

ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ

В трех томах

Учебник бакалавра теологии

Рекомендовано Учебным комитетом
Русской Православной Церкви

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
Номер ИС Р17-701-0009



Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
Издательский дом «Познание»

Москва

2017

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ

Том 1

Учебник бакалавра теологии



Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Издательский дом «Познание»

Москва

2017

УДК 27-246(075.8)
ББК 86.372я73
И43

Рецензенты:

Иеромонах Николай (Сахаров), доктор богословия, профессор МДА
Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики СПбДА
Архимандрит Сергей (Акимов), доктор богословия, ректор МинДА, заведующий кафедрой библеистики ОЦАД
Протоиерей Владимир Воробьев, ректор ПСТГУ, профессор
Протоиерей Алексей Емельянов, заведующий кафедрой библеистики ПСТГУ
А. С. Небольсин, доктор богословия, профессор кафедры библеистики ПСТГУ
М. А. Скобелев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики ПСТГУ
Н. С. Серебряков, старший преподаватель кафедры библеистики, доцент кафедры теологии ПСТГУ
М. Г. Селзнев, кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики ОЦАД

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

И43 Четвероевангелие (Том 1) : учебник бакалавра теологии / Митрополит Иларион (Алфеев) — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. — 632 с.

ISBN 978-5-9908681-3-7

«Четвероевангелие» открывает серию учебных пособий, разработанных для бакалавриата духовных школ Московского Патриархата под руководством Высшего Церковного Совета. Первый том учебника, предлагаемый читателю, состоит из введения и двух частей: «Начало евангельской истории» и «Нагорная проповедь». Во введении подробно разбираются исagogические вопросы: приводятся свидетельства церковного Предания об авторстве и времени написания Евангелий, излагаются и критически анализируются теории происхождения Евангелий, выдвигавшиеся в библейской науке с XIX по начало XXI века. В первой части рассматриваются все начальные главы четырех Евангелий, в том числе рассказы Матфея и Луки о рождении Спасителя, повествования Евангелистов-синоптиков о крещении Иисуса Христа, о Его выходе на проповедь и призвании первых учеников. Большое внимание уделяется вопросу о евангельской хронологии. Вторую часть данного тома составляет рассмотрение Нагорной проповеди, содержащей квинтэссенцию нравственного учения Иисуса Христа.

Учебник соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования. Он адресован студентам как духовных семинарий, так и светских вузов, осуществляющих подготовку учащихся в рамках образовательного стандарта по теологии, а также всем интересующимся библеистикой и богословием.

УДК 27-246(075.8)
ББК 86.372я73

ISBN 978-5-9908681-3-7

© Митрополит Иларион (Алфеев), текст, 2017
© Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, научная редакция, 2017
© Издательский дом «Познание», оригинал-макет, 2017

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	9
ВВЕДЕНИЕ. ИСАГОГИКА ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЯ	15
Глава 1. НОВЫЙ ЗАВЕТ И ЕВАНГЕЛИЕ	17
1. 1. Новый Завет как Священное Писание	17
1. 2. Евангелие: происхождение и история понятия	19
1. 3. Иисус Христос как историческая личность	24
1. 4. Евангелия как свидетельства очевидцев	30
1. 5. Религиозно-культурный контекст евангельской истории	37
1. 6. Язык Иисуса Христа и апостолов	42
Глава 2. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ И ПРИНЦИПЫ ТОЛКОВАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ	47
2. 1. Изучение и толкование Евангелия в период с I по XVIII век	47
2. 2. Зарождение и развитие библейской критики	53
Глава 3. ФЕНОМЕН ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЙ	60
3. 1. Текст Евангелий в рукописной традиции	61
3. 2. Канон четырех Евангелий	65
Глава 4. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЙ И СИНОПТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА	72
4. 1. Происхождение Евангелий согласно церковному Преданию	73
4. 2. Библейская критика о происхождении синоптических Евангелий	78
4. 3. Время написания Евангелий	89
Глава 5. ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ И БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЙ	96
5. 1. Евангелие от Матфея	96
5. 2. Евангелие от Марка	109
5. 3. Евангелие от Луки	117
5. 4. Евангелие от Иоанна	127
Дополнительная литература к введению	141

Часть I. НАЧАЛО ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ИСТОРИИ	143
Глава 6. СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ	145
6. 1. События, предшествовавшие рождению Спасителя (по Евангелию от Луки)	145
6. 2. Дата рождения Иисуса Христа	152
6. 3. Проблема двух родословных	155
6. 4. Рождение от Девы. Наречение имени	165
6. 5. Обстоятельства рождения	170
6. 6. Место рождения	176
6. 7. «Родители», «братья и сестры»	183
6. 8. Детство и отрочество. Воспитание и образование	188
6. 9. Два источника предания о рождении Иисуса	195
6. 10. Внешний облик и черты характера Иисуса	198
Глава 7. СЫН БОЖИЙ	219
7. 1. «В начале было Слово»	219
7. 2. Крещение Иисуса	223
7. 3. Испытание от диавола	233
7. 4. Иисус и Иоанн Креститель	244
7. 5. «Галилея языческая»	254
7. 6. Иисус и Его родственники	260
7. 7. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное»	264
Глава 8. ПРОРОК ИЗ НАЗАРЕТА ГАЛИЛЕЙСКОГО	270
8. 1. Ветхозаветные пророки	270
8. 2. «Пророк, сильный в деле и слове»	276
Глава 9. ИИСУС И УЧЕНИКИ	291
9. 1. Призвание первых учеников	291
9. 2. Избрание двенадцати	301
9. 3. Непонимание	305
9. 4. Иисус и Петр	311
9. 5. Другие ученики из числа двенадцати	316
9. 6. Наставление двенадцати	320
9. 7. Ученики не из числа двенадцати	336
Глава 10. ИИСУС И ЕГО ПРОТИВНИКИ: НАЧАЛО КОНФЛИКТА	353
10. 1. Противники Иисуса	353

10. 2. Начало полемики с книжниками и фарисеями	357
Дополнительная литература к части I	366
Часть II. НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ	369
Глава 11. ОБЩИЙ КОНТЕКСТ НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ	371
11. 1. Нагорная проповедь и Проповедь на равнине	371
11. 2. «...взошел на гору»	377
11. 3. Кому адресована Нагорная проповедь	381
11. 4. Толкование Нагорной проповеди	382
Глава 12. ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА	389
12. 1. Общий обзор заповедей Блаженства	389
12. 2. «Блаженны нищие духом»	393
12. 3. «Блаженны плачущие»	395
12. 4. «Блаженны кроткие»	398
12. 5. «Блаженны алчущие и жаждущие правды»	401
12. 6. «Блаженны милостивые»	404
12. 7. «Блаженны чистые сердцем»	407
12. 8. «Блаженны миротворцы»	412
12. 9. О гонениях на христиан	414
Глава 13. «СОЛЬ ЗЕМЛИ» И «СВЕТ МИРА»	419
Глава 14. «ЗАКОН И ПРОРОКИ»	425
14. 1. Иисус и Закон Моисеев	425
14. 2. «Вы слышали, что сказано древним...»	431
14. 3. Гнев и оскорбление	432
14. 4. Вождение, прелюбодеяние, развод	441
14. 5. Клятва и ложь	454
14. 6. Непротивление злу	461
14. 7. Любовь к врагам	469
14. 8. Христианское совершенство	480
Глава 15. МИЛОСТЫНЯ И МОЛИТВА	488
15. 1. Праведность истинная и ложная	488
15. 2. Милостыня	492
15. 3. Молитва	495
Глава 16. «ОТЧЕ НАШ»	501
16. 1. Молитва «Отче наш» в евангельской традиции	501

16. 2. «Отче наш, сущий на небесах»	503
16. 3. «Да святится имя Твое»	508
16. 4. «Да приидет Царствие Твое»	511
16. 5. «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе»	513
16. 6. «Хлеб наш насущный дай нам на сей день»	516
16. 7. «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим»	521
16. 8. «И не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого»	525
16. 9. Заключительное славословие	529
Глава 17. ПОСТ	535
Глава 18. БОГАТСТВО ЗЕМНОЕ И НЕБЕСНОЕ	540
18. 1. Иисус и богатство	540
18. 2. Сокровища на земле и на небе	541
18. 3. Светильник для тела	543
18. 4. Бог и маммона	546
18. 5. Забота о завтрашнем дне	549
Глава 19. СУД ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И СУД БОЖИЙ	555
Глава 20. «НЕ ДАВАЙТЕ СВЯТЫНИ ПСАМ...»	562
Глава 21. «ПРОСИТЕ, И ДАНО БУДЕТ ВАМ...»	567
Глава 22. «ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО»	575
Глава 23. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗДЕЛЫ	580
23. 1. Основная тема заключительных разделов Нагорной проповеди	580
23. 2. Два пути	580
23. 3. Лжепророки	586
23. 4. Дом на камне и дом на песке	592
23. 5. «Он учил их, как власть имеющий...»	595
Дополнительная литература к части II	598
Рекомендуемая литература	600
Именной указатель	603
Указатель ссылок на Священное Писание	611

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дорогие друзья!

Вашему вниманию предлагается первый том учебного пособия по Четвероевангелию для бакалавриата духовных школ Русской Православной Церкви. Хотел бы предварить этот том некоторыми вступительными замечаниями и размышлениями.

Что может быть важнее для христианина, а особенно для будущего священнослужителя, чем знать как можно больше о жизни и учении Господа Иисуса Христа? А ведь именно четыре Евангелия представляют собой основной источник наших сведений о том, Кем был наш Господь и Спаситель, чему учил, как умер и воскрес. Евангелисты доносят до нас голос Иисуса, Его живой образ. Нет и не может быть для христианина более важной книги, чем Евангелие.

Многие благочестивые христиане читают Евангелие ежедневно. Но для учащегося духовной школы недостаточно просто знать и любить Евангелие, читать его дома или в классе. Нужно знать о том, как оно было составлено, как дошло до нас, как его комментировали отцы Церкви древних веков, как оно изучается современной наукой. Евангелие Господа Иисуса Христа существует в четырех разных версиях: как эти версии появились? почему недостаточно было одной из них? что между ними общего, а в чем разница? На эти вопросы призван ответить курс Четвероевангелия в рамках изучения Нового Завета в духовной школе.

На протяжении многих десятилетий евангельская история в духовных школах изучалась в соответствии с той условной хронологией событий, которая вырисовывается на основании сличения четырех Евангелий. За основу при этом, как правило, бралась «Последовательность евангельских событий по четырем Евангелистам», помещаемая в конце Нового Завета издания Московской Патриархии. Однако таблица эта далеко не всегда позволяет вы-

строить точную хронологию событий, поскольку свидетельства Евангелистов разнятся (так, например, вечеря в Вифании у Матфея и Марка происходит за два дня до Пасхи, у Иоанна — за шесть).

Кроме того, изучение евангельской истории в такой условно выстроенной хронологической последовательности не позволяет в полной мере осознать особенности тех частей повествования, которые принадлежат к единому жанру и имеют между собой жанровое сходство¹. Так, например, значительная часть евангельских повествований представляет собой рассказы о чудесах Иисуса. К отдельному жанру относятся Его притчи, составляющие существенную часть синоптических Евангелий. При изучении Четвероевангелия как текста очень важно получить представление о каждом из этих жанров в совокупности.

Вот почему в настоящем учебнике выбрана несколько иная схема подачи материала. Вместо того, чтобы рассматривать рассказы о чудесах, притчи и поучения Спасителя вперемежку, я разделил весь евангельский текст на крупные тематические блоки. Таких блоков у меня получилось в общей сложности шесть, по два на каждый том учебника: 1) начало евангельской истории; 2) Нагорная проповедь; 3) чудеса Иисуса; 4) притчи Иисуса; 5) оригинальный материал Евангелия от Иоанна; 6) история страданий, смерти и Воскресения Сына Божия.

В настоящем, первом томе будут рассмотрены все начальные главы четырех Евангелий, в том числе рассказы Матфея и Луки о рождении Спасителя и событиях, сопутствовавших этому; повество-

¹Под жанром, или «литературным жанром», понимается категория или разновидность литературы, к которой принадлежит изучаемый текст (например, биография, хвалебное песнопение и т. п.). Если определен жанр текста, его можно сравнить с другими текстами, принадлежащими к этому жанру, что позволяет выделить особенности текста, лучше уяснить намерения его автора, сделать предположения об обстоятельствах написания, о первоначальном использовании текста. Сказанное в полной мере относится и к каноническим Евангелиям, включающим в себя тексты различных жанров: проповеди, притчи, песнопения, поучения, рассказы о чудесах и т. п.

вания Евангелистов-синоптиков о крещении Иисуса, о Его выходе на проповедь и призвании первых учеников. Будут рассмотрены также некоторые эпизоды из четырех Евангелий, касающиеся начала конфликта между Иисусом и фарисеями. Весь этот материал выстроен как единый тематический блок.

Вторую часть учебника составит рассмотрение Нагорной проповеди, содержащей квинтэссенцию нравственного учения Иисуса Христа.

Этим двум блокам предшествует вводный раздел, посвященный исагогике Четвероевангелия, то есть сведениям, касающимся времени и места составления четырех Евангелий, основных особенностей каждого из них, различных способов толкования.

Во втором томе учебника по Четвероевангелию будут рассмотрены третий и четвертый тематические блоки: чудеса Иисуса и Его притчи.

Третий том будет включать разбор оригинального материала Евангелия от Иоанна, а затем историю страданий, смерти и Воскресения Господа Иисуса Христа по четырем Евангелистам.

На протяжении всех томов большое внимание будет уделяться сравнительному анализу евангельских повествований, дошедших в двух или более вариантах. Специальное внимание будет обращено на наиболее существенные разногласия между Евангелистами.

Основная задача настоящего учебника — научить студента самостоятельно работать с текстом, сличать повествования Евангелистов, не проходить мимо наиболее интересных разночтений. В качестве основного текста всегда используется Синодальный перевод, за немногими специально оговоренными исключениями. Однако для учащегося очень важно при изучении Евангелия обращаться к греческому оригиналу.

Жирным шрифтом в настоящем учебнике набраны те отрывки евангельского текста, которые являются предметом последовательного изучения в рамках конкретного тематического блока. Параллельные места из других мест Священного Писания не выделяются жирным шрифтом. Такое оформление текста в этом и

двух последующих томах учебника по Четвероевангелию служит поставленной цели — помочь студенту самостоятельно освоить и проработать весь текст четырех Евангелий. Каждый евангельский сюжет будет снабжаться комментарием, основанным на традиционном святоотеческом толковании. Важно помнить, что Евангелия были изначально написаны о Христе и для христиан — членов Церкви. Поэтому толкования на Евангелия, появившиеся внутри Церкви, являются неотъемлемой частью христианского предания. В то же время особенностью настоящего учебника является то, что, помимо святоотеческих толкований, в нем будут учитываться также наиболее распространенные в современной новозаветной науке подходы.

Существующая на русском языке литература, посвященная Новому Завету, может быть разделена на две категории. В первую входят «церковные» комментарии к Евангелию, принадлежащие отцам и учителям древности, авторам XIX столетия, современным священнослужителям и богословам. Во вторую — научная литература (как правило, переводимая с иностранных языков), созданная вне Православной Церкви. В прежние времена учебники составлялись исключительно в русле «церковного» подхода к евангельскому тексту, практически без учета данных современной новозаветной науки.

Между тем в наше время уже невозможно эти данные игнорировать. Когда профессор А. П. Лопухин в 1904 году начал издавать свою «Толковую Библию», в примечаниях к библейскому тексту он достаточно широко использовал не только святоотеческие комментарии, но и научную литературу того времени. Этот же подход был продолжен другими учеными, работавшими над продолжением «Толковой Библии» после смерти Лопухина.

С тех пор, как вышел в свет последний том этого издания, прошло более ста лет. За эти годы новозаветная наука сделала огромный рывок вперед: были открыты не известные ранее рукописи, уточнены многие сведения, касающиеся евангельского текста, пересмотрены

старые подходы, выдвинуто множество новых гипотез. Весь этот обширный материал следует учитывать при изучении Евангелий.

Однако подходить к нему нужно критически. Внецерковная новозаветная наука наряду с важными открытиями сделала и много ошибок. О некоторых из них будет сказано во вводном разделе настоящего тома. Более подробное изучение подходов современных ученых к евангельскому тексту предполагается в специальном курсе «Введение в библеистику». Для этого курса будет написан отдельный учебник из двух частей, посвященных соответственно Ветхому и Новому Заветам.

Настоящий учебник — первый в новом поколении учебных пособий, которые будут написаны компетентными специалистами в различных областях церковной науки. Программа подготовки и издания таких учебников реализуется по благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла под наблюдением Высшего церковного совета. В перспективе нам предстоит обновить весь корпус учебной литературы для бакалавриата духовных школ. Задача эта — не из легких, но от ее решения никуда не уйти.

Желаю всем учащимся духовных школ интересного чтения и успехов в учебе. Пусть Евангелие будет не только вашей настольной книгой, но и постоянным стимулом для духовного и интеллектуального развития. Вчитывайтесь в евангельский текст, сравнивайте рассказы четырех Евангелистов, вслушивайтесь в живое слово Господа Иисуса, вглядывайтесь в черты Его божественного лика.

Иисус Христос — самый прекрасный Человек, Который когда-либо жил на земле. Но для христиан Он не только Человек: Он — воплотившийся Сын Божий. В Нем с человеческой природой неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно соединена божественная природа. По человечеству Он единосущен нам, а по божеству — Своему Небесному Отцу. Евангелия удивительным и неповторимым образом раскрывают личность Богочеловека Иисуса Христа, помогают нам через Его человеческие черты узреть лик Божий.

Глубоко убежден в том, что из всех дисциплин, изучаемых в духовной школе, Новый Завет — самая важная. А самая важная часть Нового Завета — Евангелие. Именно эта книга лежит на престоле каждого православного храма, торжественно выносятся для поклонения верующим, а они с благоговением прикладываются к ней. В литургическом контексте эта книга символизирует Господа Иисуса Христа, незримо присутствующего в Церкви.

В качестве же книги для чтения она представляет собой неисчерпаемый источник вдохновения, мудрости, благодати и силы, исходящей от Самого Бога. Евангелие — это слово Божие, обращенное не только ко всему человечеству, но и к каждому человеку. И от того, как человек откликнется на это слово, зависит его судьба в земной жизни и в вечности.

Благословение Господне да пребывает со всеми вами.

+Иларион,
*митрополит Волоколамский,
председатель Синодальной Библейско-богословской комиссии,
ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры,
профессор Московской духовной академии*

ВВЕДЕНИЕ

ИСАГОГИКА ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЯ

Глава 1.

НОВЫЙ ЗАВЕТ И ЕВАНГЕЛИЕ

1. 1. Новый Завет как Священное Писание

Новый Завет — название второй части Священного Писания Церкви. Согласно христианскому вероучению, книги Священного Писания «богодухновенны», то есть написаны пророками и апостолами под действием Святого Духа. Апостол Павел наставляет своего ученика Тимофея: «Ты знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса. Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим 3. 15-17).

Схожим по смыслу является 2 Петр 1. 20–21: «Никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым». Здесь также говорится о богодухновенности как о воздействии Святого Духа на избранника при получении Откровения.

Богодухновенность можно рассматривать как дар Святого Духа автору библейской книги и как особое состояние, в котором он находится при написании этой книги. При таком воздействии Духа силы и способности автора полностью сохраняются, включая способность к собственному осмыслению богооткровенных истин. Книги Священного Писания представляют собой плод сотрудничества Бога и человека.

Выражение «новый завет» впервые в Священном Писании встречается у пророка Иеремии: «Вот наступают дни, говорит Го-

сподь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет...» (Иер 31. 31). Само это понятие, таким образом, связано с представлением об осуществлении ветхозаветных обетований о новом, вечном Завете Бога с людьми (см. также: Иез 16. 60; 36. 26).

Если Иеремия понимал «новый завет» как обновление Договора Бога с Его народом, то раннехристианские авторы отнесли это пророческое обетование к плодам искупительного подвига Господа Иисуса Христа. Евангелисты свидетельствуют, что Сам Спаситель употребил это выражение на Тайной вечере: «Сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26. 28; см. также: Мк 14. 24; Лк 22. 20; 1 Кор 11. 25).

Еще ап. Павел противопоставлял Ветхий Завет, знаком которого были высеченные на камне буквы Закона Моисея, и Новый, установленный благодаря спасению человечества во Христе (2 Кор 3. 6–15). В конце II века выражение «Новый Завет» стало использоваться в качестве наименования второй части христианской Библии, тогда как первую часть стали называть Ветхим Заветом.

Новый Завет представляет собой собрание из 27 произведений различного характера, написанных в первые десятилетия после смерти и Воскресения Иисуса Христа. В состав этого канонического сборника вошли четыре Евангелия — от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна (Мф, Мк, Лк, Ин); Деяния святых апостолов (Деян); семь Соборных посланий: Иакова (Иак), два Петра (1 Петр и 2 Петр), три Иоанна (1 Ин, 2 Ин, 3 Ин), Иуды (Иуд); Послания апостола Павла: к Римлянам (Рим), два к Коринфянам (1 Кор и 2 Кор), к Галатам (Гал), к Ефессянам (Еф), к Филиппийцам (Флп), к Колоссянам (Кол), два к Фессалоникийцам (1 Фес и 2 Фес), два к Тимофею (1 Тим и 2 Тим), к Титу (Тит), к Филимону (Флм), к Евреям (Евр); Откровение (Апокалипсис) Иоанна Богослова (Откр).

1. 2. Евангелие: происхождение и история понятия

Слово «евангелие»¹ в нехристианских греческих текстах обозначало награду человеку, который принес хорошее известие, и содержание такого известия. В языческой культуре прибытие такого вестника отмечалось всеобщими празднествами: храмы украшали гирляндами, устраивали жертвоприношения и состязания², а вестник получал причитающуюся ему награду³. Хотя «евангелиями» могли называться известия о событиях политической или даже частной жизни⁴, по-видимому, наиболее часто это слово было связано с вестью о военной победе.

Особое значение для истории слова «евангелие» имеет его использование в текстах, относящихся к культу императора. Всякое распоряжение императора, так же как и всякое известие о важных событиях его жизни — например, о рождении или восхождении на трон, могло называться «евангелием». Каждое из них имело универсальное значение, поскольку то, о чем они сообщали, было важно для всех жителей империи и, более того, для всего мира как гарантия благоденствия. В надписях и текстах, связанных с культом императора, слово «евангелие», как правило, относится к событиям, которые, с точки зрения их авторов, несут избавление от бедствий всем жителям империи и являются для них жизненно важными.

Принципиальным отличием соответствующего христианского термина является уникальность спасения рода человеческого по отношению к тем событиям, о которых сообщали многочисленные «евангелия» нехристианского мира. Если культ императора предполагал множество «евангелий», сообщающих о деяниях и собы-

¹ Греческое слово εὐαγγέλιον — буквально «благая весть».

² Гелиодор. Эфиопика, или Теаген и Хариклея. 10. 3.

³ Плутарх. Демосфен. 22.

⁴ Гелиодор. Эфиопика, или Теаген и Хариклея. 1. 14.

тиях жизни обожествляемого правителя и потому касающихся многих людей, то христианская вера признает только Евангелие, основанное на единственном событии — спасительном подвиге Сына Божия, имеющем значение для всех людей и всех периодов мировой истории.

В Новом Завете слово «евангелие» используется в Евангелии от Марка (8 раз) и в Евангелии от Матфея (4 раза). Евангелист Лука употребляет этот термин в Книге Деяний (2 раза); в Евангелии от Луки само это слово отсутствует, хотя используются однокоренной глагол¹. В Евангелии от Иоанна ни слово «евангелие», ни однокоренные слова не употребляются. За пределами Евангелий наиболее часто (60 раз) это слово встречается в Посланиях апостола Павла. По одному разу оно используется в 1-м Послании Петра и в Откровении Иоанна Богослова.

В христианском богословии термин «Евангелие» в значении благовестия имеет центральное значение и теснейшим образом связан с Личностью Господа Иисуса Христа. Он есть провозвестник Евангелия: «пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия» (Мк 1. 14; Мф 4. 23; 9. 35). Здесь слово «Евангелие» указывает на проповедь о приближении Царства Божия и необходимости покаяния (Мк 1. 15).

«Евангелие» как проповедь, которая должна быть возвещена «во всех народах» (Мк 13. 10; ср.: Мк 16. 15; Мф 24. 14), есть провозвестие слов Христа и рассказ о Его подвиге. О женщине, помазавшей Его голову миром, Иисус говорит: «Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие, в целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала» (Мк 14. 9; Мф 26. 13). Здесь Евангелием названа будущая проповедь апостолов о жизни и учении Спасителя. Сами апостолы также называют свою проповедь Евангелием (Флп 1. 7, 12, 16; 4. 15; 1 Фес 2. 2; 2 Кор 10. 14; Флм 1. 13; 2 Тим 1. 8).

Проповедь Евангелия (Деян 15. 7; Кол 1. 5) является служением (2 Тим 4. 5), а проповедник Евангелия — служитель, который свя-

¹ «Царство Божие благовествуется» — Лк 16. 16.

ценнодействует (Рим 15. 16) или служит духом своим в благовествовании Сына (Рим 1. 9). Евангелие, проповеданное ап. Павлом, которое «приняли», в котором «утвердились» и которым «спасались» его слушатели (1 Кор 15. 1–2), состояло в том, что «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем апостолам» (1 Кор 15. 3–7).

Бог — источник Евангелия и его содержание. По мысли ап. Павла, Евангелие, которое он благовествовал, «не есть человеческое» (Гал 1. 11), хотя проповедь его заповедана людям, — это Евангелие Божие (Рим 1. 1), Евангелие Сына (Рим 1. 9). Ап. Павел предостерегает коринфян от принятия «другого Иисуса» или «иного благовестия» (2 Кор 11. 4). Поскольку Евангелие не плод человеческой догадки или вымысла, но восходит к Богу, то оно является откровением тайны, о которой «от вечных времен было умолчано», но теперь возвещается всем народам (Рим 14. 24).

Евангелие не только повествует о свершившихся событиях жизни Иисуса Христа, но и открывает перспективу Его Второго пришествия и Страшного суда. В Евангелии возвещается грядущий Суд (Рим 2. 16). Он начнется с Церкви, «когда... Бог будет судить тайные дела людей через Иисуса Христа» (Рим 2. 16). Страдания, Воскресение и Суд неотделимы друг от друга, составляя полноту домостроительства спасения рода человеческого. Эсхатологические события становятся завершением и исполнением спасения, его конечным осуществлением. Именно поэтому Откровение Иоанна Богослова повествует об ангеле, который имеет вечное Евангелие (Откр 14. 6).

В самом тексте Нового Завета слово «евангелие» не используется как название какого-либо письменного документа. По-видимому, и в ранней Церкви оно не сразу стало обозначать письменно зафиксированное повествование о словах и делах Иисуса. Папий, епископ Иерапольский, церковный писатель начала II века, кото-

рый впервые упоминает канонические Евангелия (от Матфея и от Марка¹), называет их «изречениями Господними». Впервые слово «евангелие» применительно к каноническим Евангелиям обнаруживается у мч. Иустина Философа, однако он же называет их «воспоминаниями апостолов»². Самые ранние рукописи канонических Евангелий, в которых содержится слово «Евангелие» в качестве заглавия, относятся приблизительно к 200 году³.

Некоторые исследователи усматривают видоизменение первоначального значения термина «евангелие» уже в языке ап. Павла. В 1-м Послании к Коринфянам он пишет: «Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам...» (1 Кор 15. 1), называя Евангелием изложение вести о Воскресении и явлениях воскресшего Господа. Такое же употребление встречается и в сочинениях сщмч. Иринея Лионского: «И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие»⁴. Если Евангелие как устное свидетельство о Христе подразумевает изложение Его слов и рассказ о Его деяниях и, более того, они и являются основным содержанием христианского провозвестия, то и письменный документ, излагающий изречения Господа и повествующий о важнейших событиях Его жизни, может быть назван Евангелием. Поэтому уже следующее за апостолами поколение христианских миссионеров в своей деятельности сочетало устную проповедь и распространение письменного Евангелия. По свидетельству Евсевия Кесарийского: «Многие из тогдашних учеников... отправлялись... выполнять дело Евангелистов, спеша преподать слово веры тем, кто о ней вовсе не слышал, и передать книги Божественных Евангелий»⁵.

В то же время в раннехристианской литературе термин «евангелие» продолжал употребляться и в первоначальном значении. Так, сщмч. Игнатий Богоносец, уже, безусловно, знакомый с пись-

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 3. 39.

² *Иустин Философ*. 1-я Апология. 67. 3.

³ В частности, рукопись Р66 для Евангелия от Иоанна.

⁴ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3. 1.

⁵ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 3. 37. 2.

менной евангельской традицией, употребляет это слово в значении центрального события в истории спасения: «...Евангелие имеет в себе нечто превосходнейшее: это пришествие Господа нашего Иисуса Христа, Его страдание и Воскресение. Ибо возлюбленные пророки только указывали на Него, а Евангелие есть совершение нетления»¹. Поэтому он уподобляет Евангелие Плоти Христа: «Будем прибегать к Евангелию как к плоти Иисуса»² и Самому Иисусу Христу³.

Святые отцы часто называют словом «евангелие» не только канонические Евангелия, но и Новый Завет в целом. Сщмч. Иринея Лионский разделяет все Священное Писание на «Пророчества» и «Евангелия», имея в виду Ветхий и Новый Завет⁴. Сщмч. Климент Римский относит слово «евангелие» и к апостольским посланиям: «Возьмите послание блаженного Павла. О чем он прежде всего писал вам в начале Евангелия?»⁵.

Встречающаяся в христианских текстах форма множественного числа⁶ уже не является указанием на множество разных «евангелий», что было обычно для эллинистического культа императора. По словам сщмч. Ирины Лионского, апостолы проповедуют Евангелие и излагают его в письменном виде людям, «которые все вместе и каждый порознь имеют Евангелие Божие»⁷.

Свт. Иоанн Златоуст рассуждает: «Хотя бы и очень многие писали Евангелие, но если они будут писать одно и то же, то и многие будут не более как одно Евангелие, и множество пишущих нисколько не воспрепятствует ему быть единым. Напротив, хотя бы писал кто-нибудь один, но писал бы противное, то написанное им будет

¹ *Игнатий Богоносец*. Послание к Филадельфийцам. 9. 2.

² Там же. 5. 1.

³ Там же. 5. 9.

⁴ *Иринея Лионский*. Против ересей. 2. 27. 2.

⁵ *Климент Римский*. Первое Послание к Коринфянам. 47.

⁶ Греческое τὰ εὐαγγέλια — буквально «евангелия».

⁷ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3. 1.

не одно. Одно или не одно Евангелие — это познается не по числу пишущих, но по тождеству и разности написанного. Отсюда видно, что и четыре Евангелия — одно Евангелие»¹.

1. 3. Иисус Христос как историческая личность

Является ли Иисус Христос исторической личностью или литературным персонажем? Церковь никогда не ставила этот вопрос, потому что для нее ответ на него всегда был очевиден. Но в светской науке и атеистической пропаганде на протяжении многих десятилетий сам факт существования Иисуса подвергался сомнениям или отвергался. Согласно одной из теорий происхождения христианства, Иисус Христос — литературный персонаж, сконструированный на основе античных мифов об умирающих и воскресающих богах.

Главным аргументом тех, кто отрицает историчность Иисуса, является отсутствие, по их мнению, доказательств Его пребывания на земле. Так, например, указывают на то, что ни Он, ни Его апостолы не оставили после себя собственноручных писаний.

Действительно, до нас не дошло ни одного автографа, написанного авторами Евангелий, и вполне вероятно, что по крайней мере некоторые из авторов новозаветных книг не писали на папирусе самостоятельно, а диктовали текст своим ученикам. Так, например, Петр завершает свое 1-е Послание словами: «Сие кратко написал я вам чрез Силуана, верного, как думаю, вашего брата» (1 Петр 5. 12).

Единственным способом копирования письменных текстов вплоть до изобретения книгопечатания было их переписывание от руки. Именно таким способом на протяжении веков размножались поэмы Гомера, трактаты Платона, Аристотеля и других древнегреческих философов, а также исторические книги и художественные произведения; таким же способом сохранялись и размножались

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Галатам. 1. 6.

книги Ветхого Завета. Ни одного автографа, написанного рукой Гомера, Сократа, Платона, Аристотеля, пророка Исаии или вообще кого-либо из древних авторов до нас не дошло. Дает ли это основания сомневаться в их существовании?

Более того, о некоторых из них мы знаем исключительно благодаря тому, что их образ запечатлел для нас тот или иной автор. Сократ, например, не оставил никаких сочинений, и все его высказывания дошли до нас в пересказе Платона. Тем не менее, мало кто сомневается в историчности Сократа, и еще меньше тех, кто стал бы утверждать, что сам Платон является вымышленным персонажем.

Между тем, если число дошедших до нас рукописей Гомера не превышает нескольких сотен и самые ранние из них отстоят от предполагаемого времени жизни поэта на десять веков, то греческих рукописей Нового Завета, находящихся на учете у современных исследователей, сегодня известно более 5600. При этом самые ранние из них датируются началом II века, то есть отстоят от времени описываемых в них событий всего на несколько десятилетий. Так, например, папирус P52, содержащий фрагмент из Евангелия от Иоанна, был создан около 125 года. К III веку относится уже несколько десятков папирусов, содержащих евангельский текст, а IV веком датируются дошедшие до нас кодексы, содержащие полный текст Нового Завета.

По количеству сохранившихся рукописей, а также по близости их создания ко времени описываемых в них событий Евангелия и другие книги Нового Завета несопоставимы с каким бы то ни было древним литературным памятником.

Евангелия обладают всеми признаками исторических документов. Прежде всего они достаточно четко позиционируют жизнь Иисуса Христа во времени. Евангелие от Луки, например, включает упоминания обо всех известных правителях, при которых происходили описываемые события, в частности, об иудейском царе Ироде (Лк 1. 5), императоре Августе и правителе Сирии Квиринии (Лк 2. 1–2). Выход на проповедь Иоанна Крестителя датирован Евангелистом Лукой весьма точно: «В пятнадцатый год правления Тиверия

кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк 3. 1–2).

Первосвященники Анна и Каиафа, царь Ирод и префект Иудеи Понтий Пилат упоминаются и в других Евангелиях. Если бы Иисус Христос не существовал в реальности, представлялось бы весьма затруднительным столь точно вписать вымышленную личность в столь четко очерченный временной и исторический контекст без того, чтобы мистификация не была быстро выявлена современниками или ближайшими потомками.

География евангельского повествования также весьма конкретна: на страницах Евангелий описываются многие города и селения, сохранившиеся до сего дня, такие как Иерусалим, Назарет, Вифлеем и другие. По этим упоминаниям достаточно легко прослеживаются передвижения Иисуса и Его учеников по территории Палестины.

К многочисленным внутренним свидетельствам достоверности описываемых в Евангелиях событий можно добавить и ряд известных внешних свидетельств, в частности, упоминания об Иисусе Христе у римских историков первых десятилетий II века Тацита, Светония и Плиния Младшего, а также у Цельса (в изложении Оригена). Из этих источников, однако, только сообщение Тацита содержит сведения, имеющие непосредственное отношение к земной жизни Иисуса Христа, тогда как сообщения Светония и Плиния Младшего представляют интерес с точки зрения истории ранней Церкви.

Тацит свидетельствует о событиях времени императора Нерона:

Но вот Нерон, чтобы побороть слухи, приискал виноватых и предал изошрённейшим казням тех... кого толпа называла христианами. Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время это зловредное суеверие стало вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме...

Их умерщвление сопровождалось издевательствами, ибо их облачали в шкуры диких зверей, дабы они были растерзаны на смерть собаками, распинали на крестах, или обречённых на смерть в огне поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения. Для этого зрелища Нерон предоставил свои сады¹.

По мнению исследователей, аутентичность этого свидетельства и его независимость от христианских источников очевидны ввиду его общей враждебности по отношению к христианам и отсутствия упоминаний о Воскресении Иисуса Христа. Речь здесь идет о том же самом «Тиверии кесаре», о котором сообщается в Евангелии от Луки, и о том же Понтии Пилате, которого упоминают все четыре Евангелиста. Сообщение Тацита подтверждает данные канонических Евангелий о смерти Иисуса Христа при Понтии Пилате.

Светоний сообщает о том, что император Клавдий изгнал из Рима «иудеев, постоянно волнуемых Хрестом»², что может относиться к известному по Книге Деяний изгнанию из Рима иудеев, среди которых были и христиане (Деян 18. 2).

Плиний Младший упоминает об Иисусе Христе в письме к императору Траяну, рассказывая о мерах, которые он в качестве императорского легата предпринимает в отношении подозреваемых в принадлежности к христианству. В частности, он сообщает, что отпускал тех из обвиняемых, которые соглашались призвать языческих богов, принести жертвы идолам и «злословили Христа», потому что к этому «подлинных христиан ничем принудить нельзя»³. Далее он, ссылаясь на показания обвиняемых из числа отрекшихся от веры, приводит некоторые сведения об убеждениях и обычаях христиан.

Иудейский историк Иосиф Флавий дважды упоминает об Иисусе в произведении «Иудейские древности», написанном около 93 года в Риме. Так, он говорит, что при первосвященнике Анане по

¹ Тацит. *Анналы* 15. 44.

² Гай Светоний *Транквилл*. *Жизнь двенадцати цезарей*. Клавдий. 25. 4.

³ Плиний Младший. *Письма*. 10. 5.

решению синедриона было казнено несколько человек, среди которых был «Иаков, брат Иисуса, именуемого Христом»¹. О более ранних событиях, происходивших при Понтии Пилате, в дошедшем до нас тексте «Иудейских древностей» сказано следующее:

Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если Его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и эллинов. То был Христос. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любили Его, не прекращали этого и теперь. На третий день Он вновь явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки. Поныне еще существуют так называемые христиане, именующие себя таким образом по Его имени².

Данный текст сохранился во всех рукописях «Иудейских древностей» и цитируется у Евсевия Кесарийского. Однако Оригену, неоднократно ссылавшемуся на Иосифа Флавия, этот текст был, по-видимому, неизвестен. Более того, Ориген утверждал, что Флавий не признавал Иисуса Христом³. Откровенно христианский характер текста заставил исследователей начиная с XVI века сомневаться в его подлинности. Причем если первоначально спорили о том, принадлежит ли он самому Иосифу или является поздней интерполяцией, то в XX веке его стали рассматривать как редакцию первоначального текста и обсуждать различные варианты его реконструкции. Сторонники подлинности этого свидетельства указывают на его связь с ближайшим контекстом, на соответствие языку Иосифа и нетипичность некоторых использованных в нем выражений для языка христианских авторов. В настоящее время большинство ученых склоняется к мысли о том, что упоминание об Иисусе

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности.* 20. 9. 1.

² Там же. 18. 3. 3.

³ *Ориген. Против Цельса* 1. 47; *Толкование на Евангелие от Матфея.* 10. 17.

в оригинале «Иудейских древностей» Флавия имелось, однако сам текст при переписывании подвергся христианской редакции.

В книге арабского христианского историка X века Агапия Манбиджского «Всемирная история» цитата из Иосифа Флавия приводится в несколько иной версии: «В это время был мудрый человек, которого звали Иисус. Весь его образ жизни был безупречным, и он был известен своей добродетелью, и многие люди среди евреев и других народов стали его учениками. Пилат осудил его на распятие и смерть. Но те, кто стали его учениками, не отказались от его учения. Они рассказывали, что он им явился через три дня после распятия и что он был тогда живым; таким образом, он был, может быть, мессия, о чудесных деяниях которого возвестили пророки»¹.

Этот текст, часто называемый «Свидетельством Флавия» (лат. *Testimonium Flavianum*), имеет большое значение для доказательства историчности Иисуса Христа, поскольку явно независим от евангельских текстов. Хотя в нем нет исповедания Иисуса Сыном Божиим и прямого признания Воскресения Христова, автор-иудей признает, что Иисус был безгрешен, совершал чудеса и принял крестную смерть.

Об Иисусе говорит и сирийский языческий автор Мара бар Серапион, чье письмо к сыну датируется концом I века. В письме упоминается о мудром Царе, Которого казнили иудеи:

Что выиграли афиняне, казнив Сократа? Голод и чума обрушились на них в наказание за их преступление. Что выиграли жители Самоса, предав сожжению Пифагора? В одно мгновение пески покрыли их землю. А что выиграли евреи, казнив своего мудрого Царя? Не вскоре ли после этого погибло их царство? Бог справедливо отомстил за этих трёх мудрых мужей: голод поразили Афины, море затопило Самос, а евреи, потерпевшие поражение и изгнанные из своей страны, живут в полном рассеянии. Но Сократ не погиб навеки — он продолжал жить в учении Платона.

¹ Иисус Христос в документах истории / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Г. Деревенского. СПб., 1998. С. 60.

Пифагор не погиб навеки — он продолжал жить в статуе Геры. Не навеки погиб и мудрый Царь: Он продолжал жить в Своём учении¹.

Это, вероятно, древнейшее сохранившееся упоминание об Иисусе Христе в языческой литературе. Автор не был ни иудеем, ни христианином — он прямо говорит о «наших богах», говорит об Иисусе лишь как о человеке, ничего не сообщает о Воскресении. В то же время ряд специфически христианских черт в его сообщении — царский титул Иисуса (ср.: Мф 2. 1 и слл.; 21. 1–11; 27. 37), взятие Иерусалима римлянами как наказание за распятие Иисуса (ср.: Мф 22. 7; 27. 25) — показывают его зависимость от христианских источников, на которые он, по-видимому, опирался.

Ряд иудейских раввинистических текстов сохраняет свое значение, прежде всего как свидетельство о самом факте земной жизни Иисуса. Факт историчности Иисуса не отрицают даже враждебно настроенные к христианству авторы. Они подтверждают некоторые имена и данные, приводимые Евангелистами, и показывают, что как среди иудеев, так и среди язычников личность Иисуса и сообщения о Нем вызывали разную реакцию: дружелюбную, нейтральную, враждебную.

Совокупность внутренних и внешних свидетельств об Иисусе Христе указывает на то, что Он несомненно был реальной исторической личностью, жившей в конкретный период времени в конкретном месте. В настоящее время подавляющее число ученых, в том числе нецерковных и неверующих, убеждены в историчности Иисуса из Назарета.

1. 4. Евангелия как свидетельства очевидцев

Убедительным доказательством историчности Иисуса Христа следует считать наличие так называемых противоречий, или расхождений, между Евангелистами, описывающими, как кажется,

¹ Горский А., прот. Письмо Мары Самосатского к сыну его Серапиону // Прибавления к творениям святых отцов. 1861. Ч. 20. С. 613.

одни и те же события, но разнящимися в деталях. Так, например, в Евангелии от Матфея (20. 30–34) говорится об исцелении Иисусом двух слепцов, а в параллельном отрывке из Марка (10. 46–52) об исцелении одного слепца. У Матфея (8. 28–34) Иисус исцеляет двух бесноватых, а у Марка (5. 1–16) и Луки (8. 26–36) — одного.

Наличие разногласий между Евангелистами в деталях при сходстве по существу говорит не против, а наоборот — в пользу реальности описываемых событий. Если бы речь шла о создании мистификации, авторы несомненно позаботились бы о том, чтобы сверить информацию. Расхождения свидетельствуют о том, что никакого сговора между Евангелистами не было:

Чтобы лучше представить себе механизм возникновения подобных расхождений в рассказах Евангелистов, — говорит Святейший Патриарх Кирилл, — представим себе, например, дорожно-транспортное происшествие, свидетелями которого стали несколько человек. Естественно, что их показания неизбежно будут различаться — не по сути, но в частностях, просто в силу того, что каждый обладает собственным восприятием и видением дела. Будучи едины в том, что касается фиксации факта как такового, свидетели всегда привносят в рассказ о нем индивидуальное понимание происшедшего. Подобная вариативность свидетельских показаний ни в коей мере не ставит под сомнение реальность самого события, но, напротив, способствует объективной реконструкции истинной картины. То же самое можно утверждать и в отношении свидетельств Евангелистов... Изредка встречающееся разноречие в их повествованиях лишь свидетельствует о подлинности текстов: ведь если бы последние были подделаны, то фальсификаторы в первую очередь озаботились бы устранением всех возможных несовпадений¹.

Ключевым в этом отрывке является слово «свидетель». Многие исследователи определяют жанр Евангелий как свидетельство

¹ Кирилл (Гундяев), митр. Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004. С. 102.

очевидцев. При этом предполагается, что эти «свидетельские показания» отличаются от обычного исторического повествования: они представляют собой разновидность исторического документа, который по самой своей форме требует от читателя доверия к себе. Можно доверять или не доверять свидетелю, но ошибкой является стремление некоторых исследователей рассматривать доверие к свидетельствам исключительно как препятствие на пути свободного поиска истины, которую историк должен устанавливать и проверять независимо от чьих-то слов. На самом деле именно свидетельство очевидца представляет исключительно ценное средство познания исторической реальности. В контексте же изучения Евангелия свидетельство становится категорией, позволяющей не только документировать жизнь Иисуса, но и видеть, как в евангельской истории раскрывает Себя Бог.

Отличие свидетеля от обычного историка, хронографа, летописца заключается в том, что свидетель совсем не всегда ставит перед собой задачу объективно, отстраненно, последовательно и исчерпывающе описать те или иные события. Он говорит о том, что видел, и его рассказ, окрашенный личным отношением к происходившему, не имеет той систематичности и последовательности, которой мы ожидаем от историков и летописцев. Беспристрастных свидетелей не бывает: как правило, свидетели либо сочувствуют своему герою, либо наоборот. Свидетели никогда не являются в полной мере сторонними наблюдателями: они воспринимают себя участниками события, даже если не участвовали в нем напрямую.

В христианской перспективе свидетель — не просто очевидец. Он не только пересказывает события: он несет ответственность за истинность своих показаний. Не случайно греческое слово *μάρτυς*, буквально означающее «свидетель», в христианской традиции прочно закрепилось за мучениками. Свидетельство об Иисусе Христе во многие эпохи означало готовность не только говорить о Нем и жить по Его заповедям, но и пострадать и умереть за Него. Не случайно и то, что большинство апостолов, в том числе те, чьи

свидетельства легли в основу евангельских рассказов, закончили свою жизнь мучениками.

С самых первых дней Своего общественного служения Иисус Христос избрал учеников для того, чтобы они запоминали то, что Он говорил и делал, и чтобы впоследствии они могли передать это потомкам. Сам Иисус доверил именно им, а не кому-то другому, передачу того, что хотел сказать. Об этом говорит сщмч. Иринея Лионский во II веке в знаменитом тексте, посвященном церковному Преданию:

...Не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви, ибо Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни. Она, именно, есть дверь жизни, а все прочие учителя суть воры и разбойники. Посему, должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать предание истины. Что же? Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ль бы обратиться к древнейшим церквам, в которых обращались Апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса? Что если бы Апостолы не оставили нам писания? Не должно ли было следовать порядку предания, преданного тем, кому они вверили церкви?¹

Эти слова содержат ответ тем еретикам древности, которые оспаривали монополию Церкви на интерпретацию учения Иисуса, доказывая, что эта интерпретация доступна широкому кругу лиц, в том числе выходящему за пределы корпорации Его прямых последователей. Вопреки гностикам, Иринея подчеркивал, что Сам Христос избрал апостолов для того, чтобы доверить им передачу Своего послания; Сам Христос создал Церковь, чтобы она была продолжательницей Его дела и хранительницей Его учения, передавая его из поколения в поколения. Именно в Церкви происходил процесс работы над составлением рассказов о жизни и учении

¹ *Иринея Лионский. Против ересей. 3. 4. 1.*

Иисуса, отбора Евангелий и придания им канонического статуса с параллельным отвержением текстов неканонических и еретических. Именно Церковь была той лабораторией, в которой с самого начала — сперва в виде устного предания, а потом и в форме письменного текста — обрела свое бытование евангельская история. Причем интерпретация событий из жизни Иисуса и Его поучений возникала практически одновременно с их описанием.

Слова сщмч. Ириней также свидетельствуют о важности того изначального устного предания, которое было положено в основу письменных источников.

В наше время люди, как правило, не способны в точности воспроизвести то, что они восприняли на слух: в лучшем случае человек может пересказать то, что слышал, близко к тексту. Большинство из нас привыкло к письменному тексту, и, чтобы запомнить услышанное, мы должны это записать.

В древнем мире существовала совершенно иная культура восприятия устного слова. Большинство людей не умело читать, и все книги, в том числе Священное Писание, воспринимались на слух. Широко распространенной была практика заучивания наизусть священных текстов. Те иудеи, к которым Иисус обращался в синагогах после прочтения отрывка из Писания, в большинстве своем были неграмотными. При этом они могли знать наизусть значительные фрагменты текста или даже целые библейские книги.

Первоначально изречения Иисуса и рассказы из Его жизни, которые потом легли в основу письменного текста Евангелий, распространялись в устной форме. Но мы можем предположить, что по крайней мере в отношении изречений это была вербально фиксированная форма, которая при передаче воспроизводилась более или менее дословно. Изречения Иисуса и истории из Его жизни апостолы рассказывали своим ученикам, а те заучивали наизусть и передавали следующим поколениям учеников. В какой-то момент пришло время положить все эти разнообразные устные предания на бумагу (точнее, на папирус или пергамен), придать им форму законченных повествований.

Не во всех случаях, когда повествования двух или трех Евангелистов совпадают не только по смыслу, но и текстуально, это должно непременно обозначать обращение к единому письменному источнику. Единый источник мог быть и устным, и незначительные различия в текстах при общем почти дословном сходстве многих фрагментов лишь подтверждают это предположение.

Евангелия не представляют собой исторический нарратив (повествование) в чистом виде. В Евангелиях нарратив соседствует с интерпретацией. Так, например, рассказ Евангелиста Матфея о рождении Иисуса от Девы Марии в Вифлееме представляет собой нарратив, тогда как цитаты из Ветхого Завета, приводимые Евангелистом в подтверждение того, что рождение Иисуса было предсказано пророками, является интерпретацией этого нарратива. Фраза «В начале было Слово», которой открывается Евангелие от Иоанна, является той богословской аксиомой, которую Евангелист кладет в основу своей книги, тогда как последующее повествование является иллюстрацией и развитием этой аксиомы. В Евангелии от Иоанна богословская интерпретация чаще предваряет нарратив, чем следует за ним. Отделить нарратив от интерпретации иной раз бывает очень сложно: одно перерастает в другое и часто не существует без другого.

В Евангелиях и других книгах Нового Завета мы находим несколько пластов, имеющих не одинаковую значимость. Часть евангельского текста принадлежит самим очевидцам событий — апостолам от двенадцати. Часть — их ученикам, либо писавшим под диктовку, либо, что более вероятно, воспроизводившим по памяти, но очень близко к тексту то, что они услышали от апостолов. Еще одна часть представляет собой интерпретацию событий и изречений Иисуса. Эта интерпретация, начатая самими Евангелистами и авторами апостольских посланий, была продолжена мужами апостольскими и последующими церковными писателями.

Например, значительная часть Евангелия от Иоанна, воспроизводящая полемику Иисуса с иудеями, Его беседы с учениками, некоторые события из Его жизни, Его последние дни, часы и минуты, является, по всей видимости, прямым свидетельством очевидца и участника этих событий. То же можно с большой долей вероятности утверждать о части Евангелия от Матфея, относящейся к тем событиям, свидетелем которых мог быть сам Евангелист, и словам, слушателем которых он мог быть: эти события и слова он мог воспроизвести по памяти даже много лет спустя. Нельзя, кстати, исключить и того, что кто-то из учеников предпринимал попытки записывать слова Иисуса прямо во время их произнесения, хотя более вероятным представляется тот способ, о котором сказано выше: запоминание, заучивание наизусть.

Евангелие от Марка и значительную часть Евангелия от Луки мы можем отнести к свидетельствам очевидцев, прежде всего Петра, но может быть, и кого-то еще из апостолов, зафиксированным их учениками. Они имеют почти равную ценность с предполагаемыми свидетельствами самих очевидцев.

Еще один пласт евангельских повествований — интерпретация событий, принадлежащая самим очевидцам. Помимо пролога Евангелия от Иоанна и пророчеств из Ветхого Завета в Евангелии от Матфея, о чем уже говорилось, к категории интерпретаций относятся некоторые другие места и отдельные фразы из Евангелий, а также основная часть «Соборных посланий», принадлежащих очевидцам — апостолам от двенадцати. Интерпретативный пласт — не менее важная для понимания жизни и учения Иисуса Христа часть Нового Завета, чем нарративные пласты.

Наконец, есть еще один пласт — это повествования о событиях, у которых не было очевидцев из среды тех, кто мог их записать. К этому пласту можно отнести первые две главы Евангелия от Матфея и первые три — Евангелия от Луки. Свидетелем событий, вошедших в эти начальные главы двух Евангелий, не мог быть ни один из учеников Спасителя.

Новый Завет был создан в определенную историческую эпоху, на определенном этапе развития Церкви. Это был этап начального становления того церковного Предания, которое продолжило свою жизнь в следующих поколениях христиан. Уникальность этого этапа, отраженного на страницах новозаветных писаний, заключается в том, что тогда еще были живы апостолы, «бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк 1. 2). Именно к ним восходит основная часть свидетельств об Иисусе и их первоначальных интерпретаций. В этом — непреходящее значение Нового Завета, и особенно четырех Евангелий, в качестве основного источника сведений о жизни и учении Иисуса Христа.

1. 5. Религиозно-культурный контекст евангельской истории

Иисус Христос принадлежал к народу, произошедшему от библейского патриарха Авраама. Согласно Библии, Авраам первоначально жил в Уре Халдейском, расположенном в южной Вавилонии¹ недалеко от побережья Персидского залива. Получив повеление от Господа (Быт 12. 3; Деян 7. 2), он отправился оттуда в землю Ханаанскую, придя сначала в Харран², а затем в Сихем, где Бог пообещал отдать ему эту землю (Быт 12. 7). С этого момента начинается колонизация Ханаанской земли Авраамом и его потомством, получившим наименование народа израильского, по имени внука Авраама — Иакова, которому Бог дал новое имя Израиль (Быт 32. 28). Для израильского народа это была святая земля, принадлежавшая Самому Богу: она воспринималась как Его наследие и удел (1 Цар 26. 19; 2 Цар 14. 16; Иер 16. 18; 50. 11). Библия приводит слова Бога, обращенные к народу израильскому: «...ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев 25. 23).

¹ Ныне на территории Ирака.

² Ныне на территории Турции возле границы с Сирией.

Вся ветхозаветная история, начиная с Авраама, представляет собой историю борьбы евреев за право обладания землей обетованной, которая к моменту прихода туда Авраама была густо заселена. Многочисленное потомство Авраама начинает теснить местные племена, ведя с ними войны. Двенадцать сыновей Иакова делят между собой и своим потомством землю Ханаанскую, однако вследствие продолжительного голода им приходится переселиться в Египет. Этим заканчивается Книга Бытия. Возвращению народа израильского из Египта посвящена Книга Исход, главным героем которой является Моисей, выведший израильский народ из египетского плена.

Повторное освоение земли обетованной потомками Авраама после возвращения из Египта, датируемого приблизительно XV веком до Р. Х., опять же сопряжено с многочисленными войнами. Первоначально народ израильский не имел своей государственности. В течение некоторого времени он управлялся судьями — родовыми вождями: этому периоду посвящена Книга Судей. Затем, около 1030 года до Р. Х., пророк Самуил помазал на царство Саула, и с этого момента начинается история, отраженная в 1-й и 2-й Книгах Царств и двух Книгах Паралипоменон.

Вторым Израильским царем стал Давид, который вскоре после того, как был помазан на царство (это произошло около 1002–1001 года до Р. Х.), захватил Иерусалим, сделав его столицей объединенного Израильского царства. В историю еврейского народа Давид вошел как самый успешный правитель: с его именем связана эпоха политического и культурного расцвета Израиля. Кроме того, Давид известен как пророк и поэт — автор большинства псалмов, составивших Книгу Псалтирь. Сын Давида, Соломон, построил Первый Иерусалимский храм.

После смерти Соломона единое Израильское царство разделилось на два: Израиль и Иудею. В результате многочисленных войн территориальные границы этих двух царств постоянно менялись. После разрушения Первого храма войсками вавилонского царя Навуходоносора в 586 году основная часть иудеев была уведена вави-

лонянами в плен. В 539 году, когда Вавилония была завоевана персидским царем Киром, евреям было разрешено вернуться в свою землю и восстановить храм. Строительство Второго храма было завершено в 516 году. При этом территория бывших царств Израильского и Иудейского вошла в состав Персидской империи, внутри которой Иудея и Самария составили две отдельных провинции.

По всей территории Иудеи, Галилеи и Самарии в период после вавилонского плена было построено множество синагог — домов для собраний. В отличие от храма, синагога не воспринималась как культовое сооружение: она была прежде всего домом учения, где благочестивые евреи читали Тору (Пятикнижие Моисеево) и книги пророков, обсуждали содержание прочитанных книг. В то же время в синагогах возносились совместные молитвы, имевшие характер богослужения. В синагогах собирались по субботам. В Евангелиях описаны многочисленные случаи посещения синагог Иисусом (Мф 4. 23; 9. 35; 12. 9; 13. 54; Мк 1. 21; 1. 39; 3. 1; 6. 2; Лк 4. 15–16; 4. 44; 6. 6; 13. 10; Ин 6. 59).

Однако главным духовным центром для иудеев оставался Иерусалимский храм. При храме нес свое служение глава духовной иерархии израильского народа — первосвященник. Служение первосвященника было наследственным, передаваясь, как правило, от отца к сыну. Первым человеком в истории израильского народа, получившим это служение, был брат Моисея Аарон, от которого оно перешло к его потомкам. В период вавилонского пленения у израильского народа не было первосвященника, но после плена служение было восстановлено. Помимо многочисленных литургических привилегий, которыми обладал первосвященник, он также обладал судебной властью: именно он возглавлял синедрион — высший судебный орган, состоявший из 70 членов, не считая самого первосвященника, по образцу совета старейшин, созванного Моисеем по повелению Господню (Числ 11. 16). Как первосвященник, так и члены синедриона принадлежали к еврейской аристократии.

В 332 году до Р. Х. Александр Македонский захватывает Иудею и Самарию. В этот период своего апогея достигает конфликт между

иудеями и самарянами, начавшийся после возвращения иудеев из вавилонского плена. Александр разрешает самарянам построить свой собственный храм на горе Гаризим в противовес Иерусалимскому храму, остающемуся центром богослужбной активности для иудеев.

При Александре благодаря политике веротерпимости евреи расселяются по разным городам возглавляемой им империи, основным языком которой является греческий. Так возникает обширная диаспора иудеев, для которых греческий становится основным языком общения. Именно для них при египетском царе Птолемеи II Филадельфе (282–246) в Александрии создается греческий перевод Библии, получивший название Септуагинты — перевода Семидесяти толковников.

Середина II века в истории израильского народа ознаменовалась попыткой восстановления политической независимости, связанной с именем Иуды Маккавея, который в 166 году до Р. Х. возглавил восстание против династии Селевкидов. В течение последующих ста лет борьба иудеев против Селевкидов сопровождалась внутренними междоусобицами, порожденными борьбой за власть различных семейных кланов. В 63 году до Р. Х. по просьбе двух враждующих кланов в Иерусалим вошел римский император Помпей. С этого момента Израиль попадает в политическую зависимость от Римской империи, став одной из ее провинций.

В 37 году до Р. Х. правителем Израильского царства становится Ирод Великий. Именно в его правление начинают разворачиваться события, описанные в Евангелиях от Матфея и Луки. Хотя Ирод в Евангелиях именуется царем, его власть не абсолютна: фактически он управляет Иудеей от имени римлян, ставленником которых является.

В период междоусобиц, предшествовавших воцарению Ирода, Иерусалимский храм пришел в упадок, и Ирод предпринял его масштабную реконструкцию. При этом были использованы многие элементы греческой классической архитектуры — колоннады, балюстрады, галереи, портики. Размер храма Ирода значительно

превышал размеры первоначального храма Соломонова. Строительные и реставрационные работы продолжались и после смерти Ирода. К тому моменту, когда Иисус начинал Свое служение, время работ уже исчислялось 46 годами (Ин 2. 20). В эту эпоху Иерусалимский храм представлял собой гигантский комплекс зданий, восхищавших современников своей красотой и великолепием: «Внешний вид храма представлял все, что только могло восхищать глаз и душу. Покрытый со всех сторон тяжелыми золотыми листами, он блистал на утреннем солнце ярким огненным блеском, ослепительным для глаз, как солнечные лучи», — писал Иосиф Флавий¹.

После смерти Ирода в 4 году до Р. Х. император Октавиан Август разделил власть между сыновьями Ирода: Архелай получил в управление Иудею, Идумею и Самарию; Ирод Антипа — Галилею и Перею; Филипп — ряд других областей; часть земель отошла к сестре Ирода Саломее. В 6 году по Р. Х. Архелай был отправлен в ссылку, и в Иудее было введено прямое правление императора через римских префектов, из которых пятым по счету был Понтий Пилат. Ирод Антипа при этом сохранил свою территорию, которой управлял до 39 года. Именно этот Ирод упоминается в евангельских повествованиях о смерти Иоанна Крестителя (Мф 14. 1–12; Мк 6. 14–29; Лк 3. 19–20) и о допросе Иисуса в Иерусалиме (Лк 23. 6–12, 15).

Основные события евангельской истории происходят в то время, когда Палестина была разделена между несколькими правителями. Действие разворачивается в Галилее, Самарии и Иудее, упоминается также о посещении Иисусом Сирии Палестинской («стран Кесарии Филипповой») и Десятиградия, находившегося на другой стороне Иордана. Таким образом, деятельность Иисуса охватывает практически все области бывших царств Израильского и Иудейского, всю «обетованную землю», на тот момент полностью входившую в состав Римской империи.

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 5, 6.

1. 6. Язык Иисуса Христа и апостолов

Еврейский язык относится к семитской языковой семье и имеет многотысячелетнюю историю. Во времена Иисуса в Палестине сосуществовали два родственных языка — иврит и арамейский. Иврит был языком Ветхого Завета: на нем читали Писание, на нем, по-видимому, вели философские споры ученые иудеи. Разновидностью литературного иврита был разговорный иврит, сохранявшийся в Иудее и Иерусалиме. Другим разговорным языком был арамейский, распадавшийся на несколько диалектов, включая галилейский и самарийский. Поскольку Иисус и Его ученики происходили из Галилеи, наиболее вероятным представляется, что между собой они говорили на галилейском диалекте. Это отчасти подтверждается следующим рассказом Евангелиста Матфея:

Петр же сидел вне на дворе. И подошла к нему одна служанка и сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином. Но он отрекся перед всеми, сказав: не знаю, что ты говоришь. Когда же он выходил за ворота, увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем. И он опять отрекся с клятвой, что не знает Сего Человека. Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя (Мф 26. 69–73).

Из этого рассказа, где Иисус назван «Галилеянином», явствует, что Иисуса и Его учеников отождествляли с Галилеей, и язык, на котором они говорили, выдавал галилейское происхождение. Характерно, что в параллельных повествованиях двух других Евангелистов-синоптиков эта тема также присутствует. У Марка стоявшие вокруг Петра обращаются к нему со словами: «Точно и ты из них, ибо ты Галилеянин, и наречие твое сходно» (Мк 14. 70). У Луки Петра называют «Галилеянином» (Лк 22. 59).

О том, что у иудеев было скептическое и презрительное отношение к галилеянам, мы узнаем и из Евангелия от Иоанна. Евангелист описывает три эпизода, подтверждающие это. В одном из

них Филипп возвещает Нафанаилу: «Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета». Но Нафанаил пренебрежительно отвечает ему: «Из Назарета может ли быть что доброе?» (Ин 1. 45–46). В другом случае иудеи, которые слушали Иисуса, спрашивают друг друга: «Разве из Галилеи Христос придет?» (Ин 7. 41). Наконец, в диалоге Никодима с фарисеями последние презрительно спрашивают его: «И ты не из Галилеи ли? рассмотри и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк» (Ин 7. 52).

Из того же Евангелия мы узнаем, что «Иудеи с Самарянами не сообщаются» (Ин 4. 9). Помимо различий, касающихся способа богочитания, между иудеями и самарянами существовали и языковые различия. Не исключено, что, беседуя с самарянкой, Иисус употреблял самарянский диалект арамейского языка. В то же время, беседуя с иудеями на серьезные богословские темы (таких бесед немало в Евангелии от Иоанна), а также обращаясь к слушателям в синагоге, Иисус мог использовать классический литературный иврит. В одном из описанных случаев Иисус, находясь в иудейской синагоге, сначала читает отрывок из Писания на иврите, а затем, закрыв книгу (точнее, свернув свиток), дает свое толкование прочитанному (Лк 4. 15–30). Возможно, в этот момент Он говорил на классическом иврите.

Как мы уже отмечали, в Евангелиях, написанных на греческом языке, некоторые слова сохранились в их оригинальном звучании, транскрибированные греческими буквами. Среди таких транскрипций мы находим и арамейские, и еврейские слова. Евангелисты Матфей и Марк по-разному транскрибируют возглас Иисуса на кресте (эта разница видна даже в русском переводе): «Или, Или, лама савахфани» (Мф 27. 46) или «Элои! Элои! ламма савахфани» (Мк 15. 34). В данном случае Матфей приводит слова «Боже Мой! Боже Мой!» по-еврейски, Марк — по-арамейски. Те слова Иисуса, которые Марк сохраняет в их оригинальном звучании, имеют арамейское происхождение: «Талифа куми» (Мк 5. 41), «Еффафа»

(Мк 7. 34), «Авва» (Мк 14. 36). В параллельных повествованиях других Евангелистов эти слова отсутствуют.

Помимо различных вариантов иврита и арамейского, которыми мог пользоваться Иисус, в Палестине Его времени широко использовался греческий — язык межнационального общения в Римской империи. Греческим в большей или меньшей мере владели многие жители Галилеи. Латинский имел значительно меньшее хождение. Владел ли Иисус этими языками, и если да, то в какой степени? Мы можем только догадываться о том, что Его беседа с Понтием Пилатом велась не на арамейском и не на иврите, которыми римский префект вряд ли владел. Скорее всего, она велась на греческом.

Мы также знаем из Евангелия от Иоанна о желании «Еллинов» (греков) встретиться с Иисусом (Ин 12. 20–22). Состоялась ли беседа Иисуса с ними, и если да, то на каком языке? Ответа на это Евангелист не дает, так же как не дает объяснения недоуменному вопросу иудеев относительно Иисуса: «Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов?» (Ин 7. 35). Как бы там ни было, знакомство Иисуса с греческим языком и использование этого языка Иисусом в определенных ситуациях более чем вероятно.

Резюме

Понятие «богодухновенность» предполагает божественное происхождение Писания (1 Тим 3. 16 — богодухновенность как свойство текста) и то, что автор создавал его под действием Святого Духа (2 Петр 1. 20–21).

Выражение «Новый Завет» в раннехристианских текстах указывает на эсхатологическое событие спасения во Христе (Мф 26. 28) и постепенно начинает обозначать вторую часть Священного Писания.

В нехристианской греческой традиции термин «евангелие» обозначает прежде всего награду вестнику, принесшему хорошее из-

вестие, и само содержание этой вести; оно связано с представлением о военной победе и культом императора.

Доказательствами историчности Иисуса Христа являются как внутренние свидетельства Евангелий (четкая локализация по времени и географии событий Его жизни), так и сообщения античных авторов: Тацита, Иосифа Флавия, Мары бар Серапиона и других.

К Евангелиям не могут быть в полной мере применены те же критерии оценки достоверности текста, что и к историческим повествованиям. Многие исследователи определяют жанр Евангелий как свидетельство очевидцев. Евангелия, таким образом, представляют собой разновидность исторического документа, который по самой своей форме требует от читателя доверия к себе. Это доверие является необходимым условием понимания того, что именно хочет донести до нас евангельский текст.

Будучи свидетельством очевидцев, Евангелия совмещают в себе нарратив (повествование) и интерпретацию описанных событий. Интерпретативный пласт Евангелий не менее важен для понимания жизни и учения Иисуса Христа, чем нарративные пласты.

Основные события евангельской истории происходят в то время, когда Палестина входила в состав Римской империи и была разделена между несколькими правителями. Действие разворачивается в Галилее, Самарии и Иудее, упоминается также о посещении Иисусом Сирии Палестинской («стран Кесарии Филипповой») и Десятиградия, находившегося на другой стороне Иордана.

Родным языком Иисуса Христа и апостолов был арамейский. Иврит в эпоху евангельских событий был по преимуществу языком Священного Писания и религиозной литературы.

Вопросы к главе 1

1. Объясните, почему книги Священного Писания называют «богодухновенными»?
2. Где впервые в Библии встречается выражение «Новый Завет»?
3. Какие значения слово «евангелие» имело в нехристианских греческих текстах?
4. Каково значение понятия «Евангелие» в христианском богословии?
5. Охарактеризуйте Евангелие как устное свидетельство и письменный документ.
6. Объясните, почему в христианских текстах слово «евангелие» употребляется как в единственном, так и во множественном числе?
7. Какие факторы принято считать подтверждением реальности существования исторической личности?
8. Назовите внешние и внутренние свидетельства достоверности описываемых в Евангелии событий.
9. Каково историческое значение Testimonium Flavianum?
10. Охарактеризуйте Евангелия как свидетельство очевидцев.
11. Каким образом можно объяснить имеющиеся расхождения в описании Евангелистами одних и тех же событий?
12. Почему Церковь обладает преимущественным правом на интерпретацию жизни и учения Иисуса Христа?
13. Как соотносятся в Евангелии исторический нарратив и богословская интерпретация?
14. Каков был политический статус Иудеи и Галилеи в период евангельских событий?
15. На каком языке говорили Иисус Христос и Его ученики?

Глава 2.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ И ПРИНЦИПЫ ТОЛКОВАНИЯ ЕВАНГЕЛИЯ

2. 1. Изучение и толкование Евангелия в период с I по XVIII век

История интерпретации Евангелия может быть разделена на несколько периодов. Первый период — это I век, когда евангельская история записывалась разными авторами, включавшими в текст не только повествование, но и интерпретацию описываемых ими событий. Послания апостола Павла внесли решающий вклад в дело церковного осмысления евангельской истории, заложив основы ее последующего богословского истолкования.

Второй период — эпоха мужей апостольских (сщмч. Климент Римский, сщмч. Игнатий Богоносец, Папий Иерапольский, сщмч. Иринеи Лионский) и иных раннехристианских авторов, как восточных, так и западных (Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген), занимавшихся исследованием и интерпретацией евангельских повествований. В этот период Евангелия воспринимаются как авторитетный источник сведений об Иисусе, к ним начинают относиться как к Священному Писанию для всех христиан, их активно цитируют и комментируют.

Ориген стал одним из основоположников так называемого *аллегорического метода* толкования Писания, основанного на представлении о том, что Писание содержит не только буквальный смысл, «но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств

и образом божественных вещей». Этот духовный смысл Писания «известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святого Духа в слове премудрости и знания»¹. Представление о наличии в Писании духовного уровня делает необходимым усматривать в каждом слове Писания некий аллегорический, символический смысл. Аллегорический метод был широко распространен в александрийской традиции, в частности, в толкованиях на Ветхий Завет Филона Александрийского (ок. 25 г. до Р. Х. — ок. 50 г. по Р. Х.), оказавшего на Оригена несомненное влияние.

Третий период в истории интерпретации евангельского текста — эпоха Вселенских Соборов. Этот период дает наиболее богатый материал для толкования Евангелия. Богословские споры, касавшиеся вопросов христологии и триадологии, побуждали их участников постоянно обращаться к Евангелию и другим книгам Нового Завета для опровержения ошибочных и еретических мнений. Помимо полемической литературы, содержащей детальный анализ некоторых новозаветных эпизодов и изречений Иисуса, в этот период создавались последовательные комментарии на целые Евангелия.

Аллегорическая традиция толкования Евангелия в этот период нашла свое отражение в трудах представителей александрийской школы, в частности, у свт. Кирилла Александрийского. Этот же тип толкования использовался свт. Григорием Нисским и прп. Максимом Исповедником. Последний говорил о двух видах, в которых Писание являет себя людям: первом — «простом и общедоступном, видеть который могут многие»; втором — «более сокрытом и доступном лишь для немногих, то есть для тех, кто, подобно Петру, Иакову и Иоанну, уже стали святыми апостолами, пред которыми Господь преобразился в славу, побеждающую чувство»².

¹ Ориген. О началах. 1. Введение. 8.

² Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 1. 97.

Прп. Максим Исповедник говорил о толковании Священного Писания как о восхождении от буквы к духу¹, что характерно для анагогического метода. *Анагогический метод* толкования Писания², как и аллегорический, исходит из того, что тайна библейского текста неисчерпаема: только внешняя канва Писания ограничена рамками повествования, а «созерцание», или таинственный внутренний смысл, является беспредельным. Все в Писании связано с внутренней духовной жизнью человека, и буква Писания возводит к этому духовному смыслу³.

Наряду с аллегорическими толкованиями в эпоху Вселенских Соборов развивалась и традиция *буквального толкования* текста Евангелия, в частности, в трудах представителей антиохийской школы, таких как прп. Ефрем Сирин, свт. Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский. Этих авторов интересовал прежде всего буквальный смысл историй из жизни Иисуса и Его изречений, которые рассматривались как через призму ветхозаветных пророчеств, так и в общем контексте христианской нравственности.

Традиция буквальной интерпретации Евангелия развивалась в этот период и на Западе. Важный вклад в толкование евангельского текста внесли блж. Августин и блж. Иероним. Первому принадлежат многочисленные толкования на евангельские тексты, а также труд «О согласии Евангелистов» — первая попытка согласования повествований четырех Евангелистов с последовательным разъяснением разногласий между ними. Вторым был автором целой серии библейских комментариев и текстологических исследований. Блж. Иерониму, в частности, принадлежит полный латинский перевод Ветхого Завета и новая редакция латинского перевода Нового Завета. Кроме того, он является автором четырехтомного толкования на Евангелие от Матфея и ряда толкований

¹ *Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2. 18.

² От греческого слова ἀναγωγή — восхождение.

³ *Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. 2. 14.

на другие библейские книги. В своих толкованиях блж. Иероним придерживается главным образом метода буквального толкования с элементами историко-филологического подхода (он комментирует отдельные слова и выражения, их перевод).

В эпоху Вселенских Соборов окончательно сложился такой подход к текстам Ветхого Завета, при котором эти тексты воспринимаются как прообразы новозаветных реалий и потому рассматриваются через призму Нового Завета. Такой вид толкования получил в науке название *типологического*. Начало ему положено Самим Иисусом, Который говорил о всемирном потопе как прообразе Страшного суда (Мф 24. 36–41), о пророке Ионе во чреве кита как прообразе пребывания Сына Божия во чреве земли (Лк 11. 29–30), медном змии как прообразе искупительной жертвы (Ин 3. 14–15). Этот же метод толкования получил развитие у апостола Павла (например, 1 Кор 10. 1–4, где переход через Чермное море толкуется как прообраз Крещения, а также многие стихи в Послании к Евреям).

Иисус Христос сказал о Ветхом Завете: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин 5. 39). В соответствии с этим в Евангелиях (в особенности у Матфея) многие события из Его жизни истолкованы как исполнение ветхозаветных пророчеств.

В эпоху Вселенских Соборов складывалась и традиция ежедневного чтения Евангелия за богослужением, с тем чтобы четыре Евангелия прочитывались за богослужением целиком в течение года.

К этой же эпохе относится утверждение представления о том, что в Священном Писании в целом и в Евангелиях в частности заложены все догматические истины христианства. Свт. Григорий Богослов предлагает метод чтения Писания, который можно назвать «ретроспективным»: он заключается в том, чтобы рассматривать тексты Писания исходя из последующего их понимания в Предании Церкви и различать в них те догматы, которые более доступно сформулированы в позднейшую эпоху. Такой подход к Писанию является основным в патристический период.

Особое место в истории интерпретации Евангелия занимает монашеская традиция. В монашеской среде сложилось отношение к Священному Писанию как источнику религиозного вдохновения: монахи не только читали и толковали его, но еще и заучивали наизусть¹. Монашеская традиция знает совершенно особый способ чтения Писания, предполагающий постоянное повторение вслух отдельных стихов и отрывков из Библии.

Четвертым периодом в истории интерпретации Евангелия можно считать десять веков, прошедших с последнего общехристианского церковного Собора — VII Вселенского — до второй половины XVIII века. В этот период на православном Востоке не создавались новые оригинальные толкования евангельского текста и не разрабатывались новые методы интерпретации. Толкования Евангелия, появившиеся в этот период, носили компилятивный и подражательный характер. Так, например, «Толкование на Евангелие» архиепископа Феофилакта Болгарского в значительной степени основано на комментариях более ранних авторов, прежде всего свт. Иоанна Златоуста.

В этот же период на христианском Западе текст Священного Писания, включая Ветхий и Новый Заветы, окончательно получил статус непререкаемого авторитета в вопросах веры и морали. При этом библейский текст рассматривался исключительно через призму церковного толкования. Вплоть до начала Реформации текст Библии в Западной Европе читался на латинском языке, который для многих был непонятен. Это ограничивало возможность доступа простых верующих к тексту Писания. О нем узнавали чаще всего из проповедей в церквях, а также из различных письменных толкований на национальных языках. Одной из главных своих задач идеологи Реформации, начавшейся в 1517 году, ставили перевод Библии на национальные языки: так, Мартин Лютер перевел Библию на немецкий.

¹ В египетских общежительных монастырях IV века заучивание наизусть текстов Писания было обязательным ежедневным занятием каждого монаха.

Вопрос о значимости библейского текста был поставлен в ходе полемики между Реформацией и Контрреформацией в XVI–XVII веках. Лидеры Реформации (Лютер, Ж. Кальвин) выдвинули принцип «достаточности Писания», согласно которому абсолютным авторитетом в Церкви должно пользоваться только Писание; что же касается позднейших вероучительных документов, будь то постановления Соборов или творения отцов Церкви, то они авторитетны лишь постольку, поскольку согласуются с учением Писания (наиболее радикальные участники Реформации кальвинистского направления — реформаты — вообще отвергали авторитет отцов Церкви). Те догматические определения, литургические и обрядовые традиции, которые не основаны на авторитете Писания, не могли, по мнению лидеров Реформации, быть признаны легитимными и потому подлежали упразднению.

В противовес протестантскому принципу «*sola scriptura*»¹ богословы Контрреформации подчеркивали важность Предания, без которого, по их мнению, Писание не имело бы авторитета. Противники Реформации ссылались, в частности, на то, что канон Священного Писания был сформирован именно церковным Преданием, определившим, какие книги должны в него войти, а какие нет. На Тридентском Соборе 1546 года была сформулирована теория двух источников Откровения, согласно которой Писание не может рассматриваться как единственный источник Божественного Откровения: не менее важным источником является Предание, составляющее жизненно важное дополнение к Писанию.

Лютеранская традиция с ее повышенным интересом к Библии как единственному источнику Божественного Откровения стала движущей силой тех исследований Нового Завета, которые в середине XVIII века привели к появлению так называемой библейской критики, что можно рассматривать как начало пятого периода в истории изучения Евангелий. Этот период продолжается до сих пор.

¹ Латинское наименование принципа достаточности Писания, *sola scriptura*, буквально означает «только через Писание».

2. 2. Зарождение и развитие библейской критики

В основе библейской критики лежит историко-филологический подход к библейскому тексту. Такой подход подразумевает, во-первых, текстологический анализ (восстановление древнейшего вида текста через сличение рукописей), во-вторых, сравнительно-литературный анализ (с привлечением других письменных памятников Древнего Востока и античности), в-третьих, исторический и культурологический анализ (с учетом нашего знания об истории и реалиях древнего мира, о жизни, быте и мировоззрении людей того времени). Отличительной чертой европейской библейской науки является то, что к библейскому тексту предлагается применять те же самые способы анализа, что и к другим древним текстам.

На определенном этапе развития современной критики текста Нового Завета наблюдалась отчетливая тенденция, связанная с желанием исследователей максимально далеко отойти от церковной интерпретации текста. Именно на протестантской почве во второй половине XVIII века зародилась идея реконструкции облика «исторического Иисуса» путем его освобождения от позднейших церковных напластований.

Основателем подобного подхода считают Г. С. Реймаруса (1694–1768), полагавшего, что Иисус был сторонником сопротивления римской власти и национально-политического мессианства; после того, как Он был казнен, Его ученики выдумали историю о Его Воскресении. Реймарус считал Иисуса иудейским раввином, который не учил никаким возвышенным тайнам, а давал лишь простые наставления о жизненных обязанностях. Это предполагаемое учение Иисуса он отделял от учения апостолов, которые, по его мнению, придали учению Иисуса богословский авторитет. Труд Реймаруса был опубликован в 1774 году Г. Э. Лессингом, и с тех пор поиск «исторического Иисуса» приобрел систематический характер.

Этот поиск развивался, в частности, в трудах представителей Тюбингенской школы новозаветной исагогики¹ во главе с Ф. К. Бауром (1792–1860), который выдвинул теорию существования в древней Церкви двух противоборствующих течений — петринизма и павлинизма (то есть борьбы последователей апостола Петра с последователями апостола Павла). Большая часть Нового Завета, написанная, по его мнению, во II веке, должна была примирить эти два течения.

Другой представитель этого направления критики, Д. Ф. Штраус (1808–1874), автор книги «Жизнь Иисуса», доказывал, что в первом поколении учеников Иисуса Его жизнь обросла различными мифами и рассказами о чудесах, которых в действительности Иисус не совершал. Будучи позитивистом и крайним рационалистом, Штраус отрицал саму возможность чудес, хотя признавал существование Бога.

Идеи Штрауса популяризировал во Франции Э. Ренан (1823–1892), который тоже стоял на жестко рационалистической позиции и исходил из невозможности сверхъестественных событий. Из аналогичных предпосылок исходил и Л. Н. Толстой (1828–1910), популяризовавший идеи Штрауса и Ренана на российской почве.

Существенный вклад в становление этого подхода внес профессор Берлинского университета А. Гарнак (1851–1930). Он опроверг выводы Тюбингенской школы о датировке большинства книг Нового Завета II веком, однако, как и другие немецкие теологи-рационалисты, понимал Иисуса только как великого Учителя нравственности, Который был обычным человеком. Воскресение Христа Гарнак толкует символически, видя в нем выражение раннехристианской идеи торжества жизни над смертью, но не реальный исторический факт.

Ключевой фигурой в протестантской теологии XX века был Р. Бультман (1884–1976). Вместо реконструкции «исторического Иисуса» Бультман сосредотачивается на поиске первоначальной христианской «керигмы» (проповеди, учения), которая, по его мне-

¹ Исагогика — введение в изучение Нового Завета.

нию, должна быть демифологизирована, то есть очищена от мифологической оболочки, а также от позднейшей редакторской правки, влияний эллинизма, иудаизма и гностицизма.

Вслед за рядом исследователей Ветхого Завета Бультман применил к Новому Завету метод интерпретации текстов, получивший название *метода анализа форм*, согласно которому каждый евангельский отрывок в течение длительного времени существовал лишь в устной традиции и только впоследствии был записан, причем запись производилась с определенной целью и в определенном контексте, а именно в соответствии с нуждами той или иной общины¹. Первичными, таким образом, оказываются не личность Иисуса и не Его учение, а та церковная община, в которой один или несколько авторов воссоздавали, а точнее — создавали заново Его образ. Чтобы восстановить исторический облик Иисуса, необходимо, согласно этому методу, выявить те «чистые» формы, которые составляли первоначальное ядро евангельского предания до того, как оно обросло всевозможными добавлениями.

Помимо метода анализа форм, исследователи Нового Завета использовали и другие методы, в частности, *метод анализа традиций*. Он предполагает исследование того облика, в котором могли циркулировать различные предания об Иисусе до их фиксации в тексте канонических Евангелий.

Для выявления материала, непосредственно восходящего к Иисусу, в протестантской библеистике был сформулирован ряд критериев аутентичности того или иного предания: многократность свидетельств (предание отражено более чем в одном источнике); когерентность (предание согласуется с другими, несомненно подлинными преданиями об Иисусе); несводимость к другим аналогам (например, к различным раввинистическим текстам иудейской традиции или к преданиям ранней Церкви); краткость (более

¹ Немецкое выражение *Sitz im Leben* буквально означает «место в жизни»; его определение, согласно Бультману, имеет решающее значение для понимания того или иного текста, места и времени его появления.

краткая версия того или иного предания считалась более аутентичной, чем его более длинная версия) и некоторые другие.

Метод анализа редакций — еще один способ воссоздания гипотетического аутентичного евангельского предания путем отсечения от него того материала, который считается привнесенным позже. Сторонники этого метода видели в авторах новозаветных писаний прежде всего компиляторов, соединявших различные устные и письменные предания и редактировавших их в соответствии со своим богословием и нуждами своих общин. К критериям аутентичности сторонники данного метода добавляли также следующие: невольное свидетельство достоверности (детали повествования выдают авторство очевидца); использование конструкций, характерных для арамейского языка; использование терминов, выдающих палестинское происхождение данной редакции; упоминание обычаев, характерных для Палестины времен Иисуса.

Исследователи XIX и XX веков, искавшие «исторического Иисуса» и пытавшиеся реконструировать Его «керигму» вне церковного Предания или противопоставлявшие Иисуса и Его учение Преданию Церкви, исходили из следующей установки: вначале определялся исходный принцип, а затем этот принцип применялся к тексту для достижения искомого результата. Если тот или иной новозаветный текст не укладывался в рамки заданного принципа, он мог быть просто отброшен, объявлен исторически недостоверным или не заслуживающим внимания.

Результатом работы исследователей, объединенных идеей вычленения исторического зерна из в целом, по их мнению, недостоверных евангельских повествований, стало то, что они сконструировали некоего «исторического Иисуса», отражающего их собственные богословские и философские взгляды. Стремление найти новые, оригинальные подходы к старой проблеме «исторического Иисуса» привело в последние десятилетия к появлению теорий, согласно которым Иисус был иудейским учителем-харизматиком, философом-киником, революционером или апокалиптическим пророком. Каждая подобного рода теория основывает-

ся либо на тенденциозном прочтении канонических источников, либо на чрезмерном увлечении неканоническими, либо на иных ошибочных методологических предпосылках, уводящих читателя все дальше от реального Иисуса Христа, каким Он раскрывается на страницах Евангелий.

Во 2-й половине XX века и в начале XXI века все отчетливее стала проявляться обратная тенденция — ученые, работающие в области новозаветных исследований, все чаще обращаются к традиционному церковному толкованию евангельских текстов в качестве одного из важных источников их интерпретации. Поскольку в Церкви текст Евангелия продолжает свою жизнь в качестве живого источника веры и нравственности, именно церковное толкование дает ключ к правильному пониманию евангельского текста, в наибольшей степени соответствующему тому, что в этот текст хотел вложить автор.

Параллельно в церковной православной среде растет интерес к библейской критике и понимание того, что благоговейное отношение к Библии отнюдь не исключает анализа ее текста — критического не в смысле отрицания или оспаривания содержащихся в нем богооткровенных истин, а в смысле вдумчивого сравнительного разбора различных версий библейского текста. Сличение древних рукописей, установление разночтений и выявление наиболее авторитетного текста никоим образом не противоречит православному пониманию Священного Писания. Критические издания библейских текстов не менее ценны для православного христианина, чем для католика, протестанта или светского ученого.

Современный православный исследователь Нового Завета уже не может игнорировать данные библейской критики. Однако подходить к ним следует критически, оспаривая то, что кажется не соответствующим тому образу Иисуса Христа, который вырастает из непредвзятого взгляда на евангельскую историю.

Резюме

В римскую и византийскую эпоху складываются основные подходы и методы толкования Евангелий: буквальный, аллегорический, аналогический, типологический.

В период Реформации формулируется принцип «достаточности Писания», определивший во многом дальнейшее развитие западной протестантской библеистики. На его основании протестанты отказались от традиционного толкования Писания, опирающегося на церковное Предание.

Начиная с эпохи Просвещения развиваются характерные для библейской критики методы толкования Евангелий: текстологический, филологический, историко-критический; уже в XVIII–XIX веках возникает направление «поиск исторического Иисуса».

Основные представители ранних «поисков»: Г. С. Реймарус (национально-мессианская проповедь Иисуса была богословски интерпретирована апостолами, что позволяет историку также проводить различие между Иисусом истории и евангельской традицией о Нем); Д. Ф. Штраус (теория о мифологизации провозвестия Иисуса уже в первом поколении апостолов); А. Гарнак (теолог-рационалист, считавший Иисуса простым учителем нравственности).

Р. Бультман выступил с программой «демифологизации» Евангелия — очищения его от позднейших напластований.

В XX веке разрабатывается ряд методов исторического анализа традиции, которые, по мнению их сторонников, позволили бы понять первоначальные литературные формы и функции ранних элементов предания, роль Евангелистов как редакторов-богословов; вырабатываются также критерии оценки аутентичности выявленных ранних элементов предания.

Вопросы к главе 2

1. Назовите этапы истории изучения и толкования Евангелий.
2. Каковы основные особенности аллегорического и анагогического методов толкования Евангелия?
3. Раскройте особенности традиции буквального толкования Евангелия.
4. Какой вид толкования Евангелия именуется «типологическим»?
5. В чем заключается ретроспективный метод чтения Священного Писания?
6. Какая традиция заняла особое место в истории изучения и толкования Евангелия?
7. Назовите представления о развитии евангельской традиции, приведшие к возникновению «поиска исторического Иисуса». В чем суть их заблуждений?
8. Перечислите основные методы интерпретации текста Евангелия, разработанные в рамках протестантской библейской критики середины XVIII — XX века.
9. Охарактеризуйте значение библейской критики для современного православного исследователя текстов Евангелия.

Глава 3.

ФЕНОМЕН ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЙ

Первыми по времени составления письменными памятниками, впоследствии вошедшими в корпус Нового Завета, были, как полагают многие ученые, не Евангелия, а послания апостола Павла, написанные по разным случаям и адресованные разным церковным общинам или отдельным лицам. Характерно, что в этих посланиях никогда не цитируются Евангелия, тогда как Ветхий Завет цитируется обильно. Это могло быть связано с тем, что Евангелий в четко зафиксированном письменном виде в то время еще не существовало или они не получили широкого распространения внутри Церкви.

Несмотря на то что апостолы были евреями по происхождению и говорили на арамейском языке, Благая весть уже в первое десятилетие после Воскресения стала распространяться на греческом языке — в ту эпоху основном языке Восточного Средиземноморья. Целью записи повествований об Иисусе Христе на греческом было распространение христианства уже преимущественно не в иудейской, а в языческой среде. Конфликт между Иисусом и основными течениями в иудаизме, возникший при Его жизни, после Его крестной смерти и Воскресения не прекратился. Уже ко второй половине I века первые христиане, видя неприятие проповеди христианства в иудейской среде, сосредоточились на проповеди среди язычников (Деян 13. 46; 15. 1–34). Именно тогда, то есть спустя примерно 20–30 лет после крестной смерти Иисуса, появилась нужда в письменной фиксации тех повествований о Нем, которые прежде существовали в устном предании.

Каждое Евангелие надписано именем конкретного автора. В греческом оригинале эти надписания звучат так: «по Матфею», «по

Марку», «по Луке» и «по Иоанну»¹. Иными словами, это не Благая весть каждого из четырех авторов, а Благая весть Иисуса Христа по версии или в изложении одного из четырех Евангелистов.

Четыре Евангелия можно сравнить с четырьмя портретами одного и того же человека, написанными разными художниками, каждый из которых видит черты своего героя по-своему. Отличаться могут ракурс, фон, одежда, даже черты лица. И, тем не менее, изображаемый человек остается узнаваемым на каждом из портретов.

Ранняя Церковь сознательно отвергла попытки объединить четыре евангельских повествования в одно, поскольку желала сохранить четыре разных Евангелия, каждое с характерным для него портретом Иисуса.

3. 1. Текст Евангелий в рукописной традиции

При изготовлении книг в древности использовались такие материалы, как папирус и пергамен (или пергамент): папирус, более дешевый материал, производился из растения семейства осоковых; пергамен же, обладающий большей прочностью, представлял собой особым образом обработанную кожу животных.

Книги имели хождение в двух основных форматах — свитка и кодекса. Формат свитка был более древним и долгое время более распространенным (в свитках первоначально переписывались книги Священного Писания Ветхого Завета, как на еврейском, так и на греческом языках). Кодексы небольшого размера изначально, по-видимому, использовались для черновых заметок, но уже в первые века нашей эры формат кодекса преобладает для запи-

¹ Греческий предлог *κατά* с винительным падежом означает «по», «согласно», «по мнению». Формула «Евангелие от [такого-то Евангелиста]» пришла в русский язык из богослужебной практики, где она имеет значение «чтение отрывка из (по-славянски — от; в греческом тексте — *ἐκ τοῦ κατὰ*) Евангелия согласно такому-то Евангелисту».

си греческой Библии; со второй половины I тысячелетия в еврейской традиции также (за исключением текстов, предназначенных для богослужения) используются лишь кодексы. Распространение христианства совпало по времени с ростом популярности формата кодекса. Все известные ныне древнейшие фрагменты Евангелий представляют собой остатки папирусных кодексов. Самый ранний полный текст всех четырех Евангелий сохранился в пергаменных кодексах, которые датируются IV веком.

По размеру шрифта рукописи Евангелий принято делить на унциальные (или маюскульные), записанные прописными отдельно стоящими буквами (при этом часто без деления на слова), и минускульные, отличающиеся слитным написанием строчных букв. Минускульные рукописи появляются позже унциальных, однако их количество существенно больше, а евангельский текст в них более единообразен.

Наряду с рукописями, в которых текст Евангелий переписан последовательно, известно множество кодексов, предназначенных для литургического употребления, в которых текст представлен в виде отдельных перикоп (отрывков) и в том порядке, в котором Евангелия читаются на протяжении церковного года. Такие рукописи принято называть лекционариями (от лат. *lectio* — чтение).

Важное значение с точки зрения текстологии имеют ранние переводы Нового Завета на латинский, коптский, эфиопский, сирийский, армянский, грузинский и готский языки. Их изучение позволяет составить представление о том греческом тексте, который лег в основу перевода. Кроме того, важный для текстологии материал предоставляют сочинения святых отцов и раннехристианских писателей, которые обильно цитировали Евангелия. Эти цитаты позволяют в определенной мере закрывать лакуны и реконструировать те места евангельского текста, которые слабо отражены в современных им папирусных фрагментах.

Одной из основных проблем новозаветной текстологии является восстановление первоначального, «апостольского» текста. В классической филологии подобные проблемы в большинстве

случаев решаются с помощью отбора древнейших рукописей, которые кладутся в основу реконструкции. Однако в случае с Евангелиями древнейшие рукописи либо слишком фрагментарны, либо сохранившийся в них текст во многих ключевых местах существенно расходится с текстом основной массы средневековых рукописей.

С этим вопросом также тесно связан вопрос о повреждении первоначального текста. Сравнение рукописей разных эпох показало, что различия между ними касаются не только отдельных слов и предложений, но и значительных отрезков текста. Так, например, вторая половина 16-й главы Евангелия от Марка (Мк 16. 9–20) либо отсутствует в большинстве древних кодексов, либо сильно отличается от общепринятого ныне. В большинстве древних рукописей Евангелия от Иоанна отсутствует рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин 8. 1–11). Основную массу расхождений между ранними и поздними рукописями невозможно свести просто к ошибкам переписчиков.

Долгое время ученые пытались классифицировать рукописи по редакциям, увязывая их с местными традициями. Было принято выделять разные типы текста: византийский, александрийский, кесарийский, антиохийский и другие. Однако современная наука от таких жестких определений отказывается, поскольку многие ранние рукописи относятся скорее к смешанному типу.

Печатные издания греческого текста Евангелий появляются в XVI веке. Первыми были издания Эразма Роттердамского (1516) и так называемая Комплютенская полиглотта¹ кардинала Ф. Хименоса де Сиснероса (подготовлена в 1514 году, издана в 1522 году). В 1624 году греческий текст был напечатан братьями Эльзевирами. В одном из последующих изданий братья сообщили читателю, что публикуемый ими текст — лучший и наиболее авторитетный из всех: они назвали его *textus ab omnibus receptus* — буквально

¹ Полиглотта — издание Библии на нескольких языках (как правило, на языке оригинала и в древних переводах), в котором тексты представлены в параллельных колонках.

«текст, всеми принятый», то есть получивший всеобщее признание. С их легкой руки этот текст действительно стал считаться самым авторитетным и печатался под названием *textus receptus*. Именно эта традиция текста лежит в основе русского Синодального перевода.

В XIX веке в связи с успехами в классической филологии и находками новых рукописей стали предприниматься попытки реконструкции древнейшего евангельского текста. Наиболее успешным и научно обоснованным, но в то же время наиболее далеким от *textus receptus*, стало издание Б. Ф. Весткотта и Ф. Дж. Э. Хорта (1881).

В начале XX века в связи с публикацией множества древних папирусов и прогрессом в изучении ранних переводов Нового Завета *textus receptus* фактически потерял значение для научной библеистики. После Второй мировой войны самым распространенным стало издание, выпущенное немецким Библейским обществом под редакцией К. Аланда (поскольку оно явилось новой редакцией многократно переиздававшегося прежде Библейскими обществами компилятивного издания Э. Нестле, его принято называть «Нестле-Аланд»). Представленный в нем текст носит синтетический характер. Заявлено, что он основан на всей сумме известных ныне рукописей, как папирусных фрагментах, так и пергаменных кодексах, и учитывает древние переводы и цитаты у святых отцов. Удобный карманный формат и поддержка со стороны Библейских обществ позволили этому изданию фактически заменить все предыдущие. Однако из-за того, что издатели поставили перед собой цель реконструировать древнейший текст вплоть до отдельной буквы, результат их труда носит крайне субъективный характер, что вызывает критику со стороны многих ученых.

Современная текстология развивается по двум основным направлениям: с одной стороны, продолжается собирание разночтений к реконструкции Аланда (например, в так называемой *Editio critica maior*), с другой, больше внимания уделяется отдельным

ранним рукописям и объяснению их особенностей. Все большее значение приобретают электронные издания, позволяющие читателю получить доступ к значительной части корпуса новозаветных рукописей и всем существующим печатным изданиям, чтобы самому оценить обоснованность той или иной реконструкции.

3. 2. Канон четырех Евангелий

Еще в 1-й половине II века практика устной передачи учения Иисуса Христа и апостолов имела преимущество перед письменными текстами: свидетельства очевидцев и тех, кто знали очевидцев лично, считались более достоверными, чем письменные документы¹. Мч. Иустин Философ рассматривал Евангелия как несомненно авторитетные тексты, равные пророческим книгам Ветхого Завета, но при этом не называл их Писанием и не использовал традиционных вводных формул для Священного Писания («как написано» и т. п.). Значительная часть евангельских цитат в произведениях мч. Иустина приводится в свободной или гармонизованной форме.

Важным рубежом в истории канона Нового Завета является преодоление ереси Маркиона (ок. 85 г. — ок. 160 г.), выделившего в качестве канонического только одно Евангелие от Луки (причем сильно им переработанное). Многие ученые полагали, что отбор четырех Евангелий был непосредственным ответом на его деятельность во 2-й половине II века. Некоторые же считали, что новозаветный канон возник в процессе долгого развития, эволюции и дополнения, а его ядро сформировалось уже к концу I века как ответ на появление гностицизма. Уже в этот период существовали книги, которые читались публично и признавались авторитетными и нормативными во многих общинах. Согласно другой теории, четыре Евангелия были отобраны в Малой Азии учениками Иоанна Богослова, о чем было известно уже Папию Иерапольскому.

¹ Например, во 2-м Послании Климента Римского встречается выражение «по свидетельству книг и апостолов», где под «книгами» имеется в виду Ветхий Завет (гл. 14. 2).

При этом были ученые, считавшие, что канон четырех Евангелий сложился только в конце II века как реакция на монтанизм. В качестве аргумента они указывали на то, что Татиан, ученик мч. Иустина, около 170 года (вероятно, находясь еще в Риме) составил из четырех Евангелий единый текст — Диатессарон, и это деяние не было воспринято как искажение традиции и посягательство на авторитет четырех Евангелистов. Более того, евангельская гармонизация Татиана получила достаточно широкое распространение на Западе и на Востоке (прп. Ефрем Сирий даже написал на него толкование). Желание сгладить расхождения между Евангелистами (в чем упрекали христиан критики-язычники) оказалось для Татиана сильнее, чем стремление сохранить евангельские тексты в неприкосновенности. Однако в целом церковная традиция такой подход не приняла, сохранив четыре Евангелия как четыре самостоятельных свидетельства о жизни и учении Иисуса Христа.

Первым несомненным свидетельством в пользу существования канона, состоящего из четырех Евангелий, является сочинение сщмч. Ириней Лионского «Против ересей»:

Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо, так как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей... Евангелие Луки, нося на себе священнический характер, начинается с священника Захарии, приносящего жертву Богу. Ибо уже готов был телец упитанный, которому предстояло быть закланным ради обретения младшего сына. Матфей же возвещает Его человеческое рождение, говоря: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, сына Авраамова». И еще: «Рождество Иисуса Христа было так». Это Евангелие изображает Его человечество; поэтому по всему Евангелию Он представляется смиренно чувствующим и кротким человеком. А Марк начинает с пророческого Духа, свыше приходящего к людям, говоря: «Начало Евангелия, как напи-

сано у пророка Исаии», и указывает на крылатый образ Евангелия; поэтому он сделал сжатый и беглый рассказ, ибо таков пророческий Дух. И Само Слово Божие с бывшими до Моисея патриархами беседовало сообразно с Своим Божеством и славою, а для подзаконных Оно представляло священнический и богослужебный чин, после же сего, сделавшись человеком, ниспослало на всю землю дар Святого Духа, покрывая нас Своими крылами. Каков образ действия Сына Божия, таков и вид животных, и каков вид животных, таков и характер Евангелий. Четверовидны животные, четверовидно и Евангелие и деятельность Господа... При таком положении вещей суетны и невежественны и кроме того дерзки все те, которые искажают идею Евангелия и привносят видов Евангелия больше или меньше сказанных — одни для того, чтобы казаться, будто они нашли больше, чем истина, другие же, чтобы укорить распоряжения Божия... Евангелия одни суть истинные и достоверные и не может быть их ни больше, ни меньше тех, которые упомянуты выше, это я уже доказал многими доводами. Ибо, когда Бог сотворил все стройно и согласно, то надлежало и Евангелию иметь вид благоустроенный и складный¹.

Рост признания исключительной каноничности четырех Евангелий был связан также с распространением кодексов, содержащих все четыре текста. Формат кодекса, с одной стороны, позволял под одной обложкой объединить четыре Евангелия, подчеркнув тем самым их единство, с другой — ограничивал количество Евангелий, так что другие тексты к ним уже не могли быть добавлены (все ранние евангельские кодексы не превышали по объему 300 страниц).

Одним из самых ранних канонических списков стал текст, открытый Л. А. Муратори в 1740 году. В тексте, известном под именем «Канона Муратори», содержится указание на то, что список был составлен спустя некоторое время после появления сочинения «Пастырь» Ермы, когда епископом Рима был Пий (называемый здесь братом Ермы). На основании этих слов Канон Муратори

¹ *Ириней Лионский*. Против ересей. 3. 11. 8–9.

относят к последней четверти II века (хотя некоторые исследователи пытались датировать его более поздним временем). В тексте, видимо, последовательно перечислялись все четыре Евангелия, хотя сохранился только фрагмент о Евангелиях от Луки и от Иоанна, которые называются 3-м и 4-м, что подразумевает наличие предшествующих им Евангелий от Матфея и от Марка.

При этом в рукописной традиции (Кодекс Безы, Вашингтонский унциальный кодекс) и некоторых канонических списках (например, в Клермонском каталоге 1-й половины IV века, происходящем из Египта) встречается и иной порядок расположения — сначала Евангелия, написанные апостолами от двенадцати, а потом Евангелия учеников апостолов, то есть Евангелие от Матфея и от Иоанна, от Марка и от Луки (или от Луки и от Марка).

Формированию новозаветного канона косвенно способствовал тот факт, что в I–III веках наряду с формированием корпуса христианского богословия появилось немало число апокрифов, требовавших церковной оценки. К апокрифам¹ относятся, например, евангелия, надписанные именами Фомы, Филиппа, Петра, Иакова, Никодима, Марии.

Апокрифические писания, пользовавшиеся популярностью в первые века христианства, довольно сильно различаются как по своему происхождению, так и по содержанию. Их судьба в христианской Церкви также была разной. Некоторые апокрифические евангелия, в частности, те, что имели еретическое происхождение, были осуждены Церковью и изъяты из употребления. В то же время апокрифы, чье содержание не противоречило церковному учению, хотя и не вошли в новозаветный канон, сохранились в церковном Предании в опосредованной форме: их образы и темы вошли в богослужебные тексты, а также в агиографическую литературу. К числу апокрифов, оказавших влияние на развитие христианского богослужения, принадлежат, в частности, «Протоевангелие Иакова», повествующее о рождении, детстве и юности Пресвятой

¹ От греческого глагола ἀποκρύπτω — скрывать.

Девы Марии, и «Евангелие Никодима», повествующее о сошествии Христа во ад. Оба памятника свободны от чуждых христианству идей, сотканы из библейского материала и в то же время как бы восполняют те лакуны, которые имеются в Новом Завете.

В критической библеистике особое значение придается «Евангелию от Фомы», открытому в XX веке¹. В его тексте сохранилось множество изречений и притч, приписываемых Иисусу Христу: некоторые из них похожи на те, что содержатся в канонических Евангелиях, другие довольно сильно отличаются. Однако текст этого апокрифа имеет явно еретический характер, искажающий первоначальную Благою весть в гностическом ключе. По этой причине православные богословы категорически отвергают предложения рассматривать это произведение как столь же достоверное, что и четыре канонических Евангелия.

Наряду с полными текстами в раннехристианской и святоотеческой литературе сохранилось множество отдельных изречений, которые определяются в памятниках как высказывания Иисуса Христа. Такого рода цитаты принято называть «аграфами»². Один из самых известных примеров встречается в Кодексе Безы в качестве добавления к Лк 6. 4: «В тот же день, увидев одного человека, который работал в субботу, Он сказал ему: “О, человек, если ты и впрямь знаешь, что делаешь, то на тебе благословение Господне, если же нет, то ты осужден и преступил закон”».

В отдельную категорию принято выделять апокрифические диалоги Иисуса Христа с учениками. Некоторые из них вставлены в рукописях внутрь канонического текста Евангелий (например, так называемая Логия Фрира, вставленная в Вашингтонском кодексе между Мк 16. 14 и Мк 16. 15), другие примыкают к канонической традиции (вступление к литургико-каноническому памятнику «Завещание Господа нашего Иисуса Христа»), третьи же являются

¹ Современный перевод: Евангелие от Фомы / Предисловие, перевод и комментарии И. Ю. Мирошникова // *Scripta antiqua*. М., 2012. Т. 2. С. 423–448.

² От греческого слова *ἄγραφα* — незаписанные.

еретическими сочинениями в чистом виде (таких много в составе гностической библиотеки из Наг-Хаммади).

Перечни отвергаемых Церковью апокрифов содержатся в списках, составленных святыми отцами IV века, а также в прилагаемых к сборникам канонического права списках «отреченных книг» (в Католической Церкви в 1559–1966 годах существовал регулярно обновляемый «Индекс запрещенных книг»).

Резюме

Появлению письменных текстов Евангелий предшествовал период устного распространения Благой вести. Евангелие означает «Благая весть». Хотя каждое Евангелие носит в заглавии имя того или иного Евангелиста, канонические Евангелия — не четыре разных благовестия, а одна и та же Благая весть Иисуса Христа в изложении Его разных учеников.

Древнейшие евангельские тексты сохранились в папирусных и пергаменных кодексах. Рукописи Евангелий принято классифицировать по размеру шрифта (унциалы, минускулы), по характеру текста (для последовательного чтения, лекционных). До недавнего времени распространенной была также классификация по типу текста (по локальным традициям).

Процесс канонизации Евангелий происходил в течение II века. При этом долгое время устное предание сохраняло свое значение. Наряду с отдельными текстами четырех Евангелий использовались гармонизованные тексты (Диатессарон). При формировании евангельского канона Церковь давала оценку множеству текстов: те, чье происхождение вызывало сомнение или чье содержание имело признаки еретического влияния, были отвергнуты.

Вопросы к главе 3

1. Когда греческий текст Евангелий был впервые напечатан и издан?
2. Какой тип текста лежит в основе русского Синодального перевода?
3. Каковы достоинства и недостатки издания Нестле-Аланда?
4. Какова роль Маркиона в становлении евангельского канона?
5. Что такое апокрифы?

Глава 4.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЙ И СИНОПТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Из четырех Евангелий три — от Матфея, от Марка и от Луки — в библейской науке называются синоптическими, поскольку содержат много сходного материала. Термин «синоптики» означает в переводе с греческого «совместно смотрящие» (по другому толкованию — те, на кого благодаря многочисленным параллелям можно «смотреть вместе, одновременно»).

Во многих случаях между тремя Евангелистами (или между двумя из трех) наблюдается такая степень текстуальной близости, что это заставило ученых думать либо о наличии у них общего литературного источника, либо о заимствовании ими фрагментов текста друг у друга. Например, если сравнить рассказы о призвании двух учеников у Матфея (Мф 4. 18) и у Марка (Мк 1. 16), легко заметить, что фраза «ибо они были рыболовы» присутствует в обоих Евангелиях, что говорит о прямой или опосредованной взаимозависимости этих текстов.

Есть места, где у всех трех Евангелистов построение фразы не соответствует правилам греческого языка. Например: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — тогда говорит расслабленному...» (Мф 9. 6; Мк 2. 10; Лк 5. 24).

Цитаты из Ветхого Завета нередко подвергаются одинаковым изменениям у всех трех синоптиков. Например, пророчество Малахии об Иоанне Предтече в Ветхом Завете (как по-еврейски, так и в Септуагинте) звучит так: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною» (Мал 3. 1). Во всех синоптических Евангелиях этот текст приведен в следующей редакции: «Вот, Я по-

сылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мф 11. 10; Мк 1. 2; Лк 7. 27).

В то же время между тремя синоптическими Евангелиями немало различий. Существенно отличается, например, текст Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея (гл. 5–7) от так называемой Проповеди на равнине в Евангелии от Луки (гл. 6). Заповеди Блаженства у Луки примерно вдвое короче, чем у Матфея. Молитва «Отче наш» у Луки также изначально была короче, но в течение веков в результате корректировки текста в рукописях приобрела почти тот же вид, что она имеет у Матфея, то есть те фразы, которых там недоставало или которые отличались от версии Мф 6. 9–13, были постепенно дополнены или изменены по Евангелию от Матфея.

Во многих местах изречения Иисуса даются одним Евангелистом более подробно, чем другим. Например, у Матфея Иисус говорит: «Зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мф 5. 15). Параллельный текст у Луки звучит так: «Никто, зажегши свечу, не покрывает ее сосудом, или не ставит под кровать, а ставит на подсвечник, чтобы входящие видели свет» (Лк 8. 16).

Таким образом, с одной стороны, в текстах синоптических Евангелий имеет место определенная несогласованность, происходящая от того, что каждый Евангелист писал свой текст самостоятельно. С другой стороны, между синоптиками существует значительное сходство, в том числе и текстуальное, свидетельствующее, по мнению ученых, о существовании между тремя Евангелистами литературной зависимости.

4. 1. Происхождение Евангелий согласно церковному Преданию

Первым и наиболее важным свидетельством о происхождении Евангелий является пролог Евангелия от Луки (Лк 1. 1–4), в котором утверждается, что ко времени написания этого Евангелия

многие уже начали составлять свои повествования. В церковной традиции Матфей и Иоанн считаются апостолами от двенадцати, а Марк и Лука — апостолами от семидесяти. Если Марк и Лука были апостолами от семидесяти, значит, они были очевидцами по крайней мере некоторых из описанных ими событий, а не только воспроизводили рассказы Петра или других апостолов. В то же время ссылка Луки на «бывших с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк 1. 2) как на основной источник информации, которым он пользовался, заставляет предположить, что сам он не был в их числе или по крайней мере не был очевидцем жизни и служения Иисуса «с самого начала».

В 1-й половине II века Папий Иерапольский, который, согласно сщмч. Иринею Лионскому, был учеником св. ап. Иоанна Богослова и другом сщмч. Поликарпа Смирнского¹, либо, по свидетельству у Евсевия Кесарийского, слушал не апостолов, а пресвитеров (старцев), их знавших², записал известные ему сведения о происхождении Евангелий. Фрагменты его сочинения сохранились в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.

В сохранившихся фрагментах речь идет о Евангелии от Марка (достаточно подробно) и Евангелии от Матфея (на 2-м месте и более кратко). Сведения о них сообщил Папию «пресвитер Иоанн» (которого, по мнению Евсевия, следует отличать от Евангелиста Иоанна)³. Согласно этому «пресвитеру», Марк, бывший «переводчиком» ап. Петра, написал с его слов Евангелие, стремясь зафиксировать все, что говорил ап. Петр, и не исказить его слов, но при этом не располагал изречения Господни по порядку. О Евангелии от Матфея Папий говорит, что Матфей «составил логики на еврейском языке, и каждый переводил их, как мог»⁴. О смысле этой фразы исследователи спорят до сих пор: имел ли в виду Папий, что существовало Евангелие от Матфея на еврейском или арамейском

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 5. 33. 4.

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 3. 39. 1–3.

³ Там же. 3. 39. 5–6.

⁴ Там же. 3. 39. 15–16.

языке (или по крайней мере собрание изречений Иисуса Христа, сделанное апостолом Матфеем), которое потом переводилось на разные языки, или он отмечал лишь обилие еврейских слов в этом Евангелии. Начиная с XIX века было распространено мнение, что под логиями Папий имел в виду некую изначальную форму передачи учения Иисуса Христа — устные или письменные собрания Его слов, изречений, притч.

Важные сведения о происхождении Евангелий приводит сщмч. Иринея Лионский:

Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия, в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и переводчик Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Асийском¹.

Таким образом, согласно сщмч. Иринею, первым, еще при жизни апостолов Петра и Павла, было написано Евангелие от Матфея, причем на еврейском языке. После смерти первоверховных апостолов свои Евангелия составили Марк, ученик и переводчик Петра, и Лука, ученик Павла. Последним по времени появилось Евангелие от Иоанна. Важно отметить, что сщмч. Иринея ставил перед собой задачу изложить церковное Предание в противовес многочисленным возникавшим в то время ересям. Письменные Евангелия были для него фундаментом церковного Предания.

Климент Александрийский, по свидетельству Евсевия, опираясь на слова «древних пресвитеров о порядке Евангелий», утверждал, что «первыми написаны Евангелия, где есть родословные»², то есть Евангелия от Матфея и от Луки. Евангелие от Марка, следовательно, появилось третьим. Однако некоторые исследователи

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3. 1. 1.

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 6. 14. 5.

на основании синтаксиса считают, что фраза о Евангелии от Марка является вставкой и что Евангелия с родословиями противопоставляются лишь Евангелию от Иоанна. Климент говорит далее: «Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное»¹. Евсевий приводит рассказ Климента о составлении Евангелия от Марка дважды:

Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие — а их было много — убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего все, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал, и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его².

Во втором рассказе отличается финал: «Как рассказывают, апостол [Петр], узнав по откровению Духа то, что свершилось, возрадовался людскому рвению и разрешил читать это Евангелие в Церквах. Климент приводит эту историю в 6-й книге своих “Очерков”. Согласно с ним и свидетельство Иерапольского епископа Папия»³.

К IV веку и на Востоке, и на Западе представление о том, что Евангелия составлялись в том порядке, в каком они помещены в канонах Евсевия Кесарийского (Матфей — Марк — Лука — Иоанн), стало универсальным. Блж. Иероним в конце IV века писал:

Первым из всех был Матфей, сборщик податей по прозванию Левий, написавший Евангелие на еврейском языке, может быть, ради тех, главным образом, которые из числа иудеев уверовали во Христа и уже не хотели служить сени закона, место которой заступила истина Евангелия. Вторым был Марк, толкователь апостола Петра и первый епископ Александрийской Церкви; он сам хотя и не видел Господа Спасителя, но из того, что слышал в проповеди учителя своего, изложил события, заботясь более об их правильной передаче, чем об изложении их по по-

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 6. 14. 7.

² Там же. 5–7.

³ Там же. 2. 15. 1–2.

рядку. Третьим является Лука, врач, по народности сириец из Антиохии, что известно по Евангелию; он в то же время был учеником апостола Павла. Он составил свою книгу в Ахайте и Беотии (2 Кор 8. 18), передавая наиболее известное и описывая, как он сам заявляет во вступлении, более слышанное от других, чем виденное самолично. Последний — Иоанн, апостол и Евангелист, которого Иисус любил более всех и который, возлежа на персях (Ин 13. 23; 21. 20), напоялся влагой чистейшего учения и который один только удостоился услышать известный возглас с креста: «Се, Матерь твоя!» (Ин 19. 27)... Принимать должно только четыре Евангелия, а все апокрифические измышления должно предоставить скорее мертвым еретикам, чем живым чадам Церкви¹.

Иероним также повторяет информацию о еврейском оригинале Евангелия от Матфея, говоря, что оно было написано «еврейскими буквами и словами»², однако признается, что ему неизвестно, кто перевел Евангелие от Матфея на греческий язык. Он приводит сведения о том, что Пантен, организовавший огласительное училище в Александрии, принес туда из Индии Евангелие от Матфея на еврейском языке, которое проповедовал ап. Варфоломей³. Кроме Александрии это Евангелие хранилось, по словам блж. Иеронима, в Кесарии Палестинской. Он лично «имел возможность списать это Евангелие у назореев, которые в сирийском городе Верии пользуются этой книгой».

Свт. Епифаний Кипрский в согласии с другими отцами Церкви также говорит, что Матфей первым написал Евангелие «еврейскими буквами», а Марк (спутник ап. Петра) был вторым и написал Евангелие в Риме⁴. Правда, в другом месте он отождествляет еврейское Евангелие от Матфея с апокрифическим «Евангелием евреев»⁵.

¹ *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. Предисловие.

² *Иероним*. О знаменитых мужах. 3.

³ Там же. 36; ср: *Евсевий*. Церковная история. 5. 10. 3.

⁴ *Епифаний Кипрский*. Против ересей. 51. 5–6.

⁵ Там же. 30. 3.

Главным святоотеческим трудом, в котором проблема соотношения Евангелий между собой рассматривается систематически, является сочинение блж. Августина «О согласии Евангелистов». Блж. Августин, опираясь на каноны Евсевия, сформулировал теорию последовательной (линейной) литературной зависимости Евангелистов друг от друга: Матфей писал первым, его труд сократил Марк, затем писал Лука, а последним — Иоанн¹. То есть, в отличие от других отцов, он говорил не только о последовательности по времени написания одного Евангелия за другим, но и о том, что один Евангелист мог использовать труд другого, а не только общее устное предание.

4. 2. Библейская критика о происхождении синоптических Евангелий

Научные теории происхождения Евангелий развивались изначально в конфликте с учением Церкви. Поворотным моментом в исследовании синоптической проблемы стало издание И. Грисбахом евангельского синописа (1774). Грисбах выступил против «августиновской» идеи о том, что Марк сократил Евангелие от Матфея, и стремился доказать, что Марк использовал Евангелия от Матфея и от Луки как источники, то есть был третьим, а не вторым.

В конце XVIII — 1-й половине XIX века было предложено множество других гипотез: о существовании общего, утерянного ныне письменного источника Евангелий, написанного на греческом или на еврейском, который Евангелисты использовали независимо друг от друга, или множества таких источников. Делались предположения о том, кто из Евангелистов записал текст первым, сколько раз и когда редактировалось каждое из Евангелий. Наибольшее признание после долгих споров получила так называемая теория двух источников, согласно которой текст синоптических Еванге-

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 1. 2. 4; 3. 6; 3. 4. 11.

лий базируется на Евангелии от Марка, которое Матфей и Лука использовали независимо друг от друга, и еще одном гипотетическом первоисточнике, который стал обозначаться аббревиатурой Q¹.

Вопрос о первенстве Евангелия от Марка

То, что Евангелие от Марка появилось первым, а Матфей и Лука пользовались им как источником, доказывают, в частности, тем, что Матфей и Лука согласны между собой в последовательности изложения тех евангельских событий, которые у них общие с Марком, но отличаются в тех местах, которых нет у Марка. В подтверждение данной гипотезы ссылаются также на краткость этого Евангелия, содержащего всего 661 стих, тогда как Евангелие от Матфея содержит 1068 стихов, а от Луки — 1149. 90 % материала Марка присутствует в Евангелии от Матфея и более 50 % в Евангелии от Луки. Считается, что легче доказать, что некоторый материал (повествование о Рождестве, Нагорная проповедь) добавлен Матфеем или Лукой, чем объяснить его пропуск в Евангелии от Марка. В Евангелии от Марка присутствуют «трудные» с богословской точки зрения чтения, которые могут показаться недостойными Христа или ограничивающими Его власть (Мк 6. 5–6; 7. 32–37; 8. 22–26; 10. 18). Отсутствие ряда таких перикоп в Евангелиях от Матфея и от Луки легче объяснить тем, что Евангелисты решили их пропустить из-за необычности совершённых Иисусом Христом исцелений (Мк 7. 32–37; 8. 22–26) и для защиты христиан от обвинений в занятиях магией, которые выдвигались иудеями. То, что по крайней мере Лука знал эти тексты Марка, доказывается аллюзиями на них, например, в Лк 9. 10 — на Мк 8. 22–26 (о Вифсаиде; ср.: Мф 11. 21), в Лк 11. 16 (о знамении), в Лк 11. 38 (об умовении рук). Лука опускает также Мк 4. 26–34, а Матфей — Мк 4. 26–29.

В Евангелии от Марка больше просторечных выражений, имеются грамматические трудности, присутствуют арамеизмы. Поэтому легче объяснить исправление просторечного языка Евангелия от Марка Матфеем и Лукой, чем намеренное искажение

¹ От немецкого слова Quelle — источник.

Марком более литературного греческого языка Евангелий от Луки и от Матфея.

В качестве примера использования Матфеем Евангелия от Марка приводится Мф 14. 1, 9 в сравнении с Мк 6. 26. Евангелист Марк всегда говорит об Ироде как о «царе» (Мк 6. 22, 25–27), тогда как Евангелист Матфей в большинстве случаев исправляет его титул на «тетрарх» (так же у Иосифа Флавия), но в Мф 14. 9 Ирод называется «царем», как и в Мк 6. 26.

Источник Q

Под Q понимают общий первоисточник, который, как предполагают, включал в себя около 230 изречений Иисуса, присутствующих у Матфея и Луки, но отсутствующих у Марка (например: Мф 6. 24 / Лк 16. 13; Мф 7. 7–11 / Лк 11. 9–13; Мф 11. 25–27 / Лк 10. 21–22). Некоторые ученые считали, что источник Q изначально носил устный характер и лишь впоследствии получил письменную фиксацию. Предполагали, опираясь на слова Папия, что он мог быть составлен на еврейском или арамейском языке, а затем был переведен на греческий. Письменный характер Q доказывается не только вербальными совпадениями, которые трудно объяснить общим устным преданием (например, в Мф 6. 24 и Лк 16. 13; Мф 7. 7–8 и Лк 11. 9–10). Если бы Q был устным источником, то Матфей и Лука согласовали бы его материал с материалом Евангелия от Марка и избегали бы удвоений (ср.: Мк 4. 25 / Мф 13. 12 / Лк 8. 18 и Мф 25. 29 / Лк 19. 26; Мк 8. 34–35 / Мф 16. 24–25 / Лк 9. 23–24 и Мф 10. 38–39 / Лк 14. 27; 17. 33). При реконструкции Q часто используются изречения из апокрифического «Евангелия от Фомы», сохранившегося большей частью только на коптском языке.

Свидетельством того, что Евангелия от Матфея и от Луки не использовали друг друга, является отсутствие в Евангелии от Луки дополнений Евангелиста Матфея к тройной (общесиноптической) традиции (например: Мф 8. 17; 12. 5–7; 13. 14–15). Лука никогда не использует те улучшения стиля Евангелия от Марка, которые есть в Евангелии от Матфея.

Сторонники Q полагают, что легче доказать независимость Евангелий от Матфея и от Луки друг от друга, чем сокращение или дополнение одним из них таких ключевых для христиан текстов, как молитва «Отче наш» и заповеди Блаженства. Кроме того, в Евангелии от Луки нет признаков знакомства с особым материалом Евангелия от Матфея, в частности: Мф 2. 1–12 (поклонение волхвов), Мф 2. 13–23 (бегство в Египет), Мф 27. 62–66 (стража у гроба), Мф 28. 11–15 (рассказ стражи и слух об украденном теле), Мф 28. 9–10, 16–20 (явления Воскресшего).

Важным шагом в развитии гипотезы Q стала публикация в 1897 году оксиринхского папируса под заглавием «Логии Иисуса», который позже был признан частью апокрифического «Евангелия от Фомы». Хотя прямая связь этих текстов с каноническими Евангелиями была отвергнута, «Логии Иисуса» были близки к тому, как ученые реконструировали источник Q. Тем самым источник Q для многих ученых перестал быть просто гипотезой, все больше обретая черты реального памятника.

Теория двух источников составила основу западной библеистики 2-й половины XX века. Попытки отдельных ученых реконструировать источник Q завершились созданием международного проекта и появлением «Критического издания Q» (2000). Главным итогом изучения Q в XX веке стало утверждение о том, что Q — это не просто собрание логий, а Евангелие с продуманной композицией и редакторскими слоями. Поэтому в настоящее время теорию двух источников принято называть теорией двух документов.

Оценка гипотезы двух источников

К сильным сторонам гипотезы двух источников относятся разноплановая аргументация, сведение гипотетических источников к минимуму, признание оригинальности Евангелия от Марка (что объясняет его сохранение в ранней Церкви и канонизацию наряду с Евангелием от Матфея, хотя почти весь материал Евангелия от Марка в последнем присутствует).

Против гипотезы Q говорит то, что этот текст не упоминает никто из древних авторов (если только не отождествлять его с логиями Папия). Сомнительно также частичное или полное отождествление Q с «Евангелием от Фомы». Синоптики вряд ли стали бы использовать несовместимые с учением Церкви источники, сколь древними они не были бы.

Появление «гипотезы Q», воспринимавшейся за аксиому большинством исследователей в области Нового Завета в течение всего XX века, было результатом не только сравнительного анализа текстов трех синоптических Евангелий. В немалой степени оно было связано с представлением о том, что лишь часть евангельского материала восходит к «историческому Иисусу», тогда как другая часть является плодом деятельности позднейших редакторов. Значительные усилия были соответственно направлены на выявление в Евангелиях изречений, которые «могли восходить к Иисусу». С этой целью учеными производилось расчленение текста на части для отделения предполагаемого аутентичного ядра от позднейших напластований и комментариев. Якобы для ранних последователей Христа главными были циркулировавшие под Его именем сборники наставлений, касающиеся различных идей, отношения к жизни и поведения. И только впоследствии, когда движение стало распространяться, группы его последователей в разных местах и в изменившихся обстоятельствах начали задумываться о жизни, которую должен был прожить Иисус. Тогда-то Его жизнь и начала обрастать различными мифами, главным из которых стала история Его Воскресения из мертвых, смоделированная на основе античных мифов. Повествовательные Евангелия заменили тот первоначальный источник Q, который появился, когда еще не было христиан, а были последователи Иисуса, не верившие в Христа как Бога и в Его Воскресение.

Однако вся древнецерковная письменность свидетельствует о том, что именно личность Иисуса, Его жизнь, смерть и Воскресение, а не Его социальное или нравственное учение, стояли в центре христианского благовестия с самого начала. Представлять дело так,

будто ранних христиан интересовало только учение Иисуса и лишь впоследствии, под конец I века, они начали сочинять рассказы о Его жизни, придумали миф о Его Воскресении — значит переворачивать историю возникновения христианства с ног на голову.

Апостол Павел в середине I века изложил суть Евангелия в следующем лаконичном меморандуме, адресованном христианам Коринфа:

Напоминаю вам, братья, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь... Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили. Потом явился Иакову, также всем апостолам... Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших (1 Кор 15. 1–7, 12–15, 17).

Из этих слов следует, что центральным событием, которое легло в основу христианской проповеди, было Воскресение Христа, а главным доказательством этого события — многократные явления Воскресшего различным группам апостолов. Христос умер за грехи людей, был погребен и воскрес в третий день — вот те три основополагающих истины, на которых, согласно Павлу, строится Евангелие. Именно факт вхождения Бога в историю, Его явления людям в лице Иисуса Христа положил начало христианству, а во все не то или иное нравственное или социальное учение. Личность Иисуса, Его жизнь, смерть и Воскресение первичны; все остальное

вторично. Именно поэтому, излагая «Евангелие», которое апостолы проповедали, Павел ни одним словом не обмолвился об учении Христа или Его изречениях.

*Возникновение гипотез,
альтернативных теории двух источников*

Поскольку теория двух источников так и не была принята всеми учеными, а критическая реконструкция Q не удовлетворяет даже многих сторонников этой теории, в западной библеистике появилось несколько альтернативных теорий.

Некоторые ученые попытались возродить гипотезу Грисбаха. Она получила название «гипотезы двух Евангелий». Ее суть заключается в том, что Евангелист Матфей писал первым, его текст был использован Лукой, а Марк соединил Евангелия от Матфея и от Луки. Например: в Мф 8. 16 говорится «когда же настал вечер», в Лк 4. 40 — «при захождении же солнца», а в Мк 1. 32 — «при наступлении же вечера, когда заходило солнце» (аналогичных примеров около 17). Эта теория совпадает со свидетельством Климента Александрийского о приоритете Евангелий с родословиями.

Против этой теории говорит то, что евангельская традиция, как полагают, имела тенденцию к росту, а не к сокращению (это проявилось, в частности, в возникновении множества апокрифических Евангелий, стремившихся дополнить канонические повествования). Если сторонники Грисбаха считают Евангелие от Марка сокращением Евангелий от Матфея и от Луки, то расширенные чтения в Евангелии от Марка выглядят странно. Кроме того, Евангелист Марк вряд ли мог опустить такие ключевые перикопы Евангелий от Матфея и от Луки, как заповеди Блаженства и Молитва Господня или предельно сократить повествование об искушении Христа в пустыне. Использование Лукой Евангелия от Матфея также сомнительно: например, в этом случае необъяснимо, почему изречения Господни он помещает в иные контексты, почему его повествования о Рождестве, Тайной вечере и Воскресении Христовом отличаются от параллельных повествований Матфея столь сильно.

Сторонники другой альтернативной гипотезы предлагают избавиться от Q, сохранив при этом приоритет Евангелия от Марка: Марк писал первым, Матфей свободно отредактировал его текст для иудеохристианской общины, почти не добавляя сведений из других источников, Лука же использовал как Евангелие от Марка, так и Евангелие от Матфея, чтобы составить текст для обращения язычников. Сторонники этой гипотезы в доказательство того, что Лука знал не только Евангелие от Марка, но и его редакторскую правку Матфеем, указывают, например, на то, что Матфей и Лука говорят, что Христос будет крестить не только Духом Святым, как у Марка, но «Духом Святым и огнем», а также добавляют слова «Лопата Его в руке Его...» (Мф 3. 11–12 / Мк 1. 7–8 / Лк 3. 16–17). Подобная ситуация наблюдается в Мф 4. 1–11 / Мк 1. 12–13 / Лк 4. 1–13 (об искушении в пустыне) и в Мф 13. 31–32 / Мк 4. 30–32 / Лк 13. 18–19 (притча о горчичном зерне). Однако противники этой гипотезы рассматривают указанные места как свидетельства о существовании в Евангелии от Марка и в источнике Q совпадающих перикоп. Против гипотезы знакомства Луки с Евангелием от Матфея говорит последовательность в расположении материала двойной традиции¹: у Евангелиста Луки материал расположен последовательно, а у Евангелиста Матфея — в составе 5 тематических блоков².

Гипотеза устного предания

Все больше сторонников в последние годы обретает гипотеза устного предания, которая представляет наиболее серьезную альтернативу теориям литературной зависимости Евангелий. Так, современный исследователь Дж. Д. Данн указывает на существенную методологическую ошибку, которая в значительной степени определила всю гигантскую работу, проделанную учеными в области новозаветных исследований за последние двести с лишним лет. Эта

¹ То есть материала, общего для Евангелий от Матфея и от Луки и не имеющегося в других Евангелиях.

² Композиция Евангелия от Матфея будет рассмотрена в параграфе 5. 1.

ошибка связана с «литературным типом мышления»¹, основывающимся на представлении о том, что в ранней Церкви происходил интенсивный процесс создания разного рода письменных источников об Иисусе. С этими письменными источниками якобы и работали редакторы и компиляторы, такие как Матфей, Марк, Лука и Иоанн, составлявшие свои повествования из имевшихся лоскутов, но подвергавшие первоначальный материал интенсивной переработке в целях, соответствующих их собственным интересам и интересам местных церковных общин, которые они представляли.

При таком подходе не учитывается тот факт, что на раннем этапе предания об Иисусе должны были распространяться по преимуществу, если не исключительно в устной форме, и это было связано с характерными особенностями той культуры, внутри которой происходил процесс создания Евангелий. Для этой культуры наиболее естественным способом распространения информации была ее устная передача: те или иные рассказы и предания переходили из уст в уста. Существенную роль при этом играла память, поскольку для того, чтобы транслировать то или иное предание, его необходимо было запомнить.

В ситуации устной культуры роль памяти резко возрастает. Человек, привыкший записывать все, что ему необходимо знать, не всегда заботится о том, чтобы зафиксировать это в памяти. Отсюда недоверие у современного человека к устной традиции и к ее главному передатчику — памяти. Согласно распространенному стереотипу, то, что сохраняется в памяти, лишено достоверности и объективности, поскольку память человека, во-первых, изменчива (с годами тот или иной эпизод может обрасти различными подробностями, или наоборот — многие детали могут стереться из памяти), а, во-вторых, окрашивает любое событие прошлого в субъективные тона (основную роль играет не само событие, а то, как оно было воспринято человеком и как оно препарируется в его сознании).

¹ *Данн Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса: Что упустил поиск исторического Иисуса. М., 2009. С. 50.

Однако даже в наше время многие люди запоминают объемные тексты разных жанров слово в слово. Так, например, наизусть заучиваются стихотворения или целые поэмы, которые хранятся в памяти человека именно в том виде, в каком он узнал их из первоисточника.

Кроме того, существуют такие понятия, как профессиональная память и коллективная память. Профессиональная память — это способность человека той или иной профессии хранить в памяти огромный объем материала, кажущийся нереальным человеку другой профессии (например, профессиональный пианист или дирижер держит в памяти гигантское количество нот). Что же касается коллективной памяти, то у нее тоже есть своя специфика. Если участниками какого-либо события или серии событий стала группа людей, то при воспроизведении этих событий одним из членов группы другие участники событий легко исправляют те неточности, которые могут вкрасться в рассказ. Если эти люди являются не просто группой случайных свидетелей, а кружком единомышленников, объединенных общими интересами и общим типом мышления, вероятность ошибочной передачи информации о событиях, участниками которых были прочие члены группы, близка к нулю.

Предания об Иисусе Христе хранились внутри одной группы — Его учеников и последователей. Эти предания были зафиксированы как в памяти отдельных свидетелей, так и в общей коллективной памяти всей общины. При этом многие предания имели вербально фиксированный характер: это должно относиться прежде всего к речам Иисуса, которые передавались из уст в уста слово в слово, подобно тому, как современный человек передает другим людям стихотворный текст. Притчи Иисуса, Его поучения, даже такие длинные, как Нагорная проповедь, в течение какого-то времени существовали только в форме устных преданий, но это никоим образом не сказалось на точности их передачи. Память, тем более коллективная, была по-своему не менее надежным способом хранения информации, чем любые письменные источники.

Обладали ли апостолы «профессиональной» памятью? Как известно, многие из них были рыбаками. Однако продолжительное пребывание возле Учителя, возможность увидеть то, что Он делал, и многократно услышать то, что Он говорил, сделали их «профессионалами» в деле, ради которого Он их избрал. Уже при Его жизни они знали, что им придется нести в мир слово, которое они слышали от Него, а после Его смерти и Воскресения это слово приобрело для них совершенно особый смысл и значимость.

Важным элементом устной традиции является вариативность, то есть наличие различных вариантов передачи одного и того же текста. Один и тот же смысл может быть передан при помощи разных терминов, выражений, идиом.

В силу вышесказанного нет оснований воспринимать процесс создания Евангелий исключительно как процесс редактирования письменных текстов.

Все евангельские повествования можно условно поделить на два типа: нарратив (повествование), то есть рассказ о событиях из жизни Иисуса, и Его изречения: поучения, притчи и афоризмы. Сказанное выше о вербально фиксированной форме, в которой передавались предания, относится прежде всего ко второму типу повествования, то есть к прямой речи Иисуса. В этом типе вариативность присутствует в меньшей степени. Если же она присутствует, это нередко связано с тем, что одни и те же или похожие мысли Иисус излагал в разных ситуациях; следовательно, вариативность была особенностью Его собственной речи.

Если же говорить о повествовательном блоке, то здесь вариативность объясняется прежде всего тем, что истории из жизни Иисуса дошли до нас в пересказе нескольких свидетелей (двух, трех или четырех), которые могли расходиться в деталях. По этой причине мы иной раз имеем несколько вариантов одной и той же истории, которая каждым из Евангелистов передана по-своему.

При этом практически во всех случаях сохраняется тот важнейший принцип, который позволил Церкви не сшивать четыре свидетельства в одно повествование, тем самым элиминируя воз-

возможные недоумения в связи с наличием разногласий, а сохранить четыре Евангелия в том виде, в каком они были написаны: расходясь между собой в деталях, Евангелисты никогда не расходятся между собой по существу.

Так, например, рассказывая о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами (Мф 14. 13–21; Мк 6. 32–44; Лк 9. 10–17; Ин 6. 1–13), Евангелисты расходятся между собой в идентификации места, где это произошло, а диалоги между Иисусом и учениками приводятся в разных вариантах. Но все основные элементы чуда у четырех Евангелистов совпадают: чудо происходит в вечернее время; количество хлебов, рыб и людей у всех четырех Евангелистов одинаково (пять, две и около пяти тысяч соответственно); последовательность событий та же самая. Это типичный случай одной и той же истории, рассказанной четырьмя людьми, из которых два были вероятными свидетелями чуда, а два записали рассказ со слов свидетелей: расходясь в деталях, все четыре рассказчика сходятся в существе дела.

4. 3. Время написания Евангелий

В патристической традиции помимо указаний на последовательность написания Евангелий встречаются и более точные датировки времени их создания. В византийских хрониках есть сообщения о том, что Евангелие от Матфея было написано в Иудее в период правления императора Калигулы (37–41), Евангелие от Марка — при императоре Клавдии (41–54) в Александрии, Евангелие от Иоанна — при императоре Нерве (96–98), когда Евангелист вернулся из ссылки в Эфес. Согласно Феофилакту Болгарскому, Евангелие от Матфея написано в 8-й год от Вознесения Господня (то есть в 39 году по Р. Х.; эта датировка встречается у блж. Иеронима в латинском переводе «Хроники» Евсевия), Евангелие от Марка — в 10-й год (в 41 году по Р. Х.), Евангелие от Луки — в 15-й год (в 46 году по Р. Х.), Евангелие от Иоанна — в 32-й год (в 63 году

по Р. Х.)¹. Свт. Епифаний Кипрский говорит, что Иоанн написал Евангелие в 90-летнем возрасте, то есть ближе к концу I века². В «Пасхальной хронике» (начало VII века) под 1-м годом Веспасиана (70 год по Р. Х.) отмечается: «Иоанн Богослов, прибыв в Эфес, прожил там 9 лет, в своем изгнании на о. Патмос — 15 лет и, вернувшись вновь в Эфес и написав Евангелие, находился там до своего успения еще 26 лет». Следовательно, Евангелие он писал в Эфесе между 94 и 119 годами. Евфимий Зигабен также свидетельствует, что Евангелие от Иоанна было написано спустя много лет после разрушения Иерусалима³. Никифор Каллист отмечает, что Евангелие от Матфея было написано в 15-й год после Вознесения, а Евангелия от Марка и от Луки — спустя много времени после этого по повелению апостолов Петра и Павла; апостол Иоанн записал Евангелие через 36 лет после Вознесения⁴.

У некоторых авторов XIX века, стремившихся представить Евангелия как продукт творчества уже вполне сформировавшихся христианских общин, время их составления относилось к 1-й половине II века. При этом авторство очевидцев-апостолов исключалось как заведомо невозможное. Исследователи XX века датируют Евангелия второй половиной I века, однако и в этом случае практически исключается вероятность свидетельств из первых рук. Оба подхода являются примерами не критичного догматизма в новозаветных исследованиях.

В качестве доказательства такой позиции указывают на то, что синоптические Евангелия должны датироваться временем после окончания Иудейской войны 66–70 годов, поскольку они содержат в себе пророчество *ex eventu* о разрушении Иерусалима римлянами в 70 году (Мф 24. 2; Мк 13. 2; Лк 21. 6). Термином «пророчест-

¹ *Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Матфея. Предисловие.

² *Епифаний Кипрский*. Против ересей. 51. 12.

³ *Евфимий Зигабен*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Предисловие.

⁴ *Никифор Каллист*. Церковная история. 2. 45.

во ex eventu¹» в литературоведении и историографии обозначают описание события, созданное уже после того, как оно имело место, но датированное более ранним периодом с целью придать ему вид предсказания или пророчества. Представление о том, что синоптики не могли зафиксировать пророчество Иисуса о разрушении Иерусалимского храма до того, как это событие произошло в реальности, основывается либо на недоверии к ним как авторам повествования, либо на предубеждении против самой возможности наличия у Иисуса пророческого дара. Простое допущение этой возможности сразу подрывает гипотезу о позднем происхождении синоптических Евангелий, делает ее уязвимой, сомнительной и, в конечном счете, ненужной.

*Что говорят сами Евангелия
о времени своего появления на свет?*

Отправным пунктом можно взять начало Евангелия от Луки: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях...» (Лк 1. 1). Из этих слов следует, что Лука был далеко не первым Евангелистом. Лука был также автором Книги Деяний апостольских, являющейся прямым продолжением его Евангелия и написанной после Евангелия. Таким образом, перу Луки принадлежит диалогия, состоящая из книги о жизни и учении Иисуса и книги о ранних годах существования Церкви, включая миссионерские труды апостола Павла. Книга Деяний заканчивается словами: «И жил Павел целых два года на своем иждивении и принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно» (Деян 28. 30–31). Эти слова являются ясным свидетельством того, что на момент окончания Лукой обеих книг апостол Павел был еще жив и находился в добром здравии.

Более того, нигде в Деяниях не упоминается — ни прямо, ни косвенно — о разрушении Иерусалима в 70 году. Автор Деяний

¹ Латинское выражение ex eventu означает «от уже произошедшего», то есть «на основе события».

упоминает об убийстве Стефана (Деян 7. 58–60), о гонениях Ирода «на некоторых из принадлежащих к церкви» и убийстве по его приказу Иакова, брата Иоаннова (Деян 12. 1–2), но ничего не говорит об убийстве Иакова, «брата Господня», — событии, которое должно было быть отмечено в летописи жизни Церкви, если бы она была составлена до него.

Учитывая, что Иаков, брат Господень, был казнен в 62/63 году, а Павел — между 64 и 68 годами, наиболее вероятным временем составления Евангелия от Луки следует считать 50-е или самое начало 60-х годов. При этом ссылке Луки на то, что многие в его время уже «начали составлять» аналогичные повествования, можно интерпретировать в том смысле, что процесс написания Евангелий тогда не был завершен, но несомненно, уже начался, причем Евангелисты, по крайней мере некоторые, знали о трудах друг друга. Окончательный вид Евангелия могли приобрести несколько позже, но несомненно, что основное ядро синоптических Евангелий сформировалось не позднее 60-х годов, то есть не позднее, чем через 20–30 лет после описанных в них событий.

Резюме

Термин «синоптики» означает в переводе с греческого «совместно смотрящие» и применительно к Евангелиям от Матфея, от Марка и от Луки указывает на наличие многочисленных параллелей между ними и даже буквальных совпадений. Такая степень текстуальной близости между синоптическими Евангелиями позволила исследователям предполагать наличие у них общего литературного источника или заимствование ими сведений друг у друга.

В церковной традиции основные сведения о происхождении Евангелий сохранились у Папия Иерапольского, сщмч. Ириния Лионского, Климента Александрийского, Евсевия Кесарийского, свт. Епифания Кипрского и блж. Иеронима Стридонского. Решить вопрос о

литературной взаимозависимости Евангелий попытался блж. Августин Гиппонский.

Научные теории происхождения Евангелий основаны на методах классической филологии и исторической критики. Доминирующей в течение XX века была теория двух источников, признававшая приоритет Евангелия от Марка и существование источника Q. То, что Евангелие от Марка появилось первым, а Матфей и Лука пользовались им как источником, доказывают, в частности, тем, что Матфей и Лука согласны между собой в последовательности изложения тех евангельских событий, которые у них общие с Марком, но отличаются в тех местах, которых нет у Марка. В подтверждение данной гипотезы ссылаются также на краткость этого Евангелия. В Евангелии от Марка больше просторечных выражений, имеются грамматические трудности, присутствуют арамеизмы. Поэтому, как отмечают сторонники теории двух источников, легче объяснить исправление просторечного языка Евангелия от Марка Матфеем и Лукой, чем намеренное искажение Марком более литературного греческого языка Евангелий от Луки и от Матфея. Под Q понимают общий первоисточник, который, как предполагают, включал в себя около 230 изречений Иисуса Христа, присутствующих у Матфея и Луки, но отсутствующих у Марка.

Несмотря на наличие разноплановой аргументации, теория двух источников имеет ряд слабых сторон. Нет каких-либо очевидных древних свидетельств существования отдельного сборника изречений Спасителя. Представление об источнике Q как тексте, не содержащем повествования об искупительном подвиге Христа, противоречит пониманию термина «Евангелие» в первохристианской общине, раскрытому в 1 Кор 15 («Евангелие» здесь тождественно провозвестию о смерти и Воскресении Иисуса Христа).

Исследователи, пытавшиеся создать альтернативу теории двух источников, объясняли литературную зависимость одних синоптических Евангелий от других без привлечения гипотетичес-

кого источника изречений Иисуса Христа. При этом первенство признавалось либо за Евангелием от Матфея, либо за Евангелием от Марка.

В последние годы основной альтернативой теории двух источников и другим гипотезам литературной зависимости Евангелий стала теория устного предания. Она основана на представлении о том, что в первохристианской общине предания о Спасителе — как Его поучения, так и повествования о Его жизни — распространялись по преимуществу (или исключительно) в устной форме. При этом поучения Иисуса Христа имели вербально фиксированный характер, то есть передавались слово в слово. Присутствие в общине большого числа очевидцев земной жизни Спасителя делало вероятность появления смысловых искажений при такой передаче информации минимальной, хотя отдельные формулировки могли варьироваться. Что касается повествований о жизни Спасителя, то они, будучи свидетельствами очевидцев, сохраняли особенности индивидуального восприятия каждого из свидетелей. Именно этим обстоятельством «теория устного предания» объясняет несоответствия между Евангелиями в деталях, при том что в substance дела Евангелисты сходятся между собой.

Вопросы к главе 4

1. Что такое «синоптическая проблема»?
2. Перечислите древнейшие свидетельства происхождения Евангелий, известные из церковного Предания.
3. Перечислите основные положения теории двух источников.
4. Какие аргументы используются для доказательства приоритета Марка?
5. Какие существуют аргументы за и против существования источника Q?
6. Укажите на сильные и слабые стороны теории двух источников. Аргументируйте свой ответ.

-
7. Какие гипотезы были разработаны в качестве альтернативы теории двух источников?
 8. Может ли устное предание считаться надежным источником сведений?
 9. Какие датировки Евангелий известны в патристической традиции?

Глава 5.

ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ И БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЙ

5. 1. Евангелие от Матфея

Первым среди четырех и в рукописной традиции, и в современных изданиях Нового Завета стоит Евангелие от Матфея. Его нередко называют «Евангелием Церкви», прежде всего потому, что в ранней Церкви оно пользовалось значительно большей известностью, чем Евангелия от Марка и Луки. Для древней Церкви Евангелие от Матфея было особенно важно из-за содержащегося в нем эkkлeзиологического учения: Сам Иисус основал Церковь на камне, и врата ада не одолеют ее (Мф 16. 18). В начале II века на Евангелие от Матфея уже ссылался сщмч. Игнатий Богоносец, а в первой половине III века Ориген написал на него полный комментарий. В IV веке полный комментарий на него составил свт. Иоанн Златоуст.

По сравнению с Евангелием от Марка Евангелие от Матфея значительно длиннее, прежде всего благодаря наличию большого количества материала, отсутствующего у Марка (в частности, родословной и повествований о рождении Иисуса в главах 1–2, Нагорной проповеди в главах 5–7).

Существует гипотеза о том, что Евангелие от Матфея было написано на еврейском или арамейском языке. Она основывается на свидетельстве Папия Иерапольского (ок. 125 г.), которое зафиксировано в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, о том, что Матфей записал изречения Спасителя «на еврейском языке»¹.

¹ *Евсевий Кесарийский. Церковная история. 3. 39. 16.*

Некоторые ученые, основываясь на этом сообщении Папия, предпринимали попытки реконструировать семитский оригинал Евангелия от Матфея, однако широкого признания полученные ими результаты не получили. Канонический текст Евангелия от Матфея сохранился только на греческом языке, и существование некоего семитского оригинала остается недоказанной гипотезой: никаких следов существования еврейского или арамейского текста Евангелия от Матфея до настоящего времени обнаружить не удалось.

Большинство исследователей Евангелия от Матфея полагают, что оно было сразу же написано по-гречески, а не переведено с еврейского (или арамейского) оригинала. Анализ греческого текста Евангелия от Матфея привел многих исследователей к выводу, что он скорее всего не является переводом. Например, присутствует игра слов, понятная только на греческом; места, имеющие параллели у Марка, написаны стилистически и грамматически более правильно.

Делались предположения о том, что именно могли представлять собой изречения, о которых сообщает Папий, однако этот вопрос также не получил убедительного ответа: это могли быть и отдельные слова, притчи и речи Иисуса, и весь канонический текст Евангелия от Матфея.

Евангелие от Матфея по композиции отличается от двух других синоптических Евангелий. Значительное место отведено речам Иисуса. В нем насчитывается пять больших речей: Нагорная проповедь (Мф 5. 3 — 7. 27); наставление ученикам (Мф 10. 5–42); поучение в притчах (Мф 15. 3–52); еще одно наставление ученикам (Мф 18. 3–35); пророчества и притчи о последних временах (Мф 24. 3 — 25. 46). Каждая из этих речей «сшивается» с последующим повествованием посредством формулы «Когда Иисус окончил слова сии» (Мф 7. 28; 19. 1) или иной подобной (Мф 11. 1; 13. 53). За пятым поучением следуют слова Евангелиста: «Когда Иисус окончил все слова сии...» (Мф 26. 1). Таким образом, в Евангелии от Матфея сделан особый акцент на учительном служении Иисуса — большие речи лежат в основе его композиции. Членение основного блока

текста Евангелия от Матфея на пять частей (каждая из которых содержит большую речь и повествовательный блок) было замечено уже древними толкователями; его используют обычно и в современных исследованиях по композиции этого Евангелия, а также в учебной литературе.

В Евангелии от Матфея в большей степени, чем в других Евангелиях, делается акцент на царском достоинстве Спасителя. Не случайно в первом же стихе (Мф 1. 1) Иисус назван «сыном Давидовым», что подчеркивает Его происхождение из царского рода¹. Наиболее ярко царское достоинство Иисуса выражено в притче о Страшном суде (Мф 25. 31–46), где Сын Человеческий представлен как Царь, восседающий «на престоле славы Своей» и творящий суд над всеми народами. О величии Иисуса как Царя говорится и в других местах Евангелия от Матфея: Ему принадлежит Царство (Мф 13. 41; 16. 28), где Он воссядет на «престоле славы» (Мф 19. 28) для того, чтобы судить мир.

Иисус, потомок Давида, становится Мессией для Израиля, что также отражено в композиции Евангелия от Матфея. Родившийся в Вифлееме Мессия-Христос (Мф 1. 1) во исполнение ветхозаветных пророчеств выходит на общественное служение, которое будет проходить по преимуществу в Галилее (Мф 4. 14–16). Во время этого служения будет расти количество уверовавших в явленного Мессию, но будет увеличиваться и противодействие Его проповеди. Он открывает ближайшим ученикам главное содержание предназначенной Ему миссии — унижение, страдание и крестную смерть. Описываются столкновения в Иерусалиме с вождями израильского народа, приведшие к страданиям, смерти и Воскресению, которые стали кульминацией и завершением земного служения Иисуса как Мессии. В рамках этого понимания мессианского служения Галилея (бывшая для жителей Иудеи презираемой полуязыческой провин-

¹ Вместе с тем, беседуя с фарисеями, Иисус с помощью Писания объясняет, что титул «сын Давидов» не исчерпывает Его мессианского достоинства: Он Тот, Кто неизмеримо больше Давида, потому что сам Давид называет Его Господом (Мф 22. 41–45).

цией) становится тем местом, где проповедь Иисуса была принята, в то время как Иерусалим представлен как город противодействия и неприятия этой проповеди. Уже в истории прихода волхвов говорится, что услышав о рождении Царя Иудейского, «Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним» (Мф 2. 3). Тема конфликта Иерусалима и Мессии получает свое завершение в последних главах Евангелия от Матфея — город отрекся от Него, когда Он был предан и распят, а после Воскресения Иисус заповедует ученикам ждать Его в Галилее (Мф 28. 7; ср.: Мф 26. 32). Оставив враждебный Иерусалим позади, Иисус и ученики встречаются на горе в Галилее, и там Он посылает их на проповедь Евангелия всем народам, чтобы крестить их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф 28. 19).

Текст Евангелия от Матфея свидетельствует о том, что его главным адресатом, по-видимому, были читатели из среды иудеев. Это подтверждается многочисленными примерами. В частности, Матфей называет Иерусалим «святым городом» (Мф 4. 5). Марк и Лука наверняка пояснили бы, о каком городе идет речь; для Матфея же и его читателей ясно, что святой город — это Иерусалим, потому что для иудеев другого «святого города» во вселенной не было, так же как не было другого храма кроме храма Иерусалимского.

Высказывались, однако, и сомнения в том, что Матфей был иудеем, основанные на видимых неточностях в описании палестинских реалий. Так, упоминание «учения фарисейского и саддукейского» (Мф 16. 12) может трактоваться как свидетельство того, что Матфей смешивал учение этих двух групп. Однако эту фразу можно объяснить и иначе — это лишь обозначение врагов Иисуса, которые были Его противниками в спорах и способствовали Его аресту и казни. Кроме того, другой текст показывает на то, что Матфей различал фарисеев и саддукеев (Мф 22. 34).

В Евангелии от Матфея немало арамейских слов, оставленных без перевода, например: «Кто скажет брату своему “рака” — повинен геенне огненной» (Мф 5. 22); «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф 6. 24). Заимствования из еврейского или арамейского языка встречаются и у Марка, однако Марк, как правило, их пере-

водит (см., например: Мк 5. 41), а Матфей в ряде случаев считает это излишним, так как, вероятно, его читателям, в отличие от читателей Марка, значение этих слов было известно.

На основании того, как в Евангелии от Матфея цитируются тексты Ветхого Завета, делают вывод, что его автор знал древнееврейский; это является сильным аргументом в пользу его иудейского происхождения — в то время как арамейский язык продолжал быть разговорным на обширных территориях Римской империи, использование и знание древнееврейского (бывшего на тот момент, по мнению многих ученых, сакральным языком, а не языком общения) было ограничено исключительно иудейской общиной.

Многие события из жизни Иисуса представлены у Матфея как исполнение ветхозаветных пророчеств. Аллюзии на Ветхий Завет и цитаты из него мы встречаем и в других Евангелиях, однако их удельный вес у Матфея значительно больше: в его Евангелии около 60 таких цитат и аллюзий, тогда как, например, у Марка их приблизительно втрое меньше. Многие из описываемых событий Матфей комментирует формулой «да сбудется реченное Господом через пророка» (Мф 1. 22; 2. 15) или похожими (Мф 2. 23; Мф 8. 17 и др.). Нередко богословски значимая параллель с Ветхим Заветом вводится неявно; например, Иисус говорит о том, что Он «больше храма» (Мф 12. 6), «больше Ионы» (Мф 12. 41), «больше Соломона» (Мф 12. 42), являя Себя, таким образом, как преемника древних вождей народа Божия, при этом превосходящего их всех.

Важнейший для Евангелия от Матфея богословский образ — представление Иисуса как нового Моисея: как Моисей вывел народ Божий из египетского плена, так и Иисус своей крестной смертью искупит человеческий род и освободит его от власти дьявола. Этот параллелизм Иисуса и Моисея прослеживается, например, в описаниях событий, связанных с рождением и детством Иисуса: подобно тому, как младенец Моисей был спасен Богом от преследования фараона, так и Младенец Иисус благодаря божественному вмешательству избегает преследования Ирода, покушавшегося на Его жизнь. Некоторые толкователи даже предполагали, что пяти-

частная структура основной части Евангелия от Матфея отражает стремление автора уподобить его Пятикнижию Моисея, однако такая точка зрения большинством толкователей и исследователей не была принята.

Множество ветхозаветных цитат и аллюзий, являющихся неотъемлемой составляющей богословия Евангелия от Матфея, ставит для его читателей вопрос об отношении Иисуса к ветхозаветному закону. Он сам свидетельствует, что пришел «не нарушить... но исполнить» закон, заповедями которого нельзя пренебрегать даже в малом (Мф 5. 17–19). Вместе с тем, приводя ветхозаветные заповеди, Иисус противопоставляет им собственные, предваряя каждую из них словами «а Я говорю вам» (Мф 5. 22, 28, 32, 34, 39, 44). Необходимым условием вхождения в Царство Небесное Он называет праведность, которая должна быть большей, чем у «книжников и фарисеев» (Мф 5. 20), и потому каждая даваемая Им новая заповедь более трудна для исполнения, чем соответствующая ветхозаветная. Помогая своим слушателям осмыслить установления закона, Иисус, с одной стороны, утверждает их неотменимость, а с другой — говорит о необходимости не слепого, механического их исполнения, а постоянного стремления к более глубокому пониманию Божией воли о человеке. Иисус дает понять, что ветхозаветные установления не всегда могут восприниматься как буквальное руководство к действию (Мф 5. 31–32 и др.), и тогда надо следовать общему принципу, выраженному в заповеди о любви к ближнему (Мф 5. 43–47). Именно эта заповедь о любви представляет собой обобщение, главный принцип, лежащий в основе всего ветхозаветного закона (Мф 22. 35–37; 19. 19; ср.: Мф 7. 12).

Евангелие от Матфея показывает, как, несмотря на подтверждение Иисусом авторитета ветхозаветного закона, Его конфликт с религиозными вождями народа, в первую очередь фарисеями, все более усиливается. Этому конфликту посвящены споры с иудеями, полемические притчи (Мф 21. 28 — 22. 14), символическое проклятие бесплодной смоковницы (Мф 21. 1–22), пророчества о разрушении храма и города (Мф 23. 37–39). Вина за неприятие Мес-

сии лежит не только на вождях, но и на той части народа, которая одобряла их действия (Мф 27. 24). Поэтому многие из тех, кто был призван в Царство Мессии, не будут туда допущены, а на их место «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф 8. 11). Таким образом, уверовавшие язычники займут место неуверовавших иудеев, став членами Церкви — народа Божия. Миссия, первоначально предназначенная лишь для израильского народа, становится всеобщей. Утверждением этой мысли Евангелие от Матфея заканчивается: «Итак идите, научите *все* народы...» (Мф 28. 19).

В Евангелии от Матфея присутствуют параллелизмы, характерные для семитской литературы. Например: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф 10. 39). Параллелизм в особенности свойствен еврейской поэзии: так, во многих псалмах стихи четко разделяются на две части, параллельные одна другой. По-видимому, эти параллелизмы отражают одну из сохраненных в Евангелии от Матфея особенностей устной речи Иисуса.

Характерным для ветхозаветной поэзии приемом является использование той или иной фразы в качестве рефрена. В Евангелии от Матфея этот прием также встречается: при передаче речи Иисуса повторяются такие формулы, как, например, «по плодам их узнаете их» (Мф 7. 16, 20), «там будет плач и скрежет зубов» (Мф 8. 12; 13. 42; 22. 13), «горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф 23. 13–15, 23, 25, 27), «безумные и слепые» (Мф 23. 17, 19). Эти рефрены также отражают одну из особенностей речи Иисуса.

Примером, подтверждающим, что Евангелие от Матфея было адресовано преимущественно иудейской аудитории, являются слова Иисуса: «Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу» (Мф 24. 20). Упоминание о субботе имело значение только для евреев, для которых бегство в субботу означало нарушение заповеди субботнего покоя; нередко евреи того времени предпочитали смерть нарушению субботы, например, 1 Макк 2. 31–38.

Евангелие от Матфея начинается с того, чем заканчивается Ветхий Завет. Книга Малахии, последняя в ряду пророческих книг Ветхого Завета, завершается предсказанием, которое в христианской традиции толкуется как относящееся к Иоанну Крестителю. С рождения Иисуса и проповеди Иоанна Крестителя начинается повествование Евангелия от Матфея. Может быть, именно это, а также общая направленность Евангелия от Матфея, адресатом которого были прежде всего христиане из иудеев, стало причиной того, что это Евангелие было помещено в каноне Нового Завета на первое место, как бы соединяя Ветхий Завет с Новым.

Тема взаимосвязи между двумя Заветами — одна из центральных у Матфея. Главное в его Евангелии поучение Иисуса — Нагорная проповедь — построено на сопоставлении предлагаемых Иисусом нравственных постулатов с заповедями Закона Моисеева: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф 5. 21; 5. 27; 5. 33; 5. 38; 5. 43). При этом только в Евангелии от Матфея приводятся слова Иисуса о значении Ветхого Завета: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить... Доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5. 17–18). Только у Матфея Иисус подчеркивает важность ветхозаветного закона, тогда как в других синоптических Евангелиях этот мотив фактически отсутствует.

Более того, в Евангелии от Матфея Иисус, хотя и критикует жизнь и поведение фарисеев, все-таки говорит о том, что их надо слушаться: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте» (Мф 23. 2–3). В других Евангелиях об этом не говорится.

Споры Иисуса с фарисеями, запечатленные в Евангелии от Матфея, часто касаются тематики, связанной с интерпретацией ветхозаветного закона. Подобные споры, по-видимому, были обычными для представителей различных раввинистических школ той эпохи. Отражение этих споров можно видеть в словах Иисуса о клятве

храмом или золотом храма, жертвенником или даром, который на нем, о десятине с мяты, аниса и тмина; о внешности и внутренности чаши или блюда (Мф 23. 16–26). Для читателей Евангелий от Марка и от Луки эта проблематика не имела значения, тогда как предполагаемый читатель Евангелия от Матфея должен был понимать контекст, в котором Иисус развивал Свои мысли.

Автор Евангелия от Матфея в церковной традиции отождествляется с апостолом от двенадцати, известным под именем Матфея или Левия Алфеева (Мф 9. 9; Мк 2. 14). О его жизни из Евангелия ничего не известно, кроме того, что до призвания Иисусом он был сборщиком податей (Лк 5. 27–29). Сщмч. Иринеи Лионский датирует Евангелие от Матфея временем, когда апостолы Петр и Павел основывали церковь в Риме, то есть между 45 и 65 годами¹. Евсевий Кесарийский сообщает со ссылкой на Оригена, что Евангелие от Матфея было написано по-еврейски и предназначалось для христиан из иудеев². Поводом к написанию Евангелия, согласно Евсевию, послужил отъезд Матфея из Палестины³.

Несмотря на эти свидетельства древних авторов, многие современные исследователи склоняются к тому, что Евангелие от Матфея появилось после Евангелия от Марка и после разрушения Иерусалима в 70 году. Весьма живучей оказалась гипотеза о том, что Евангелие от Матфея было написано около 85 года по Р. Х. в Антиохии. Главным аргументом в пользу поздней датировки является то, что в словах Иисуса, приведенных у Матфея, содержится указание на разрушение Иерусалимского храма (Мф 24. 1–2). Однако, как было сказано выше, само по себе наличие пророчеств о разрушении Иерусалима в текстах Евангелий отнюдь не означает, что они были написаны после этого события.

Среди мест, с которыми могло быть связано происхождение Евангелия, ученые, помимо Антиохии, называли Тир или Сидон в Финикии, Кесарию Палестинскую, целый ряд других городов, об-

¹ *Иринеи Лионский*. Против ересей. 3. 1. 1.

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 6. 25. 4.

³ Там же. 3. 24. 6.

ластей, научных центров. Высказывалась гипотеза о связи Евангелия от Матфея с Ямнией (Явне) — иудейским городом недалеко от границы с Сирией, где располагался крупный центр фарисейской учености: якобы полемика с этим центром доминирует в первом Евангелии.

Весьма распространен взгляд, согласно которому Матфей переработал Евангелие от Марка в соответствии с нуждами той церковной общины, к которой он принадлежал. Возможным местом написания Евангелия в таком случае обычно считается Сирия, где были сильны иудейские традиции, а временем — 80-е или 90-е годы. Автор Евангелия, согласно этому взгляду, никак не мог быть Матфеем, апостолом от двенадцати.

Многие ученые, однако, склоняются в последнее время к датировке Евангелия от Матфея периодом, предшествующим 70 году по Р. Х. Этот пересмотр господствовавшего на протяжении всего XX века взгляда во многом связан с более внимательным отношением к внутренним данным самого евангельского текста. Все чаще задают вопросы о том, зачем было Матфею, если он действительно писал свое Евангелие после 70 года, упоминать обычаи и обряды, которые после разрушения Иерусалимского храма вышли из употребления, например, принесение дара к жертвеннику (Мф 5. 23–24), сбор налога на храм (Мф 17. 24–27), клятва храмом и жертвенником (Мф 23. 16–22)? Тот факт, что в Евангелии от Матфея семь раз упоминаются саддукеи, о которых после 70 года ничего не известно, также свидетельствует в пользу более раннего происхождения этого Евангелия.

Принятое за аксиому в течение всего XX века представление о том, что Марк является первоисточником Матфея, в последние годы неоднократно оспаривалось в науке. Критики этого представления указывают на то, что раннехристианская Церковь постепенно освобождалась от зависимости от иудаизма и становилась все более открытой к язычникам (такая тенденция подтверждается Деяниями апостолов, где жизнь Церкви в первом поколении описывается достаточно подробно); при этом становится непонятным,

почему Евангелие, адресованное христианам из иудеев, создается позднее Евангелия, адресованного христианам из язычников. Сторонники более ранней датировки Евангелия от Матфея предполагают, что Матфей, писавший для первого поколения христиан, делал особый акцент на связи между иудейской традицией и учением Иисуса, тогда как Марк, писавший позже для общины, освободившейся от иудейских влияний, опускал то, что не имело прямого отношения к христианам из язычников.

Обращают также внимание на то, что большинство рассказов, которые являются общими у Марка и Матфея, у Матфея изложены гораздо короче (в среднем на треть). Так, например, рассказ об исцелении прокаженного у Марка включает подробности, отсутствующие у Матфея (Мк 1. 40–45; Мф 8. 1–4; лишь у Марка говорится о том, что Иисус посмотрел на исцеленного «строго»). Чуду исцеления кровоточивой женщины Матфей посвящает три стиха (Мф 9. 20–22), Марк — десять (Мк 5. 25–34). Сам по себе этот факт в рамках гипотезы о ранней датировке Евангелия от Матфея не говорит в пользу первенства Марка или Матфея, но, скорее, может указывать на самостоятельный труд обоих Евангелистов, не сличавших свои повествования одно с другим.

Евангелие от Матфея — единственное из четырех, в котором упоминается Церковь (Мф 16. 18; 18. 17) и употребляется крещальная формула «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф 28. 19). В этом некоторые ученые видят подтверждение датировки Евангелия от Матфея концом I века, когда Церковь уже создала свою достаточно развитую литургическую традицию, включавшую крещальные и евхаристические формулы. Матфей, согласно этому взгляду, адаптировал Евангелие от Марка в свете позднейшей литургической традиции Церкви.

Этот взгляд также может быть оспорен. Термин «Церковь» многократно встречается уже в самых ранних текстах Нового Завета — посланиях апостола Павла; таким образом, использование этого термина в Евангелии от Матфея само по себе не является аргументом в пользу его поздней датировки. Из Деяний апостолов

известно, что на крещении и Евхаристии строилась Церковь в первые месяцы и годы после Воскресения Христа (Деян 1. 41–42). При крещении должна была использоваться формула, восходившая к Самому Спасителю, а при совершении Евхаристии — слова, которые Он произнес на Тайной вечере: их доносят до нас в достаточно единообразной форме все три Евангелиста-синоптика (Мф 26. 26–28; Мк 14. 22–24; Лк 22. 17–20).

Резюме

Евангелие от Матфея — первая книга в каноне Нового Завета, стоящая прежде других Евангелий и в древней рукописной традиции, и в изданиях. В ранней Церкви оно пользовалось большей известностью, чем Евангелия от Марка и от Луки, в нем сформулировано ясное учение о Церкви Христовой, которую не одолеют врата ада (Мф 16. 18).

На основании свидетельства Папия Иерапольского делались предположения, что Евангелие от Матфея было первоначально написано на еврейском или на арамейском языке. Несмотря на многочисленные попытки реконструировать семитский оригинал Евангелия от Матфея, эти предположения остаются недоказанными гипотезами. Сохранился лишь греческий текст Евангелия от Матфея, причем большинство исследователей полагают, что это оригинальный текст, не являющийся переводом.

Евангелие от Матфея содержит пять больших речей Иисуса, между которыми помещены повествовательные блоки текста. Эта структура Евангелия была замечена уже древними толкователями и признается современными учеными, в связи с чем принято разделять основную часть Евангелия от Матфея на пять частей, каждая из которых содержит речь и повествовательный блок. Предваряется эта пятичастная структура содержащимся в первых двух главах прологом, в котором приводится родословие Иисуса, рассказывается о Его рождении в Вифлееме, поклонении

волхвов, бегстве в Египет Иосифа, Девы Марии и Младенца Иисуса, избииении младенцев и возвращении семьи Иисуса в Палестину, «в пределы Галилейские» (Мф 2. 22).

В Галилее проходит общественное служение Иисуса после крещения от Иоанна. Здесь же совершается и последнее событие, описанное в Евангелии от Матфея: встреча воскресшего Иисуса Христа с учениками. Этой особой роли Галилеи (которая для иудеев была презируемой полуязыческой страной) противопоставлено описание Иерусалима как города, отвергшего Спасителя.

В Евангелии от Матфея в большей степени, чем в других Евангелиях, делается акцент на царском достоинстве Иисуса. Уже в первом стихе (Мф 1. 1) Иисус назван «сыном Давидовым», что подтверждает Его происхождение из царского рода. Вместе с тем Матфеем подчеркивается, что Иисус не только царь, но и Мессия, и подтверждает это через неоднократное обращение к ветхозаветным текстам. Помимо многочисленных цитат и аллюзий, это обращение проявляется в последовательно проводимом представлении о Христе как о новом Моисее.

Автор Евангелия от Матфея в церковной традиции отождествляется с Матфеем, одним из двенадцати апостолов, называвшимся также Левием Алфеевым. Большинство исследователей XX века полагали, что оно было написано после Евангелия от Марка, возможно, в 70–80-е годы I века. Однако в последнее время все чаще высказывается предположение о том, что Евангелие от Матфея было написано до разрушения Иерусалимского храма: в противном случае упоминание многочисленных храмовых обрядов в этом Евангелии теряет свое значение. Предположительное место написания — Антиохия (или, шире, Сирия), однако и в церковной традиции, и среди исследователей назывались другие места, где Евангелие от Матфея могло быть написано. Адресатами Евангелия от Матфея, судя по многочисленным внутренним текстуальным свидетельствам, были читатели из среды иудеев.

Вопросы к параграфу 5. 1

1. На каком языке было написано Евангелие от Матфея?
2. Чем отличается от других синоптических Евангелий композиция Евангелия от Матфея?
3. Кто являлся основным адресатом Евангелия от Матфея? Приведите примеры, подтверждающие ваш ответ.
4. Назовите основные богословские идеи Евангелия от Матфея.

5. 2. Евангелие от Марка

Церковная традиция отождествляет автора второго Евангелия с Иоанном Марком, многократно упоминаемым в Деяниях (Деян 12. 12, 25; 13. 13; 15. 37–39). Согласно преданию, Марк был учеником апостола Петра (что подтверждается выражением «Марк, сын мой» в 1 Петр 5. 13) и пересказал в Евангелии то, что услышал от него: это предание, восходящее к Папию Иерапольскому, сохранено Евсевием Кесарийским¹. Но Марк был близок и к Павлу, о чем свидетельствуют три упоминания о нем в Павловых посланиях: «Приветствует вас Аристарх, заключенный вместе со мною, и Марк, племянник Варнавы» (Кол 4. 10); «Марка возьми и приведи с собою, ибо он мне нужен для служения» (2 Тим 4. 11); «Марк, Аристарх, Димас, Лука, сотрудники мои» (Флм 24).

Будучи учеником обоих первоверховных апостолов, из которых лишь один, Петр, был ближайшим учеником Иисуса и очевидцем Его деяний, Марк очевидно именно на рассказах Петра мог основывать свое повествование о событиях, свидетелем которых не был сам. Евсевий пишет:

Марк, став переводчиком Петра, аккуратно записал все, что делал или говорил Господь, как запомнил, но не по порядку, ибо сам не слышал Христа и не ходил с Ним. Позднее он сопрово-

¹ См.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 3. 39. 15.

ждал Петра, который говорил, сообразуясь с обстоятельствами, а не излагая слова Господа по порядку. Поэтому Марк несколько не погрешил в том, что записал все, как запомнил. Он заботился только об одном: как бы не пропустить или не исказить ничего из того, что он слышал¹.

Сщмч. Иринеи Лионский (II век) считал, что Евангелие от Марка было написано после смерти апостола Петра², которая произошла между 64 и 68 годами. Климент Александрийский, напротив, относил это Евангелие ко времени пребывания Петра в Риме (ок. 45–65 гг.)³. В настоящее время многие ученые датируют составление Евангелия от Марка приблизительно 65 годом. Внутренние признаки указывают на то, что оно было написано до разрушения Иерусалима в 70 году.

Сторонники подхода, согласно которому Евангелие от Марка передает рассказ апостола Петра о событиях, свидетелем которых он был, указывают в первую очередь на многократные упоминания Петра в тексте этого Евангелия: Петр выступает в качестве представителя всей группы учеников; к нему Иисус нередко обращает слова, адресованные всем ученикам; он часто говорит от имени всей группы (Мк 8. 29–33). В некоторых случаях Петр обращается к Иисусу, но ответ Иисуса адресован всей группе (Мк 10. 28–30; 11. 20–23). В Гефсиманском саду Иисус, согласно Марку, обращается сначала к Петру, но потом ко всем ученикам: «Возвращается и находит их спящими, и говорит Петру: Симон! ты спишь? не мог ты бодрствовать один час? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» (Мк 14. 37–38). В параллельных повествованиях других Евангелистов слова Иисуса обращены ко всем трем ученикам.

Кроме того, Марк иногда говорит не только о действиях Петра, но и о его внутренних переживаниях, выделяя его при этом из

¹ См.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 3. 39. 15.

² *Иринеи Лионский*. Против ересей. 3. 1. 1.

³ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 6. 14. 5–7.

группы других участников действия: «При сем Петр сказал Иисусу: Равви! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: Тебе одну, Моисею одну, и одну Илии. Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе» (Мк 9. 5–6). Здесь Петр является выразителем общего настроения, однако если всех троих упоминаемых в рассказе учеников объединяет чувство страха, то только у Петра оно сочетается с радостью («хорошо нам здесь быть») и недоумением («ибо не знал, что сказать»).

В то же время сравнение Евангелия от Марка с другими Евангелиями демонстрирует, что и в них роль Петра высвечена достаточно ярко. Более того, рассказ Марка о том, как Иисус пришел к ученикам по воде во время бури (Мк 6. 47–50) не содержит никаких упоминаний о Петре, тогда как Матфей добавляет выразительную сцену, в которой Петр выходит навстречу Иисусу и начинает утопать (Мф 14. 25–32).

Высказывались также предположения, что и сам Марк мог быть очевидцем по крайней мере некоторых событий из жизни Христа. В частности, Марк отождествляется некоторыми комментаторами с человеком, несшим кувшин воды и показавшим ученикам Иисуса место для совершения Тайной вечери (Мк 14. 13–15). У Марка есть эпизод, который отсутствует у остальных Евангелистов: он упоминает о том, что в момент ареста Иисуса с Ним находился юноша, завернутый в покрывало по нагому телу; когда его схватили, юноша «оставив покрывало, нагой убежал от них» (Мк 14. 51–52). Имя юноши здесь не названо, и многие толкователи предполагают, что им был сам Марк, говоривший о себе в третьем лице.

Евангелие от Марка — самое короткое из четырех. Оно отличается особым динамизмом повествования. Часто в начале рассказа употребляется настоящее время: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню» (Мк 1. 12); «И приходят в Капернаум» (Мк 1. 21); «Приходит к Нему прокаженный» (Мк 1. 40); «Приходят к Нему и говорят» (Мк 2. 18); «Приходят в дом; и опять сходится народ» (Мк 3. 20); «Приходит в Вифсаиду; и приводят к Нему слепого

и просят, чтобы прикоснулся к нему» (Мк 8. 22). Далее в рассказе настоящее время обычно сменяется прошедшим.

Бывает и наоборот — повествование переходит из прошедшего времени в настоящее, например: «Теща же Симонова лежала в горячке; и тотчас говорят Ему о ней» (Мк 1. 30). Этот прием придает повествованию живость и непосредственность, заставляя читателя чувствовать себя участником описываемого события.

Новый сюжет часто вводится словосочетанием «и тотчас». В одной только 1-й главе это словосочетание встречается 11 раз (в стихах 10, 12, 18, 20, 21, 23, 28, 29, 30, 42, 43). Это выражение у Марка используется многофункционально. Оно может связывать одно повествование с другим: в этом случае оно не несет хронологическую нагрузку, иногда указывая на событие, произошедшее намного позже того, о котором говорилось в предыдущем сюжете. Оно может использоваться и внутри одного рассказа — как указание на результат того или иного действия: «Подойдя, Он поднял ее, взяв ее за руку; и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им» (Мк 1. 31).

Доминирующим элементом в Евангелии от Марка является повествование. Учительный элемент (поучения и притчи Иисуса) занимает меньшее место, чем в других Евангелиях. Отсутствуют длинные поучения Спасителя на нравственные темы, столь характерные для Евангелия Матфея (материал из Нагорной проповеди почти не имеет параллелей у Марка). Нет и пространных диалогов с иудеями, характерных для Иоанна: лишь в нескольких случаях Иисус вступает в полемику с иудеями, и всякий раз не по Своей инициативе, а в ответ на их вопросы, недоумения, обвинения (Мк 2. 15–28; 3. 22–30; 7. 1–23). Притчи не занимают столь существенного места у Марка, как у Матфея и Луки: Евангелие от Марка содержит лишь пять притч. Акцент делается прежде всего на чудеса, которым посвящена основная часть повествования вплоть до начала истории Страстей.

Широко распространен взгляд, согласно которому главным адресатом Евангелия от Марка были христиане, обратившиеся из язычества. Это подтверждают, в частности, тем, что вопрос о вза-

имоотношениях между Ветхим и Новым Заветами, с достаточной полнотой раскрытый у Матфея, у Марка затрагивается лишь эпизодически. Тем не менее, Евангелие от Марка, как и другие Евангелия, содержит многочисленные ссылки на Ветхий Завет.

В Евангелии от Марка неоднократно встречаются арамеизмы. Только у Марка Иисус называет своих учеников Иакова и Иоанна арамейским словосочетанием «Воанергес», то есть «сынами громовыми» (Мк 3. 17). Слова Иисуса, обращенные к двенадцатилетней девочке, приведены по-арамейски: «Талифа куми» (Мк 5. 41). Арамейские слова у Марка всегда сопровождаются переводом. Так, например, обращение к девочке сопровождается переводом «Девушка, встань!», а рядом со словом «корван» дается пояснение: «то есть дар Богу» (Мк 7. 11). Это пояснение показывает, что Евангелие писалось для людей, которым слово «корван» могло быть незнакомо. В той же главе (Мк 7. 34) приведено арамейское слово «еффафа» с переводом «отверзись», а в Мк 14. 36 встречается выражение «Авва Отче!» (представляющее собой арамейское слово с присоединенным к нему греческим переводом). Факт наличия у арамейских слов перевода на греческий может считаться косвенным подтверждением того, что это Евангелие было адресовано читателям, мало знакомым с иудейской традицией.

Помимо арамеизмов в Евангелии от Марка встречаются латинизмы. На этом основании некоторые ученые предполагают, что оно писалось для жителей Рима (в I веке разговорным языком в Риме был латинский, тогда как основным письменным языком был греческий). Латинскими терминами Евангелист иногда объясняет термины арамейские. Примеры латинизмов: «кодрант» (Мк 12. 42), «претор» (Мк 15. 16).

В самом начале своего Евангелия Марк говорит о пришедшем Мессии как о Сыне Божиим (Мк 1. 1), и Богосыновство Иисуса играет центральную роль в христологии Евангелия от Марка. После крещения от Иоанна глас с небес засвидетельствовал об Иисусе: «Ты Сын Мой возлюбленный» (Мк 1. 11). Это свидетельство повторилось во время чуда Преображения (Мк 9. 7). Бесы, которых

Иисус изгоняет из одержимых, исповедают Его Сыном Божиим (Мк 3. 11; 5. 7). Сам Иисус говорит о Себе как о Сыне Божиим: в притче о злых виноградарях (Мк 12. 6), отвечая на прямой вопрос первосвященника (Мк 14. 61). Его, умирающего на кресте, признает Сыном Божиим сотник-язычник (Мк 15. 39).

Несмотря на то, что Иисус в Евангелии от Марка в первую очередь явлен как Сын Божий, Он неоднократно скрывает Свою власть и достоинство от окружавшего Его народа, запрещая изгоняемым духам свидетельствовать о Себе (см., например: Мк 1. 25), ученикам — рассказывать о Преображении (Мк 8. 30) и других чудесах. Толкователи объясняют это либо тем, что Иисус подавал ученикам пример смирения, либо особым пониманием Его миссии, согласно которому поначалу полнота Откровения дарована только ближайшим ученикам и лишь позже, после смерти и Воскресения Учителя, они должны были возвестить это Откровение всему миру. «Тайны Царствия Божия» дано знать лишь ученикам, остальные же люди, которых Иисус называет «внешними», могут прикоснуться к этим тайнам лишь через притчи (Мк 4. 11).

В Евангелии от Марка присутствует двойственное отношение ко времени пришествия Царства Божия, которое возвещает в Своей проповеди Иисус. Это Царство уже «приблизилось» (Мк 1. 15), однако лишь в будущем оно «придет в силе» (Мк 9. 1; некоторые толкователи полагают, что речь здесь идет о Преображении). На Тайной вечере Иисус говорит, что будет пить «новое вино в Царстве Божиим» (Мк 14. 25), таким образом относя реальность Царства для верующих далеко в будущее. Эта двойственность Царства, которое будет открыто в будущем веке, но уже доступно верующим во Христа, — одна из центральных тем богословия Евангелия от Марка.

Особое место в Евангелии от Марка занимает тема ученичества. Начиная с призвания Симона и Андрея (Мк 1. 16), а затем — Иакова и Иоанна (Мк 1. 19) ученики постоянно находятся в поле зрения Евангелиста. Мессианство Иисуса противоречило принятым в народе представлениям о том, каким должен быть Мессия;

поскольку Иисуса ожидали страдания, унижения и смерть, то и Его ученики должны быть готовы к такому же исходу и для себя (Мк 8. 34; 13. 9–13 и др.). В отличие от двух других синоптиков, Марк без колебания описывает слабости и ошибки апостолов (в параллельных местах Евангелий от Матфея и от Луки некоторые детали смягчены или опущены).

Непонимание учеников позволяет Марку ярче выделить тему одиночества Мессии. Иисус избрал апостолов, «чтобы с Ним были» (Мк 3. 14), однако когда Он идет в Иерусалим, его ученики ужасаются и находятся «в страхе» (Мк 10. 32). Тема одиночества получает свое развитие в предсказаниях на Тайной вечере о предательстве Иуды (Мк 14. 21) и о рассеянии учеников (Мк 14. 27), в особенности же — в рассказе о Гефсиманском молении. Иисус просит учеников бодрствовать и, «отойдя немного» молится Отцу; душа Его «скорбит смертельно», однако ученики не исполняют Его просьбу, и возвращаясь, Он каждый раз находит их спящими. В Своем борении Иисус остается один, и, по описанию Евангелия, даже Отец не дает ответа на его моление (Мк 14. 32–41). Найдя учеников в третий раз спящими, Иисус говорит им о том, что «приблизился предающий» Его (Мк 14. 42), так что в повествовании Марка арест Иисуса становится как бы следствием немощи учеников. После этого сообщается, что «оставив Его, все бежали» (Мк 14. 50), за исключением Петра, который следовал за Ним. Отречение Петра в повествовании Марка совмещено с рассказом об иудейском суде над Иисусом, что также выделяет тему одиночества Мессии в Его искупительном подвиге (Мк 14. 54–72).

Несмотря на непонимание, человеческую немощь, неверность учеников своему Учителю, в Евангелии от Марка они, тем не менее, представлены как та малая закваска, которая сможет после смерти и Воскресения Иисуса изменить весь мир. Через все Евангелие Марк последовательно проводит тему принципиального отличия учеников от «внешних» (Мк 4. 11). Толкования многих притч Иисус предлагал только ученикам (Мк 4. 10–12, 34), в то время как для слушавшего Его народа они оставались непонятными. Учени-

ком мог стать только человек, который отрекся от всего, что имел (Мк 29–31), однако после этого он приобщается к тайнам Царства Божия, недоступным для остальных людей.

Резюме

Евангелие от Марка — самое короткое из четырех. По мнению многих современных ученых, оно было написано раньше других Евангелий, причем его текст использовался при написании Евангелий от Матфея и от Луки. Согласно точке зрения, имевшей много веков наибольшее распространение в церковной традиции, Евангелие от Марка было написано после Евангелия от Матфея. На основании анализа текста делались предположения, что Евангелие от Марка было написано для языческой аудитории (в пользу этого, например, говорят переводы и объяснения, сопровождающие непонятные для эллинизированных язычников слова и реалии Палестины).

Евангелие от Марка не содержит больших речей (как Нагорная проповедь Евангелия от Матфея или Проповедь на равнине Евангелия от Луки), и его текст состоит в основном из повествования и диалогов. Поучения и притчи также занимают в нем меньше места. Напротив, о чудесах и исцелениях, которые совершал Иисус, говорится постоянно, они лежат в основе всего повествования.

Ученики Иисуса, несмотря на человеческую немощь и постоянное непонимание глубин Его проповеди, представлены в Евангелии от Марка как та община, которая после смерти и Воскресения Спасителя сможет изменить мир, проповедуя воскресшего Господа по всему миру.

Вопросы к параграфу 5. 2

1. Кем, согласно церковной традиции, был Евангелист Марк?
2. На чем основано предположение о связи Евангелия от Марка с апостолом Петром?
3. Для кого писалось Евангелие от Марка?

5. 3. Евангелие от Луки

В церковной традиции автор третьего Евангелия отождествляется с Лукой, апостолом от семидесяти, учеником апостола Павла. О том, что автор Евангелия от Луки и Деяний апостолов сопровождал Павла в некоторых путешествиях, свидетельствуют отрывки из Деяний, где автор книги говорит о себе и о Павле «мы» (Деян 16. 10–17; 20. 5–15; 21. 1–18; 27. 1 — 28. 16). Со своей стороны, Павел трижды упоминает Луку. В Послании к Колоссянам он пишет: «Приветствует вас Лука, врач возлюбленный» (Кол 4. 14). Во 2-м Послании к Тимофею Павел жалуется на то, что его сотрудники разошлись по разным странам, отмечая: «один Лука со мною» (2 Тим 4. 10). В Послании к Филимону он включает Луку, наряду с Марком, в список из четырех своих помощников (Флм 24).

Евангелие от Луки — единственное из четырех, у которого имеется конкретный адресат — некий Феофил, упоминаемый в прологе. О его профессии или положении ничего не известно. Судя по имени, скорее всего, он был греком, а не римлянином или иудеем.

Евангелие от Луки — самое длинное из четырех Евангелий и единственное, начинающееся с пролога-вступления, в котором объясняется цель его написания:

Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен (Лк 1. 1–4).

Существовало немало трактатов, в том числе философских и медицинских, которые начинались подобным образом. Лука, согласно церковному Преданию, был врачом и, следовательно, был знаком с медицинской литературой своего времени. О том, что Лука был связан с медициной, известно из Послания апостола Пав-

ла к Колоссянам. Внутренние данные Евангелия от Луки, по мнению некоторых ученых, подтверждают его знакомство с медициной. При сравнении параллельных мест синоптиков, где речь идет о болезнях, Лука употребляет более точные в медицинском отношении термины, чем Марк или Матфей. Например, у обоих Евангелистов сказано, что теща Петра лежала в горячке (Мк 8. 14; Мк 1. 30), в то время как у Луки сообщается, что она была «одержима сильной горячкою» (Лк 4. 38)¹. Упоминая об игле, Матфей и Марк называют ее термином, указывающим на иглу швейную (Мф 19. 24; Мк 10. 25), а Лука предпочитает пользоваться термином, означающим иглу хирургическую (Лк 18. 25). По сравнению с сообщениями Евангелий от Матфея и Марка о расслабленном (Мф 9. 2; Мк 2. 3), Лука использует сходный по значению, но более точный в медицинском отношении термин (в славянском переводе «расслабленный жилами» — Лк 5. 18). Описание болезни согбенной женщины у Луки также позволяет видеть в нем человека, знакомого с медицинской терминологией и практикой.

Начиная свое Евангелие, Лука ссылается, во-первых, на «многих», кто уже начал составлять повествования об Иисусе; во-вторых, на «очевидцев и служителей Слова», с чьих слов он намеревается изложить основы той веры, в которой был наставлен его адресат; в-третьих, на собственное «тщательное исследование» предлагаемого материала. Таким образом, Лука не претендует на роль очевидца: он выступает прежде всего как собиратель того материала, который уже циркулировал в виде многообразных устных и, возможно, письменных преданий.

Повествование Евангелия от Луки не ограничивается рассказом о жизни, смерти и Воскресении Иисуса: прямым его продолжением является Книга Деяний апостолов, рассказывающая о возникновении и ранней истории христианской Церкви.

Исследователи отмечают, что греческий язык Евангелия от Луки отличается большей правильностью, чем язык других Еван-

¹ В те времена действительно различали горячку обычную и горячку сильную, то есть лихорадку, сопровождавшуюся потерей сознания.

гелий. В Евангелии от Луки встречаются редкие грамматические формы, которые свойственны только литературному греческому языку и не встречаются у других Евангелистов. В отличие от других Евангелистов, для которых характерно частое использование параллелизмов и повторов, Лука не склонен к повторениям.

Лука нередко делает уточнения, которые могут свидетельствовать о том, что он ориентировался на читателя, мало знакомого с географией Палестины: так, он уточняет, что Капернаум — это «город Галилейский» (Лк 4. 31), чего не стал бы делать Матфей, потому что его предполагаемый читатель знал, где находится Капернаум. Галилейское море Лука называет Геннисаретским озером (Лк 5. 1) — так, как его называли не иудеи и галилеяне, а «внешние».

Кто были те «очевидцы и служители Слова», на которых ссылается Лука? Вероятно, речь идет об апостолах. С кем из них общался Лука, из текста Евангелия не вполне ясно. Согласно свидетельству Евсевия Кесарийского, Лука был учеником апостола Павла¹. Это дало повод предполагать, что богословие Павла могло оказать существенное влияние на Евангелие от Луки.

Оригинальный материал Евангелия от Луки, который отсутствует у других Евангелистов, составляет около 43 процентов текста. К нему относятся прежде всего рассказ о рождении Иоанна Крестителя от Захарии и Елисаветы, рассказ о Благовещении Деве Марии, посещении Ею Елисаветы, рассказ о детских годах Спасителя (главы 1–3). Некоторые поучения Иисуса, приведенные Лукой (в частности, пять притч), отсутствуют в других Евангелиях. Некоторые детали повествования о Страстях Христовых отличаются от параллельных повествований других Евангелистов. Например, у Матфея и Марка оба разбойника, распятые по правую и по левую руку Иисуса, поносят Его (Мф 27. 44; Мк 15. 32), тогда как в Евангелии от Луки рассказывается о том, как один из них обращается к Иисусу (Лк 23. 39–42).

Центром всего повествования в Евангелии от Луки является Иерусалим, и все земное служение Иисуса представлено не как

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 5. 8. 3; 3. 4. 6–7.

странствование из города в город, а как целеустремленное шествие к Иерусалиму — конечной точке пути. Иерусалим упоминается в Евангелии от Луки 33 раза — почти столько же, сколько в трех других Евангелиях вместе взятых. Евангелие от Луки начинается в Иерусалиме (Лк 1. 5) и завершается также в Иерусалиме. Основная часть Евангелия (Лк 9. 51 — 19. 27) описывает путь Иисуса в Иерусалим; при этом Лука, как правило, игнорирует названия тех городов и сел, которые не связаны напрямую с Иерусалимом. Так, например, он сообщает, что Иисус восхотел идти в Иерусалим и послал вперед вестников (Лк 9. 53). Затем говорится, что на пути в Иерусалим в одном самарянском селении Его не приняли, «потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим»: название селения не упоминается, а цель путешествия — Иерусалим — упоминается. Затем говорится о том, что Иисус приходит в Вифанию — название селения приведено, вероятно, потому, что оно находится в предместьях Иерусалима (Лк 10. 38).

Далее, проходя «по городам и селениям, направляя путь в Иерусалим» (Лк 13. 22), Иисус говорит: «А впрочем, мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима. Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе!» (Лк 13. 33–34). На пути к святому городу Иисус обращается к ученикам: «Вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится все написанное чрез пророков о Сыне Человеческом» (Лк 18. 31).

Приводя притчу Иисуса о десяти минах, Лука поясняет: «...ибо Он был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие» (Лк 19. 11). Стоя на спуске с горы, Иисус заплакал об Иерусалиме: об этом событии упоминается только в Евангелии от Луки. Наконец, Иисус входит в Иерусалимский храм (Лк 19. 45), после чего начинаются последние события Его земной жизни.

Евангелие от Луки пронизано атмосферой хвалы, благодарения и прославления Бога. Так, благодарность Богородицы выражена в песни «Величит душа моя Господа...» (Лк 1. 46–55). В той же

главе (Лк 1. 68–79) содержится благодарственная хвалебная песнь Захарии. Говоря о рождении Иисуса Христа, Евангелие от Луки приводит хвалебную песнь ангелов: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк 2. 14), а затем повествует о том, как пастухи, узнав о рождении Иисуса, возвратились, «славя и хваля Бога» (Лк 2. 20). Рассказывая о принесении Младенца Иисуса в храм, Евангелие от Луки приводит благодарственную песнь Симеона (Лк 2. 29).

В последующих главах рассказывается о прославлении Бога расслабленным после исцеления (Лк 5. 25); народом — после воскрешения Иисусом сына Наинской вдовы (Лк 7. 16); согбенной женщиной — после исцеления (Лк 13. 13). Сообщается об исцелении десяти прокаженных и о благодарности одного из них — самарянина (Лк 17. 15); о прославлении Бога слепым после исцеления (Лк 18. 43); о радостном прославлении Бога учениками при входе в Иерусалим (Лк 19. 37); о прославлении Бога сотником, который был свидетелем смерти Иисуса на кресте (Лк 23. 47); о прославлении Бога учениками при Вознесении Спасителя (Лк 24. 53).

Исследователи обращают внимание на атмосферу радости, которой пронизано Евангелие от Луки: в нем говорится о радости при рождении Иоанна Предтечи (Лк 1. 14); в момент Благовещения (Лк 1. 28); при посещении Божией Матерью Елисаветы (Лк 1. 41); при явлении ангела пастухам (Лк 2. 10). Ученики Христа, вернувшись с проповеди, «с радостью» говорили Ему о том, что им повинуются духи (Лк 10. 17). «В тот час возрадовался духом Иисус», — отмечает Евангелист (Лк 10. 21). Евангелие от Луки упоминает о радости народа при виде чудес, совершённых Иисусом (Лк 13. 17); о радости, с которой Закхей готов был принять в свой дом Спасителя (Лк 19. 6); о радости учеников, которые, встретив Иисуса на пути в Эммаус после Его Воскресения, узнали Его в преломлении хлеба (Лк 24. 32).

Толкователи и комментаторы указывают на атмосферу молитвы, присутствующую в Евангелии от Луки. Молитва упоминается и в других Евангелиях, но только у Луки отмечено, например, что

Иисус молился после крещения (Лк 3. 21), что Он молился в течение всей ночи перед избранием двенадцати апостолов (Лк 6. 12).

В Евангелии от Луки гораздо больше, чем в других Евангелиях, говорится о женщинах. Это относится прежде всего к Марии, Матери Иисуса, о жизни Которой известно главным образом из этого Евангелия. Рассказывается также о матери Иоанна Крестителя Елисавете (Лк 1), о Наинской вдове (Лк 7. 11–16), о женщине-грешнице (Лк 7. 37). Лишь Лука рассказывает о галилейских ученицах Иисуса (Лк 8. 1–3), из которых три названы по имени: Мария Магдалина, Иоанна, жена Хузы, и Сусанна; две из них будут у пустой гробницы воскресшего Господа (Лк 24. 10) и войдут в число почитаемых Церковью жен-мироносиц.

Большое значение для Евангелия от Луки имеет тема миссии для язычников. В нем опущено имеющееся в Евангелии от Матфея указание апостолам: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите» (Мф 10. 5). Напротив, об Иисусе говорится как о «свете к просвещению язычников» (Лк 2. 32), а о Евангелии — что оно должно быть проповедано «во всех народах» (Лк 14. 47). Часто в пример приводятся люди, не принадлежавшие к еврейскому народу: милосердный самарянин в притче (Лк 10. 15); самарянин, исцеленный от проказы, единственный из всех оказавшийся благодарным за исцеление (Лк 17. 11); сотник, бывший римлянином, о котором Иисус сказал: «И в Израиле не нашел Я такой веры» (Лк 7. 9).

В основе христологии Евангелия от Луки (отражающейся и в Книге Деяний) лежит его понимание пришествия Мессии как важнейшего события в истории спасения. Некоторые исследователи усматривают в новозаветном корпусе творений Луки представление о трех этапах исполнения замысла Бога о мире: подготовительный к пришествию Иисуса; служение, распятие и Воскресение Иисуса; период после Воскресения, то есть время Церкви. При этом переход к последнему этапу (практически не затронутый другими Евангелистами) происходит в результате событий, которые связы-

вают два произведения Луки (Евангелие и Деяния), — Воскресения, явлений Воскресшего ученикам, Вознесения¹ и Пятидесятницы.

При этом Лука не просто рассказывает о событиях, лежащих в основе истории спасения, — он раскрывает их глубинный смысл в исполнении Божественного замысла. По его мысли Боговоплощение, общественное служение, крестная жертва и Воскресение — это те предначертанные Богом события, которые должны были случиться (Лк 24. 6–7, 26–27, 44–47) для избавления человеческого рода из рабства диаволу. Открытый пророками в Ветхом Завете Божественный замысел исполнен воплощенным Сыном Божиим, и после Его смерти, Воскресения и Вознесения к Отцу Его миссия продолжена Церковью, которая свидетельствует миру о возвешенном Иисусом Царстве Божиим и дарованном Им спасении (Лк 24. 47–49; Деян 1. 4–8). Принесенное Сыном Божиим спасение человеческого рода — не результат естественного исторического процесса, а следствие божественного произволения, явленного в Иисусе.

В рамках осмысления этого божественного плана для Луки важна судьба израильского народа; проблема взаимоотношений между иудеями и ранней Церковью подробно освещена в Книге Деяний, но и для Евангелия от Луки она является одной из центральных. При этом Лука подходит к решению этой проблемы несколько иначе, чем Матфей. Многие исследователи полагают, что в понимании Луки успех миссии у язычников и вхождение их в состав народа Божия является следствием успеха первоначальной проповеди у иудеев: апостолы и обращенные ими тысячи иудеев (см., например: Деян 2. 41) возвещали Благую весть язычникам. Принятие язычников Богом становится в Евангелии от Луки исполнением пророчеств о Мессии как освободителе человеческого рода (например: Ис 61. 1), причем примеры предпочтения язычников израильтянам есть уже в самом Ветхом Завете — об этом Сам Иисус говорит иудеям (Лк 4. 25–27).

¹ Событие Вознесения описано и в Евангелии (Лк 24. 51), и в Деяниях (Деян 1. 9–11).

В этом контексте становится понятным иное, чем у других Евангелистов, отношение Луки к Иерусалиму: город у него не является символом сопротивления Царству Божию и Христу. В нем находится храм, который «принадлежит Отцу» и в котором Иисусу подобает находиться (Лк 2. 49), в нем же Иисус будет встречаться с учениками после Воскресения, там они должны будут ожидать Святого Духа (Лк 24. 59). Рождающаяся в Иерусалиме Церковь во исполнение ветхозаветных пророчеств объединит в себе иудеев и язычников для свидетельства о воскресшем Господе силой Святого Духа.

Отношение Луки к язычникам согласуется с его общей богословской установкой: «Бог нелицеприятен» (Деян 10. 31), даруемое Им спасение предлагается всем, в том числе людям, которых мир презирает и отвергает. Об этом говорят включенные Лукой в Евангелие притчи о потерянной овце и о блудном сыне (Лк 15), притча о мытаре и фарисее (Лк 18. 10–15) и многие другие тексты. Даже «Закхей, начальник мытарей и человек богатый», которого народ ненавидел за то, что он собирал налоги в пользу Римской империи, несмотря на свое богатство оказался достойным Царства Божия, поскольку он обещал отдать нищим половину своего имущества и возместить обиду тем, кто мог пострадать от его неправедных деяний. Иисус, придя к нему в дом, возвещает «спасение дому сему... ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк 19. 2–10).

Уже в начале Евангелия от Луки, в песне Богородицы, говорится об изменении системы ценностей в мире с приходом Спасителя: «Явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов, и вознес смиренных; алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем» (Лк 1. 51–53). Богатство, мирская слава, формальное исполнение заповедей с приходом Мессии теряют свое значение. Это отражено в текстологической проблеме, связанной с первым «блаженством» из Проповеди на равнине (Лк 6. 20): в большинстве древних рукописей Евангелия от Луки говорится не о «нищих духом», как в

Евангелии от Матфея (Мф 5. 3), а просто о нищих¹. Таким образом, в Проповеди на равнине провозглашается блаженство тех, кто не получил земных благ, кто страдал и был ненавидим в этом мире.

Эта тема получает раскрытие в притче о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31). В тексте притчи ничего не говорится о нравственном содержании жизни обоих действующих лиц: не сказано, что Лазарь был благочестив, а богач нарушал заповеди². Они получают каждый свою долю в будущей жизни лишь потому, что один из них страдал, а другой наслаждался мирскими благами.

В особом материале Евангелия от Луки содержится поучение Иоанна Крестителя, в котором он говорит об общности имущества и необходимости делиться одеждой и пищей с нищими (Лк 3. 10–14). Тема правильного отношения к имуществу раскрывается в последующих главах: об учениках, которых призвал Иисус, сообщается, что они, последовав за ним, «оставили все» (Лк 5. 11). Ответ Иисуса человеку, желавшему, чтобы его брат разделил с ним наследство, становится программным для Евангелия от Луки: «смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк 12. 15). Сразу за этим следует притча о безумном богаче, решившем ради большого урожая построить новые житницы (Лк 12. 16–21); его грех заключался в том, что появившаяся благодаря богатому урожаю и построенным житницам уверенность в завтрашнем дне привела его к самоуверенности. Человек, подобный безумному богачу, не полагает надежду на Бога, «не в Бога богатеет», а потому те сокровища, которые он собирает для себя в нынешней жизни, не принесут ему никакой пользы в жизни будущей.

¹ Многие исследователи полагают, что текст этого стиха Евангелия от Луки в поздних рукописях был гармонизирован с текстом Евангелия от Матфея. Этот вариант отражен и в синодальном переводе.

² Такой вариант понимания, однако, не раз предлагался толкователями притчи: Лазарь попадает на лоно Авраамово за то, что терпел свои страдания со смирением, благодаря Бога.

Ученики Иисуса призываются к подражанию цветам и птицам, которые не имеют хранилищ, не сеют, не жнут и вообще не трудятся: о них заботится Сам Бог, и гораздо более он будет заботиться о тех, кто воспринял благовестие Царства, оставил все и последовал за Иисусом (Лк 12. 22–31). Человек, оставивший не только имущество, но вообще все мирские заботы и попечения, может «наипаче искать Царствия Божия» (Лк 12. 31). Раздача имущества в виде милостыни является выражением любви к ближнему и вместе с тем освобождает человека для полного и совершенного принятия Царства Божия.

Резюме

Евангелие от Луки — самое длинное из четырех по объему текста. Автор отождествляется с апостолом от семидесяти, врачом Лукой, который был учеником апостола Павла и сопровождал его в некоторых из миссионерских путешествий. Помимо Евангелия тому же автору принадлежит еще одна новозаветная книга — Деяния апостолов, которую можно считать продолжением Евангелия.

Евангелие от Луки — единственное, имеющее конкретного адресата. Около 43 процентов этого Евангелия составляет оригинальный материал, отсутствующий у других Евангелистов. К нему относятся прежде всего рассказ о рождении Иоанна Крестителя от Захарии и Елисаветы, рассказ о Благовещении Деве Марии, посещении Ею Елисаветы, рассказ о детских годах Спасителя (главы 1–3). Некоторые поучения Иисуса, приведенные Лукой (в частности, пять притч), отсутствуют в других Евангелиях.

Греческий язык Евангелия от Луки более правильный, чем у других Евангелий. Кроме того, исследователи отмечают использование Евангелистом медицинской терминологии, косвенно подтверждающее, что Лука был врачом.

В Евангелии от Луки присутствует разработанное богословие истории. Пришествие Мессии в мир — важнейшее событие в

истории спасения, позволяющее разбить всю историю человеческого рода на три этапа: подготовительный к пришествию Мессии; служение, распятие и Воскресение Иисуса; после Воскресения и Вознесения Иисуса — время Церкви.

Богословские темы Евангелия от Луки включают в себя проблему взаимоотношения иудеев и язычников, а также вопрос социального неравенства и отношения к мирскому богатству.

В Евангелии от Луки множество молитв и восхвалений Бога; некоторые из них использовались в богослужении с первых лет существования Церкви и продолжают использоваться до сих пор.

Вопросы к параграфу 5. 3

1. Кто был адресатом Евангелия от Луки?
2. Чем в Евангелии от Луки подтверждается наличие у его автора медицинского образования?
3. Какие сведения об Иоанне Крестителе, не имеющие параллелей в других Евангелиях, сообщаются в Евангелии от Луки?
4. Назовите тексты Евангелия от Луки, легшие в основу церковных песнопений.

5. 4. Евангелие от Иоанна

Евангелие от Иоанна существенно отличается от трех синоптических Евангелий прежде всего тем, что обращает основное внимание не столько на человеческую историю Иисуса, сколько на Его божественное происхождение и миссию. Как писал Климент Александрийский, Евангелие от Иоанна дополняет другие Евангелия, которые отразили человеческую сторону служения Христа — Его чудеса и речения, но не раскрыли с достаточной полнотой сторону божественную¹. Блж. Августин развивает эту мысль:

¹ Это свидетельство Климента приводится у Евсевия Кесарийского: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 6. 14. 7.

Три вышеназванные Евангелиста останавливались преимущественно на тех деяниях, которые Христос совершал в человеческой плоти, Иоанн же сосредоточил свое внимание на божественности Господа, по которой Он равен Отцу, и стремился тщательно изобразить именно это. Таким образом, он устремился гораздо выше первых трех, так что когда видишь тех вращающимися как бы на земле с Христом как человеком, этот, превзойдя пределы туманов, плотно облегающих землю, вознесся к чистому небу, откуда с пронизательной и крепкой остротой ума созерцал в начале Слово, Бога у Бога, Которым создано было все, и возвестил, что Оно стало плотью, чтобы обитать среди нас (Ин 1. 13–14); что Оно приняло плоть, но не изменилось во плоти... И если мы знаем еще что-либо подобное, столь достоверно указывающее нам на божество Христа, по которому Он равен Отцу, то и это сообщил в своем Евангелии Иоанн; ведь не случайно же именно он возлежал у груди Иисуса во время вечера Его (Ин 13. 23)¹.

Евангелие от Иоанна содержит ряд текстов, написанных поэтическим стилем² и даже в некоторых случаях разделенных на строфы; в первую очередь это относится к Прологу (Ин 1. 1–17) и к молитве Иисуса в 17-й главе. Практически весь текст Евангелия от Иоанна написан торжественным стилем, который, хотя и не считается поэтическим, но в какой-то мере приближен к нему. Даже большинство переводов дает возможность читателю в какой-то мере почувствовать этот особый стиль. Иисус в Евангелии от Иоанна в первую очередь — Единородный Сын Божий, и этому полностью соответствует торжественный тон, выбранный автором Евангелия.

Местом, где было написано Евангелие от Иоанна, согласно церковной традиции, восходящей к сщмч. Иринею Лионскому, яв-

¹ *Августин*. О согласии Евангелистов. 1. 4. 7.

² Поэтический стиль Евангелия от Иоанна характеризуется не параллелизмом строк (как в библейской поэзии Ветхого Завета) и не рифмой (как в современной европейской поэзии), а в основном ритмом, позволяющим разделить текст на строки приблизительно равной длины, каждая из которых составляет отдельную фразу.

ляется Эфес¹. Среди других возможных мест современные ученые называют Александрию, Антиохию, северное Заиорданье, однако большинство исследователей придерживается традиционной локализации, восходящей к Иринею.

Относительно времени появления Евангелия от Иоанна существуют различные гипотезы. И древняя церковная традиция, и современная наука в основном согласны в том, что это Евангелие было написано позже других. Многие исследователи относят окончательную редакцию Евангелия от Иоанна к концу I века, однако встречаются аргументы и в пользу значительно более ранней датировки.

Многие семитские слова и палестинские реалии, названия и имена в Евангелии от Иоанна объясняются в своеобразных авторских примечаниях. После призвания апостола Андрея сообщается, что он «находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию², что значит: Христос» (Ин 1. 41). После того как Андрей приводит Петра к Иисусу, Он нарекает Петру новое имя: «ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр)»³ (Ин 1. 42). После исцеления слепого Иисус посылает его умыться «в купальне Силоам, что значит: посланный» (Ин 9. 7). Имя апостола Фомы получает толкование не при первом упоминании, а в одном из важнейших свидетельств о нем, когда он выражает готовность умереть вместе с Иисусом, идущим в опасную для Него Иудею, чтобы воскресить Лазаря: «Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: пойдём и мы умрём с Ним» (Ин 11. 16). По-видимому, для своих читателей, живших вдалеке от Палестины и значительно позже описанных событий, Иоанн объясняет некоторые реалии. Он объясняет отказ родителей слепого засвидетельствовать о том, что он родился слепым: «Так отвечали родители его, потому что боялись

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3. 1. 1.

² «Мессия» — греческая передача еврейского слова «Машиах» (Помазанник); «Христос» — греческий перевод этого слова.

³ «Кифа» по-арамейски — «камень». «Петр» — греческий перевод этого имени.

иудеев; ибо иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги» (Ин 9. 22).

Некоторые события получают в самом тексте Евангелия богословскую оценку на основании того, что произошло позже и было уже известно читателям Иоанна. Сообщается, что для учеников был непонятен смысл входа Иисуса в Иерусалим в облике мессинского Царя, сидящего на молодом осле: «Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему» (Ин 12. 16). Иисус пророчествует о Своей смерти на кресте, и хотя слова Его остаются непонятными для всех окружающих, Иоанн опять объясняет их для читателей: «Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет» (Ин 12. 33).

В некоторых случаях Иоанн объясняет поступки Иисуса Его божественным всеведением и всемогуществом. Увидев множество людей, пришедших, чтобы слушать Его проповедь, Иисус как бы в недоумении спрашивает Филиппа, где можно «купить хлебов, чтобы их накормить». Иоанн поясняет это так: «Говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать» (Ин 6. 6). Точно так же Он ведал, кто предаст Его, и осознавал маловерие даже ближайших учеников: «Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин 6. 64).

Уже первые слова Евангелия от Иоанна говорят читателю о том, что учение об Иисусе как Боге воплотившемся будет основной его темой: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин 1. 1–2). Сын Божий отвергнут теми, к кому пришел, однако Он может сделать чадами Божиими тех, кто принимает Его, дабы они были причастны к полноте Царства Божия. Воплощение Слова Божия превосходит по своему значению всю предшествующую историю человеческого рода.

Евангелие от Иоанна содержит много материала, отсутствующего в синоптических Евангелиях. За исключением последней недели служения Иисуса, проходящей в Иерусалиме, все действие у синоптиков происходит в Галилее. Напротив, у Иоанна описыва-

ется несколько посещений Иисусом Иерусалима. В синоптических Евангелиях говорится только об одной Пасхе, у Иоанна упоминаются четыре Пасхи (Ин 2. 13; 5. 1; 6. 4; 13. 1), что уже для древних толкователей становилось основой для оценки длительности (в традиционном понимании — около трех лет) и периодизации земного служения Господа. Все общественное служение Иисуса в Евангелии от Иоанна при этом разделяется на несколько периодов, а границами между этими периодами являются празднования Пасхи. Первая Пасха ознаменована посещением храма и изгнанием из него торгующих (Ин 2. 13–23), вторая — исцелением расслабленного при Овчей купели (Ин 5. 1), третья — чудом умножения хлебов (Ин 6. 4), последняя, четвертая — распятием и смертью Иисуса¹.

Некоторые важнейшие темы из синоптических Евангелий в Евангелии от Иоанна вообще не отражены. Например, в нем не только нет учения о покаянии, но даже нет слов, выражающих это понятие. Царство Божие, или Царство Небесное, лежащее в центре богословия синоптиков, в Евангелии от Иоанна упоминается лишь в трех стихах (Ин 3. 3, 5; 18. 36), причем контекст этих упоминаний совершенно иной, не подразумевающий лежащего за этим понятием цельного учения. Вместо Царства Божия поучения Иисуса в Евангелии от Иоанна посвящены жизни вечной. В синоптических Евангелиях о жизни вечной говорится лишь несколько раз, причем лишь в эсхатологической перспективе (см., например: Мф 7. 14; 25. 46). Напротив, в Евангелии от Иоанна жизнь вечная — это дар, который Бог подает верующим уже сейчас: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин 3. 36).

Целый ряд основных богословских тем и понятий Евангелия от Иоанна никак не затронут в синоптических Евангелиях. Напри-

¹ Во втором случае, впрочем, Иоанн употребляет выражение «праздник иудейский», которое не обязательно должно означать Пасху, но может означать также Пятидесятницу или праздник поставления кущей (Суккот; ср. употребление этого выражения в Ин 7. 2, где оно указывает именно на праздник кущей).

мер, для Иоанна чрезвычайно важно самораскрытие Иисуса через формулу «Я есмь»: «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6. 35); «Я свет миру» (Ин 8. 12); «Я дверь овцам» (Ин 10. 7). Через все Евангелие проходит противопоставление света и тьмы, где свет символизирует Бога, а тьма — царство дьявола: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1. 5); «Я, свет, пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин 12. 46).

У Иоанна присутствует ряд понятий, которые практически не используются синоптиками. В Евангелии от Иоанна, в свою очередь, не используются многие слова и понятия, обычные для синоптиков.

Литературная форма Евангелия от Иоанна также отличается от других Евангелий. Многие поучения Иисуса у синоптиков представляют собой притчи или изречения, которые легко запоминаются читателем. Текст между ними заполнен эпизодами, описывающими служение Иисуса. В Евангелии от Иоанна основной жанр — длинные, богословски насыщенные речи Иисуса, в нем нет ни одной притчи из содержащихся у синоптиков.

В повествовании Евангелия от Иоанна присутствует множество бытовых деталей. Рассказывая о том, как Иисус пришел в самарийский город, Иоанн говорит: «Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя» (Ин 4. 6). Повествуя о воскрешении Лазаря, Иоанн многократно передает настроения и внутренние состояния Иисуса: увидев плачущих женщин, Он «Сам восскорбел духом и возмутился»; услышав ответ иудеев, «Иисус прослезился»; ко гробу Лазаря Он подходит «опять скорбя внутренно» (Ин 11. 33–38). Трудно было бы такие подробности записать с чьих-то слов.

В церковной традиции автором четвертого Евангелия считается Иоанн, сын Зеведея, брат Иакова, многократно упоминаемый в синоптических Евангелиях. Об этом свидетельствует Ириней Лионский: «Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Асийском»¹. Помимо четвертого Евангелия, именем Иоан-

¹ Ириней Лионский. Против ересей. 3. 1. 1.

на надписаны также вошедшие в состав Нового Завета три послания и Апокалипсис.

В древних рукописях четвертое Евангелие надписано именем Иоанна (хотя рукописная традиция не уточняет, какой Иоанн имеется в виду). Высказывалось предположение о том, что автор четвертого Евангелия — не Иоанн Зеведеев, а некий другой Иоанн, возлюбленный ученик Иисуса не из числа двенадцати, который не путешествовал с Учителем, а жил в Иерусалиме и виделся с Ним лишь тогда, когда Иисус приходил в Иерусалим. В подтверждение этой гипотезы приводят следующие аргументы: а) в Евангелии от Иоанна не упомянуты многие ключевые эпизоды синоптических Евангелий, в которых фигурирует Иоанн Зеведеев; б) многие эпизоды Евангелия от Иоанна, в которых присутствует «любимый ученик», никак не отражены в синоптических Евангелиях; в) в самом четвертом Евангелии его автор нигде не отождествляется с Иоанном Зеведеевым, несмотря на то, что «сыновья Зеведеевы» в нем один раз упомянуты (Ин 21. 2); г) Евангелие от Иоанна сосредоточено почти исключительно на событиях, происходивших в Иерусалиме или его ближайших окрестностях.

Критики этой точки зрения, стоящие на традиционной церковной позиции в отношении вопроса об авторстве, иначе объясняют тот факт, что в синоптических Евангелиях Иоанн, сын Зеведеев, упоминается несколько раз, а в четвертом Евангелии только однажды. Отсутствие в четвертом Евангелии одной из ключевых фигур апостольской общины при наличии неоднократно упоминаемого анонимного ученика может объясняться как раз тем, что анонимный ученик — тот самый Иоанн, о котором говорится у синоптиков.

Роль безымянного ученика в Евангелии от Иоанна не противоречит той роли, которую отводят синоптики Иоанну, сыну Зеведееву. У синоптиков Иоанн Зеведеев входит в число трех ближайших учеников Иисуса, наряду с Петром и Иаковом. В четвертом Евангелии безымянный ученик также предстает в роли ближайшего ученика, в нескольких эпизодах разделяя эту роль с Петром.

То, что в Евангелии от Иоанна отсутствуют многие важные эпизоды, в которых, согласно синоптикам, участвовал Иоанн, сын Зеведеев, также может быть объяснено в рамках традиционного решения вопроса об авторстве. Согласно церковной традиции, подтверждаемой и современными исследованиями, Евангелие от Иоанна писалось позже других Евангелий, и автор делал акцент прежде всего на тех событиях, которые не отражены у синоптиков. При этом предполагается, что Иоанн был знаком с одним, двумя или тремя Евангелиями или же с их более ранними прототипами и писал свое Евангелие, желая в первую очередь дополнить уже существовавшие повествования.

Этим объясняют и отсутствие в Евангелии от Иоанна большинства чудес, описанных синоптиками, а также важнейших для синоптической традиции рассказов о крещении Иисуса от Иоанна и о причащении учеников на Тайной вечере. Напротив, только в Евангелии от Иоанна содержится беседа Иисуса о хлебе жизни (Ин 6. 22–71) и многочисленные полемические беседы с иудеями. Иоанн делает особый акцент на уникальности, беспрецедентности проповеди Христа, отмечая реакцию слушателей на Его слова: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин 7. 46).

Только у Иоанна присутствуют такие эпизоды, как чудо преложения воды в вино на браке в Кане Галилейской (Ин 2. 13–25), беседы Христа с Никодимом (Ин 3. 1–36) и с самарянкой (Ин 4. 1–42), исцеление слепорожденного (Ин 9. 1–41), умовение ног ученикам (Ин 13. 1–11), пространная прощальная беседа Иисуса с учениками на Тайной вечере (Ин 13. 11 — 16. 33).

Хотя некоторые сюжеты в Евангелии от Иоанна перекликаются с теми, что описаны у синоптиков, даже в них сходство наблюдается лишь эпизодически. В отличие от трех других Евангелистов, Иоанн не стремится к последовательному описанию событий. Евангелие от Иоанна, по-видимому, адресовано читателю, уже знакомому с общей канвой земной жизни Спасителя по другим Евангелиям. Рассказы о событиях из жизни Иисуса здесь напрямую связаны с богословским содержанием Его учения. Так, напри-

мер, учение Иисуса о «воде живой» иллюстрируется при помощи рассказа о встрече Иисуса с самарянкой (Ин 4), отсутствующего у других Евангелистов. Мысль о том, что Иисус есть «свет миру», иллюстрируется при помощи рассказа об исцелении слепого при Силоамской купели (Ин 9).

Повествование о насыщении пяти тысяч пятью хлебами (Ин 6) подводит читателя к словам Иисуса «Я есмь хлеб жизни». Если других Евангелистов привлекает само чудо насыщения народа пятью хлебами, то Иоанн обращает внимание на богословскую значимость этого события: чудо трактуется им как прообраз Евхаристии — таинства, в котором Иисус прелагает хлеб в Свое Тело. Наконец, рассказ о воскрешении Лазаря (Ин 11), отсутствующий у других Евангелистов, является своеобразной прелюдией к рассказу о Воскресении Христовом, в котором исполнились слова Христа: «Я есмь воскресение и жизнь».

Все четвертое Евангелие построено по одному принципу: каждой богословской посылке соответствует повествование, которое ее иллюстрирует. Возможно, это является одной из причин, по которым Иоанн останавливает внимание на деталях, ускользнувших от взора других Евангелистов, в то же время оставляя без внимания многие события и слова Иисуса, известные по их повествованиям.

Характерной особенностью Евангелия от Иоанна является использование более ограниченного словаря, чем у других Евангелистов. В значительной степени это связано с многократным повторением ключевых слов. Например, в первых пяти стихах этого Евангелия (Ин 1. 1–5) трижды употребляются термины «Слово», «Бог», «начало быть»¹, дважды — словосочетание «в начале», термины «жизнь» и «свет».

Автор четвертого Евангелия подчеркивает универсальный характер проповеди и служения Иисуса. Он — Спаситель не только народа израильского, но и всего мира. Согласно Иоанну, Иисус — «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходя-

¹ В оригинальном тексте — в разных грамматических формах: три раза — в имперфекте, один раз — в перфекте.

щего в мир» (Ин 1. 9); Иисус принимает смерть для того, чтобы весь мир был спасен (Ин 3. 18); у Иисуса есть и «другие овцы», которые «не сего двора», то есть не из народа израильского, и которых Ему надлежит привести к Себе, дабы было одно стадо — спасенное человечество, и один Пастырь — Христос (Ин 10. 16).

Одна из основных тем Евангелиста — учение о Боге как свете. Противопоставление тьмы и света — один из постоянно повторяющихся мотивов корпуса писаний Иоанна (Ин 1. 5; 3. 19; 1 Ин 1. 5 и др.). Еще одна центральная тема у Иоанна, не раскрытая в других Евангелиях в такой полноте, — это тема любви. Именно в Евангелии от Иоанна засвидетельствована заповедь Иисуса о любви: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин 13. 34). Новизна этой заповеди в том, что человек призван любить ближнего не просто естественной человеческой любовью, но любовью особой, жертвенной: «Как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга» (Ин 13. 34).

Важный богословский концепт Евангелия от Иоанна — противопоставление плоти и духа: «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин 6. 63). Плоть символизирует слабость и бессилие падшего человека: земное рождение людей происходит «от хотения плоти» (Ин 1. 13). При этом плоть сама по себе не несет греха, ибо Сын Божий воплотился: «Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин 1. 14). Плоть без помощи от Бога не способна подняться над падшей человеческой природой и «родиться свыше» (Ин 3. 3). Рождение же свыше, необходимое для вхождения в жизнь вечную, есть рождение от Святого Духа (Ин 3. 5, 7–8). Люди, рожденные от Святого Духа, живут уже не по законам плоти и поклоняются «Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин 4. 23).

Термин «истина» ни в одном из Евангелий не употребляется так часто, как у Иоанна: у него он повторяется 25 раз. Уже в начале Евангелия он говорит о том, что «закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17); Иоанн постоянно подчеркивает истинность слов Иисуса. «Истина»

в Евангелии от Иоанна — одно из самонаименований Спасителя: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6). Этим словом Иоанн определяет то, что принадлежит не здешнему миру, но грядущему: «истинный свет» (Ин 1. 9) противопоставлен земной тьме; «истинный хлеб» (Ин 6. 32), подаваемый Отцом с небес, утоляет не физический, но духовный голод; «истинная лоза» (Ин 15. 1), Христос, дарует жизнь Своим последователям.

Сын Божий, пришедший в мир, может даровать жизнь так же, как и Отец (Ин 5. 21), поскольку Он получил эту способность от Отца (Ин 5. 26). Поэтому для верных источником жизни вечной становится вера в Иисуса как Сына Божия (Ин 3. 35; 6. 40 и др.), Который может даровать ее всякому (Ин 17. 2). Те же, кто не верует в Сына Божия, кто отверг Его, будут судимы Им, поскольку «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин 5. 22).

Служение Иисуса, ведущее верующих ко спасению, включает в себя страсти и смерть, о чем Он неоднократно свидетельствует в Евангелии от Иоанна (Ин 2. 4; 12. 23, 27; 13. 1; 17. 1). Он должен уподобиться пастырю, который «полагает жизнь свою за овец» (Ин 10. 11), причем Его смерть абсолютно добровольная, Он Сам отдает Свою жизнь ради спасения людей: «Никто не отнимает ее у Меня, но я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее; сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин 10. 18). Смысл искупительного подвига Христа раскрывается с первых глав Евангелия от Иоанна — уже Иоанн Креститель, видя Его у Иордана, свидетельствует: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29).

Иисус, будучи Сыном Божиим, обладает божественной природой, о чем Евангелие от Иоанна свидетельствует в первом же стихе: «Слово было Бог» (Ин 1. 1). Иисус неоднократно свидетельствует о Своем достоинстве и о Своем предвечном существовании (см., например: Ин 8. 58). При этом обладание в полной мере божественной природой не препятствует Ему быть в полноте человеком: уставать и испытывать жажду (Ин 4. 6–7), скорбеть и плакать (Ин 11. 33–34), испытывать душевное смятение (Ин 12. 27).

Первыми свидетелями Воскресения Христова, согласно Евангелию от Иоанна, стали Мария Магдалина, Петр и «другой ученик» (Ин 20. 1–9), то есть апостол Иоанн Богослов, признаваемый в церковной традиции автором четвертого Евангелия. Явившись затем Марии Магдалине, Сам воскресший Иисус повелел ей рассказать апостолам, которых Он называет Своими братьями, о том, что Он восходит к Отцу (Ин 20. 16–18). Свершив дело искупления человеческого рода, Иисус дарует ученикам Духа Святого, который будет действовать в Церкви через апостолов, получивших власть оставлять грехи (Ин 20. 22–23).

Универсальный характер Церкви, в которую войдут и язычники, прообразован эпизодом, когда к Филиппу приходят эллины (то есть язычники), желающие видеть Иисуса (Ин 12. 21). О том, что Иисус умрет не только за народ израильский, но и за весь человеческий род, говорится в авторском тексте Евангелия от Иоанна: «...Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин 11. 51–52). В последней молитве Сам Иисус ходатайствует не только за апостолов, но и за тех, кто в будущем поверит их проповеди: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, 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» (Ин 17. 20–21). Управлять же этим сообществом верующих во имя Иисуса будет любовь, о которой Иисус трижды вопрошает апостола Петра, говоря о его будущем служении Церкви (Ин 21. 15–17).

Резюме

Евангелие от Иоанна отличается от трех других Евангелий по богословию, языку, стилю, композиции, содержанию. Наиболее вероятно, что оно было написано позже всех — в этом согласны и древняя церковная традиция, и современные ученые. Автором Евангелия в церковной традиции считается Иоанн Зеведеев, один из двенадцати апостолов, брат Иакова; он же отождествляется с не названным по имени любимым учеником Господа, о котором неоднократно говорится в самом Евангелии.

По преданию, которое восходит к свидетельству сищмч. Ирины Лионского, Евангелие от Иоанна было написано в Эфесе, однако в качестве возможного места написания современные исследователи называют и другие города. Основными адресатами были, скорее всего, христиане из язычников, поскольку семитские слова и палестинские реалии в Евангелии последовательно комментируются.

В Евангелии от Иоанна акцент делается не на человеческой истории Иисуса, а на Его божественном достоинстве. Это проявляется уже в прологе: Иисус Христос представлен как Божественное Слово, бывшее у Бога и бывшее Богом, Которое сошло на землю, дабы даровать верующим возможность быть чадами Божиими и наследовать жизнь вечную.

В Евангелии от Иоанна практически не говорится о Царстве Божием, вместо него речь идет о жизни вечной. Иисус добровольно полагает Свою жизнь и предает Себя на крестную смерть, чтобы спасти человеческий род и даровать ему вечную жизнь. Иисус — Сын Божий, обладающий полнотой божественной природы. При этом Он — Человек, Который испытывает человеческие чувства, эмоции и страдания.

Чрезвычайно важно для Евангелия от Иоанна учение о Святом Духе, Которого Иисус подаст верующим. Рождение свыше, необходимое для вхождения в вечную жизнь, есть рождение от Святого Духа. Люди, рожденные от Святого Духа, будут поклоняться Отцу «в духе и истине».

Вопросы к параграфу 5. 4

1. Назовите место и время появления Евангелия от Иоанна согласно церковной традиции. Какие версии его происхождения отличаются от позиции Церкви?
2. Охарактеризуйте темы, отраженные в Евангелии от Иоанна и не затронутые в синоптических Евангелиях.
3. Назовите важнейшие темы синоптических Евангелий, отсутствующие в Евангелии от Иоанна.
4. Чем можно объяснить отсутствие в Евангелии от Иоанна многих чудес, описанных синоптиками?
5. Опишите литературную форму и особенности повествования Евангелия от Иоанна.
6. Кто считается автором Евангелия от Иоанна? Приведите свидетельства и факты, подтверждающие это авторство.
7. По какому принципу построено Евангелие от Иоанна?
8. Какие темы являются центральными в Евангелии от Иоанна?
9. Какие тексты Евангелия от Иоанна раскрывают универсальный характер Церкви?

Дополнительная литература к введению

Святоотеческие толкования:

- *Августин, блж.* О согласии Евангелистов // Творения. Ч.10. Киев, 1906.

Справочная литература:

- Аграфы // ПЭ. Т. 1. С. 265–266.
- Библиейстика // Там же. Т. 5. С. 25–58.
- Богодухновенность // Там же. Т. 5. С. 442–447.
- Герменевтика библейская // Там же. Т. 11. С. 360–390.
- Диалоги Иисуса Христа неканонические // Там же. Т. 14. С. 618–621.
- Евангелие // Там же. Т. 16. С. 585–592, 652–676.
- Евангелия апокрифические // Там же. Т. 17. С. 36–38.
- Завет // Там же. Т. 19. С. 449–457.
- Иоанн, апостол и Евангелист // Там же. Т. 23. С. 679–731.
- Исагогика // Там же. Т. 27. С. 62–64.
- Канон библейский // Там же. Т. 30. С. 246–255.
- Лука, апостол и Евангелист // Там же. Т. 41. С. 552–585.
- Марк, апостол и Евангелист // Там же. Т. 43. С. 607–653.
- Матфей, апостол и Евангелист // Там же. Т. 44. С. 342–367.
- Евангелие (Благая весть) // Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета. М., 2003. С. 163–166.
- Евангелие от Иоанна // Там же. С. 166–177.
- Евангелие от Луки // Там же. С. 178–191.
- Евангелие от Марка // Там же. С. 191–201.
- Евангелие от Матфея // Там же. С. 201–211.
- Евангелия (Историческая достоверность) // Там же. С. 217–223.
- Исторический Иисус, поиски // Там же. С. 290–305.
- Синоптическая проблема // Там же. С. 585–591.

Комментарии и исследования:

- Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. М., 2011.

- *Булгаков С., прот.* Святые Петр и Иоанн, два первоапостола. Париж, 1926.
- *Глубоковский Н. Н.* Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932.
- *Он же.* Святой апостол Лука, Евангелист и деесписатель. София, 1932.
- *Грилихес Л., прот.* Археология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999.
- *Данн Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса: Что упустил поиск исторического Иисуса. М., 2009.
- *Елеонский Н., прот.* О Евангелии от Марка: Разбор мнения Ф. Х. Баура о происхождении и характере Евангелия от Марка // Чтения Общества любителей духовного просвещения. 1873. № 3. С. 270–313; № 6. С. 672–711; № 12. С. 609–691.
- *Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие. М., 2009.
- *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. М., 2016. С. 13–240.
- *Иларион (Троицкий), смчч.* Священное Писание и Церковь. М., 1914.
- *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М., 2016.
- *Кирилл (Гундяев), митр.* Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004 (глава «О достоверности Евангелия»).
- *Лопухин А. П.* Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его. СПб., 1898.
- *Мецгер Б.* Канон Нового Завета. М., 2001.
- *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М., 2013.
- *Муретов М. Д.* Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса». Сергиев Посад, 1894.
- *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. М., 2012.
- *Строганов В., прот.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2009.

ЧАСТЬ I.

НАЧАЛО ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ИСТОРИИ

Глава 6.

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

6. 1. События, предшествовавшие рождению Спасителя (по Евангелию от Луки)

Первые две главы Евангелия от Луки, представляющие собой своеобразный пролог к основной части текста, содержат материал, практически не имеющий параллелей в других Евангелиях. В нем рассказывается о Благовещении, сообщаются подробности о Рождестве и детстве Иисуса.

Кроме того, только в этом Евангелии говорится о рождении и ранних годах жизни Иоанна Крестителя, тогда как другие Евангелисты ограничиваются указанием на образ жизни и проповедь Иоанна перед выходом Иисуса Христа на общественное служение. Евангелист Лука сообщает, что Иисус и Иоанн были родственниками, а их судьбы были связаны божественным Промыслом еще до рождения.

Захария, отец Иоанна Крестителя, принадлежал к священническому роду. Священство в древнем Израиле было потомственным, и общее количество священников исчислялось несколькими тысячами. Однако они никогда не присутствовали в храме одновременно: как правило, участие каждого священника в храмовом богослужении ограничивалось двумя неделями в году. Это время и составляло его «чреду». Священник мог также приходить в храм на большие праздники, если расстояние между храмом и его домом это позволяло. Весть о рождении сына Захария получает от ангела Гавриила во время служения в Иерусалимском храме:

Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова, имя ей Елисавета. Оба они были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно. У них не было детей, ибо Елисавета была неплодна, и оба были уже в летах преклонных. Однажды, когда он в порядке своей чреды служил пред Богом, по жребию, как обыкновенно было у священников, досталось ему войти в храм Господень для каждения, а все множество народа молилось вне во время каждения, — тогда явился ему Ангел Господень, стоя по правую сторону жертвенника кадильного. Захария, увидев его, смутился, и страх напал на него. Ангел же сказал ему: не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь ему имя: Иоанн (Лк 1. 5–13).

Продолжая речь, Ангел предсказывает Захарии судьбу его сына:

И будет тебе радость и веселие, и многие о рождении его возрадуются, ибо он будет велик пред Господом; не будет пить вина и сикера, и Духа Святаго исполнится еще от чрева матери своей; и многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их; и предъидет пред Ним в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям, и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный (Лк 1. 14–17).

Здесь Иоанн описан как пророк, посланный к «сынам Израилевым»: его миссия не будет простираться на язычников. Нарисованный ангелом образ Иоанна напоминает ветхозаветные образы назореев — людей, дававших (как правило, на какой-то срок) обет вести аскетический образ жизни, в частности, не пить вина или какого-либо иного напитка, изготовленного из винограда, не стричь волос и не прикасаться к мертвому телу (Числ 6. 1–7).

Рассказ о явлении ангела Захарии напоминает библейские повествования о том, как Бог являлся Аврааму и возвещал ему

рождение наследника. В первый раз в ответ на эту весть Авраам рассмеялся, не поверив предсказанию, и воскликнул: «неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит?» (Быт 17. 17). При втором аналогичном предсказании «Сарра внутренне рассмеялась, сказав: мне ли, когда я состарилась, иметь сие утешение? и господин мой стар» (Быт 18. 12).

В данном случае священник Захария не смеется, но проявляет такое же недоверие:

И сказал Захария Ангелу: по чему я узнаю это? ибо я стар, и жена моя в летах преклонных. Ангел сказал ему в ответ: я Гавриил, предстоящий пред Богом, и послан говорить с тобою и благовестить тебе сие; и вот, ты будешь молчать и не будешь иметь возможности говорить до того дня, как это сбудется, за то, что ты не поверил словам моим, которые сбудутся в свое время. Между тем народ ожидал Захарию и дивился, что он медлит в храме. Он же, выйдя, не мог говорить к ним; и они поняли, что он видел видение в храме; и он объяснялся с ними знаками, и оставался нем. А когда окончились дни службы его, возвратился в дом свой.

После сих дней зачала Елисавета, жена его, и таилась пять месяцев и говорила: так сотворил мне Господь во дни сии, в которые призрел на меня, чтобы снять с меня поношение между людьми (Лк 1. 18–25).

Слова о «поношении» напоминают о том, что бездетность в древнем Израиле воспринималась как проклятие от Бога: на бездетных смотрели как на грешников, которым Бог не дает потомства в наказание за грехи.

Через шесть месяцев после явления Захарии Гавриил благовестует Пресвятой Деве о будущем рождении Богомладенца, благовествуя Ее ангельским приветствием:

В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве: Мария.

Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк 1. 26–35).

В повествовании Луки о Благовещении Мария дважды названа Девой. Вся Ее беседа с ангелом строится вокруг темы бессеменного зачатия. Эта же тема будет раскрыта, но на ином материале, в 1-й главе Евангелия от Матфея.

Из какого источника Евангелист Лука мог почерпнуть сведения о событиях, описанных в начальных главах его Евангелия, в частности, о Благовещении? Ответ напрашивается сам собой: о беседе с ангелом ученикам Иисуса могла сообщить много лет спустя Сама Дева Мария. Такая гипотеза не кажется неправдоподобной, если учесть, что после Воскресения Иисуса апостолы «единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса» (Деян 1. 12) и могли расспрашивать Марию о Его рождении и ранних годах жизни.

Рассказ о рождении Иоанна предваряется повествованием о встрече между двумя родственницами — Елисаветой и Марией:

Встав же Мария во дни сии, с поспешностью пошла в нагорную страну, в город Иудин, и вошла в дом Захарии, и приветствовала Елисавету. Когда Елисавета услышала приветствие Марии, възыграл младенец во чреве ее; и Елисавета исполнилась Святаго Духа, и воскликнула громким голосом, и сказала: благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего! И откуда это мне, что пришла Матерь Господа

моего ко мне? Ибо когда голос приветствия Твоего дошел до слуха моего, взыграл младенец радостно во чреве моем. И блаженна Уверовавшая, потому что совершится сказанное Ей от Господа (Лк 1. 39–45).

«Взыграние» младенца Иоанна во чреве Елисаветы толкователи называют первым пророчеством Иоанна Крестителя, готовившего людей к приходу Мессии. Отвечая на благословение Елисаветы, Дева Мария восхваляет Бога, подающего людям неизреченные благодатные дары:

И сказала Мария: величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды; что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его; и милость Его в роды родов к боящимся Его; явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их; низложил сильных с престолов, и вознес смиренных; алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем; воспринял Израиля, отрока Своего, вспомняв милость, как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века (Лк 1. 46–54).

Эта хвалебная песнь, называемая «Песнью Богородицы», с первых веков входит в церковное богослужение. Песнь Богородицы близка по форме ко многим ветхозаветным гимнам, в особенности тем, которые восхваляют Бога за помощь избранному народу (Исх 15, Суд 5, 1 Цар 2, Авв 3). В ней провозглашается исполнение мессианских чаяний Израиля и всего человечества. В святоотеческой традиции Песнь Богородицы иногда понимается как пророчество о Церкви¹. Для верующих она имеет особую ценность как одно из немногих изречений Божией Матери, присутствующих в Евангелии.

Рассказ Евангелиста Луки о встрече между Елисаветой и Девой Марией — один из нескольких наиболее часто звучащих за бого-

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3. 10. 2.

служением евангельских отрывков: он читается на утрене в канун всех богородичных праздников.

Пробыв три месяца с Елисаветой, Мария «возвратилась в дом свой» (Лк 1. 56). Елисавета же рождает младенца, и это рождение сопровождается чудом:

Елисавете же настало время родить, и она родила сына. И услышали соседи и родственники ее, что возвеличил Господь милость Свою над нею, и радовались с нею. В восьмой день пришли обрезать младенца и хотели назвать его, по имени отца его, Захарию. На это мать его сказала: нет, а назвать его Иоанном. И сказали ей: никого нет в родстве твоём, кто назывался бы сим именем. И спрашивали знаками у отца его, как бы он хотел назвать его. Он потребовал дощечку и написал: Иоанн имя ему. И все удивились. И тотчас разрешились уста его и язык его, и он стал говорить, благословляя Бога. И был страх на всех живущих вокруг них; и рассказывали обо всем этом по всей нагорной стране Иудейской. Все слышавшие положили это на сердце своем и говорили: что будет младенец сей? И рука Господня была с ним (Лк 1. 57–66).

В древнем Израиле существовала традиция родовых имен: новорожденному младенцу давали имя в честь его отца или одного из предков. Эта традиция была нарушена при рождении Иоанна, потому что имя будущего пророка было наречено Самим Богом и возвещено его родителям через ангела.

После этого к Захарии возвращается способность говорить. Исполнившись Святого Духа, он изрекает пророчество о судьбе своего сына, служение которого будет состоять в приготовлении пути Господу:

И Захария, отец его, исполнился Святого Духа и пророчествовал, говоря: благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего, как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих, что спасет

нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас; сотворит милость с отцами нашими и помянет святой завет Свой, клятву, которой клялся Он Аврааму, отцу нашему, дать нам, небоязненно, по избавлении от руки врагов наших, служить Ему в святости и правде пред Ним, во все дни жизни нашей. И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предъидешь пред лицом Господа приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их, по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира (Лк 1. 67–79).

Первая часть этой пророческой песни посвящена грядущему Мессии, в лице Которого священник Захария видит особое благоволение Божие к народу израильскому и «дому Давидову». Выражение «рог спасения» заимствовано из Ветхого Завета, где оно является одним из наименований Бога: «Господь — твердыня моя и крепость моя и избавитель мой. Бог мой — скала моя; на Него я уповаю; щит мой, рог спасения моего, ограждение мое и убежище мое; Спаситель мой, от бед Ты избавил меня!» (1 Цар 22. 2–3; Пс 17. 2–3). Здесь это наименование указывает, вероятно, на Мессию, поскольку «рог спасения» не отождествляется с Богом, но описывается как воздвигнутый Богом.

Вторая часть песни посвящена Иоанну Крестителю: в ней предсказана его миссия — «приготовить пути» обетованному Спасителю. Слова Захарии созвучны тому, что ранее он услышал от ангела (Лк 1. 14–17). Но Предтеча всегда будет оставаться в тени Того, Кого Захария называет «Востоком свыше»: это выражение напоминает мессианские пророчества о свете, который воссияет «на живущих в стране тени смертной» (Ис 9. 2).

О дальнейшей жизни Иоанна сообщается кратко:

Младенец же возрастал и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю (Лк 1. 80).

6. 2. Дата рождения Иисуса Христа

Событие рождения Иисуса Христа уже много веков лежит в основе летоисчисления, принятого сейчас в большинстве стран: оно разделяет историю человеческого рода на две части — до Рождества Христова и по Рождестве Христовом. Тем не менее, в науке вопрос о точной дате этого события остается дискуссионным.

Евангелия содержат конкретные указания на время, в которое происходят описываемые в них события. Так, Лука начинает свое повествование о рождении Иоанна Крестителя со слов: «Во дни Ирода, царя Иудейского» (Лк 1. 5). Речь здесь идет о царе Ироде Великом, который правил в Иудейском царстве с 37 по 4 год до Р. Х.

Основным источником сведений об Ироде служат сочинения Иосифа Флавия, хотя о нем упоминает и ряд других источников. Отец Ирода Антипатр получил римское гражданство и в 47–48 году до Р. Х. стал наместником Иудеи. Своего 25-летнего сына Ирода он назначил правителем Галилеи. В 40 году Ирод получил от римлян право на иудейский престол, но сумел овладеть им только в 37 году. Правление Ирода было отмечено многочисленными жестокостями, описанными Флавием¹. Смерть царя Ирода датируется, как правило, 4 годом до Р. Х., хотя некоторые исследователи эту датировку оспаривают.

Повествование о рождении Иисуса Христа Евангелист Лука начинает словами: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею» (Лк 2. 1). Квириний упоминается в целом ряде исторических источников, в том числе у Тацита, Луция Флора и Иосифа Флавия. Последний говорит и о переписи, организованной по повелению императора Квиринием:

Сенатор Квириний, который раньше занимал все государственные должности и проложил себе дорогу к консульству, человек, пользовавшийся во всех делах огромным влиянием, явился в

¹ См.: *Иосиф Флавий*. Иудейская война. 1. 27. 6; 1. 33. 6.

Сирию, куда его посылал император для того, чтобы творить суд и оценить все имущество населения... Ему была предоставлена верховная власть [прокуратора] над всею Иудеею. Затем в Иудею, которая тем временем вошла в состав Сирии, прибыл и Квириний, желая совершить общую перепись и конфисковать имущество Архелая. Хотя иудеи при первых слухах о переписи с самого начала были возмущены этим, но в конце концов оставили всякую мысль о сопротивлении, благодаря увещаниям первосвященника Иоазара, сына Боэта. Уступая увещаниям Иоазара, они, наконец, беспрепятственно допустили расценку своего имущества¹.

Датировка данной переписи представляет значительные трудности. Флавий связывает ее со смещением Архелая, которое произошло в 6 году по Р. Х. Если верить Флавию, то именно тогда Квириний отправился в Иудею. Однако от предполагаемой даты рождения Иисуса этот год отстоит примерно на десять лет. Чтобы согласовать оба указания, была выдвинута гипотеза, согласно которой Квириний был проконсулом Сирии дважды. В пользу этого может говорить надпись, найденная в 1764 году в окрестностях Рима: в ней говорится о некоем человеке, который во времена Августа дважды был удостоен «триумфальных» отличий и был проконсулом в Азии и Сирии с Финикией. Вполне вероятно, что речь идет именно о Квиринии, который был проконсулом в Сирии сначала при Ироде Великом, а затем еще раз — спустя десять лет после смерти царя. В этом случае становится понятным и уточнение, сделанное Лукой: «Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею». Перепись, упомянутая у Иосифа Флавия, была, таким образом, не первой.

Рассказ о начале проповеди Иоанна Крестителя в Евангелии от Луки датирован пятнадцатым годом правления Тиберия (Лк 3. 1). Тиберий правил Римской империей с 19 августа 14-го по 16 марта 37 года: следовательно, выход Иоанна на проповедь можно отнести ко второй половине 29-го или первой половине 30 года. Меж-

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18. 1. 1.*

ду началом проповеди Иоанна и крещением Иисуса вряд ли могло пройти много времени. Лука упоминает, что Иисус, начиная Свое служение, «был лет тридцати» (Лк 3. 23).

В Европе летоисчисление «от Рождества Христова» было введено благодаря трудам латинского монаха Дионисия Малого, жившего в VI веке. В качестве года рождения Иисуса Христа он выбрал 754-й год от основания Рима, что соответствовало данным 3-й главы Евангелия от Луки. Однако в 1-й главе своего Евангелия, рассказывая о событиях, непосредственно предшествовавших рождению Иисуса, Лука датирует их временем правления «Ирода, царя Иудейского» (Лк 1. 5). У Матфея также говорится о рождении Иисуса «во дни царя Ирода» (Мф 2. 1) и об избииении младенцев «от двух лет и ниже» по приказу Ирода (Мф 2. 16). Все эти события, следовательно, должны были произойти до смерти Ирода, как и бегство Иосифа и Марии с Младенцем в Египет. Только «по смерти Ирода» (Мф 2. 19), когда в Иудее уже царствовал сын Ирода Архелай (Мф 2. 22), Иосиф и Мария смогли вернуться из Египта.

Если исходить из того, что Ирод Великий умер в 4 году до Р. Х., рождение Иисуса следует датировать 5-м или 6-м годом «до Рождества Христова». Именно такой датировки придерживается большинство современных ученых.

Еще одно указание, помогающее восстановить хронологию жизни и служения Спасителя, содержит Евангелие от Иоанна. В нем приводятся слова, сказанные Иисусом в начале Своего служения: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». На это иудеи, имея в виду Иерусалимский храм в том виде, в каком его реконструировал Ирод Великий, ответили: «Сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?» (Ин 2. 19–20).

Согласно Иосифу Флавию, реконструкция Иерусалимского храма началась в 18-й год правления Ирода Великого¹, то есть в 20–19 году до Р. Х. Отсчитывая 46 лет от этого года, приходим

¹ *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 15. 11. 1. В другом месте (Иудейская война. 10. 21. 1) Иосиф датирует начало реконструкции храма 15-м годом правления Ирода, однако первая дата считается более достоверной.

к 28 году по Р. Х. Однако нельзя с уверенностью утверждать, что беседа Иисуса с иудеями происходила на Пасху именно этого года, поскольку о строительстве храма говорится как о событии, завершившемся в прошлом. На основе хронологии Луки учеными делается вывод, что выход Иоанна Крестителя на проповедь и, соответственно, начало общественного служения Иисуса не могли произойти ранее 29 года.

6. 3. Проблема двух родословных

Евангелие от Матфея начинается со слов: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф 1. 1), после которых приводится длинный перечень имен людей — предков Иисуса по плоти — в непривычной для современного читателя форме: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его» (Мф 1. 2). Завершается этот перечень словами: «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус, называемый Христос. Итак всех родов от Авраама до Давида четырнадцать родов; и от Давида до переселения в Вавилон четырнадцать родов; и от переселения в Вавилон до Христа четырнадцать родов» (Мф 1. 16–17).

Евангелист Матфей называет Иисуса «Христом», то есть Помазанником Божиим, или Мессией, с первой же строки говоря о Нем как о Том, о Ком предсказывали пророки. Однако, в отличие от Марка, который в первом стихе своего Евангелия говорит об «Иисусе Христе, Сыне Божиим» (Мк 1. 1), Матфей делает акцент не на Его божественном, а на Его человеческом происхождении, называя Иисуса Христа Сыном Давида и Сыном Авраама. В то же время он, как и Марк, подчеркивает Его мессианский статус, употребляя термин «Христос» наряду с личным именем Иисус.

Евангелие от Матфея, как уже говорилось, было адресовано прежде всего читателям-иудеям, и его автор ставил перед собой задачу вписать Иисуса в контекст не просто человеческой истории,

а истории конкретного народа, представителями которого был он сам, его герои и его читатели. Для того, чтобы последние могли воспринять Иисуса как своего, надо было представить Его прежде всего потомком ключевых деятелей истории еврейского народа.

Современники Иисуса называли себя «семенем Авраамовым», с гордостью говоря о себе: «отец наш Авраам» (Ин 8. 33–39); именно с ним Бог заключил завет, на основании которого евреи считали себя богоизбранным народом. Этот завет переосмысливается христианами как Ветхий, в противовес Новому, заключенному через Иисуса Христа, «Сына» Авраамова.

Родословие Иисуса по Евангелию от Матфея охватывает около двух тысяч лет ветхозаветной истории, из которых одна тысяча приходится на период от Давида до Иисуса. Начиная свое Евангелие с родословия, Матфей как бы вписывает Иисуса в эту историю, подчеркивая, что Его служение является ее продолжением.

Не менее важным для Евангелиста было сразу же показать мессианское происхождение Иисуса. Читатели Матфея хорошо знали, что Мессия должен был произойти от колена Иуды, согласно пророчеству: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не приидет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт 49. 10). В пророчестве Валаама Мессия представлен как потомок Иакова (Израиля): «Вижу Его, но еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова, и восстает жезл от Израиля» (Числ 24. 17). Иаков (Израиль) был отцом Иуды, а Авраам его прадедом.

В Книге пророка Исаии обетование о Мессии связывается с домом Иакова (Ис 2. 2–4). В той же книге Мессия назван «отраслью от корня Иессеева» (Ис 11. 1). Иессей, происходивший из Вифлеема Иудейского, был отцом царя Давида (1 Цар 17. 12), о котором в Ветхом Завете неоднократно говорится как о том, чьим потомком будет обетованный Мессия. В мессианском смысле толковались слова Нафана, обращенные к Давиду от лица Бога: «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу пре-

стол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар 7. 12–14). Так же воспринимались стихи из псалма: «Я поставил завет с избранным Моим, клялся Давиду, рабу Моему: навек утвержу семя твое, в род и род устрою престол твой» (Пс 88. 4–5). Наконец, не менее важную роль в формировании представления о Мессии играло пророчество Иеремии: «Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: Господь оправдание наше!» (Иер 23. 5–6).

Таким образом, Мессия, согласно пророчествам, должен был быть прямым потомком Давида, а потому упоминание о Давиде было необходимо для автора родословной Иисуса. Выражение «Сын Давидов» многократно встречается у Матфея и в параллельных повествованиях других синоптиков. Сыном Давидовым называли Иисуса те, кто обращался к Нему с просьбой об исцелении (Мф 9. 27; 15. 22; 20. 30–31). К Иисусу применяли выражение «Христос, Сын Давидов» (Мф 12. 23); при входе в Иерусалим Его встречали словами «Осанна Сыну Давидову» (Мф 21. 9). Уверенность иудеев в том, что Мессия должен произойти из рода Давида, подтверждают слова фарисеев: «Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова?» (Ин 7. 42). Синоптики приводят спор Иисуса с иудеями о том, является ли Мессия сыном Давидовым:

Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он сын? Говорят Ему: Давидов. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему? (Мф 22. 41–45; ср.: Мк 12. 35–37; Лк 20. 41–44).

Как видно из этого рассказа, Иисус не опровергал веры иудеев в то, что Мессия должен произойти из рода Давидова. Но Он подчеркивал, что по отношению к Давиду Мессия является Господом: Он не только прямой потомок Давида, но и его Господь.

После Воскресения Иисуса эту тему подхватили апостолы, сделав ее одной из центральных в своих доказательствах мессианства Иисуса. В Деяниях апостольских приводится речь апостола Петра, произнесенная в день Пятидесятницы и имеющая программный характер: в ней Петр излагает суть того Евангелия, которое он и апостолы намереваются проповедовать. Важное место в этом изложении отводится Давиду:

Ибо Давид говорит о Нем: видел я пред собою Господа всегда, ибо Он одесную меня, дабы я не поколебался... Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления... Мужья братия! да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня. Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле его, он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления. Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели (Деян 2. 25, 27, 29–32).

Существенное место тема происхождения Мессии из рода Давида занимает и в проповеди апостола Павла (ср.: Рим 1. 3; 1 Тим 2. 8). Книга Деяний доносит одну из устных проповедей апостола:

...Поставил им царем Давида, о котором и сказал, свидетельствуя: нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева, который исполнит все хотения Мои. Из его-то потомства Бог по обетованию воздвиг Израилю Спасителя Иисуса... И мы благовествуем вам, что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, как и во втором псалме написано: Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя. А что воскресил Его из мертвых, так что Он уже не обратится в тление, о сем сказал так: Я

дам вам милости, обещанные Давиду, верно. Посему и в другом месте говорит: не дашь Святому Твоему увидеть тление. Давид, в свое время послужив изволению Божию, почил и приложился к отцам своим, и увидел тление; а Тот, Которого Бог воскресил, не увидел тления (Деян 13. 22–23, 32–37).

Приведенные речи апостолов Петра и Павла относятся к самому началу апостольской проповеди и хронологически предшествуют Евангелию от Матфея. Упоминания о происхождении Иисуса из рода Давидова в Посланиях апостола Павла также, по всей вероятности, предшествуют Евангелию от Матфея.

Необходимо отметить, что родословия — списки имен предков того или иного человека — имеют в Библии важнейшее значение¹. Вся Книга Чисел состоит по преимуществу из списков имен. Необходимость включения родословных списков в Книгу Чисел и другие части Библии была обусловлена тем, что родословие воспринималось отнюдь не просто как перечень имен, помогающий установить происхождение того или иного лица: прежде всего оно указывало на наследие, которое несет в себе каждый человек; оно вплетало его имя в неразрывную цепь имен, восходящую к отцу еврейского народа Аврааму и через него к отцу всех народов Адаму. Приводя имена предков Иисуса, Евангелист желал подчеркнуть тот факт, что Христос был реальным Человеком, Чье имя вплетено в непрерывную вязь человеческих имен.

Родословия всегда велись по мужской линии — от отца к сыну и далее. У Матфея этот порядок строго выдержан. И форма, в которой представлена родословная, и сами включенные в нее имена заимствованы Матфеем из книг Ветхого Завета. В некоторых случаях совпадения почти буквальны (ср., например: Мф 1. 3–6 и 2 Пар 2. 10–12; Руфь 4. 18–22).

Четыре женщины, упомянутые в родословии у Матфея, были женами тех, чьим прямым потомком, согласно Евангелисту, был Иисус. В двух случаях женщины, упоминаемые Матфеем, не были

¹ Ср.: Быт 10. 1; 11. 10; 11. 27; 25. 12; 36. 1 и др.

законными женами мужчин, сыновья которых включены в родословие: это Фамарь, с которой согрешил Иуда, приняв ее за блудницу (Быт 38. 13–30), и Вирсавия, жена Урии, ставшая наложницей Давида (2 Цар 11. 2–27). Руфь упоминается, возможно, потому, что ее отношениям с Воозом посвящена в Библии целая книга (Руфь 2. 1 — 4. 16).

Наибольшую загадку из упоминаемых Матфеем женщин представляет Рахава. Многими исследователями она отождествляется с блудницей Раав, упоминаемой в Книге Иисуса Навина (Нав 2. 1–24; 6. 16). Однако нигде в Ветхом Завете не сказано, что Раав вышла замуж за Салмона. Возможно, Матфей опирался на какие-то иные, небиблейские источники, или имел в виду не ту Раав, о которой говорится в Библии.

Почему Матфей приводит родословную Иосифа, если, согласно тому же Евангелисту, Иосиф не был физическим отцом Иисуса? Ответ на этот вопрос вытекает из иудейского обычая считать отцом ребенка мужа его матери, даже если ребенок родился не от него. Обручившись с Марией, которая «была беременна» (Лк 2. 5), Иосиф принял на себя обязательство по воспитанию Ее будущего Ребенка. Не будучи Его физическим отцом, он был законным отцом Иисуса, Которого даже в зрелом возрасте продолжали называть «сыном Иосифовым» (Лк 4. 22; Ин 1. 45).

При сравнении родословия из Евангелия от Матфея с библейской историей иудейских царей обращает на себя внимание то, что Матфей не включил трех царей, правивших после Иоарама и до Озии — Охозию, Иоаса и Амасию. Очевидно, это было сделано для достижения священного числа 14 при перечислении поколений между Давидом и вавилонским пленением. Для Матфея символизм чисел имел большее значение, чем историческая последовательность имен (даже если эта последовательность была известна по другим книгам).

Матфей не случайно делит родословную на отрезки от Авраама до Давида, от Давида до переселения в Вавилон и от переселения в Вавилон до Христа. В этой конструкции имена Авраама,

Давида и Христа служат своего рода опорными элементами, на которых держится все здание.

Сравнение родословий Иисуса Христа из Евангелий от Матфея и от Луки обнаруживает некоторые довольно заметные различия между ними. Оба родословия совпадают только в хронологическом отрезке от Авраама до Давида. Далее Матфей следует «царской» линии, перечисляя царей Иудейских, как они упомянуты в Ветхом Завете, а Лука приводит иную линию. Разногласие в родословиях сохраняется в линии от Давида до Салафииля. Линии сходятся на Салафииле и Зоровавеле, которые присутствуют в списках обоих Евангелистов (Мф 1. 12; Лк 3. 27), но затем снова расходятся вплоть до Иосифа, мужа Марии. Даже имя отца Иосифа у Евангелистов оказывается разным: у Матфея он назван Иаковом, у Луки — Илием (Мф 1. 15–16; Лк 3. 23).

Матфей при построении родословной Иисуса Христа следует в основном данным 1-й Книги Паралипоменон. Родословие в Евангелии от Луки основано на иных библейских источниках и в целом, по мнению многих исследователей, исторически более достоверно, по крайней мере в отношении периода до Вавилонского пленения.

Наличие двух родословий привлекало внимание еще раннехристианских авторов, пытавшихся объяснить разногласия между Евангелистами иудейскими законами, в частности, законом о левиратном браке: согласно ему, если один из братьев умирал бездетным, другой должен был взять его жену, «и первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось в Израиле» (Втор 25. 5–6). В Ветхом Завете это называлось «восставить имя брата своего» (Втор 25. 7); в Новом Завете употребляется выражение «восстановить семя брата своего» (Мф 22. 24; Мк 12. 19; Лк 20. 28). Ветхозаветное предписание в данном случае имеет ясную цель: закон вводится для того, чтобы имя умершего бездетным «не изгладилось в Израиле». Следовательно, имя этого человека должно было войти в родословие ребенка, физическим отцом которого был не он, а его брат.

Законом левирата объяснял наличие двух родословных историк Юлий Африкан (III век), слова которого приводит Евсевий Кесарийский:

Имена поколений в Израиле исчисляли или по природе, или по закону: по природе, когда имелось преемство законных сыновей; по закону, когда по смерти бездетного брата его брат своему чаду давал имя умершего... Поэтому из лиц, упоминаемых в этом родословии, некоторые были законными наследниками своих отцов по природе, другие же рождены были одними отцами, а по имени принадлежали иным. Упоминали же тех и других: и действительных отцов, и тех, кто были как бы отцами. Таким образом, ни то, ни другое Евангелие не ошибается, исчисляя имена по природе и по закону. Потомки Соломона и Нафана до того переплелись между собой вследствие «воскрешения» бездетных, вторых браков и «восстановления семени», что одни и те же лица справедливо могли считаться детьми и мнимых, и действительных их отцов. Оба повествования совершенно правильны и доходят до Иосифа путем извилистым, но верным¹.

Этот извилистый путь, по мнению Африкана, привел Евангелистов к двум разным отцам Иосифа, один из которых был таким по закону, другой по плоти. Соглашаясь с мнением Африкана, Евсевий Кесарийский замечает: «Если же такова родословная Иосифа, то и Мария должна была происходить из одного с ним колена, ибо, по Закону Моисееву, не дозволялось вступать в брак лицам разных колен. Предписывалось брать жену из того же города и из того же родства, чтобы наследство не переходило от одного колена к другому»².

Этому толкованию следует и прп. Иоанн Дамаскин. Вслед за Африканом он говорит о том, что две параллельных линии потомков Давида в какой-то момент дошли до Иакова и Илия, которые «оказались братьями по матери: Иаков из племени Соломона, Илий же из племени Нафана. Илий, происходивший из племени Нафано-

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 1. 7. 2–4.

² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 1. 7. 17.

ва, умер бездетным; жену его взял за себя Иаков, брат его, происходивший из племени Соломона, и восставил семя брату своему и родил Иосифа. Итак, Иосиф по естеству есть сын Иакова, из рода Соломонова; а по закону — сын Илия, из рода Нафанова». Дамаскин отмечает: «Святые Евангелисты Матфей и Лука ясно показали, что Иосиф происходит из племени Давидова; но Матфей производит Иосифа от Давида через Соломона, Лука же через Нафана. О роде же святой Девы и тот и другой умолчали»¹.

В европейской науке широкое хождение получила гипотеза, согласно которой у Луки приводится родословная Марии, а не Иосифа; при этом Илий, упоминаемый у Луки сразу после Иосифа, был не отцом Иосифа, а отцом Марии, и все последующие имена составляют Ее, а не его родословную. Косвенное подтверждение этой гипотезы усматривают в той форме, в какой родословие представлено у Луки. Список имен начинается со слов: «Иисус, начиная Свое служение, был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов, Илиев» (Лк 3. 23). Выражением «как думали» Евангелист как будто бы хотел защититься от возможных упреков в неточности. Кроме того, в греческом тексте Евангелия от Луки имя Иосифа в родословии не имеет определенного артикля *тоῦ*, тогда как все другие имена даны с артиклем. Это может означать, что Иосиф, как мнимый отец Иисуса, противопоставляется таким образом реальным предкам Иисуса по материнской линии. В этом случае текст следует понимать в том смысле, что Иисус, как считали, был сыном Иосифа, *на самом же деле* — сыном (потомком) Илия и прочих упомянутых лиц — предков Марии.

Существенным отличием родословия у Луки от родословия у Матфея является то, что Лука доводит его не до Авраама, а до Адама и Бога. Этим Евангелист, адресовавший свое Евангелие бывшим язычникам, подчеркивал универсальный характер миссии Иисуса: Он — Сын не только Авраамов и Давидов, но прежде всего Адамов и Божий (Лк 3. 38). Выражение «Сын Адамов» практически тождественно многократно используемому Самим Иисусом выражению

¹ *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 4. 14.*

«Сын Человеческий», так как Адам в ветхозаветной традиции воспринимался как первый человек и символ всего человечества. А выражение «Сын Божий» подчеркивает, что, будучи вписан в конкретную человеческую родословную, и следовательно, будучи полноценным человеком, Иисус был одновременно и Сыном Божиим.

Родословия Иисуса в обоих Евангелиях имеют не столько историческую, сколько богословскую значимость. Раннехристианские авторы усматривали в них прямую связь с учением об искуплении человечества Иисусом как Богом и Спасителем. Свт. Иоанн Златоуст в IV веке писал:

Сын безначального Отца, Сын истинный, благоволил назваться сыном Давидовым, чтобы тебя сделать сыном Божиим, благоволил иметь раба Своим отцом, чтобы тебе, рабу, сделать отцом Владыку. Видишь, какое благовестие в самом же начале? Если же сомневаешься в своем богосыновстве, то уверься в нем, слыша, что было с Ним. По человеческому рассуждению гораздо ведь труднее Богу стать человеком, нежели человеку сделаться сыном Божиим. Итак, когда слышишь, что Сын Божий есть сын Давидов и Авраамов, то не сомневайся уже, что и ты, сын Адамов, будешь сыном Божиим¹.

В этих словах — ответ на вопрос о том, для какой цели два Евангелиста включили родословие Иисуса в свои повествования. У каждого человека есть свое родословие, возводящее его к далеким предкам и через них — к общему праотцу всех людей, Адаму. В этом смысле все человечество является единой семьей. Именно так воспринимается человечество в христианстве. Вписав себя в человеческую родословную, Бог воплотившийся стал полноправным членом человеческого рода, а люди, по словам прп. Симеона Нового Богослова, «стали братьями и сродниками Его по плоти»².

Однако если у Евангелиста Матфея прежде всего подчеркивается родство Иисуса с Его братьями по плоти — представителями

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 2. 2.

² Симеон Новый Богослов. Слова нравственные. 13. 152–155 (в рус. пер.: Слово 35).

еврейского народа, то у Луки более универсалистский подход. В то же время оба Евангелиста, при всей разнице в расстановке акцентов, однозначно воспринимают Иисуса как Сына Человеческого и Сына Божия, и пришествие Его в мир — как событие, имеющее отношение и к богоизбранному еврейскому народу, и ко всему человечеству в целом.

6. 4. Рождение от Девы. Наречение имени

Евангелисты Марк и Иоанн ничего не говорят ни о рождении, ни о детских годах Иисуса, и начинают свое повествование с Его встречи с Иоанном Крестителем. История рождения Иисуса приводится только у Матфея и Луки. При этом у Луки рассказ о рождении Спасителя предваряется рассказом о Благовещении — явлении Ангела Гавриила Деве Марии. Само событие рождения Иисуса описано следующим образом:

В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квирина Сириею. И пошли все записываться, каждый в свой город. Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариею, обрученною ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время родить Ей; и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице.

В той стране были на поле пастухи, которые содержали ночную стражу у стада своего. Вдруг предстал им Ангел Господень, и слава Господня осияла их; и убоялись страхом великим. И сказал им Ангел: не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь; и вот вам знак: вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях. И внезапно явилось с Ангелом многочисленное воин-

ство небесное, славящее Бога и взывающее: слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!

Когда Ангелы отошли от них на небо, пастухи сказали друг другу: пойдём в Вифлеем и посмотрим, что там случилось, о чем возвестил нам Господь. И, поспешив, пришли и нашли Марию и Иосифа, и Младенца, лежащего в яслях. Увидев же, рассказали о том, что было возвещено им о Младенце Сем. И все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи. А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем. И возвратились пастухи, славя и хваля Бога за все то, что слышали и видели, как им сказано было (Лк 2. 1–20).

Евангелист Матфей ничего не говорит ни о Благовещении, ни о славословии пастухов. Однако в его повествовании тоже присутствует ангел. Он является не Марии, а Иосифу:

Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочтались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго. Иосиф же муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее. Но когда он помыслил это, — се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их. А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог. Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, и не знал Ее. [Как] наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус (Мф 1. 18–25).

Далее в Евангелии от Матфея содержится отсутствующий у Луки рассказ о поклонении волхвов:

Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на

востоке и пришли поклониться Ему. Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка: и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля. Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды и, послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, тщательно разведайте о Младенце и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему. Они, выслушав царя, пошли. [И] се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец. Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою, и, войдя в дом, увидели Младенца с Мариєю, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою (Мф 1. 1–12).

Следует отметить, что, если оба описанных у Луки явления ангела — Захарии (Лк 1. 11–20) и Марии (Лк 1. 26–38) — происходили наяву, то у Матфея Иосиф четырежды получает откровение во сне (Мф 1. 20–23; 2. 13; 2. 19; 2. 22). Откровения во сне также получают волхвы (Мф 2. 12) и жена Пилата (Мф 27. 19). Итого Матфеем описано шесть случаев откровений во сне, что отличает Матфея от трех других Евангелистов, у которых подобные откровения вообще не упоминаются. Ученые усматривают в этом влияние ветхозаветной традиции, в которой снам придается большое значение.

Оба Евангелиста согласны в том, что Иисус родился от Девы без участия мужа, и в обоих случаях упоминается Святой Дух. Для Евангелистов смысл действия Святого Духа в рождении Иисуса очевиден: Иисус родился сверхъестественным образом потому, что Он был не только Сыном Давида и Сыном Авраама, не только Сыном Человеческим, но и Сыном Божиим. Как Сын Челове-

ский Он рождается от Марии — представительницы человеческого рода. Но как Сын Божий Он рождается от Самого Бога по действию Святого Духа.

Иисус — Сын Бога Отца; Святой Дух лишь принимает участие в Его рождении, сходя на Марию. Прп. Максим Исповедник ссылается на мнение «некоторых мужей», согласно которым, от Святого Духа, «словно от семени мужа», Иисус получил душу, «плоть же была образована из девственных кровей»¹.

Пророчество Исаии, которое приводится в Евангелии от Матфея, взято из греческого перевода Библии, где действительно употреблено слово «Дева» (παρθένος). В еврейском тексте Библии здесь стоит слово 'almā, означающее «молодая женщина». Уже во II веке на это расхождение обратили внимание церковные писатели: полемизируя с Трифоном-иудеем, который относил пророчество Исаии к царю Езекии, мч. Иустин настаивает на правильности чтения Семидесяти, где говорится о рождении Иисуса от Девы². Иустин даже выдвигает гипотезу о сознательной порче иудеями текста Священного Писания. Однако гипотеза о том, что текст Септуагинты в указанном случае содержит оригинальное чтение, тогда как евреи в эпоху после Иисуса Христа сознательно испортили текст, дабы максимально отдалить его от христианского понимания, заменив слова bəṭūlā (дева) словом 'almā, не имеет текстуальных подтверждений.

Вне зависимости от изначального чтения пророчества Исаии очевидно, что учение о рождении Иисуса от Девы было неотъемлемой частью христианской проповеди с самого начала — по крайней мере с того момента, до которого можно проследить ее истоки, то есть с появления новозаветных писаний. Матфей и Лука придали этому учению литературную форму, а Иоанн и Павел — богословское обрамление. Прямо о рождении Иисуса от Девы, однако, ни в корпусе писаний Иоанна, ни в посланиях Павла не говорится. Но оба апостола, как и Матфей и Лука, уверены в том, что Иисус есть

¹ *Максим Исповедник. Вопросы и недоумения.* 50.

² *Иустин Философ. Диалог с Трифоном.* 43.

Сын Божий и что Его пришествие в мир имело сверхъестественный характер.

Имя «Иисус» (yēšū^{ac} как сокращенный вариант yēhōšū^{ac}) в переводе с еврейского буквально означает «Господь есть спасение»: у Матфея слова «ибо Он спасет людей Своих от грехов их» являются прямым толкованием значения этого имени. У обоих Евангелистов оно описывается как «нареченное ангелом прежде зачатия Его во чреве» (Лк 2. 21). Однако у Матфея ангел возвещает это имя Иосифу во сне, тогда как у Луки ангел возвещает это имя Марии наяву.

Почему пророчество о наречении имени «Еммануил» исполняется в наречении имени «Иисус», становится понятным в контексте библейского понимания имени. В Ветхом Завете имя воспринималось не просто как условное обозначение того или иного лица или предмета, но указывало на основные характеристики своего носителя, являло его глубинную сущность. Бог в Ветхом Завете называется многими именами, при этом одно — Яхве (Господь) — воспринимается как Его собственное имя¹. Оно фактически отождествляется с Самим Богом и представляет собой святыню, окруженную особым почитанием.

Наречение имени — не просто акт предоставления человеку определенного знака отличия, это попытка проникновения в его сущность, влияния на его последующую судьбу. Рассказ о том, как Бог повелел Адаму наречь имена животным (Быт 1. 19–20), говорит о том, что через этот акт Адам вступил в особые отношения с Творцом, проник в суть тварных существ и получил власть над ними. Процесс творения происходит как бы в два этапа: сначала Бог создает живые существа, а потом Адам нарекает им имена, вступая во владение ими.

Ветхозаветное богословие имени отражено и в Новом Завете. Описанные в Евангелиях от Матфея и от Луки явления ангела Захарии, Марии и Иосифу имеют прямое отношение к богословию имени. Во всех трех случаях благовестие состоит из двух частей:

¹ Подробнее см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. М., 2010. С. 379–384.

ангел сначала говорит о рождении сына, а затем о том, каким именем он должен быть наречен. Захарии ангел говорит: «Не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь имя ему: Иоанн» (Лк 1. 13). К Марии ангел приходит шесть месяцев спустя с аналогичной вестью: «Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус». Наконец, Иосифу ангел является во сне со словами: «...родит же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус».

Наречение ангелом имени Иисусу имеет особое значение. В самом имени «Иисус» присутствует священное имя Яхве (Господь), которое теперь приобретает дополнительный обертон: подчеркивается не величие, не могущество и не слава Яхве, но Его спасительная сила. Можно сказать, что новозаветное благовестие начинается с появления нового имени Божия, которое указывает на наступление новой эры во взаимоотношениях между Богом и человечеством. Отныне Бог для людей — не «Ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх 20. 5), а Тот, Кто «спасет людей Своих от грехов их».

Имя Еммануил, буквально означающее «с нами Бог», не созвучно имени Иисус, но семантически связано с ним: в обоих именах присутствует упоминание о Боге. Именно поэтому наличие обоих имен в одном и том же повествовании не вызывало вопросов у первоначальных читателей Евангелий.

6. 5. Обстоятельства рождения

Евангелисты Матфей и Лука достаточно подробно описывают события, сопровождавшие рождение Иисуса: поклонение волхвов (Мф 2. 1–12) и пастухов (Лк 2. 8–20), обрезание Иисуса (Лк 2. 21) и принесение Его в Иерусалимский храм (Лк 2. 22–38). События, произошедшие приблизительно через два года после рождения Спасителя, описаны у Матфея: это бегство Иосифа и Марии с Младен-

цем в Египет (Мф 2. 13–15) и избиение младенцев царем Иродом (Мф 2. 16–18).

Рассказы об обстоятельствах, сопровождавших рождение Иисуса, интересны не столько с исторической, сколько с богословской стороны. Каждый из них подчеркивает особый характер рождения Иисуса от Девы как события, выходящего в своем значении за рамки обычной человеческой истории.

В повествовании о приходе в Вифлеем волхвов с востока обращает на себя внимание неконкретность Евангелиста в описании их рода занятий и происхождения. Термин «волхвы» (греч. μάγοι) в античной литературе употреблялся достаточно широко и мог обозначать в узком смысле жрецов зороастрийской религии или вавилонских жрецов-астрологов, а в более широком — вообще астрологов. Поскольку в рассказе речь идет о волхвах «с востока», можно предположить, учитывая географическое положение Вифлеема и Палестины, что они пришли из Персии или Вавилона. Мч. Иустин Философ считает, что волхвы пришли из «Аравии»¹, однако в его времена этот географический термин указывал не на Аравийский полуостров, а на так называемую «каменную Аравию» со столицей в Петре (ныне на территории Иордании).

Самые разные предположения существуют относительно звезды, которую волхвы «видели на востоке». Еще в 1614 году астроном И. Кеплер предположил, что в Евангелии от Матфея речь шла о звезде, появившейся в результате схождения Юпитера и Сатурна в созвездии Рыб в 7 году до Р. Х. Выдвигались и другие гипотезы, среди которых вспышка сверхновой звезды в год рождения Иисуса. Однако, учитывая, что звезда вела волхвов в конкретном направлении, можно предположить, что волхвы видели яркую комету, хвост которой был направлен таким образом, что как бы указывал им путь. Китайские источники отмечают три кометы: в 12, 5 и 4 годах до Р. Х. Комета 5 года появилась в период между 6 марта и 9 апреля и наблюдалась в течение 70 дней в созвездии Козерога. Возможно, именно ее и увидели волхвы.

¹ *Иустин Философ. Диалог с Трифоном. 88.*

Появление звезды, знаменующей рождение Иисуса, и поклонение Иисусу волхвов уже в древней Церкви истолковывали как символ того, что христианству предстояло победить язычество и магию:

Звезда воссияла на небе ярче всех звезд, и свет ее был неизреченный, а новость ее произвела изумление. Все прочие звезды, вместе с солнцем и луною, составили как бы хор около этой звезды, а она разливала свет свой на все. И было смущение, откуда это новое, непохожее на те звезды, явление. С этого времени стала падать всякая магия, и все узы зла разрываться, неведения проходить, и древнее царство распадаться: так как Бог явился по человечески для обновления вечной жизни, и получало начало то, что было приготовлено у Бога¹.

В начальных главах Евангелий от Матфея и от Луки, описывающих события, связанные с рождением Иисуса, большую роль играют ангелы. Захарии, отцу Иоанна Предтечи, является архангел Гавриил, чтобы возвестить о том, что у него родится сын. Происходит это в то время, когда Захария, священник, входил в Иерусалимский храм для совершения каждения, а весь народ молился снаружи (Лк 1. 10–20). Спустя шесть месяцев тот же ангел является Марии и возвещает о рождении от Нее Иисуса (Лк 1. 26–38). Не названный по имени ангел Господень является Иосифу во сне после того, как он узнает о беременности Марии и решает расстаться с Ней (Мф 1. 20–21).

После рождения Иисуса ангел Господень является пастухам на поле и возвещает им «великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь». Внезапно с ним является воинство небесное, славящее Бога и взывающее: «Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк 2. 8–14). Когда волхвы уходят в свою страну, ангел Господень является Иосифу и повелевает ему бежать в Египет вместе с Марией и Младенцем (Мф 2. 13), а после

¹ *Игнатий Богоносец*. Послание к Ефессянам. 19.

смерти Ирода вновь является ему и приказывает вернуться в землю Израилеву (Мф 2. 19–20).

О явлениях ангелов людям многократно повествуется в Ветхом Завете. Ангелы воспринимались не только как посланники Божии, вестники божественной воли, но и как участники человеческой истории. Ангелы служат как бы связующим звеном между миром людей и горним миром, в котором пребывает Бог. Участие ангелов в событиях, связанных с рождением Иисуса, подчеркивает Его божественное происхождение. С первых же глав двух евангельских повествований Иисус предстает как обетованный Мессия, рождение Которого восхваляет ангельское воинство.

Как и все еврейские младенцы мужского пола, Иисус был обрезан. В повествовании Луки обращают на себя внимание многочисленные ссылки на Закон Моисеев, который Евангелист называет «законом Господним»:

По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус, нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве. А когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву, принесли Его в Иерусалим, чтобы представить пред Господа, как предписано в законе Господнем, чтобы всякий младенец мужеского пола, разверзающий ложесна, был посвящен Господу, и чтобы принести в жертву, по реченному в законе Господнем, две горлицы или двух птенцов голубиных.

Тогда был в Иерусалиме человек, именем Симеон. Он был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева; и Дух Святой был на нем. Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня. И пришел он по вдохновению в храм. И, когда родители принесли Младенца Иисуса, чтобы совершить над Ним законный обряд, он взял Его на руки, благословил Бога и сказал: Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и сла-

ву народа Твоего Израиля. Иосиф же и Матерь Его дивились сказанному о Нем. И благословил их Симеон и сказал Марии, Матери Его: се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, — и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец.

Тут была также Анна пророчица, дочь Фануилова, от колена Асирова, достигшая глубокой старости, прожив с мужем от детства своего семь лет, вдова лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь. И она в то время, подойдя, славилу Господа и говорила о Нем всем, ожидавшим избавления в Иерусалиме.

И когда они совершили все по закону Господню, возвратились в Галилею, в город свой Назарет (Лк 2. 21–39).

Обычай обрезать младенцев мужского пола восходит к завету Бога с Авраамом, которому Бог повелел: «Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужского пола... и будет завет Мой на теле вашем заветом вечным» (Быт 17. 12–13). Христианская Церковь на раннем этапе своего существования отменила этот еврейский обычай, что было связано с решением открыть Церковь для «необрезанных», то есть язычников (Деян 11. 3). Апостол Павел развивает учение о Церкви как Новом Израиле, где «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания» (Кол 3. 11).

Тем не менее, Лука, несомненно знакомый с богословием Павла и пишущий для язычников, единственный из Евангелистов считает необходимым упомянуть о том, что Иисус был обрезан в знак Своей принадлежности к богоизбранному еврейскому народу. Лука также единственный, кто повествует о том, как младенца Иисуса принесли в храм Иерусалимский, «чтобы представить пред Господа».

Оба рассказа — об обрезании Иисуса и о принесении Его в храм — демонстрируют верность Иосифа и Марии предписаниям Закона Моисеева, как они зафиксированы в Книге Левит:

Если женщина зачнет и родит младенца мужского пола, то она нечиста будет семь дней; как во дни страдания ее очищением, она будет нечиста; в восьмой же день обрежется у него крайняя плоть его; и тридцать три дня должна она сидеть, очищаясь от кровей своих; ни к чему священному не должна прикасаться и к святилищу не должна приходить, пока не исполнятся дни очищения ее... По окончании дней очищения своего за сына или за дочь она должна принести однолетнего агнца во всесожжение и молодого голубя или горлицу в жертву за грех, ко входу скинии собрания к священнику; он принесет это пред Господа и очистит ее, и она будет чиста от течения кровей ее... Если же она не в состоянии принести агнца, то пусть возьмет двух горлиц или двух молодых голубей, одного во всесожжение, а другого в жертву за грех, и очистит ее священник, и она будет чиста (Лев 12. 2–4, 6–8).

Жертва очищения, или жертва за грех, имела искупительное и очистительное действие. Она приносилась после совершения грехов вольных или невольных, а также по окончании периода женской родовой нечистоты. Обряд очищения совершался на сороковой день по рождении ребенка мужского пола. Двух горлиц и двух птенцов голубиных приносила та женщина, которая была «не в состоянии» принести агнца: это подтверждает, что Иосиф был человеком скромного достатка. Несмотря на происхождение Иосифа из рода Давидова, он не был в состоянии принести агнца, и Мария ограничились более скромным приношением, предписанным законом. (Тот факт, что Иосифу и Марии не нашлось места в гостинице в Вифлееме, также косвенно подтверждает бедность Иосифа.)

В словах старца Симеона: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко...» (Лк 2. 29–32) подчеркивается значение рождения Мессии не только для израильского народа, но и для «всех народов», то есть для язычников.

Симеон обращает к Марии слова: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, и Тебе Самой оружие пройдет душу, да откроются помышления многих сер-

дец» (Лк 2. 34–35). Это первое в Евангелии предсказание о страданиях Иисуса и связанных с ними страданиях Его Матери. В церковной традиции сложилось учение о том, что при рождении Иисуса Мария не испытала обычных мук, свойственных рождающим. По словам прп. Иоанна Дамаскина, Пресвятая Дева «родила без обычных родовых мук»¹, но Она испытала эти муки, когда стояла при кресте Иисуса, «видя, что Тот, Кого через рождение Она узнала как Бога, умерщвляется как злодей»².

6. 6. Место рождения

Оба Евангелиста, повествующие о рождении Иисуса, называют местом Его рождения город Вифлеем. Однако объяснения этому они дают разные.

Матфей не упоминает, откуда родом были Мария и Иосиф. Он утверждает, что Иисус «родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода» (Мф 2. 1). Именно в Вифлееме, «войдя в дом», находят Марию с Младенцем волхвы, пришедшие с востока (Мф 2. 11), и именно Вифлеем и его окрестности становятся местом кровавой драмы — избияния младенцев по приказу Ирода (Мф 2. 16). Далее следует история бегства Иосифа и Марии в Египет и возвращения в Иудею, после чего Иосиф, «получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские и, придя, поселился в городе, называемом Назарет» (Мф 2. 22–23).

Вся эта история, судя по всему, продолжалась не менее трех лет, учитывая возраст убитых Иродом младенцев, к которому надо прибавить время на путешествие Святого Семейства в Египет и обратно. Из рассказа следует, что Матфей считал Вифлеем родным городом Иосифа, так как там находился его дом. Переселение в Назарет представлено как вынужденная мера.

¹ *Иоанн Дамаскин*. Второе похвальное слово на Успение. 3.

² *Он же*. Точное изложение православной веры. 4. 14.

Лука рисует иную картину. Он начинает свое повествование с рассказа о родителях Иоанна Предтечи (Лк 1. 5). Их дом находился «в нагорной стране, в городе Иудином» (Лк 1. 39). Именно туда пришла Дева Мария для того, чтобы приветствовать Елисавету. Под городом Иудиным мог пониматься любой город, исторически принадлежащий колену Иудину, однако не позднее VI века установилась традиция отождествления «города Иудина» с селением Айн-Карем, находящимся на юго-западе от Иерусалима (ныне в черте города).

При этом Сама Мария, согласно Луке, жила в «городе Галилейском, называемом Назарет» (Лк 1. 26). Об Иосифе тоже говорится, что он был «из Галилеи, из города Назарета». В Вифлееме оба они, Иосиф и Мария, оказались из-за переписи: Иосиф пришел «в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова». Рождение Младенца произошло в Вифлееме, но не в доме, а в хлеву: на это указывают слова «и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лк 2. 4–7). Слово «ясли» означает не детскую колыбель, а кормушку для скота, в которую был положен родившийся Младенец за неимением другого, более достойного места. В рассказе о поклонении пастухов дважды упоминается Младенец, «лежащий в яслях» (Лк 2. 12, 16). Таким образом, согласно Луке, у Иосифа не было дома в Вифлееме, и даже места в гостинице для Иосифа и Марии не нашлось.

Далее следуют повествования об обрезании Иисуса и наречении Ему имени, а затем о принесении Его в храм. Повествования завершаются словами: «И когда они совершили все по закону Господню, возвратились в Галилею, в город свой Назарет» (Лк 2. 39). Таким образом, у Луки промежуток между рождением Иисуса и возвращением Святого Семейства в свой родной город Назарет немногим превышает сорок дней.

На вопрос о том, чье повествование в большей степени соответствует действительности, исследователи отвечают по-разному. Нельзя исключить, что Лука в данном случае более точен, потому

что его описание места событий, связанных с рождением Иисуса, более детально проработано.

Говоря о разногласиях между Матфеем и Лукой в описании событий, связанных с историей рождения Иисуса, блж. Августин пишет:

Относительно города Вифлеема Матфей и Лука согласны. Но каким образом и по какой причине в него пришли Иосиф и Мария, Лука повествует, а Матфей опускает... Каждый Евангелист так составляет свою речь, чтобы ряд повествования не казался с каким-либо пропуском: умалчивая о том, о чем не желает говорить, так соединяет повествуемое с тем, о чем говорил, что то и другое кажется следующим друг за другом непосредственно. Но так как один говорит о том, о чем другой умолчал, то тщательно рассмотренный порядок показывает, где именно произошло это умолчание. И таким образом становится понятным, что там, где Матфей говорил о волхвах, получивших повеление во сне не возвращаться к Ироду и другим путем возвратившихся в свою страну, там он пропустил то, что Лука сообщил бывшее с Господом в храме и слова Симеона и Анны; и с другой стороны, там, где Лука опустил повествование об отправлении в Египет, о котором рассказывает Матфей, он ввел как будто непосредственно бывшее затем возвращение в Назарет¹.

Августин, таким образом, считает два повествования о рождестве Христовом не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. По его мнению, Матфей лишь опускает ту историю прихода Марии с Иосифом в Вифлеем, которую излагает Лука, а Лука, в свою очередь, опускает целую серию событий, описанную Матфеем.

Тем не менее, при всем желании невозможно полностью гармонизовать повествования двух Евангелистов. Причина расхождений между ними прежде всего в том, как каждый из Евангелистов осмысляет описываемые события со своей богословской точки зрения. Нельзя забывать, что Евангелия — не просто жизнеописания

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 2. 5. 15–16.

сания. Каждое Евангелие — это богословский трактат, в котором жизнь Иисуса помещается в определенный богословский контекст.

Лука, судя по всему, знает больше деталей, касающихся истории рождения Иисуса. Эту историю он соединяет с другой историей — рассказом об обстоятельствах рождения Иоанна Крестителя. Две истории не только развиваются параллельно, но и содержат множество сходных элементов. Один и тот же ангел, Гавриил, сначала является Захарии, отцу Предтечи, а затем Марии, Матери Иисуса. Захария, увидев ангела, смутился (Лк 1. 12); Мария, увидев ангела, также смутилась (Лк 1. 29). И к Захарии, и к Марии ангел обращает слова: «Не бойся» (Лк 1. 13; 1. 30). В обоих случаях ангел говорит не только о рождении ребенка, но и о том, каким именем он должен быть наречен (Лк 1. 13, 31). Об Иоанне ангел говорит: «ибо он будет велик перед Господом» (Лк 1. 15); об Иисусе: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего» (Лк 1. 32). Захария спрашивает ангела: «По чему я узнаю это? ибо я стар, и жена моя в летах преклонных» (Лк 1. 18). Мария задает ангелу вопрос: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк 1. 34). Елисавете наступает время родить, она рождает сына, на восьмой день его обрезывают и нарекают ему имя (Лк 1. 57–65). Марии наступает время родить, Она рождает Сына Своего Первенца (Лк 2. 6–7), Которого по прошествии восьми дней обрезывают и дают Ему имя (Лк 2. 21). Об Иоанне Евангелист говорит: «Младенец же возрастал, и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк 1. 80). А история рождения Иисуса завершается словами: «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк 2. 52).

Наряду с очевидным параллелизмом двух историй, во многих деталях повествования Луки прослеживается мысль о том, что Иисус выше Иоанна. Иоанн чудесным образом рождается от двух бесплодных родителей, но Иисус рождается сверхъестественным образом от Девы и Духа Святого. Елисавета, мать Иоанна, приветствует Марию, Мать Иисуса, как старшую, хотя Мария значительно младше Своей родственницы по возрасту. При этом она называет

Ее Матерью своего Господа: «Благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего! И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне?» (Лк 1. 42–43).

Рождение Иоанна становится семейным торжеством, со словами благословения к новорожденному младенцу обращается его отец Захария: «И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предъидешь пред лицом Господа приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их...» (Лк 1. 76–77). Иисуса же на сороковой день по рождении благословляет пророк и старец Симеон, говоря: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк 2. 29–32). Если в первом случае все действие происходит в доме Захарии, на глазах у родственников и друзей семьи, то во втором случае событие совершается в Иерусалимском храме, вероятно, на глазах у множества посторонних людей. Если в благословении Захарии речь идет о народе израильском, то в благословении Симеона — не только о нем, но также и о язычниках. К Симеону затем присоединилась пророчица Анна, которая «славилась Господа и говорила о Нем всем, ожидавшим избавления в Иерусалиме» (Лк 2. 38). Термины «спасение» и «избавление», имеющие в христианском богословии особое значение, применены только к Иисусу, но не к Иоанну.

Для Луки история рождения Иоанна Крестителя является тем обрамлением, в которое вправлено повествование о рождении Иисуса. Матфей ту же историю вправляет в иную раму: ветхозаветных пророчеств, касающихся судьбы израильского народа. Цитатами из Ветхого Завета сопровождаются и завершаются все основные эпизоды истории рождения Иисуса. При этом употребляются следующие формулы: «да сбудется сказанное Господом через пророка» (Мф 1. 22); «ибо так написано через пророка» (Мф 2. 5); «да сбудется реченное Господом через пророка» (Мф 2. 15); «тогда сбылось реченное через пророка» (Мф 2. 17); «да сбудется реченное через пророков» (Мф 2. 23). При помощи этих формул, которым

нет прямых аналогов ни в Ветхом Завете, ни в послебиблейской еврейской литературе, Матфей подчеркивает, что Иисус пришел во исполнение пророчеств: те или иные события Его жизни происходят, «да сбудется» сказанное в Ветхом Завете.

Соответственно Вифлеем стал местом рождения Мессии не потому, что Мария с Иосифом пришли туда для участия в переписи, а во исполнение пророчества: «И ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля» (Мф 2. 6). Матфей приводит лишь начало того текста, который должен был быть известен его читателям:

И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою во Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных. Посему Он оставит их до времени, доколе не родит имеющая родить... И станет Он, и будет пасти в силе Господней, в величии имени Господа Бога Своего, и они будут жить безопасно, ибо тогда Он будет великим до края земли (Мих 5. 2–4).

В Египет Иосиф с Марией отправляются не только из опасения за судьбу Младенца, но «да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф 2. 15). Здесь Матфей цитирует Книгу пророка Осии, где говорится от лица Бога: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Ос 11. 1). Исход из Египта был главным событием в жизни израильского народа: этому событию было посвящено главное священное воспоминание — Пасха. Матфей связывает это событие с исходом Святого Семейства из Египта: подобно Моисею, выведшему израильский народ из египетского плена, Младенец Иисус возвращается в землю Израильскую после вынужденного пребывания в Египте.

В Назарете Иосиф с Марией поселяются, согласно Матфею, не потому, что там был дом Иосифа, а во исполнение сказанного через пророков, «что Он Назореем наречется» (Мф 2. 23). Здесь протя-

нута нить между судьбой Иисуса и историей рождения Самсона от Маноя и его неплодной жены, которой явился ангел со словами: «Вот, ты неплодна и не рождаешь; но зачнешь и родишь сына... От самого чрева младенец сей будет назорей Божий» (Суд 13. 2–5). Таким образом, в греческом тексте Евангелия от Матфея название галилейского города Назарет становится созвучным слову «назорей». Очевидно намерение Евангелиста Матфея (или переводчика первого Евангелия на греческий язык) увязать место, куда поселился Иосиф с Марией и Младенцем после возвращения из Египта, с ветхозаветным обычаем назорейства.

На первый взгляд, образ Иисуса мало подходит к описанию назорея; к этому описанию гораздо больше подходит образ Иоанна Крестителя. Для Евангелиста здесь, видимо, важно показать преемственность опыта святости от Ветхого Завета к Новому. Образ жизни назорея однозначно ассоциировался со святостью (Числ 6. 8). Сразу же за ссылкой на пророчество о том, «что Он Назореем наречется», в Евангелии от Матфея следует повествование об Иоанне Крестителе, который «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды и дикий мед» (Мф 3. 4). Матфей, таким образом, проводит прямую связь между святостью в той форме, в какой она существовала в Ветхом Завете, и Иоанном Крестителем, а через него — Иисусом.

Из дальнейших повествований Евангелистов о земном служении Иисуса известно, что в народе Он был известен как «пророк из Назарета Галилейского» (Мф 21. 33). Похоже, факт рождения Иисуса в Вифлееме не был известен никому из тех, кто сомневался в Его мессианском достоинстве на том основании, что «из Галилеи не приходит пророк» (Ин 7. 52). Об этом факте мы узнаем из обоих Евангелий, но нигде в Евангелиях не говорится о том, чтобы Сам Иисус или Его ученики упоминали этот факт в полемике с иудеями. Иоанн приводит вопрос иудеев: «Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид?» (Ин 7. 42). Но он не приводит никакого ответа Иисуса или Его учеников. Галилейское происхождение Иисуса

было одним из факторов, способствовавших тому, что иудеи не признавали Его за Мессию: они не могли поверить, что какой-то Галилеянин (Мф 26. 69; Лк 23. 6) мог быть тем самым Мессией, которого предсказывали пророки и который должен был родиться в пределах Иудейских, в городе Давидовом.

Матфей ставил перед собой задачу ответить на эти недоумения и представить Иисуса прежде всего как Того, о Ком писали и говорили пророки. Вот почему для него было важно с самого начала показать, что Вифлеем был не просто местом, где Он родился в силу стечения обстоятельств, но городом, в котором находился дом Иосифа, Его законного отца.

Прообразами жизни Иисуса для Матфея становится целая серия ветхозаветных сюжетов и образов, включая Моисея и Самсона. Лука же излагает иную версию рождения Иисуса, ближайшим прообразом которой становится жизнь Иоанна Крестителя. Оба Евангелиста, однако, сходятся в том, что Иисус родился в Вифлееме Иудейском, а воспитывался в Назарете Галилейском. Последнее подтверждается многочисленными эпизодами, в которых Иисус или Его ученики по Своему происхождению, воспитанию и говору однозначно связываются с Галилеей, а не Иудеей.

6. 7. «Родители», «братья и сестры»

Евангелист Лука называет Иосифа и Марию «родителями» Иисуса (Лк 2. 41). Марк и Матфей приводят также слова жителей Назарета о Его семье: «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры?» (Мк 6. 3; Мф 13. 55–56).

«Братья Иисуса» неоднократно упоминаются на страницах новозаветных писаний. В Капернаум Иисус пришел в сопровождении Своей Матери и братьев (Ин 2. 12). В Галилее, когда Иисус проповедовал народу, Его Мать и братья стояли вне дома, желая говорить с Ним (Мф 12. 46–49; Мк 3. 31–35; Лк 8. 19–21). Лука от-

мечает, что братья Иисуса «не веровали в Него» (Лк 7. 5), а Марк рассказывает о том, как они пытались увести Его домой, думая, что Он сошел с ума (Мк 3. 21). После Воскресения Иисуса Его братья и Мария были вместе с Его учениками (Деян 1. 14). Упоминает о «братьях Господних» и апостол Павел (1 Кор 9. 5; Гал 1. 19).

В научно-критической литературе упоминания о «братьях» нередко трактуется как указание, на то что после рождения Иисуса Мария родила других детей от Своего законного мужа Иосифа. Однако Евангелисты не говорят, какие это были братья — родные или двоюродные, или слово «братья» употреблено расширительно, указывая в целом на родственников. Наименование их «братьями Иисуса» соответствует библейскому словоупотреблению, согласно которому братом мог называться двоюродный брат и вообще любой близкий родственник мужского пола.

Против приснодевства Богородицы, по мнению критиков, должно свидетельствовать и то, что Матфей говорит об Иосифе: «И принял жену свою, и не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего первенца» (Мф 1. 24–25). На основании этих слов высказывают предположение, что после того, как Мария родила первенца, Иосиф познал ее, и Она затем родила других детей, братьев Иисуса. Между тем евангельский текст лишь на первый, поверхностный взгляд может позволить такое толкование. Выражение «первенец» отнюдь не предполагало наличие других сыновей: оно указывало на любого младенца, «разверзающего ложезна» (Лк 2. 23).

Сщмч. Игнатий Богоносец пишет о девстве Марии как об одной из тайн, сокрытой от диавола: «Ибо Бог наш Иисус Христос, по устройению Божьему, зачат был Мариєю из семени Давидова, но от Духа Святого... Но от князя века сего сокрыто было девство Марии и Ее деторождение, равно и смерть Господа, три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божьем»¹.

Если же говорить о приснодевстве Марии (то есть о сохранении Ею девства после рождения Иисуса), то прямых указаний на

¹ *Игнатий Богоносец. Послание к Ефессянам. 18–19.*

это в Евангелии нет, однако нет и прямых опровержений этого. Церковное учение с самых ранних времен утверждало, что Пресвятая Богородица — «прежде Рождества и по Рождестве Дева».

В Евангелии от Матфея семья, в которой родился и воспитывался Иисус, представлена состоящей из трех человек: Иосифа, Марии и Самого Иисуса. Именно в таком составе семья путешествует в Египет, возвращается в Иудею и поселяется в Галилее. Ни о каких братьях или сестрах здесь не упоминается.

Церковная традиция дает два варианта ответа на вопрос о том, кто были братья Иисуса. Наиболее ранним источником, обращающимся к этой теме, является «Протоевангелие Иакова», в котором Иосиф представлен пожилым вдовцом, имеющим сыновей: он избирается, «чтобы блюсти Деву Господа»¹. Вместе с Иосифом и Марией в Вифлеем для участия в переписи идут и сыновья Иосифа от первого брака². Мнение о том, что братья Иисуса были сыновьями Иосифа от первого брака, возобладало в восточно-христианской традиции³. Свт. Епифаний Кипрский представляет Иосифа на момент вступления в брак с Марией 80-летним вдовцом, имевшим шестерых детей от первого брака⁴.

Другой вариант ответа дает блж. Иероним. По его мнению, братья Господни — это двоюродные братья Иисуса, сыновья Марии Клеоповой (Лк 24. 18), отождествляемой с Марией, матерью Иакова и Иосии (Мф 27. 56; Мк 15. 40). Иаков и Иосия в тех же Евангелиях упоминаются в числе братьев Иисуса, и было бы странно, если бы в повествовании о распятии Мать Иисуса была представлена только в качестве «матери Иакова и Иосии» и ни одним словом не было бы сказано, что Она — Мать Распятого на кресте. Очевидно, речь здесь идет о другой Марии. Этой Марией могла быть Мария Клеопова, названная в Евангелии от Иоанна сестрой Матери Спа-

¹ Протоевангелие Иакова. 8–9.

² Там же. 17.

³ См., в частности: *Ориген*. Толкование на Евангелие от Матфея. 10. 17.

⁴ *Епифаний Кипрский*. Против ересей. 51. 10.

сителю (Ин 19. 25). Если она была родной сестрой Девы Марии, то ее сыновья приходились двоюродными братьями Спасителю¹.

Наиболее веским доказательством отсутствия у Марии других детей является то, что Иисус на кресте вверяет Ее Своему ученику, после чего ученик берет Ее к себе (Ин 19. 27). В этом не было бы никакой нужды, если бы Мария была частью большого семейства и у Нее были другие сыновья, которые могли бы позаботиться о Ней после смерти Иисуса.

Этот аргумент приводит, в частности, свт. Иоанн Златоуст, комментируя слова Евангелиста Матфея о том, что Иосиф «не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего Первенца»:

Здесь Евангелист употребил слово «доколе» («как наконец»), но ты не подозревай из того, будто Иосиф после познал ее. Евангелист дает этим только знать, что Дева прежде рождения была совершенно неприкосновенной... А что было после рождения, о том предоставляет судить тебе самому. Что тебе нужно было узнать от него, то он и сказал, то есть, что Дева была неприкосновенной до рождения. А что само собою видно из сказанного, как верное следствие, то предоставляет собственному твоему размышлению, то есть, что такой праведник не захотел познать

¹ В приведенной гипотезе есть одно уязвимое звено — представление о том, что Мария Клеопова была родной сестрой Матери Иисуса. Это представление, во-первых, противоречит церковному Преданию о рождении Девы Марии от Иоакима и Анны как позднего и единственного ребенка. Во-вторых, трудно представить, чтобы две родные сестры имели одинаковое имя. Профессор Московской духовной академии А. П. Лебедев (1845–1908) отстаивал несколько иную точку зрения. По его мнению, Мария Клеопова была не родной сестрой Девы Марии, а женой Клеопы, брата Иосифа: «другими словами, Мария Клеопова и Мария, Матерь Иисуса, считались законными женами двух родных братьев и доводились друг другу невестками». Наименование «сестра Матери Иисуса», применявшееся к Марии Клеоповой, ученый понимает расширительно, как и наименование «братья Иисуса», под которыми он понимает детей Клеопы и его жены Марии, «доводящихся двоюродными братьями Христу (с точек зрения юридической и народной)». См.: *Лебедев А. П. Братья Господни. Исследования по истории древней Церкви.* СПб., 2010. С. 80–87.

Деву после того, как она столь чудно сделалась Матерью и удостоилась и родить неслыханным образом и произвести необыкновенный плод. А если бы он познал ее и действительно имел женою, то для чего бы Иисусу Христу поручать Ее ученику как безмужнюю, никого у себя не имеющую, и приказывать ему взять Ее к себе?¹

В Новом Завете очень мало говорится о «родителях» Спасителя. За исключением повествований Матфея и Луки о рождении Иисуса и Его ранних годах Мария потом лишь эпизодически появляется на страницах Евангелий. Она упоминается вместе с Иисусом в рассказе о браке в Кане Галилейской (Ин 2. 3–5) и затем в замечании о прибытии в Капернаум (Ин 2. 12). Она вместе с «братьями Иисуса» приходит к дверям дома, в котором Он проповедует, Она стоит у креста Иисуса (Ин 19. 25–27). За исключением последнего эпизода и рассказа о браке в Кане Галилейской, в остальных случаях Мать Иисуса упоминается вместе с Его братьями, в том числе в Деяниях апостольских (Деян 1. 14).

Иосиф же в последний раз появляется в рассказе Луки о посещении родителями Иисуса Иерусалимского храма (Лк 2. 41–51). В повествовании об общественном служении Иисуса о нем ничего не говорится, тогда как Мать и братья Иисуса упоминаются неоднократно. Это свидетельствует о том, что к тому времени, когда Иисус вышел на проповедь, Иосифа уже не было в живых. То же обстоятельство может служить косвенным доказательством преклонного возраста Иосифа на момент его обручения с Марией.

Христианские источники умалчивают о судьбе сестер Иисуса, из братьев же выделяют одного: Иакова, брата Господня. О нем неоднократно говорится в Деяниях апостольских. Освобожденный из темницы Петр говорит: «уведомьте о сем Иакова и братьев» (Деян 12. 17). В рассказе об Апостольском Соборе Иаков выступает с речью, обращенной к апостолам (Деян 15. 13). Повествуется также о встрече апостола Павла с Иаковом, которому

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на святого Матфея Евангелиста. 5. 3.*

Павел рассказывает об обращении язычников (Деян 21. 18–19). Об этой встрече упоминает и сам Павел, называя Иакова «братом Господним» (Гал 2. 19).

Все эти упоминания указывают на некую особую роль, которую Иаков играл в общине учеников Иисуса после Его смерти и Воскресения. Безусловное первенство в общине принадлежало Петру, но у Иакова было свое место в Иерусалимской общине. Церковное Предание считает его первым епископом Иерусалимским, и именно с этим титулом он вошел в святцы. Считается, что он был апостолом от семидесяти, закончившим свою жизнь мученически. Это подтверждается и свидетельством Иосифа Флавия, упоминающего о казни «Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом», по приказу синедриона в 62–63 году¹.

6. 8. Детство и отрочество. Воспитание и образование

Детские годы Иисуса прошли в Назарете. Об этих годах известно очень мало. Матфей не говорит о них ни слова, а Лука весь период жизни Спасителя до достижения Им двенадцатилетнего возраста описывает одной фразой: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем» (Лк 2. 40).

Чтобы понять, как был воспитан Иисус, Сын Человеческий, необходимо представить жизнь благочестивой семьи среднего достатка из небольшого галилейского городка. Если принять предположение о том, что у Иосифа было шестеро детей от первого брака, то весьма вероятно, что все они жили в одном доме и что Иисус воспитывался среди Своих сводных «братьев и сестер», которые были значительно старше Его.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 20. 9. 1.*

В Назарете в то время, вероятно, проживало не более нескольких сотен человек. Все знали друг друга и родственников друг друга, что подтверждается рассказом о посещении Иисусом Назарета уже в зрелом возрасте: «И, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы? не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него все это?» (Мф 13. 54–56).

В этом рассказе Иисус назван «плотниковым сыном». В параллельном повествовании Марка Иисус назван «плотником» (Мк 6. 3). Это указывает на профессию Иосифа, которой, судя по всему, Иисус тоже в отрочестве овладел. Семья Иосифа, возможно, была единственной семьей в маленьком городе, занимавшейся плотницким ремеслом. Большинство жителей города было вовлечено в сельскохозяйственные работы, и вполне вероятно, что Иосиф изготавливал для них орудия производства. Так полагал во II веке мч. Иустин Философ, писавший об Иисусе: «Его почитали сыном Иосифа плотника и Он... был принимаем за плотника, ибо Он, живя среди людей, занимался плотничными работами, делал орала и ярма»¹.

Греческое слово τέκτων, которым обозначена профессия Иосифа, применялось не только к тем, кто работал по дереву, но и к тем, кто строил из камня. Строительные метафоры нередки в речи Иисуса, и можно предположить, что Он был хорошо знаком со строительным мастерством. Примером служат Его слова о доме, построенном на камне, и о доме, построенном на песке (Мф 7. 24–27).

Профессия плотника, или строителя, предполагала вовлеченность в торговые отношения, поскольку плотники продавали свои изделия, а строители получали плату за свой труд. Иисус был хорошо знаком с законами коммерции, с системой договорных отношений между продавцами и покупателями, работодателями и долж-

¹ *Иустин Философ. Диалог с Трифоном. 88.*

никами. В Своих поучениях Он неоднократно использовал образы из этой области, в частности, в притче о двух должниках (Мф 18. 23–35), о талантах (Мф 25. 14–30; Лк 19. 12–27) и во многих других.

Сельскохозяйственные образы, часто встречающиеся в притчах Иисуса, свидетельствуют о том, что Он был хорошо знаком с трудом Своих соплеменников: здесь встречаются и сеятели, и жнецы, и виноградари. С некоторыми ремеслами Иисус мог познакомиться уже в раннем детстве, наблюдая за тем, как трудятся Его соотечественники.

Какое образование получил Иисус? Его старший современник, александрийский философ-иудей Филон рассказывает, из каких наук состоял в его времена цикл общего образования:

Грамматика, научая тому, о чем рассказывают поэты и прозаики, даст ум и многознание и научит с пренебрежением относиться ко всему тому, что рисуют нам пустые помыслы... Музыка, зачаровывая не имеющее ритма — ритмами, лишенное гармонии — гармонией, нескладное и неблагозвучное — мелодией, приведет нестройное к стройности. Геометрия, закладывая семена равенства и подобия в чуткую к наукам душу, привет любовь к правильности гладкостью связной теории. Риторика, заострив ум для наблюдения и постоянными упражнениями выстроив речь для словесного выражения, делает человека по-настоящему разумным... Диалектика — сестра и двойник риторики, как говорят некоторые, различая истинные и ложные утверждения и изобличая внешне убедительные софизмы, вылечит величайшую болезнь души — заблуждение. Таким образом, полезно познакомиться с этими и близкими науками и заранее поупражняться в них¹.

Описанные науки изучались в эллинской школе времен Иисуса, однако этот цикл образования не имел ничего общего с тем образованием, которое Он мог получить в Своем родном городке. Здесь не преподавались ни грамматика, ни музыка, ни гео-

¹ Филон Александрийский. О соитии ради обучения. 15–18.

метрия, ни риторика, ни диалектика. Из того, что известно о Галилее времен Иисуса, можно заключить, что там, где Он рос, вообще не было школы. Большинство детей училось дома, и вряд ли можно сомневаться в том, что первыми учителями Иисуса были Иосиф и Мария, у которых Он был «в повиновении» (Лк 2. 51). Возможно, «братья Иисуса», если они были старше Его, также принимали участие в Его воспитании и обучении.

Обучение в галилейской семье времен Иисуса состояло прежде всего в изучении Торы — Пятикнижия Моисеева, которое было Священным Писанием для всех евреев. Тора была не просто сборником повествований об истории израильского народа: она включала и законы, по которым жил еврейский народ, и нравственные предписания, считавшиеся незыблемыми и обязательными для исполнения.

Тору учили совсем не обязательно по письменному тексту. Большинство сверстников Иисуса не умело читать, и библейские тексты воспринимали на слух, заучивая их наизусть. Из Евангелия мы знаем, что Иисус умел читать: об этом свидетельствует рассказ о Его проповеди в Назаретской синагоге. Рассказ о проповеди Иисуса «в отечестве Его» имеется также у Матфея и у Марка (Мф 13. 53–58; Мк 6. 1–6), но только Лука уточняет, что, войдя в синагогу, Он начал читать по книге, что вызвало удивление у присутствовавших (Лк 4. 16–24).

Удивление слушателей объясняется, очевидно, тем, что в доме Иосифа Иисус, по их мнению, не мог получить такое образование, которое позволяло бы Ему свободно читать и толковать слова пророков. Его слушатели хорошо знали условия, в которых Он воспитывался, и не могли представить себе, что «сын плотника» превратится в учителя, способного читать Священное Писание и толковать его.

Известно, что Иисус прекрасно знал Ветхий Завет, и несомненно, что с библейскими книгами Он познакомился еще в детстве. Главным центром обучения, помимо родного дома, была для Него местная синагога. Именно здесь, участвуя в субботних молитвен-

ных собраниях вместе со Своими родителями, Отрок Иисус слушал слова Священного Писания, присутствовал при обсуждении их взрослыми.

О том, как происходили молитвенные собрания в синагогах времен Иисуса, пишет Филон Александрийский:

Итак, каждый седьмой день в каждом городе открыты тысячи школ здравомыслия, воздержанности, мужества, справедливости и других добродетелей, в которых изучающие сидят тихо, с отверстыми ушами и полным вниманием, дабы утолить словами учителя жажду, и где особо опытный человек встает и излагает, что полезнее всего и что будет способствовать росту блага в жизни¹.

Филон не случайно называет синагогу «школой»: чтение Писания и его толкование опытным наставником составляли основную часть субботнего синагогального собрания. Судя по всему, никакую иную школу, кроме назаретской синагоги, Иисус не посещал. Нет сведений о том, чтобы Он учился у какого-либо известного раввина или при Иерусалимском храме. Иудеи, слышавшие Его в храме Иерусалимском, недоумевали: «Как Он знает Писания, не учившись?» (Ин 7. 15). Когда Он выступил в роли учителя, это вызвало недоумение не только в Его родном городе, но и в Иерусалиме, где Его воспринимали пришельцем и чужаком, непонятно по какому праву вторгшимся в закрытую корпорацию учителей и книжников.

Отсутствие формального образования не исключает общения Отрока Иисуса с иудейскими учителями. Один такой эпизод сохранило Евангелие от Луки.

И когда Он был двенадцати лет, пришли они также по обычаю в Иерусалим на праздник. Когда же, по окончании дней праздника, возвращались, остался Отрок Иисус в Иерусалиме; и не заметили того Иосиф и Матерь Его, но думали, что Он идет с другими. Пройдя же дневной путь, стали искать

¹ Филон Александрийский. Об особых законах. 2. 62.

Его между родственниками и знакомыми и, не найдя Его, возвратились в Иерусалим, ища Его. Через три дня нашли Его в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их; все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его. И, увидев Его, удивились; и Матерь Его сказала Ему: Чадо! что Ты сделал с нами? Вот, отец Твой и Я с великою скорбью искали Тебя. Он сказал им: зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему? Но они не поняли сказанных Им слов. И Он пошел с ними и пришел в Назарет; и был в повиновении у них. И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем (Лк 2. 42–52).

Единственным возможным источником информации для Луки могла быть Дева Мария, Которая рассказала об этом самому Евангелисту или кому-либо из апостолов (например, Петру), с чьих слов Лука его и записал. В словах Евангелиста о том, что «все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его», или в словах «Чадо! что Ты сделал с нами?» слышен любящий голос Матери, пересказывающей этот эпизод много лет спустя. Заключительная фраза повествования («И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем») также указывает на Деву Марию как основной источник. Отметим, что Отрок Иисус представлен в рассказе слушающим учителей и спрашивающим их: это указывает на естественную для Его возраста тягу к обучению. В то же время учителя удивляются Его ответам.

Достигнув зрелости и выйдя на проповедь, Иисус будет много говорить о Своем небесном Отце. Между тем уже в двенадцать лет Он знает о том, что Его Отцом является Бог и что Иерусалимский храм принадлежит Его Отцу. Трудно предположить, что Мария могла рассказать двенадцатилетнему мальчику о том, что Иосиф не является Его отцом. Еще менее можно было бы ожидать подобного рассказа от Иосифа. Слова двенадцатилетнего Иисуса, обращенные к Его родителям и не понятые ими, свидетельствуют о сознании Им Своего Богосыновства.

Эпизод, рассказанный Лукой, — единственный в Евангелиях, относящийся к отрочеству Иисуса. Между этим эпизодом и появлением Иисуса на берегах Иордана — около двадцати лет, которые Лука описывает одной фразой: «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк 2. 52). Об этих годах жизни Иисуса неизвестно ничего, и можно лишь догадываться, что внешне Его жизнь ничем не отличалась от жизни обычных людей, Его сверстников и соотечественников.

Теоретической возможности того, что Иисус до тридцатилетнего возраста путешествовал по разным странам и мог там получить какое-то образование, исключить нельзя. Однако если бы это имело место, Евангелисты вряд ли единодушно умолчали бы об этом.

Единственным Его путешествием за пределы Палестины, упомянутым в Евангелиях, является кратковременное пребывание в Египте, когда Он был еще младенцем. Согласно Матфею, Святое Семейство вернулось в Иудею в то время, когда там царствовал Архелай, сын Ирода. Его царствование началось после смерти Ирода Великого в 4 году до Р. Х., а закончилось в 6 году по Р. Х., когда император Август отправил его в ссылку. Возвращение Марии и Иосифа из Египта, таким образом, не могло произойти позже 6 года, однако вероятнее всего произошло ближе к началу царствования Архелая, чем к концу. На это указывают слова «по смерти Ирода» (Мф 2. 19) и «услышав же, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего» (Мф 2. 22): обе ремарки свидетельствуют о том, что смерть Ирода и воцарение Архелая были событиями сравнительно недавними. Таким образом, к моменту возвращения из Египта Иисус вряд ли был старше 3–4 лет. Следовательно, пребывание в Египте не могло существенным образом сказаться на Его образовании.

6. 9. Два источника предания о рождении Иисуса

Отвечая на вопросы о расхождениях в повествованиях о рождении Иисуса, многие современные исследователи Нового Завета согласны в том, что первые две главы Матфея и первые три главы Луки — достаточно поздний материал, добавленный к более раннему преданию о жизни Иисуса. Это предание зафиксировано в Евангелии от Марка, которое ничего не говорит о рождении Иисуса и начинается с проповеди Иоанна Крестителя. Наиболее радикальные критики Евангелия прямо говорят о мифологическом и легендарном характере всех содержащихся у Матфея и Луки сведений, касающихся рождения, детства и отрочества Иисуса.

Если к анализу этих повествований Матфея и Луки подходить со строгими критериями, предъявляемыми к историческому источнику, то ни одно из них такой критики не выдерживает. Практически невозможно соединить их в единую повествовательную ткань, хотя попытки это сделать предпринимались неоднократно (достаточно вспомнить блж. Августина). При подходе к этим текстам как историческим документам приходится признать, что это две разных истории, лишь в некоторых пунктах соприкасающиеся одна с другой.

Если же подойти к обоим повествованиям как к свидетельствам очевидцев, то открывается совершенно иная картина. Здесь гармонизация двух повествований с целью достижения максимальной исторической достоверности отходит уже на второй план, а на первый выдвигается достоверность иного рода, базирующаяся на доверии к свидетелям.

Очевидно, что в роли свидетелей сами Евангелисты выступать не могут. Для некоторых эпизодов первых глав Евангелия от Луки круг свидетелей ограничивается одним человеком — Марией, Матерью Иисуса. Только Она могла поведать о том, как Ей явился

архангел и возвестил о рождении Мессии, как ее посетила Елисавета. Она же — наиболее вероятный источник повествований о поклонении пастухов, о сретении Иисуса в храме Симеоном и Анной и, наконец, о поведении двенадцатилетнего Иисуса в Иерусалиме. Евангелист Лука фактически указывает на Марию как основной источник: «А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (Лк 2. 19); «И Матерь Его сохраняла все слова сии в сердце Своем» (Лк 2. 51).

Иная картина наблюдается в повествовании Матфея. Здесь центральной фигурой является не Мария, а Иосиф. В этом Евангелии говорится не только о поступках, но и о мыслях Иосифа (Мф 1. 20), о том, как он получал откровение во сне (Мф 1. 22) и как ему трижды являлся ангел (Мф 1. 20; 2. 13; 2. 19). Иосиф представлен как тот, кто принимает важные решения: именно он после явления ангела во сне берет Марию и Младенца и отправляется с ними в Египет; он же принимает решение сначала о возвращении в землю Израилеву, а затем о поселении в Галилее. Все это говорит о том, что наиболее вероятным источником информации для Матфея является Иосиф.

Каким образом эта информация была получена Матфеем? К моменту выхода Иисуса на проповедь Иосифа уже не было в живых, поэтому прямое соприкосновение между ним и Матфеем практически исключено. Но были в живых «братья Иисуса», которые и после Его смерти и Воскресения играли заметную роль в жизни христианской общины. Иаков, брат Господень, вполне мог передать Матфею и другим ученикам то, что когда-то слышал от Иосифа о рождении Иисуса. Такую версию нельзя исключить, тем более, что именно с Иаковом древнее предание связывает появление памятника, в котором говорится о рождении и детских годах Марии и о рождении от Нее Иисуса. Значительная часть «Протоевангелия Иакова» тематически перекликается с первыми главами Евангелий от Луки и Матфея.

«Протоевангелие Иакова» относится к числу апокрифов, не вошедших в канон Нового Завета. Написано оно предположитель-

но около середины II века, и апостол Иаков, как считают ученые, не мог быть его автором. Тем не менее, изложенное в нем предание вполне могло в каких-то своих частях восходить к «брату Господню», а через него к Иосифу. Несмотря на апокрифический характер, памятник ценен тем, что представляет собой первую попытку гармонизации двух различных евангельских повествований о рождении Иисуса. При этом памятник во многих моментах дополняет повествования Матфея и Луки различными подробностями. Вот, например, как описывается реакция Иосифа, когда он увидел, что Мария беременна:

Шел уже шестой месяц, и тогда Иосиф вернулся после плотничьих работ и, войдя в дом, увидел ее беременною. И ударил себя по лицу, и упал ниц, и плакал горько, говоря: как теперь буду я обращаться к Господу Богу моему, как буду молиться о девице этой, ибо я привел ее из храма девою и не сумел соблюсти?.. И встал Иосиф, и позвал Марию, и сказал: Ты, бывшая на попечении Божиим, что же ты сделала и забыла Господа Бога своего? Зачем осквернила свою душу, ты, которая выросла в Святая святых и пищу принимала от ангела? Она тогда заплакала горько и сказала: чиста я и не знаю мужа. И сказал ей Иосиф: Откуда же плод в чреве твоём? Она ответила: Жив Господь Бог мой, не знаю я, откуда¹.

Эта история не вошла в новозаветный канон, но она стала фактически частью церковного Предания через богослужение праздника Благовещения Пресвятой Богородицы и других богородичных праздников.

¹ Протоевангелие Иакова. 13.

6. 10. Внешний облик и черты характера Иисуса

Внешность Иисуса

В библейских текстах описание внешности человека встречается редко и является, скорее, исключением¹. Во всем Новом Завете нет ни одного детального описания внешнего облика и характера Иисуса Христа, хотя в античной биографической литературе этому придавалось большое значение². По-видимому, для Евангелистов внешность играла второстепенное по сравнению с учением и деяниями значение.

Однако по мере распространения христианства среди язычников церковные писатели стали задаваться вопросом, какой была внешность Спасителя. Одни считали, что в соответствии с пророчеством Исаии о Слуге Господнем Он был невзрачен, в Нем не было «ни вида, ни величия», Он был «мужем скорбей», «изведавшим болезни» (Ис 53. 2–3)³. Другие же, наоборот, считали, что «само сияние и величие скрытого Божества, Которое светило даже на человеческом лице, при первом виде Его могло привлекать к себе смотрящих на Него»⁴.

¹ Так, например, о Закхее сообщается, что он «мал был ростом» (Лк 19. 3), но лишь потому, что это объясняет, зачем он влез на дерево.

² В греко-римской культуре были распространены представления о том, что между внешним обликом человека, чертами его лица и строением тела, с одной стороны, и его характером, с другой, существует неразрывная связь, одно можно познать через другое. Даже среди кумранских рукописей обнаружены фрагменты сочинений по физиогномике.

³ *Иустин Философ*. Диалог с Трифоном иудеем. 14; *Иринея Лионский*. Против ересей. 3. 19. 2; *Климент Александрийский*. Педагог. 3. 1; *Тертуллиан*. О плоти Христа. 9.

⁴ *Иероним Стридонский*. Толкование на Евангелиста Матфея. 9. 9.

В эпоху позднего средневековья в Европе получает распространение апокрифическое «Послание Лентула»¹, в котором об Иисусе Христе сообщается следующее:

Он — человек высокого роста и благородной наружности; вид Его важен и выразителен, так что смотря на Него, нельзя не любить и вместе с тем не бояться Его. Волосы у Него волнистые и кудреватые, немного потемнее и сильно блестящие там, где они спадают на плечи. Они разделяются на две стороны по обычаю назореев. Чело у Него гладкое и чудесно спокойное; на лице Его нет ни морщин, ни каких-либо пятен, а румянец делает Его щеки прекрасными. Нос и уста Его совершенны. Он имеет густую коричневатую бороду в цвет Его волос, не длинную, но разделенную надвое. Глаза у Него — яркие и как бы имеют различный цвет в различное время. Он страшен в Своих угрозах, спокоен в Своих увещаниях, Человек любящий и любимый, бодрый, но постоянно серьезный. Никогда никто не видел Его смеющимся, но часто видел плачущим. Руки и другие члены тела Его совершенны. Речь Его ровна и важна. Он смирен и кроток, прекраснейший из сынов человеческих.

Это описание, вероятно, восходит к византийской традиции. Так, прп. Иоанн Дамаскин говорит, что древние историки описывали Христа следующим образом: «высокий рост, сросшиеся брови, красивые глаза, длинный нос, вьющиеся волосы приятного цвета, черная борода, лицо пшеничного цвета, — как у матери, — пальцы продолговатые, голос звучный, [и Он был] сладкоречивый, кроткий, великодушный, долготерпеливый»².

У Никифора Каллиста (XIV век) встречается такое описание Господа:

Я опишу внешность нашего Господа, как она передана нам от древности и насколько можно это сделать в описании. Лицо его было весьма прекрасно. Рост его составлял полных семь пядей.

¹ Текст получил известность в составе популярной «Жизни Христа» картузианца Лудольфа Саксонского (ум. 1378).

² *Иоанн Дамаскин. Послание к императору Феофилу. 3.*

Волосы русые, не слишком густые и слегка волнистые; брови черные, но не совсем круглые. Смугловатые и живые глаза как бы изливали из себя нежный золотой свет. Нос у Него был продолговатый; борода русая, и не очень длинная. Волосы головы Он, напротив, носил весьма длинные, потому что ножницы никогда не касались их, как не касалась их и рука человеческая, кроме руки Его Матери... Голову держал он несколько наклонно, и от этого казался не так высок. Цвет Его кожи походил на цвет созревшей пшеницы. Лицо Его было ни кругло, ни продолговато. Он много походил на Свою Матерь, особенно нижнюю часть лица, и был нежно румян. Вид Его выражал важность, мудрость, кротость и милосердие¹.

Все эти описания, однако, не имеют оснований в евангельской традиции. Напротив, об образе жизни и чертах характера Иисуса мы многое узнаем из Евангелий.

Образ жизни

На основании свидетельств Евангелистов можно заключить, что Иисус Христос был физически сильным и выносливым Человеком. Он и Его ученики почти постоянно находились в движении. Они ходили из города в город, из селения в селение, преодолевая пешком значительные расстояния. Выражение «дневной путь», употребляемое и в Ветхом, и в Новом Завете (Быт 30. 36; Исх 3. 18; 8. 27; Числ 10. 33; Лк 2. 44), указывает на дистанцию от 20 до 40 километров, в зависимости от физического состояния человека, его возраста и пола, цели путешествия и скорости. Судя по всему, Иисус и ученики ходили достаточно быстро, если речь шла о переходах из одного города в другой. В некоторые дни им приходилось преодолевать расстояния, превышающие 40 километров. Так, например, на другой день после встречи с Иоанном Предтечей на берегах Иордана Иисус «восхотел идти в Галилею». Он находит Филиппа, а Филипп находит Нафанаила, который был из Вифсаиды Галилейской (Ин 1. 43–44). Встреча Иисуса с Нафанаилом

¹ Никифор Каллист. Церковная история. 1. 40.

(Ин 1. 47–51) происходит где-то на пути из Иудеи в Галилею. «На третий день» Иисус с несколькими учениками уже оказывается на браке в Кане Галилейской (Ин 2. 1), отстоящей от места, где крестил Предтеча, на 150–200 километров. Текст не указывает, по отношению к какому событию этот день является третьим: ко дню последней встречи Иисуса с Предтечей или ко дню, в который произошла его встреча с Нафанаилом. В первом случае дистанцию от Вифавары до Каны Иисус должен был преодолеть за два неполных дня, что не очень реально. Во втором случае у Него было три полных или четыре неполных дня на преодоление этого расстояния, что реально, но предполагает длительные переходы в течение каждого дня.

Основную часть времени Иисус проводил в Галилее. В то же время в Евангелии от Иоанна отмечается несколько путешествий Спасителя в Иерусалим — на праздники Пасхи, Кушцы и Обновления храма. Помимо Иерусалима и Заиорданья, Он эпизодически путешествовал и в другие города и области за пределами Галилеи. В частности, Он посещал Вифсаиду, которая была частью тетрархии Филиппа, но находилась настолько близко от Галилеи, что воспринималась как ее часть. Иисус посещал регион Кесарии Филипповой (Мф 16. 13; Мк 8. 27), а также «страны Тирские и Сидонские» (Мф 15. 21; Мк 7. 24). При этом, по крайней мере однажды, Он шел из стран Тирских и Сидонских к морю Галилейскому не напрямую, а через Десятиградие (Мк 7. 31). Такой маршрут многим исследователям кажется неправдоподобным. Однако Иисус совсем не обязательно должен был избирать самый короткий путь из одного пункта в другой. В данном случае Он мог отправиться длинным путем, чтобы охватить Своей проповедью преимущественно языческие области. Эпизодически Иисус бывал в Самарии, однако лишь на пути из Галилеи в Иерусалим и обратно.

Образ жизни странника был сознательно избран Иисусом. Его слова о том, что «лисицы имеют норы и птицы небесные — гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф 8. 19–20), можно понять как обобщенное указание на образ жизни странствующего проповедника. Но их можно понять и как вполне

конкретную информацию о том, что у Иисуса не было дома — ни в Капернауме, где были произнесены эти слова, ни в каком-либо ином месте.

На этой земле Сын Божий был бездомным. Когда Он родился, Ему, еще Младенцу, не нашлось места в гостинице (Лк 2. 7). Из родного Назарета Его выгнали (Лк 4. 29). Иногда Он останавливался у учеников — и не только для того, «чтобы через это почтить их и сделать более усердными»¹, а скорее, именно потому, что больше Ему негде было приклонить голову. Такой страннический, бездомный образ жизни был для Него делом сознательного выбора, а не просто следствием стечения обстоятельств.

Путешествуя из города в город, Иисус делал краткие остановки для отдыха. В таких случаях Он, устав, мог присесть отдохнуть, а учеников посылал в город купить пищи (Ин 4. 6–8). Основу их рациона составляли обычные, наиболее употребительные продукты: хлеб, рыба, вода, вино. Хлеб и рыба неоднократно упоминаются в Евангелиях в качестве основной пищи учеников Иисуса: сама их профессия предполагала, что питались они в основном рыбой. На Тайной вечере Иисус преподает ученикам хлеб и вино, и даже после Своего Воскресения преломляет с ними хлеб (Лк 24. 30) и разделяет трапезу, состоящую из хлеба и рыбы (Ин 21. 13).

Иисус принимал приглашения на обед от людей разного социального положения: об этом не однажды упоминается в Евангелиях. Мы видим Его возлежащим в доме мытаря Матфея (Мк 2. 15), в доме Симона прокаженного (Мф 26. 6–7; Мк 14. 3), или Симона фарисея (Лк 7. 36–40), в доме «одного из начальников фарисейских» (Лк 14. 1), в доме Лазаря (Ин 12. 1–2). Эти званые обеды предполагали наличие разнообразных блюд и большого количества гостей. Относительно трапезы в доме Матфея (Левия) Евангелист Лука прямо говорит, что хозяин сделал для Иисуса «большое угощение», отмечая, что «там было множество мытарей и других, которые возлежали с ними» (Лк 5. 29).

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 27. 1.*

По Своему образу жизни Иисус сильно отличался от Иоанна Крестителя. Если Иоанн жил в пустыне и народ приходил к нему, то Иисус Сам ходил по городам и селениям, проповедуя на улицах, в синагогах и частных домах. Если Иоанн отличался особым аскетизмом, на что Евангелисты обращают специальное внимание (Мф 3. 4; Мк 1. 6), то об Иисусе ничего подобного в Евангелиях не говорится. Сам Иисус противопоставлял Свой образ жизни образу жизни Крестителя: «Ибо пришел Иоанн Креститель: ни хлеба не ест, ни вина не пьет; и говорите: в нем бес. Пришел Сын Человеческий: ест и пьет; и говорите: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Лк 7. 33–34).

Безбрачие

Иисус не состоял в браке, не имел жены и детей. Это явствует из евангельских повествований, где в числе Его родственников упоминаются Матерь, братья и сестры, но никогда ничего не говорится о жене и детях. Любые спекуляции о том, что Иисус мог иметь жену или детей, не только всегда отвергались Церковью, но и не воспринимаются всерьез научным сообществом¹. Если бы Иисус был женат и у Него было потомство, об этом, несомненно, было бы упомянуто либо в Евангелиях, либо в Деяниях апостольских, либо в иных исторических источниках.

Было ли безбрачие для Иисуса следствием сознательного выбора? На этот вопрос Он Сам дает вполне однозначный ответ в беседе с учениками. Отправным пунктом для разговора становятся Его слова о недопустимости супружеской неверности. Ученики реагируют с недоумением: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться». Вместо того, чтобы развивать далее тему супружеских отношений, Иисус подхватывает замечание учеников и говорит то, что не могло не оказаться для них большой неожиданностью: «Не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы,

¹ Такие спекуляции содержатся, например, в романе Д. Брауна «Код да Винчи» (2003).

которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 10–12).

Контекст речи Иисуса очевидным образом показывает, что Он говорит здесь о безбрачии как сознательном выборе, который сделал Он Сам и который предлагает сделать тем, кто «может вместить». Неоднократно в Своих поучениях Он предлагал слушателям на выбор не одну, а несколько нравственных опций, соответствующих разным уровням духовного совершенства, разной степени готовности ответить на Его призыв к совершенству. История с богатым юношей (Мф 19. 16–22) является тому примером: один нравственный кодекс достаточен для того, чтобы иметь жизнь вечную, другой, более радикальный, необходим для достижения совершенства. От Закхея Иисус не потребовал полного отречения от земного богатства (см.: Лк 19. 8–10), хотя и считает это признаком совершенства. Точно так же Он не требует безбрачия, однако говорит о безбрачии как особом образе жизни, доступном для тех, кто «может вместить». В качестве абсолютного нравственного идеала Он предлагает тот образ жизни, который смог «вместить» Он Сам.

Слова Иисуса о добровольном безбрачии, должно быть, сильно удивляли Его современников и соотечественников, потому что шли вразрез с ветхозаветной нравственностью (хотя для еврейского движения ессеев, по свидетельству Иосифа Флавия, Филона Александрийского и Плиния Старшего, и было характерно безбрачие). В Ветхом Завете благословение Божие выражалось прежде всего в том, что Бог давал мужчине добрую жену и большое потомство. Рождение детей воспринималось как главный способ самореализации мужчины и основное призвание женщины. Завет, заключенный Богом с Авраамом, состоял в том, что Бог обещает ему произвести от него великий народ (Быт 12. 2; 17. 2–7) и говорит, что потомство его будет столь же многочисленно, как песок земной (Быт 13. 16). На фоне этого Иисус призывает человека отказаться от того, в чем, согласно Священному Писанию, выража-

лось его наивысшее предназначение — от продолжения рода. Но призыв этот адресован отнюдь не всем, а только тем, кто захочет подражать Иисусу во всем, включая добровольное безбрачие.

В аскетической и монашеской литературе Христос представлен как абсолютный идеал девства и целомудрия. В III веке сщмч. Мефодий Олимпийский говорит об Иисусе: «Он, приняв плоть, сохранил ее нерастленной — в девстве... Вочеловечившееся Слово стало перводевственником»¹. Блж. Иероним в IV веке говорит: «Христос есть девственник; Матерь этого Девственника есть Приснодева, Матерь и Дева»². В VIII веке прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Сам Христос — слава девства, не только потому только, что Он родился от Отца безначально, без истечения и без сочетания, но и потому, что, сделавшись человеком, подобным нам, Он превыше нас воплотился от Девы без (супружеского) соединения и Сам в Себе самом показал истинное и совершенное девство». При этом он отмечает, что Христос «не узаконил девства», то есть не сделал его обязательным для Своих последователей, однако «Своим примером научил нас девству и дал нам силы для него»³.

При том, что Иисус не был связан узами брака, Ему было глубоко чуждо какое-либо гнушение браком, семейными отношениями и тем, что с ними связано. Он не отказался от приглашения на брачный пир (Ин 2. 1–2), в Своих поучениях обращался к теме семейных отношений (Мф 5. 31–32), благословлял детей (Мф 19. 13–15; Мк 10. 13–16), посещал дома Своих учеников и последователей (Мф 8. 14–15; Лк 2. 15; 19. 6–17). В то же время Он всегда подчеркивал, что верность Ему и Его миссии — важнее любых семейных и родственных отношений (Мф 10. 37; 19. 27–29).

¹ *Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев. 1. 5.

² *Иероним*. Послание 48. 21.

³ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. 4. 24.

Черты характера

Трудно — если вообще возможно — нарисовать «психологический портрет» Иисуса, составить себе представление о чертах Его характера, об особенностях Его человеческой личности на основании разрозненных упоминаний в Евангелиях о Его эмоциональных переживаниях или о Его реакциях на поведение окружающих. Многие авторы — как древние, так и современные — делали попытки нарисовать такой портрет, дать характеристику Иисусу как личности. Если ранние церковные писатели делали акцент на божественной природе Христа, на Его послушании воле Отца, безгрешности и бесстрастии, кротости и смирении, то в новое время акцент переносится на такие Его человеческие качества, которые свидетельствуют о Нем как о гармоничной личности, лишенной какой бы то ни было внутренней раздвоенности, личности притягательной для окружающих, уникальной, живущей в полном единении с Богом.

В синоптических Евангелиях все упоминания о настроениях или эмоциях Иисуса связаны либо с рассказами о чудесах, либо с повествованием о Страстях. В Евангелии от Иоанна Иисус проявляет эмоции тоже либо при совершении чудес (яркий пример — история воскрешения Лазаря), либо в связи с предстоящими Ему страданиями и смертью. Однако в самом рассказе Иоанна о Страстях Христовых эмоциональный элемент сведен к минимуму.

К числу выражений, указывающих на эмоциональную реакцию Иисуса на происшедшие события, можно отнести следующие: «удивился» (Мф 8. 10; 7. 9), «сжалился» (Мф 9. 36; 14. 14; Мк 6. 34; Лк 7. 13), «умилосердился» (Мф 20. 34; Мк 1. 41); «посмотрел строго» (Мк 1. 43); «воззрел с гневом» (Мк 3. 5), «вздыхнул» (Мк 7. 34), «глубоко вздохнул» (Лк 8. 12), «возрадовался духом» (Лк 10. 21), «восскорбел духом и возмутился» (Ин 11. 33), «прослезился» (Ин 11. 35), «возмутился духом» (Ин 13. 21). Глаголы «полюбил» (Мк 10. 21) и «любил» (Ин 11. 5), когда выражают отношение Иисуса к конкретным людям, тоже имеют эмоциональную окраску.

Краткие упоминания Евангелистов об эмоциональных состояниях Иисуса свидетельствуют о том, что Он был живым человеком, которому была доступна вся гамма человеческих переживаний — от скорби до радости, от гнева до жалости.

Иисус был способен удивляться. На это указывает рассказ Матфея и Луки об исцелении сотника. Слова последнего удивили Иисуса (Мф 8. 10; Лк 7. 9). Удивление является естественной реакцией человека на неожиданность. Будучи Богом, Иисус сохранял все человеческие способности; имея власть воскрешать мертвых и исцелять болезни, Иисус при этом удивляется простым словам человека, обратившегося к Нему с просьбой. Обладая способностью проникать в мысли человека (Мф 9. 4; 12. 25; 16. 7–8; Мк 2. 8; Лк 5. 22; 6. 8; 9. 47; 11. 17; Ин 21. 38), Иисус, тем не менее, не предугадывал все, что человек может Ему сказать.

Но удивление может быть вызвано не только положительными впечатлениями: бывает удивление, связанное с разочарованием. Рассказывая о посещении Иисусом Его родного города и общении с жителями, Евангелист отмечает, что Он «дивился неверию их» — дивился настолько, что «не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк 6. 5–6).

Иисусу было присуще чувство жалости и сострадания. Матфей упоминает о том, как «видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф 9. 36). В другом случае Иисус исцеляет больных, увидев множество людей и сжалившись над ними (Мф 14. 14). Умилосердившись над двумя слепыми, Иисус исцеляет их (Мф 20. 34). Прокаженного Иисус исцеляет, умилосердишись над ним (Мк 1. 41). Чудо насыщения четырех тысяч человек четырьмя хлебами и семью рыбами предваряется словами Иисуса, обращенными к ученикам: «Жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге» (Мф 15. 32).

Существует мнение о том, что Иисус всегда сохранял серьезное выражение лица, что Он никогда не смеялся, но часто плакал.

Это постоянно повторяемое мнение основано на словах Иоанна Златоуста, осуждающего не смех вообще, а смех неумеренный:

Часто бывало, что Его видели плачущим, а чтобы Он смеялся, или хотя бы немного улыбался, этого никогда никто не видел, — почему и ни один из Евангелистов не упомянул о том... Впрочем, я говорю это, не запрещая смеяться, но удерживая от неумеренного смеха. Скажи мне, чему без меры радуешься и смеешься, когда подлежишь такой ответственности, должен некогда предстать на страшный суд и дать строгий отчет во всем, что сделано тобою в жизни?¹

Действительно, слезы Иисуса в Евангелиях упоминаются, а смех — никогда. Однако *argumentum ad silentio*² не всегда может служить надежным доказательством того или иного утверждения. Евангелия не содержат ни одного рассказа, из которого можно было бы предположить, что Иисус смеялся, но несколько эпизодов свидетельствуют о том, что в Его жизни были моменты, когда Он радовался. В частности, в Евангелии от Луки повествуется о том, как семьдесят учеников вернулись к Иисусу после исполнения своей миссии и как Иисус «возрадовался духом», когда услышал их рассказ (Лк 10. 17-21).

В этой сцене радость Иисуса становится ответом на радость возвратившихся учеников. Мы видим, как остро Иисус ощущает Свое единство с учениками, как близко к сердцу принимает их радости и скорби. При этом в Его беседе с учениками присутствует Отец, к Которому Он обращается так, как будто для прочих участников беседы Его присутствие было столь же очевидно.

Мы действительно не имеем никаких свидетельств о том, чтобы Иисус когда-либо смеялся. Но нет в Евангелиях и никакой информации, которая бы исключала эту возможность. Воспринимал ли Он смех как порок? По крайней мере однажды, в речи на равнине, Он упомянул о смехе как награде: «Блаженны плачущие ныне,

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 6. 6.

² Аргумент от молчания (лат.). — Прим. ред.

ибо воссмеетесь» (Лк 6. 21). С другой стороны, в той же речи Он говорит: «Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете» (Лк 6. 25). Общий контекст речи позволяет говорить о том, что смех как таковой не был в центре внимания Иисуса в данных изречениях, и если во втором из приведенных изречений смех осуждается, то не сам по себе, а как одна из характерных особенностей жизни по законам мира сего, наряду с богатством и пресыщением.

Умел ли Иисус гневаться? Думается, положительный ответ очевиден из целого ряда повествований. Гнев Иисуса вызывали постоянные упреки иудеев в том, что Он нарушает субботу. В одном из эпизодов, когда Иисус посещает синагогу, где среди присутствующих был человек с парализованной рукой, за Ним специально наблюдают, не исцелит ли Он в субботу. Зная, что Его хотят обвинить, Он ставит больного на середину и спрашивает: «Должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?». Никто не отвечает. Тогда, «возрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их, говорит тому человеку: протяни руку твою». Он протягивает руку — и она исцеляется (Мк 3. 1–5). Здесь гнев Иисуса выразился в Его взгляде. В параллельных повествованиях Матфея и Луки (Мф 12. 9–13; Лк 6. 6–10) упоминания о гневе отсутствуют: возможно, эти два Евангелиста сочли неуместным применение термина «гнев» к Спасителю.

Способность проявлять гнев сочетается в Иисусе с кротостью и смирением. О Себе Он говорит: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф 11. 28–30). Ничто не могло нарушить тот глубокий внутренний покой, которым Иисус обладал всегда — в силу Своего природного единства с Богом. Этот покой передавался от Него окружающим.

Слезы Иисуса упоминаются в Евангелиях от Луки и от Иоанна. Лука повествует о том, как Иисус заплакал, предсказывая разрушение Иерусалима:

И когда приблизился к городу, то, смотря на него, заплакал о нем и сказал: о, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служишь к миру моему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих, ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего (Лк 19. 41–44).

Второе свидетельство о слезах Иисуса принадлежит Евангелисту Иоанну, отличающемуся особым вниманием к эмоциональному состоянию Иисуса. В истории воскрешения Лазаря, описанной у Иоанна, мы видим целую гамму душевных переживаний Иисуса, заметных окружающим:

Мария же, придя туда, где был Иисус, и увидев Его, пала к ногам Его и сказала Ему: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих, Сам восскорбел духом и возмутился и сказал: где вы положили его? Говорят Ему: Господи! пойд и посмотри. Иисус прослезился. Тогда Иудеи говорили: смотри, как Он любил его. А некоторые из них сказали: не мог ли Сей, отверзший очи слепому, сделать, чтобы и этот не умер? Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу... (Ин 11. 32–38).

Мы видим, как Иисус реагирует на плач других людей: Он «восскорбел духом и возмутился». Видим, какие чувства Он испытывает, когда Ему предлагают пойти и посмотреть гроб, где лежит Лазарь: Он «прослезился», и даже окружающие удивились силе Его любви к умершему. Подходя к гробу, Он «опять скорбит внутренно», что, несомненно, выражается в Его лице, глазах. Евангелисты обычно весьма скупы в передаче эмоций — как Иисуса, так и других участников повествования. Однако в данном случае Иоанн, вероятный свидетель этой сцены, описал ее подробно и ярко, обратив особое внимание на те переживания, которые были свойственны Иисусу как человеку.

Беседуя с иудеями за шесть дней до Своей последней Пасхи и предсказывая Свою смерть, Иисус неожиданно прерывает беседу словами: «Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! прославь имя Твое». В этот момент раздается голос с неба: «И прославил и еще прославлю» (Ин 12. 27–28). Иисус не скрывает ни от учеников, ни от народа Своего страха перед смертью и Своего внутреннего смущения. Однако Он преодолевает его, обращаясь в молитве к Отцу и получая от Отца подкрепление.

В другом случае словосочетание «возмутиться духом» возникает в авторском тексте Евангелиста, когда Он приводит предсказание Иисуса о предательстве Иуды: «Сказав это, Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня» (Ин 13. 21).

Таким образом, трижды на протяжении сравнительно небольшого отрезка четвертого Евангелия, в трех главах подряд — 11-й, 12-й и 13-й — возникает один и тот же глагол «возмутиться», указывающий на эмоциональное состояние Иисуса в последние дни перед арестом. Глава 14-я (в греческом оригинале) начнется с этого же глагола, употребленного Иисусом теперь уже по отношению к ученикам: «Да не смущается сердце ваше» (Ин 14. 1). Сам находясь в глубоком душевном смущении, Он призывает учеников не смущаться, но укреплять сердца верой в Бога и верой в Него.

У всех трех Евангелистов-синоптиков описана молитва в Гефсиманском саду. Иисус перед Своим арестом пришел в Гефсиманию и оставил там учеников, сказав им: «Посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там». После этого, взяв с Собой Петра, Иоанна и Иакова, Он начал «скорбеть и тосковать» (по Марку и Луке, «ужасаться и тосковать»). Трем оставшимся с Ним ученикам Он говорит: «Душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною». Отойдя от них на небольшое расстояние (по Луке, на расстояние брошенного камня), Иисус молится Отцу о том, чтобы, если возможно, чаша страданий миновала Его (Мф 26. 36–42; Мк 14. 32–39;

Лк 22. 39–42). В то время, когда Он молился, «был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лк 22. 44).

Это повествование было одним из тех евангельских текстов, которые Церковь противопоставила учению докетов — еретиков, утверждавших, что страдания Иисуса были мнимыми, потому что, будучи бесстрастным Богом, Он не мог быть подвержен «страсти» (греческое слово *πάθος* обозначает и «страсть», и «страдание»). Основной смысл борьбы ранней Церкви против докетизма заключался в защите реальности и подлинности человеческой природы Иисуса Христа. Признавая, что Иисус — Бог воплотившийся, исповедуя веру в Его Воскресение, ранняя Церковь при этом всячески защищала то представление об Иисусе как реальном человеке, которое вырисовывается из Евангелий. Он был полноценным Богом, но при этом Он был полноценным человеком, способным к человеческим переживаниям.

Как подчеркивает апостол Павел, Иисус был во всем подобен людям, кроме греха (Евр 4. 15). В Иисусе ни одно из человеческих качеств не имело греховной окраски, но отсутствие греха не делало Его человеческое естество в чем-либо ущербным. Грех — то, что привнесено в жизнь человека по действию диавола (Быт 3. 1–7). В Иисусе Христе человеческая природа освобождается от рабства греху (Ин 8. 34–36), оставаясь при этом полноценной человеческой природой со всеми характерными для нее свойствами.

Несколько раз в Евангелиях упоминаются люди, к которым Иисус испытывал любовь. Речь не идет о той любви, которой Он как воплотившийся Бог любил всех людей, в том числе Своих врагов. В данных конкретных случаях речь идет о человеческой любви, выделяющей одного человека из среды прочих и имеющей эмоциональную окрашенность.

Повествуя о встрече Иисуса с богатым юношей, Евангелист Марк отмечает: «Иисус, взглянув на него, полюбил его» (Мк 10. 21). Эту подробность невозможно трактовать иначе как проявление неожиданно возникшего человеческого чувства. Комментаторы в данном случае говорят об отеческой любви, сравнивая ее с тем чув-

ством, многократно описанным в Книге Бытия, которое испытывает отец по отношению к сыну (Быт 22. 2; 25. 28; 37. 3; 44. 20). Но при всей сдержанности Книги Бытия в описании человеческих эмоций, употребляемый в перечисленных случаях глагол «любить» указывает на земную, человеческую любовь, выражающуюся в глубоких чувствах и переживаниях.

В Евангелии от Иоанна упоминается несколько людей, которых Иисус любил. Он «любил Марфу и сестру ее и Лазаря» (Ин 11. 5). О Лазаре Он говорит ученикам: «Лазарь, друг наш, уснул» (Ин 11. 11). Видя слезы Иисуса при гробе Лазаря, иудеи с удивлением говорили: «Смотри, как Он любил его» (Ин 11. 36). Здесь любовь предстает как человеческое чувство по отношению к конкретным людям, членам одной семьи, а дружба — как то, что связывало Иисуса с одним из членов этой семьи.

В том же Евангелии неоднократно упоминается ученик, «которого любил» Иисус (Ин 13. 23; 19. 26; 20. 2; 21. 7, 20). Слово «любил» в данном случае указывает на то, что Иисус особым образом выделял его среди двенадцати учеников: видимым выражением этого было то, что на Тайной вечере он возлежал у груди Иисуса, так что даже Петр должен был делать ему знак, чтобы он задал Иисусу вопрос (Ин 13. 23–24). Иисус выделял Петра как старшего среди двенадцати, но к Иоанну Он, судя по четвертому Евангелию, испытывал особую человеческую привязанность.

Возможно, это было связано с юным возрастом Иоанна. В таком случае чувство, которое испытывал к нему Иисус, может быть сродни чувству отца к младшему сыну, как оно описано в библейском повествовании об Иакове и его двенадцати сыновьях: среди них отец выделял младшего, к которому был особенно привязан (Быт 42. 4).

Впрочем, человеческую любовь и привязанность Иисус испытывал ко всем Своим ученикам. Это особым образом проявилось в истории Страстей. На Тайной вечере Иисус, умыв ноги ученикам, «явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин 13. 1). В последней беседе с учениками, как она отраже-

на в Евангелии от Иоанна, Он прямо и неоднократно говорит им о Своей к ним любви: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13. 34); «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей» (Ин 15. 9). Говоря ученикам о Своей любви, Иисус называет их друзьями:

Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих. Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего (Ин 15. 12–15).

Непосредственно перед арестом Иисус горячо молится Отцу о Своих учениках. В словах этой молитвы выражена Его последняя воля:

Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои. И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них. Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святы́й! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание... Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира. Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин 17. 9–12, 24–26).

Эти слова произнесены уже после того, как Иуда, один из двенадцати, названный здесь «сыном погибели», покинул Иисуса и направился к первосвященникам и старейшинам, чтобы выдать Его

им. Однако Спаситель не исключает его из числа Своих учеников и друзей. Когда они встречаются в Гефсиманском саду, куда Иуда приходит в сопровождении отряда воинов, Иисус говорит ему: «Друг, для чего ты пришел?» (Мф 26. 50). Для Иисуса ученик остается другом даже после того, как совершил предательство.

Глубокие человеческие чувства, которые Иисус испытывал по отношению к тем, кого любил, сочетаются в Нем с той абсолютной и сверхъестественной любовью, которая не зависит от поступков другого человека. Это та жертвенная и всеобъемлющая любовь, которая привела Его на крест.

В лице Иисуса Христа мы видим Человека, Который умел радоваться и плакать, гневаться и сострадать, обличать и утешать. Он был способен к простой человеческой дружбе; был непримирим к пороку, но снисходителен к грешникам; ненавидел фарисейское лицемерие и ханжество, но не отказывался возлежать за одним столом с фарисеями. Его реакции нередко бывали эмоциональными и резкими. Как и прочие люди, Он испытывал голод и усталость. Он был реальным человеком со всеми присущими человеку свойствами, кроме греха и всего, что с ним сопряжено. В лице Иисуса мы имеем единственный в истории пример Человека, обладавшего абсолютным совершенством. Его человеческая природа была всецело обóженной, то есть пронизанной присутствием Божества, нерасторжимо связанной с Божественным естеством.

Резюме

Библейская история израильского народа позволяет в целом понять тот контекст, в котором происходили описанные в Евангелиях события, упоминаемые Евангелистами социальные, политические, религиозные и культурные реалии. Свидетельства древних источников позволяют сделать лишь приблизительное заключение о времени рождения Иисуса: Большинство современных исследователей относит рождение Иисуса к 6–5 годам до Р. Х.

Матфей, называя Иисуса «Христом», указывает на Него как на Того, о Ком предсказывали пророки. Евангелист говорит также, что Иисус был Сыном Давида и Сыном Авраама, подчеркивая тем самым Его человеческое происхождение и вписывая Иисуса в историю еврейского народа, продолжением которой является Его миссия.

Последовательность поколений в родословиях у Матфея и у Луки различаются: родословные линии расходятся на отрезке от Давида до Салафишиля, затем сходятся (от Салафишила до Зоровавеля) и затем вновь расходятся вплоть до Иосифа. Некоторые раннехристианские авторы объясняют наличие таких расхождений использованием иудейского закона о левиратном браке. Другое возможное объяснение: Лука приводит родословие Марии, а не Иосифа. Лука, доводящий родословие Иисуса до Адама и Бога, подчеркивает тем самым универсальный характер Его миссии.

Рождение Сына Божия в обоих Евангелиях предрекается ангелом: Деве Марии в Евангелии от Луки он приносит весть, что Ее Сын родится по действию Святого Духа, наречется именем Иисус, будет Сыном Божиим; ангел дает Ей также обетование о мессианском царстве Ее Сына. Иосифу в Евангелии от Матфея ангел открывает, что Ребенок родится по действию Святого Духа во исполнение пророчества о рождении мессианского Царя. Имя, которым Он наречется, — «Еммануил» — «с нами Бог», раскрывает смысл этого события.

Кроме откровения ангелов богословскую значимость рождения Иисуса раскрывают события, следовавшие за ним: поклонение

пастухов и волхвов Младенцу как Царю и Спасителю, обрезание и принесение во храм, показывающие верность Марии и Иосифа Закону Моисея, песнь Симеона, восхваляющая рождение Мессии не только для Израиля, но и для всех народов.

Евангелисты почти ничего не сообщают о детстве Иисуса. Но ясно, что Он рос и воспитывался в семье Иосифа и Марии, причем в Его воспитании могли принимать участие «братья Иисуса» (согласно церковной традиции, дети Иосифа от первого брака или двоюродные братья Иисуса — сыновья Марии Клеоповой). Как бы то ни было, результатом такого воспитания в благочестивой иудейской семье было прекрасное знание Иисусом Ветхого Завета. Это подтверждается описанным Лукой разговором Отрока Иисуса с учителями Закона в Иерусалимском храме. В юности Иисус овладел профессией плотника и, очевидно, был знаком с жизнью и трудом Своих соплеменников, что впоследствии нашло отражение в Его проповеди.

Несмотря на расхождения в рассказах Евангелистов о детстве Иисуса, их историческая и богословская ценность очевидна, если подходить к ним как основанным на свидетельствах очевидцев событий — Деве Марии (Евангелие от Луки), Иосифу и Иакову, брату Господню (Евангелие от Матфея).

Вопросы к главе 6

1. Почему в Евангелии от Матфея приводится родословие Иисуса по линии Иосифа?
2. Какие события предшествовали рождению Иисуса, согласно Евангелиям от Луки и от Матфея?
3. Кто были «волхвы с Востока», пришедшие поклониться родившемуся Младенцу?
4. Кто мог быть для Евангелиста Луки источником информации об обстоятельствах рождения Иисуса?

5. Из каких источников можно почерпнуть сведения о внешнем облике Иисуса Христа? Согласуются ли эти сведения между собой?
6. Какие сведения об образе жизни Иисуса Христа можно почерпнуть у Евангелистов?
7. На основании каких евангельских текстов можно сделать вывод о безбрачии Иисуса Христа?
8. В каких обстоятельствах Евангелисты упоминают о настроениях и эмоциональных состояниях Иисуса Христа?
9. В каком контексте Евангелисты упоминают о гневе Иисуса?
10. Какими глаголами характеризуют Евангелисты состояние Иисуса Христа в последние дни перед арестом?
11. Назовите евангельские повествования, где упоминаются люди, к которым Иисус испытывал любовь.

Глава 7.

СЫН БОЖИЙ

7. 1. «В начале было Слово»

Если Евангелия от Матфея и от Луки открываются повествованиями о Рождестве Христовом, то Евангелия от Марка и от Иоанна — рассказом о проповеди Иоанна Крестителя. Именно с проповеди Иоанна Крестителя начинается тот тематический материал, который является общим у трех Евангелистов-синоптиков и частично перекликается с четвертым Евангелием. У Марка этот материал предваряется словами: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1. 1). У Евангелиста Иоанна повествование об Иоанне Предтече вплетается в общий контекст пролога, имеющего самостоятельное богословское значение.

В первом стихе Евангелия от Марка выражение «евангелие» употреблено по отношению не к конкретному литературному жанру, обозначающему повествование Евангелиста, а к самой Благой вести Иисуса Христа, Сына Божия. Это место считается одним из наиболее ранних примеров использования слова «Евангелие» для указания не только на содержание проповеди Спасителя, но и в более широком смысле — на Его жизнь и учение.

Начиная свое повествование, Евангелист Марк говорит о «Евангелии Сына Божия», подчеркивая Божественное происхождение Иисуса. В отличие от Евангелиста Матфея, он не излагает ни родословия Иисуса, включая Его происхождение из дома Давида, ни событий Его жизни до выхода на проповедь. Евангелие от Марка начинается с богословского утверждения о том, что Иисус

Христос есть Сын Божий, и все последующее повествование призвано раскрыть эту богословскую аксиому.

С той же аксиомы начинается свое Евангелие Иоанн, однако здесь она дана в развернутом и богословски проработанном виде. Пролог Евангелия от Иоанна имеет ключевое значение для понимания того, как миссия Иисуса воспринималась в ранней Церкви:

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его... Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились. И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин 1. 1-5, 9-14).

Евангелист Иоанн начинает свое повествование с изначально-го бытия Слова Божия «у Бога». Это Божественное Слово тождественно Сыну Божию Иисусу Христу. Первые слова пролога говорят о том, что с Его пришествием в мир связано новое откровение о Боге. Ветхий Завет свидетельствовал о единстве Бога и не допускал никаких мыслей о том, что в Боге может существовать кто-то, кроме Самого Бога, Иоанн же говорит об изначально-м пребывании «у Бога» Слова Божия.

Центральным пунктом пролога Евангелия от Иоанна является учение о Боговоплощении. Наиболее полно оно выражено в словах: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин 1. 14). Согласно ветхозаветному пониманию, между Богом и тварным миром существует непреодолимая онтологическая пропасть: Бог абсолютно трансцендентен миру, материи, «плоти», будучи бестелесным Духом.

Понятие «плоти» встречается в Библии уже в рассказе о сотворении человека. Когда Бог приводит к Адаму жену, Адам говорит: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Быт 2. 23). В дальнейшем повествовании понятие «плоть» применяется преимущественно к людям (Быт 6. 3; Пс 77. 39), а выражение «всякая плоть» является собирательным, обозначая всех людей или всех живущих на земле (включая животных). У пророка Исаии плоть прямо противопоставляется духу (Ис 31. 3). Характерны слова пророка, в которых тленной человеческой плоти противопоставляется вечное слово Божие: «Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой... Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно» (Ис 40. 6, 8).

В Новом Завете онтологическая пропасть между Богом и плотью, между Божеством и человечеством преодолевается благодаря тому, что Слово Божие становится плотью. Если раньше Бог участвовал в жизни народа израильского как бы со стороны, сверху, с небес, то теперь Сын Божий приходит на землю и становится частью человеческой истории. При этом Он остается Тем, Кем был: предвечным Божественным Словом, неотделимым от Бога. Все четыре Евангелия, каждое по-своему, посвящены раскрытию тайны вхождения Бога в человеческую историю, и все Евангелисты верят в Иисуса как Сына Божия. Но только Иоанн придает этой вере подлинно богословское содержание, начиная свое повествование не с момента вхождения Бога в историю, а с предыстории: с предвечного существования того Слова, Которое в конкретный исторический момент стало плотью.

Пролог Евангелия от Иоанна завершается парадоксальным заявлением: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 18). Смысл этой фразы становится понятен только в контексте всего пролога, всего Евангелия от Иоанна и всего Нового Завета. Речь здесь идет о том новом откровении Бога, которое принес на землю Иисус Христос.

В Ветхом Завете Бог пребывал в абсолютной недоступности. Будучи невидимым по природе, Он никогда не являлся людям в видимом облике. Когда Моисей просит Бога «покажи мне славу Твою», Бог отвечает ему: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Однако Бог обещает Моисею показать Себя сзади: «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду; и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лице Мое не будет видимо» (Исх 33. 18–23). Само откровение Бога Моисею заключается в том, что Бог является Ему в облаке славы Своей и провозглашает Свое священное имя (Исх 34. 5).

Евангелист Иоанн, возможно, имел в виду именно этот библейский рассказ, когда говорил о том, что «Бога не видел никто никогда». Употребление термина «слава» в прологе Евангелия также подчеркивает связь с повествованием о явлении Бога пророку Моисею. Иоанн здесь прямо говорит о том, что пришествие в мир Единородного Сына Божия стало новым откровением человечеству о Боге. Если раньше Бога не видел никто и даже Моисей мог увидеть Бога только «сзади», лицо же Его не было доступно ему, то теперь Единородный Сын Божий явил людям лик невидимого Бога. Речь идет о новой ступени богопознания по сравнению с монотеизмом Ветхого Завета.

В этом смысле можно говорить о том, что пролог Евангелия от Иоанна является ключом не только к пониманию последующего текста этого Евангелия, но и ключом к пониманию повествований других Евангелистов, а также всего новозаветного учения об Иисусе, Сыне Божиим и Сыне Человеческом. Именно в этом заключается величайшая тайна личности Иисуса. Он не просто человек, пророк, учитель нравственности, но Он есть Сам Бог в Его откровении миру. И Евангелие — не просто рассказ о земных деяниях, чудесах и словах Иисуса: оно является откровением Бога, ставшего Человеком. Только в свете этого догмата, столь ярко изложенного Иоанном в прологе своего Евангелия, обретает смысл евангель-

ский рассказ об Иисусе. И только вера в божественность Иисуса делает свидетельства очевидцев, легшие в основу евангельских повествований, достоверными в абсолютном смысле этого слова.

7. 2. Крещение Иисуса

Все четыре Евангелиста начинают изложение «Евангелия Иисуса Христа» с рассказа о проповеди не Иисуса, а другого лица — Иоанна Крестителя. Даже призыв, с которого Иисус начал Свою миссию — «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17) — первым произнес не Он, а Его Предтеча Иоанн (Мф 3. 2).

История Иоанна Предтечи достаточно подробно изложена в Евангелиях. О его рождении от священника Захарии и жены его Елисаветы повествует Евангелист Лука (Лк 1. 5–25; 57–80). О его заточении в темницу и казни по приказу Ирода рассказывают Евангелисты-синоптики (Мф 14. 1–12; Мк 6. 14–29; Лк 3. 19–20; 9. 9). Их сведения в целом соответствуют приведенным словам Иосифа Флавия и дают некоторые дополнительные подробности.

Начиная Свою проповедь теми же словами, которые были лейтмотивом проповеди Иоанна Крестителя, Иисус сознательно подчеркивал преемственность Своего учения с учением Предтечи. Наиболее краткое и емкое описание проповеди Предтечи находится в Евангелии от Марка:

Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов. И выходили к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне, и крестились от него все в реке Иордане, исповедуя грехи свои. Иоанн же носил одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, и ел акриды и дикий мед. И проповедывал, говоря: идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостойн, наклонившись, развязать ремень обуви Его; я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым (Мк 1. 4–8).

Из этого описания видно, что Иоанн был аскетом, жил в пустыне, проповедовал народу и сопровождал свою проповедь особым образом — омовением в водах Иордана. Свидетельство Евангелиста Матфея почти идентично (Мф 3. 1–6, 11–12), однако он добавляет к словам, записанным Марком, отдельное поучение Иоанна, обращенное к фарисеям и саддукеям:

Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? сотворите же достойный плод покаяния и не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее добраго плода, срубают и бросают в огонь (Мф 3. 7–10).

Свойственные проповеди Иоанна бескомпромиссные обличения встречаются и в речах Спасителя (ср. выражения «порождения ехиднины» в Мф 12. 34; 23. 33; «всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» в Мф 7. 19).

Евангелист Лука представляет Иоанна как нового пророка: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря... был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне» (Лк 3. 1–2). С формулы «было слово Господне к...» обычно начинались книги ветхозаветных пророков:

Слова Иеремии, сына Хелкиина... к которому было слово Господне во дни Иосии, сына Амонова, царя Иудейского, в тринадцатый год царствования его (Иер 1. 1–2).

В пятый день месяца (это был пятый год от пленения царя Иоакима), было слово Господне к Иезекиилю, сыну Вузия, священнику, в земле Халдейской, при реке Ховаре (Иез 1. 2–3).

Слово Господне, которое было к Осии, сыну Беериину, во дни Озии, Иоафама, Ахаза, Езекии, царей Иудейских... (Ос 1. 1).

И было слово Господне к Ионе, сыну Амафиину (Ион 1. 1).

Слово Господне, которое было к Михею Морасфитину во дни Иоафама, Ахаза и Езекии, царей Иудейских, и которое открыто ему о Самарии и Иерусалиме (Мих 1. 1).

Лука подробно воспроизводит беседы Иоанна с приходившими к нему людьми: «Пришли и мытари креститься, и сказали ему: учитель! что нам делать? Он отвечал им: ничего не требуйте более определенного вам. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк 3. 12–14). Из этого следует, что отношение Иоанна к мытарям и воинам было гораздо более терпимым, чем к фарисеям и саддукеям.

В Евангелии от Иоанна приводится рассказ о том, как священники и левиты из Иерусалима пришли к Иоанну, чтобы выяснить, кто он такой и почему крестит в водах Иордана:

И вот свидетельство Иоанна, когда Иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я не Христос. И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет. Сказали ему: кто же ты? чтобы нам дать ответ пославшим нас: что ты скажешь о себе самом? Он сказал: я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исаия. А посланные были из фарисеев; И они спросили его: что же ты крестишь, если ты ни Христос, ни Илия, ни пророк? Иоанн сказал им в ответ: я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его (Ин 1. 19–27).

Совокупное свидетельство четырех Евангелистов дает достаточно полную картину того, что происходило на берегах Иордана перед тем, как там появился Спаситель. Деятельность Иоанна Крестителя вызывала большой интерес среди иудеев, а его суровый аскетический облик привлекал к нему толпы народа. Проповедь Иоанна, насколько можно судить, носила прежде всего моралистический характер. Каждому классу людей Иоанн адресовал конкретные советы, иногда очень простые (как мытарям и воинам). К некоторым категориям лиц (а именно, к фарисеям и саддукеям) он относился с подчеркнутой строгостью. Активность

Иоанна была не по душе фарисеям, отвечавшим ему антипатией. На их вопросы, тем не менее, Иоанн отвечал — прямо и коротко. Главную цель своей миссии он видел в том, чтобы приготовить путь Тому, Кто сильнее его и Кому он недостоин развязать ремень обуви. Кто этот человек, Иоанн не знал до тех пор, пока Он не появился на берегу Иордана (Ин 1. 21).

«Крещение Иоанново» по форме мало напоминало ритуальные омовения, известные в ветхозаветной практике (подробное описание таких омовений содержится в главах 13–16 Книги Левит). Наиболее близкая параллель — практика общины ессеев, известная по сочинениям Иосифа Флавия и кумранским рукописям. Иосиф упоминает о принятии новых членов в их общину через ритуальное омовение¹. В кумранских рукописях омовение связывается с покаянием, очищением от грехов, соблюдением нравственной чистоты и вступлением в завет с Богом. Но, несмотря на некоторые возможные параллели, крещение Иоанново имело ярко выраженные индивидуальные черты, делавшие его уникальным событием в жизни иудейского народа.

Среди тех, кто крестился от него, был и Сам Иисус. Наиболее краткий рассказ о крещении Иисуса содержится в Евангелии от Марка:

И было в те дни, пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане. И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение (Мк 2. 9–11).

Матфей уточняет, что Иисус приходит на Иордан «из Галилеи» и дополняет сцену диалогом между Иисусом и Иоанном, произошедшим перед крещением: «Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда Иоанн допускает Его». Голос Отца

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 2. 8. 7.*

передан в несколько иной форме: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3. 13–17).

Лука не рассказывает отдельно о крещении Иисуса, но упоминает о том, что Он крестился вместе с народом: «Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, и Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» (Лк 3. 21–22).

Из всех трех свидетельств явствует, что крещение в Иордане было «пограничным» событием в земной жизни Иисуса. До крещения о Нем никто не знал: безвестный Сын плотника, Он пришел к Иоанну как один из многих, один из толпы. После крещения Иисус перестает быть незаметной фигурой: о Нем узнают благодаря свидетельству Иоанна, сошествию на Него Святого Духа и голосу Отца, который слышит народ. Сразу же после крещения Иисус удаляется в пустыню, а затем возвращается к людям уже не как некий «Иисус из Назарета Галилейского» (Мк 2. 9), а как «Пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом» (Лк 24. 19).

С момента крещения начинается путь Иисуса к Голгофе. Почему для вступления на этот путь нужно было крещение от Иоанна? Ответ на этот вопрос содержится в диалоге между Спасителем и Предтечей. На вопрос Иоанна Он отвечает «Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф 3. 15). Иисус словом «теперь» подчеркивает временный, переходный характер той ситуации, в которой оказываются они оба — Иоанн, сознающий превосходство Иисуса и потому пытающийся воспрепятствовать Его крещению, и Иисус, Который принимает от Иоанна крещение, потому что видит в этом исполнение воли Отца. Зеркальным отражением этой сцены является рассказ Евангелиста Иоанна об умовении ног учеников на Тайной вечере, когда апостол Петр пытается воспрепятствовать Иисусу умыться его ноги, говоря: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги?». Но Иисус отвечает ему: «Что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» (Ин 13. 6–7). Параллелизм между этими историями усматривал свт. Григорий Богослов:

Креститель не принимает — Иисус настаивает. «Мне надобно креститься от тебя» (Мф 3. 14), говорит светильник Солнцу, глас — Слову, друг — Жениху, тот, кто выше всех рожденных женами (Мф 11. 11), Рожденному прежде всякой твари (Кол 1. 15)... Ибо Креститель знал, что будет креститься мученичеством или что у Него будут очищены не только ноги, как у Петра (Ин 13. 9). И «Ты ли приходишь ко мне?». И в этом пророчество. Ибо Креститель знал, что как после Ирода будет неистовствовать Пилат, так за отошедшим Предтечей последует Христос. Что же Иисус? «Оставь теперь»... Ибо Иисус знал, что вскоре Сам будет Крестителем Крестителя¹.

Евангелисты описывают Иисуса как Человека, Который знает, что делает, идя по пути, предназначенному для Него Отцом. Это осознание не приходит к Нему в какой-то определенный момент: оно с самого начала Ему присуще. Уже двенадцатилетним отроком Он уверенно говорит о Боге как Своем Отце, о храме как месте, которое принадлежит Его Отцу (Лк 2. 49). Непокоримое стремление исполнить волю Отца приводит Его на Иордан. То же стремление приведет Его на крест.

В ранней Церкви крещение Иисуса в Иордане воспринималось как прообраз Его крестной смерти. Сам Иисус употреблял термин «крещение» применительно к Своим страданиям и смерти: «Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится!» (Лк 12. 50). Учеников, пожелавших воссесть по правую и левую руку от Него, Он спрашивает: «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мф 20. 22).

Крещение, совершаемое по заповеди Спасителя Его учениками, также служит образом Его смерти. Апостол Павел пишет: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим 6. 3–4). Обращаясь к новокрещенным, свт. Кирилл Иерусалимский говорит:

¹ Григорий Богослов. Слово 39. 15.

Вы произнесли спасительное исповедание, и погружались троекратно в воду, и снова выходили из воды. И здесь вы символически изобразили тридневное погребение Христово. Ибо как Спаситель три дни и три ночи пробыл во чреве земли (Мф 12. 40), так и вы первым выходом из воды изобразили первый день, а погружением первую ночь Христова пребывания в земле... И в то же время вы умирали и рождались, и эта спасительная вода была вам и гробом, и матерью. И одновременно произошло и то, и другое: и смерть, и рождение ваше вместе сочетались¹.

Если крещение Иоанново было «крещением покаяния для прощения грехов» (Мк 1. 4), какое действие оно оказало на Иисуса? Евангелисты вполне однозначно представляют Иисуса Тем, Кто, будучи Сыном Человеческим и Сыном Божиим, Сам имеет власть отпускать грехи (Мф 9. 6; Мк 2. 10; Лк 5. 24 и др.). Новозаветные авторы многократно, в разных формах подчеркивают, что «в Нем нет греха» (1 Ин 3. 5), и что, напротив, Он — источник прощения грехов. По словам апостола Петра, Сын Божий «не сделал никакого греха... Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Петр 2. 22, 24).

В свете этого учения схождение Сына Божия в воды Иордана можно понимать только в одном смысле: оно было необходимо для избавления человечества от греха. В русском Синодальном переводе 2-го Послания апостола Павла к Коринфянам мы читаем: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Буквальный перевод звучит так: «Того, Кто не знал греха, Он сделал грехом за нас, чтобы мы стали праведностью Божией в Нем». Не имея греха, Иисус всецело отождествляет себя с грешным человечеством, а потому принимает то крещение, которое другие принимали во очищение собственных грехов, ибо «берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29).

Крещение в Иордане стало для Иисуса важным шагом на том пути умаления, самоистощания и самоуничтожения (кеносиса), по

¹ Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное. 2. 4.

которому Он дойдет до конца — до смерти крестной (Флп 2. 8). Этот путь начался с того, что Сын Божий стал Сыном Человеческим. Как Сын Человеческий, Он вливается в толпу людей, ищущих отпущения грехов, становясь как бы одним из них для того, чтобы как Сын Божий взять на Себя бремя их грехов. Об этом говорит мч. Иустин Философ, настаивая на том, что крещение было необходимо не для Иисуса, а для людей, которых Он должен был искупить от смерти:

И когда Иисус пришел к реке Иордану, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся в Иордане; а когда Он вышел из воды, то Дух Святой, как голубь, слетел на Него... И мы знаем, что Он пришел к реке не потому, чтобы нуждался в крещении или в Духе, сошедшем на Него в виде голубя; также Он снизошел быть рожденным и распятым не потому, чтобы имел в этом нужду, но Он совершил это за род человеческий, который от Адама подпал смерти... Когда Иисус пришел к Иордану... то Дух Святой для людей... сошел на Него в виде голубя и в то же время пришел с небес голос, провещанный и чрез Давида, который как бы от своего лица говорил то, что имело быть сказанным Ему от Отца: «Ты Сын Мой, Я днесь родил Тебя» (Пс 2. 7)¹.

Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает, что Иисус не нуждался в крещении — ни в Иоанновом, ни в каком-либо другом. Наоборот, «само крещение имело нужду в силе Христовой»². В церковной традиции прочно установилось мнение, согласно которому Иисус, сойдя в воды Иордана, освятил их. По словам сщмч. Игнатия Богоносца, Иисус «родился и крестился для того, чтобы Своим страданием очистить и воду»³. Ему вторит свт. Григорий Богослов, утверждающий, что Иисус крестился, «чтобы освятить воды»⁴. Вслед за ними свт. Кирилл Александрийский подчеркивает, что Иисус

¹ *Иустин Философ. Диалог с Трифоном.* 88.

² *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна.* 17. 2.

³ *Игнатий Богоносец. Послание к Ефессянам.* 18.

⁴ *Григорий Богослов. Слово* 29. 20.

«крестился отнюдь не как кающийся, но как очищающий согрешения и освящающий воды»¹.

Особого внимания заслуживают упоминания Евангелистов о голосе Отца, прозвучавшем, когда Иисус выходил из воды. Этот момент — знаковый для того откровения о Боге, которое получило наименование Нового Завета. Он имеет прямое отношение к последним словам Иисуса, обращенным к ученикам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28. 19). Именно в тот момент, когда Иисус выходил из иорданских вод, людям впервые были явлены Отец, Сын и Святой Дух в Своем нераздельном единстве: Отец свидетельствовал о Сыне голосом с неба, Сын, выйдя из крещальных вод, молился Отцу, а Дух нисходил на Сына в виде голубя. «Итак, мы отчетливо видим Троицу: в голосе — Отца, в человеке — Сына, в голубе — Духа Святого», — говорит по этому поводу блж. Августин².

Явление Бога Отца, описанное Евангелистами, стоит в одном ряду с откровениями Бога, о которых рассказывается в Ветхом Завете. Во многих случаях Бог открывался людям именно посредством голоса, который они слышали. Адам и Ева в раю слышали голос Божий (Быт 3. 8, 10). На Синае «Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом» (Исх 19. 19). Голос Божий слышал Моисей над крышкой ковчега завета (Числ 7. 89). О пророке Илии говорится, что «был к нему голос» (3 Цар 19. 13). Некоторые из тех, кто слышали голос Божий, не сразу распознавали его, как, например, отрок Самуил, который не понял, Кто говорит с ним, потому что «еще не знал тогда голоса Господа» (1 Цар 3. 4–7).

Мы можем здесь снова вспомнить слова из пролога Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1. 18). Эти слова относятся к Богу Отцу, Который никогда никому не являлся в видимом облике. Однако в отношении Бога Отца нельзя сказать, что Его «не слышал никто никогда», потому что Его голос прозвучал в тот момент, когда Сын Божий был явлен израильскому народу. На горе

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Матфея. 29.

² Августин. Проповеди. 52. 1.

Преображения три ученика вновь услышат тот же голос, произносящий те же самые слова: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 17. 5; Мк 9. 7; Лк 9. 35).

Однако если на горе Преображения Отец свидетельствует о Сыне в третьем лице (то есть свидетельство обращено к спутникам Иисуса, а не к Нему Самому), то в рассказе о крещении Иисуса у Марка и Луки голос Отца обращается непосредственно к Иисусу: «Ты Сын Мой возлюбленный».

Тема взаимоотношений между Отцом и Сыном раскрывается на страницах Евангелий в целой серии эпизодов и речей Иисуса. Неоднократно Евангелисты рассказывают об обращениях Иисуса к Отцу. Но лишь дважды мы слышим, как Отец обращается к Сыну: первый раз — в момент Крещения, а второй, по свидетельству Евангелиста Иоанна, перед последней Пасхой, когда Иисус говорит: «Отче! прославь имя Твое», — и голос с неба отвечает Ему: «И прославил и еще прославлю» (Ин 12. 28). Оба эпизода имеют отношение к поворотным событиям в жизни Спасителя: первый связан с Его выходом на публичное служение, второй — с приближением к Иерусалиму, где Его ожидали арест, суд и смертная казнь. В первом случае Иисус никак не отвечает на голос Отца и не комментирует Его слова. Во втором случае дает такое пояснение: «Не для Меня был глас сей, но для народа» (Ин 12. 30). Можно из этого заключить, что и в момент Крещения свидетельство Отца, даже если было обращено к Сыну, было нужно не столько Самому Сыну, сколько стоявшему вокруг народу.

Что означает схождение Духа Святого на Иисуса после выхода Его из вод Иордана? В жизни Господа Иисуса Христа Дух Святой действовал особым образом. От Духа Святого без участия мужа Дева Мария зачала божественного Младенца. Иоанн Предтеча пророчесствует о том, что Иисус будет крестить Духом Святым и огнем. Сразу после крещения Дух ведет Иисуса в пустыню (Мф 4. 1; Мк 1. 12; Лк 4. 1). Духом Божиим Иисус изгоняет бесов (Мф 12. 28). О Духе Святом Иисус скажет, что хула на Него не простится ни в сем веке, ни в будущем (Мф 12. 32; Мк 3. 29; Лк 12. 10). Обещание

Святого Духа является одной из главных тем прощальной беседы Иисуса с учениками (Ин 14. 16–17, 26; 15. 26; 16. 7–15). Во время явления ученикам после Своего Воскресения Иисус дует и говорит: «Приимите Духа Святого» (Ин 20. 22), а в день Пятидесятницы Дух Святой сходит на них в виде огненных языков (Деян 2. 4).

Сошествие Святого Духа на Иисуса в момент Крещения, при всей важности этого события, не означает того, что ранее Святой Дух в Его жизни отсутствовал. Рассказы Евангелистов Матфея и Луки о Его рождении свидетельствуют об обратном.

В момент Крещения Иисус был явлен миру через сошествие на Него Святого Духа как Помазанник Божий, обетованный Мессия.

В Евангелии от Иоанна подчеркивается, что с момента Крещения Святой Дух остается при Иисусе, постоянно пребывает с Ним: «Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем... Я не знал Его, но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым» (Ин 1. 32–33).

7. 3. Испытание от дьявола

Согласно Евангелистам-синоптикам, сразу после Крещения Дух ведет Иисуса в пустыню. Евангелист Марк употребляет выражение «немедленно после того» (Мк 1. 12), Матфей использует менее определенное слово «тогда» (Мф 4. 1), а Лука говорит, что Иисус «возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню» (Лк 4. 1).

В Ветхом Завете дьявол фигурирует в рассказе о грехопадении первых людей (Быт 3. 1–15). Там он назван «змием», но уже ветхозаветная традиция отождествила его с дьяволом. В частности, в Книге Премудрости Соломоновой говорится о том, что «завистью дьявола вошла в мир смерть» (Прем 2. 24): подразумевается рассказ Книги Бытия об испытании Адама и Евы змием.

В Книге Иова сатана появляется в качестве одного из «сынов Божиих», которые регулярно предстают перед Господом (Иов 1.

6; 2. 1). С ним Бог вступает в диалог и спрашивает, обратил ли он внимание на праведность Иова. Сатана отвечает, что Иов праведен потому, что Бог «кругом оградил его и дом его и все, что у него». Бог сначала отдает в руки сатаны все имущество Иова и всех детей его, которые один за другим погибают, а потом и тело его, которое покрывается проказой (Иов 1. 8 — 2. 7).

В 1-й Книге Царств неоднократно упоминается «злой дух от Бога», или «злой дух от Господа» (1 Цар 16. 14–16, 23; 18. 10; 19. 9), который нападал на Саула и заставлял его бесноваться. В 3-й Книге Царств Господь попускает «духа лживого» в уста пророков Ахавовых (3 Цар 22. 21–23). Наконец, в одном из псалмов Давид обращается к Богу с просьбой о наказании обидчика: «Поставь над ним нечестивого, и диавол да станет одесную его» (Пс 108. 6).

И в Книге Иова, и в Книгах Царств сатана, или злой дух, действует как будто по прямому повелению или с разрешения Бога. Ветхий Завет не пытался ответить на вопрос о происхождении сатаны и о его взаимоотношениях с Богом. Однако начало Книги Иова показывает, что в представлении ветхозаветного писателя сатана был одним из сынов Божиих, находящимся в личном общении с Богом. Сатана действует в тех рамках, которые поставлены Богом, и вне этих рамок действовать не может. Он наносит человеку вред, и это Богом попускается.

В Книге пророка Захарии сатана противодействует великому иерею Иисусу, облаченному в запятнанные одежды (Зах 3. 1–3). Это пророчество в раннехристианской Церкви было воспринято как указание на Иисуса Христа, чьи одежды запятнаны человеческими грехами¹. Феодорит Кирский пишет:

Как тому Иисусу, когда он стал архиереем и ходатайствовал за народ, крайне противился губительный и лукавый диавол, так это же самый враг противодействовал опять Иисусу, архиерею великому, по чину Мелхиседекову (Евр 7. 21), вземлющему грех мира (Ин 1. 29)... Когда же приступил диавол к Иисусу, Спаси-

¹ *Иероним. Апология против книг Руфина. 2. 18.*

телю вселенной, от Него Самого как от Бога и Владыки приемлет он запрещение и слышит: отойди от меня, сатана (Мф 4. 10)¹.

В Евангелиях диавол и демоны упоминаются многократно. Синоптические Евангелия содержат многочисленные повествования об изгнании Иисусом беса, или бесов, из одержимых. Силой изгонять бесов Иисус наделил Своих учеников (Мф 10. 8; Мк 3. 15; 6. 13). В Евангелии от Луки Иисус, обращаясь к Петру, говорит: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас, как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя» (Лк 22. 31–32).

Иисус упоминает о диаволе в притчах и в беседах с иудеями. В одной из притч диавол сравнивается с сеятелем, посеявшим плевелы (Мф 13. 39). В другом месте Иисус говорит о том, что диавол уносит из сердца человека посеянное в нем слово Божие (Лк 8. 12). Иудеям Спаситель говорит: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин 8. 44). Говоря о Страшном суде, Иисус упоминает о вечном огне, уготованном «диаволу и ангелам его» (Мф 25. 41).

Самая короткая версия рассказа об искушении в пустыне содержится у Евангелиста Марка: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями; и Ангелы служили Ему» (Мк 2. 12–13). Здесь присутствует и Дух, и ангелы, и сатана, и звери. Однако мы не узнаем никаких подробностей о том, в чем состояло искушение, продолжалось ли оно в течение всех сорока дней или в завершение этого срока.

В пустыню Иисуса ведет Дух Святой, но ведет не для чего иного, как для встречи с другим духом — предводителем злых духов, с которыми Иисусу предстоит борьба: диавол как дух, противный Богу, противостоит Святому Духу. Указание на пустыню и сорокад-

¹ Феодорит Кирский. Толкование на малых пророков // PG 81. Col. 1892.

невное воздержание от пищи напоминает о пророке Моисее, который на горе Синай, находящейся в пустыне, «пробыл... сорок дней и сорок ночей, и хлеба не ел, и воды не пил» (Исх 34. 28). Другой параллелью является рассказ о пророке Илии, которого в пустыне ангел кормил хлебом, после чего он сорок дней и сорок ночей шел до горы Хорив (3 Цар 19. 5–8).

У Матфея и Луки представлен более подробный рассказ о пребывании Иисуса в пустыне, но их повествования различаются между собою порядком, в котором следуют три искушения:

Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих. Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедал о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего. Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи. Тогда оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему (Мф 4. 1–11).

По версии же Луки, диавол сначала предлагал Иисусу превратить камни в хлебы, затем отвел его на высокую гору и показал все царства мира, после чего повел в Иерусалим и поставил на крыле храма (Лк 4. 1–13). Лука уточняет, что в течение сорока дней Иисус «ничего не ел» (Лк 4. 2). Он не упоминает об ангелах, которые приступили к Иисусу по окончании искушения, но говорит лишь, что «окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени» (Лк

4. 13). В остальном повествование Луки почти идентично рассказу Матфея.

Сама манера изложения материала, в чем-то напоминающая библейский рассказ о том, как змий искушал Адама и Еву (Быт 3. 1–5), заставляет воспринимать этот рассказ не как обычное повествование, а как обобщение особого духовного опыта, пережитого Иисусом в пустыне.

Существование диавола является аксиомой и для Ветхого Завета, и для христианской Церкви. Сама смерть Иисуса на кресте и Его Воскресение понимаются прежде всего как окончательная победа над диаволом. Первой же Его победой над ним было преодоление трех искушений.

Эта победа состоит из трех эпизодов, каждый из которых должен рассматриваться отдельно. Что означает предложение превратить камни в хлебы и почему Иисус его отвергает? Хотя Он впоследствии совершит множество чудес, в некоторых случаях Он будет отказываться от совершения чуда. В Назарете к Нему обращаются местные жители со словами: «сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме» (Лк 4. 23). Но Он не только отказывает Своим соотечественникам: Евангелист подчеркивает, что он «не мог совершить там никакого чуда» (Мк 6. 5). Фарисеи будут неоднократно требовать от Него знамения. Но Он будет отвечать: «род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф 12. 39; 16. 4; Лк 11. 29). Когда Иисус будет пригвожден к кресту, к нему будут с насмешкой обращаться: «Если ты Сын Божий, сойди с креста» (Мф 27. 40). Но Он не сойдет с креста, не совершит чуда, которое могло бы заставить кого-то поверить в Его всемогущество. Иисус последовательно отказывается от совершения чуда для доказательства Своего всемогущества или Своей божественности, будь то по просьбе людей или по наущению диавола.

Чудо всегда совершается Иисусом ради людей, а не ради Самого Себя. Искушение превратить камни в хлебы ради собственного насыщения и удовлетворения естественного чувства голода

Иисус отвергает, тогда как в дальнейшем без всякой просьбы со стороны будет чудесным образом умножать небольшое количество хлебов ради насыщения тысяч людей, причем произойдет это также в пустыне.

Смысл первого искушения следует искать в изречении, процитированном Спасителем (часть его превратилась в поговорку: «не хлебом единым»). Это изречение буквально заимствовано из Ветхого Завета, где Бог обращается к израильскому народу перед его вступлением в Землю обетованную, после сорокалетнего пребывания в пустыне:

И помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоём, будешь ли хранить заповеди Его, или нет; Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек (Втор 8. 2–3).

Именно в этих словах лежит ключ к пониманию первого искушения. Сорокалетнее странствование народа израильского в пустыне, где Бог томил его голодом, становится прообразом сорокадневного пребывания Иисуса и голода, который Он испытал. Обращаясь к народу израильскому, Бог напоминает ему о том, что источником жизни является не материальный хлеб, а Сам Бог и слово, исходящее из уст Его. Речь здесь идет не только о превосходстве духовного над материальным, о чем Иисус неоднократно будет говорить Своим ученикам, но и о роли Бога в жизни человека. Бог — Источник всякого блага — и материального, и духовного. Следование Его воле, вслушивание в Его слово — важнее материального богатства и физического насыщения. Голод физический может быть утолен хлебом, а голод духовный может быть удовлетворен только Богом. Итогом сорокадневного пребывания без пищи не может стать простое окончание телесного поста: им становится первая победа над искушителем, пытающимся поставить материальное выше духовного. Эта победа необходима перед

выходом Иисуса на проповедь, прообразом которого было вступление народа израильского в Землю обетованную.

Существует мнение, что диавол искушает Иисуса как человека, а не как Сына Божия. Между тем диавол дважды (у Матфея при первом и втором искушении, у Луки при втором и третьем) обращается к Иисусу со словами: «если Ты Сын Божий». Свт. Иоанн Златоуст толкует эти слова в том смысле, что диавол, видя Иисуса алчущим, «не может допустить, чтобы это был Сын Божий»¹. С другой стороны, Иисус еще нигде не заявлял о том, что Он — Сын Божий, и вопрос диавола как бы предваряет те Его заявления о Себе Самом, которые Ему только предстоит сделать и которые будут вызывать негодование и недоумение у иудеев.

В повествовании о трех искушениях, как и в других случаях, невозможно отделить Человека Иисуса от Сына Божия. Диавол искушает Иисуса, воспользовавшись немощью Его человеческой плоти и чувством голода, которое Он испытывает именно как человек. В то же время, отвечая диаволу, Иисус прямо называет Себя Богом: «Не искушай Господа Бога твоего». Все искушения Он отвергает и как Человек, и как Бог.

Получив от Иисуса ответ на первое искушение в форме цитаты из Священного Писания, диавол, искушая Его вторично, сам цитирует Писание. Это соответствует библейскому пониманию диавола как обольстителя, который, искушая человека, пользуется привлекательными для него образами и апеллирует к тому, что для человека священо. Адама и Еву он искушал плодами дерева, приятного на вид, и словами: «будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3. 5). Иисуса он пытается обольстить относящейся к Нему цитатой из Писания о том, что ангелы понесут Его на руках.

По своей смысловой нагрузке второе искушение (у Луки третье) сходно с первым: здесь опять Иисусу предлагается совершить чудо ради чуда. Однако если в первом случае мотивацией для принятия искушения, с точки зрения диавола, должно стать чувство физического голода, испытываемое Иисусом, то во втором случае

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 13. 2.*

соблазн связан с тем, что Иисусу предлагается осознать собственное всемогущество и проявить Себя в славе. Речь идет о мысленном искушении, которое Спаситель отвергает со ссылкой на слова из Второзакония, полностью звучащие так: «Не искушайте Господа, Бога вашего, как вы искушали его в Массе» (Втор 6. 16). Это аллюзия на повествование из Книги Исход о том, как сыны Израилевы, истомленные жаждой в пустыне, искушали Господа, говоря: «Есть ли Господь среди нас, или нет?» (Исх 17. 1–7). В ответ на ропот народа Моисей по повелению Божию ударяет о скалу, и из нее истекает вода.

Скрытые библейские аллюзии являются тем контекстом, в котором развивается беседа между Иисусом и диаволом. События истории израильского народа, на которые указывают цитаты из Библии, становятся прообразами новозаветных реалий. Не случайно вторая часть беседы (у Луки третья) происходит на крыле Иерусалимского храма — главной святыни израильского народа. Историю этого народа знают оба собеседника.

Из трех искушений третье (у Луки второе) является самым значительным по своей смысловой нагрузке: это искушение политической властью и могуществом. Диавол показывает Иисусу «все царства мира» и предлагает дать власть над ними. Условием ставится поклонение диаволу. Иисус отвергает искушение словами: «Отойди от меня, сатана», к которым прибавляет ссылку на Ветхий Завет: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». Это слегка измененная версия слов, дважды повторяющихся в Книге Второзаконие: «Господа Бога твоего бойся, и Ему одному служи» (Втор 6. 13; 10. 20).

Искушение земной властью преследовало Иисуса на протяжении всего времени Его служения: оно было связано с представлением о Мессии как политическом вожде, который придет, чтобы стать царем над Израилем и освободить Израиль от иноземного ига.

Однако в данном случае диавол предлагает Иисусу политическую власть не только над Израилем, но над всеми царствами мира. Речь, следовательно, идет о более широком контексте пони-

мания власти как таковой — не только в масштабах одной страны. Следует обратить внимание на то, как слова диавола переданы у Луки: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонишься мне, то все будет Твое» (Лк 4. 6–7). В отличие от Матфея, Лука прямо говорит о «власти» как предмете спора, и диавол в повествовании Луки претендует на то, что он не только обладает этой властью, но и дает ее, кому хочет.

О какой власти идет речь и почему Спаситель отвергает ее? Ни Ветхому Завету, ни христианству никогда не было свойственно представление о том, что диавол имеет власть над миром. Будучи обманщиком, диавол обладает только иллюзорной властью, и если он этой властью торгует, то не потому, что ей обладает, а потому, что обманывает, выдавая себя за Бога. Свт. Иоанн Златоуст пишет:

Не удивляйся тому, что диавол, говоря с Христом, бросается то в ту, то в другую сторону. Подобно тому как бойцы, получив смертельную рану, и обливаясь кровью, в беспамятстве мечутся во все стороны, так и он, пораженный уже первым и вторым ударами, начинает говорить без разбора, что пришло на ум, и таким образом приступает в третий раз к борьбе. И... так как диавол согрешил теперь уже против Бога Отца, называя вселенную, которая принадлежит Ему, своею, и осмелился выдавать себя за Бога, как будто бы он был зиждителем мира, то Христос наконец запретил ему...¹

В истории о трех искушениях закладываются основные принципы, на которых будет строиться все последующее служение Иисуса. Он будет совершать чудеса, но не ради демонстрации Своего могущества. Он будет ставить духовное выше материального. Он отвергнет политическую власть ради власти духовной, любое насилие над личностью ради свободного исповедания веры в Него и в Его небесного Отца.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 13. 3.*

Почему Иисус должен был Сам пройти через искушение от дьявола? Не достаточно ли было просто научить людей бороться с дьяволом и побеждать его? По той же причине, по которой Иисус Сам был крещен, а не только заповедал ученикам крестить людей. Иисус всецело отождествляет Себя с человечеством и с конкретным человеком. Судьба человечества и конкретного человека связана с человеческой судьбой Иисуса, который Сам проходит через испытания и искушения для того, чтобы потом через них проводить людей. В Послании к Евреям об этом говорится: «...как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр 2. 18).

Ключом к истории трех искушений, как и к другим историям, запечатленным на страницах Евангелий, является вера в то, что Иисус является одновременно Богом и Человеком. Искушения дьявола Он отвергает не только как Бог, но и как Человек, тем самым доказывая, что каждый человек, которого будет искушать дьявол, может отвергнуть искушение и сделать выбор в пользу Бога. В лице Иисуса «мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4. 15). Он принял вызов дьявола, не отказавшись пройти через искушения, но, реагируя на предложения искушителя, не совершил греха — ни делом, ни словом, ни мыслью.

История трех искушений получила особое раскрытие в новое время, в частности, в русской религиозной мысли. Так, Ф. М. Достоевский рассматривает эту историю в «Легенде о Великом инквизиторе» из романа «Братья Карамазовы». В уста своего героя он вкладывает мысль о том, что в трех вопросах, заданных дьяволом Иисусу, «предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле». Инквизитор говорит Иисусу:

Ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное... Но

ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами?.. Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного?.. Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье... Ты не сошел с креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: «Сойди со креста и уверуем, что это ты». Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной.¹

Религии свободы, принесенной на землю Христом, Великий инквизитор противопоставляет религию рабства, основанную на чуде, тайне и авторитете. Люди, говорит герой Достоевского, нуждаются не в свободе, а в рабском повиновении, не в хлебе небесном, а в хлебе земном. Они, как послушное стадо, пойдут за тем, кто даст им хлеб, покажет им чудо и проявит авторитет.

В основе конфликта между Иисусом и дьяволом лежит конфликт двух ценностных систем. С одной стороны, проповедь Царства Божия, учение о превосходстве духовного над материальным, представление о том, что следование за Богом должно быть свободным выбором человека, не основанным ни на материальных благах, ни на преклонении перед чудом. С другой стороны, набор ценностей, принадлежащих исключительно «миру сему»: материальное богатство (хлеб), чудо и земная власть. Противопоставление этих двух ценностных систем проходит через все Евангелие. Иисус говорит народу: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира

¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 16. СПб., 1911. С. 433–439.

сего изгнан будет вон» (Ин 12. 31). Под князем мира сего подразумевается тот самый диавол, который искушал Его в пустыне. Иисус пришел для того, чтобы изгнать его из мира, освободить людей от его иллюзорной власти, напомнить им о том, что единственным властителем мира является Бог, а единственной системой ценностей, которой необходимо следовать, являются божественные заповеди. Эта система ценностей будет раскрыта Им в Нагорной проповеди, особенно в начальной ее части — заповедях Блаженства, а также в многочисленных притчах о Царстве Небесном. Власти над всеми земными царствами Иисус предпочитает то Царство Небесное, которое не предполагает социального равенства и благоденствия в пределах земного бытия. Отвергая материальное богатство, чудо и земную власть, Иисус всему этому противопоставляет систему ценностей, основанную на абсолютном Источнике всех ценностей, каковым является Бог. Вместо земного благосостояния, власти и могущества Иисус избирает Бога, следование Которому предполагает отказ от земных ценностей в пользу ценностей духовных.

7. 4. Иисус и Иоанн Креститель

В синоптических Евангелиях за рассказом о трех искушениях сразу же следует повествование о выходе Иисуса на проповедь. В Евангелии от Луки говорится: «И возвратился Иисус в силе духа в Галилею, и разнеслась молва о Нем по всей окрестной стране» (Лк 4. 14). Читатель может предположить, что возвращение в Галилею произошло сразу после искушения от диавола. Матфей и Марк, однако, повествуют о возвращении Иисуса в Галилею после того, как Он узнает, что Иоанн взят под стражу (Мф 4. 12; Мк 1. 14). Что же происходило между окончанием искушения в пустыне и возвращением Иисуса в Галилею?

Ответ находится в Евангелии от Иоанна. Его автор вообще не упоминает об искушении в пустыне, но не упоминает и о Креще-

нии. Вместо этого он сначала рассказывает о том, как Иоанн ответил посланным к нему иудеям: «Стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете» (Ин 1. 26); из чего можно заключить, что беседа происходит в присутствии Иисуса, незаметно стоящего в толпе. Затем Евангелист рассказывает о встрече Иисуса с Иоанном на берегу Иордана «на другой день» (Ин 1. 29) и далее еще об одной встрече, которая происходит «на другой день» (Ин 1. 35). Эта встреча завершается тем, что двое учеников Иоанна следуют за Иисусом. Опять же, «на другой день» Иисус решает идти в Галилею (Ин 1. 43), и находит Филиппа, а Филипп находит Нафанаила. Наконец, «на третий день» Иисус вместе со Своей Матерью и учениками приходит на брак в Кану Галилейскую (Ин 2. 1). Таким образом, складывается повествование, в котором описаны события четырех дней подряд.

Гармонизировать эти описания с повествованиями синоптиков можно только одним способом — если предположить, что события на берегу Иордана, описанные в Евангелии от Иоанна, происходили уже после того, как Иисус вернулся из пустыни. Это значит, что из пустыни Он не пошел сразу в Галилею, а вернулся сначала к Иоанну. В этом случае становится понятно, почему Иоанн Креститель в Евангелии от Иоанна говорит о событии крещения Иисуса в прошедшем времени:

Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю... Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий (Ин 1. 29–34).

Выражение «о Котором я сказал» указывает на некий момент в прошлом. Дважды произнесенные Иоанном слова «я не знал Его»

свидетельствуют о том, что до первого появления Иисуса на берегу Иордана они не были знакомы, несмотря на то, что, согласно Луке, их матери были родственницами (Лк 1. 36). Слова «я видел Духа», опять же, звучат как воспоминание о событии, имевшем место когда-то раньше. Эти слова не могут быть произнесены в самый момент крещения Иисуса: они адресованы уже новой толпе людей — тем, кто не были свидетелями этого события. Креститель в Евангелии от Иоанна не упоминает о самом событии Крещения, но из сопоставления этого рассказа с историей, изложенной синоптиками, можно заключить, что Иоанн увидел Духа Божия, сходявшего на Иисуса, сразу после того, как Иисус, приняв крещение, вышел из вод Иордана.

Для чего же Он после искушения от диавола вновь приходил к Иоанну, притом дважды? Некоторые ученые считают, что Иисус поначалу был учеником Иоанна. Между тем текст Евангелий не дает никаких оснований для подобного рода гипотезы. Иисус лишь приходил к Иоанну перед выходом на проповедь, возможно, для того, чтобы из учеников Иоанна выбрать Своих первых учеников: косвенным подтверждением этого может служить рассказ о двух учениках Иоанна, которые последовали за Иисусом (Ин 1. 37–39).

Евангелист Иоанн упоминает о том, что в течение некоторого времени, пока Иоанн Креститель не был заключен в темницу, Иисус и Предтеча действовали параллельно: «После сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил. А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили туда и крестились» (Ин 3. 22–23). Этот рассказ свидетельствует, что на первых порах Иисус перенял у Иоанна внешнюю форму его проповеди и совершал те же действия, что Иоанн, только в другом месте. «Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею» (Ин 4. 1–3). Загадочное упоминание о нежелании Иисуса делить с Иоанном одну мисси-

онерскую территорию может навести на мысль о том, что между группой учеников Иисуса и группой учеников Иоанна существовала, по крайней мере в глазах сторонних наблюдателей, определенная конкуренция.

О том, что ученики Иоанна были недовольны самостоятельной активностью Иисуса и Его учеников, свидетельствует еще один эпизод из четвертого Евангелия:

Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении. И пришли к Иоанну и сказали ему: равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему. Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба. Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним. Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась. Ему должно расти, а мне умиляться. Приходящий свыше и есть выше всех; а суций от земли земной и есть и говорит, как суций от земли; Приходящий с небес есть выше всех, и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его. Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен, ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все дал в руку Его. Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем (Ин 3. 25–36).

В словах учеников Иоанна слышится нескрываемое недовольство. Между тем в своем ответе Иоанн последовательно проводит ту же линию, что и в тех случаях, когда Иисус появлялся на берегах Иордана. Он ссылается на свое прежнее свидетельство об Иисусе и вновь подтверждает его.

Более того, если принимать текст, начиная со слов «Приходящий свыше и есть выше всех», как продолжение прямой речи Иоанна

на Предтечи¹, то Иоанн здесь проявляет не просто осведомленность о том, что делает и чему учит Иисус. Он почти дословно воспроизводит основные темы учения Иисуса, как они будут отражены в последующих главах Евангелия от Иоанна. Предтеча противопоставляет себя Иисусу, называя себя «сущим от земли», а Его «приходящим свыше», или «приходящим с небес». Он говорит о свидетельстве Иисуса, которое «никто не принимает»: по всей видимости, уже в этот начальный момент служения Спасителя Его проповедь вызывала отторжение у иудеев. Наконец, — и это самое главное, — Предтеча излагает учение о единстве Сына с Отцом. И здесь он уже выступает не как ветхозаветный пророк, а как новозаветный богослов, возвещающий людям пришествие в мир Сына Божия.

После ареста, находясь в темнице, Иоанн продолжал следить за деятельностью Спасителя. Евангелист Матфей повествует:

Иоанн же, услышав в темнице о делах Христовых, послал двоих из учеников своих сказать Ему: Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого? И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне (Мф 11. 2–6).

Можно ли предполагать, что, находясь в темнице, Иоанн усомнился в мессианском достоинстве Иисуса? Хотя такого проявления человеческой слабости в том, кто находится в тюрьме и ожидает смерти, исключить нельзя (и в таком случае слова Иисуса «блажен, кто не соблазнится о Мне» звучат как грозное предупреждение Ио-

¹ Ввиду отсутствия в оригинальном тексте Евангелия кавычек или других способов отделения прямой речи от авторского комментария указанный фрагмент можно понять не как прямую речь Предтечи, а как авторский комментарий к речи, которая окончилась словами «Ему должно расти, а мне умяться». В таком смысле понимают данный текст некоторые современные ученые. В церковной традиции, однако, принято понимать текст от слов «Приходящий свыше» как продолжение прямой речи Иоанна Крестителя (см., например: *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна* 30. 1).

анну), более характерным для церковной традиции является толкование, согласно которому сам Иоанн Предтеча не сомневался в мессианском достоинстве Спасителя, но сомневались его ученики, поэтому он и послал их к Иисусу, чтобы они получили от Него ответ напрямую. По словам свт. Иоанна Златоуста, Иоанн «посылал не по сомнению и спрашивал не по неведению». Однако его ученики «еще не знали, кто был Христос; но почитая Иисуса простым человеком, а Иоанна более, нежели человеком, с досадой смотрели на то, что слава Иисусова возрастала, а Иоанн, как сам о себе говорил, приближался уже к концу. Все это препятствовало им прийти к Иисусу, так как зависть преграждала доступ». Потому Иоанн и отправляет двоих учеников к Иисусу, чтобы они от Него Самого получили ответ. Иисус же, «проникая в мысль Иоаннову», не отвечает им сразу утвердительно, но предлагает самим сделать заключения на основании Его дел¹.

Продолжая рассказ, Матфей приводит слова Иисуса об Иоанне Крестителе, обращенные к народу (из чего можно заключить, что и общение Его с учениками Иоанна происходило при народе):

Когда же они пошли, Иисус начал говорить народу об Иоанне: что смотреть ходили вы в пустыню? трость ли, ветром колеблемую? Что же смотреть ходили вы? человека ли, одетого в мягкие одежды? Носящие мягкие одежды находятся в чертогах царских. Что же смотреть ходили вы? пророка? Да, говорю вам, и больше пророка. Ибо он тот, о котором написано: се, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою (Мал 3. 1). Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его. От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна (Мф 11. 7–13).

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 36. 1–2.*

Выражение «до Иоанна» может пониматься в двух смыслах: до Иоанна включительно или до Иоанна не включительно. Если включительно, значит, Иоанн относится еще к Ветхому Завету. В параллельном тексте Луки (Лк 16. 16) аналогичное выражение понимается именно так (о чем свидетельствуют Деян 1. 5; 13. 24–25; 19. 4). Однако Евангелист Матфей понимает это выражение не включительно, помещая Предтечу в контекст уже новозаветного благовестия, это подтверждается словами: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется» (Мф 11. 12). Иоанн Креститель здесь представлен как начальное звено в том благовестии Царствия Небесного, которое в полноте раскроется в проповеди Спасителя.

При любом понимании слов «до Иоанна» очевидно, что Иоанн Предтеча по своему образу действий и содержанию проповеди принадлежит еще к Ветхому Завету. Он — последний из ветхозаветных пророков. В то же время он стоит на пороге Нового Завета. Сам Иисус высоко ценил Иоанна. Об этом свидетельствуют слова: «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя». Но что означает продолжение этой фразы — о том, что «меньший в Царстве Небесном больше его»? Их можно понимать двояко. При одном толковании речь идет о Царстве Небесном как новой реальности, в которой каждый человек обретает иное качество, и даже самый великий человек на земле меньше самого малого в Царстве Небесном. При другом толковании слово «меньший» относится к Иисусу: Он — тот Меньший, Который принял крещение от Иоанна, приклонив голову под его руку, но по Своей значимости он больше, так как миссия Иоанна носила лишь приготовительный характер, а миссия Иисуса — это «Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк 9. 1).

На первых порах проповедь Иисуса выглядела как прямое продолжение Иоаннова служения. Иоанн первым произнес слова «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» и первым вступил в полемику с фарисеями. Даже учение об Отце и Сыне впервые прозвучало из уст Предтечи и лишь потом было раскрыто Иисусом.

Но самое главное, что Иисус и вслед за Ним христианская Церковь заимствовали у Иоанна, — это обряд крещения, который Церковь наполнила новым содержанием. О том, что на раннем этапе Своей проповеди Иисус практиковал крещение, упоминает только четвертое Евангелие (синоптики же вообще умалчивают о том, чтобы Он или Его ученики кого-нибудь крестили). Практика крещения будет возрождена уже в совершенно ином контексте — после Воскресения Христа и по Его прямому повелению: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 19). И это будет уже не Иоанново крещение «в покаяние», а то крещение «Духом святым и огнем» (Мф 3. 11; Лк 3. 15), провозвестником которого он был.

При разительном сходстве некоторых внешних аспектов служения Иисуса в начальный период со служением Предтечи имеются и очень существенные отличия, касающиеся прежде всего содержательного наполнения тех форм, которые были выработаны Предтечей. Это относится не только к крещению, но и к содержанию проповеди Иисуса: Иоанн Креститель пребывает в ожидании, а Иисус приносит исполнение.

Сравнивая служение Предтечи и Иисуса Христа, мч. Иустин Философ говорит, что «Христос пришел к Иоанну, когда он сидел при реке Иордане, и положил конец его пророчествованию и крещению и Сам стал проповедовать Евангелие, говоря, что Царство Небесное приблизилось...»¹. В историческом плане это не совсем верно, поскольку в течение некоторого времени, до заключения Иоанна в темницу, Иисус и Иоанн проповедовали параллельно. Но в духовном плане проповедь Иисуса действительно означает прекращение миссии Иоанна, пусть и не внезапное, а постепенное. Сам Иоанн сознавал это, потому и говорил: «Ему должно расти, а мне умяться» (Ин 3. 30).

Умаление Иоанна Крестителя — особый сюжет в Евангелиях. Его смерть подробно описана у Матфея:

¹ *Иустин Философ. Диалог с Трифоном. 51.*

В то время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе и сказал служащим при нем: это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им. Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его и посадил в темницу за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего, потому что Иоанн говорил ему: не должно тебе иметь ее. И хотел убить его, но боялся народа, потому что его почитали за пророка. Во время же празднования дня рождения Ирода дочь Иродиады плясала перед собранием и угодила Ироду, посему он с клятвою обещал ей дать, чего она ни попросит. Она же, по наущению матери своей, сказала: дай мне здесь на блюде голову Иоанна Крестителя. И опечалился царь, но, ради клятвы и возлежащих с ним, повелел дать ей, и послал отсечь Иоанну голову в темнице. И принесли голову его на блюде и дали девице, а она отнесла матери своей (Мф 14. 1–11).

Таким был конец человека, к которому еще недавно стекались тысячи людей, чья проповедь гремела на всю Иудею.

Казнь Иоанна Крестителя упоминается в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия, свидетельство которого дополняет и подтверждает евангельское повествование:

Ирод умертвил этого праведного человека, который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения. При таких условиях (учил Иоанн) омовение будет угодно Господу Богу, так как они будут прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, тем более, что души их заранее уже успеют очиститься. Так как многие стекались к проповеднику, учение которого возвышало их души, Ирод стал опасаться, как бы его огромное влияние на массу, вполне подчинившуюся ему, не повело к каким-либо осложнениям. Поэтому тетрарх предпочел предупредить это, схватив Иоанна и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно. Благодаря такой подозрительности Ирода Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеуказанную крепость, и там казнен. Иудеи же были

убеждены, что войско Ирода погубило лишь в наказание за эту казнь, так как Предвечный желал проучить Ирода¹.

Судьба Иоанна стала прообразом судьбы Иисуса — Сына Человеческого, служение Которого на земле тоже станет путем умаления «даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 8). Казнь Иоанна предшествовала казни Иисуса. Параллелизм двух жизней, начавшийся со встречи их матерей — Марии и Елисаветы (Лк 1. 39–56), продолжившийся их собственной встречей на берегу Иордана и параллельной миссией в течение некоторого времени, завершился тем, что каждый взошел на свой крест — сначала Предтеча, а потом Тот, о Ком он предсказывал. Церковная традиция говорит, что после своей смерти Иоанн Креститель сошел во ад, чтобы и там приготовить путь Иисусу, Который сойдет туда после Своей смерти на кресте².

Евангелие от Матфея как бы намеренно и сознательно подчеркивает параллелизм жизней Иоанна и Иисуса, употребляя одни и те же выражения применительно к одному и Другому. О желании Ирода убить Иоанна говорится: «И хотел убить его, но боялся народа, потому что его почитали за пророка» (Мф 14. 5). А об Иисусе: «И старались схватить Его, но побоялись народа, потому что Его почитали за пророка» (Мф 21. 46). Слова «взять» и «связать» употребляются применительно и к Иоанну, и к Иисусу (Мф 14. 3; 21. 46; 27. 2). Ирод приказывает казнить Иоанна как бы против своей воли (Мф 14. 9), и Пилат выносит смертный приговор Иисусу вопреки своей воле (Мф 27. 24). Сцена погребения Иоанна (Мф 14. 12) по содержанию и используемой лексике является как бы предвестием сцены погребения Иисуса (Мф 27. 57–60).

Повествование Евангелиста Матфея о смерти Предтечи завершается словами: «Ученики же его, придя, взяли тело его и погребли его; и пошли, возвестили Иисусу. И, услышав, Иисус удалился

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 5, 2.

² См. об этом: *Иларион (Алфеев), митр.* Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001. С. 203–205.

оттуда на лодке в пустынное место один» (Мф 14. 12–13). Далее следует рассказ о насыщении пяти тысяч пятью хлебами, после чего «понудил Иисус учеников Своих войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ. И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один» (Мф 14. 23–24).

Почему Евангелист так акцентирует внимание читателя на том, что Иисус дважды в течение короткого времени удаляется от Своих учеников, чтобы побыть наедине? И почему это происходит сразу после того, как Он слышит о смерти Иоанна Крестителя? В Евангелиях неоднократно упоминается о том, как Иисус удалялся от учеников, чтобы остаться в полном одиночестве (Мф 14. 23; Мк 6. 46; Лк 5. 16; Лк 6. 12; Ин 6. 15; Ин 8. 1). В первый раз это происходит после того, как Он узнает о смерти Иоанна Крестителя, в последний — в Гефсиманском саду, прямо перед арестом. Таким образом, Евангелист хотел подчеркнуть, насколько глубоко Спаситель переживал смерть того, кто пришел в мир, чтобы приготовить Ему путь.

7. 5. «Галилея языческая»

После второго посещения Иоанна Крестителя, согласно Евангелисту Иоанну, Иисус «восхотел идти в Галилею» (Ин 1. 43). На третий день Он уже присутствовал на браке в Кане Галилейской, где «положил начало чудесам» Своим (Ин 2. 1–12). Из Каны Он вместе с Матерью, братьями и учениками пришел в Капернаум, где они «пробыли немного дней» (Ин 2. 12). Затем Иисус приходит на Пасху в Иерусалим и изгоняет из храма торгующих (Ин 2. 13–15). В Иерусалиме же, надо полагать, Он беседовал с Никодимом (Ин 3. 1–21). После этого «пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил» (Ин 3. 22). Сколько это продолжалось, Евангелист не уточняет. В Галилею Иисус возвратился после того, как узнал «о дошедшем до фарисеев слухе, что

Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн» (Ин 4. 1–3). По дороге в Галилею Он посещает Самарию: этот визит занимает два дня (Ин 4. 4–43). Из Самарии Он приходит в Кану Галилейскую, где совершает «второе чудо»: исцеляет сына капернаумского царедворца (Ин 4. 46–54).

Все эти события, происходившие в то время, пока Иоанн Креститель еще находился на свободе, у синоптиков отсутствуют. В Евангелии от Матфея служение Иисуса начинается с того, что Он оставляет свой родной город Назарет и поселяется в Капернауме (Мф 4. 13). Именно в Капернауме, согласно Матфею, Иисус «начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3. 17). Там же Он призвал Петра и Андрея, а затем Иакова Зеведеева и Иоанна (Мф 3. 18–22).

В Евангелии от Марка местом, где разворачивается начало общественного служения Иисуса, тоже оказывается Капернаум. Первое чудо, описанное Марком, — изгнание беса из одержимого, — происходит в Капернаумской синагоге (Мк 1. 21–28). О том, что в Капернауме была синагога, свидетельствуют археологические раскопки, благодаря которым были найдены развалины синагоги IV–V веков по Р. Х., построенной предположительно на месте той самой синагоги, где неоднократно бывал Иисус.

Исцеление Иисусом тещи Петра тоже произошло в Капернауме, так как там находился дом Петра. Там же, вероятно, происходит и исцеление прокаженного (Мф 1. 40–44), после которого Иисус «не мог уже явно войти в город, но находился вне, в местах пустынных», куда к Нему приходили отовсюду (Мк 1. 45–46). «Через несколько дней» Иисус вновь в Капернауме, где Он исцеляет расслабленного (Мк 2. 1–12).

Итак, согласно Евангелистам Матфею и Марку, местом начала служения Иисуса является Капернаум, куда Он приходит, «оставив Назарет» (Мф 3. 12). Почему Он решил оставить Назарет и поселился в Капернауме? Ответ находится в Евангелии от Луки, согласно которому после искушения от диавола «возвратился Иисус в силе духа в Галилею; и разнеслась молва о Нем по всей окрестной

стране. Он учил в синагогах их, и от всех был прославляем» (Лк 4. 14–15). Но здесь ничего не говорится о том, в каких городах Галилеи Иисус проповедовал.

А вот о том, что произошло с Иисусом в его родном городе, Лука рассказывает подробно:

И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное. И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын? Он сказал им: конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме. И сказал: истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве. Поистине говорю вам: много вдов было в Израиле во дни Илии, когда заключено было небо три года и шесть месяцев, так что сделался большой голод по всей земле, и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую¹; много также было прокаженных в Израиле при пророке Елисее, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина². Услышав это, все в синагоге исполнились ярости и, встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его; но Он, пройдя посреди них, удалился (Лк 4. 16–30).

¹ Ср.: 3 Цар 17. 8–10.

² Ср.: 4 Цар. 5. 10–14.

Следует обратить внимание на то, что Евангелист не выделяет какую-ту группу недовольных Иисусом, например, книжников и фарисеев. Он рисует яркую картину изменения настроения слушателей по мере того, как Иисус продолжал речь. В самом начале, как только Он закончил чтение и сказал, что пророчество исполнилось, «все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его» (Лк 4. 22). Когда же Он начал обличать их и рассказывать им истории о том, как Бог посылал пророков к язычникам и иноплеменникам, их настроение изменилось на противоположное, и они все исполнились ярости. Евангелист Марк в связи с данным эпизодом добавляет, что Иисус «не мог совершить там никакого чуда... И дивился неверию их...» (Мк 6. 5–6).

Этот же эпизод кратко изложен у Матфея, но происходит он значительно позже выхода Иисуса на проповедь (Мф 13. 53–58). У Луки же именно с него начинается служение Иисуса, и только после этого эпизода Иисус приходит в Капернаум (Лк 4. 31). Можно предположить, что поселение в Капернауме было вызвано необходимостью: в родном городе Иисуса не только не приняли, но и хотели убить.

Рассказывая о том, как Иисус поселился в Капернауме, Евангелист Матфей ссылается на пророчество Исаии, согласно которому Галилея должна быть просвещена светом истинной веры:

Услышав же Иисус, что Иоанн отдан под стражу, удалился в Галилею и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: земля Завулонова и земля Неффалимова, на пути приморском, за Иорданом, Галилея языческая, народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет (Мф 3. 12–16).

Упоминание о «Галилее языческой» дало повод некоторым ученым предположить, что язычники составляли в Галилее чуть ли не большинство населения. Однако Матфей лишь цитирует сло-

ва из Книги пророка Исаии (Ис 9. 1–2), чтобы показать исполнение древнего пророчества. По данным археологии, к I веку нашей эры Галилея была заселена по преимуществу евреями; язычники в пропорциональном отношении составляли лишь незначительную часть от общего числа жителей области.

Все четыре Евангелия свидетельствуют о том, что основным местом проповеди и служения Иисуса была Галилея. Именно здесь Он произнес Свои главные проповеди и притчи, совершил наибольшее число чудес. В Иерусалим Он лишь приходил по праздникам, а в городах и селениях Галилеи жил и проповедовал. Это связано не только с тем, что Галилея была Его родной землей, где Он воспитывался и вырос. В других землях Его проповедь встречала меньший отклик, чем в Галилее.

Так, например, на другом берегу Иордана, в земле Гергесинской, появление Иисуса и совершённое Им чудо вызвало такой испуг, что «весь город вышел навстречу Иисусу; и, увидев Его, просили, чтобы Он отошел от пределов их» (Мф 8. 34). В Самарии Его тоже принимали неохотно, «потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим» (Лк 9. 53). С Иудеей же и Иерусалимом связаны наиболее драматичные эпизоды земной жизни Спасителя.

По сравнению с Иудеей и Самарией Галилея оказалась менее враждебной к Его проповеди. Впрочем, и в Галилее Иисуса принимали не всегда и не везде. Из родного города Его выгнали. Крупных городов, таких как Тивериада и Сепфорис, Он, видимо, избегал, предпочитая небольшие города и селения. Перечисляя места, «в которых наиболее явлено было сил Его», Иисус упоминает Хоразин, Вифсаиду и Капернаум, однако с горечью укоряет их за то, что они не покаются в результате Его проповеди:

Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покались, но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам. И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься, ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до

сего дня; но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе (Мф 11. 20–24).

Хоразин нигде больше в Евангелии не появляется, кроме параллельного повествования Луки (Лк 10. 13–15), и мы ничего не знаем о том, какие силы были явлены в нем. Вифсаида упоминается в Евангелиях в общей сложности 7 раз: с этим городом связан ряд чудес. Капернаум встречается на страницах Евангелий чаще других мест: в общей сложности мы находим 16 упоминаний этого города, и можем считать, что именно туда чаще всего возвращался Иисус из Своих миссионерских путешествий.

Приведенные слова показывают, насколько глубоко миссия Иисуса была укоренена в библейской истории. Тир и Сидон — финикийские города, известные как средоточие пороков; пророческие книги содержат многочисленные обличения в адрес жителей этих городов (Ис 23. 1–14; Иез 26–28; Иоил 3. 4; Ам 1. 9–10; Зах 9. 2–4). Обычай облекаться во вретиче и садиться на пепел в знак покаяния также отмечен в книгах пророков: так, например, в результате проповеди пророка Ионы ниневитяне объявили пост и оделись во вретиче, а «царь Ниневии» встал с престола, облекся во вретиче и сел на пепле; даже скот покрыли вретичем (Иона 3. 5–6, 8). Наконец, история Содома — города, который Бог истребил серой и огнем в наказание за пороки его жителей (Быт 19. 1–29), была хрестоматийным примером Божия суда и возмездия за грехи.

Все эти библейские аллюзии появляются в речи Иисуса при упоминании о городах, в которых Его проповедь не нашла ожидаемого отклика. Образ, использованный в отношении Капернаума, напоминает слова из Книги пророка Исаии:

Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней (Ис 14. 12–15).

Эти слова, обращенные Исаией к царю Вавилонскому, в христианской традиции переосмыслены как пророчество об окончательной победе Бога над дьяволом, который спадет с неба (Лк 10. 18) и будет ввержен в озеро огненное и серное (Откр 20. 10). В данном же случае величественный и порочный Вавилон становится прообразом Капернаума — скромного рыбацкого поселка на берегу Галилейского озера, избранного Иисусом для того, чтобы явить там «силы» (то есть совершить чудеса и знамения).

Проповедь Иисуса с самого начала встречает восторженный отклик одних, сопротивление, отторжение и равнодушие других. За Иисусом следуют тысячи жаждущих получить исцеление, увидеть чудо, услышать Его слово, но одновременно десятки и сотни тысяч остаются не затронутыми Его проповедью или равнодушными к ней. Несмотря на совершаемые чудеса, никакого массового обращения в новую веру — а именно таковой, в конечном итоге, оказалась вера, принесенная на землю Иисусом — не происходит. Это вызывает Его разочарование и негодование, отразившееся в словах, адресованных галилейским городам. Впоследствии похожие слова будут произнесены в отношении Иерусалима (Мф 23. 37–38; Лк 13. 34–35).

7. 6. Иисус и Его родственники

Взаимоотношения между Иисусом и Его родственниками — тема, которой в той или иной мере касаются все четыре Евангелия. На браке в Кане Галилейской Иисус присутствовал вместе со Своей Матерью и учениками (Ин 2. 2). Из Каны Он приходит в Капернаум — «Сам и Матерь Его, и братья Его, и ученики Его; и там пробыли немного дней» (Ин 2. 12). Таким образом, согласно четвертому Евангелию, в первые дни после выхода на проповедь Иисус был окружен смешанной группой, состоявшей из Его родственников по плоти и нескольких учеников.

Однако последующие упоминания Евангелистов о родственниках Иисуса свидетельствуют о том, что вскоре после того, как Он вышел на проповедь, они вступили в конфликт с Ним.

В Евангелии от Марка сразу же после рассказа об избрании двенадцати апостолов говорится: «И, услышав, ближние Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя» (Мк 3. 21). Выражение, переведенное как «ближние», может указывать на друзей или последователей, однако в данном случае скорее всего указывает на родственников: так это место понимается в большинстве имеющихся переводов и толкований. По-видимому, речь идет о намерении родственников заставить Иисуса прекратить общественную деятельность и вернуться домой, в семью. Слово «говорили» может относиться как к родственникам Иисуса, так и вообще к окружающим людям (в первом случае «они пришли взять Его, потому что считали, что Он вышел из себя»; во втором: «они пошли взять Его, потому что о Нем шла молва, что Он вышел из себя»). Выражение «вышел из себя» означает, что родственники Иисуса в какой-то момент сочли Его сумасшедшим. Тот факт, что Он, отказавшись от привычного для них семейного уклада, избрал образ жизни странствующего проповедника, был окружен бесноватыми и больными, вызвал у них полное непонимание.

В другом эпизоде, приведенном только у Иоанна, братья Иисуса, находясь вместе с Ним в Галилее, говорят Ему: «Выйди отсюда и пойдешь в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру». Приводя эту достаточно грубую ремарку, свидетельствующую о плохо скрываемом недовольстве братьев Иисуса Его деятельностью, Евангелист отмечает: «Ибо и братья Его не веровали в Него». Ответ Иисуса выдержан в той же тональности; Он показывает, что не нуждается в их непрошенных советах, и резко противопоставляет Себя им: «Мое время еще не настало, а для вас всегда время. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я

свидетельствую о нем, что дела его злы». В завершение разговора Иисус предлагает братьям пойти на праздник без Него. Когда же они приходят на праздник, то приходит и Он — «не явно, а как бы тайно» (Ин 7. 3–10).

Третий эпизод, приведенный у всех трех синоптиков, содержит в себе своего рода развязку конфликта:

И пришли Матерь и братья Его и, стоя вне дома, послали к Нему звать Его. Около Него сидел народ. И сказали Ему: вот, Матерь Твоя и братья Твои и сестры Твои, вне дома, спрашивают Тебя. И отвечал им: кто матерь Моя и братья Мои? И обзрев сидящих вокруг Себя, говорит: вот матерь Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь (Мк 3. 31–35; Мф 12. 46–50; Лк 8. 19–21).

Из этого рассказа становится ясно, что Иисус сознательно и даже демонстративно (сцена происходит на глазах у сотен людей) отстранил от Себя родственников, предпочтя им Своих учеников и слушателей. Иоанн Златоуст так комментирует этот эпизод:

Без добродетели нет никакой пользы и Христа носить в чреве и родить этот дивный плод. Это особенно видно из приведенных слов... «Кто Матерь Моя? и кто братья Мои»? Это говорит Он не потому, чтобы стыдился Матери Своей, или отвергал родившую Его, — если бы Он стыдился, то и не прошел бы сквозь утробу ее, — но желал этим показать, что от того нет ей никакой пользы, если она не исполнит всего должного. В самом деле, поступок ее происходил от излишней ревности к правам своим. Ей хотелось показать народу свою власть над Сыном, о Котором она еще не думала высоко; а потому и приступила не во время. Итак, смотри, какая неосмотрительность со стороны ее и братьев! Им надлежало бы войти и слушать вместе с народом, или, если не хотели этого сделать, дожидаться окончания беседы, и потом уже подойти... Так как они думали о Нем как о простом человеке, и тщеславились, то Он исторгает этот недуг, не оскорбляя, впрочем, их, но исправляя... Он не хотел оскорбить их, но избавить их от мучительной страсти, мало-помалу привести их к правильному

о Себе понятию и убедить, что Он не Сын только Матери Своей, но и Господь¹.

В связи с этим эпизодом свт. Иоанн Златоуст вспоминает другой, созвучный ему, рассказанный в Евангелии от Луки. Там женщина из толпы, возвысив голос, говорит: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!». Иисус же отвечает: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк 11. 27–28). Как видно из этих слов, Иисус последовательно в разных ситуациях проводит одну и ту же мысль — о превосходстве исполнения слова Божия над любыми формами плотского родства. Златоуст приходит к следующему выводу: «В самом деле, если для Матери Его не будет никакой пользы в том, что она мать, раз она не будет добродетельна, то родство тем менее спасет кого-нибудь другого»².

Комментарий Златоуста резко контрастирует с тем языком, каким о Матери Иисуса заговорит Церковь в V веке, когда споры вокруг ереси Нестория заставят Церковь приложить особые усилия для выработки терминологии, объясняющей, как в Иисусе Христе сосуществуют две природы — божественная и человеческая. Тогда же будет сформулировано другое учение — о Деве Марии как Богородице, давшей на земле жизнь воплотившемуся Богу Слову. Если Несторий считал, что Ее надо называть «Христородицей», потому что Она дала жизнь Иисусу Христу как Человеку, а не предвечному Богу Слову, то Кирилл Александрийский, чье учение восторжествовало на III Вселенском Соборе (431 год), настаивал, что Бог Слово и Иисус Христос — одно и то же Лицо. Следовательно, наименование Девы Марии Богородицей, к тому времени прочно вошедшее в литургическую традицию, законно и правильно.

Церкви понадобилось четыре столетия, чтобы в полной мере осознать роль и значение Матери Иисуса, Ее участие в совершённом Им искупительном подвиге. Во времена Златоуста (конец IV века) это учение еще находилось в стадии формирования.

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 44. 1.

² Там же.

Что же касается Евангелий, то в них Матерь Иисуса занимает существенное место только в повествованиях Матфея и Луки, относящихся к Его рождению, детству и отрочеству (Мф 1–3; Лк 1–3). Марк упоминает о Ней лишь однажды — в рассмотренном эпизоде (Мк 3. 31–35). Иоанн — дважды: в рассказе о браке в Кане Галилейской (Ин 2. 1–12) и в повествовании о том, как Она стояла при кресте Иисуса (Ин 19. 35–37).

Причиной конфликта, закончившегося фактическим разрывом Иисуса с родственниками, стало непонимание Его действий с их стороны. Конфликт нашел отражение в словах Иисуса: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем» (Мф 13. 57; Мк 6. 4)¹. После того, как Иисус призвал учеников, именно они стали Его новой семьей.

По всем четырем Евангелиям прослеживается одна и та же динамика: на раннем этапе служения Иисуса еще окружают родственники по плоти, но потом их вытесняет Его новая семья, состоящая из родных по духу. И только упоминание в Евангелии от Иоанна о Матери Иисуса у креста (Ин 19. 35–37), а затем упоминание о Матери и братьях Иисуса в Деяниях апостольских (Деян 1. 14) позволяют говорить о том, что отдаление Иисуса от родственников в начале Его служения носило временный характер.

7. 7. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное»

Проповедь Иисуса Христа началась с призыва к покаянию. Первыми словами, которые Он, согласно Евангелисту Матфею, произнес в Капернауме, были: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 12). Евангелист Марк, не уточняя название города, в котором началась проповедь Спасителя, повествует о том, как «пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Бо-

¹ Эти же слова приводятся в Евангелиях от Луки и от Иоанна, но без упоминания о «сродниках» и «доме» (Лк 4. 24; Ин 4. 44).

жия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покаяйтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 14–15).

Буквальное значение греческого глагола μετανοείτε, употребленного Евангелистами: «измените ум», «измените образ мыслей». В устах Иисуса призыв к покаянию должен был иметь тот же самый смысл, что в устах Иоанна Крестителя: это тоже призыв к перемене образа мыслей и образа жизни. Однако если в проповеди Иоанна преобладала тема суда и воздаяния, то лейтмотивом проповеди Иисуса станет тема милосердия Божия и спасения человека. В обоих случаях покаяние связывается с приближением Царства Небесного. Но если Иоанн находится в ожидании, если для него наступление Царства Небесного связано с грядущим Мессией, то Иисус и есть тот самый Мессия, который приносит людям Царство Небесное. Поэтому в Его устах слова «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» приобретают совершенно иную тональность: они являются возвещением не того, что необходимо ожидать и к чему надо готовиться, но того, что уже наступило. В другом месте (Мф 12. 28; Лк 11. 20) Он прямо говорит о том, что Царство Божие уже настало (в Синодальном переводе «достигло вас»).

Выражение «Царствие Небесное» встречается 32 раза в Евангелии от Матфея, главным образом в прямой речи Иисуса. У других Евангелистов это выражение отсутствует: Марк, Лука и Иоанн употребляют словосочетание «Царствие Божие». Оба выражения синонимичны: первое является типичным семитизмом; можно предположить, что Матфей дословно воспроизводит слова Иисуса, тогда как другие Евангелисты дают их смысловой перевод. Можно также предположить, что Сам Иисус употреблял оба выражения в качестве синонимов («Царствие Божие» встречается также и у Матфея).

Какой смысл вкладывается в представление о Царствии Небесном? Является ли это Царство настоящим или будущим? Относится ли к земному бытию человека или к его загробной жизни?

В новозаветной науке конца XIX — первой половины XX века тема Царства Божия получила очень разнообразное толкование.

Некоторые исследователи воспринимали Царство Божие исключительно как метафору, указывающую на набор нравственных качеств, главным из которых является любовь. Другие акцентировали вневременной, эсхатологический или апокалиптический характер этого понятия. Широкое распространение получила точка зрения, согласно которой Царство Божие — это Сам Христос.

В каждой из этих точек зрения есть своя доля правды. Царство Небесное — настолько всеобъемлющее понятие в проповеди Спасителя, что его невозможно свести ни к настоящему, ни к будущему, ни к земной реальности, ни к вечности. Царство Божие не имеет ни конкретных земных очертаний, ни конкретного словесного выражения. Оно не может быть локализовано ни во времени, ни в пространстве. Оно обращено не к здешнему, теперешнему и внешнему, а к горнему, будущему и внутреннему. Оно существует параллельно с миром земным, но пересекается с ним в судьбах людей. Царство Небесное — это вечность, наложенная на время, но не слившаяся с ним.

Раскрывая значение понятия «Царство Небесное», Спаситель никогда не дает его исчерпывающее определение. Он лишь вбрасывает в умы слушателей идеи или образы, которые могут приблизить их к осознанию смысла этого понятия. Он сравнивает Царство Небесное с человеком, посеявшим семена на своем поле; с горчичным зерном; с закваской, положенной в тесто; с жемчужиной, ради приобретения которой купец продает все свое имущество; с неводом, закинутым в море и вычерпывающим рыб всякого рода (Мф 13. 24, 31, 33, 45–46, 47). На вопрос фарисеев «когда придет Царствие Божие?» Иисус отвечает: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17. 20–21). Возвещая наступление Царствия Божия, Христос открывает людям новое измерение жизни, средоточием которого является Бог.

Однако весть о Царстве Божием не только теоцентрична: она еще и христоцентрична. Иначе она не отличалась бы коренным образом от вести, которую приносили людям ветхозаветные про-

роки. Ведь они тоже говорили о необходимости покаяния, изменения образа мысли и образа жизни, о действии Бога в истории, о Его присутствии среди людей. Бог Ветхого Завета — это тоже Живой Бог, но только обитающий вдали от людей, на небесах, за облаками, и являющий Свою славу в громах и молниях.

Радикальная новизна вести Иисуса о Царстве Небесном заключается в том, что Он Сам это Царство спускает с небес на землю. И не только Царство: Самого Бога Он низводит с небес на землю, открывая людям доселе невидимый и неведомый, сокровенный и недоступный лик Божий. Царство Небесное становится не только реальностью будущего, но и новым измерением в жизни людей здесь и теперь, на земле и во времени. Это то измерение, которое апостол Павел назовет «жизнь вечная во Христе Иисусе Господе нашем» (Рим 6. 23). Не просто жизнь в Боге, но именно жизнь во Христе Иисусе — вечная не потому, что начнется для людей после смерти: она начинается уже здесь — с того момента, когда человек уверует во Христа и станет Его учеником, и продолжается в вечности.

Проповедуя Царство Божие, Иисус проповедует Самого Себя. Будучи Сам Богом и Сыном Божиим, Он через Себя открывает человеку путь к Богу Отцу. Именно в этом, в конечном итоге, заключается главное содержание Его проповеди о Царстве Небесном. Это Царство неотделимо от личности Спасителя, от Его дела, Его проповеди и Его свидетельства.

Резюме

В первом стихе Евангелия от Марка словом «евангелие» обозначен не конкретный литературный жанр, а сама Благая весть Иисуса Христа.

Пролог Евангелия от Иоанна является ключом к пониманию повествований других Евангелистов, а также всего новозаветного учения об Иисусе, Сыне Божиим и Сыне Человеческом. Величайшая тайна личности Иисуса заключается в том, что Он не просто человек, пророк, учитель нравственности: Он есть Сам Бог в Его откровении миру. Евангелие — не просто рассказ о земных деяниях, чудесах и словах Иисуса: оно является откровением Бога, ставшего Человеком.

«Крещение Иоанново», несмотря на некоторое сходство с обрядами иудейских сект, имело ярко выраженные индивидуальные черты, делавшие его уникальным событием в жизни иудейского народа. Крещение Иоанново было «крещением покаяния для прощения грехов». Схождение Сына Божия в воды Иордана было необходимо для избавления человечества от греха. Не имея греха, Иисус всецело отождествляет себя с грешным человечеством, а потому принимает то крещение, которое другие принимали во очищение собственных грехов. С момента крещения в Иордане начинается путь Иисуса к Голгофе.

Искушение в пустыне отражает конфликт двух ценностных систем. С одной стороны, проповедь Царства Божия, учение о превосходстве духовного над материальным, представление о том, что следование за Богом должно быть свободным выбором человека, не основанным ни на материальных благах, ни на преклонении перед чудом. С другой стороны, набор ценностей, принадлежащих исключительно «миру сему»: материальное богатство (хлеб), чудо и земная власть.

Царство Небесное — настолько всеобъемлющее понятие в проповеди Иисуса Христа, что его невозможно свести ни к настоящему, ни к будущему, ни к земной реальности, ни к вечности. Царство Божие не имеет ни конкретных земных очертаний, ни конкретно-

го словесного выражения. Оно не может быть локализовано ни во времени, ни в пространстве. Царство Небесное — это вечность, наложенная на время, но не слившаяся с ним.

Радикальная новизна вести Иисуса о Царстве Небесном заключается в том, что Он Сам это Царство спускает с небес на землю. Проповедуя Царство Божие, Иисус проповедует Самого Себя. Будучи Сам Богом и Сыном Божиим, Он через Себя открывает человеку путь к Богу Отцу. Царство Божие неотделимо от личности Иисуса, от Его дела, Его проповеди и Его свидетельства.

Вопросы к главе 7

1. Чем отличаются повествования четырех Евангелистов о крещении Иисуса Христа?
2. В каком порядке следуют искушения Христа в пустыне, согласно Евангелистам Матфею и Луке?
3. Кто такой «князь мира» в Ин 12. 31?
4. Что происходило между окончанием искушения Иисуса в пустыне и Его возвращением в Галилею?
5. Можно ли предполагать, что, находясь в темнице, Иоанн Предтеча усомнился в мессианском достоинстве Иисуса?
6. Что означает евангельский призыв к покаянию?
7. Каково содержание понятий «Царство небесное» и «Царство Божие»?

Глава 8.

ПРОРОК ИЗ НАЗАРЕТА ГАЛИЛЕЙСКОГО

8. 1. Ветхозаветные пророки

Выход Христа на проповедь произвел яркое впечатление на людей. Молва о новом учителе и чудотворце быстро разнеслась по всей Палестине. Матфей так описывает первую реакцию на появление Иисуса в общественном пространстве Галилеи:

И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. И прошел о Нем слух по всей Сирии; и приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их. И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана (Мф 4. 23–25).

Об Иисусе вскоре заговорили как о «великом пророке» (Лк 7. 16). Какой смысл вкладывали современники Иисуса в слово «пророк», применяя его к Нему? И насколько можно говорить о том, что Его служение было пророческим? С одной стороны, линия преемственности проходит через Иоанна Крестителя, который становится связующим звеном между Иисусом и ветхозаветными пророками. С другой стороны, не могут не бросаться в глаза существенные отличия между миссией Иисуса и служением пророков.

Словом *nāḇî*, обычно переводимым как «пророк», в древнем Израиле называли людей, которых Бог призывал особым образом,

на особое служение. Библейские пророки имели опыт непосредственного общения с Богом: они получали от Бога откровения.

Пророки были людьми, вдохновляемыми Духом Божиим. Отрывок из Книги Исаии, который Иисус прочел в Назаретской синагоге (Лк 4. 16–20), начинался словами: «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедывать лето Господне благоприятное...» (Ис 61. 1–2). Царь и пророк Давид свидетельствует о себе: «Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня» (2 Цар 23. 2). Пророк Михей пишет: «И устыдятся прозорливцы, и посрамлены будут гадатели, и закроют уста свои все они, потому что не будет ответа от Бога. А я исполнен силы Духа Господня, правоты и твердости, чтобы высказать Иакову преступление его и Израилю грех его» (Мих 3. 7–8). Здесь пророк, вдохновленный Духом Божиим, противопоставляет себя ложным прозорливцам и гадателям, которые взывают к Богу, но не получают ответа, подобно жрецам Вааловым, которые взывали к своему божеству, но оно не слышало их (3 Цар 18. 26–29).

В книгах пророков многократно употребляются формулы «было ко мне слово Господне», «так говорит Господь», «и сказал мне Господь» и другие подобные, указывающие на то, что через пророков Сам Бог обращался к израильскому народу. Пророки становятся проводниками воли Божией, они передают людям повеления Божии и интерпретируют их. Моисей беседует с Богом, получает от Него заповеди и законы, а потом пересказывает их народу (Исх 24. 3). Иезекиилю Бог говорит: «Сын человеческий! встань и иди к дому Израилеву, и говори им Моими словами» (Иез 3. 4). Ионе Господь повелевает: «Встань, иди в Ниневию, город великий, и проповедуй в нем, ибо злодеяния его дошли до Меня» (Иона 1. 2). Во всех этих и многих других упомянутых в Ветхом Завете случаях пророки действуют как передаточное звено между Богом и людьми, будь то весь народ израильский, жители отдель-

ных городов, конкретные лица или даже одно лицо, например, тот или иной царь (2 Цар 12. 1; Ис 45. 1).

Откровения от Бога нередко приходили пророкам в форме таинственных видений, сопровождавшихся различными действиями Божиими. Исаия начинает свою книгу словами «Видение Исаии, сына Амосова, которое он видел о Иудее и Иерусалиме, во дни Озии, Иоафама, Ахаза, Езекии — царей Иудейских» (Ис 1. 1). Эти слова служат как бы заглавием всей книги, представляющей собой целую серию видений и откровений. Первое видение связано с призыванием Исаии на пророческое служение (Ис 6. 1–10). В этом видении перед пророком раскрывается таинственная картина горнего мира, он видит и слышит ангелов. Видение приводит его в трепет, он осознает собственную греховность. Но Бог посылает к нему ангела, который при помощи символического действия возвещает ему прощение грехов. Затем пророк слышит призывный голос Бога и с готовностью откликается на призыв. Только после этого Бог оглашает ту весть, которую пророк должен передать народу израильскому.

Иеремия начинает свою книгу с описания обстоятельств, при которых Бог призвал его на служение. Хронология события, опять же, указывается точно: оно происходит в тринадцатый год царствования Иосии, сына Амонова. Бог обращается к пророку со словами: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя». Но пророк не сразу откликается на призыв. Он отвечает: «О, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод». Бог отклоняет возражение Своего избранника: «Не говори: “я молод”; ибо ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь». После этого Бог простирает руку и касается уст пророка со словами: «Вот, Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер 1. 1–10).

Книга Иезекииля открывается грандиозным видением «подобия славы Господней» в виде четырех человекообразных животных с четырьмя крыльями и четырьмя лицами — человека, льва, тельца и орла (Иез 1. 4–10; 2. 1). После того, как пророк в страхе падает на лицо, он слышит голос Божий: «Сын человеческий! стань на ноги твои, и Я буду говорить с тобою». В пророка входит дух, ставит его на ноги, и Бог говорит ему:

Сын человеческий! Я посылаю тебя к сынам Израилевым, к людям непокорным, которые возмутились против Меня; они и отцы их изменники предо Мною до сего самого дня. И эти сыны с огрубелым лицом и с жестоким сердцем; к ним Я посылаю тебя, и ты скажешь им: «так говорит Господь Бог!» Будут ли они слушать, или не будут, ибо они мятежный дом; но пусть знают, что был пророк среди них (Иез 2. 3–5).

После этого пророк увидел простертую к нему руку и в ней книжный свиток с надписью: «Плач, и стон, и горе». Бог приказал пророку съесть свиток. Он съел его, и было в устах его «сладко, как мед» (Иез 2. 9 — 3. 3).

Во всех описанных случаях инициатива призвания пророка исходит от Бога: от человека требуется лишь в точности исполнить то, что Бог повелевает ему. Призвание происходит в конкретный, четко датированный период времени, сопровождается видением, имеющим символический смысл, и голосом Божиим, обращенным непосредственно к тому, кого Бог избирает на служение. Вмешательство Бога в жизнь пророка, до этого, возможно, и не подозревавшего о своей особой миссии, бывает неожиданным, приводит пророка в трепет, вызывая различные реакции: если Исаия с готовностью принимает возложенную на него Богом миссию и даже как будто бы сам вызывается ее исполнить, Иеремия, напротив, колеблется, и лишь властный голос Бога заставляет его повиноваться призыву.

В Книге Ионы описывается еще один вариант реакции пророка на призвание: активное противодействие. Бог посылает Иону

в Ниневию, но он вместо этого «бежит от лица Господня» (Иона 1. 1–3), подобно Адаму, который пытался скрыться от Бога в раю (Быт 3. 8). Серия чудесных событий, включая поглощение Ионы китом, заставляет пророка вернуться на исходную позицию. Его противодействие воле Божией не оказывает на Бога никакого влияния. Как только он вновь на суше, слово Господне обращается к нему вторично: «Встань, иди в Ниневию, город великий, и проповедуй в ней, что Я повелел тебе» (Иона 3. 2). Бог остается непреклонен, Его воля неизменна, и пророк должен выполнить ее, хочет он этого или нет.

В служении пророков слово сочетается с делом. Пророки не только возвещали людям слова Божии, призывали к вере, покаянию, исполнению заповедей и законов, обличали за идолопоклонство, непослушание Богу, уклонения от нравственной чистоты. Они также совершали различные действия, через которые слава Божия являлась народу. Некоторые пророки обладали дарами чудотворений. Многочисленные чудеса пророков Илии и Елисея описаны в 3-й и 4-й Книгах Царств.

Особые взаимоотношения связывали пророков с правителями Израиля. Сама царская власть в Израиле проистекала из пророческой харизмы: пророк Самуил помазал Саула, ставшего первым израильским царем (1 Цар 10. 1). Однако после того, как Бог объявил Самуилу, что Саул отвратился от Него и не исполнил слово Его, пророк сказал ему: «За то, что ты отверг слово Господа, и Он отверг тебя, чтобы ты не был царем над Израилем» (1 Цар 15. 10–23). Попытки Саула оправдаться и принести раскаяние были безуспешны: Бог остался непреклонен. Тогда Самуил прекращает всякие сношения с Саулом (1 Цар 15. 35) и по повелению Божию помазывает на царство Давида. После этого Дух Господень отступает от Саула и почивает на Давиде (1 Цар 16. 12–14).

Вестником воли Божией для Давида становится пророк Нафан (2 Цар 7. 5). После того, как Давид послал на смерть своего военачальника, чтобы взять себе его жену, Нафан приходит к царю и рассказывает ему притчу о богатом человеке, отнявшем

единственную овцу у бедного (2 Цар 12. 1–4). Давид не сразу понимает, что притча обращена к нему. Тогда пророк объявляет ему волю Божию: «...Не отступит меч от дома твоего во веки, за то, что ты пренебрег Меня и взял жену Урии Хеттеянина, чтоб она была тебе женою. Так говорит Господь: вот, Я воздвигну на тебя зло из дома твоего, и возьму жен твоих пред глазами твоими, и отдам ближнему твоему, и будет он спать с женами твоими пред этим солнцем; ты сделал тайно, а Я сделаю это пред всем Израилем и пред солнцем» (2 Цар 12. 10–12).

У пророков были ученики и даже целые школы: в 4-й Книге Царств упоминаются «сыны пророков, которые в Вефиле», «сыны пророков, которые в Иерихоне», «пятьдесят человек из сынов пророческих» (4 Цар 2. 3, 5, 7). Однако пророческая харизма не передавалась путем простого обучения. Между великими пророками существовало определенное преемство, которое обеспечивалось тем, что дух одного пророка после его смерти или ухода передавался другому. При этом один пророк не мог передать другому свои дарования как бы по наследству: все зависело исключительно от воли Божией.

Одним из основных служений пророков было предсказание будущего. Книги пророков наполнены предсказаниями, касающимися судьбы народа израильского, других народов, отдельных земель и городов. Грозные предзнаменования, предостережения и указания на бедствия вследствие непослушания Богу и неисполнения Его заповедей чередуются с обетованиями, связанными с ожиданием пришествия Мессии. Этот мессианский элемент — главное, что привлекало новозаветных авторов в книгах пророков.

Эпоха пророков в истории Израиля занимает период от XI века до Р. Х., когда жил Самуил, до V века до Р. Х., когда умер Малахия — последний из «малых пророков», чьи книги вошли в Ветхий Завет. В течение примерно четырех столетий перед рождением Иисуса в Израиле не было пророков — по крайней мере таких, которые по степени своего влияния могли бы сравниться с

древними пророками. Однако ожидание возвращения одного из пророков было широко распространено.

В частности, предполагали, что вернуться на землю может Илия, поскольку, согласно 4-й Книге Царств, он не умер, а был вознесен на небо (4 Цар 2. 8–15). Ожидание второго пришествия Илии базировалось, в частности, на словах пророка Малахии: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал 4. 5–6). Эти слова были хорошо известны во времена Иисуса.

Ожидание «последнего пророка» было так же широко распространено, как ожидание Мессии. Некоторые отождествляли этого пророка с обетованным Мессией, другие — с Илией, полагая, что его приход будет предшествовать приходу Мессии. Вот почему появление Иоанна Крестителя на берегах Иордана вызвало огромное возбуждение в народе, и вот почему имя Илии часто упоминалось в связи с ним. Сам Иисус говорит о нем: «И если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти» (Мф 11. 14). Эти слова следует понимать в том смысле, что хотя Иоанн — не Илия (Ин 1. 21), он выполняет ту миссию, которую должен был выполнить Илия перед пришествием Мессии (Мф 11. 14).

По той же причине некоторые видели Илию в Самом Иисусе. Вскоре после того, как Он вышел на проповедь, о Нем заговорили как о «великом пророке».

8. 2. «Пророк, сильный в деле и слове»

Термин «пророк» многократно встречается на страницах четырех Евангелий — как в повествовательной части, так и в прямой речи Иисуса. Чаще всего этот термин употребляется при ссылок Евангелистов на те или иные ветхозаветные пророчества, которые сбываются в жизни и служении Спасителя. Неоднократно Иисуса называют пророком те, кто видят Его чудеса или слышат Его по-

учения. Наконец, Сам Иисус ссылается на ветхозаветных пророков и приводит примеры из их жизни. Кроме того, Он употребляет термин «пророк» применительно к Иоанну Крестителю (Мф 11. 9, 13–14) и к Самому Себе (Мф 13. 51; Мк 6. 4; Лк 4. 24; 14. 33).

Иисус неоднократно говорил о Своей миссии как продолжении миссии пророков. В Нагорной проповеди Он утверждает, что пришел не нарушить закон и пророков, но исполнить (Мф 5. 17), то есть продолжить и дополнить. О гонениях на Своих последователей Он говорит: «Так гнали и пророков, бывших прежде вас» (Мф 5. 12).

Та же тема возникает в притчах Спасителя. В одной из притч богач, находящийся в аду, обращается к Аврааму с просьбой послать Лазаря к его оставшимся в живых братьям, чтобы предупредить о том, какая участь ждет равнодушных к чужой беде богачей. Но Авраам отвечает ему: «У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». Богач возражает: «Нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются». Однако Авраам говорит: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк 16. 27–31). Под воскресшим из мертвых Иисус имеет в виду Самого Себя.

В другой притче (Мф 21. 33–41; Мк 12. 1–9; Лк 20. 9–16) Иисус повествует о том, как хозяин виноградника сначала посылает к виноградарям слуг, а затем своего сына, которого виноградари убивают: под слугами понимаются пророки, под сыном хозяина — Сын Божий. Таким образом, существует прямая связь между учением пророков и учением Иисуса. Эта связь осуществляется через Иоанна Крестителя, «ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф 11. 13).

К образам пророков Иисус обращался в Своей полемике с иудеями. В Назаретской синагоге гнев слушателей вызвало более всего то обстоятельство, что Он провел прямые параллели между Своей миссией и эпизодами из жизни Илии и Елисея в подтверждение тезиса: «Никакой пророк не принимается в своем отечестве» (Лк 4. 16–29).

Иисус обличал книжников и фарисеев за то, что они строят гробницы пророкам, украшают памятники праведникам и говорят: «Если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков». Своих оппонентов Иисус считает продолжателями гонителей пророков: «Таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; дополняйте же меру отцов ваших» (Мф 23. 29–32). Себя и Своих последователей Иисус, напротив, считает продолжателями дела пророков, обращаясь к оппонентам от лица Бога:

Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну? Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город; да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей. Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне! (Мф 23. 33–39).

О Захарии, сыне Варахиине, упоминается в Книге пророка Исаии (Ис 8. 2), однако там ничего не говорится о его смерти. Именем другого Захарии, сына Варахиина, надписана одна из пророческих книг Ветхого Завета (Зах 1. 1), однако и об этом пророке не известно, при каких обстоятельствах он умер. Возможно, Иисус ссылаясь на какое-то не дошедшее до нас устное или письменное предание. Предполагают также, что речь здесь может идти о Захарии, сыне священника Иодая, обличавшем народ за то, что он преступал повеления Господни. Этот Захария по приказанию царя

Иоаса был побит камнями «на дворе дома Господня» (2 Пар 24. 20–22), то есть в храме Иерусалимском.

Аналогичная речь имеется также в Евангелии от Луки, где она разделена на две части и включена в два самостоятельных эпизода (Лк 11. 47–51 и 13. 34–35). Во втором из этих эпизодов Иисус предсказывает Свою смерть и Воскресение на третий день:

В тот день пришли некоторые из фарисеев и говорили Ему: выйди и удались отсюда, ибо Ирод хочет убить Тебя. И сказал им: пойдите, скажите этой лисице: се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу; а впрочем, Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима (Лк 13. 31–33).

В Евангелиях содержится немало параллелей между отдельными аспектами служения Иисуса и деятельностью пророков. Так, например, пророк Михей, сын Иемвлая, говорит о народе израильском: «Я вижу всех Израильтян, рассеянных по горам, как овец, у которых нет пастыря» (3 Цар 22. 17). Об Иисусе говорится: «Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф 9. 26; Мк 6. 34). Себя он называет пастырем добрым, который полагает жизнь свою за овец (Ин 10. 1–11).

Поведение Иисуса в храме, когда Он выгнал из него продающих и покупающих (Мф 21. 12–13; Мк 11. 15–17; Лк 19. 45–46; Ин 2. 15–17), напомнило ученикам слова псалма: «Ревность по доме Твоем снедает меня» (Пс 68. 10). Но слова, которые Иисус обратил к изгоняемым, были не чем иным, как аллюзией на слова пророка Иереми: «Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?» (Иер 7. 11).

Пророчество Иисуса о разрушении Иерусалимского храма (Мф 24. 2; Мк 13. 2; Лк 19. 42–44) было возобновлением аналогичного пророчества Иереми (Иер 7. 12–14), а также пророчества Даниила, на которое Иисус прямо ссылался (Мф 24. 15; Мк 13.

14). В этом пророчестве предсказана смерть Христа, за которой должно последовать нашествие иноплеменного царя, разрушение храма и прекращение левитского священства (что и произошло в 70 году по Р. Х.):

Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена. И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения. И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения... (Дан 9. 25–27).

Параллели между деятельностью пророков и служением Иисуса были очевидны: именно поэтому термин «пророк» так часто использовался применительно к Нему теми, кто становились свидетелями Его чудес и слушателями Его речей. После того, как был обезглавлен Иоанн Креститель, некоторые стали отождествлять Иисуса с Иоанном. Молва о новом Пророке дошла до царя Ирода, который, «услышав об Иисусе, ибо имя Его стало гласно, говорил: это Иоанн Креститель воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им. Другие говорили: это Илия, а иные говорили: это пророк, или как один из пророков. Ирод же, услышав, сказал: это Иоанн, которого я обезглавил; он воскрес из мертвых» (Мк 6. 14–16). Лука приводит реплику Ирода в несколько иной версии: «Иоанна я обезглавил; кто же Этот, о Котором я слышу такое?» (Лк 9. 9).

Репутация пророка перешла к Иисусу от Иоанна: более того, некоторые видели в Иисусе своего рода реинкарнацию Крестителя. Разумеется, иудеи не верили в перевоплощение. Но они верили в то, что дух одного пророка мог перейти в другого, подобно тому как дух Илии перешел в Елисея (4 Цар 2. 8–15).

В Кесарии Филипповой Иисус спрашивает учеников: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?». И они отвечают: «Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков» (Мк 8. 27–28; Мф 16. 13–14). Многие думали, что в лице Иисуса «один из древних пророков воскрес» (Лк 9. 19). Это представление основывалось не столько на Его словах, сколько на чудесах и знамениях, совершавшихся Им: они вызывали в народной памяти рассказы о великих пророках древности, таких как Илия или Иеремия.

О том, что именно чудеса снискали Иисусу репутацию пророка, свидетельствует целый ряд рассказов. Повествуя о том, как Иисус отверз очи слепорожденному, Евангелист Иоанн приводит диалог между ним и фарисеями. Они спрашивают его: «Ты что скажешь о Нем, потому что Он отверз тебе очи?». И получают вполне однозначный ответ: «Это пророк» (Ин 9. 17).

В Евангелии от Луки содержится рассказ о том, как, придя в город Наин, Иисус у городских ворот увидел похоронную процессию: «выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города». Иисус сжалился над матерью и сказал ей: «Не плачь». Затем, подойдя к одру, прикоснулся к нему и сказал: «Юноша! тебе говорю, встань!». Мертвый тотчас поднялся, сел и начал говорить. Реакция свидетелей этого чуда описана в следующих словах: «И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лк 7. 11–16).

Воскрешение Лазаря, произошедшее перед тем, как Иисус вошел в Иерусалим в последний раз, произвело не меньший эффект. Евангелист Иоанн, рассказывающий об этом чуде, повествует, что когда Иисус входил в город, «народ, бывший с Ним прежде, свидетельствовал, что Он вызвал из гроба Лазаря и воскресил его из мертвых. Потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо» (Ин 12. 17–18). По словам Матфея, описывающего ту же сцену, «весь город пришел в движение и говорил: кто Сей? Народ же говорил: Сей есть Иисус, Пророк из Назарета Галилей-

кого» (Мф 21. 10–11). Чуть позже Матфей указывает на то, что первосвященники и фарисеи хотели арестовать Иисуса, «но побоялись народа, потому что Его почитали за Пророка» (Мф 21. 46).

Если чудеса Иисуса вызывали восхищение, то реакция на Его слова не всегда была положительной. Пророческие способности Иисуса вызывали сомнения у фарисеев. Когда Иисус ужинал у одного из них, пришла женщина-грешница «и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром. Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница». Но Иисус прочитал его мысли и ответил на них. Женщине же сказал: «Прощаются тебе грехи». Тут уже прочие возлежавшие стали говорить про себя: «Кто это, что и грехи прощает?» (Лк 7. 36–49).

Помня о том, что древние пророки совершали знамения, и будучи наслышаны о чудесах, совершённых Иисусом, фарисеи неоднократно требовали, чтобы он продемонстрировал Свои сверхъестественные способности. Но Он им в этом отказывал:

Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение. Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи. Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаялись от проповеди Иониной; и вот, здесь больше Ионы. Царица южная восстанет на суд с родом сим и осудит его, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона (Мф 12. 38–42; Лк 11. 28–32).

В этих словах, как и в притче о богаче и Лазаре, Спаситель предсказывает Свою смерть и Воскресение. В притче Он прямо говорил о том, что даже Его Воскресение не убедит тех, кто не слушает слово пророков. Здесь же Он подчеркивает значимость собственной мис-

сии в сравнении с миссией пророков. Слово «больше» употреблено в том же смысле, в каком Иисус говорил об Иоанне Крестителе, что он пророк и «больше пророка» (Мф 11. 9; Лк 7. 26). История Ионы, поглощенного китом, имеет значение лишь постольку, поскольку она является прообразом того, что произойдет с Сыном Божиим. И проповедь Ионы, приведшая ниневитян к покаянию (Иона 3. 5–10), была лишь прообразом того призыва к покаянию, который звучит из уст Иисуса. С одной стороны, Иисус говорит о Себе как о продолжателе дела пророков, с другой — настаивает на том, что Его миссия обладает несравненно большей значимостью.

Соломон вошел в историю Израиля как царь, обладавший не только несметным богатством, но и исключительной мудростью:

Царица Савская, услышав о славе Соломона во имя Господа, пришла испытать его загадками. И пришла она в Иерусалим с весьма большим богатством: верблюды навьючены были благовониями и великим множеством золота и драгоценными камнями; и пришла к Соломону и беседовала с ним обо всем, что было у нее на сердце. И объяснил ей Соломон все слова ее, и не было ничего незнакомого царю, чего бы он не изъяснил ей. И увидела царица Савская всю мудрость Соломона и дом, который он построил, и пищу за столом его, и жилище рабов его, и стройность слуг его, и одежду их, и виночерпиев его, и всесождения его, которые он приносил в храме Господнем. И не могла она более удержаться и сказала царю: верно то, что я слышала в земле своей о делах твоих и о мудрости твоей; но я не верила словам, доколе не пришла, и не увидели глаза мои: и вот, мне и в половину не сказано; мудрости и богатства у тебя больше, нежели как я слышала. Блаженны люди твои и блаженны сии слуги твои, которые всегда предостоят пред тобою и слышат мудрость твою! (3 Цар 10. 1–10).

В Евангелии от Луки упоминание Иисуса о Соломоне и царице южной следует непосредственно за словами Иисуса: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его». Эти слова, в свою очередь, явились ответом Иисуса на возглас женщины из народа:

«Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» (Лк 11. 27–28). Возможно, Евангелист Лука хотел здесь провести параллель между словами царицы Савской о блаженстве слуг Соломона, слышавших его мудрость, и словами Иисуса о блаженстве слушающих и соблюдающих слово Божие. Главная мысль всего отрывка: мудрость Иисуса превосходит мудрость Соломона, и Его миссия более значима, чем миссия пророков.

Термин «пророк» в устах слушателей и собеседников Спасителя, а также свидетелей Его чудес не обязательно означал «одного из пророков». Этот термин мог указывать и на Мессию, которого с трепетом ожидали иудеи. Такое использование термина опирается на традицию, восходящую к Книге Второзакония, где Бог предсказывает Моисею: «Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему» (Втор 18. 18). Именно о таком Пророке-Мессии, новом Моисее, заговорили после насыщения пяти тысяч пятью хлебами: «Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир» (Ин 6. 14).

Споры о том, является ли Иисус просто пророком или Он Мессия, отражены на страницах Евангелия от Иоанна:

Многие из народа, услышав сии слова, говорили: Он точно пророк. Другие говорили: это Христос. А иные говорили: разве из Галилеи Христос придет? Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид? Итак произошла о Нем распря в народе (Ин 7. 40–43).

Галилейское происхождение Иисуса Христа было удобным поводом для фарисеев, чтобы отказать Ему в мессианском статусе: они считали, что пророк не может происходить из Галилеи (Ин 7. 50–53). Народ был иного мнения: в Иерусалиме Иисуса называли «Пророком из Назарета Галилейского» (Мф 21. 11). В самой Галилее об Иисусе говорили: «Великий пророк восстал между нами, и Бог

посетил народ Свой» (Лк 7. 16). При этом, как отмечает Евангелист, «такое мнение о Нем распространилось по всей Иудее и по всей окрестности» (Лк 7. 17).

Итак, и в Иудее, и в Галилее об Иисусе говорили не только как о «пророке» или «одном из пророков»: некоторые называли его «великим пророком», другие прямо указывали, что Он — «Тот Пророк, Которому должно придти в мир», то есть Мессия-Христос.

Между тем Мессию ждали не только в Иудее и Галилее; в Самарии были свои представления о грядущем Помазаннике Божием. Об этом свидетельствует беседа Иисуса с самарянкой. После того, как Он объявляет ей, что у нее нет мужа, так как она была замужем пять раз, женщина говорит Ему: «Господи! вижу, что Ты пророк». И задает ему вопрос, по которому проходил водораздел между иудеями и самарянами: где должно поклоняться Богу — на горе Гаризим или в Иерусалиме? Иисус отвечает, что поклоняться Отцу надо в духе и истине. Тогда женщина говорит о том, что объединяло иудеев и самарян — о грядущем Мессии: «Знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все». Иисус говорит ей: «Это Я, Который говорю с тобою». Убедил ли Его ответ самарянку? Судя по всему, не вполне, так как она ищет подтверждения у других. Вернувшись в город, она говорит людям: «Пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос?». Лишь после того, как Он пробыл у них два дня, они убеждаются в том, «что Он истинно Спаситель мира, Христос» (Ин 4. 17–42).

Медленно, но верно через весь рассказ о посещении Иисусом Самарии Евангелист Иоанн подводит к мысли о том, что Иисус — не просто пророк. То, что он пророк, самарянка поняла почти сразу. Но в то, что Он Христос, она сразу поверить не смогла.

Столь же постепенно осознание того, что Иисус «больше пророка», приходит к Его ученикам. В Кесарии Филипповой ни один из учеников, кроме Петра, не исповедует, что Иисус есть Христос (Мф 16. 13–16; Мк 8. 27–30; Лк 9. 18–20). Можно предполагать, что Петр отвечал от лица всех остальных и что прочие апостолы

с ним соглашались, но текст синоптических Евангелий ничего об этом не говорит. Вероятно, среди апостолов на тот момент не было единомыслия относительно того, является ли Иисус пророком или Христом.

Более того, однозначного понимания того, что Иисус был Христом, у учеников не было даже после Его смерти и Воскресения. Когда воскресший Иисус приблизился к двум ученикам на пути в Эммаус, они, не узнав Его, начали рассказывать Ему об Иисусе Назарянине, «Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом». Упомянув о Его распятии, ученики продолжают: «А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля». Налицо уверенность учеников в том, что Иисус был пророком, и сомнения в том, что Он был обетованным Мессией. Но Иисус, все еще остающийся не узнанным, обращается не к чему иному, как к писаниям пророков, доказывая, что они свидетельствовали о Нем (Лк 24. 13–27).

Весь эпизод вращается вокруг темы соотношения между Иисусом и пророками. Эта же тема звучит в речи апостола Петра, произнесенной в храме Иерусалимском вскоре после Воскресения Спасителя. Обращаясь к иудеям, которых еще совсем недавно Иисус называл сыновьями гонителей пророков, Петр называет их «сыновьями пророков и завета» (Деян 3. 25), убившими Праведника «по неведению» (Деян 3. 17). При этом Сам Иисус предстает в речи одновременно и как продолжатель миссии пророков, и как обетованный Мессия, Сын Божий:

Моисей сказал отцам: Господь Бог ваш воздвигнет вам из братьев ваших Пророка, как меня, слушайте Его во всем, что Он ни будет говорить вам; и будет, что всякая душа, которая не послушает Пророка того, истребится из народа. И все пророки, от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предвозвестили дни сии... Бог, воскресив Сына Своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших (Деян 3. 22–24, 26).

Ссылки на пророков весьма многочисленны и в Деяниях, и в апостольских посланиях. Однако мы видим, что представление об Иисусе как «пророке, сильном в деле и слове», уже в первом поколении христиан полностью замещается учением об Иисусе как обетованном Мессии — Сыне Божиим, о Котором предсказывали пророки. Сомнения, терзавшие некоторых учеников в первые дни после Воскресения Иисуса (Мф 28. 17), вскоре рассеялись, и вера в то, что Он является Господом и Богом (Ин 20. 28), восторжествовала в христианской общине. Именно эта вера стала главной движущей силой той апостольской проповеди, которая явилась продолжением проповеди Спасителя, а через Него — и проповеди Иоанна Крестителя и пророков.

Послание апостола Павла к Евреям основной темой имеет взаимосвязь между Ветхим и Новым Заветами. Послание начинается словами: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне...». Здесь миссия Сына Божия представлена как продолжение миссии ветхозаветных пророков. Однако Сын Божий сразу же предстает как Тот, чрез Которого Бог «и веки сотворил» (Евр 1. 1–2). Он, «будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте, будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя» (Евр 1. 1–4).

Слова о том, что через Иисуса Бог «и веки сотворил», не могут не напомнить начало Евангелия от Иоанна: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1. 3). А выражение «сияние славы» перекликается со словами Иоанна о славе Сына Божия: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, грядущего в мир... И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1. 9, 14). И пролог Евангелия от Иоанна, и Послание к Евреям являются манифестом веры древней Церкви в то, что Иисус — не просто один из пророков, подобный Илии или Иоанну Крестителю, и не просто «последний пророк», пришедший к народу израильскому, чтобы возобновить прерван-

ную пророческую традицию: Он — Сын Божий, Который изначально был у Отца и участвовал вместе с Ним в сотворении мира и человека, а потом, «в последние дни сии», Сам стал человеком и пришел к людям.

Обращаясь к ветхозаветной истории, апостол Павел упоминает обо всех ее ключевых деятелях — Аврааме, Исааке, Иакове, Иосифе, Моисее и других героях исторических книг (Евр 11. 17–32). Отдельного упоминания удостоиваются пророки:

...которые верою побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих; жены получали умерших своих воскресшими; иные же замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение; другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли (Евр 11. 33–38).

Все они, продолжает апостол, хотя и засвидетельствовали веру, «не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее» (Евр 11. 40). Этим лучшим является «начальник и совершитель веры Иисус» (Евр 12. 2). Он выше Моисея, который был лишь служителем в доме Его, «а Христос — как Сын в доме Его; дом же Его — мы...» (Евр 3. 5–6). Он — «Первосвященник, прошедший небеса» (Евр 4. 14), ставший «для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (Евр 5. 9). Он «Пастырь овец великий» (Евр 13. 20), освятивший людей кровью Своей (Евр 13. 12).

Внешние аспекты земного служения Иисуса во многом напоминали образ жизни и образ действий пророков, поэтому Его принимали за пророка. Сам Он считал Себя продолжателем дела пророков. Но, вопреки бытовавшему мнению, Он не был лишь одним из пророков: Он был Пророком с большой буквы, обетованным Мессией.

Все пророки, включая Моисея, были людьми, хотя и наделенными особой харизмой и исполнявшими особую миссию. Иисус же был Богом воплотившимся, Которого Отец помазал «благовествовать нищим» и послал в мир «исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное» (Лк 4. 18–19). Будучи Богом, Иисус настолько не отделял Себя от Бога Отца, что мог сказать: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30). Ни один пророк в истории Израиля никогда не имел подобных притязаний не только на близость к Богу, но и на полное единство с Ним.

Резюме

Пророками в древнем Израиле называли людей, которых Бог призывал особым образом, на особое служение. В служении пророков слово сочеталось с делом. Пророки не только возвещали людям слова Божии, призывали к вере, покаянию, исполнению заповедей и законов, обличали за идолопоклонство, непослушание Богу, уклонения от нравственной чистоты. Они также совершали различные действия, через которые слава Божия являлась народу. Некоторые пророки обладали дарами чудотворений.

У пророков были ученики и даже целые школы. Пророки предсказывали будущее. В течение примерно четырех столетий перед рождением Иисуса в Израиле не было пророков. Однако ожидание возвращения одного из пророков или «Того Пророка» — обетованного Мессии — было широко распространено.

Сам Иисус говорит о Себе как о продолжателе дела пророков, но Его миссия обладает несравненно большей значимостью. В отличие от Иисуса Христа, ни один пророк в истории Израиля никогда не имел притязаний не только на близость к Богу, но и на полное единство с Ним.

Иисус — не просто один из пророков, подобный Илии или Иоанну Крестителю, и не просто «последний пророк», пришедший к народу израильскому, чтобы возобновить прерванную пророческую

традицию. Он — Сын Божий, Который изначально был у Отца и участвовал вместе с Ним в сотворении мира и человека, а потом, «в последние дни сии», Сам стал человеком и пришел к людям.

Вопросы к главе 8

1. Какой смысл современники Иисуса Христа вкладывали в слово «пророк»?
2. Кто такой Захария, сын Варахиин?
3. В чем заключаются сходство и различие между деятельностью ветхозаветных пророков и служением Иисуса Христа?
4. По какой причине некоторые современники видели в Иисусе пророка?

Глава 9.

ИИСУС И УЧЕНИКИ

9. 1. Призвание первых учеников

Вскоре после выхода на общественное служение Иисус собирает вокруг Себя группу учеников. О том, как это происходит, в синоптических Евангелиях и в Евангелии от Иоанна рассказывается по-разному.

Свидетельство Иоанна

После искушения в пустыне Иисус не сразу отправился на проповедь, а сначала вернулся к Иоанну Крестителю на Иордан — это явствует из Евангелия от Иоанна; далее в этом Евангелии сообщается, что Своих первых учеников Иисус обрел в общине учеников Иоанна Крестителя:

На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его. И, увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий. Услышав от него сии слова, оба ученика пошли за Иисусом. Иисус же, обратившись и увидев их идущих, говорит им: что вам нужно? Они сказали Ему: Равви, — что значит: учитель, — где живешь? Говорит им: пойдите и увидите. Они пошли и увидели, где Он живет; и пробыли у Него день тот. Было около десятого часа. Один из двух, слышавших от Иоанна об Иисусе и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра (Ин 1. 35–40).

Имеется ряд аргументов в пользу того, что другим учеником мог быть сам Иоанн, автор четвертого Евангелия.

Во-первых, рассказ написан с такими подробностями, которые выдают очевидца событий. Два ученика появляются в самом начале рассказа. Они слышат, что говорит об Иисусе Иоанн Креститель. Они идут за Иисусом и задают ему вопрос, не несущий, по-видимому, никакой вероучительной нагрузки. Сам по себе ни этот вопрос, ни ответ Иисуса, ни упоминание о том, что какие-то два ученика зашли к Нему в дом, вероятно, не заслуживали бы упоминания в Евангелии, если бы весь рассказ не был драгоценным свидетельством очевидца. Указание на время происходящего («было около десятого часа») также, по-видимому, выдает человека, который помнит весь эпизод до мельчайших подробностей.

Во-вторых, анонимный ученик впоследствии не раз появляется в Евангелии от Иоанна. Церковная традиция отождествляет безымянного ученика, он же «ученик, которого любил Иисус», с Иоанном Зеведеевым, братом Иакова. В синоптических Евангелиях этот Иоанн несколько раз назван по имени, в том числе в составе группы трех самых близких к Иисусу учеников, выделенной из двенадцати. В четвертом Евангелии его имя ни разу не упоминается, но при этом важную роль в повествовании занимает некий анонимный ученик. Наиболее убедительное предположение, устраняющее данное несоответствие, заключается в том, что Иоанн Зеведеев, как автор четвертого Евангелия, оставил свое имя нераскрытым в повествовании.

Если считать, что двумя учениками Иоанна Крестителя, которые последовали за Иисусом, были Андрей и не названный по имени Иоанн, то вполне понятным становится дальнейший рассказ: Андрей «первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос; и привел его к Иисусу» (Ин 1. 42). Первой своей встречей с Иисусом тот, кто станет главой апостольской общины после Его смерти и Воскресения, обязан своему брату.

Повествование Евангелия от Иоанна продолжается рассказом о призвании Филиппа и Нафанаила:

На другой день Иисус восхотел идти в Галилею, и находит Филиппа и говорит ему: иди за Мною. Филипп же был из Вифсаиды, из одного города с Андреем и Петром. Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойд и посмотри. Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего. И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому (Ин 1. 43–51).

Евангелист умалчивает о том, каким образом и при каких обстоятельствах Иисус «находит» Филиппа. Возможно, Иисуса познакомили с Филиппом Андрей и Петр, поскольку он был из одного с ними города. Евангелист не объясняет причин, по которым Филипп «находит» Нафанаила — можно предположить, что они были друзьями или по крайней мере хорошо знали друг друга.

Таким образом, согласно Евангелию от Иоанна, сначала Андрей и «другой ученик» встречают Иисуса на берегу Иордана; в тот же день Андрей находит Симона и проводит его к Иисусу; на следующий день Иисус находит Филиппа, а тот Нафанаила. В течение двух дней у Иисуса появляется пять учеников.

Реакция Нафанаила на новость об обретении Мессии характерна: «Из Назарета может ли быть что доброе?». Галилейский городок Назарет никак не воспринимался в качестве места, откуда мог произойти Мессия, «сын Давидов».

Последующий диалог между Нафанаилом и Иисусом может быть истолкован по-разному. Иисус мог заметить Нафанаила раньше, когда он сидел где-то под смоковницей (в этом случае слова «когда ты был под смоковницею» относятся к тому, что за ними следует: «Я видел тебя»). Иисус мог видеть Нафанаила до того, как Филипп нашел его сидящим под смоковницей и рассказал ему об Иисусе (в этом случае слова «когда ты был под смоковницею» относятся к тому, что им предшествовало: «прежде нежели позвал тебя Филипп»). Наконец, Иисус мог вообще не «видеть» Нафанаила в прямом смысле: Его слова вполне можно истолковать как указание на то, что Он знал о мыслях Нафанаила, а именно — о том, что последний сомневался в возможности для Мессии произойти из Назарета. В этом случае слова «вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства» находят свое объяснение: под Израильтянином понимается житель Иудеи, который, как и другие иудеи, не верит в то, что Мессия может прийти из Галилеи.

Комментируя этот рассказ, свт. Иоанн Златоуст объединяет второе и третье из приведенных толкований. По его словам, Иисус «присутствовал при беседе Нафанаила с Филиппом». Нафанаил испытывает Иисуса как человек, а Иисус отвечает ему как Бог: «Я видел тебя под смоковницей, когда никого там не было, а были только Филипп и Нафанаил и между собой об этом говорили». Слова «вот подлинно Израильтянин» Иисус произнес «еще прежде, чем приблизился Филипп, чтобы такое свидетельство было несомненно: для этого Он назвал и время, и место, и само дерево». Тем самым Иисус проявил Свою несомненную прозорливость¹.

Итак, согласно Евангелию от Иоанна, первая группа учеников Иисуса включала Петра, Андрея, Филиппа, Нафанаила и, по-видимому, самого Иоанна. Можно предположить, что эта группа из пяти человек присутствовала на следующий день на браке в Кане Галилейской, куда был зван «Иисус и ученики Его» (Ин 2. 2), и эти же ученики пришли с Ним в Капернаум (Ин 2. 12).

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 20. 2.*

Ученики упоминаются в рассказе Евангелия от Иоанна о приходе Иисуса в землю Иудейскую, где Он «жил с ними и крестил» (Ин 3. 22). Затем Иисус узнал «о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его» (Ин 4. 1–2). В рассказе о беседе с самарянкой вновь упоминаются ученики, которые сначала «отлучились в город купить пищи» (Ин 4. 8), а потом вернулись «и удивились, что Он разговаривал с женщиною» (Ин 4. 27). Ученики не упоминаются в рассказах о посещении Иисусом Галилеи (Ин 4. 43–54), об исцелении расслабленного в Иерусалиме (Ин 5. 1–16) и о беседе Иисуса с иудеями (Ин 5. 17–47). Ученики вновь появляются в повествовании о чуде умножения хлебов (Ин 6. 1–14), причем двое из них названы по имени: это Филипп и Андрей, брат Симона Петра (Ин 6. 7–8). Вечером того же дня ученики, находившиеся в лодке, становятся свидетелями того, как Иисус приходит к ним по воде (Ин 6. 16–21).

Ни в одном из этих эпизодов Иоанн не говорит о количестве учеников, однако контекст повествования позволяет предположить, что их число постепенно умножалось. Если на браке в Кане Галилейской с Иисусом, по-видимому, было только пять учеников и столько же — в Капернауме, то в Иудее Он уже «более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн». Можно предположить, что речь здесь идет о достаточно широком круге последователей, уверовавших в Иисуса и следовавших за Ним.

Это предположение подтверждается рассказом четвертого Евангелия о проповеди Иисуса в Капернаумской синагоге. Здесь упоминаются «многие из учеников Его», которые, слыша Его проповедь, говорили: «Какие странные слова! Кто может это слушать?». В ответ на это Иисус, «зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут», обличил их в неверии, предсказав, что один из них предаст Его. «С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним. Тогда Иисус сказал двенадцати: не хотите ли и вы отойти?» (Ин 6. 60–67). Здесь впервые в Евангелии от Иоанна упоминается конкретное число учеников — двенадцать.

Итак, согласно Иоанну, у Иисуса было сначала пять учеников, в какой-то момент их стало, по-видимому, намного больше, однако потом значительная часть учеников отошла от Него. Чтобы объяснить, откуда взялись двенадцать учеников, число которых впервые названо в Евангелии от Иоанна, следует обратиться к повествованиям синоптических Евангелий.

Свидетельство синоптиков

Описание призвания первых учеников у синоптиков значительно отличается от Евангелия от Иоанна. Матфей и Марк рассказывают об этом практически одинаково:

Проходя же близ моря Галилейского, увидел Симона и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы. И сказал им Иисус: идите за Мною, и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков. И они тотчас, оставив свои сети, последовали за Ним. И, пройдя оттуда немного, Он увидел Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, также в лодке починивающих сети; и тотчас призвал их. И они, оставив отца своего Зеведея в лодке с работниками, последовали за Ним (Мк 1. 16–20; Мф 4. 18–22).

Может создаться впечатление, что Иисус призывает незнатных людей, которые, бросая сети, следуют за ним. Между тем попытка гармонизации этой истории с рассказами из Евангелия от Иоанна дает совершенно иную картину. Из четырех упоминаемых Матфеем и Марком учеников у Иоанна два названы по имени, а еще один, вероятно, является самим Иоанном. При этом Андрей и Иоанн были учениками Иоанна Крестителя и последовали за Иисусом, а потом Андрей нашел Петра и привел его к Иисусу. Все это происходило сразу после двух встреч Иисуса с Иоанном Крестителем, имевших место, по-видимому, после возвращения Иисуса из пустыни.

У синоптиков же между искушением в пустыне и выходом Иисуса на проповедь после того, как Иоанн был заточен в темницу, имеется временной промежуток. Этот промежуток лишь отча-

сти заполняется рассказами Иоанна о встречах Иисуса с Иоанном Крестителем, о том, как два ученика Иоанна следуют за Иисусом и проводят с ним день, о знакомстве Иисуса с Петром, Филиппом и Нафанаилом, об участии учеников в браке в Кане Галилейской. Можно предположить, что Петр и Андрей после того, как встретились с Иисусом и провели с ним несколько дней, вернулись в Галилею к своим обычным занятиям; то же относится и к Иоанну. Говоря о двух учениках Иоанна Крестителя, последовавших за Иисусом, Иоанн Златоуст отмечает: «Вероятно, что они, сначала последовавши за Иисусом, потом оставили Его, и увидев, что Иоанн (Креститель) посажен в темницу, удалились и опять возвратились к своему занятию; потому Иисус и находит их ловящими рыбу. Он и не воспрепятствовал им сначала удалиться от Него, когда они того желали, и не оставил их совершенно, когда удалились; но, дав свободу отойти от Себя, опять идет возвратить их к Себе»¹. Так же считал блж. Августин: «Следует думать, что у Иордана они еще не безраздельно привязались к Господу, но только узнали, кто Он, и в изумлении возвратились к своим»².

При таком понимании последовательности событий рассказ синоптиков получает иное звучание. Из четырех лиц, призванных Иисусом, по крайней мере три Ему уже знакомы: это братья Петр и Андрей, а также Иоанн, брат Иакова. Следовательно, Он и обращается к ним не как к незнакомым людям, а как к тем, с кем Он уже раньше встречался, но кого теперь призывает на новое служение. Их немедленная готовность последовать за Иисусом в таком случае также объясняется не столько тем, что таинственный Незнакомец чем-то очень сильно их удивил, сколько тем, что Он не был для них незнакомцем — они уже ранее встречались с Ним и были внутренне готовы откликнуться на Его зов.

Именно эти четыре ученика, согласно Евангелию от Марка, приходят с Иисусом в Капернаум, где он изгоняет нечистого духа из одержимого (Мк 1. 21–28), а затем они же, названные по име-

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на святого Матфея Евангелиста. 14. 2.

² Августин. О согласии Евангелистов. 2. 17. 37.

ни, приходят вместе с Иисусом в дом Петра, где Он исцеляет тещу Петра (Мк 1. 29–31). Утром следующего дня Иисус, «встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился. Симон и бывшие с ним пошли за Ним и, найдя Его, говорят Ему: все ищут тебя» (Мк 1. 35–37). Под Синомом и бывшими с ним понимаются, по-видимому, те же четыре ученика.

В Евангелии от Матфея между призыванием четырех учеников и исцелением тещи Петра содержится рассказ о посещении Иисусом Галилеи (Мф 4. 23–25), Нагорная проповедь (Мф 5–7), рассказы об очищении прокаженного (Мф 8. 1–4) и об исцелении слуги сотника в Капернауме (Мф 8. 5–13). За рассказом об исцелении тещи Петра (Мф 8. 14–15) следует еще несколько эпизодов с участием учеников, в том числе беседа с книжником (Мф 8. 18–20); буря на море (Мф 8. 23–27); исцеление двух бесноватых в стране Гергесинской (Мф 8. 28–34) и исцеление расслабленного в Назарете (Мф 9. 1–8). Вероятно, во всех этих эпизодах присутствовали четыре ученика Иисуса: Петр, Андрей, Иоанн и Иаков.

В повествовании Евангелия от Луки Симон Петр впервые появляется в рассказе о том, как Иисус, стоя у Геннисаретского озера, увидел две лодки, а рыболовы, выйдя из них, вымывали сети. Одна из лодок принадлежала Симону. Войдя в нее, Иисус просил Симона отплыть немного от берега и учил народ из лодки. Закончив учить, Он сказал Симону: «Отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова». Симон ответил: «Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали». Тем не менее, по слову Иисуса он закинул сеть и поймал такое количество рыбы, что даже сеть начала прорываться. Тогда Петр дал знак товарищам, находившимся в другой лодке, они подплыли и наполнили обе лодки рыбой так, что они начинали тонуть. Тут, наконец, Симон, поняв, с Кем имеет дело, припал к коленям Иисуса и сказал: «Выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный». Евангелист поясняет реакцию Петра: «Ибо ужас объял его и всех, бывших с ним, от этого лова рыб, ими пойманных; также и Иакова и Иоанна, сыновей Зеведеевых, бывших товарищами Симону. И сказал Симону Иисус: не бойся; отныне будешь

ловить человекoв. И, вытащив обе лoдки на берег, оставили все и последовали за Ним» (Лк 5. 1–11).

Здесь, в отличие от рассказoв Матфея и Марка, речь идет не о четырех, а о трех учениках: Петре, Иоанне и Иакове — тех самых, которые будут выделены тремя синоптиками как ближайшие ученики Иисуса. В повествованиях всех синоптиков упоминаются сети: у первых двух Евангелистов Петр и Андрей закидывают сети, а Иаков и Иоанн вместе со своим отцом чинят их; у Луки рыболовы вымывают сети. Во всех повествованиях приводятся слова Иисуса о том, что Он сделает Своих учеников «ловцами человекoв»: у двух Евангелистов эти слова обращены к Петру и Андрею, у Луки — к одному Петру.

Согласованное свидетельство

Согласовать повествования Матфея и Марка с повествованием Луки можно, если считать, что речь идет о двух разных эпизодах. Так думал блж. Августин, который считал, что эпизод, описанный Лукой, предшествовал эпизоду, описанному двумя другими синоптиками:

Первоначально произошло то, о чем сообщает Лука, и Господь призвал их не тогда, и только Петру было предсказано, что он будет ловить людей. И это сказано не в том смысле, что он никогда уже не будет ловить рыбу; ибо мы читаем, что и после Воскресения Господа Его ученики занимались ловлей рыбы (Ин 21. 3)... Из этого дается возможность понять, что они по привычке возвращались к ловле рыбы, так что то, о чем повествуют Матфей и Марк, произошло уже после, а именно то, что Он призвал их по два и Сам приказал им следовать за Собой: сначала Петру и Андрею, а потом двум сынам Зеведея. Тогда они и последовали за Ним; не после подведения кораблей к берегу, а после того, как Он призвал их и приказал следовать за Собою¹.

Если следовать этому толкованию, то вырисовывается целая серия встреч Иисуса со Своими учениками, начиная с того момен-

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 2. 17. 41.

та, как два ученика Иоанна Крестителя последовали за Иисусом. Из этих двух учеников один был Андрей, который находит своего брата Петра и приводит его к Иисусу; затем оба брата возвращаются к своему рыболовному промыслу. Далее следует история чудесного лова рыбы, когда Иисус говорит одному Петру о том, что сделает его ловцом человеков. Затем следующий эпизод — Иисус находит уже знакомых Ему Андрея и Петра и говорит им обоим то, что уже однажды сказал Петру. Они оставляют сети и следуют за ним.

В отношении Иоанна и Иакова последовательность событий такова: Иоанн, предполагаемый «другой ученик» Иоанна Крестителя, вместе с Андреем следует за Иисусом и проводит у Него весь день, далее он становится, вероятно, свидетелем первых чудес Иисуса, а затем после некоторого перерыва появляется вместе со своим братом Иаковом в эпизоде с чудесным ловом рыбы, наконец, Иисус призывает Петра и Андрея, а вслед за ними и Иакова с Иоанном — четырех уже ранее знакомых Ему людей.

Следующий рассказ на ту же тему касается призвания еще одного ученика. У Луки он назван Левием (Лк 5. 27), а у Марка — Левием Алфеевым: «Проходя, увидел Он Левия Алфеева, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною. И он, встав, последовал за Ним» (Мк 2. 14). В параллельном повествовании Евангелия от Матфея (Мф 9. 9–13) мытарь назван Матфеем.

Был ли Матфей до призвания знаком с Иисусом, или Иисус призывает человека, которого видит впервые в жизни? отождествление Матфея-мытаря с Евангелистом Матфеем позволяет предположить, что Матфей мог быть среди слушателей Нагорной проповеди (Мф 5–7), то есть уже, вероятно, был знаком Иисусу.

Евреи времен Иисуса нередко могли иметь два имени: одно еврейское, данное родителями при рождении, другое греческое или латинское¹, однако менее вероятно, чтобы один и тот же человек

¹ Например, Иосиф Флавий. Второе имя могло также содержать в себе имя отца (например, Симон бар Иона — Мф 16. 17), указывать на место, откуда происходил человек (Иосиф из Аримафеи, Мария Магдалина, Филон Александрийский) или представлять собой прозвище (например, «Фома, иначе называемый Близнец» в Ин 11. 16, «сыны громовы» в Мк 3. 17).

носил два еврейских имени. Матфей назван мытарем в списке двенадцати учеников, приведенном в Евангелии от Матфея; в трех других новозаветных списках апостолов Матфей не назван мытарем (Мк 3. 18; Лк 6. 15; Деян 1. 13). Все это, по мнению ряда исследователей, свидетельствует о том, что автор Евангелия от Матфея и мытарь Левий Алфеев — два разных человека. Церковная традиция, однако, принимает Матфея-мытаря, Левия Алфеева и Матфея-Евангелиста за одно лицо.

Сравнительный анализ повествований четырех Евангелистов показывает, что община учеников складывалась вокруг Иисуса постепенно, а общее количество учеников росло постепенно.

9. 2. Избрание двенадцати

В синоптических Евангелиях рассказывается о том, как из Своих учеников Спаситель выбрал двенадцать апостолов. Матфей сообщает об этом кратко: «И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф 10. 1). Марк уточняет, что двенадцать выбраны из общего числа учеников: «Потом взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать, чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк 3. 13–15). Лука отмечает, что сначала Иисус «взошел на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу», а затем, когда настал день, «призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать, которых и наименовал апостолами» (Лк 6. 12–13). Лука — единственный из Евангелистов, упоминающий о том, что помимо двенадцати Иисус избрал впоследствии еще семьдесят учеников (Лк 10. 1).

Используемое Марком выражение «позвал к Себе, кого Сам хотел», подчеркивает, что инициатива избрания двенадцати принадлежит Самому Иисусу. Об этом Иисус прямо ска-

жет в прощальной беседе с учениками: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал» (Ин 15. 16).

Из трех синоптиков Марк оказывается наиболее конкретным в описании целей, для которых Иисус избрал двенадцать, — «чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь» (Мк 3. 14). Апостолы должны были разделять труды своего Учителя, Его радости и скорби, быть с Ним во всех обстоятельствах Его жизни, слушать и запоминать Его слова. Но их служение должно продолжаться после Его смерти и Воскресения: они — Его посланники, и должны будут нести в мир Его слово, проповедовать Его учение, быть продолжателями Его дела.

После Своего Воскресения Иисус скажет апостолам: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин 20. 21). О том, что Он является посланником Отца, Он многократно говорил и ученикам, и более широкому кругу слушателей: согласно Евангелию от Иоанна, это было одним из рефренов Его проповеди (Ин 5. 36–38; 6. 57; 7. 29; 8. 42; 11. 42; 17. 8, 18–25). Избирая Себе учеников, Иисус делает их не только Своими апостолами, но и посланниками Бога Отца, о Котором Он будет неоднократно говорить им. Связь, которой Он соединен со Своим Отцом, должна скрепить и апостолов с Ним, а через Него — с Отцом.

Иисус не только избрал конкретных людей на служение, но и Сам создал уникальное наименование для этого служения. Термин «апостол», буквально означающий «посланник», в греческом переводе Библии встречается лишь однажды (3 Цар 14. 6), тогда как в Новом Завете этот термин становится одним из ключевых. И греческий термин, и его предполагаемый семитский эквивалент обозначают человека, действующего не от своего лица, а от имени другого — того, кто послал его.

Список двенадцати апостолов у всех трех синоптиков начинается с Симона Петра, а замыкается Иудой Искаротом (Мф 10. 2–4; Мк 3. 16–19; Лк 6. 14–16). После Петра у Матфея и Луки следует Андрей, брат Петра, затем Иаков Зеведеев и Иоанн, брат его; у Марка Андрей следует за Иаковом и Иоанном. Пятая и шестая позиции

во всех трех списках заняты соответственно Филиппом и Варфоломеем, седьмая и восьмая — Матфеем и Фомой (в таком порядке у Марка и Луки, у Матфея — в обратном). На девятой позиции во всех трех списках стоит Иаков Алфеев, а вот имя десятого ученика разное в трех списках: у Матфея он назван «Леввей, прозванный Фаддеем», у Марка Фаддей, а у Луки — Симон Зилот. Одиннадцатое место у Матфея и Марка занимает Симон Кананит, а у Луки — Иуда Иаковлев.

Различия в списках объясняют прежде всего тем, что евреи, как уже говорилось, во времена Иисуса могли иметь два имени или имя и прозвище. Например, присутствующий во всех трех списках Варфоломей обычно отождествляется с Нафанаилом, о котором упоминает Евангелист Иоанн (в этом случае Нафанаил — имя, а Варфоломей — прозвище, точнее, отчество, так как буквально означает «сын Толами»). Симон Зилот и Симон Кананит — одно и то же лицо (стоящее на десятом месте у Луки, на одиннадцатом у Матфея и Марка): прозвище «Кананит» в переводе с еврейского означает «ревнитель», что соответствует греческому «зилот» (Лука просто переводит прозвище с еврейского на греческий).

Единственная оставшаяся позиция может быть занята только одним апостолом, у которого оказывается три имени: Иуда Иаковлев, он же Фаддей, он же «Леввей, прозванный Фаддеем». Очевидно, что Фаддей — это прозвище, а «Иаковлев» — тоже прозвище, указывающее на то, что этот апостол — брат Иакова Алфеева. Он же упоминается в Евангелии от Иоанна под именем «Иуды не Искариота» (Ин 14. 22). Он считается в церковной традиции автором Послания Иуды в составе Нового Завета, где он сам называет себя «братом Иакова» (Иуд 1).

Факт наличия среди двенадцати апостолов двух людей с одинаковым именем Иуда, широко распространенным в иудейской среде, должен был создавать определенные неудобства. Уже при жизни Иисуса одного из них могли чаще именовать по прозвищу, чтобы отличать от другого. После же того, как Иуда Искариот предал Спасителя, его имя быстро стало нарицательным, и Евангелисты, гово-

ря о другом Иуде, оставшемся в числе апостолов, могли употреблять различные прозвища вместо его собственного имени (Фаддей, Леввей) либо делать добавления к этому имени (Иуда Иаковлев, Иуда «не Искарот»), чтобы четко отличить его от предателя.

Двенадцать — священное число для израильского народа, напоминающее о сыновьях Иакова и произошедших от них двенадцати коленах израильского народа. Сам Иисус проведет эту параллель, когда будет говорить апостолам о Своем Втором пришествии: «В пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф 19. 28).

Группа из двенадцати апостолов мыслится в Евангелиях как ядро Церкви, а Церковь — как Новый Израиль, который объединит всех уверовавших в Иисуса. И если во главе израильского народа стоял Иаков, от которого произошли двенадцать сыновей, то во главе нового народа Божия стоит Иисус и Его двенадцать апостолов. Осознание важности сохранения священного числа двенадцать подвигло апостолов после смерти и Воскресения Иисуса первым делом избрать на место предателя Иуды, выбывшего из числа апостолов, другого из учеников Спасителя (Деян 1. 15–26).

Евангелия не говорят о том, каким был возраст апостолов. Однако сообщается, например, что у Иакова и Иоанна на момент призвания был жив отец, который был еще в состоянии работать (Мф 4. 21), а у Петра была жива теща, также вполне дееспособная (Мф 8. 14–15). Согласно сохранившимся сведениям, апостолы пережили Иисуса в среднем приблизительно на тридцать лет, причем большинство из них умерло не своей смертью (по преданию, Петр был казнен в Риме около 67 года, а Иоанн дожил до конца I века). Исходя из этого, можно предположить, что в момент призвания все апостолы были приблизительно ровесниками Иисуса, а некоторые моложе Его.

В церковном Предании довольно рано утвердился взгляд на Иоанна как самого молодого из апостолов, пришедшего к Иисусу еще юношей. Это предание нашло косвенное отражение у сщмч.

Иринея Лионского, по сведениям которого, Иоанн был еще жив во времена гонений императора Траяна (98–117)¹. На раннехристианских фресках и мозаиках Иоанн, как правило, изображается безбородым юношей.

9. 3. Непонимание

С первых дней общественного служения Иисуса вокруг Него начинает формироваться группа последователей, покинувших свои дома ради того, чтобы все время проводить со своим Учителем и странствовать вместе с Ним. Тема взаимоотношений между Иисусом и учениками — одна из центральных во всех четырех Евангелиях.

Значительная часть поучений Иисуса, воспроизведенных в Евангелиях, адресована ученикам. Иисус беседует с ними наедине; отдельно обращается к ним перед тем, как обратиться к народу; по их просьбе разъясняет то, что они не поняли в Его поучениях, обращенных к народу. Евангелия приводят диалоги Иисуса с одним или несколькими учениками, фиксируют различные реакции учеников на слова Иисуса и происходящие события: восхищение, радость, изумление, удивление, непонимание, недоумение, неверие, страх, протест. Выделяются отдельные линии взаимоотношений: Иисус и Петр, Иисус и Иоанн, Иисус и три ближайших ученика (Петр, Иоанн, Иаков), Иисус и Иуда Искариот. Сквозная для всех четырех Евангелий — тема непонимания учениками своего Учителя, одна из центральных для новозаветного богословия.

Вскоре после выхода Спасителя на проповедь выясняется, что ученики нередко не понимают значение Его притч. Согласно Марку, после того как Иисус произнес притчу о сеятеле, «окружающие Его, вместе с двенадцатью», спрашивают Его о значении притчи. Иисус отвечает: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 2. 22. 5.

смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи. И говорит им: не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи?» (Мк 4. 10–13). В параллельном повествовании Матфея сообщается, что ученики не просто не понимают значение притчи: они не понимают, почему вообще Иисус избрал такую форму общения с народом — через притчи. Они спрашивают Учителя: «Для чего притчами говоришь им?». Он отвечает им почти теми же словами, что и у Марка, добавляя ссылку на пророчество Исаии (Ис 6. 9–10), а затем говорит: «Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат, ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф 13. 10–17).

Притча о плевелах на поле вновь вызывает просьбу учеников о разъяснении (Мф 13. 36). Не понимают ученики и смысл слов Иисуса: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф 15. 11). На вопрос, заданный от лица всей группы Петром, Иисус отвечает вопросом: «Неужели и вы еще не разумеете? еще ли не понимаете, что все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон? а исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека» (Мф 15. 11–18).

Ученики услышали ответ Иисуса фарисеям о разводе, но ответ, по-видимому, их не удовлетворил, и «в доме ученики Его опять спросили его о том же» (Мк 10. 10). У Матфея реакция учеников на слова Иисуса о разводе описана несколько по-иному — они открыто выражают свое недоумение: «Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (Мф 19. 10).

После того как на глазах учеников Иисус накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, ученики переправляются на лодке через озеро, а Иисус остается один. В середине ночи, среди бури, Он приходит к ним по воде, и они, приняв Его за призрак, вскрикивают от испуга. Иисус говорит им: «Ободритесь; это Я, не бойтесь». Комментируя это событие, Марк отмечает: «И они чрез-

вычайно изумлялись в себе и дивились, ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено» (Мк 6. 45–52).

Тема окаменения сердца, неоднократно звучащая в речи Иисуса применительно к народу, который не понимает смысл Его проповеди, звучит также и в Его обращениях к ученикам: «Еще ли не понимаете и не понимаете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?» (Мк 8. 17–18). Эти слова являются реакцией Спасителя на рассуждения учеников между собой о том, что они не взяли с собой хлеб — рассуждения, вызванные Его словами: «Берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой» (Мк 8. 15). Иисус использует привычные для учеников образы, чтобы навести их на мысль о духовной реальности, а их сознание не простирается дальше естественных физических потребностей.

Непонимание учеников вызывают многочисленные намеки и даже прямые указания Иисуса на то, что Его жизнь окончится страданием и смертью, за которыми последует Воскресение. Так, находясь в Галилее, Он говорит ученикам о том, что «Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и убьют Его, и, по убийнии, в третий день воскреснет». Но ученики «не разумели сих слов, а спросить Его боялись» (Мк 9. 32).

Евангелия не скрывают, что между учениками периодически возникали конфликты, в первую очередь — из-за споров о первенстве:

Пришел в Капернаум; и когда был в доме, спросил их: о чем дорогою вы рассуждали между собою? Они молчали; потому что дорогою рассуждали между собою, кто больше. И, сев, призвал двенадцать и сказал им: кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою. И, взяв дитя, поставил его посреди них и, обняв его, сказал им: кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня; а кто Меня примет, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня.

При сем Иоанн сказал: Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами. Иисус сказал: не запрещай-

те ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня. Ибо кто не против вас, тот за вас. И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей. А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море (Мк 9. 33–42).

Марк живо описывает реакцию учеников на вопрос Иисуса: им стыдно за то, что они пытались выяснить, кто из них старший, и они молчат. Матфей приводит иную, несколько более краткую версию того же эпизода: у Матфея ученики не спорят между собой о первенстве, а спрашивают у Иисуса, кто больше в Царстве Небесном. Отвечая на их вопрос, Иисус ставит посреди них ребенка и говорит: «Истинно говорю вам: если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18. 1–3). Ученикам следует изменить свой образ мыслей, поскольку в Царстве Небесном не действуют земные законы старшинства.

Та же тема раскрывается в другом эпизоде, который приводится в двух параллельных повествованиях Марка и Матфея. Марк рассказывает о том, как два брата, Иаков и Иоанн, сыновья Зеведеевы, подошли к Иисусу с просьбой: «Дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей» (Мк 10. 38). У Матфея к Иисусу с такой же просьбой подходит мать сыновей Зеведеевых от имени своих сыновей: «Скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в Царстве Твоем» (Мф 20. 20–21). Последующий диалог Иисуса с двумя братьями показывает, насколько по-разному Учитель и ученики представляли себе грядущую славу и будущее Царство:

Иисус сказал им в ответ: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь? Они отвечали: можем. И говорит им: чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься, но дать сесть у Меня по правую сторону и по

левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцем Моим (Мф 20. 22–23).

Под крещением и чашей Иисус в данном случае понимает предстоящие Ему страдания и смерть. Об этой чаше Он будет в Гефсиманском саду просить Своего Отца: «Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня...» (Мк 14. 36). От учеников полностью скрыт смысл слов Иисуса: они не знают, о каком крещении и о какой чаше Он говорит, а потому выражают немедленную готовность креститься этим крещением и пить эту чашу.

Евангелисты сообщают, что остальные десять учеников вознегодовали на двух братьев (Мф 20. 24; Мк 10. 41). В ответ на это Иисус говорит им:

Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мф 20. 25–28).

Споры о первенстве продолжались среди учеников Спасителя вплоть до последних дней Его пребывания на земле. Согласно Евангелию от Луки, даже на Тайной вечере ученики продолжали спорить, «кто из них должен почитаться бóльшим». В ответ Иисус вновь приводит в пример Себя: «...Кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий» (Лк 22. 24–27). В обоих случаях — и в приведенном рассказе Матфея, и в повествовании Луки о Тайной вечере — Иисус говорит о Своей миссии как служении. Он не ожидает того, чтобы Ему служили, Он Сам пришел для того, чтобы послужить и отдать жизнь «для искупления многих».

В Евангелиях практически не описываются случаи, когда ученики оказывали бы Учителю видимую поддержку или даже просто

выражали одобрение Его действиям, радость, восхищение¹. Обычно ученики лишь задают вопросы, а иногда и выражают открытое недоумение по поводу того, что говорит или намеревается сделать Учитель. Иисус может ответить им вопросом на вопрос, а может и обличить в непонимании. Они любят Его, но боятся лишней раз задать вопрос, чтобы не навлечь на себя Его гнев.

Вся эта ситуация приведет к тому кризису взаимоотношений, который достигнет своего пика в истории Страстей Христовых, когда один из двенадцати предаст Иисуса, другой отречется от Него, а остальные разбегутся в страхе. Лишь один ученик будет стоять у Его креста и станет свидетелем Его смерти (Ин 19. 26, 35). Даже после Воскресения Спасителя среди его учеников будут как уверовавшие, так и сомневающиеся (Мф 28. 17; Ин 20. 25).

Евангелисты не скрывают сложности во взаимоотношениях Иисуса и учеников. Тем не менее, несмотря на непонимание и маловерие, какая-то сила удерживает их при Учителе. Хотя они многого не понимают из того, что Он говорит и делает, они продолжают оставаться с Ним, повсюду следовать за Ним, слушать и запоминать Его поучения и притчи.

В синоптических Евангелиях, за исключением рассказов о призвании первых четырех учеников и Матфея, двенадцать апостолов присутствуют чаще всего в качестве единой группы под общим названием «ученики» или «двенадцать». По имени все они названы только однажды, в общем списке. Отдельных упоминаний удостоиваются Петр, Иоанн и Иаков; в связи с историей предательства отдельно упоминается также Иуда Искариот.

¹ Исключение — рассказ Евангелия от Луки о возвращении семидесяти и о радости, которой они делились с Иисусом (Лк 10. 17). Еще одно исключение — рассказ о Преображении, когда Петр говорит Иисусу: «Господи! хорошо нам здесь быть» (Мф 17. 4; Мк 9. 5; Лк 9. 33).

9. 4. Иисус и Петр

Петр — наиболее часто упоминаемый из апостолов на страницах всех четырех Евангелий. Линия взаимоотношений между Иисусом и Петром проходит через все евангельские повествования: от первых рассказов о призвании учеников до истории отречения Петра, а затем и прощения его воскресшим Спасителем.

Петр был призван одним из первых и возглавил список двенадцати. Имя Петр, как мы читаем в Евангелиях, было дано ему Иисусом вместо его первоначального имени — Симон. Об этом говорится в Евангелии от Марка в связи с избранием двенадцати, список которых открывается словами: «И поставил Симона, нарекши ему имя Петр» (Мк 3. 16). Согласно Евангелию от Иоанна, Иисус назвал Симона Петром при первой же встрече с ним (Ин 1. 42). Это имя в переводе с греческого значит «камень» и говорит о роли Петра среди учеников Христа. Арамейским аналогом греческого имени «Петр» является имя «Кифа» («камень», «скала»). В синоптических Евангелиях мы встречаем только греческую форму «Петр», однако Евангелист Иоанн и ап. Павел в посланиях употребляют как греческую форму «Петр», так и арамейскую «Кифа». Надо полагать, что, говоря по-арамейски или по-еврейски, Спаситель и первые христиане употребляли имя «Кифа», говоря по-гречески — «Кифа» или «Петр».

В библейской традиции перемена имени всегда имеет особый смысл. Когда Бог меняет человеку имя, это является знаком того, что человек становится служителем Бога, одновременно вступая с Ним в новые, более тесные отношения. Бог изменяет имя Своим избранникам — тем, кому Он оказал доверие, кому поручил какую-либо миссию, с кем заключил завет. После того, как Бог заключил с Авраамом завет о рождении от него множества народов, Аврам становится Авраамом (Быт. 17. 1–5), а его жена Сара становится Саррой (Быт 17. 15); Иаков получает имя Израиль после того, как он боролся с Богом и Бог благословил его (Быт 32. 27–28).

Нарекая Петру новое имя, Иисус выделяет его из среды учеников. Другие ученики не удостоились этой чести, за исключением Иоанна и Иакова, которым Иисус дал общее прозвище «сынов громовых» (Мф 3. 17). Для чего Иисус нарекает новые имена трем ученикам? «Он этим показывает, — отвечает свт. Иоанн Златоуст, — что Он Тот Самый, Кто и Ветхий Завет дал и тогда имена переменял, назвав Аврама Авраамом, Сару Саррой, Иакова Израилем»¹. Именно те три ученика, которые получили от Иисуса новые имена — Петр, Иаков и Иоанн — были в течение Его земной жизни наиболее приближенными к Нему.

Петр выделен не только из числа двенадцати, он также выделяется и из группы трех ближайших учеников. Во всех трех синоптических Евангелиях содержится рассказ о том, как Иисус, придя в пределы Кесарии Филипповой, спрашивал учеников: «За кого почитают Меня люди?». Ученики отвечают: «За Иоанна Крестителя; другие же — за Илию; а иные — за одного из пророков». Иисус задает новый вопрос: «А вы за кого почитаете Меня?». На вопрос, обращенный ко всем, отвечает один Петр: «Ты Христос» (Мк 8. 27–29). По версии Луки, Петр ответил: «За Христа» (Лк 9. 20). Матфей приводит наиболее полную версию ответа Петра: «Ты — Христос, Сын Бога Живаго» (Мф 16. 16). Почему только Петр отвечает Иисусу? Повествования Марка и Луки не дают нам ответа на этот вопрос.

Однако в Евангелии от Матфея сообщается, что в ответ на исповедание Петра Иисус отвечает уже не всем, а ему одному:

Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах (Мф 16. 17–19).

¹ *Иоанн Златоуст. Беседа на Евангелие от Иоанна. 19. 2.*

В контексте Евангелия от Матфея этот рассказ можно было бы интерпретировать в том смысле, что Иисус дает Петру новое имя в ответ на его исповедание. Но если учитывать, что, согласно Марку и Иоанну, перемена имени состоялась ранее, Иисус, по-видимому, лишь напоминает Петру об этой перемене, сначала называя его прежним именем, а потом — тем, которое Он дал ему.

Приведенный рассказ — одно из двух мест во всех Евангелиях, где использовано слово «Церковь», которое в дальнейшем, начиная с Деяний и апостольских посланий, превратится в основное обозначение общины последователей Иисуса как во вселенском масштабе¹, так и на местном уровне² и даже на уровне одной семьи³. То, что обетование Иисуса об основании Церкви связано с исповеданием Петра и что Петр объявляется камнем, на котором Церковь будет создана, придает этому апостолу особую значимость, несопоставимую со значением других апостолов.

Данный текст из Евангелия от Матфея сыграл важнейшую роль в становлении христианского учения о Церкви, однако он получил разное толкование на Востоке и Западе. На Западе подчеркивалась роль Петра как главы апостольской общины, передавшего свое первенство епископам Рима. С течением веков эта традиция привела к формированию догмата о папе Римском как преемнике апостола Петра и заместителе Христа на земле, обладающем абсолютной властью в Церкви по всей вселенной. На Востоке получило распространение иное толкование, согласно которому Церковь основана не на Петре, а на вере в божество Иисуса Христа, исповеданием которой были слова Петра⁴.

¹ Например: «как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь» (Еф 5. 24–25); «Он есть глава тела Церкви» (Кол 1. 18).

² Например: «церковь в Иерусалиме» (Деян 8. 1), «церковь в Вавилоне» (1 Пет 5. 13), церкви Ефесская, Пергамская, Смирнская, Фиатирская, Сардийская, Филадельфийская, Лаодикийская (Откр 2. 1 — 3. 22).

³ Выражение «домашняя церковь» (Рим 16. 4; 1 Кор 16. 19; Кол 4. 15; Флм 2) обозначает христианскую семью.

⁴ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста 54, 2: «На этом камне, то есть на вероисповедании, созижду Церковь Мою».

Сам апостол Петр настаивает на том, что краеугольным камнем Церкви является Христос:

Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится. Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень соблазна, о который они претываются, не покоряясь слову, на что они и оставлены (1 Пет 2. 4–8).

Эти слова Петра являются его собственной интерпретацией слов Иисуса, некогда обращенных к нему¹. Он подчеркивает, что краеугольным камнем, положенным в основание Церкви, является не он, Петр, а Христос. При этом Петр цитирует те же самые слова из Ветхого Завета (Пс 117. 22–23), которые цитировал Иисус, завершая притчу о работниках в винограднике (Мф 21. 42).

В Евангелии от Иоанна приводится эпизод, имеющий определенное сходство с эпизодом, приведенным у синоптиков. Здесь тоже Петр исповедует Иисуса Христом, Сыном Божиим. Однако действие происходит не в Кесарии Филипповой, а в Капернауме, и есть все основания считать, что речь идет о двух разных событиях. Повествуя о том, как многие из учеников Иисуса отошли от Него после того, как Он изложил им учение о хлебе, сходящем с неба, Евангелист продолжает: «Тогда Иисус сказал двенадцати: не хотите ли и вы отойти? Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам

¹ Автор настоящего учебника не разделяет точку зрения некоторых ученых, считающих, что два послания Петра, входящие в корпус Нового Завета, являются «псевдоэпиграфами», появившимися на рубеже I и II веков (см., например: Хенгель М. Недооцененный Петр. М., 2012. С. 12–13).

идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго» (Ин 6. 67–69)¹.

Петр быстрее, чем другие ученики, реагирует на слова и действия Иисуса. Он единственный из учеников, кто, увидев Спасителя идущим по морю, идет Ему навстречу, тогда как другие ожидают Его в лодке (Мф 14. 28). Уже после Воскресения Иисуса, увидев Его стоящим на берегу, Петр бросится к нему вплавь, в то время как другие доберутся до берега на лодке (Ин 21. 7–8). Горячность Петра, его готовность немедленно броситься навстречу Учителю контрастирует с поведением других учеников.

В Евангелии от Марка рассказывается о том, как Иисус, идя по дороге в селения Кесарии Филипповой, «начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть». Петр же, отозвав Его в сторону, «начал прекословить Ему». Иисус, «обратившись и взглянув на учеников Своих, воспретил Петру, сказав: отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое. И, подзвав народ с учениками Своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк 8. 31–34)².

На Тайной вечере Иисус обратит к Петру слова: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих» (Лк 22. 31–32). Эти слова являются пророческими. В них Иисус, с одной стороны, предсказывает отречение Петра, с другой — говорит о его последующей судьбе, о том, что

¹ Так ответ Петра передан в русском Синодальном переводе, основанном на *textus receptus*. Однако в наиболее древних рукописях текст ответа Петра несколько иной: «и мы уверовали и познали, что Ты — Святой Божий». Появление в более поздних рукописях слов «Ты Христос, Сын Бога живаго» может быть следствием гармонизации с текстом Евангелия от Матфея.

² Данный эпизод приведен и в Евангелии от Матфея, но без четкой локализации этого события, см.: Мф 16. 21–24; в параллельном тексте в Евангелии от Луки Петр не упоминается, см.: Лк 9. 22–23.

после смерти Иисуса именно Петр возглавит общину двенадцати. Петр воспринимался как старший из апостолов уже при жизни Иисуса. Евангелисты даже называют группу из нескольких учеников Спасителя «Петр и бывшие с ним» (Лк 8. 45; 9. 32; ср.: Мк 1. 36).

9. 5. Другие ученики из числа двенадцати

Иаков и Иоанн

Помимо Петра особых упоминаний в синоптических Евангелиях удостоиваются братья Иоанн и Иаков Зеведеевы. О них говорится, что Иисус нарек им имена Воанергес, то есть «сыны громовы» (Мф 3. 17). Имя, данное обоим ученикам одновременно, должно, скорее, восприниматься как прозвище, которое два брата получили, возможно, за свою эмоциональность или за избыточную ревность.

В церковной традиции имеются и аллегорические толкования значения этого прозвища. Свт. Василий Великий, в частности, говорит о том, что применительно к церковной жизни громом можно назвать «передачу людям догматов, которая посредством евангельского громогласия производится в душах уже совершенных, после принятия ими крещения». Переименование Иисусом двух учеников, по мнению Василия, свидетельствует о том, что «Евангелие есть гром»¹.

Петр, Иаков и Иоанн в синоптических Евангелиях представлены в качестве трех наиболее близких учеников Иисуса. Только они присутствуют при одном из главных чудес Спасителя — воскрешении дочери Иаира (Мк 5.37; Лк 8.51). Только их Иисус берет с Собой на гору Преображения (Мф 17. 1; Мк 9. 2; Лк 9. 28). Та же группа, к которой добавляется Андрей, спрашивает Иисуса наедине о признаках Его Второго пришествия (Мк 13. 3). Наконец, те же трое присутствуют при одном из самых драматичных момен-

¹ *Василий Великий*. Беседа на Пс 28. 3.

тов евангельской истории — молитве Иисуса в Гефсиманском саду (Мф 26. 37; Мк 14. 33).

Возможно, это привилегированное положение и стало причиной того, что Иаков и Иоанн решили (или их мать решила) обратиться к Иисусу с дерзновенной просьбой о местах по правую и левую руку от Него.

В Евангелии от Луки повествуется о том, как Иоанн и Иаков, возмущившись тем, что Иисуса не захотели принять в самарянском селении, спросили Его: «Господи! хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал?»¹. Иисус ответил им: «Не знаете, какого вы духа» (Лк 9. 51–55). В некоторых списках Евангелия от Луки этот ответ отсутствует; в других он приводится; в третьих к нему имеется добавление: «ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» (Лк 9. 56). Возможно, именно этот эпизод стал причиной, по которой два брата получили прозвище «сынов громовых».

Согласно церковной традиции, Иоанн Зеведеев, брат Иакова, отождествляется с тем безымянным учеником, о котором говорится в четвертом Евангелии и который считается автором этого Евангелия. Если следовать этой традиции, то Иоанн присутствует еще в целом ряде эпизодов. Вместе с Андреем (но без своего брата Иакова) он присутствует при одной из встреч Иисуса с Иоанном Крестителем, следует за Иисусом и проводит вечер в Его доме (Ин 1. 35–39). Предположительно, он также присутствует в числе нескольких учеников на браке в Кане Галилейской, при последующем посещении Иисусом Капернаума и при изгнании Иисусом торгующих из Иерусалимского храма (Ин 2. 1–22). Он же был, вероятно, одним из учеников Иисуса, которые жили с Ним в Иудее и крестили (Ин 3. 22; 4. 1–2). Иоанн — вероятный свидетель бесед Иисуса с Никодимом (Ин 3. 1–21) и с самарянкой (Ин 4. 4–42), а также последующих описанных в четвертом Евангелии эпизодов, включая Тайную вечерю, на которой он возлежал у груди Иисуса (Ин 13. 23).

¹ Имеется в виду рассказ о том, как по слову Илии огонь попалил сотню воинов, посланных к нему царем (4 Цар 1. 10–12).

Этот безымянный ученик близок к Петру и неоднократно в повествованиях четвертого Евангелия упоминается вместе с Петром. На Тайной вечере именно ему Петр делает знак, чтобы он спросил Иисуса, кто предаст Его (Ин 13. 24). Вместе с Петром Иоанн входит во двор первосвященника (Ин 18. 15); вместе с Петром бежит к пустому гробу (Ин 20. 3–4); вместе с Петром идет за Иисусом и слышит от Него загадочные слова о своей судьбе: «Если я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?» (Ин 21. 23).

Фома и Филипп

Евангелие от Иоанна содержит ряд эпизодов, в которых фигурируют отдельные ученики, названные по имени.

Фома, упоминаемый синоптиками лишь в общем списке двенадцати, в Евангелии от Иоанна появляется в трех эпизодах, где играет вполне самостоятельную роль.

В первом речь идет о намерении Иисуса идти в Иудею и о протесте учеников, которые говорят ему: «Равви! давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда?». Иисус подтверждает Свое намерение, и тогда Фома, обращаясь к ученикам, говорит: «Пойдем и мы умрем с ним» (Ин 11. 8–16).

Второй эпизод происходит на Тайной вечере. Здесь Фома реагирует на слова Иисуса: «А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете». Прерывая речь Учителя, Фома спрашивает: «Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?» Иисус отвечает: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 4–6).

Наконец, третий эпизод относится ко времени уже после Воскресения Спасителя. Лишь в Евангелии от Иоанна рассказывается о том, как Фома усомнился в том, что Иисус воскрес, и как явившийся ученикам Иисус обратился к Фоме. Рассказ завершается словами, содержащими единственное в своем роде исповедание веры в Иисуса как Бога, прозвучавшее из уст апостола: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20. 24–28).

Этих трех эпизодов недостаточно для того, чтобы составить представление о характере Фомы. Из них, однако, видно, что Фома искренне любит Учителя, выражает готовность разделить Его судьбу и умереть вместе с Ним. Слыша о пути, по которому Иисусу предстоит пойти, Фома пытается выяснить, что это за путь. Наконец, после Воскресения Спасителя он оказывается в числе сомневающихся, но после того как Иисус удостоверяет его в истинности Воскресения, именно Фома единственный из всех учеников называет Иисуса не просто Христом или Сыном Божиим, но Богом.

Четырежды в Евангелии от Иоанна упоминается Филипп. Первый раз — в рассказе о призвании апостолов и о разговоре Иисуса с Нафанаилом (Ин 1. 43–46).

Второй раз Филипп появляется в рассказе о насыщении Иисусом пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами. Этот эпизод имеется во всех четырех Евангелиях, но только Иоанн приводит диалог между Иисусом и Филиппом: «Иисус, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить? Говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать. Филипп отвечал Ему: им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу» (Ин 6. 5–7).

В третий раз «Филипп, который был из Вифсаиды Галилейской», упоминается в связи с желанием Еллинов увидеться с Иисусом. Филипп не обращается напрямую к Учителю: он сначала говорит об этом Андрею, а потом уже вместе с Андреем доносит просьбу до Иисуса (Ин 12. 20–22). В Евангелии не объясняется, почему Филипп не сразу сказал Иисусу о поступившей просьбе, а сначала счел необходимым заручиться поддержкой Андрея. Эта подробность является лишь дополнительным свидетельством того, что в общине учеников Иисуса три апостола, происходившие из одного города Вифсаиды (Ин 1. 44), продолжали сохранять тесные взаимоотношения между собой.

В четвертый раз Филипп появляется в рассказе о Тайной вечере. Здесь он, вслед за Фомой, прерывает речь Учителя просьбой:

«Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас». Иисус отвечает: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин 14. 8–10).

Еще одним учеником, который прервет речь Учителя на Тайной вечере, будет Иуда «не Искарот» (и это единственное отдельное его упоминание во всем корпусе Евангелий, не считая общего списка двенадцати). Он задаст Иисусу вопрос: «Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?» (Ин 14. 22).

В трех из четырех приведенных в Евангелии от Иоанна эпизодах, где присутствует Филипп, Иисус вступает с ним в диалог: в первом и третьем случае по Своей инициативе, в четвертом — по инициативе самого Филиппа. Вряд ли можно на основании этих эпизодов говорить о том, что Спаситель как-либо выделял Филиппа из группы учеников. Скорее, эти эпизоды иллюстрируют тот факт, что Иисус не только общался со Своими учениками как единой группой, но и нередко вступал в диалоги с одним из представителей этой группы. И если в повествованиях синоптиков таким представителем почти во всех случаях оказывается Петр, то в четвертом Евангелии картина более разнообразна.

9. 6. Наставление двенадцати

Зачем Иисусу были нужны ученики? Чего Он от них ожидал, для чего избрал их, с какой целью дал им власть изгонять бесов и врачевать болезни? Чтобы ответить на эти вопросы, следует обратиться к беседе Иисуса с учениками, приведенной в Евангелии от Матфея сразу после рассказа об избрании двенадцати.

Вне зависимости от того, произносилось ли наставление двенадцати одномоментно или, как полагают многие исследователи, по частям, в разное время, оно, как и Нагорная проповедь, обладает внутренней цельностью, имеет сквозные темы и характерные повторы. Некоторые части первой беседы Иисуса с двенадцатью,

приведенной у Матфея, имеют вневременной характер и относятся не только к ним, но и ко всем будущим поколениям учеников и последователей Спасителя.

«На путь к язычникам не ходите»

Наставление двенадцати начинается, как и другие поучения Иисуса (например, Нагорная проповедь), без вступления или предисловия. Он говорит апостолам, что главной их задачей является проповедь среди иудеев:

На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева (Мф 10. 5–6).

О проповеди только среди иудеев говорится в рассказе Евангелия от Матфея о женщине хананеянке, которая молила Иисуса об исцелении дочери.¹ Он поначалу «не отвечал ей ни слова», но поскольку ученики просили Его отпустить ее, Он сказал: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева», прибавив при этом: «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам». Лишь после того, как женщина смиренно говорит Ему «Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их», Он исцеляет дочь ее со словами: «О, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему» (Мф 15. 21–28).

Слова, сказанные в присутствии хананеянки, соответствуют первым словам из Его поучения ученикам после избрания. Эти слова нередко в научной литературе воспринимаются как указывающие на то, что по крайней мере на каком-то этапе миссия Иисуса воспринималась и Им Самим, и Его учениками как адресованная преимущественно «дому Израилеву». В то же время далее в наставлении ученикам Иисус говорит о свидетельстве пред язычниками (Мф 10. 18). Тем самым Он указывает на то, что миссия учеников

¹ Этот же случай рассказан в Евангелии от Марка (женщина обозначена как «язычница, родом сиропфиникиянка»), однако в повествовании Марка фраза «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» отсутствует (Мк 7. 24–30).

лишь на начальном этапе будет ограничиваться проповедью еврейскому народу.

В сравнении адресатов проповеди с «погибшими» овцами, по-видимому, отражен тот подход, который будет характерен для Иисуса в течение всего времени Его общественного служения. Наибольшее внимание Он уделяет отверженным и маргинализованным: мытарям и грешникам, прокаженным и расслабленным, бедным и обездоленным. Фарисеям же и законникам, считавшим себя носителями праведности, Он говорил: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21. 31). По собственному свидетельству Иисуса, «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее»; эти слова иллюстрирует следующая сразу за ними притча о заблудившейся овце, на поиски которой пастырь выходит, оставив ради нее девяносто девять не заблудившихся овец (Мф 18. 11–13).

«Даром получили, даром давайте»

Продолжая наставление ученикам, Иисус повторяет слова о приближении Царства Небесного, впервые прозвучавшие из уст Иоанна Крестителя. Теперь эти слова должны зазвучать и из уст Его учеников:

Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте (Мф 10. 7–8).

Вслед за Иисусом Его ученики будут сопровождать возвешение Царства Божия чудесами. Силу совершать чудеса ученики получают от Него даром.

Слова Иисуса об исцелениях перекликаются с тем, что Он ответил ученикам Иоанна Крестителя: «Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют» (Мф 11. 5). Евангелия описывают многочисленные случаи исцелений и изгнания бесов, а также

три случая воскрешения мертвых, совершённые Иисусом. Однако в Евангелиях не говорится о том, чтобы ученики Спасителя при Его жизни воскрешали мертвых. Упоминается лишь, что они изгоняли бесов именем Иисуса (Лк 10. 17), но даже это удавалось им не всегда (Мф 17. 19). Лишь после Его Воскресения ученики получают от Него способность не только совершать исцеления, но и воскрешать мертвых, о чем рассказывается в Деяниях апостолов (Деян 9. 36–42).

Выражение «даром получили, даром давайте» однозначно говорит о том, что деятельность апостолов должна быть безвозмездной: ни проповедовать, ни совершать чудеса они не должны за деньги. В то же время Иисус далее говорит:

Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха, ибо трудящийся достоин пропитания (Мф 10. 9–10).

Это означает, что в награду за свой труд ученики Спасителя могли получать пропитание и ночлег. По-видимому, они могли принимать и денежные пожертвования. Это следует из того, что в общине учеников Иисуса был один (Иуда Искариот), который «имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали» (Ин 12. 6). Запрещалось, таким образом, проповедовать или совершать исцеления за деньги (то есть ставить плату условием проповеди или исцеления), но не запрещалось принимать денежные пожертвования.

На этих принципах после Воскресения Иисуса была организована христианская Церковь. Апостолы пресекали попытки торговать дарами Божиими, о чем свидетельствует история Симона-волхва (Деян 8. 18–20). При этом они помнили о том, что «Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (1 Кор 9. 14), и занимались сбором средств: «Все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов» (Деян 4. 34–35).

Заповедь о нестяжании приводится у Луки в том же виде, что и у Матфея (Лк 9. 3–4), у Марка же Иисус заповедует ученикам «ни-

чего не брать в дорогу, кроме одного посоха: ни сумы, ни хлеба, ни меди в поясе, но обуваться в простую обувь и не носить двух одежд» (Мк 6. 8–9). Несмотря на кажущуюся незначительность разночтения, на практике следование версии Матфея означало бы, что Иисус требовал от Своих учеников ходить босиком и запрещал им употреблять даже дорожный посох. Возможно, Марк здесь ближе к реальности: Иисус запрещает ученикам иметь при себе полный «дорожный набор», включающий сумку с деньгами, однако не призывает к чрезмерному аскетизму.

Версия Марка, кроме того, может содержать в себе скрытую аллюзию на ветхозаветную заповедь о том, как надо съесть пасхального агнца: «Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью» (Исх 12. 11). Пасхальная трапеза в еврейской традиции была воспоминанием об исходе народа израильского из Египта: поспешность, с которой надо было есть агнца, держа при этом посох в руке, настраивала участников трапезы на мысль о временном характере земных благ и символизировала готовность последовать зову Господа в любой момент. Таким же настроением должна быть проникнута миссия апостолов: по призыву Иисуса они отправляются на проповедь, готовые исполнить то, что Он заповедал им.

«Мир дому сему»

Продолжая наставление, Иисус дает ученикам ряд практических советов. Эти простые советы указывают прежде всего на добровольный характер принятия проповеди апостолов о Царстве Небесном и на то, что каждый человек, слыша эту проповедь, сам делает выбор либо в пользу Царства Божия, либо в пользу мира сего:

В какой бы город или селение ни вошли вы, наведывайтесь, кто в нем достоин, и там оставайтесь, пока не выйдете; а входя в дом, приветствуйте его, говоря: мир дому сему; и если дом будет достоин, то мир ваш придет на него; если же не будет

достоин, то мир ваш к вам возвратится. А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших; истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому (Мф 7. 11–15).

Выражение «мир дому сему» было, по-видимому, обычным приветствием во времена Иисуса, наподобие приветствия «мир тебе», неоднократно встречающегося на страницах Ветхого Завета (Суд 6. 23; 1 Цар 20. 21; 1 Пар 12. 18; Пс 121. 8; Дан 10. 19). Это приветствие обращено к целой семье (по-еврейски и по-арамейски слово «дом» имело значение «семья», «род»).

Мир (по-еврейски и по-арамейски это слово означает не только отсутствие войны, но и благополучие в самом широком смысле слова), согласно Библии, является благословением Божиим: «Господь даст силу народу Своему, Господь благословит народ Свой миром» (Пс 28. 11). Сам Бог является источником мира и даже отождествляется с миром (Суд 6. 24). Слова, которые Иисус вкладывает в уста апостолов, тоже несут в себе элемент благословения: входя в дом, они не просто приветствуют его обитателей, но и благословляют всю семью от имени Бога. Если апостолов в этом доме не принимают, благословение возвращается к ним; если же проповедь апостолов услышана, благословение остается на всей семье.

Выражение «отрясти прах», встречающееся однажды в Ветхом Завете (Ис 52. 2), используется Иисусом для указания на обычай видимым образом выражать несогласие с поведением или реакцией людей, живущих в конкретном месте. Упоминание о Содоме и Гоморре является аллюзией на библейское повествование о гибели этих двух городов. Уход учеников из города, в котором их не приняли, подобен выходу Лота из Sodoma: Лот должен был поспешно уйти оттуда, не оглядываясь назад (Быт 19. 17–28).

Словосочетание «день суда», встречающееся в Евангелиях несколько раз (Мф 11. 22, 24; 12. 36; Мк 6. 11), отражает христианское представление о Страшном суде, которым закончится история мира: «А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом,

сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человек» (2 Петр 3. 7). Иисус говорит о том, что проповедь Его учеников имеет непосредственное отношение к судьбе их слушателей в вечности. Решающим в определении посмертной судьбы тех, кому было проповедано Евангелие, будет наличие или отсутствие у них веры в Иисуса Христа: «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин 3. 18).

«Будьте мудры, как змии, и просты, как голуби»

Дальнейшие наставления имеют более общий характер и относятся не столько к первой самостоятельной проповеди апостолов, сколько в целом к тому типу свидетельства, которого Иисус ожидает от Своих последователей. Он не обещает им никакого успеха — наоборот, предсказывает перманентный конфликт между ними и окружающим миром:

Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби. Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас, и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас. Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется (Мф 10. 16–22).

Если в начале поучения речь шла исключительно о миссии апостолов в иудейской среде, то здесь Иисус значительно расширяет перспективу: Он говорит о свидетельстве перед правителями, царями и язычниками. Этот текст из Евангелия от Матфея свидетельствует о том, что уже в самом начале Своего служения Иисус предвидел, что Его миссия и миссия Его учеников выйдет

за пределы «дома Израилева» и распространится среди языческих народов.

В то же время Он подчеркивает изначально конфликтный характер этой миссии, которая будет совершаться вопреки устоявшимся и в иудейском, и в языческом мире законам, будет вызывать раздражение, неприятие, злобу, будет причиной семейных раздоров. Он не обещает ученикам ни успеха, ни счастья в личной жизни, ни материального благосостояния, ни душевного комфорта. Он не обещает им признания ни со стороны иудеев, ни со стороны язычников, ни даже со стороны близких родственников.

Можно только догадываться о том, какую реакцию вызывали в учениках такие предсказания:

Нужно крайне удивляться, каким образом апостолы, эти боязливые люди, никогда не бывавшие дальше озера, в котором ловили рыбу, слыша такие речи, тотчас же не сбежали. Как они не подумали и не сказали сами в себе: куда же нам бежать? Против нас судилища, против нас цари и правители, иудейские синагоги, народы эллинские, начальники и подчиненные, — потому что Христос не только предсказал им о бедствиях, ожидающих их в одной Палестине, но предсказал и войну против них всей вселенной, говоря: «поведут вас к правителям и царям», показывая тем самым, что Он впоследствии пошлет их проповедниками и к язычникам...¹

Многие наставления Иисуса могут быть истолкованы как относящиеся к различным временным периодам. С одной стороны, Иисус говорит о том, что ожидает учеников в скором времени. С другой — в событиях ближайшего будущего усматривается и дальнейшая судьба Церкви. В этом смысле слова, адресованные двенадцати, становятся наставлением Иисуса всем Своим ученикам на все последующие времена, а ссылка на Второе пришествие лишь подтверждает вневременной характер этого наставления, его сохраняющуюся на века актуальность.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 33. 3.*

«Ученик не выше учителя»

Иисус далее говорит о том, что подражание Ему не сулит ученикам никаких земных благ и никакого признания:

Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его. Если хозяина дома называли веельзевулом, не тем ли более домашних его? (Мф 10. 24–25).

Буквальная параллель к этому тексту содержится в Евангелии от Иоанна, где аналогичные слова Иисус произносит на Тайной вечере после умовения ног ученикам. Апостолы называли Иисуса «Учителем» и «Господом», и Он принимал это как должное: «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно делаете, ибо Я точно то». Но Он настаивает на том, что ученичество заключается прежде всего в подражании Ему: «Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам». И затем Иисус произносит слова, которые у Матфея включены в первое поучение двенадцати после избрания: «Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» (Ин 13. 13, 15–16). Чуть позже Он вновь возвращается к образу раба и господина: «Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше» (Ин 15. 20).

На первый взгляд, это пример многократного повторения Иисусом одного и того же изречения, имеющего характер пословицы. Однако при каждом повторении оно обретает новые смысловые оттенки. Если в одном случае Он приводит пословицу, чтобы подчеркнуть, что ученики должны подражать Ему, то во втором случае речь идет о предполагаемой реакции людей на их миссию. Такой же оттенок пословица имеет у Матфея: ученик не выше учителя, и если учителя не слушали, то и ученика не послушают; если в учителе подозревали действие бесовских сил, то и ученик будет вызывать такие же подозрения.

Согласно синоптическим Евангелиям, фарисеи неоднократно обвиняли Иисуса в том, что «Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского». На это Иисус отвечал: «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит. И если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его? И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют? Посему они будут вам судьями» (Мф 12. 22–28; Мк 3. 22–25). Под сыновьями здесь понимаются апостолы: им Иисус дал власть исцелять недуги и изгонять бесов; к поколению их родителей принадлежали те, кто, оспаривая божественное достоинство Спасителя, обвиняли Его в использовании бесовских сил.

«Не бойтесь»

Серия поучений, скрепленная троекратным «не бойтесь», начинается с мысли, которую Иисус повторял неоднократно:

Итак не бойтесь их, ибо нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узно. Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях (Мф 10. 26–27).

Аналогичный текст встречается у Луки в поучении семидесяти (Лк 12. 2), а также у Марка и у Луки в качестве слов, следующих за использованным в Нагорной проповеди образом светильника на подсвечнике (Мк 4. 22; Лк 8. 17). Смысл этого изречения состоит в том, что Иисус открывает ученикам тайны, которые они должны будут открыть людям.

Продолжая речь, Он призывает учеников полагаться на волю Божию и не страшиться ни людей, ни испытаний:

И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне. Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены; не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц (Мф 10. 28–31).

Термин «геенна» указывает на расположенную в южной части Иерусалима Енномуву долину, где во времена царей Ахаза (VIII век до Р. Х.) и Манассии (VII век до Р. Х.) совершались человеческие жертвоприношения. Впоследствии эта долина превратилась в место, где постоянно поддерживали огонь и сжигали трупы животных: отсюда выражение «геенна огненная» (Мф 5. 22; 18. 9). Ко временам Иисуса термин стал употребляться для обозначения места посмертного воздаяния, где «червь не умирает и огонь не угасает» (Мк 9. 44). Под «Тем, Кто может и душу и тело погубить в геенне», понимается Бог: в Его власти осудить человека на вечные мучения. Именно Его ученики должны бояться, а не земных правителей и царей, способных уничтожить лишь тело человека, но не его бессмертную душу.

Публичное исповедание веры

Далее в словах Иисуса звучит мысль, которую Он часто повторял в разных контекстах:

Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным (Мф 10. 32–33).

О том же говорится в Евангелии от Марка: «Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою? Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (Мк 8. 36–38). В Евангелии от Луки имеются и «матфеевский» (Лк 12. 8–9), и «марковский» варианты (Лк 9. 25–26).

Исповедание Иисуса должно быть публичным, «пред людьми». Все служение Спасителя происходило в публичном пространстве. Своих учеников Он призывал публично, а не тайно. Жизнь Его и созданной Им общины учеников протекала на глазах у множест-

ва людей, и поучения Его произносились нередко перед тысячами слушателей. Даже то, что Он говорил ученикам наедине, они должны были «проповедовать на кровлях».

При этом публичное исповедание веры требуется не от всех без исключения учеников и не при всех обстоятельствах. Среди учеников Иисуса были и тайные — из страха перед иудеями. Но апостол не может быть тайным. Апостол всегда должен быть готов засвидетельствовать веру, если необходимо, даже ценой собственной жизни.

«Не мир пришел Я принести, но меч»

Вера в Иисуса может сказаться на взаимоотношениях человека с его близкими:

Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его (Мф 10. 34–36).

В Евангелии от Луки говорится о том же немного другими словами: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк 12. 51–53).

По мнению некоторых современных исследователей, Иисус здесь восстает против «патриархального шовинизма», характерного для Средиземноморья Его времени. Стандартная семья включала пять членов: отца и мать, их сына с женой и незамужнюю дочь; все они жили под одной крышей. Линия разделения, отмечают эти исследователи, проходит между поколениями: Иисус обрушивается на семейный уклад, предполагающий власть старшего поколения над младшим, родителей над детьми. Его идеал — то Царство Божие, в котором нет места злоупотреблению властью.

В этом толковании заслуживает внимания лишь один момент: если читать текст буквально, то линия разделения в самом деле проходит между поколениями. Иисус не говорит, что Он пришел разделить мужа с женой, брата с сестрой; Он не говорит, что муж, любящий жену больше, чем Его, или жена, любящая мужа больше, чем Его, недостойны Его. Но действительно ли слова Иисуса означают, что водораздел будет проходить только и исключительно между поколениями?

Прежде всего следует отметить, что эти слова являются парафразой слов пророка Михея: «Ибо сын позорит отца, дочь восстает против матери, невестка — против свекрови своей; враги человеку — домашние его» (Мих 7. 6). Именно в этом тексте сын противопоставлен отцу, дочь — матери, невестка — свекрови. Отсутствием в цитате упоминаний о других родственных связях, возможно, объясняется отсутствие таковых и в этом поучении Иисуса. В другом же изречении, помимо противопоставления между представителями старшего и младшего поколений, присутствует также и противопоставление внутри одного поколения (братья, сестры, жена): «Всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф 19. 29).

Центральным пунктом этого наставления является вера в Иисуса, готовность преодолевать препятствия ради проповеди Его учения. К числу этих препятствий относится возможное неприятие проповеди апостолов их ближайшими родственниками. Родственники Спасителя, по крайней мере поначалу, крайне негативно восприняли Его проповедь и избранный Им образ жизни. Поскольку «ученик не выше учителя», то и апостолы могут ожидать аналогичную реакцию на свою проповедь от родственников и домашних.

Слова о том, что Иисус принес на землю не мир, но меч, на первый взгляд резко контрастируют с тем, что Он выше говорил ученикам о мире, который они должны приносить с собой в дом. Могло создаться впечатление, что Иисус покушается на одну из основополагающих ценностей человеческого бытия, имеющих источник в

Самом Боге. Семья тоже воспринималась как абсолютная ценность, и вторжение в семейный быт, имеющее результатом конфликт между поколениями, не могло оцениваться положительно.

Между тем речь здесь идет о другом, и слово «мир» употребляется не в бытовом смысле. Речь вообще не идет о семейном быте, семейной жизни, взаимоотношениях между родственниками. Мечом, рассекающим в том числе и семейные связи, является вера в Иисуса, готовность следовать за Ним. Иисус говорит о тех случаях, когда эта вера оказывается не объединяющим, а разделяющим фактором: если одни члены семьи принимают Его учение, а другие ему агрессивно сопротивляются.

Дальнейшие слова Иисуса отражают мысль, к которой Он также возвращался неоднократно:

Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня (Мф 10. 37).

В Евангелии от Луки аналогичные слова, в еще более резкой форме, адресованы множеству народа: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14. 26). Разница между двумя изречениями заключается, во-первых, в том, что у Матфея вновь идет речь о двух поколениях (отец, мать, сын, дочь), тогда как у Луки в списке оказываются также и представители одного поколения (жена, братья, сестры); во-вторых, если у Матфея Иисус не дозволяет любить родственников больше, чем Его Самого, то у Луки Он призывает ненавидеть их.

Иисус ставил духовные связи между людьми, основанные на единстве веры, выше естественных родственных связей. Это понимание в полной мере отражено в рассматриваемых словах из наставления ученикам, а также в параллельном месте из Евангелия от Луки. В ситуации выбора между верностью Христу и верностью родственным связям Его ученик должен предпочесть пер-

вое. В своем комментарии на рассматриваемое место из Евангелия от Матфея свт. Иоанн Златоуст, приводя и параллельное место из Евангелия от Луки, передает общий смысл обоих изречений следующим образом: «Повелевает не просто возненавидеть, потому что это совершенно противозаконно; но если кто из них захочет, чтобы ты любил его более, нежели Меня, в таком случае возненавидь его за это»¹. Блж. Августин описывает воображаемый диалог, в котором верующий во Христа обращается к родителям со словами: «Я люблю вас во Христе, но не вместо Христа. Будьте со мною в Нем, но я не буду с вами без Него»². Оба текста, каждый по своему, отражают ситуацию, предсказанную Спасителем и не раз возникшую в опыте Его последователей на протяжении веков: бывают случаи, когда человек должен сделать выбор между Ним и своими родственниками.

Речь, таким образом, идет о расстановке приоритетов: готовность следовать за Христом должна быть сильнее любых земных привязанностей, включая родственные чувства. Царство Божие — это та реальность, которой нельзя предпочесть никакие земные привязанности.

«И кто не берет креста своего...»

В следующей части наставления ученикам впервые в Евангелии от Матфея упоминается крест:

И кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее (Мф 10. 38–39).

Упоминание о кресте некоторыми исследователями воспринимается как редакционная добавка к словам Иисуса, сделанная Евангелистами в свете истории распятия, а также под влиянием «богословия креста» апостола Павла. Однако ничто не препятствует воспринимать слова Спасителя как пророчество о Своем крестном

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 35. 1.

² Августин. Проповеди. 65А. 5.

пути. То, что осужденные на смерть сами несли свой крест, было общеизвестным фактом. Выражение «нести свой крест» встречается в речи Иисуса не один раз (Мф 16. 24; Мк 8. 34; Лк 9. 23; 14. 27). Очевидно, что Он предвидел не только Свою смерть, но и способ, при помощи которого смертный приговор Ему будет приведен в исполнение. Образ осужденного на смерть, несущего крест на плечах, использовался Им для предупреждения о том, с каким риском сопряжено следование за Ним.

Слова о душе, которую человек может либо сберечь, либо потерять, представляют собой одно из характерных для Иисуса изречений: оно встречается с небольшими вариациями еще четыре раза в синоптических Евангелиях (Мф 16. 25; Мк 8. 35; Лк 9. 24; 17. 33). По общепринятому толкованию слово «душа» здесь употреблено в значении «жизнь». В Евангелии от Иоанна изречение приведено в следующей форме: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин 12. 25). Версия Иоанна дает ключ к пониманию смысла слов Иисуса: не следует держаться за земную жизнь любой ценой; тот, кто пожертвует ради Него временной жизнью, сохранит ее для вечной жизни.

Награда

Завершая пространное наставление ученикам, Иисус говорит о награде, ожидающей тех, кто принимает проповедь апостолов:

Кто принимает вас, принимает Меня, а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня; кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника. И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей (Мф 10. 40–42).

Первая фраза этого текста встречается в видоизмененном виде в Евангелиях от Луки и Иоанна (Лк 10. 16; Ин 13. 20); средняя

часть — только у Матфея; заключительная фраза имеется также в Евангелии от Марка (Мк 9. 41).

Иисус не обещал Своим ученикам никаких наград за те миссионерские труды, на которые Он их посылает: вместо наград Он предвещает им скорби, страдания, гонения и смерть. Здесь же слово «награда» встречается трижды, но применительно не к апостолам, а к тем, кто принимает их проповедь.

В Нагорной проповеди термин «награда» употребляется Иисусом главным образом применительно к воздаянию, которое человек получает непосредственно от Отца Небесного. Это воздаяние Спаситель обещает не апостолам, а всем последующим поколением тех, кто уверует в Него благодаря их проповеди.

9. 7. Ученики не из числа двенадцати

Помимо двенадцати, у Иисуса были иные ученики: в их числе — семьдесят апостолов, упоминаемые в Евангелии от Луки; женщины, о которых говорится во всех четырех Евангелиях; ряд других лиц, названных по имени или оставшихся безымянными.

Семьдесят

Лука — единственный из Евангелистов, упоминающий о том, что помимо двенадцати Иисус избрал впоследствии еще семьдесят учеников:

После сего избрал Господь и других семьдесят учеников, и послал их по два пред лицем Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти, и сказал им: жатвы много, а делателей мало; итак, молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою (Лк 10. 1–2).

В большом количестве рукописей говорится о семидесяти двух учениках вместо семидесяти. По мнению некоторых исследователей текста Нового Завета, «семьдесят два» было оригинальным чтением, а «семьдесят» — продуктом гармонической коррекции перепис-

чиков, пожелавших привести число, не имеющее символического или священного смысла, к имеющему таковой смысл. Если число двенадцать соответствовало двенадцати коленам Израилевым, то число семьдесят соответствует семидесяти старейшинам, которых Моисей избрал из сынов Израилевых (Исх 24. 1; Числ 11. 16, 24), или семидесяти потомкам Иакова (Исх 1. 5; Втор 10. 22).

Церковная традиция, однако, сохранила имена семидесяти, а не семидесяти двух апостолов. В их число вошли Евангелисты Марк и Лука, а также некоторые лица, упоминаемые в посланиях апостола Павла или являющиеся адресатами этих посланий.

Поучение, которое Иисус обратил к семидесяти, в значительной степени совпадает с тем, что, согласно Матфею и Луке (Мф 10. 9–16; Лк 9. 1–6), Он говорил двенадцати:

Идите! Я посылаю вас, как агнцев среди волков. Не берите ни мешка, ни сумы, ни обуви, и никого на дороге не приветствуйте. В какой дом войдете, сперва говорите: мир дому сему; и если будет там сын мира, то почиет на нем мир ваш, а если нет, то к вам возвратится. В доме же том оставайтесь, ешьте и пейте, что у них есть, ибо трудящийся достоин награды за труды свои; не переходите из дома в дом. И если придете в какой город и примут вас, ешьте, что вам предложат, и исцеляйте находящихся в нем больных, и говорите им: приблизилось к вам Царствие Божие. Если же придете в какой город и не примут вас, то, выйдя на улицу, скажите: и прах, прилипший к нам от вашего города, отрясаем вам; однако же знайте, что приблизилось к вам Царствие Божие. Сказываю вам, что Содому в день оный будет отраднее, нежели городу тому (Лк 10. 3–12).

Отличиями этого поучения от тех, что были обращены к двенадцати, являются указания не приветствовать никого на пути, не переходить из дома в дом и есть все, что предложат. Обычай приветствовать встречных путешественников до сего дня широко распространен на Ближнем Востоке. Отказ от этого обычая следует понимать в общем контексте призыва к целеустремленному миссионерскому странствованию. Не приветствовать никого на пути —

значит не отвлекаться на посторонние предметы, не вступать в разговоры со случайными прохожими: все общение с людьми должно быть подчинено цели, ради которой Иисус посылает учеников в мир. Подобное указание встречается в Ветхом Завете — пророк Елисей сказал своему слуге Гиезию, когда узнал о смерти сына вдовы в Сонаме: «Опояшь чресла твои и возьми жезл мой в руку твою, и пойди; если встретишь кого, не приветствуй его, и если кто будет тебя приветствовать, не отвечай ему» (4 Цар 4. 29).

В Евангелии от Луки в наставление семидесяти включаются обличения городов, не уверовавших в Иисуса: Хоразина, Вифсаиды и Капернаума (Лк 10. 13–15). Поучение завершается словами: «Слушающий вас Меня слушает, и отвергающий вас Меня отвергается; а отвергающий Меня отвергается Пославшего Меня» (Лк 10. 16). Похожие слова присутствуют и в других Евангелиях (Мф 10. 40; Ин 13. 20).

Не говоря ничего о том, как проходила миссия семидесяти апостолов, Лука рассказывает, как они вернулись к Иисусу с отчетом о своих трудах:

Семьдесят учеников возвратились с радостью и говорили: Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем. Он же сказал им: Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию; се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам; однакож тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах.

В тот час возрадовался духом Иисус и сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение. И, обратившись к ученикам, сказал: все предано Мне Отцем Моим; и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть. И, обратившись к ученикам, сказал им особо: блаженны очи, видящие то, что вы видите! ибо сказываю вам, что многие пророки и цари желали видеть, что вы

видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали (Лк 10. 17–24).

Слова о падении сатаны с неба следует рассматривать в общем контексте противостояния между Христом и дьяволом. Глагол «видел», употребленный в прошедшем времени, может указывать на какое-либо событие прошлого, например, на преодоление Иисусом дьявольских искушений в пустыне. Речь может идти также о пророческом видении, относящемся к окончательной победе над дьяволом, которая произойдет благодаря смерти и Воскресению Спасителя. Учитывая миссионерский контекст поучения, можно полагать, что Иисус видит Своих учеников причастными к этой победе, поскольку они будут продолжать Его дело на земле.

О том, что взор Иисуса устремлен в будущее, свидетельствуют и слова: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью». Они созвучны предсказанию Иисуса о знамениях, которые будут сопровождать уверовавших в Него: «Именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им» (Мк 16. 17–18). Беседуя с семьюдесятью, Иисус говорит не только об их миссии в ближайшем будущем, но и о миссии грядущих поколений Его учеников в течение последующих веков.

Беседы Иисуса с учениками часто происходили при народе: что-то Он говорил ученикам в присутствии людей, какие-то слова обращал к толпе в присутствии учеников. Выражения «в то время» или «в тот час» могут указывать на смену обстановки или адресата: при их помощи в Евангелиях вводятся события, имеющие отношение к предшествовавшему действию, являющиеся его смысловым продолжением, но не обязательно его частью. Слова, обращенные Иисусом к Отцу, в двух Евангелиях приводятся в разных контекстах, но в обоих случаях они отделены от того, что им предшествовало, выражениями «в то время» или «в тот час».

Согласно Евангелию от Луки, после молитвы Отцу Иисус вновь обращается к ученикам. Слова, которые Он адресует им («блаженны очи, видящие то, что вы видите!..»), у Матфея явля-

ются частью поучения в притчах (Мф 13. 16–17) — они призваны объяснить, почему Иисус говорит народу притчами, а ученикам разъясняет значение притч наедине. Что же касается упреков городам, где Иисус не был принят, то в Евангелии от Матфея они включены в поучение, которое Иисус произносит перед народом после наставления двенадцати (Мф 11. 1, 7–24). Это поучение у Матфея заканчивается словами, которые у Луки включены в наставление семидесяти (Мф 11. 25–28).

Мудрыми и разумными, по мнению свт. Иоанна Златоуста, Иисус называет книжников и фарисеев, но, «называя их мудрыми, говорит не о мудрости истинной и достохвальной, а о той, которую они приписывали своим силам». Под младенцами же понимаются простые и бесхитростные рыбаки, которых Иисус сделал Своими апостолами¹.

Следующее изречение, почти дословно совпадающее у Матфея и Луки, имеет много параллелей в других местах, в том числе в Евангелии от Иоанна:

Все предано Мне Отцем Моим;	Дана Мне всякая власть на небе и на земле (Мф 28. 18). Отец любит Сына и все дал в руку Его (Ин 3. 5).
и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, [не знает никто,] кроме Сына, и кому Сын хочет открыть (Лк 10. 22).	Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца (Ин 10. 15). Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин 1. 18). Видевший Меня видел Отца (Ин 14. 9).

Речь здесь идет не об обычном человеческом познании и видении, а о познании и видении особого рода. Сын знает Отца как Бога, и Отец знает Сына как Бога: вера в Иисуса как Бога открывает для человека возможность познать и увидеть Отца. Это и есть

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 38. 1.*

то познание, которое Бог утаил от мудрых и разумных, но открыл младенцам — Своим некнижным ученикам.

Тайные ученики

У Иисуса были тайные ученики. Об одном говорится во всех четырех Евангелиях в рассказе о погребении Иисуса. Матфей называет его «богатым человеком из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса» (Мф 27. 57). У Марка Иосиф — «знаменитый член совета, который и сам ожидал Царствия Божия» (Мк 15. 43), у Луки — «член совета, человек добрый и правдивый, не участвовавший в совете и делах их... ожидавший также Царствия Божия» (Лк 23. 50–51). Наконец, Иоанн называет его «учеником Иисуса, но тайным из страха от Иудеев» (Ин 19. 38). Кроме этого эпизода, Иосиф нигде более в Евангелиях не упоминается.

В Евангелии от Иоанна в сцене погребения рядом с Иосифом оказывается также «Никодим, приходивший прежде к Иисусу ночью» (Ин 19. 39). Ночная беседа Иисуса с Никодимом подробно изложена в 3-й главе Евангелия от Иоанна, начинающейся словами: «Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских. Он пришел к Иисусу ночью...» (Ин 3. 1–2). Из этого упоминания и из дальнейшей беседы не явствует, что Никодим был учеником Иисуса: скорее, он выступает здесь как один из фарисеев, интересовавшихся учением Иисуса. Однако, в отличие от прочих фарисеев, которые спорили с Иисусом в дневное время и публично, Никодим приходит к Нему ночью, что свидетельствует о его желании поговорить с Учителем наедине, не в присутствии других фарисеев.

О Никодиме еще дважды говорится в Евангелии от Иоанна: он безуспешно пытается убедить фарисеев не выносить суждение об Иисусе в Его отсутствие (Ин 7. 50–53), а затем участвует в Его погребении. Эти два упоминания свидетельствуют, что если Никодим и не был учеником Спасителя изначально, то он по крайней мере до конца сохранил сочувствие Ему, а, возможно, в конце кон-

цов стал Его учеником. При этом, как и Иосиф Аримафейский, он предпочитал держать это в тайне.

В церковной традиции оба тайных ученика — Иосиф и Никодим — почитаются в лике святых. Им усвоено наименование «праведных».

Закхей

Еще одним учеником Иисуса, чье имя также вошло в церковный календарь с титулом «праведный», является Закхей. О нем говорится только в Евангелии от Луки:

Потом Иисус вошел в Иерихон и проходил через него. И вот, некто, именем Закхей, начальник мытарей и человек богатый, искал видеть Иисуса, кто Он, но не мог за народом, потому что мал был ростом, и, забежав вперед, взлез на смоковницу, чтобы увидеть Его, потому что Ему надлежало проходить мимо нее. Иисус, когда пришел на это место, взглянув, увидел его и сказал ему: Закхей! сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме. И он поспешно сошел и принял Его с радостью. И все, видя то, начали роптать, и говорили, что Он зашел к грешному человеку; Закхей же, став, сказал Господу: Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо. Иисус сказал ему: ныне пришло спасение дому сему, потому что и он сын Авраама, ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее (Лк 19. 1–10).

Эта история не относится к числу рассказов о чудесах, в ней не происходит ни исцеления, ни изгнания беса, ни какого-либо иного заслуживающего внимания знамения. Вероятно, таких историй было много в земной жизни Иисуса — ведь Его постоянно окружала толпа. Но Евангелия, за редкими исключениями, не сохранили свидетельств о встречах, не сопровождавшихся чудесами. История с Закхеем представляет собой одно из таких исключений.

Будучи человеком маленького роста, Закхей влезает на дерево, чтобы увидеть проходящего мимо Иисуса. Он понимает, что если

он этого не сделает, за чужими спинами он ничего не увидит. Между тем Закхей был не просто рядовым сборщиком податей, подобно Левию-Матфею. Он был «начальником мытарей», а значит, имел в своем подчинении людей, должен был требовать к себе уважения. В то же время как мытарь он был пособником оккупантов, а следовательно, был презираем своим собственным народом.

Человеку такого положения залезть на дерево на глазах у толпы — значит привлечь к себе любопытство окружающих, стать объектом насмешек и пересудов. Но Закхей не обращает внимания на эти неизбежные последствия своего поступка. Все Его внимание сконцентрировано на проходящем мимо Спасителе. Он влезает на дерево, потому что для него важно увидеть Иисуса своими глазами, а не только услышать о Нем с чьих-то слов.

Усердие Закхея вознаграждается сполна: он не только видит, как Иисус проходит мимо, но и привлекает к себе Его внимание. Иисус называет его по имени, чего ни сам Закхей, ни окружающие никак не могли ожидать, и говорит о Своем намерении прийти к нему в дом.

Приход Иисуса в дом мытаря вызывает ропот, потому что Он «зашел к грешному человеку». За этим ропотом, по-видимому, стоят фарисеи, постоянно обвинявшие Иисуса в том, что Он «ест и пьет с мытарями и грешниками» (Мф 9. 11). Ни Иисус, ни Закхей не обращают внимания на ропот. Осчастливленный приходом к нему Иисуса, Закхей дает обещание изменить жизнь: отдать нищим «половину имения», обиженным воздать вчетверо. По-видимому, этот расчет основан на предписании Закона Моисеева, предписывающего расплачиваться четырьмя овцами за одну украденную (Исх 22. 1). Хотя Закхей и не говорит о том, что отдаст все свое имущество, этого оказывается достаточно для спасения, которое Иисус возвещает Закхею и его «дому» (семье).

Евангелие от Луки ничего не сообщает о дальнейшей судьбе Закхея, в Деяниях апостолов его имя также не упоминается. Согласно церковному Преданию, Закхей после Воскресения Иисуса был поставлен во епископа Кесарии Палестинской. По свидетельству

Климента Римского, он был спутником апостола Петра, проповедовал в Риме и принял мученическую смерть при императоре Нероне.

Женщины

Неоднократно в повествованиях всех четырех Евангелистов возникают образы женщин, следовавших за Иисусом. В Евангелии от Матфея говорится о том, что при кресте Иисуса стояли «многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему» (Мф 27. 55). В параллельном месте у Марка о женщинах говорится подробнее: «Были тут и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия, которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим» (Мк 15. 40–41). Основным делом женщин было «служение», то есть, в частности, прислуживание за трапезой.

В Евангелии от Луки упоминается еще одна существенная роль, которую играли женщины в окружении Иисуса:

После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем своим (Лк 8. 1–3).

Выражение «служили Ему именем своим» указывает на то, что некоторые из женщин, следовавших за Иисусом, вкладывали свои материальные ресурсы в Его дело. По крайней мере одна из перечисленных троих, жена домоправителя, должна была быть достаточно состоятельной. Не случайно она оказывается единственной из упомянутых в Евангелиях женщин, чей социальный статус Евангелист посчитал нужным отметить.

В двух случаях, когда в Евангелии от Иоанна упоминается сестра Лазаря Марфа, глагол «служить» применительно к ней указывает на прислуживание у стола, включая приготовление пищи

(Ин 10. 40; 12. 2). Эту же роль Марфа исполняла в эпизоде, рассказанном у Луки:

В продолжение пути их пришел Он в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у нее была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подойдя, сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у нее (Лк 10. 38–42).

Этот рассказ получил в Православной Церкви исключительную значимость благодаря тому, что именно он читается за Литургией во все богородичные праздники. В святоотеческой традиции две сестры чаще всего толкуются как образы двух типов христианского образа жизни — деятельного и созерцательного:

...Понимай под Марфой деятельную добродетель, а под Марией созерцание. Деятельная добродетель имеет развлечения и беспокойства, а созерцание, став господином над страстями (ибо Мария значит «госпожа»), упражняется в одном рассмотрении божественных изречений и судеб... Кто сядет при ногах Иисусовых, то есть кто утвердится в деятельной добродетели и чрез подражание хождению и жизни Иисуса укрепит в ней, тот после этого доходит до слышания божественных речений или до созерцания... Итак, если ты можешь, восходи на степень Марии чрез господство над страстями и стремление к созерцанию. Если ж это невозможно для тебя, будь Марфой, прилежи деятельной стороне и чрез то принимай Христа¹.

Однако в самих словах Иисуса, обращенных к Марфе, ничего не говорится о созерцании. Скорее, речь в них идет о вслушивании в Его слова, которые являются источником жизни и спасения. Об этом Иисус говорил и в других местах: «Слушающий слово Мое и

¹ *Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Луки. 10. 38–42.

верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5. 24). Упрекая Марфу за многозаботливость, Иисус не осуждает ее, но напоминает о том, что должно стоять на первом месте: Его личное присутствие в жизни человека, желание человека услышать Его слово.

Сам Иисус не избрал созерцательный путь, и Его нравственные наставления в основном посвящены деятельной любви к ближнему. Говоря о Страшном суде, Он приводит различные примеры добродетелей: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф 25. 36). И ни словом не упоминает о созерцании.

Марфа и Мария выделяются среди прочих женщин-последовательниц Иисуса. Евангелист Иоанн отмечает: «Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря» (Ин 11. 5). За несколько дней до смерти Иисус был приглашен в Вифанию, где «приготовили Ему вечерю, и Марфа служила, и Лазарь был одним из возлежавших с Ним. Мария же, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его» (Ин 12. 2–3).

О других женщинах мы узнаем гораздо меньше. В течение всего евангельского повествования (это касается всех четырех Евангелий) женщины как бы держатся в тени; они выступают на передний план только в заключительных главах Евангелий — в рассказах о смерти Иисуса на кресте и событиях, последовавших за этим. При этом только в Евангелии от Луки сообщается, что среди них были те, которых Иисус «исцелил от злых духов и болезней».

Слово «многие» по отношению к женщинам в окружении Иисуса употребляется во всех синоптических Евангелиях (Мф 27. 55; Мк 15. 41; Лк 8. 3). Однако лишь немногие из них входили в тот ближний круг, который в Евангелии от Луки обозначен словом «некоторые». Именно этот круг женщин-учениц Иисуса занимает существенное место в повествованиях о событиях, связанных с Его смертью и Воскресением.

Общий список названных по имени женщин, которые следовали за Иисусом, включает следующие имена: Мария Магдалина (Мф 27. 56, 61; 28. 1; Мк 15. 40, 47; 16. 1, 9; Лк 8. 2; 24. 10; Ин 19. 25; 20. 1, 11–18); сестры Марфа и Мария из Вифании (Лк 10. 38–42; Ин 11. 1–44; 12. 1–8); Мария, мать Иакова и Иосии (Мф 27. 56; Мк 15. 40, 47; 16. 1; Лк 24. 10), «другая Мария» (Мф 27. 61; 28. 1); Мария Клеопова (Ин 19. 25); Иоанна (Лк 8. 3; 24. 10); Саломия (Мк 15. 40; 16. 1); Сусанна (Лк 8. 3). Итого девять имен (или восемь, если считать Марию, мать Иосифа и Иосии, одним лицом с «другой Марией»), из них пять (или четыре) с именем Мария. Чаще других женщин, следовавших за Иисусом, упоминается Мария Магдалина, и только она упомянута во всех четырех Евангелиях.

В Книге Деяний, перечислив имена одиннадцати апостолов, Лука говорит: «Все они единомысленно пребывали в молитве и молитвенничестве, с некоторыми женами и Марией, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян 1. 14). Смерть и Воскресение Иисуса объединили тех, кто был связан с Ним при жизни в единую общину числом около 120 человек (Деян 1. 16). В нее вошли апостолы, родственники Иисуса по плоти, включая Его Матерь, и те самые «некоторые жены», служившие Ему еще в Галилее. В дальнейшем повествовании Деяний эти женщины более не упоминаются.

В израильском обществе времен Иисуса женщины были на заднем плане — они «служили» мужчинам, пока последние занимались важными делами. Эта же закономерность во многом сохранялась в апостольской общине, которая была сообществом, состоявшим исключительно из мужчин. Однако если говорить о Церкви в целом, то на самом раннем этапе ее бытия к ней стали присоединяться и мужчины, и женщины (Деян 5. 14; 8. 12; 17. 4, 12, 34). И уже в первом поколении христиан прозвучало слово апостола Павла, обращенное ко всей общине учеников Спасителя: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3. 27–28).

Неудавшиеся ученики

Евангелия рассказывают не только об учениках, приходивших к Иисусу, но и о тех, что от Него отходили. В Евангелии от Иоанна упоминаются «многие из учеников Его», которые после беседы Иисуса с иудеями о небесном хлебе «отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин 6. 66). В синоптических Евангелиях не говорится об отошедших учениках, кроме Иуды, о чьем предательстве повествуют все четыре Евангелия.

В Евангелиях от Матфея и от Луки рассказывается о людях, которые имели намерение присоединиться к общине учеников Иисуса, однако не сообщается, осуществилось ли их намерение. Лука описывает три таких эпизода:

Случилось, что когда они были в пути, некто сказал Ему: Господи! я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел. Иисус сказал ему: лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову.

А другому сказал: следуй за Мною. Тот сказал: Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: предоставь мертвым погребать своих мертвецов, а ты иди, благовествуй Царствие Божие.

Еще другой сказал: я пойду за Тобою, Господи! но прежде позволь мне проститься с домашними моими. Но Иисус сказал ему: никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия (Лк 9. 57–62).

Два первых случая упомянуты также в Евангелии от Матфея (Мф 8. 18–22). Первого просителя Матфей называет «книжником», а о втором говорит «другой из учеников Его». Это, скорее всего, означает, что второй проситель (или оба) примкнул к общине учеников. Впрочем, никаких иных упоминаний о том, чтобы среди учеников Иисуса были книжники, в Евангелиях нет, если не считать таким упоминанием слова о том, что «всякий книжник, наученный

Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13. 52).

Слова «предоставь мертвым погребать своих мертвецов» формально противоречили ветхозаветным нравственным нормам, согласно которым сын был обязан похоронить отца (Тов 4. 3; 6. 15). Однако, во-первых, эти слова не обязательно понимать в том смысле, что отец просителя уже умер и его мертвое тело ожидало погребения: их можно понять как просьбу разрешить вернуться в дом, дожидаться смерти отца и после того, как он будет похоронен, вернуться к Иисусу и стать Его учеником. Во-вторых, Иисус придает Своему высказыванию форму пословицы, в которой слово «мертвецы», скорее всего, имеет переносный смысл: оставь земные дела земным людям.

В то же время высказывание вполне соответствует тому радикализму, который выражен в других призывах Иисуса, например, в словах: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14. 26).

Радикальный характер проповеди Иисуса отпугивал от Него и Его общины людей, приходивших к Нему, как казалось, с чистыми и серьезными намерениями. Об этом свидетельствует рассказ о богатом юноше, приводимый всеми тремя синоптиками:

И вот, некто, подойдя, сказал Ему: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную? Он же сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди. Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя. Юноша говорит Ему: все это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне? Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною.

Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение (Мф 19. 16–22).

В текстах Евангелий от Марка и от Луки герой этой истории не назван юношей: Марк называет его нейтральным словом «некто», у Луки он — «некто из начальствующих». У обоих Евангелистов отсутствуют слова «если хочешь быть совершенным». Однако Марк добавляет подробности, позволяющие более живо представить сцену: «Иисус, взглянув на него, полюбил его и сказал ему: одного тебе недостает: пойдя, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест. Он же, смутившись от сего слова, отошел с печалью, потому что у него было большое имение». В остальном версии двух синоптиков (Мк 10. 17–22; Лк 18. 18–23) почти совпадают с версией Матфея.

Почему от Закхея Иисус не потребовал полностью раздать имение и последовать за Собой, «взяв крест», а богатому юноше предъявил столь жесткие требования, что они заставили его отойти с печалью? Ответ, по-видимому, заключается в словах «если хочешь быть совершенным». В ответ на вопрос, что нужно делать доброго, чтобы наследовать жизнь вечную, Иисус лишь перечисляет основные ветхозаветные заповеди. Только после того, как юноша признался, что исполняет их, Иисус произносит те слова, которые того опечалили и отпугнули: слова, относящиеся к образу жизни желающих достичь совершенства.

В учении Иисуса, таким образом, проводится разграничение между относящимся к обычному человеку, желающему наследовать жизнь вечную, и относящимся к тому, кто хочет достичь совершенства, то есть принять учение Иисуса в его самых радикальных аспектах. Иисус предлагает путь духовного совершенства, предполагающий полное отречение от всех земных стяжаний и даже от родственных связей. В то же время Он не навязывает этот путь всем, оставляя возможность спасения и для тех, кто не готов к полному разрыву с миром, в том числе для людей, обремененных богатством.

О том, что и для них остается некий путь в Царство Небесное, можно судить по поучению, которое Иисус адресовал ученикам сразу после ухода богатого юноши:

И, посмотрев вокруг, Иисус говорит ученикам Своим: как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие! Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им в ответ: дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие! Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие. Они же чрезвычайно изумлялись и говорили между собою: кто же может спастись? Иисус, возрев на них, говорит: человекам это невозможно, но не Богу, ибо все возможно Богу (Мк 10. 23–27; Мф 19. 16–26; Лк 18. 24–27).

Здесь Иисус не говорит о том, что богатому невозможно войти в Царствие Божие, но говорит, что это «трудно». Само же спасение представлено как дар Божий, а не как плод человеческих усилий. В другом месте Спаситель говорит о тесных вратах и узком пути, ведущем в жизнь вечную (Мф 7. 13–14), что соответствует представлению о трудности (пусть и значительной), но не невозможности достижения Царства Небесного.

История с богатым юношей замыкает серию рассказов Евангелистов о неудавшихся учениках Иисуса. Последние могут быть сведены к трем категориям: те, кто сами вызвались идти за Ним, но, узнав о предъявляемых Им требованиях, отказались; те, кого Он пригласил следовать за Ним, но они убоялись Его требований; те, кто стали Его учениками, но потом отпали. К числу последних относится Иуда Искариот.

Резюме

Круг учеников и последователей Иисуса был достаточно широким. В него входили двенадцать апостолов, специально избранных и поставленных на служение, а также упоминаемые Лукой семьдесят других учеников. Были у Иисуса и тайные ученики, из которых двое известны по имени (Иосиф и Никодим). Помимо учеников-мужчин, среди последователей Иисуса были и женщины — как названные по имени, так и оставшиеся безымянными.

Апостолы были призваны Иисусом для того, чтобы разделять Его труды, слушать и запоминать Его поучения, а со временем — и это главное — продолжить Его дело. Именно они составили ядро Церкви, которую Иисус создал на все времена.

Среди двенадцати апостолов Иисус выделяет трех ближайших — Петра и братьев Иакова и Иоанна Зеведеевых. В церковной традиции Иоанн Зеведеев отождествляется с тем безымянным учеником, о котором говорится в четвертом Евангелии и который считается автором этого Евангелия. Эти три ученика присутствуют при воскрешении дочери Иаира, при чуде Преображения, при Гефсиманском молении Спасителя.

Апостол Петр выделен не только из числа двенадцати, но и из группы трех ближайших учеников. При призвании Иисус нарекает ему новое имя; он часто отвечает Спасителю и спрашивает Его от лица учеников; Иисус предсказывает, что после Его смерти, Воскресения и Вознесения Петр возглавит первоначальную Церковь.

Вопросы к главе 9

1. Кто из учеников Иоанна Крестителя последовал за Иисусом?
2. Был ли Иисус знаком с учениками до того, как призвал их на служение?
3. Откуда возникли различия в списках апостолов?
4. Какие, кроме двенадцати, были ученики у Иисуса?

Глава 10.

ИИСУС И ЕГО ПРОТИВНИКИ: НАЧАЛО КОНФЛИКТА

10. 1. Противники Иисуса

Конфликт между Иисусом и Его противниками — лейтмотив всех четырех Евангелий. Этот конфликт зародился вскоре после выхода Иисуса на проповедь и с течением времени только нарастал. Развязкой конфликта станет заговор против Иисуса первосвященников и старейшин, суд над Ним и вынесение Ему смертного приговора.

В Евангелиях встречаются различные обозначения противников Иисуса: «книжники и фарисеи», «первосвященники и старейшины», «священники и левиты», «первосвященники и старейшины и книжники», «первосвященники и старейшины Иудейские», «фарисеи и саддукеи», «фарисеи и законники», «фарисеи и иродиане».

Первосвященники: этот термин в Евангелиях и Деяниях апостольских встречается 46 раз во множественном числе, чаще всего в паре с другими группами («первосвященники и книжники», «первосвященники и фарисеи», «первосвященники и старейшины»). Хотя действующим первосвященником во время общественного служения был Каиафа, его предшественник на этом посту, приходившийся ему тестем, Анна, также был еще жив и принимал участие в судебных делах. Термин «первосвященники» во множественном числе, однако, указывал не только на двух упомянутых лиц. Скорее всего, под этим термином Евангелисты объединяли всех высших священников храма, обладавших, как и первосвящен-

ник, определенными гражданскими и судебными полномочиями, среди которых было и членство в синедрионе.

Священники и левиты упоминаются в Евангелии в качестве двух самостоятельных групп (Лк 10. 31–32; Ин 1. 19). Если число лиц, которых можно было обозначить термином «первосвященники», не превышало нескольких десятков, то количество священников и левитов исчислялось тысячами.

Левитами во времена Иисуса называли низших служителей храма, в том числе чтецов, певцов, музыкантов, прислужников, охрану.

Не только само священство, но и степени священства в Израиле были наследственными. Все священнослужители происходили из колена Левиина. При этом первосвященник возводил свою родословную к Аарону, другие высшие священники (первосвященники) к Садоку, главному священнику времен царей Давида и Соломона (2 Цар 20. 25). Прочие священники и левиты возводили свои родословные к менее известным представителям колена Левиина и, следовательно, не могли претендовать на более высокие позиции в иерархии, чем те, что занимали их «отцы» (предки по отцовской линии).

Старейшины, они же *начальники*: этот термин, как правило, обозначает представителей иудейской знати, пользовавшихся влиянием в обществе. К числу таковых относился Никодим, «начальник Иудейский», пришедший к Иисусу ночью (Ин 3. 1). Начальники не были священниками, однако могли быть членами синедриона и принадлежать к партии фарисеев.

Иродяне упоминаются в синоптических Евангелиях трижды: всегда в паре с фарисеями (Мк 3. 6; 12. 13) или с их учениками (Мф 22. 16). Этот термин, по всей видимости, обозначает лиц, служивших при дворе Ирода Антипы.

Книжники и законники играли важную роль в жизни израильского народа. Этими терминами обозначали не только лиц, умевших читать, в противовес неграмотному большинству. Книжниками называли переписчиков и хранителей священных книг, а в

более широком смысле — знатоков закона, к которым обращались за разъяснениями в спорных случаях. Термин «законник» нередко употребляется в Евангелиях в качестве синонима термина «книжник». У Луки словосочетание «законники и фарисеи» (Лк 7. 30; 14. 30) является синонимом часто употребляемого выражения «книжники и фарисеи» (в 23-й главе Евангелия от Матфея выступающего в качестве рефрена).

Во времена Иисуса в Палестине существовало несколько «сект» (партий), из которых в Евангелиях упоминаются две: фарисеи и саддукеи.

Термин «*фарисеи*» происходит, как предполагают, от арамейского слова, означающего «отделенные». О фарисеях времен Христа известно не много. Основным источником сведений о них, помимо новозаветных писаний, являются труды Иосифа Флавия, который пишет, в частности, следующее:

Фарисеи ведут строгий образ жизни и отказываются от всяких удовольствий. Всему тому, что разум признает за благо, они следуют, считая разум лучшим охранителем во всех желаньях. Они выдаются своим почтительным отношением к людям престарелым и отнюдь не осмеливаются противоречить их предначертаниям. По их мнению, все совершающееся происходит под влиянием судьбы. Впрочем, они нисколько не отнимают у человека свободы его воли, но признают, что по предначертанию Божию происходит смешение Его желания с желанием человека, идти ли ему по пути добродетели или злобы. Фарисеи верят в бессмертие души и что за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни; грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельные люди имеют возможность вновь воскреснуть. Благодаря этому они имеют чрезвычайное влияние на народ, и все священнодействия, связанные с молитвами или принесением жертв, происходят только с их разрешения¹.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18. 1. 3.*

Термин «саддукеи», возможно, связан с именем Садока, первосвященника эпохи Давида и Соломона. По иной версии, представленной в раввинистической традиции, термин «саддукеи» связан с именем другого Садока, ученика Антигона из Сохо.

Иосиф Флавий отмечает, что по учению саддукеев «души людей умирают вместе с телом». Саддукеи, по его словам, «не признают никаких других постановлений, кроме постановлений закона. Они считают даже похвальным выступать против учителей своей собственной философской школы». Историк подчеркивает, что это учение «распространено среди немногих лиц, притом принадлежащих к особенно знатным родам», однако влияние их ничтожно: «когда они занимают правительственные должности, что случается, впрочем, редко и лишь по принуждению, то саддукеи примыкают к фарисеям, ибо иначе они не были бы терпимы простонародьем»¹.

К двум философским школам, упоминаемым в Евангелиях, Иосиф Флавий добавляет третью: ессеев². Он описывает их как группу лиц мужского пола, которые живут обособленными общинами, имея общее имущество и не вступая в брак: всего их более четырех тысяч. Ессеи признают бессмертие души и совершают богослужение вне Иерусалимского храма, так как «не занимаются жертвоприношениями, признавая другие способы очищения более целесообразными»³. Существование общины ессеев в Кумране подтверждается рукописями, найденными в пещерах на берегу Мертвого моря между 1947 и 1956 годами. Эти рукописи, содержащие отрывки из Ветхого Завета и оригинальные тексты, по мнению многих ученых, принадлежали общине ессеев. Некоторые исследователи усматривают связь между ессеями и Иоанном Крестителем, однако документальные подтверждения этой связи отсутствуют.

Учение ессеев не упоминается в Евангелиях. Что же касается фарисеев и саддукеев, то Иисус часто полемизировал с ними по тем

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности.* 18. 1. 4.

² Там же. 18. 1. 2.

³ Там же. 18. 1. 5.

или иным вопросам. Иногда Он выступал арбитром в спорах, которые вели между собой представители различных направлений, или школ, внутри фарисейской партии.

Если о ессеях можно с достаточной уверенностью говорить как о религиозном движении, то группы фарисеев и саддукеев соединяли в себе черты религиозного движения, философской школы и политической партии.

10. 2. Начало полемики с книжниками и фарисеями

Из всех перечисленных групп на начальном этапе их конфликта с Иисусом действуют преимущественно две: книжники и фарисеи. Другие группы (первосвященники, старейшины, саддукеи) проявят себя позже.

Можно ли есть с мытарями и грешниками?

Неизвестно, как начался конфликт Иисуса с книжниками и фарисеями. Первый эпизод, в котором они выступают в качестве действующих лиц, упоминается во всех синоптических Евангелиях. Марк описывает его следующим образом:

Проходя, увидел Он Левия Алфеева, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною. И он, встав, последовал за Ним. И когда Иисус возлежал в доме его, возлежали с Ним и ученики Его и многие мытари и грешники: ибо много их было, и они следовали за Ним. Книжники и фарисеи, увидев, что Он ест с мытарями и грешниками, говорили ученикам Его: как это Он ест и пьет с мытарями и грешниками? Услышав сие, Иисус говорит им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мк 2. 14–17).

Версия Матфея отличается, как говорилось выше, тем, что Левий в ней назван Матфеем. Кроме того, в ней не упоминаются

книжники (действующими лицами являются только фарисеи), не названо имя хозяина дома (хотя и можно предположить, что это был дом Матфея). В завершение эпизода Иисус добавляет: «Пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы» (Мф 9. 9–13). Лука, который в основном следует Марку, добавляет, что Левий в ответ на призыв Иисуса, «оставив все, встал и последовал за Ним». Он также упоминает о том, что «сделал для Него Левий в доме своем большое угощение; и там было множество мытарей и других, которые возлежали с ними» (Лк 5. 27–32).

Итак, первое обвинение фарисеев в адрес Иисуса: почему он ест с мытарями и грешниками? Чтобы понять смысл этого обвинения, нужно вспомнить, что святость и чистота в Ветхом Завете понимались прежде всего как отделенность от всего, что является нечистым, не святым. Фарисеи считали себя «отделенными» от обычных людей, не такими, как прочие (Лк 18. 11). Они прилагали особые усилия для соблюдения ритуальной чистоты, остерегались любых форм осквернения от соприкосновения с чем-либо нечистым, следили за строгим соблюдением гигиенических правил и предписанной Законом Моисеевым диеты. Из этого и складывался тот «кодекс святости», на котором фарисеи строили свое благочестие.

Фарисеи более всего боялись «оскверниться» — через прикосновение к чему-нибудь нечистому или через общение с человеком, которого они считали нечистым. В Ветхом Завете источником нечистоты считалось нечто внешнее по отношению к человеку, и человек становился осквернившимся, если прикасался к тому, что считается нечистым. Некоторые роды пищи считались нечистыми: их список содержится в Книге Левит; если человек ел такую пищу, он считался осквернившимся.

Иисус же ниспровергает устоявшееся в народе израильском со времен Моисея представление о нечистоте, причем делает это сознательно и последовательно. Он настаивал на том, что причины нечистоты следует искать не вне человека, а внутри него. Фарисеям Иисус говорил: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры,

что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды... Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф 23. 25, 27).

Можно ли есть неумытыми руками?

Полемика Иисуса с фарисеями часто вращалась вокруг представления о чистоте и святости. Евангелист Марк приводит характерный эпизод:

Собрались к Нему фарисеи и некоторые из книжников, пришедшие из Иерусалима, и, увидев некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми, то есть неумытыми, руками, укоряли. Ибо фарисеи и все Иудеи, держась предания старцев, не едят, не умыв тщательно рук; и, придя с торгового, не едят не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли держаться: наблюдать омовение чаш, кружек, котлов и скамей. Потом спрашивают Его фарисеи и книжники: зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но неумытыми руками едят хлеб? Он сказал им в ответ: хорошо пророчествовал о вас, лицемерах, Исаия, как написано: люди сии чтут Меня устами, сердце же их далеко отстоит от Меня, но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим (ср.: Ис 29. 13). Ибо вы, оставив заповедь Божию, держитесь предания человеческого, омовения кружек и чаш, и делаете многое другое, сему подобное. И сказал им: хорошо ли, что вы отменяете заповедь Божию, чтобы соблюсти свое предание? Ибо Моисей сказал: почитай отца своего и мать свою (ср.: Исх 20. 12; Втор 5. 16); и: злословящий отца или мать смертью да умрет (ср.: Исх 21. 17; Лев 20. 9). А вы говорите: кто скажет отцу или матери: корван, то есть дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался, тому вы уже попускаете ничего не делать для отца своего или матери своей, устраняя слово Божие преданием вашим, которое вы установили; и делаете многое сему подобное (Мк 7. 1–13).

Омовение рук, о котором идет речь, является не только гигиеническим требованием: в первую очередь руки мыли для того, чтобы очиститься от ритуального осквернения, которое могло произойти вследствие прикосновения к чему-либо ритуально нечистому. Обычай омыться после посещения рынка опять же продиктован опасением невольного соприкосновения с ритуально нечистыми людьми или пищей. Омовение чаш, кружек, котлов и скамей продиктовано теми же соображениями. Предписания о такого рода омовениях содержатся в Ветхом Завете, в частности, в Книге Чисел, где говорится о необходимости держать в воде до вечера сосуд, в который упала дохлая ящерица, крот или мышь (Числ 11. 32); омыт должен быть деревянный сосуд, к которому «прикоснется имеющий истечение» (Числ 15. 12).

К указаниям Закона Моисеева в «предании старцев» добавлялись многочисленные другие предписания, превратившие религиозность фарисеев в мелочное, скрупулезное соблюдение тысяч неписанных правил. Вместе с этим они изобрели различные уловки, позволявшие им не выполнять постановления законодательства. Один из примеров приводит Иисус: когда сын посвящает Богу не то, что принадлежит ему, а то, что он должен был бы отдавать родителям, он считает себя свободным от обязанностей по отношению к ним.

От обличения фарисеев Иисус переходит к наставлению, адресованному всему народу. Однако Его не понимают даже ученики:

И, призвав весь народ, говорил им: слушайте Меня все и разумеете: ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека. Если кто имеет уши слышать, да слышит! И когда Он от народа вошел в дом, ученики Его спросили Его о притче. Он сказал им: неужели и вы так непонятливы? Неужели не разумеете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его? Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища. Далее сказал: исходящее из человека оскверняет человека. Ибо изнутри, из сердца челове-

ского, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство, все это зло изнутри исходит и оскверняет человека (Мк 7. 14–23).

У Матфея этот же эпизод описан короче (Мф 15. 1–11). Однако Матфей добавляет диалог, отсутствующий у Марка:

Тогда ученики Его, приступив, сказали Ему: знаешь ли, что фарисеи, услышав слово сие, соблазнились? Он же сказал в ответ: всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится; оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму (Мф 15. 12–14).

У Луки приводится другой эпизод, сходный по содержанию, но отличающийся в деталях. В этом Евангелии рассказывается о том, как один фарисей пригласил Иисуса к себе в дом обедать. «Он пришел и возлег. Фарисей же удивился, увидев, что Он не умыл рук перед обедом». Иисус отвечает: «Ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства. Неразумные! не Тот же ли, Кто сотворил внешнее, сотворил и внутреннее? Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто» (Лк 11. 37–41). И далее следует обличение (Лк 11. 42–54), по содержанию близкое к тому, которое у Матфея Иисус произнесет в Иерусалиме незадолго до Своего ареста (Мф 23. 2–28).

Учению фарисеев о том, что святость основана исключительно на соблюдении внешних предписаний, будь то гигиенических, диетических или иных, Иисус последовательно противопоставляет учение о святости как совокупности внутренних качеств. Будучи, с одной стороны, глубоко укорененными в ветхозаветной традиции, наставления Иисуса, с другой, по сути означали радикальный разрыв с тем пониманием святости, которое на основе ложного толкования Ветхого Завета закрепилось в «предании» фарисеев и книжников. Если рассматривать учение Иисуса в контексте иудейской

традиции Его времени, выраженной в учении фарисеев и книжников, то оно было революционным.

Можно ли срывать колосья в субботу?

Еще один эпизод, в котором описана полемика Иисуса с фарисеями, включен во все синоптические Евангелия. Наиболее полная его версия содержится у Матфея:

В то время проходил Иисус в субботу засеянными полями; ученики же Его взалкали и начали срывать колосья и есть. Фарисеи, увидев это, сказали Ему: вот, ученики Твои делают, чего не должно делать в субботу. Он же сказал им: разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним? как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть ни ему, ни бывшим с ним, а только одним священникам? Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма; если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы невиновных, ибо Сын Человеческий есть господин и субботы (Мф 12. 1–8; ср.: Мк 2. 23–28; Лк 6. 1–5).

Этот эпизод открывает важную для всех Евангелий тему нарушения субботы. Заповедь хранить субботний покой была одной из десяти заповедей Закона Моисеева: «Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела...» (Исх 20. 8). В Израиле эта заповедь свято соблюдалась (Исх 20. 8–11; 31. 13–17; Втор 5. 12–15). С веками она обросла различными предписаниями, касающимися того, что можно, а что нельзя делать в субботу. Были составлены списки дел, которые запрещалось делать в субботу, причем разные раввины толковали эти списки по-разному. Существовало понятие «субботнего пути» (Деян 1. 12), указывающее на расстояние, превысить которое в субботу запрещалось.

Фарисеи постоянно обличали Иисуса за то, что Он нарушает субботу. Им не нравилось, что, идя в субботу по дороге, ученики Иисуса срывали колосья и ели. Им не нравилось, что, приходя по субботам в синагогу, Иисус совершал там исцеления (Мф 12. 10–13; Мк 3. 1–5; Лк 6. 6–10; 14. 1–6; Ин 5. 1–10). В рассказе об исцелении согбенной женщины начальник синагоги обращается к народу со словами: «Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний». На это Иисус отвечает: «Лицемер! не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить? сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний?» (Лк 13. 10–16).

Иисус настаивал на том, что «можно в субботы делать добро» (Мф 10. 12). Он утверждал, что «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк 2. 27). Реакция Иисуса на фарисейское требование воздерживаться от исцелений по субботам была эмоциональной: оно вызывало у него гнев и скорбь (Мк 3. 5). Фарисеи тоже эмоционально реагировали на Его слова и поступки: Его свободное отношение к субботним нормам приводило их в бешенство (Лк 6. 11).

Не все фарисеи одинаково негативно воспринимали нарушение Иисусом субботнего покоя. После того, как Он в субботу исцелил слепого, «некоторые из фарисеев говорили: не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы. Другие говорили: как может человек грешный творить такие чудеса? И была между ними распря» (Ин 9. 16). Однако главным авторитетом для них оставался Моисей. Поэтому, несмотря на очевидность произошедшего чуда, они укоряли бывшего слепого: «Ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; Сего же не знаем, откуда Он» (Ин 9. 28–29).

В эпизоде, изложенном у синоптиков, Иисус, отвечая фарисеям, ссылается на рассказ из 1-й Книги Царств о том, как Давид попросил хлеба у священника Ахимелеха, а у того не было ничего, кроме хлебов предложения: дав Давиду хлебы, которые полагалось

есть только священникам, Ахимелех нарушил букву закона (1 Цар 21. 1–6). Слова Иисуса о том, что «священники в храме нарушают субботу», указывают, вероятно, на заповедь о субботнем всесожжении (Числ 28. 9–10).

Таким образом, в самом Законе Моисеевом некоторые постановления, с точки зрения Иисуса, более важны, чем другие. Похожий аргумент Он приводит в споре с иудеями, отраженном в Евангелии от Иоанна. Там Он ссылается на обычай совершать обрезание в субботу: «Моисей дал вам обрезание... и в субботу вы обрезываете человека. Если в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен Закон Моисеев, — на Меня ли негодуете за то, что Я всего человека исцелил в субботу? Не судите по наружности, но судите судом праведным» (Ин 7. 22–24). Постановления об обрезании и о жертвоприношении в субботу оказывается выше, чем заповедь субботнего покоя.

Спор между Иисусом и фарисеями об интерпретации предписаний Закона Моисеева отражен во всех четырех Евангелиях, однако наиболее полно его раскрывают Матфей и Иоанн. Значительная часть Нагорной проповеди посвящена интерпретации предписаний Закона Моисеева (Мф 5. 17–48). Последнее большое обличение Иисусом фарисеев, начинающееся словами «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи», посвящено той же теме (Мф 23. 2–39).

В многочисленных диалогах с иудеями, приведенных в Евангелии от Иоанна, Иисус вновь и вновь возвращается к теме Закона Моисеева, его значения и правильного толкования. В числе прочего Иоанн приводит такие слова Иисуса: «Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?» (Ин 5. 45–47).

Резюме

Общественное служение Иисуса проходило в постоянной полемике с противниками. Среди них Евангелисты называют: первосвященников, фарисеев, книжников, законников, старейшин, священников, левитов, саддукеев, иродиан.

В спорах с книжниками и фарисеями Иисус ниспровергает принятые представления о нечистоте, источником которой в Ветхом Завете считалось нечто внешнее по отношению к человеку, и утверждает Свое учение о святости как совокупности внутренних нравственных качеств.

Вопросы к главе 10

1. Какие группы противников Иисуса Христа называют Евангелисты?
2. Какие основные черты учения фарисеев?
3. Опишите суть спора между Иисусом Христом и фарисеями об интерпретации предписаний Закона Моисеева.

Дополнительная литература к части I

Святоотеческие толкования:

- Библейские комментарии отцов Церкви (НЗ). Т. 1а: Евангелие от Матфея 1–13. Тверь, 2007. С. 47–81.
- *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1914. С. 1–83.
- *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения. Т. 7. Кн. 1. СПб., 1901. М., 1993^р. С. 17–148.
- *Он же.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 8. СПб., 1902. С. 5–142.
- *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 1. Творения. Т. 2. М., 2001. С. 431–793.
- *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. В кн.: Благовестник. Т. 1. М., 2000. С. 25–61.
- *Он же.* Толкование на Евангелие от Марка. В кн.: Благовестник. Т. 1. М., 2000. С. 259–268.
- *Он же.* Толкование на Евангелие от Луки. В кн.: Благовестник. Т. 1. М., 2000. С. 373–415.
- *Он же.* Толкование на Евангелие от Иоанна. В кн.: Благовестник. Т. 2. М., 2000. С. 5–41.

Справочная литература:

- Благовещение Пресвятой Богородицы // ПЭ. Т. 5. С. 254–268.
- Братья Господни // Там же. Т. 6. С. 213–215.
- Волхвы // Там же. Т. 9. С. 278–282.
- Звезда волхвов // Там же. Т. 19. С. 731–734.
- Иоанн Предтеча // Там же. Т. 24. С. 528–577.
- Иродиане // Там же. Т. 26. С. 654–656.
- Ирод Великий // Там же. Т. 26. С. 640–651.
- Ирод Антипа // Там же. Т. 26. С. 634–640.
- Искушение // Там же. Т. 27. С. 312–326.
- Каиафа // Там же. Т. 29. С. 373–376.
- Квириний // Там же. Т. 32. С. 299–302.
- Книжники // Там же. Т. 36. С. 134–138.

- Апостол // Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета. М., 2003. С. 23–28.
- Евангелие (Благая весть) // Там же. С. 163–166.
- Иоанн Креститель // Там же. С. 264–271.
- Искушение Иисуса // Там же. С. 282–288.
- Крещение // Там же. С. 333–336.
- Покаяние // Там же. С. 434–437.
- Пророки, пророчество // Там же. С. 481–487.
- Ученики // Там же. С. 674–679.
- Ученичество // Там же. С. 679–686.
- Фарисеи // Там же. С. 690–695.

Комментарии и исследования:

- *Алфеев П., прот.* Перепись Квириния как незгладимый исторический документ неопровержимой достоверности евангельских событий. Рязань, 1915.
- *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. М., 2011.
- Иисус Христос в документах истории / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Г. Деревенского. СПб., 1998.
- *Болотов В. В.* Вопрос о времени рождения и смерти Христа. В кн.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М., 2000.
- *Он же.* Иисус и женщины. М., 2015.
- *Он же.* Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1. 1–18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 29–121.
- *Он же.* О Квириниевой переписи по связи ее с Рождеством Христовым. Киев, 1913.
- *Данн Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса: Что упустил поиск исторического Иисуса. М., 2009.
- *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. М., 2016. С. 241–731.
- *Он же.* Православие. Т. 1–2. М., 2010.
- *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М., 2009.
- *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001.

- *Лебедев А. П.* Братья Господни. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2010.
- *Муретов М. Д.* Родословие Христа // Избранные труды. М., 2002.
- *Прокочук А., иерей.* Лекции по Евангелию от Иоанна. М., 2009.
- *Серебрякова Ю. В.* Четвероевангелие. М., 2013.
- *Строганов В., прот.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2009.

ЧАСТЬ II.

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Глава 11.

ОБЩИЙ КОНТЕКСТ НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ

11. 1. Нагорная проповедь и Проповедь на равнине

В Евангелии от Матфея содержится несколько пространных речей Иисуса Христа. Первая из них — Нагорная проповедь, занимающая три главы (Мф 5–7). Ни одно другое Евангелие не содержит столь последовательного изложения нравственного учения Спасителя.

В современной новозаветной науке бытуют различные гипотезы о происхождении Нагорной проповеди. Одни исследователи полагают, что изначально Нагорная проповедь существовала отдельно, как самостоятельное произведение, и лишь позже была целиком включена в повествование Евангелиста Матфея. Другие считают, что текст Нагорной проповеди соткан самим Евангелистом из коротких тематических блоков, бытовавших в устном или письменном предании. Однако каждая из этих гипотез помимо сторонников имеет и немало противников.

Ученые нередко сравнивают Нагорную проповедь с так называемой Проповедью на равнине из Евангелия от Луки (Лк 6. 20–49). На первый взгляд, Проповедь на равнине представляет собой сокращенный вариант Нагорной проповеди. Однако многие современные исследователи говорят о ее первичности по отношению к Нагорной проповеди: Евангелист Лука, по их мнению, сохранил ту краткую запись проповеди Иисуса, которая изначально входила в

состав гипотетического источника Q, тогда как Евангелист Матфей существенно расширил и дополнил ее.

Иной точки зрения придерживаются те исследователи, которые объясняют расхождения между Евангелистами разными вариантами передачи устного предания, а не их редакторской активностью: в Евангелии от Матфея могла быть приведена одна речь Иисуса, сказанная при одних обстоятельствах, а в Евангелии от Луки — другая, сказанная в другом месте и в другое время. На разное время произнесения проповедей может указывать контекст: у Луки Проповеди на равнине предшествует рассказ об избрании двенадцати (Лк 6. 12–16), тогда как, по Матфею, избрание двенадцати произошло значительно позже произнесения Нагорной проповеди (Мф 10. 1–4). Кроме того, различаются обстоятельства: у Матфея Иисус, увидев народ, восходит на гору, садится, вокруг Него рассаживаются ученики, и Он начинает говорить (Мф 5. 1); у Луки Иисус сходит с горы после избрания двенадцати, становится на ровном месте и начинает говорить, возведя очи на учеников, но обращаясь к находящемуся вокруг народу (Лк 6. 17–20). Таким образом, Нагорная проповедь произносится сидя, Проповедь на равнине — стоя, первую слушают сидя, а вторую, вероятно, стоя, что и могло побудить Иисуса во втором случае быть значительно более кратким.

Отличаются и аудитории, к которым обращается Спаситель. В Евангелии от Матфея проповедь Спасителя открывается девятью заповедями, каждая из которых начинается со слова «Блаженны», причем о блаженных говорится в третьем лице («ибо *их* есть Царство Небесное», «ибо *они* утешатся»). В Евангелии от Луки в параллельном месте (Лк 6. 20–23) находятся всего четыре заповеди, начинающиеся со слова «Блаженны», но о блаженных говорится во втором лице («ибо *ваши* есть Царствие Божие», «ибо *насытитесь*»). Это означает, что в Проповеди на равнине Иисус Христос обращается непосредственно к собравшейся толпе слушателей, а в Нагорной проповеди Он дает общие наставления, касающиеся всех, кто готов последовать за Ним.

В церковнославянском и русском переводах Нового Завета и в Евангелии от Матфея, и в Евангелии от Луки первая заповедь Блаженства начинается словами: «Блаженны нищие духом» (Мф 5. 3; Лк 6. 20), что соответствует средневековой византийской традиции текста и общепринятому с XVI века печатному изданию греческого оригинала (так называемый *textus receptus*). Однако в ряде древних кодексов эти слова в таком виде присутствуют лишь в Евангелии от Матфея, а в Евангелии от Луки вместо этого приводится краткий вариант — «Блаженны нищие». Такое чтение принято в современных научно-критических изданиях греческого Нового Завета. Появление выражения «нищие духом» в более поздних списках Евангелия от Луки обычно объясняют гармонической корректировкой текста по Евангелию от Матфея: поскольку Евангелие от Матфея идет первым в Четвероевангелии и поскольку заповеди Блаженства по Матфею стали регулярно читать за богослужением, переписчики добавили слово «духом», полагая, что оно было пропущено случайно.

Но подобное расхождение встречается и в другой заповеди Блаженства: у Евангелиста Матфея говорится о блаженстве «алчущих и жаждущих правды», а у Евангелиста Луки — «алчущих ныне». Евангелисты не просто по-разному расставляют акценты, но сама логика речи Спасителя в Нагорной проповеди и в Проповеди на равнине оказывается разной.

Согласно тексту Евангелия от Луки, блаженны те, кто страдает ныне, потому что в будущем они получают воздаяние. Слово «ныне» указывает на временный характер страданий. Воздаяние же за страдания наступит в неопределенной эсхатологической перспективе, то есть не ныне, а, вероятно, уже за порогом смерти. Именно там нищие перестанут быть нищими, алчущие насытятся, а плачущие воссмеются.

В Нагорной проповеди на первое место выходит не страдание, за которое человек получит воздаяние в будущем, а необходимость обретения человеком определенных духовных и нравственных качеств для достижения блаженства в настоящем. Слово «ныне» в

версии Матфея отсутствует. Награда за страдание совсем не обязательно мыслится как относящаяся исключительно к посмертной судьбе человека: само наличие у человека перечисленных нравственных качеств делает его блаженным уже здесь и сейчас.

Как в случае с Нагорной проповедью в целом, так и в случае с заповедями Блаженства многие ученые отдают предпочтение версии Луки как более аутентичной. То есть, по их мнению, изначально в Блаженствах речь шла только о нищих, алчущих и плачущих, а Евангелист Матфей при редактировании добавил к ним, опираясь на ветхозаветные образы из Книги пророка Исаии и псалмов, кротких, милостивых, чистых сердцем, миротворцев и изгнанных за правду, при этом превратив нищих в нищих духом, а алчущих — в алчущих и жаждущих правды. При таком подходе неизбежным становится вывод о том, что в процессе редактирования Матфей существенно изменил первоначальную проповедь Спасителя.

Между тем сам евангельский текст не дает для таких предположений никаких оснований — ни в отношении заповедей Блаженства, ни в отношении Нагорной проповеди в целом. Спаситель вполне мог — и должен был — многократно, при разных обстоятельствах повторять одни и те же истины, придавая им тот или иной оттенок в зависимости от обстоятельств, аудитории и иных факторов. Даже в пределах одного Евангелия в беседах с учениками и народом Он возвращается к одним и тем же идеям, употребляет похожие словесные формулы — иногда в строго зафиксированном виде, а иногда с небольшими вариативными отклонениями. Так поступает каждый учитель, когда хочет, чтобы ученики хорошо закрепили урок.

Подобное решение вопроса о соотношении Нагорной проповеди и Проповеди на равнине предлагал еще блж. Августин в трактате «О согласии Евангелистов». Поначалу он как будто бы допускает возможность, что Лука «записал ту же самую речь Господа, но только пропустил некоторые наставления, которые предложил Матфей». При этом он отмечает, что Лука «представил другие, которых тот не сказал; а некоторые изложил не в тех же самых словах,

но только сходными выражениями, сохраняя при этом истину в неприкосновенности». Но, обращая внимание на то, что у Матфея Иисус произносит речь на горе, а у Луки на равнине, блж. Августин задает вопрос: «Что нам мешает предположить, что Христос в другом месте повторил нечто такое, что уже сказал прежде?». Он приходит к выводу, что на горе Иисус Христос «произнес речь, которую привел Матфей, а Лука не привел... а потом, когда сошел, то на ровном месте произнес другую, подобную, о которой Матфей умалчивает, а Лука — нет»¹.

В Проповеди на равнине за четыремья Блаженствами следуют три антитезы, начинающиеся словами «горе вам»: «Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете. Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! ибо так поступали с лжепророками отцы их» (Лк 6. 24–26). Весь этот материал отсутствует в Нагорной проповеди, хотя тематически перекликается с учением Спасителя, изложенным в других местах (например, со словами о том, что богатому трудно войти в Царство Небесное).

Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея — это цельный, связный текст, имеющий свою четко продуманную структуру и композицию. В центре ее находится молитва «Отче наш», от которой в разные стороны, к началу и к концу текста, подобно концентрическим кругам, расходятся тематические блоки: каждый из них может рассматриваться как симметричный другому, находящемуся на противоположном конце от центра композиции. Все это создает внутреннюю симметрию и заставляет говорить о кольцевой композиции проповеди. В частности, определенная симметрия усматривается между Мф 6. 5–8 и 6. 16–18, Мф 6. 1–4 и 6. 19–21, Мф 5. 48 и 6. 22–23 и так далее вплоть до Мф 5. 17–20 и 7. 12, где говорится о «законе и пророках». Открывающие же Нагорную проповедь заповеди Блаженства (Мф 5. 3–12) образуют тематическую арку с завершающими проповедь словами о доме на камне (Мф 7. 24–27).

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 2. 19. 44–46.

При всей условности подобного рода структурного анализа он помогает понять, почему Нагорная проповедь воспринимается как цельная, законченная и четко структурированная композиция. Несмотря на наличие в ней многочисленных, внешне как будто не связанных между собой тематических отрывков, у нее есть своя внутренняя логика, свое сквозное развитие.

Как и многие другие речи Спасителя, Нагорная проповедь содержит множество постоянно повторяющихся слов и формул, которые помогают лучше запомнить и усвоить материал. Так, например, в начале текста девять раз повторяется слово «Блаженны»; далее шесть раз звучит рефрен «Вы слышали, что сказано... А Я говорю вам»; целая серия из шести заповедей дана в отрицательной форме («не творите милостыни...», «не будь, как лицемеры...», «не будьте унылы, как лицемеры...», «не собирайте себе сокровищ на земле...», «не судите...», «не давайте святыни псам...»). Девять раз в Нагорной проповеди встречается слово «Царство» и три раза звучит формула «закон и пророки».

Нагорная проповедь носит программный характер, она представляет собой квинтэссенцию того, что Спаситель предлагает Своим последователям. При этом она мыслится как восполнение и новое прочтение Закона Моисеева. Еще древние толкователи обратили внимание на параллели между Нагорной проповедью и повествованием Книги Исход о том, как пророк Моисей получил на горе Синай скрижали с десятью заповедями: в обоих случаях действие происходит на горе, Иисус Христос как новый Моисей обновляет ветхий Закон¹.

В Нагорной проповеди Иисус, с одной стороны, подчеркивает важность Закона («ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все...»), а о Себе говорит как об исполнителе Закона («Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить»). С другой стороны, отталкиваясь от того, что «сказано древним», Он последовательно переосмысливает Моисеево законодательство, замещая его

¹ Григорий Нисский. О Блаженствах. 7.

Своим учением. Если Закон Моисеев ставит определенную нравственную планку, то Спаситель эту планку поднимает значительно выше. Если в Законе Моисеевом Бог говорит почти исключительно о внешних аспектах поведения, то Иисус Христос больше внимания уделяет внутреннему состоянию человека. Заповеди Блаженства не отменяют десяти ветхозаветных заповедей, а прочий материал Нагорной проповеди не отменяет других установлений Закона Моисеева. Однако в Нагорной проповеди взаимоотношения между Богом и человеком выводятся на новый духовно-нравственный уровень, благодаря чему заново выстраивается и вся система взаимоотношений между людьми.

11. 2. «...взошел на гору»

Изложение Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея предваряется следующими словами:

Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря (Мф 5. 1–2).

Слова «взошел на гору» важны для понимания того контекста, в котором Спаситель произнес Свое первое пространное поучение на нравственные темы.

У древних евреев горы ассоциировались с присутствием Божиим. Псалмопевец говорит: «Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя. Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю» (Пс 120. 1–2). Если для того, чтобы получить помощь от Бога, достаточно возвести очи к горам, то для того, чтобы встретиться с Богом, необходимо подняться на гору. Одним из примеров является библейский рассказ о том, как праотец Авраам должен был принести в жертву своего сына Исаака на одной из гор (Быт 22. 1–12). Другой пример — дарование Закона на горе Синай: согласно повествованию Книги Исход, Моисей несколько раз поднимался и спускался с горы, прежде чем получил от Бога заповеди, а потом

был «на горе сорок дней и сорок ночей» (Исх 19; 24. 12–18). Когда же после этого он спустился с горы, обнаружил, что за время его отсутствия народ отступил от Бога и начал поклоняться золотому тельцу, Моисей в гневе разбил скрижали с записанными на них заповедями Божиими, но Бог вновь призвал его взойти на гору и предстать перед Ним (Исх 34. 1–2).

С горой Синай, известной также под названием Хорив, связано и явление Бога пророку Илии. К этой горе Илия шел сорок дней и сорок ночей. После того, как он приблизился к ней, Бог сказал ему: «Выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]» (3 Цар 19. 11–12).

Помимо Синая, еще одна гора имела для народа израильского особое значение — Сион. На этой горе Давид построил свой город (2 Цар 5. 7–10). Эту же гору он многократно воспел в псалмах: «Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек. Горы окрест Иерусалима, а Господь окрест народа Своего отныне и вовек» (Пс 124. 1–2; ср.: Пс 127. 5; 128. 5; 131. 13; 133. 3; 134. 21). Согласно иудейской традиции, Сион — та самая гора в земле Мориа, на которой Авраам намеревался принести в жертву Исаака. На этой же горе, по христианскому преданию, был погребен первый человек — Адам.

В течение Своей земной жизни Спаситель многократно поднимался на горы. В одном только Евангелии от Матфея встречается восемь таких эпизодов. В начале этого Евангелия мы читаем о том, как диавол берет Иисуса «на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их» (Мф 4. 8). Затем Иисус восходит на гору для произнесения Нагорной проповеди (Мф 5. 1). После того как в пустынном месте Спаситель накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, Он восходит на гору, чтобы помолиться наедине (Мф 14. 23; Мк 6. 46). Далее, взойдя на гору, Он

исцеляет «хромых, слепых, немых, увечных и иных многих» (Мф 15. 30). Одно из главных чудес Иисуса Христа — Преображение — произошло тоже на горе (Мф 17. 1–3; Мк 9. 2–4; Лк 9. 28–30). На горе Елеонской Иисус Христос отвечал на вопрос учеников о признаках Его Второго пришествия (Мф 24. 3; Мк 13. 3). По окончании Тайной вечери Иисус с учениками, «воспев, пошли на гору Елеонскую» (Мф 26. 30; Мк 14. 26; Лк 22. 39). Там же, в Гефсиманском саду, Иисус молился Отцу о том, чтобы, если возможно, миновала Его чаша сия (Мф 26. 36–46; Мк 14. 32–42; Лк 22. 41–46). Наконец, после Воскресения Спасителя одиннадцать учеников «пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились» (Мф 28. 16–17).

К этим эпизодам можно добавить рассказы Евангелистов Марка и Луки о том, как Иисус «взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать» (Мк 3. 13–14; Лк 6. 12–13). Согласно Евангелисту Иоанну, насыщение пяти тысяч пятью хлебами происходило на горе (Ин 6. 3). Иоанн упоминает и о том, как Иисус после посещения храма пошел на гору Елеонскую, а утром опять пришел в храм (Ин 8. 1–2). Со слов Луки мы узнаем, что восхождение на эту гору было у Иисуса в обычае: «днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою» (Лк 21. 37). Лука — единственный из Евангелистов, кто уточняет, что после Тайной вечери Иисус пошел на гору Елеонскую «по обыкновению» (Лк 22. 39).

Для странствующего проповедника, каким был Иисус, восхождение на горы, казалось бы, не было обязательным. Все основные дороги пролегали по равнинам, и при желании можно было легко избежать восхождения на горы, общаясь с людьми в городах и селах. Между тем Иисус постоянно восходит на ту или иную гору. Очень часто Он поднимается туда один — для того, чтобы остаться наедине с Отцом. Иногда Он берет с Собой учеников. А иной раз целые толпы народа поднимаются на гору вслед за Ним — чтобы услышать Его слово или получить исцеление.

Иисус, восходящий на гору, чтобы преподать наставление ученикам, а через них народу, напоминает пророка Моисея, восходящего на гору, чтобы получить от Бога наставление и передать его людям. Однако между Иисусом и Моисеем есть существенные различия. Моисей восходит на гору для встречи с Богом, Иисус же Сам является Богом, Который приглашает людей на гору для встречи с Собой. Моисей поднимается на гору один, и народу строжайшим образом запрещено приближаться к горе; Иисус же берет с Собой на гору тех, кому Он намеревается преподать новое учение, восполняющее Моисеево законодательство и призванное отныне служить нравственным мерилom для Его последователей. Моисей поднимается на гору несколько раз и каждый раз, спускаясь, пересказывает народу то, что услышал от Бога; Иисус вместе с народом поднимается на гору один раз и говорит людям все, что они должны услышать.

Согласно преданию, восходящему к IV веку, гора, на которой была произнесена Нагорная проповедь, находится недалеко от Галилейского озера; сейчас она называется горой Блаженств. В отличие от скалистого Синая, высота которого достигает 2285 метров, гора Блаженств имеет высоту лишь 110 метров, и восхождение на нее не представляет особого труда. Сам внешний вид этой горы, окруженной плодородными землями, напоминает о кротком Учителе, Который пришел не для того, чтобы в громах и молниях возвестить народу израильскому суровые законы, но для того, чтобы в «веянии тихого ветра» возвестить человечеству новые богооткровенные истины.

Иисус начинает Свою речь без всяких предисловий. В отличие от обычных ораторов, лекторов и учителей, которые в начале пространной речи обозначают ее тему и предупреждают слушателей, о чем пойдет речь, Иисус начинает сразу с самой сердцевины того, что Он хочет сказать. Мы не можем исключить того, что в реальности какие-то вступительные слова, опущенные впоследствии Евангелистом, были произнесены. Но именно в той форме, в какой Нагорная проповедь донесена до нас, — без вступительных слов, —

она производит то особое впечатление, которое отражено в словах Евангелиста о реакции на нее слушателей: «И когда окончил Иисус слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7. 28–29).

Выражение «отверзши уста Свои» указывает на особую торжественность и значимость того, что Спаситель намеревался сказать. До настоящего момента Иисус в Евангелии от Матфея практически ничего не говорил, кроме ответа Иоанну Крестителю (Мф 3. 15), трех коротких реплик в ответ на искушения диавола (Мф 4. 4, 7, 10), слов, заимствованных у Предтечи: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17), и слов, обращенных к Петру и Андрею: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф 4. 19). Проповедь Иоанна Предтечи приведена с достаточной полнотой (Мф 3. 7–12), а Иисус пока еще не представлен в качестве проповедника. И вот Он отверзает уста Свои, чтобы изложить суть того «Евангелия Царствия», которое Он проповедовал по всей Галилее (Мф 4. 23).

Нагорная проповедь — это не плод книжной мудрости. Это слова Самого Бога, обращенные к человеку через Человека — Иисуса Христа, Сына Божия. От обычных человеческих слов они отличаются и по форме, и по содержанию. И именно осознание того, что слова Нагорной проповеди принадлежат Богу, а не просто человеку, пусть даже пророку и учителю, является ключом к пониманию ее смысла и значимости. Именно Бог в свое время призвал Моисея на гору Синай, чтобы дать ему каменные скрижали с заповедями для народа израильского. И именно Бог инициирует Новый Завет с новым Израилем через Своего Сына, Который в Нагорной проповеди торжественно оглашает то, что Сам Бог хочет сказать людям.

11. 3. Кому адресована Нагорная проповедь

К кому обращена Нагорная проповедь — к ученикам или к народу? Из вступительных слов Евангелиста ответ не столь очевиден: «Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их...» (Мф 5. 1–2). С

одной стороны, здесь говорится о народе, с другой — об учениках: «учил их» относится к ученикам. Однако по окончании изложения Нагорной проповеди Евангелист пишет о том, что «народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий» (Мф 7. 28). Здесь уже «учил их» относится к народу, а не только ученикам. Из этого следует, что рядом с Иисусом в момент произнесения проповеди находились и ученики, и народ: Он обращал слово либо к ученикам и народу, либо к ученикам, но так, чтобы слышал народ. Следовательно, Его поучение имеет универсальный смысл и адресовано всякому, кто способен услышать.

Кто из учеников Иисуса мог присутствовать при произнесении Нагорной проповеди? До настоящего момента в Евангелии от Матфея упоминались только четверо — Петр, Андрей, Иаков и Иоанн. Рассказы о призвании Матфея (Мф 9. 9) и об избрании двенадцати (Мф 10. 1–4) следуют позже Нагорной проповеди. Поскольку, согласно другим Евангелистам (Мк 3. 13–19; Лк 6. 13), двенадцать были избраны из большего числа последователей, можно предположить, что и на горе с Иисусом были, помимо четырех упомянутых ранее учеников, и некоторые другие, часть из которых впоследствии вошла в число двенадцати апостолов. Поэтому и призвание Иисусом Матфея может подразумевать, что они уже были знакомы прежде, а, следовательно, Евангелист Матфей, не будучи еще учеником Спасителя, мог лично присутствовать при произнесении Нагорной проповеди.

11. 4. Толкование Нагорной проповеди

Нравственный радикализм проповеди Спасителя неоднократно вызывал недоумения у толкователей — как в древнюю эпоху, так и в новое время. Насколько реалистичны призывы Иисуса к духовному совершенству? Возможно ли, например, для мужчины никогда не смотреть на женщину с вожделением? Как возможно в ответ на удар в правую щеку подставлять левую? Способен ли человек любить своих врагов? Как можно жить, не собирая ника-

ких сокровищ на земле? Может создаться впечатление, что Нагорная проповедь адресована некоему абстрактному сверхчеловеку, лишенному обычных земных желаний, страстей, привязанностей, или что Иисус слишком идеализирует человека, требуя от него заведомо невыполнимого.

Раннехристианские авторы воспринимали Нагорную проповедь как призыв к действию. В ней видели руководство, адресованное христианской общине и требующее буквального исполнения. Представление о том, что те или иные положения проповеди невыполнимы или трудновыполнимы, в раннехристианской литературе отсутствует. Нагорная проповедь также использовалась в полемике с еретиками. В частности, сщмч. Ириней Лионский и Тертуллиан опровергали с ее помощью мнение Маркиона о том, что Христос пришел не исполнить закон, а разрушить.

Первое полное толкование на Нагорную проповедь написал Ориген. Оно входило в его Толкование на Евангелие от Матфея, разделенное на 25 книг. Однако из первых десяти книг, в том числе из книги второй, содержащей толкование на Нагорную проповедь, сохранились лишь незначительные фрагменты. Будучи приверженцем аллегорического метода толкования, Ориген последовательно применял этот метод ко всем частям Священного Писания, в том числе к Евангелиям.

Наиболее полное толкование на Нагорную проповедь во всей восточной патристике было составлено в конце IV века свт. Иоанном Златоустом (входит в состав его обширного толкования на Евангелие от Матфея). Златоуст не считал какие-либо из заповедей Нагорной проповеди невыполнимыми. В качестве примера буквального следования этим заповедям он приводит монахов:

Итак, не будем думать, что заповеди невозможно исполнить; и ныне многие исполняют их... И ныне есть много таких, которые ведут жизнь апостольскую... Если же мы не верим этому, то не оттого, что нет добродетельных, но оттого, что мы сами слишком мало делаем... Похотливый не сразу поверит, что легко можно сохранять девство; хищник не скоро поверит, что есть

такие, которые охотно отдают и свое; так и те люди, которые каждый день изнуряют себя бесчисленными заботами, не скоро примут учение о том, что можно быть свободным от житейских забот. А что многие исполнили это учение, мы можем доказать примером тех, которые так любомудрствуют и в наше время¹.

Далее, однако, Златоуст говорит о постепенном приобретении добродетелей, описанных в Нагорной проповеди. По его мысли, не все способны сразу исполнить всё, что заповедал Христос. Если человек не может полностью раздать свое имущество, по крайней мере он может научиться «не лихоимствовать, почитать добром милостыню» и «уделять от своего имущества неимущим». Златоуст приводит в пример Иоанна Крестителя, который, «когда беседовал с собирающими пошлыны и воинами, заповедовал довольствоваться жалованьем. Он, хотя желал возвести их к другой, гораздо высшей мудрости, но поскольку они к тому были еще неспособны, то предлагает низшую заповедь. Если бы он стал внушать высшие заповеди, то они не только не стали бы внимать им, но не исполнили бы и низших»².

Таким образом, в восприятии Златоуста заповеди Иисуса Христа разделяются на две категории — высшие и низшие. Исполнение первых является уделом тех, кто стремится к духовному совершенству (монахов); исполнение вторых обязательно для всех христиан. Соответственно, и христиане разделяются на две категории — тех, кто способен буквально исполнить то, что заповедал Христос, и тех, кто призван исполнять заповеди лишь в некоторой мере. То есть Златоуст значительно смягчает радикализм нравственных императивов Нагорной проповеди, оставляя в христианской общине пространство для тех, кто не способен к их буквальному исполнению.

Само выражение «Нагорная проповедь» первым использовал в своем толковании блж. Августин. По его словам, всякий читающий Нагорную проповедь найдет в ней «совершенный образец

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 21. 4.

² Там же.

христианской жизни», поскольку она «совершенна во всех наставлениях, при помощи которых формируется христианская жизнь»¹. При этом в деле спасения решающую роль, по мнению Августина, играет божественное избрание и предопределение. Человек не может исполнить заповеди и достичь спасения лишь своими собственными силами, посредством своих естественных способностей. Для этого нужна благодать Божия.

В последующей католической традиции для решения экзегетических трудностей, связанных с Нагорной проповедью, было введено различие между «советом» и «заповедью»: заповедь предполагает обязательное исполнение, тогда как следование совету зависит от того, кому он дается. Новый Завет является законом любви, поэтому к заповедям в нем прилагаются советы, чего не было в Ветхом Завете, который был законом рабства. Исполнение заповедей необходимо для достижения вечного счастья, тогда как исполнение советов необходимо для того, чтобы достичь его как можно быстрее. Заповеди обязательны для всех, тогда как советы человек может выполнять выборочно, в зависимости от большей или меньшей расположенности к ним².

В критической библеистике сложились три подхода к пониманию Нагорной проповеди. Так называемая «перфекционистская концепция» исходит из того, что в Нагорной проповеди Иисус нарисовал идеал христианского совершенства: человек не может его достичь, но может к нему стремиться. Согласно другой теории, Иисус, зная, что Его требования невыполнимы, излагал их для того, чтобы люди поняли, что своими силами они не могут достичь спасения, ибо человек спасается «только верою в Иисуса Христа» (Гал 2. 16), а не какими бы то ни было делами (данный подход в экзегезе наиболее характерен для протестантской традиции). Наконец, третья концепция исходит из того, что требования Иисуса в Нагорной проповеди не носят долгосрочный характер, а мотивированы представлением о грядущем скором конце света.

¹ *Августин. О Нагорной проповеди. 1. 1.*

² *См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. 2. 1. Вопрос 108.*

Сомнения в исполнимости заповедей Нагорной проповеди были бы легитимны, если бы Иисус не был Человеком. В Нагорной проповеди Он говорит о том, что доказывает на собственном примере: Он ведет образ жизни бесребренника, не собирая никаких сокровищ на земле; Он общается с женщинами, но не смотрит на них с вожделением; Он не сопротивляется злу силой; Он любит врагов и на кресте молится за Своих мучителей.

В этой перспективе Нагорная проповедь становится проекцией жизненного опыта Спасителя на ситуацию обычного человека, а весь последующий текст Евангелия от Матфея становится доказательством того, что заповеди Иисуса из Нагорной проповеди отнюдь не невыполнимы: Он Сам первым исполнит их. Вслед за Ним тысячи и миллионы Его последователей — каждый в свою меру — будут стараться исполнять эти заповеди: для кого-то они так и останутся недостижимым идеалом, но для многих станут возможностью здесь, на земле, достичь Царства Небесного, обрести в земной жизни то высшее измерение, которое недоступно только на основе исполнения Закона Моисеева.

Нагорная проповедь отнюдь не является полным и исчерпывающим изложением христианской нравственности. В ней Спаситель раскрывает лишь некоторые этические темы. Нравственное учение Христа будет дополнено в других главах Евангелия от Матфея, а также в трех других Евангелиях. Оно будет также существенно расширено в Соборных Посланиях и в Посланиях апостола Павла. Но даже весь Новый Завет в совокупности не дает исчерпывающего изложения христианской нравственности. Многие темы предстояло развить, дополнить и осмыслить отцам Церкви, а некоторые нравственные темы возникают уже в наше время и требуют новых ответов через призму христианского мировосприятия.

Хотя Нагорная проповедь не исчерпывает всего учения Иисуса Христа, в ней даются основополагающие моральные ориентиры, излагается понимание человеческой нравственности на примере нескольких конкретных тем. Исходя из этих ориентиров, ученики Спасителя могут выстраивать свою жизнь, в том числе и в других ее аспектах, не упомянутых в Нагорной проповеди.

Резюме

Слова Нагорной проповеди принадлежат Богу, а не просто человеку: Сам Бог через Своего Сына торжественно провозглашает то, что Он хочет сказать людям.

Нагорная проповедь и Проповедь на равнине представляют собой две разных проповеди, произнесенных Спасителем в разное время и в разных обстоятельствах, но объединенных некоторыми общими темами и свойственными речи Иисуса выражениями.

Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея — это цельный, связный текст, имеющий свою четко продуманную структуру и композицию. Как и многие другие речи Спасителя, Нагорная проповедь содержит множество постоянно повторяющихся слов и формул, которые помогали слушателям лучше запомнить и усвоить материал.

Рядом с Иисусом в момент произнесения Нагорной проповеди находились и ученики, и народ. Хотя Нагорная проповедь не исчерпывает всего учения Иисуса Христа, в ней даются основополагающие нравственные ориентиры.

Вопросы к главе 11

1. Охарактеризуйте существующие исследовательские гипотезы о происхождении Нагорной проповеди.
2. Какие особенности композиции Нагорной проповеди отличают ее от Проповеди на равнине?
3. Почему Нагорная проповедь воспринимается как цельная, законченная и четко структурированная композиция?
4. Какое символическое значение имели горы в Ветхом Завете и почему Иисус взошел на гору для произнесения проповеди?
5. Сопоставьте восхождения на гору Иисуса с аналогичными восхождениями пророка Моисея. Что общего и в чем состоят отличия?

6. Охарактеризуйте адресатов Нагорной проповеди.
7. Кто из апостолов лично слушал Нагорную проповедь?
8. Назовите сложившиеся в критической библеистике подходы к пониманию Нагорной проповеди.
9. Охарактеризуйте толкования нравственных императивов Нагорной проповеди, сделанные Иоанном Златоустом.
10. Является ли Нагорная проповедь полным и исчерпывающим изложением христианской нравственности? Аргументируйте свой ответ.

Глава 12.

ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА

12. 1. Общий обзор заповедей Блаженства

Заповеди Блаженства, открывающие Нагорную проповедь, занимают особое место в Новом Завете. Даже вне контекста Нагорной проповеди Блаженства в версии Евангелиста Матфея представляют собой цельную духовную программу: в них содержится список качеств, которыми должен обладать каждый, кто хочет быть учеником Спасителя. Этот список представляет собой наиболее яркое выражение парадоксальности христианства: по сути, Иисус Христос говорит о том, что подлинным счастьем (блаженством) обладают те, кто по человеческим меркам являются глубоко несчастными людьми, а в качестве положительных качеств приводит те, которые вовсе не так высоко ценятся в человеческом обществе (например, кротость).

С самых первых слов Нагорной проповеди закладывается основа того учения, которое апостол Павел назовет «юродством» и «безумием» (1 Кор 1. 21–23), имея в виду его радикальное противоречие меркам и стандартам, по которым люди обычно измеряют счастье. Спаситель предлагает шкалу ценностей, во многих позициях противоположную той, по которой они привыкли жить.

Выражение «блажен/блаженны» неоднократно встречается в Ветхом Завете, особенно в Книге Псалмов. Некоторые псалмы, в том числе Пс 1, которым открывается Псалтирь, и Пс 118, начинаются со слов «Блажен» или «Блаженны». Вот некоторые наиболее характерные примеры:

Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей (Пс 1. 1).

Блаженны все, уповающие на Него (Пс 2. 12).

Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства! (Пс 31. 1–2).

Блажен народ, у которого Господь есть Бог, — племя, которое Он избрал в наследие Себе (Пс 32. 12).

Блажен человек, который уповает на Него! (Пс 33. 9).

Блажен человек, который на Господа возлагает надежду свою и не обращается к гордым и к уклоняющимся ко лжи (Пс 39. 5).

Блажен, кто помышляет о бедном [и нищем]! В день бедствия избавит его Господь (Пс 40. 2).

Блажен, кого Ты избрал и приблизил, чтобы он жил во дворах Твоих (Пс 64. 5).

Блаженны живущие в доме Твоем: они непрестанно будут восхвалять Тебя. Блажен человек, которого сила в Тебе и у которого в сердце стези направлены к Тебе (Пс 83. 5–6).

Блажен человек, уповающий на Тебя! (Пс 83. 13).

Блажен народ, знающий трубный зов! Они ходят во свете лица Твоего, Господи (Пс 88. 16).

Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим (Пс 93. 12).

Блаженны хранящие суд и творящие правду во всякое время! (Пс 105. 3).

Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его (Пс 111. 1).

Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем. Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его (Пс 118. 1–2).

Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его! (Пс 127. 1).

Блажен народ, у которого Господь есть Бог (Пс 143. 15).

Блажен, кому помощник Бог Иаковлев, у кого надежда на Господа Бога его (Пс 145. 5).

Псалмы являются произведениями еврейской поэзии; каждый стих псалма, как правило, делится на две части. Нагорная проповедь хотя и записана на греческом языке, также обладает некоторыми чертами поэтического текста. В частности, каждый стих заповедей Блаженства делится на две части, первая из которых начинается словом «Блаженны», а вторая словом «ибо». Поскольку в Евангелии от Матфея Иисус представлен прежде всего как «сын Давидов», а царь Давид был автором большинства псалмов, то, с этой точки зрения, Спаситель в Нагорной проповеди выступает не только как новый Моисей, но и как новый Давид — пророк и поэт в одном лице.

Греческое слово μακάριος (блаженный, блажен) в Септуагинте употребляется для передачи древнееврейского слова *ʾešer* (счастье, блаженство). Но, как и в псалмах, слово «блаженны» в Нагорной проповеди указывает не просто на обычное человеческое счастье, а на то состояние, которое имеет ярко выраженное религиозное измерение. В псалмах это слово почти везде увязывается с верой человека в Бога, надеждой и упованием на Него, страхом перед Ним, исполнением Его закона, пребыванием в Его доме, с отпущением грехов. Аналогичное словоупотребление встречается и в Книге Притчей, где в роли посредника между Богом и человеком выступает Премудрость Божия: здесь блаженство связано с приобретением мудрости и разума (Притч 3. 13, 18), хранением путей Премудрости и послушанием ей (Притч 9. 32, 34), с милосердием к бедным (Притч 14. 21), с надеждой на Господа (Притч 16. 20), с пребыванием в благоговении (Притч 28. 14), с соблюдением Закона (Притч 29. 18). Поскольку в христианской традиции Премудрость Божия воспринимается как ветхозаветный прообраз Христа, отсюда становится понятной связь между Книгой Притчей и заповедями Блаженства.

Близкими по содержанию к Блаженствам из литературы Премудрости являются Блаженства, содержащиеся в одной из кумранских рукописей (4Q525, датируется серединой I в. до н. э. — серединой I в. н. э.):

[Блажен, кто говорит] правду с чистым сердцем и не клеветал языком своим.

Блаженны держащиеся уставов ее, и путей нечестия они не держатся.

Блаженны радующиеся о ней, и они не извергают (злые речи) на путях глупости.

Блаженны ищущие ее в чистоте рук, и они не вожделеют ее [сердцем] лживым.

Блажен человек, который достиг Премудрости, ходил в законе Господнем, и утвердил сердце свое для путей ее: он удерживается (от зла) ее наставлениями, и всегда благосклонно принимает ее наказания, и не покидает ее в горести своих мучений, и во время бедствия не оставляет ее, и не забывает ее [во дни] страха, и в смирении души своей не презирает [ее].

Исследователи обращают внимание на лексическое и тематическое сходство между кумранскими Блаженствами и Нагорной проповедью. Например, выражение «чистота рук» в кумранском тексте напоминает выражение «чистые сердцем» в евангельских Блаженствах. В обоих вариантах присутствует тема радости и скорбей (испытаний). Однако общая направленность Блаженств существенно отличается. В первом случае восхваляется мудрость, истекающая из следования Закону Моисееву, тогда как во втором центральной темой является Царство Небесное. В евангельских Блаженствах речь идет о воздаянии за праведность и за страдания на земле, тогда как в кумранских Блаженствах эта тема отсутствует. По этой и многим другим причинам прямая связь между кумранскими и евангельскими Блаженствами исключена.

12. 2. «Блаженны нищие духом»

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное (Мф 5. 3).

Современные исследователи спорят о точном значении выражения «нищие духом»: употреблено ли слово «нищие» в буквальном или метафорическом смысле? почему в греческом тексте слово «духом» стоит в дательном падеже? и так далее. Неоднократно предпринимались попытки реконструировать древнееврейский или арамейский оригинал этого выражения.

В церковной традиции это выражение имеет двоякое толкование. С одной стороны, по словам свт. Василия Великого, «нищие духом» это те, «которые обнищали не по другой какой причине, но по учению Господа, сказавшего: пойдя, продай имение твое и раздай нищим (Мф 19. 21; Лк 18. 22)»¹. Речь идет, следовательно, о материальной нищете. С другой стороны, очень многие толкователи воспринимали выражение «нищие духом» как указание на нищету духовную. По словам прп. Макария Египетского, быть нищим духом означает «не почитать себя за что-либо, но признавать душу свою малоценною и уничиженною, как будто ничего он не знает и не имеет, хотя и знает и имеет»². Таким образом, «нищета духом» является синонимом смирения. Свт. Иоанн Златоуст говорит:

Что значит: нищие духом? Смиранные и сокрушенные сердцем... Он называет прежде всего блаженными тех, которые по своей воле смиряют себя и уничижают. Почему же не сказал Он: «смиранные», а сказал: нищие? Потому, что последнее выразительнее первого; нищими Он называет здесь тех, которые боятся и трепещут заповедей Божиих³.

В пользу такого понимания говорят и сходные выражения, встречающиеся в Ветхом Завете, например, «сокрушенные сердцем

¹ *Василий Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах.* 205.

² *Макарий Египетский. Духовные беседы.* 12. 3.

³ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста.* 15. 1.

и смиренные духом» (Пс 33. 19), «смиряться духом» (Притч 16. 19), «смиренный духом» (Притч 29. 23), «смиренный и сокрушенный духом» (Ис 66. 2).

Таким образом, в первой заповеди Блаженства говорится о смирении. Вместе с третьей заповедью — «Блаженны кроткие» — первая заповедь указывает на качества Самого Спасителя: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф 11. 29).

Ни в Ветхом Завете, ни в древнегреческой литературе смирение не воспринималось как такое человеческое качество, которое можно поставить на первое место в списке добродетелей. В большинстве случаев в Ветхом Завете смирение лишь противопоставляется гордости (Пс 9. 38–39; 33. 19; 50. 19; 137. 6; 146. 6; 149. 4; Притч 3. 34; 11. 2; 15. 33; 18. 13; 22. 4; 29. 23).

В словах же и личном примере Спасителя смирение занимает исключительное место. «Нищие духом» — это те, кто не противятся злу силой, но подставляют левую щеку, когда ударяют в правую; те, кто любят своих врагов; кто молятся не напоказ, а втайне. Учение Иисуса о смирении также прекрасно иллюстрируется притчей о мытаре и фарисее: фарисей в молитве к Богу перечислял свои заслуги, а мытарь, «стоя вдаль, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лк 18. 10–14). То есть смирение — это качество, характеризующее отношение человека к Богу.

Жизненный путь Иисуса является путем смирения, самоуничтожения и обнищания. По словам апостола Павла, Он — Тот, Кто «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 7–8). Он Сам, «будучи богат, обнищал ради нас, дабы мы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8. 9). Эти слова апостола приводит в толковании на первую заповедь Блаженства свт. Григорий Нисский (IV век), говоря о том, что подлинно блаженным является только один Бог (1 Тим 6. 15),

а для людей достижение блаженства возможно через уподобление Богу. Что же в Божестве предлагается для подражания?

Как мне кажется, нищетою духа Слово именует добровольное смиренномудрие... Видите ли меру добровольной нищеты? Жизнь вкушает смерть; Судия ведется на судилище; Господь жизни всего сущего подвергается приговору судии; Царь всей премирной силы не отклоняет от Себя рук исполнителей казни. В этом образце, говорит апостол, да будет видима тобою мера и смиренномудрия¹.

12. 3. «Блаженны плачущие»

Далее в Нагорной проповеди говорится:

Блаженны плачущие (πενθοῦντες), ибо они утешатся (παρκληθήσονται)» (Мф 5. 4).

В Евангелии от Луки использованы другие выражения: «Блаженны плачущие (κλαίοντες) ныне, ибо воссмеетесь (γελάσετε)» (Лк 6. 21). Семантическую разницу между глаголами πενθέω и κλαίω уловить непросто: оба они указывают на плач, вызванный скорбью, горем, печалью, в том числе на оплакивание умершего. Более существенна разница между второй парой глаголов, обозначающих соответственно два разных состояния: утешение и смех. Можно говорить о том, что, согласно версии Луки, в награду за плач, происходящий от различных скорбных обстоятельств (в том числе от нищеты и голода), человек получит в награду веселие (смех), тогда как по версии Матфея плач как внутреннее духовное состояние предлагается в утешение, имеющее опять же духовный характер.

Вторая заповедь Блаженства, возможно, имеет параллель в Книге пророка Исаии — в том самом отрывке, который Иисус прочитал в Назаретской синагоге (Лк 4. 16–20). В переводе с греческого текста Септуагинты он звучит так: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять

¹ Григорий Нисский. О Блаженствах. 1.

сокрушенных сердцем... утешить всех плачущих (παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας), дать плачущим Сиона славу вместо пепла, елей радости плачущим, одежду славы вместо духа уныния» (Ис 61. 1–3). Иисус в Назаретской синагоге применяет эти слова пророка к Самому Себе, указывая тем самым, что именно Он — источник радости, именно Он должен «утешить всех плачущих». Иисус не только заявляет о блаженстве людей, обладающих теми или иными качествами: Он Сам является подателем этого блаженства.

В последней беседе с учениками, приведенной в Евангелии от Иоанна, Иисус обращается к ним с такими словами: «Вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» (Ин 16. 20). Скорбь учеников при разлучении с Ним Спаситель сравнивает со страданиями женщины при родах, а радость о Его Воскресении — с рождением ребенка. При этом источником радости оказывается Он Сам: «Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин 16. 22). Утешение, о котором Иисус говорит в заповедях Блаженства, и радость, о которой будет говорить ученикам перед Своим исходом из мира, имеют вневременной характер и проистекают от встречи с Ним — Богом воплотившимся. Не случайно шестая заповедь Блаженства — о чистых сердцем — завершается словами: «ибо они Бога узрят» (Мф 5. 6). То есть источником утешения для плачущих является Сам Бог, Которого узрят чистые сердцем.

В восточнохристианской традиции утвердилось толкование, увязывающее эту заповедь с темой покаянного плача, который должен быть пожизненным подвигом христианина. Свт. Иоанн Златоуст говорит о покаянии как «втором крещении», приводя пример апостола Петра, оплакавшего грех отречения от Господа¹. Вторую заповедь Блаженства Златоуст толкует как указывающую на плач покаяния:

Прекрасна печаль в душах искренно кающихся; подобает грешникам плач о грехах: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся»

¹ Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 3. 4.

(Мф 5. 4). Восплачь о грехе, чтобы тебе не восплакать о наказании; оправдайся перед Судьей прежде, чем предстанешь пред судом. Или ты не знаешь, что все, желающие смягчить судью, умоляют его не при самом разбирательстве дела, а умоляют еще до прихода на суд или чрез друзей, или чрез покровителей, или каким-нибудь иным способом? То же следует сказать и относительно Бога: во время суда нельзя уже склонить Судью, до наступления же суда можно умолить Его...¹

Иной род плача — слезы умиления. Это слезы, подчеркивает прп. Иоанн Лествичник (VII век), сами в себе содержат утешение: «Размышляя о свойстве умиления, изумляюсь тому, каким образом плач и так называемая печаль заключают в себе радость и веселие, как мед заключается в соте... Такое умиление есть поистине дар Господень»².

По учению прп. Исаака Сирина (VII век), от сознания собственной греховности в человеке рождаются сначала слезы покаяния, сопровождаемые горечью в сердце и сокрушением. Затем происходит постепенный переход от этого вида слез к другому — к сладким слезам умиления³. Эти слезы умиления, сопровождающиеся чувством духовной радости, даются человеку, когда он достигает чистоты сердца и бесстрастия. Говоря об этом, прп. Исаак связывает ветрую и пятую заповеди Блаженства:

«Блаженны чистые сердцем», потому что нет времени, когда бы не улаждались они этой сладостью слез, и в ней всегда зрят они Господа (Мф 5. 8). Пока еще слезы на глазах их, они сподобляются видения откровений Его на высоте молитвы своей; ибо нет у них молитвы без слез, и это есть то, о чем сказал Господь: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5. 4). Ибо от плача приходит человек к душевной чистоте. Поэтому Податель жизни нашей, сказав ибо они утешатся, не сказал, каким утешением. Ибо, когда инок сподобится с помощью слез перейти

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 7. 6.*

² *Иоанн Лествичник. Лествица. 7.*

³ *Исаак Сирин. Слова подвижнические. 35 (в рус. пер.: Слово 21).*

область страстей и вступить на равнину чистоты души, тогда в ней [то есть в равнине] встретит он то утешение... Ибо не бывает, чтобы к сердцу человека, постоянно плачущего, приблизились страсти... Все святые стремятся к сему входу, и слезами отверзается перед ними дверь для вхождения в страну утешения¹.

12. 4. «Блаженны кроткие»

Третья заповедь —

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю (Мф 5. 5)

— является прямой аллюзией на слова псалма: «А кроткие наследуют землю и наслаются множеством мира» (Пс 36. 11). Иисус вновь обращается к знакомому Его слушателям образу из Писания. В Псалтири под кроткими понимаются люди, которых Бог направляет к правде и научает путям Своим (Пс 24. 9). Кроткие противопоставляются нечестивым (Пс 33. 6). В Притчах кротость противопоставляется зависти, гневу и ярости, необузданности и гордости:

Кроткое сердце — жизнь для тела, а зависть — гниль для костей (Притч 14. 30).

Кроткий ответ отвращает гнев, а оскорбительное слово возбуждает ярость (Притч 15. 1).

Кроткий язык — древо жизни, но необузданный — сокрушение духа (Притч 15. 4).

Лучше смиряться духом с кроткими, нежели разделять добычу с гордыми (Притч 16. 19).

Некоторые ветхозаветные тексты о кротости в Новом Завете интерпретируются как прообразы Иисуса Христа. Наиболее известный из них принадлежит пророку Захарии: «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах 9. 9; ср.: Мф 21. 5).

¹ *Исаак Сирин. Слова подвижнические. 35 (в рус. пер.: Слово 21).*

Символом кротости в Ветхом Завете является агнец: «А я, как кроткий агнец, ведомый на заклание, и не знал, что они составляют замыслы против меня» (Иер 11. 19). Этот же символ указывает на Иисуса Христа (Ин 1. 29, 36; 1 Петр 1. 19; Откр 5. 6 и далее), Который, подобно агнцу, безропотно и безгласно принял крестную смерть: «как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзает уст Своих» (Деян 8. 32; ср.: Ис 53. 7).

Поскольку третья заповедь Блаженства является прямой аллюзией на ветхозаветный текст, смысл выражения «наследуют землю» следует искать в контексте ветхозаветного представления о земле обетованной. Ключевым здесь является образ праотца Авраама, о котором в Послании к Евреям сказано: «Верую Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет. Верую обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования; ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (Евр 11. 8–10). История Авраама, которому Бог повелел идти в неизвестную землю, и вся история его потомков, боровшихся за эту землю, в христианстве переосмысливается как прообраз того духовного путешествия, целью которого является новая земля обетованная — Царство Небесное.

Поэтому можно говорить, что слова «ибо они наследуют землю» семантически близки словам «ибо их есть Царство Небесное». Речь идет об одном и том же обетовании, одной и той же цели, которая в Ветхом Завете была выражена в образе земли обетованной, а в Новом обретает иное измерение.

В другом месте Евангелия от Матфея Иисус говорит:

Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко (Мф 11. 29–30).

Словом «иго» переведено греческое ζυγός, означающее «ярмо» — деревянный хомут для упряжки волов. Термин φορτίον, переведенный как «бремя», может означать также «тяжесть», «ношу», «кладь». Тот же термин во множественном числе употребляется в отношении фарисеев, которые «связывают бремена (φορτία) тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям» (Мф 23. 4). Слово «обремененные» (πεφορτισμένοι) происходит от того же корня, однако в данном случае указывает на бремя иного рода — бремя и тяжесть земных забот.

Заповеди Иисуса могут казаться трудными для исполнения, но их исполнение приносит покой душе, потому что освобождает ее от бремени земных забот. Средством для достижения этого внутреннего покоя являются кротость и смирение. Златоуст так перефразирует призыв Спасителя:

Не тот или другой приходи, но «придите» все, находящиеся в заботах, скорбях и грехах; «придите» не для того, чтобы Я подверг вас истязанию, но чтобы Я разрешил грехи ваши; «придите» не потому, что Я нуждаюсь в славе от вас, но потому, что мне нужно ваше спасение. Я, говорит, — «успокою вас». Он не сказал: спасу только; но, что еще гораздо важнее, поставлю вас в совершенной безопасности... Не бойтесь, говорит Он, услышав об иге: оно благо. Не страшитесь, услышав о бремени: оно легко... Когда будешь предаваться беспечности, тогда будешь унывать. Если же исполнишь заповеданное, бремя будет легким; вот почему Он ныне таковым назвал его. И нам это можно исполнить? Если будешь смирен, кроток, скромн. Смирение есть мать всякого любомудрия. Вот почему, как при первоначальном изложении своих божественных законов начал Он со смирения¹, так и здесь то же делает, и притом обещает великое воздаяние... Чего ты боишься? говорит Он. Неужели ты, возлюбив смирение, будешь умален? Взирай на Меня и учись от Меня всему тому, что Я делаю: и тогда ясно узнаешь, какое великое благо смирение².

¹ Имеется в виду первая заповедь Блаженства.

² *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 38. 2–3.*

12. 5. «Блаженны алчущие и жаждущие правды»

Четвертая заповедь говорит о духовном голоде и духовной жажде:

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся (Мф 5. 6).

В параллельном месте Евангелия от Луки говорится о телесном голоде: «Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь» (Лк 6. 21).

В Ветхом Завете голод и жажда используются как метафоры, указывающие на духовные феномены. В Книге Псалмов образ жажды используется для описания сильного и горячего стремления человека к Богу, к исполнению Его законов и заповедей:

Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже! Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому (Пс 41. 2–3).

Боже! Ты Бог мой, Тебя от ранней зари ищу я; Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной (Пс 62. 2).

Открываю уста мои и вздыхаю, ибо заповедей Твоих жажду (Пс 118. 131).

Жажду спасения Твоего, Господи, и закон Твой — утешение мое (Пс 118. 174).

Простираю к Тебе руки мои; душа моя — к Тебе, как жаждущая земля (Пс 142. 6).

Слово δικαιοσύνη, обычно переводимое как «праведность», «справедливость» или «правда» (в отличие от ἀλήθεια, переводимого как «правда» или «истина»), в общем контексте заповедей Блаженства имеет подчеркнута религиозный смысл. Оно встречается дважды: сначала в четвертой, а потом в восьмой заповеди. Речь идет не об обычной человеческой праведности или справедливости, а о той правде, которая вытекает из Закона Божия и из воли Божией. Именно об этой правде Иисус говорил Иоанну Крестителю: «Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую

правду» (Мф 3. 15). Об этой же правде Спаситель говорит далее в Нагорной проповеди: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 33).

Правда — одно из ключевых библейских понятий. В Ветхом Завете оно означало прежде всего следование заповедям Божиим; призвание богоизбранного народа заключается в том, чтобы «ходить путем Господним, творя правду и суд» (Быт 18. 19). Искание правды увязывается с овладением землею обетованной: «Правды, правды ищи, дабы ты был жив и овладел землею, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Втор 16. 20). В псалмах понятие правды употребляется как в смысле человеческой праведности, так и применительно к Богу, причем оба понимания правды тесно взаимосвязаны:

Когда я взываю, услышь меня, Боже правды моей! (Пс 4. 2).

Господи! путеводи меня в правде Твоей (Пс 5. 9).

Суди меня, Господи, по правде моей и по непорочности моей во мне (Пс 7. 9).

Славлю Господа по правде Его и пою имени Господа Всевышнего (Пс 7. 18).

Ибо Господь праведен, любит правду; лице Его видит праведника (Пс 10. 7).

Благ и праведен Господь, посему наставляет грешников на путь, направляет кротких к правде, и научает кротких путям Своим (Пс 24. 8–9).

Продли милость Твою к знающим Тебя и правду Твою к правым сердцем (Пс 35. 11).

Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются; истина возникнет из земли, и правда приникнет с небес; и Господь даст благо, и земля наша даст плод свой; правда пойдет пред Ним и поставит на путь стопы свои (Пс 84. 11–14).

Облако и мрак окрест Его; правда и суд — основание престола Его (Пс 96. 2).

Вот, я возжелал повелений Твоих; животвори меня правдою Твоею (Пс 118. 40).

Истаевают очи мои, ожидая спасения Твоего и слова правды Твоей (Пс 118. 123).

Правда Твоя — правда вечная, и закон Твой — истина... Правда откровений Твоих вечна: вразуми меня, и буду жить (Пс 118. 142, 144).

Таким образом, правда в Ветхом Завете выступает как одно из качеств Самого Бога. Человеческая же праведность является прямым отражением этой божественной правды. Правда Божия имеет вневременной вечный характер, но она отражена в заповедях, которые Бог дал людям, живущим во времени и пространстве. В данном контексте «алчущие и жаждущие правды» — это те, кто горячо стремятся исполнять заповеди Божии. Можно также сказать, что алчущие и жаждущие правды — это те, кто всем сердцем ищут Бога, потому что Бог — источник всякой правды.

Будучи Богом и Человеком, Иисус являет Своей жизнью и правду Божию, и праведность человеческую. Подлинный смысл четвертой заповеди Блаженства, как и других заповедей, раскрывается через Иисуса Христа. Свт. Григорий Нисский подчеркивает христоцентризм этой заповеди: «Истинная добродетель, добро без примеси злого... это Сам Бог Слово... И весьма справедливо ублажены алчущие этой Божией правды; ибо подлинно вкусивший Господа, как говорит псалмопение (Пс 33. 9), то есть принявший в себя Бога, наполняется тем, чего жаждал и алкал»¹.

¹ Григорий Нисский. О Блаженствах. 4.

12. 6. «Блаженны милостивые»

Пятая заповедь Блаженства также говорит о человеческом качестве, являющемся прямым отражением одного из свойств Божиих, — о милости:

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут (Мф 5. 7).

В Ветхом Завете Бог назван милостивым и милосердным. Моисею на Синае Бог является с именем «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный» (Исх 14. 6). Эти слова почти буквально повторяются в Псалтири: «Но Ты, Господи, Боже щедрый и благосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный» (Пс 85. 15). Говорится также: «Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив» (Пс 102. 8). Подобные выражения мы встречаем и в книгах пророков: «Он благ и милосерд, долготерпелив и многомилостив и сожалеет о бедствии» (Иоил 2. 13).

Однако в Ветхом Завете милость Божия к человеку нередко напрямую связана с поведением самого человека: «С милостивым Ты поступаешь милостиво, с мужем искренним — искренно, с чистым — чисто, а с лукавым — по лукавству его» (Пс 17. 26–27). В Новом же Завете акцент делается на милости как свойстве Божиим, не зависящем от поведения людей: Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5. 45). Если в Ветхом Завете Бог выступает прежде всего как справедливый Судия, воздающий каждому по делам его, то в Новом Завете представление о божественной справедливости почти полностью замещается идеей божественного милосердия. Этой теме посвящены многочисленные притчи Спасителя, в том числе притча о работниках в винограднике: каждый работник получает от Бога равную награду вне зависимости от того, с какого часа он начал трудиться (Мф 20. 1–16).

Прп. Исаак Сирий настаивает на том, что «милосердие противоположно правосудию». Поэтому не следует говорить о справед-

ливости Божией, а можно говорить только о милосердии, превосходящем всякую справедливость: «Как песчинка не уравнивает большое количество золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим. Что горсть песка, брошенная в великое море, то прегрешения всякой плоти в сравнении с разумом Божиим»¹. Ветхозаветное представление о Боге как Карателе грешников, «наказывающем детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх 20. 5; Числ 14. 18), по словам прп. Исаака, не соответствует тому откровению, которое мы получаем через Христа в Новом Завете. Хотя Давид в псалмах называет Бога правосудным и справедливым (Пс 118. 137), Сын Божий показал, что Он, скорее, благ и благостен, подчеркивает Исаак Сирийский. Христос подтвердил «неправосудие» Божие и Его благость притчами о работниках в винограднике (Мф 20. 11–32) и о блудном сыне (Лк 15. 20–22), но еще более Своим искупительным подвигом, совершённым для спасения грешников: «Где же правосудие Божие? В том, что мы грешники, а Христос за нас умер?» — спрашивает прп. Исаак². В другом месте он говорит решительно: «В учении Христа нигде не упоминается о правосудии»³.

По словам Исаака Сирийского, человек может уподобиться Богу через «сердце милующее»:

И что есть сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи его источают слезы от великой и сильной жалости, объёмлющей⁴ сердце. И от великого сострадания умаляется сердце его, и не может оно вынести, того, чтобы слышать, или видеть какой-либо вред или малое страдание, [претерпеваемое] тварью (буквально — «чем бы то ни было в творении»). А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред еже-

¹ Исаак Сирийский. Слова подвижнические. 50 (в рус. пер.: Слово 89)

² Там же (в рус. пер.: Слово 90).

³ Там же (в рус. пер.: Слово 89).

⁴ Буквально — «сжимающей».

часно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится от великого милосердия своего, которое, по подобию Божию, без меры изливается в сердце его¹.

«Сердце милующее» в человеке является образом божественного милосердия, простирающегося на всю тварь. Таким образом, в христианской перспективе быть милостивым — значит не просто поступать милостиво по отношению к ближним, но и иметь в сердце то милосердие, которое является отражением божественного милосердия. Речь идет не только об образе поведения, но и о внутреннем качестве.

О людях, которые обладают этим качеством, говорится, что они «помилованы будут». Как и в Ветхом Завете, здесь прослеживается прямая связь между отношением человека к своему ближнему и отношением Бога к человеку. Эта связь далее в Нагорной проповеди будет подчеркнута в словах молитвы Господней «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим», а также в комментарии, которым Иисус сопроводил эти слова: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф 6. 12, 14–15).

Помилование — одно из основополагающих библейских понятий. В псалмах слово «помилуй» многократно обращено к Богу; из псалмов оно было заимствовано Церковью, прочно войдя в богослужение в качестве основной просьбы, которую верующие обращают к Богу. С этим же словом обращались к Спасителю те, кто хотели получить от него исцеление (Мф 9. 27; 15. 22; 17. 15). Со Своей стороны, Он совершал исцеления, «умилосердившись» над недужными (Мф 20. 24; Мк 1. 41). Его человеческое милосердие неразрывно связано с тем милосердием, которым Он обладает как Бог. К такому милосердию Он через пятую заповедь Блаженства призывает всех Своих последователей.

¹ *Исаак Сирин. Слова подвижнические. 74 (в рус. пер.: Слово 48).*

12. 7. «Блаженны чистые сердцем»

Шестая заповедь вновь говорит не об образе поведения, а о внутреннем качестве человека:

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф 5. 8).

Выражение «чистые сердцем» буквально заимствовано из Псалтири: «Как благ Бог к Израилю, к чистым сердцем!» (Пс 72. 1). В Ветхом Завете понятие чистоты связано прежде всего со святыней, богослужением, жертвоприношением, жертвенником, скинией, храмом: ничто нечистое не должно прикасаться к святыне. При этом нечистота может быть как физическая, связанная с болезнями, увечьями или телесными недостатками (Лев 21. 17–23), так и духовная (Ис 1. 10–17). Источником чистоты и очищения является Сам Бог, к которому Давид в покаянном псалме обращается со словами: «Множкратно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня... Окропи меня иссопом, и буду чист; омой меня, и буду белее снега» (Пс 50. 4, 9).

Сердце в ветхозаветной традиции — не только физический орган и не только центр эмоциональной активности человека, но еще и духовный центр, несущий ответственность за его поступки, жизненный выбор, отношение к Богу и окружающим людям. В сердце созревают мысли, решения (ср. Пс 23. 11: «помышления сердечные»), в сердце человек ведет диалог с самим собой и с Богом. Сердце — это та духовная глубина в человеке, в которую всматривается Бог (1 Цар 16. 17; Иер 17. 10). Сердце есть не только у человека, но и у Бога (Быт 6. 6; 8. 21; Пс 32. 11).

Чистота сердца, о которой говорится в шестой заповеди Блаженства, имеет религиозное измерение. Об этой же чистоте идет речь в покаянном псалме: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» (Пс 50. 12). Чистоту сердца невозможно приобрести только собственными усилиями человека: здесь необходима помощь Божия. От человека же требуется покаяние: «Жертва Богу — дух сокрушенный; сердца сокрушенного и

смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс 50. 19). Еще один псалом ставит чистоту сердца условием вхождения на Храмовую гору: «Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто... Таков род ищущих Его, ищущих лица Твоего, Боже Иакова!» (Пс 23. 3–4, 6). Без чистоты сердца невозможно прикоснуться к святыне, встретиться с Богом и узреть лик Божий.

Обетование «ибо они Бога узрят» отсылает к ряду библейских текстов, в которых говорится о Боговидении. С одной стороны, в Ветхом Завете встречаются настойчивые утверждения, что видение Бога невозможно для человека. Когда Моисей поднимается на гору Синай, Бог обещает провести пред ним всю славу Свою, но при этом объявляет: «Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33. 20–21). По словам апостола Павла, Бога «никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим 6. 16). Утверждение, что «Бога не видел никто никогда», дважды встречается в корпусе Иоанновых писаний (Ин 1. 18; 1 Ин 4. 12). С другой стороны, некоторые тексты говорят о возможности видения Бога. Иаков, боровшийся с Богом, восклицает: «Я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт 32. 30). Иов выражает надежду на то, что увидит Бога своими глазами: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его» (Иов 19. 25–27). О видении Бога в эсхатологической перспективе, после смерти, говорят апостолы Иоанн и Павел (1 Ин 3. 2; 1 Кор 13. 12).

Изначальный парадокс темы боговидения ярко выражен свт. Григорием Нисским в толковании на шестую заповедь Блаженства:

«Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога» (Мф 5. 8). Тем, кто очистил сердце, обещано, что они увидят Бога. Но «Бога не видел никто никогда», как говорит великий Иоанн (Ин 1. 18). А возвышенный ум Павла подтверждает это заключение, когда говорит: «Которого никто из человек не видел и видеть не мо-

жет» (1 Тим 6. 16)... Всякая возможность постижения отнята этим четким отрицанием: «Человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33. 20). И тем не менее в видении Господа и заключена вечная жизнь... Видишь ли смятение души, которая увлечена в глубины, открывающиеся в этих словах? Если Бог есть жизнь, то человек, который не видит Его, не видит жизни. С другой стороны, боговдохновенные пророки и апостолы свидетельствуют, что Бога видеть невозможно. К чему же обратиться человеческой надежде?¹

В святоотеческой литературе встречаются различные подходы к парадоксу «видимый — невидимый». Первое объяснение этого парадокса заключается в том, что Бог невидим по Своей природе, но Его можно видеть в Его энергиях (действиях), Его славе, Его благодати, Его откровениях, Его снисхождении (οἰκονομία). Григорий Нисский пишет, что «Бог невидим по природе, но становится видимым в Своих энергиях»². Свт. Иоанн Златоуст, вспоминая явления Бога Моисею, Исаии и другим пророкам, говорит о Божием «снисхождении», явленном им:

Все эти случаи были явлениями Божия снисхождения, а не видением Самого чистого Существа, ибо если бы пророки действительно увидели саму природу Божию, они не созерцали бы ее под разными видами... Бога по существу Его не видели не только пророки, но даже ангелы или архангелы... Многие видели Его в том образе, какой был им доступен, но никто никогда не созерцал Его сущность...³

Второй путь к разрешению проблемы «видимый — невидимый» предполагает христологическое измерение: Бог невидим в Своей сущности, но явил Себя в человеческой плоти Сына Божия. Сщмч. Игнатий Богоносец говорит, что Бог «невидим, но для нас сделался видимым» в Лице Сына Своего⁴. Сщмч. Иринея Лион-

¹ Григорий Нисский. О Блаженствах. 6.

² Там же.

³ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 15. 1.

⁴ Игнатий Богоносец. Послание к Поликарпу. 3. 2.

ский утверждает, что «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»¹. По словам свт. Иоанна Златоуста, Сын Божий, будучи по Своей Божественной природе так же невидим, как Отец, стал видим, когда облекся человеческой плотью². Прп. Феодор Студит пишет: «Прежде, когда Христос не был во плоти, Он был невидим, ибо, как сказано, Бога никто никогда не видел (Ин 1. 18). Но когда Он воспринял на Себя грубую человеческую плоть... Он добровольно сделался осязаемым»³.

Третий возможный подход к проблеме — стремление разрешить ее в эсхатологической перспективе: Бог недоступен зрению в этой жизни, но после смерти праведные увидят Его. Сколько бы ни усовершенствовался человек перед Богом, говорит прп. Исаак Сирий, в настоящей жизни он видит Бога сзади, как в зеркале, видит лишь образ Его; в будущем же веке Бог покажет ему Лицо Свое⁴. Прп. Феодор Студит считает видение Бога наградой, даруемой в будущей жизни: следует здесь подвизаться и страдать, чтобы в будущем веке увидеть «неизмеримую красоту, несказанную славу Лица Христова»⁵.

Наконец, четвертая возможность объяснить противоречие «видимый — невидимый» — поместить его в контекст представлений об очищении души: Бог невидим человеку в его падшем состоянии, но становится видимым для тех, кто достиг очищения сердца. Такую мысль мы встречаем у Феофила Антиохийского, который считал, что надо очиститься от греха для того, чтобы увидеть Бога⁶. Когда сердце человека очистится, говорит свт. Григорий Нисский, «он увидит образ Божественной природы в собственной красоте»⁷.

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 4. 6. 6.

² *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна. 15. 1.

³ *Феодор Студит*. Ямбы. 33.

⁴ *Исаак Сирий*. Слова подвижнические. 45 (в рус. пер.: Слово 85).

⁵ *Феодор Студит*. Великое Оглашение. 1. 12.

⁶ *Феофил Антиохийский*. К Автолику. 1. 2.

⁷ *Григорий Нисский*. О Блаженствах. 6.

В отличие от Проповеди на равнине из Евангелия от Луки, где большинство обетований отнесено к будущему, противопоставляемому тому, что происходит «ныне», в Нагорной проповеди из Евангелия от Матфея такое противопоставление отсутствует. Между чистотой сердца и видением Бога нет временного промежутка, как нет его между другими блаженствами и вытекающими из них обетованиями. Это дает прп. Симеону Новому Богослову право оспаривать эсхатологическое толкование шестой заповеди Блаженства и говорить о том, что видение Бога наступает одновременно с достижением чистоты сердца:

Скажут: «Да, действительно, чистые сердцем Бога узрят, только произойдет это в будущем веке, а не в нынешнем». Почему же и как будет это, возлюбленный? Если Христос сказал, что Бог бывает видим посредством чистого сердца, то, конечно же, когда наступает чистота, тогда и видение следует за ней... Ибо если чистота здесь, то и видение будет здесь. Если же скажешь, что видение бывает после смерти, тогда, конечно, и чистоту помещаешь после смерти, и таким образом случится с тобою, что ты никогда не увидишь Бога, потому что после исхода у тебя не будет делания, посредством которого ты обрел бы чистоту¹.

В беседе с учениками на Тайной вечере Иисус говорит им о том, что они знают и видели Отца. Филипп прерывает Учителя вопросом: «Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас». Иисус отвечает: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин 14. 7–9). Спаситель отождествляет видение Бога Отца с явлением Сына Божия: через Его человеческий лик людям открывается путь к духовному видению Отца, остающегося невидимым для телесных очей. Таким образом, как и другие заповеди Блаженства, шестая заповедь имеет ярко выраженное христологическое измерение.

¹ *Симеон Новый Богослов. Слова нравственные. 5. 112–125 (в рус. пер.: Слово 63).*

12. 8. «Блаженны миротворцы»

В седьмой заповеди Блаженства сказано:

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими (Мф 5. 9).

Слово «миротворцы» встречается в Ветхом Завете в Книге Притчей: «Коварство — в сердце злоумышленников, радость — у миротворцев» (Притч 12. 20). Вся история израильского народа была наполнена войнами, конфликтами, столкновениями с соседними племенами; времена мира и стабильности наступали редко и длились недолго. В Ветхом Завете мир воспринимается как божественный дар, подаваемый людям в награду за исполнение заповедей Божиих (Исх 26. 3–7). Призывы к миру встречаются в Псалтири: «Уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и следуй за ним» (Пс 33. 15).

В расширительном смысле седьмая заповедь Блаженства может быть применена и к политической деятельности, и к роли Церкви как посредника между враждующими сторонами в военном, политическом и гражданском противостоянии. В отличие от иных заповедей Блаженства, эта заповедь имеет отношение не только к личной, но и к социальной этике.

Однако изначальный смысл заповеди Иисуса о миротворчестве, учитывая общий контекст Нагорной проповеди, относится к области личной, а не общественной нравственности. Как и в приведенной цитате из Книги Притчей, речь идет о миротворчестве не столько в социально-политическом плане, не столько в смысле урегулирования военных конфликтов, сколько на бытовом уровне — во взаимоотношениях между конкретным человеком и окружающими его людьми. В этом заключается одно из отличий нравственного учения Иисуса Христа от Закона Моисеева. Закон Моисеев был адресован всему обществу Израиля и направлен на сохранение его духовной цельности как богоизбранного народа. Заповеди Иисуса обращены к конкретному человеку, живущему в

мире, но призванному жить по иным нормам, чем те, на которых строится обычное человеческое общежитие.

Прямым продолжением седьмой заповеди являются слова: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного...» (Мф 5. 44–45). Миротворчество мыслится не как пассивное ожидание развития событий, а как вмешательство человека в события, развивающиеся не по тому сценарию, по которому они должны были бы развиваться с духовной точки зрения.

Выражение «сыны Божии» неоднократно встречается в Ветхом Завете. Сынами Божиими называются ангелы (Быт 6. 1–4), в том числе сатана (Иов 1. 6; 2. 1). Также сынами Господа Бога называется весь народ израильский (Втор 14. 1). Однако в Новом Завете выражение «Сын Божий» применяется прежде всего к Иисусу, Который Сам предпочитает называть Себя «Сыном Человеческим».

Тема усыновления Богу играет существенную роль в Новом Завете, в частности, у апостола Павла. По его словам, «все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» благодаря Духу усыновления, которое приняли уверовавшие во Христа (Рим 8. 15–16). В Послании к Галатам Павел пишет: «все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал 3. 26). В том же послании апостол говорит:

Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа (Гал 4. 4–7).

В приведенных цитатах речь идет об усыновлении людей Богу благодаря вере в Иисуса Христа и проистекающему из этой веры принятию дара Святого Духа. В седьмой заповеди Блаженства усыновление Богу мыслится как следствие нравственного подвига. Этот подвиг, как и в случае других заповедей, состоит прежде всего в подражании Христу, Который был миротворцем. По словам свт.

Иоанна Златоуста, миротворцы исполняют дело Христа, так как «дело Единородного Сына Божия состояло в том, чтобы соединить разделенное и примирить враждующее»¹. По этой причине они и названы в Евангелии тем именем, которое в абсолютном смысле может применяться только по отношению к Самому Христу.

12. 9. О гонениях на христиан

Восьмая, девятая и десятая заповеди Блаженства тесно связаны между собой:

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас (Мф 5. 10–12).

Все три заповеди объединяет тема гонений. Глагол διώκω, трижды встречающийся в них в разных формах, означает «гнать», «преследовать». Этими заповедями Иисус открывает тему, которая проходит через все Евангелие. В первом наставлении двенадцати после их избрания Иисус говорит об ожидающих их гонениях и преследованиях (Мф 10. 17–22). Незадолго до Своей смерти, беседуя с учениками в храме Иерусалимском, Он вновь вернется к этой теме (Мф 24. 9–13; Лк 21. 12. 18). Наконец, на Тайной вечере Спаситель снова предупредит учеников о том, что они будут гонимы (Ин 15. 18–20).

И первая, и восьмая заповеди Блаженства говорят о Царствии Небесном, тем самым как бы обрамляя весь ряд Блаженств. Обетование Царства Небесного включает в себя все другие обетования. Свт. Иоанн Златоуст говорит:

Если же ты слышишь, что не при каждом блаженстве даруется Царство, не унывай. Хотя Христос различно описывает награды, но всех вводит в Царство. И когда Он говорит, что плачущие

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 15. 4.*

утешатся, и милостивые будут помилованы, и чистые сердцем узрят Бога, и миротворцы назовутся сынами Божиими, — всем этим Он означает не что иное, как Царство Небесное. Кто получит те блага, тот получит конечно и Царство Небесное¹.

Характерно отличие восьмой заповеди Блаженства от девятой: если в первом случае речь идет об изгнанных *за правду*, то во втором случае Спаситель говорит о тех, кого будут гнать, поносить и несправедливо злословить *за Него*. В девятой заповеди Иисус, наконец, раскрывает Себя как главную причину, по которой Его последователи будут гонимы. Они будут гонимы не потому, что они нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем, миротворцы, но потому, что они веруют во Христа, являются Его последователями, исполняют Его заповеди. Иными словами, они будут гонимы не за те или иные качества и не за следование тем или иным нравственным установкам, а за то, что они делают все это во имя Христово: они будут гонимы именно как христиане.

Исследователи, которые исходят из того, что Матфей составлял свое Евангелие уже после падения Иерусалима, в разгар гонений на Церковь, полагают, что он значительно усилил тему гонений, оглядываясь на пятидесятилетнюю историю христианской проповеди. Однако тема гонений — не специфическая тема Евангелия от Матфея, а лейтмотив проповеди Самого Иисуса. Тема гонений, связывающая Новый Завет со всей последующей историей христианской Церкви, в проповеди Спасителя является одним из связующих звеньев между Новым и Ветхим Заветами. Заповеди Блаженства завершаются словами: «Так гнали и пророков, бывших прежде вас». История пророков здесь представлена как предыстория христианской Церкви. Эта идея получила свое развитие в Послании апостола Павла к Евреям (Евр 11. 35–38).

Присоединяя слова о пророках к заповедям Блаженства, Иисус таким образом вводит новую тему, которая в Нагорной проповеди займет существенное место: тему соотношения между Ветхим За-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 15. 5.*

ветом и новозаветной нравственностью. Преемство между Новым и Ветхим Заветами выражается не только в том, что заповеди Спасителя являются продолжением и восполнением ветхозаветных нравственных установлений, но и в том, что на Его последователей возлагается пророческая миссия: свидетельствовать о Боге и о правде Божией всем своим образом жизни. Это свидетельство, осуществляемое вопреки стандартам мира сего, который «лежит во зле» (1 Ин 5. 19), часто становится путем к мученической смерти. Но в страданиях и в самой смерти христиане всех эпох подражают Христу, Который свидетельствовал о правде «даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 8).

Слово «награда» (μισθός) относится прежде всего к тому воздаянию, которое человек должен получить в будущей жизни. Речь идет о «награде от Отца Небесного», которой лишаются те, кто получает награду от людей (Мф 6. 1–2). Эту небесную награду можно отождествить с Царством Божиим в его эсхатологическом понимании — как посмертного блаженства праведников.

Резюме

Заповеди Блаженства в Евангелии от Матфея представляют собой цельную духовно-нравственную программу, содержащую основополагающие ориентиры для всякого, кто хочет последовать за Христом.

«Нищие духом» — это не только добровольно обнищавшие или принимающие бедность со смирением, но те, кто не противятся злу силой, подставляют левую щеку, когда ударяют в правую; те, кто любят своих врагов; те, кто молятся не напоказ, а втайне. Смирение — качество, характеризующее отношение человека к Богу.

Все заповеди Блаженства имеют христологическое измерение. Иисус не только говорит о блаженстве людей, обладающих теми или иными качествами: Он Сам является подателем этого блаженства и источником радости, именно Он «утешит всех плачущих».

Вопросы к главе 12

1. Каковы основные отличия заповедей Блаженства в Евангелии от Матфея от параллельных текстов в Евангелии от Луки?
2. В чем состоит общность заповедей Блаженства с ветхозаветной поэзией?
3. Как в церковной традиции понимаются слова «нищие духом»?
4. В чем заключается христианское понимание смирения?
5. В чем состоят отличия восприятия награды за плач у Евангелистов Луки и Матфея?
6. Какое толкование заповеди «Блаженны плачущие» утвердилось в восточнохристианской традиции?
7. Каким образом прп. Исаак Сирий соединяет вторую и пятую заповеди Блаженства?
8. Каким качествам противопоставляется кротость в Книге Притчей? Приведите примеры.
9. Верно ли утверждение о том, что слова «ибо они наследуют землю» по смыслу близки словам «ибо их есть Царство Небесное»? Аргументируйте свой ответ.
10. В каких смыслах используется в Ветхом Завете образ жажды?
11. Какое значение имеет слово «правда» в контексте заповедей Блаженства?
12. Какую особенность четвертой заповеди Блаженства подчеркивает свт. Григорий Нисский?
13. Что значит быть «милостивым» в христианской перспективе? К какому милосердию призывает всех своих последователей Христос?
14. О какой чистоте сердца говорится в шестой заповеди Блаженства? Как, согласно толкованиям отцов Церкви, связаны чистота сердца и Боговидение в шестой заповеди Блаженства?

15. Относятся ли слова «Блаженны миротворцы» к сфере личной или общественной нравственности? Аргументируйте свой ответ.
16. Каким образом раскрывается тема усыновления Богу в седьмой заповеди?
17. Чем связаны между собой восьмая, девятая и десятая заповеди Блаженства?
18. Какую причину гонения на христиан называет главной девятая заповедь Блаженства?

Глава 13.

«СОЛЬ ЗЕМЛИ» И «СВЕТ МИРА»

Следующая часть Нагорной проповеди адресована непосредственно ученикам. В ней говорится о том, какое место сообщество учеников Спасителя, которое будет названо Им Церковью (Мф 16. 18), должно занимать в мире, какую роль играть в личных и общественных отношениях. Чтобы сделать Свою мысль более наглядной, Иисус, как и во многих других случаях, использует знакомые Его слушателям образы из бытовой сферы:

Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям. Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного (Мф 5. 13–16).

Соль земли

Соль во времена Христа использовалась в двух целях: для придания пище вкуса и для консервации продуктов — прежде всего рыбы и мяса. Соль, кроме того, употреблялась с хлебом, и если хлеб приносился в качестве жертвы, принято было солить его: «Всякое приношение твое хлебное соли солью, и не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего: при всяком приношении твоём приноси [Господу Богу твоему] соль» (Лев 3. 13). Об этом ритуальном значении соли говорит и Сам Иисус: «Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится» (Мк 9. 49). Наконец, соль использовалась в лекарственных целях, в частности, при родах: новорожденному сразу по выходе из утробы матери отрезали пуповину,

затем его обмывали водой и посыпали солью; только после этого его пеленали (Иез 16. 4). Когда Иисус говорил о соли, речь шла не о поваренной соли в ее нынешнем привычном для нас виде, а об органической соли, которая добывается из морской соли и обладает целительными свойствами.

Как известно, соль не портится и при правильных условиях содержания может храниться годами. Она теряет силу только если в нее попадает в больших количествах вода. Образ соли Иисус использует и в других случаях, в частности, говоря о взаимоотношениях учеников между собою: «Соль — добрая вещь; но ежели соль не солона будет, чем вы ее поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою» (Мк 9. 50). У Евангелиста Луки то же изречение приводится в иной редакции: «Соль — добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить ее? ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают ее» (Лк 14. 34–35). Здесь упоминается еще один способ употребления соли: в качестве удобрения. Однако и для этой цели нельзя использовать испорченную соль.

Раннехристианские авторы толкуют изречение Спасителя как в буквальном, так и в переносном смысле. Ориген говорит о том, что как соль предохраняет мясо от протухания и позволяет ему долго сохраняться: «так и ученики Христовы всячески поддерживают и сохраняют эту земную область, препятствуя зловонию, происходящему от грехов идолослужения и блуда»¹. Свт. Кирилл Александрийский считал, что солью Спаситель называет рассудительность, которой исполнено апостольское слово: «ибо подобно тому, как без соли не съедобны ни хлеб, ни рыба, так и без апостольского разумения и научения всякая душа и безумна, и нездорова, и негодна Богу»². По словам свт. Иоанна Златоуста, Христос как бы обращался к ученикам: «Слово, которое вы слышите, относится не только к вашей жизни, но и ко всей вселенной. Я посылаю вас не в два, не в десять, не в двадцать городов, не к одному народу, как некогда пророков, но на сушу и море, во всю вселенную». Го-

¹ Ориген. Фрагменты на Евангелие от Матфея. 91.

² Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Матфея. 41.

воря «вы — соль земли», Христос «показал, что вся человеческая природа обезумела и прогнила от грехов. Поэтому Он требует от учеников таких добродетелей, которые были особенно необходимы и полезны для других»¹.

Христианство стало солью земли и на протяжении веков доказало свою способность «осолять» жизнь человечества, придав новое направление развитию человеческой нравственности в целом. Апостол Павел писал христианам своего времени: «Слово ваше да будет всегда с благодатью, приправлено солью» (Кол 4. 6). Благодать — важнейшее понятие христианского богословия, в самом широком смысле означающее божественный дар или божественное присутствие, сопровождающее деятельность человека. Слово Спасителя было «с благодатью», потому что Его устами с людьми говорил не только человек, но и Сам Бог. Слово апостолов было с благодатью, потому что через них Иисус продолжал учить людей.

Свет мира

Еще один образ, который использует Спаситель в том же наставлении — это образ света и светильника. Тема света — одна из центральных в Его проповеди, как она передана в Евангелии от Иоанна. В беседе с Никодимом Иисус говорит о Себе как свете, который пришел в мир, «но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин 3. 19). Позже, находясь в Иерусалимском храме, Он скажет иудеям: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8. 12). Свет — важнейший символ во многих религиозных и философских традициях. В Новом Завете, в том числе в корпусе Иоанновых писаний, термин «свет» часто применяется по отношению к Богу.

Характерно, что, применяя образ света к Своим ученикам, Иисус говорит не о естественном солнечном свете, а о том свете, который истекает от светильника. Русский перевод не вполне точно передает греческий текст, употребляя термины «свеча» и «под-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 15. 6.*

свечник». В греческом тексте употреблены слова *λύχνος* и *λυχνία*, означающие соответственно светильник (лампу) и подставку для такого светильника¹. Светильники употреблялись в ночное время и представляли собой сосуды с маслом, в которые вправлялись фитили; перед тем, как зажечь светильник, надо было убедиться, что в нем есть масло, и поправить фитиль (Мф 25. 3–4, 7). Зажженный фитиль озарял помещение достаточно тусклым светом, если только светильников не было много. Светильники, разумеется, никогда не ставили «под сосуд или под кровать» (Мк 4. 21): они ставились на видное и возвышенное место, откуда могли освещать весь дом. Во времена Иисуса дом простого небогатого человека (а именно к таким людям по большей части обращался Спаситель) часто состоял из одной комнаты, в которой жила вся семья.

В притче о женщине, потерявшей драхму, Иисус использует тот же образ: она зажигает светильник (*λύχνος*) и начинает мести комнату, пока не находит монету (Лк 15. 8). Образ светильника (*λαμπάς*) играет важную роль в притче о десяти девах (Мф 25. 1–13).

В Нагорной проповеди Иисус использует образ города, стоящего на вершине горы. Как известно, древние города очень часто строились на возвышенности, чтобы обезопасить его жителей от неприятеля. Построенный на возвышенности город, обнесенный высокими стенами, был отовсюду виден: город, стоящий на возвышенности, «не может укрыться» от человеческого взора. Так и последователи Спасителя — они у всех на виду, по ним судят о Его учении и о Нем Самом. Своими добрыми делами они призваны являть людям Отца Небесного, Которого Иисус явил Своей личностью и Своими делами.

Выражение «добрые дела» у иудеев относилось к требованиям Бога, выходящим за рамки предписанного законом, прежде всего к делам любви и милосердия. Однако в Новом Завете под «добры-

¹ Возможно, создатели Синодального перевода выбрали слово «свеча», чтобы отличить термин *λύχνος* от термина *λαμπάς* (лампада), употребленного в Мф 25. 3–7, однако для обозначения свечи в греческом языке имеется другое слово — *κηρός* (обозначающее зажженную свечу из воска).

ми делами» понимаются проявления всех качеств, перечисленных в заповедях Блаженства. На это указывает использование данного выражения в других местах Нового Завета, например, в Послании к Евреям: «Будем внимательны друг ко другу, поощряя к любви и добрым делам» (Евр 10. 24). У апостола Петра встречается призыв: «Возлюбленные! прошу вас... провождать добродетельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения» (1 Петр 2. 11–12). Апостол далее перечисляет те качества, которые могут служить расшифровкой общего понятия «добрых дел»: последователи Христа призваны быть покорны всякому человеческому начальству, всех почитать, братство любить, Бога бояться, царя чтить, главное же — терпеливо переносить скорби и страдания, следуя в этом по стопам Христа. Слуги должны повиноваться господам, жены — мужьям, мужья любить своих жен. Христиане должны быть единомысленны, сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры; не воздавать злом за зло или ругательством за ругательство (1 Петр 2. 13–3. 9). Образцом добрых дел, таким образом, выступает Сам Иисус Христос, Которому призваны подражать Его последователи.

В самой Нагорной проповеди понятие «добрых дел» раскрывается следующим образом: к ним относится воздержание от гнева (Мф 5. 21–26), сохранение целомудрия и супружеской верности (Мф 5. 22–32), воздержание от клятв (Мф 5. 33–37), непротивление злу (Мф 5. 38–42), любовь к врагам (Мф 5. 43–47), милостыня, молитва и пост (Мф 6. 1–18), нестяжательность (Мф 6. 19–21, 24–34), борьба со своими недостатками и снисходительность к недостаткам других (Мф 7. 1–5), способность поступать с людьми так, как человек желает, чтобы они поступали с ним (Мф 7. 12). Эти добрые дела в совокупности составляют то совершенство, к которому призван стремиться каждый последователь Спасителя (Мф 6. 48).

Резюме

Образы соли, города и светильника отражают бытовые реалии евангельской эпохи; с их помощью раскрывается роль учеников Иисуса Христа в мире. Их жизнь и проповедь должны предохранять человечество от распространения в нем греха. Последователи Спасителя должны обращаться с проповедью ко всем народам, чтобы весь мир узнал об учении Иисуса. Добрые дела учеников Христовых, согласно Нагорной проповеди, должны быть видны людям и служить примером для них.

Вопросы к главе 13

1. Для каких целей использовалась соль в древнем мире? Как в связи с этим может быть истолкован образ соли в Нагорной проповеди?
2. Что означает образ светильника, который использует Иисус в наставлении ученикам?
3. Какие реалии евангельской эпохи отражает образ города, употребляемый Иисусом в Его проповеди?
4. Как раскрывается понятие «добрых дел» в Нагорной проповеди?

Глава 14.

«ЗАКОН И ПРОРОКИ»

14. 1. Иисус и Закон Моисеев

Следующая часть Нагорной проповеди посвящена важнейшей теме как для всего новозаветного благовестия, так и для Евангелия от Матфея. Именно в этом Евангелии наиболее последовательно разбирается вопрос о соотношении между учением Христа и Законом Моисеевым: этот вопрос имеет ключевое значение для его читателей, многие из которых, как предполагают, были обращены иудеями. В Нагорной проповеди наиболее четко выражены взгляды Иисуса на ветхозаветные установления:

Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить.

Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все.

Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном.

Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное (Мф 5. 17–20).

Хотя этот отрывок представляет собой четыре самостоятельные логики (изречения), все они говорят об одном и том же — о том, как учение Спасителя соотносится с Законом, который дарован Бо-

гом в Ветхом Завете. В совокупности они служат вступлением к той серии противопоставлений (так называемых антитез), которая построена на рефрене: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...». Иисус подчеркивает, что пришел не для того, чтобы разрушить то, что созидалось Его предками, но чтобы вывести человечество к новым духовно-нравственным горизонтам.

В Нагорной проповеди Иисус защищает Себя от обвинений в том, что Он разрушает закон: Он пришел не разрушить (καταλῦσαι) его, но исполнить (πληρῶσαι). В последнем термине большинство толкователей видят не буквальное исполнение установлений Закона, но, скорее, его восполнение, доведение до совершенства. Таким образом, Иисус воспринимает Закон Моисеев как основание для того нового нравственного учения, которое Он возвещал. Ветхозаветные «закон и пророки» были дарованы лишь одному народу — избранному народу Божию, а евангельское учение обращено ко всему человечеству: это потребовало не только обогащения и универсализации Моисеевых заповедей, но и их частичного пересмотра и восполнения.

Именно в таком смысле понимает слова Спасителя сщмч. Ириней Лионский. Он полемизировал с еретиком Маркионом, который считал, что Христос упразднил ветхозаветные установления, а потому хотел выбросить этот стих из Евангелия¹; согласно объяснению сщмч. Иринейя, Иисус «не разрушил, но расширил и восполнил» заповеди Закона. Учение Христа содержит «не отрицание и разрушение прежнего», «но восполнение и расширение». Закон, «будучи дан для рабов, обучал душу посредством внешнего, телесного, как бы узами привлекая ее к повиновению заповедям, дабы человек научился служить Богу. Слово же освободило душу и научило чрез нее очищать и тело»².

Значимость «закона и пророков» подчеркивается во втором изречении: Иисус говорит о том, что Ветхий Завет сохраняет силу на все последующие времена. Об этом же Он говорит и в Евангелии

¹ Тертуллиан. Против Маркиона. 5. 14. 14.

² Ириней Лионский. Против ересей. 4, 13, 2–4

от Луки: «...скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк 16. 15–17). Христианская Церковь не отвергла ни одной из книг Ветхого Завета; все они вошли в состав христианского Священного Писания. У первого поколения христиан не было Библии в ее нынешнем составе; Священным Писанием для них были книги Ветхого Завета (которые не имели тогда такого названия). После появления Евангелий и апостольских посланий это собрание текстов было дополнено, Евангелие и послания приобрели статус священных книг, но «ни одна йота или черта» из Ветхого Завета при этом не была опущена.

В иерархии текстов, входящих в состав христианского Священного Писания, Евангелия заняли безусловно первое место. Второе место заняли Книга Деяний святых апостолов и апостольские послания. На третьем месте — Ветхий Завет. Эта иерархия отражена в христианском богослужении, за которым с особой торжественностью читается Евангелие и с меньшей торжественностью — прочие книги Нового Завета. В течение года за богослужением полностью прочитывается весь Новый Завет (кроме Апокалипсиса). Что же касается ветхозаветных книг, то они используются выборочно. Псалтирь прочитывается целиком в течение недели (в Великом посту — дважды в неделю), и псалмы, как и в ветхозаветные времена, составляют основу богослужения. Целиком или почти целиком прочитываются Книги Бытие, Исход, Притчи, пророка Исаии. Другие книги Ветхого Завета читаются выборочно.

В Нагорной проповеди Спаситель настаивает на важности закона вплоть до последней «йоты» (ἰῶτα). В арамейском оригинале речи Иисуса, по-видимому, здесь упоминалась буква «йод», самая маленькая в арамейском квадратном письме, использовавшемся в ту эпоху для записи еврейских и арамейских текстов. Под «чертой» (κεραία), вероятно, подразумевался незначительный диакритический знак.

Слова «доколе не прейдет небо и земля» отсылают к концу человеческой истории. Спаситель часто говорил Своим ученикам о том, что миру придет конец: этому посвящен целый ряд Его прит-

чей, а также одно из последних наставлений ученикам, произнесенное на горе Елеонской (Мф 24. 3–51). Рассматриваемое место из Нагорной проповеди дополняет одно из утверждений Иисуса в речи на горе Елеонской: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф 24. 35).

В Нагорной проповеди Иисус говорит о том, что «доколе (ἕως) не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока (ἕως) не исполнится все». Дважды употребленное слово ἕως (которое в Синодальном переводе передано один раз как «доколе», другой раз как «пока») указывает на то, что два события произойдут одновременно: конец неба и земли и исполнение Закона. Таким образом, Закон продолжает свое действие до конца неба и земли, но его действие не простирается за пределы этого события. Напротив, слова Иисуса «не прейдут», то есть останутся в силе даже после того, как прейдут небо и земля.

В этом, по-видимому, и заключается наиболее существенная разница между Законом Моисеевым и тем законом, который преподает Христос Своим ученикам. Закон Моисеев имеет ценность исключительно в перспективе земной истории человечества: после окончания этой истории он утратит актуальность. Закон, установленный Христом, не имеет ограничения во времени: он адресован людям, живущим во времени, но имеет абсолютную, вневременную ценность. Он соединяет время с вечностью, историю с метаисторией. Грань между земным бытием человечества и Царством Небесным здесь полностью стирается. В этом — абсолютная новизна нравственного учения Спасителя. Может быть, именно потому оно и воспринимается как трудно реализуемое в условиях земной действительности, что сфокусировано на ценностях, имеющих сверхмирное, вневременное, метаисторическое измерение.

Не случайно в третьей и четвертой логиях трижды упоминается Царство Небесное. Эти две логики на первый взгляд кажутся содержащими внутреннее противоречие. В одной из них говорится о том, что «кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто

сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном». В другой, соединенной с предыдущей союзом «ибо» и, следовательно, мыслящейся как ее прямое продолжение, говорится о том, что если праведность учеников Иисуса не превзойдет праведности книжников и фарисеев, они не войдут в Царство Небесное. В первом случае речь идет об иерархии внутри Царства Небесного: первые места в нем займут те, кто не только говорят о заповедях, но и исполняют их; однако и те, кто не исполняют заповеди, но говорят о них людям, все-таки не будут исключены из этого Царства. Во втором же случае речь идет о полном исключении из Царства Небесного тех, чья праведность не превзойдет праведности книжников и фарисеев.

Как примирить это кажущееся противоречие? Прежде всего, по учению Спасителя, в Царстве Небесном существует определенная иерархия: в нем есть меньшие и большие. Эта мысль в разных вариантах присутствует и в Евангелии от Матфея (Мф 11. 11; 18. 4; 20. 23), и в параллельных местах двух других синоптических Евангелий. В Евангелии от Иоанна мы находим другое изречение Иисуса на ту же тему, произнесенное на Тайной вечере: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин 14. 2). Из этого можно заключить, что двери Царства Небесного не закрыты не только для тех, кто исполнил все заповеди Закона Моисеева, но и для тех, кто исполнил почти все или только некоторые.

Слова же о праведности книжников и фарисеев можно понять в общем контексте полемики с ними Спасителя. Евангелие от Матфея содержит целую серию обличений, каждое из которых начинается словами: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф 23). Иисус прежде всего обвиняет фарисеев в том, что они «затворяют Царство Небесное человекам»: сами не хотят войти в него и других не допускают. Одно из главных обвинений — соблюдение фарисеями и книжниками лишь внешних предписаний Закона при полном безразличии к его внутреннему содержанию. Такое отношение оказывается сознательным искажением Закона и приводит их к нравственному саморазрушению. По словам Иисуса, фарисеи

«по наружности кажутся людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония».

Мнимая праведность фарисеев, таким образом, существенно отличается от праведности тех людей, которые исполняют весь Закон Моисеев, но нарушают одну из его наименьших заповедей. Фарисейская праведность — это лже-праведность, лицемерие и ханжество под видом праведности. Фарисеи подобны гробам, снаружи кажущимся красивыми, а внутри полными «костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф 23. 27). Поэтому для них невозможно войти в Царство Небесное.

Это толкование основано на буквальном прочтении двух изречений Спасителя с учетом общего контекста Его учения, как оно представлено в Евангелии от Матфея. Между тем в святоотеческой традиции существовали и иные толкования слов о «малейшем в Царстве Небесном». В частности, свт. Иоанн Златоуст полагал, что речь здесь идет о человеке, который будет ввержен в геенну и мучение. Термин «Царство Небесное», по мнению Златоуста, употреблен в данном случае расширительно — в смысле не только будущего наслаждения, но и всеобщего суда. На этом суде нарушитель заповеди окажется «малейшим, отверженным и последним, а последний без сомнения будет ввержен тогда в геенну»¹. Еще более суров в истолковании этих слов свт. Кирилл Александрийский: по его словам, «отвергающий одну из заповедей закона отвергается Богом как богоборец и противник закона Божия»².

В то же время, вопреки мнению свт. Иоанна Златоуста, выражение «Царство Небесное», как и синонимичное ему выражение «Царство Божие», никогда и нигде в речи Спасителя не употребляется в смысле загробного существования вообще, включающего и блаженство праведных, и мучение грешных. В тех случаях, когда речь идет о посмертном воздаянии, Царству Небесному, или Царству Божию, противопоставляется геенна огненная, а жизни вечной — мука вечная. Вот лишь два примера: «И если глаз твой

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея Евангелиста. 16. 4.

² *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Матфея. Фрагм. 48.

соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в Царствие Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную» (Мк 9. 47); «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф 25. 46). Можно привести и другие примеры, свидетельствующие о том, что, говоря о Царстве Небесном, Иисус всегда имеет в виду пребывание с Богом, даже если в этом Царстве существует своя иерархия и многие «обитатели».

14. 2. «Вы слышали, что сказано древним...»

Из всего многообразия нравственных тем, трактуемых в Ветхом Завете, Иисус выбирает шесть: 1) об убийстве и гневе; 2) о прелюбодеянии и борьбе с соблазном; 3) о разводе; 4) о клятве; 5) о непротивлении злу насилием; 6) об отношении к врагам.

Большинство антитез начинаются словами: «Вы слышали, что сказано древним». Не все цитаты из Писания, приводимые Иисусом, являются дословными, поэтому помимо собственно текстов из Писания Спаситель мог иметь в виду устную традицию комментариев к этим текстам, распространенную в раввинской среде. При таком понимании критика Иисуса могла относиться не столько к постановлениям Закона Моисеева, сколько к их раввинистическому толкованию: именно так понимают смысл антитез некоторые ученые.

«Древние», многократно упоминаемые Иисусом, — это те предки Его слушателей, которым был дан ветхозаветный закон. Им через Моисея было сказано то, чему Иисус противопоставляет Свои заповеди. Однако Моисей не был творцом ветхозаветного Закона. Автором Закона Моисеева является Сам Бог: именно Он через Моисея дал людям законодательство, которое поэтому и считалось не подлежащим никакой критике, расширению или дополнению. Иисус, будучи Богом, вправе расширять и восполнять заповеди, данные «древним».

Во всех шести антитезах ветхозаветная заповедь, на которую Иисус ссылается, касается конкретных человеческих поступков (убийство, прелюбодеяние, развод, клятвопреступление, месть, ненависть к врагам). В трех случаях Иисус противопоставляет одному образу поведения другой, более совершенный, а в трех других случаях вообще говорит не о поступках человека, а о его внутреннем состоянии.

В двух случаях из шести Спаситель говорит, на первый взгляд, не о том, о чем говорилось в цитируемых Им текстах: ветхозаветное установление служит лишь отправным пунктом для изложения им Своего собственного учения. В первой антитезе, приводя слова об убийстве, Иисус затем говорит о гневе и оскорблении. Во второй, процитировав заповедь о прелюбодеянии, Он говорит о вожделении и соблазне.

В последующих четырех антитезах Спаситель не просто корректирует, а фактически отменяет установления Моисеева законодательства. При этом Он не ссылается на какой-либо внешний авторитет: Он не апеллирует ни к Богу, ни к кому-либо из предшествовавших Ему по времени учителей. Более того, Он не считает нужным обосновывать Свои требования, Он их просто декларирует. За проповедью Иисуса стоит Его собственный авторитет — Бога, ставшего человеком и торжественно провозглашающего Новый Завет между Богом и людьми. Этот Новый Завет в каких-то случаях восполняет и расширяет древние заповеди, в других — полностью переосмысливает их.

14. 3. Гнев и оскорбление

Первая антитеза касается ветхозаветного постановления об убийстве. Ее изложение состоит из трех частей — собственно комментария к одной из заповедей Закона Моисеева и двух призывов к примирению:

Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на

брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной.

Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойдй прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой.

Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта (Мф 5. 21–26).

Начало первой антитезы содержит буквальную цитату из Ветхого Завета — шестую заповедь Моисеева законодательства: «Не убивай» (Исх 20. 13; Втор 5. 17). Однако продолжение цитаты — слова «кто же убьет, подлежит суду» — в Ветхом Завете отсутствует. Возможно, Иисус здесь ссылается на некое изречение, бытовавшее в раввинской среде в устной или письменной форме. Тот факт, что выражение «подлежит суду» встречается в речи Иисуса дважды, а затем еще дважды перефразируется («подлежит синедриону», «подлежит геенне огненной»), говорит в пользу того, что Иисус цитирует некое неизвестное нам изречение, имевшее фиксированную форму и широко распространенное в Его время.

В Ветхом Завете имеются многочисленные указания на то, что убийца должен быть предан смерти (Исх 21. 12, 15; Лев 24. 17; Числ 35. 16–18). Исходя из этого, можно предположить, что слова «подлежит суду» указывают не столько на судебный процесс как таковой, сколько на смертный приговор как результат судебного процесса по делу об убийстве. Согласно другому толкованию, Иисус ссылается на предписание Моисеева законодательства, но одновременно и на существовавшую в Его время практику, по которой убийца становился «повинным» суду, то есть его дело подлежало судебному расследованию.

Далее в Своей речи Иисус вообще больше не упоминает убийство. Он сразу же переходит к тому, что может стать причиной убийства: к гневу и оскорблению. Общий смысл всего наставления: недостаточно просто наказывать за преступление, надо бороться с причинами зла, коренящимися в душе. Убийство является результатом гнева, который зарождается внутри человека и приводит к оскорблениям, а затем может перейти в физическое насилие. Тему наказания за убийство Иисус оставляет в стороне как относящуюся к сфере уголовного права (которое в ветхозаветной традиции воспринималось как имеющее божественное происхождение). То, что убийца должен быть наказан, является самоочевидным и не требующим комментариев.

Из правовой сферы Иисус сразу же переходит к тем аспектам человеческого бытия и человеческих взаимоотношений, которые вообще не предполагают судебной ответственности в прямом, а не переносном смысле. Образы из юридической сферы используются Иисусом метафорически: очевидно, что суд не мог изучать случаи проявлений гнева, а синедрион — заниматься инцидентами, связанными с оскорблениями. Суд и синедрион здесь воспринимаются, скорее, как предвестники божественного суда, на который указывает выражение «геенна огненная». Речь идет об ответственности человека за свои чувства и слова: он отвечает за них не перед человеческим судом, но перед судом правды Божией.

Ключевым словом, которое четырежды встречается в рассматриваемом отрывке, является слово «брат» (ἀδελφός). Вся сфера взаимоотношений между людьми описывается с использованием «семейной» терминологии: все люди представлены как единая семья, состоящая из братьев. Такое же настойчивое использование термина «брат» встречается и далее в Нагорной проповеди — в отрывке о сучке и бревне (Мф 7. 3–5), где этот термин будет употреблен трижды, а затем в наставлении о том, как обличить согрешившего брата (Мф 18. 15), где он употреблен дважды. Гневаться на ближнего и оскорблять его нельзя, прежде всего потому, что ближний — твой брат. Вслед за Учителем апостол Петр будет

также употреблять термин «брат» в качестве синонима термина «ближний» (Мф 18. 21).

Употребление термина «брат» в тексте Нагорной проповеди отсылает читателя к библейскому повествованию о двух братьях — Каине и Авеле (Быт 4. 3–8). Каин убил Авеля из ревности, и это преступление стало первым убийством, о котором говорится в Библии. В Книге Премудрости Соломоновой причиной этого убийства назван гнев: «А отступивший от нее несправедный во гневе своем погиб от братоубийственной ярости» (Прем 10. 3). Речь здесь идет о Каине, который отступил от Премудрости Божией и в гневе совершил преступление. Погибшим объявляется не Авель, умерщвленный Каином, а сам Каин: его духовной гибелью стало проклятие, полученное им от Бога (Быт 4. 11).

Гнев и ярость присутствуют еще в одном важном библейском тексте — в словах, которые на смертном одре произнес праотец Иаков, говоря о двух своих сыновьях: «Симеон и Левий братья, орудия жестокости мечи их; в совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя, ибо они во гневе своем убили мужа и по прихоти своей перерезали жилы тельца; проклят гнев их, ибо жесток, и ярость их, ибо свирепа» (Быт 49. 5–7). Речь здесь идет о преступлении, которые два брата совершили, со страшной жестокостью отомстив за бесчестие своей сестры Дины. Иаков уже тогда осудил их за это, однако они не согласились с ним (Быт 34. 25–31). На смертном одре Иаков вспоминает об этом преступлении, вновь осуждает двух братьев и предсказывает рассеяние их потомству в наказание за их грех.

В Ветхом Завете термин «гнев» обычно употребляется в двух значениях: по отношению к Богу и по отношению к людям.

Гнев Божий — одно из ключевых понятий Библии. Оно многократно встречается, в частности, в повествованиях, связанных с историей народа израильского во времена Моисея. Бог гневется на людей, которые не исполняют Его волю. Гнев Господень возгорается на Моисея, когда он пытается перечить Богу (Исх 4. 14). Гнев Божий становится причиной гибели войска фараона (Исх 15. 7).

Гневом Своим Бог угрожает нарушителям Его заповедей (Исх 22. 24). Бог гневается на народ израильский за его неверие и непослушание (Исх 32. 10–12; Числ 11. 1). Гнев Господень поражает народ израильский «весьма великою язвой» (Числ 11. 33) и мором (Числ 16. 46–49); результатом гнева Божия становится поражение Мариама проказой (Числ. 12. 9–10). Следствием гнева Божия стало то, что Бог водил израильский народ по пустыне сорок лет, «доколе не кончился весь род, сделавший зло в очах Господних» (Числ 32. 13). Главной причиной гнева Божия является отступление народа от истинной веры и поклонение ложным богам:

И скажут все народы: за что Господь так поступил с сею землею? какая великая ярость гнева Его! И скажут: за то, что они оставили завет Господа Бога отцов своих, который Он поставил с ними, когда вывел их из земли Египетской, и пошли и стали служить иным богам и поклоняться им, богам, которых они не знали и которых Он не назначал им: за то возгорелся гнев Господа на землю сию, и навел Он на нее все проклятия... и извергнул их Господь из земли их в гнев, ярости и великом негодовании... (Втор 29. 24–28).

Подобное же представление о гнев Божием присутствует в Псалтири, книгах пророков и других частях Библии. При этом подчеркивается, что гнев Божий имеет иную природу, чем гнев человека: «Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Бог, а не человек» (Ос 11. 9). Гнев человека чаще всего мотивирован желанием мести и представляет собой эмоциональную реакцию на зло. Гнев Божий, напротив, имеет причиной желание Бога вразумить человека и спасти его, даже если вразумление приходит в форме тяжкого наказания. В Боге сочетаются гнев и милость: «В жару гнева Я сокрыл от тебя лице Мое на время, но вечною милостью помилую тебя, говорит Искупитель твой, Господь» (Ис 54. 8). Гнев Божий — на мгновение, а благоволение Его — на всю жизнь (Пс 29. 6).

По отношению к людям понятие «гнев» употребляется для описания того эмоционального состояния, которое может приве-

сти к несправедливым поступкам и даже к убийству. В то же время бывает и праведный гнев, причиной которого служат дурные поступки людей, особенно направленные против Бога. Моисей неоднократно проявлял гнев по отношению к отдельным людям (Исх 11. 8; Лев 10. 16; Числ 31. 14) и к народу израильскому в целом (Исх 16. 20; 32. 19). Евангелия описывают гнев и ревность о Боге Самого Иисуса (Мк 3. 5; Ин 2. 15–17).

Запрещает ли Иисус в Нагорной проповеди всякий гнев или только напрасный гнев? Многие древние рукописи Евангелия от Матфея, в частности, Синайский кодекс, не содержат слово «напрасно» (εἰκῆ) в данном стихе. На основании этого в современном критическом издании Нового Завета дается следующее чтение: «А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего, подлежит суду». Из древних авторов на такую краткую версию текста ссылаются мч. Иустин, Тертуллиан, Ориген, блж. Августин. Версия с добавлением слова «напрасно» известна сщмч. Киприану Карфагенскому, свт. Иоанну Златоусту и свт. Кириллу Александрийскому.

Можно предположить, что добавление было сделано в оригинальном тексте Евангелия достаточно рано и явилось результатом правки редактора, который попытался таким образом снизить степень радикализма в этом аспекте нравственного учения Иисуса. Как бы то ни было, буквальное чтение слов Спасителя в той или другой версии приводит прежде всего к выводу о непроизволительности гнева как несправедливой реакции на поступки ближнего, ведущей к оскорбительным словам в его адрес. Речь, таким образом, идет не о гневе вообще, а о конкретных проявлениях гнева.

Именно в этом смысле слова Спасителя понимаются в святоотеческой традиции. Свт. Василий Великий говорит о гневливости как о страсти, которая превращает человека в зверя; при этом он допускает возможность гнева, направленного на диавола¹. Свт. Григорий Богослов пишет о гневе как природном свойстве челове-

¹ *Василий Великий. Беседа 10.*

ка, однако настаивает на необходимости контролировать его: «Не сама ли природа дала нам гнев? Но она дала также и силу владеть гневом. Кто дал нам слово, зрение, руки и ноги, способные ходить? Все это даровал Бог, но даровал на добро, и не похвалит тебя, если ты употребляешь их во зло... Это Божий дар — под руководством и управлением разума»¹. Свт. Иоанн Златоуст указывает на положительные примеры употребления гнева. Он, в частности, считает, что при помощи гнева можно остановить грешника от совершения греховных поступков². Толкуя слова Иисуса о гневе, свт. Иоанн (который цитирует версию с добавлением) пишет:

Этими словами Он не устраняет гнев совершенно: во-первых, потому, что человек не может быть свободен от страстей; он может сдерживать их, но совершенно не иметь их не властен; во-вторых, потому, что страсть гнева может быть и полезна, если только мы умеем пользоваться ею в надлежащее время... Когда же бывает подобающее время для гнева? Тогда, когда мы не за себя самих мстим, но обуздываем дерзких и обращаем на прямой путь беспечных. А когда гнев неуместен? Тогда, когда мы гневаемся, чтобы отмстить за самих себя... когда ссоримся из-за денег... Но многие поступают наоборот: они приходят в ярость, когда обижают их самих, но остаются холодны и малодушествуют, когда видят, как подвергается обиде другой. То и другое противно законам евангельским. Итак, не гнев собственно есть нарушение закона, но гнев неблагоприятный...³

Переходя от темы гнева к теме оскорбления, Иисус употребляет два термина, один из которых передан в оригинальном звучании, другой — в переводе на греческий. Термин «рака́» — арамейского происхождения, он происходит от корня *rwq* («быть пустым»). Значение этого термина обычно передают словами: пустой, ничтожный человек. Свт. Иоанн Златоуст полагал, что этот термин

¹ Григорий Богослов. Стихотворения богословские. 25.

² Иоанн Златоуст. Беседы на Псалмы. 4. 7.

³ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 16. 7.

использовался для замены местоимения «ты», когда его использование означало проявление неуважения¹.

Второй, греческий термин $\mu\omega\rho\acute{o}\varsigma$ буквально означает «глупец», или «невежда». Он употребляется в греческом переводе Ветхого Завета, в частности, в следующем стихе: «Ибо невежда говорит глупое ($\acute{o} \gamma\acute{\alpha}\rho \mu\omega\rho\acute{o}\varsigma \mu\omega\rho\acute{\alpha} \lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$), и сердце его помышляет о беззаконном, чтобы действовать лицемерно и произносить хулу на Господа, душу голодного лишать хлеба и отнимать питье у жаждущего» (Ис 32. 6). Здесь $\mu\omega\rho\acute{o}\varsigma$ представлен не только как невежда, но и как беззаконник, богохульник, притеснитель людей. Неизвестно, какое еврейское или арамейское слово, переданное греческим термином $\mu\omega\rho\acute{o}\varsigma$, было произнесено Иисусом в данном случае, однако из общего контекста высказывания следует, что оно имело более оскорбительный смысл, чем слово «рака́». Именно это слово Иисус употребит, обличая фарисеев: «Безумные и слепые ($\mu\omega\rho\acute{o}\iota \kappa\alpha\iota \tau\upsilon\phi\lambda\omicron\iota$)!» (Мф 23. 17).

Во второй части отрывка Иисус говорит о примирении, используя образ из иудейской религиозной практики. Слова «если ты принесешь дар твой к жертвеннику» могут быть поняты как в прямом, так и в переносном смысле: речь может идти как о жертвоприношении по Закону Моисееву, так и о молитве, предстоянии перед Богом. Жертвоприношения сохраняли свою значимость в храмовом культе времен Спасителя: на сороковой день после Его рождения Иосиф и Мария пришли в храм, «чтобы принести в жертву, по реченному в законе Господнем, две горлицы или двух птенцов голубиных» (Лк 2. 24). В Евангелиях не упоминается ни одного случая, когда бы Сам Иисус или Его ученики приносили жертву в храме, однако сообщается, что исцеленному от проказы Он повелевает «пойти показаться священнику и принести жертву за очищение свое, как повелел Моисей» (Лк 5. 14). Иисус не отвергал культ жертвоприношений, хотя и соглашался с мнением книжника о том, что любить Бога «всем сердцем и всем умом, и всею душею, и всею

¹ Там же.

крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожжений и жертв» (Мк 12. 33).

В Нагорной проповеди Спаситель настаивает на том, что человек не должен приносить жертву Богу до тех пор, пока он не примирится с ближним. Для Бога важна не жертва сама по себе, а то расположение сердца, с которым жертва приносится, и те добрые дела по отношению к ближним, которыми она сопровождается. Об этом говорили еще ветхозаветные пророки: «К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро» (Ис 1. 11, 16). Как бы продолжая эту тему в проповеди, которая вся построена на развитии и осмыслении ключевых тем ветхозаветной нравственности, Иисус ставит примирение с братом условием примирения человека с Богом и прощения его грехов. Та же мысль вложена в слова молитвы, которую Иисус даст Своим ученикам: «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6. 12).

Развивая ту же тему, Иисус возвращается к образам, взятым из судебной сферы: мириться с соперником надо, «пока ты еще на пути с ним», иначе он отдаст тебя судье, а судья слуге. Под слугой (ὑπηρέτης) в данном случае понимается темничный страж, а под темницей (φυλακή) долговая тюрьма, откуда человек не выйдет, пока не отдаст все до последней полушки. Правом предавать смертной казни во времена Иисуса обладали только римляне, тогда как приговорить к тюремному заключению мог еврейский судья. Тюремное заключение за долги в иудейской традиции не практиковалось, однако такая практика существовала в римском праве.

В Евангелии от Луки содержится аналогичное изречение Спасителя, произнесенное, «когда собрались тысячи народа, так что теснили друг друга» (Лк 12. 1). Оно почти дословно совпадает с тем, что Иисус говорит в Нагорной проповеди: «Когда ты идешь с

соперником своим к начальству, то на дороге постарайся освободиться от него, чтобы он не привел тебя к судье, а судья не отдал тебя истязателю, а истязатель не вверг тебя в темницу. Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки» (Лк 12. 58–59). Два соперника здесь вместе идут «к начальству», очевидно, надеясь, что начальство их рассудит.

В передаче обоих Евангелий это суждение представляет собой короткую притчу; в ней, как и в других притчах, Спаситель дает нравственную установку, используя образы из повседневной жизни человека. При этом притча может быть истолкована как в буквальном, так и в переносном смысле. Если ее воспринимать буквально, Иисус дает обычный житейский совет: не доводи дело до суда, найди компромисс со своим соперником. При другом толковании под путем понимается земная жизнь: именно она дана человеку для того, чтобы расплатиться со своими долгами перед ближними, то есть примириться с ними. Если человек перейдет в иную жизнь не примиренным, его там ждет суд Божий и суровое наказание.

В таком смысле понимают притчу многие толкователи, начиная с Оригена: «Пока ты, говорит Он, находишься в этой жизни, — ибо жизнь есть путь, который проходят все люди, — принимай и не презирай напоминания совести. Если же презришь и так пройдешь жизнь, сама совесть, взяв на себя роль соперника, обвинит тебя перед Судьей, поставит в зависимость от Судящего, и ты будешь предан ужасным карам»¹.

14. 4. Вождение, прелюбодеяние, развод

Вторая и третья антитезы Нагорной проповеди посвящены вопросам семейной этики. Вторая антитеза является комментарием Иисуса к седьмой заповеди Закона Моисеева: «Не прелюбодействуй» (Исх 20. 14; Втор 5. 18); третья посвящена разводу.

¹ Ориген. Фрагменты на Матфея. 102.

Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем.

Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния (πορνείας), тот подает ей повод прелюбодействовать (μοιχευθῆναι); и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует (Мф 5. 27–32).

Термин «прелюбодеяние» в библейском контексте указывает прежде всего на супружескую измену. В греческом языке для обозначения прелюбодеяния употребляются два термина, имеющих разные смысловые оттенки: μοιχεία и πορνεία. Первый в греческом языке чаще всего применяется к мужчине, второй к женщине. Кроме того, первый термин указывает главным образом на нарушение супружеской верности, соращение чужой жены, то есть на прелюбодеяние в прямом смысле этого слова. Второй термин обладает более широким семантическим спектром: он может указывать на блуд, проституцию, распутное поведение, может использоваться также для обозначения добрых половых связей, инцеста и других форм сексуальной безнравственности (некоторые из них перечислены в Лев 18. 6–23). Говоря о причине, по которой мужчине позволительно разводиться со своей женой, Иисус употребляет второй термин (πορνεία), обозначающий блудное деяние, совершённое женщиной.

Наставление о целомудрии, которое дает Спаситель, процитировав седьмую заповедь Моисееву, на первый взгляд кажется достаточно близким к словам из десятой заповеди: «Не желай жены ближнего твоего» (Исх 20. 17; Втор 5. 21). Можно вспомнить и дру-

гие библейские тексты, касающиеся целомудренного отношения к женщине, в частности, слова Иова: «Завет положил я с глазами моими, чтобы не помышлять мне о девице» (Иов 31. 1). Книга Премудрости Иисуса, Сына Сирахова, содержит целую серию наставлений относительно того, как благочестивый человек должен вести себя с женщинами:

Не засматривайся на девицу, чтобы не соблазниться прелестями ее...

Не смотри по сторонам на улицах города и не броди по пустым местам его.

Отвращай око твое от женщины благообразной и не засматривайся на чужую красоту: многие сошлись с пути чрез красоту женскую; от нее, как огонь, загорается любовь.

Отнюдь не сиди с женою замужнею и не оставайся с нею на пиру за вином, чтобы не склонилась к ней душа твоя и чтобы ты не поползнулся духом в погибель (Сир 9. 5, 7–11).

Запрещая не только прелюбодействовать с женщиной, но и смотреть на нее с вожделением, Иисус, как может показаться, не говорит ничего принципиально нового по сравнению с тем, что на эту тему было сказано в Ветхом Завете. Более того, Он использует ту же самую внешнюю форму заповеди, что использовалась в Законе Моисеевом, где все заповеди были обращены к мужчинам. В древнем Израиле, как и во всех патриархальных обществах, женщина не воспринималась как полноправная участница общественной жизни. В чреде наставлений, которые Господь дает Моисею, есть и те, которые касаются женщин. Однако они не адресованы женщинам напрямую: «И сказал Господь Моисею, говоря: скажи сынам Израилевым: если женщина зачнет и родит младенца мужеского пола, то она нечиста будет семь дней...» (Исх. 12. 1–2). Моисей пересказывает все полученные от Господа заповеди исключительно мужчинам — «сынам Израилевым» (Исх 30. 1), а они, в свою очередь, должны пересказать своим женам то, что последним необходимо знать.

Ветхозаветное брачное право было построено на представлении о том, что жена является собственностью мужа. Полный текст десятой заповеди Моисеевой звучит так: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего твоего» (Исх 20. 17; ср.: Втор 5. 21)¹. Жена здесь стоит в одном ряду с домом, рабами, волком, скотом, ослом и прочим имуществом. Все имущество принадлежало мужу, от которого по наследству передавалось его сыновьям.

В отношении прелюбодеяния Закон Моисеев предписывает суровое наказание применительно к обоим виновным — мужчине и женщине: «Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею, если кто будет прелюбодействовать с женою ближнего своего, — да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка» (Исх 20. 10). Речь здесь идет о конкретном случае: когда участниками прелюбодеяния являются мужчина и замужняя женщина.

Однако во многих других случаях Закон гораздо более суров к женщинам, чем к мужчинам. В частности, если муж заподозрит жену в измене, она должна быть подвергнута унижительному испытанию «горькой водой, наводящей проклятье» (Числ 5. 11–31). Если мужчина, вступив в брак, обвинит свою жену в том, что она не девственница, родители должны «вынести признаки девства отроковицы» к старейшинам, то есть принести к ним ее одежду. В случае обнаружения доказательств девства жены до вступления в брак муж должен заплатить денежный штраф. Если же будет доказано, что женщина потеряла девство до вступления в брак, «то отроковицу пусть приведут к дверям дома отца ее, и жители города ее побьют ее камнями до смерти, ибо она сделала срамное дело среди Израиля...» (Втор 22. 13–21).

¹ Слова в квадратных скобках отсутствуют в масоретском тексте Библии, но присутствуют в Септуагинте. В версии Септуагинты, кроме того, первые два запрещения даны в обратном порядке, соответствующем Втор 5. 21: «Не желай жены ближнего твоего; не желай дома ближнего твоего».

Двойные стандарты в отношении мужчин и женщин в браке существовали во многих патриархальных обществах. Они отражены в греко-римском праве, которое оказывало определенное влияние на иудейскую традицию, и исходят из общераспространенного в древнем мире представления о женщине как существе, всецело подвластном мужчине. Вступление в брак воспринималось как освобождение женщины из-под власти отца и переход под власть мужа.

Общепринятым было представление о том, что женщина в нравственном отношении стоит ниже мужчины. Это представление разделяют Филон Александрийский и Иосиф Флавий, эллинизированные иудеи, жившие в I веке. По словам Филона, ессеи избегают вступления в брак по той причине, что женщины корыстолюбивы и все свои силы отдают на то, чтобы ввести своих мужей в соблазн¹. У Иосифа же мы находим такую интерпретацию предписаний Закона Моисеева: «Показание одного свидетеля не должно иметь законной силы, но свидетелей должно быть трое или в крайнем случае двое, безупречный образ жизни которых мог бы служить гарантией справедливости их показаний. Свидетельство женщин, ввиду их легкомыслия и пристрастия, не должно быть принимаемо во внимание»². В данном случае Иосиф основывается на библейских текстах, касающихся необходимости двух или трех свидетелей (Втор 17. 6; 19. 15–21), однако уточняет их, добавляя запрещение привлекать в свидетели женщин.

В древней иудейской традиции достаточно широкое распространение имели полигамия и бигамия. Две жены было у Ламеха (Быт 4. 19), Елканы (1 Цар 1. 1), некоторых других лиц, упоминаемых в Библии. Закон Моисеев предусматривал возможность для человека иметь две жены — одну любимую, другую нелюбимую (Втор 21. 15).

Помимо двух или нескольких жен, мужчине дозволялось иметь наложниц из числа рабынь. Примеры такого рода в Библии

¹ Филон Александрийский. Апология в защиту иудеев. 11. 14–17.

² Иосиф Флавий. Иудейские древности. 4. 8. 15.

многочисленны. Авраам имел жену и несколько наложниц, число которых не уточняется (Быт 25. 1). У Исавы было три жены (Быт 26. 34; 28. 9). Иаков имел двух жен и двух наложниц: все вместе они родили ему двенадцать сыновей и одну дочь (Быт 29. 23 — 30. 13). О Гедеоне говорится, что у него было много жен, от которых он имел семьдесят сыновей, и наложница, родившая ему еще одного сына (Суд 8. 30–31). Много жен и наложниц было у царя Давида: сначала в Хевроне, а потом в Иерусалиме (2 Цар 5. 13). Наибольшее число жен и наложниц, согласно Библии, было у царя Соломона: 700 и 300 соответственно (3 Цар 11. 3).

Во всех этих случаях речь идет о людях богатых и знатных: главах рода, царях, судьях. Между представителями среднего класса полигамия была распространена в гораздо меньшей степени, а бедняки довольствовались одной женой. Полигамия сохранялась в иудейской среде достаточно долго. Царь Ирод Великий, по свидетельству Иосифа Флавия, имел девять жен¹.

Нормы, касающиеся развода, в Законе Моисеевом прописаны достаточно подробно:

Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, — то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом... (Втор 22. 1–4).

Данный отрывок отражает практику, распространенную в иудейской традиции. Инициатором развода может быть только муж. Если он находит в своей жене «что-нибудь противное», он должен дать ей письменное разрешение на развод; в этом случае она мо-

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 1. 28. 4.*

жет вступить в брак повторно. Выражение «находит в ней что-нибудь противное» толковалось по-разному. О смысле этого выражения спорили, в том числе во времена Иисуса. Упоминание об этих спорах мы находим в Мишне — своде религиозных нравственных предписаний раввинистического иудаизма, составленном на рубеже II и III веков. Мишна сообщает, что, согласно мнению школы последователей законоучителя Шаммая, мужчина не имел права разводиться с женой, если она не нарушила супружескую верность. Школа Гиллея считала, что причиной для развода может быть и незначительная оплошность — например, если жена плохо приготовила еду. Как полагал еще один законоучитель, Акива, мужчине позволено развестись даже если его жена не подала для этого повода, но он нашел женщину красивее.

Мнение Акивы не могло быть известно Иисусу, так как деятельность этого раввина пришлась на период после Его смерти. Что же касается позиций школ Шаммая и Гиллея, то они, вероятно, были Ему известны. В той интерпретации Закона Моисеева, которая приводится в Евангелии от Матфея, Иисус близок к школе Шаммая — Он считает единственной допустимой причиной для развода прелюбодеяние жены. Однако Он идет дальше, приравнивая к прелюбодеянию брак с разведенной женщиной.

Диалог с фарисеями о разводе

К теме брака и развода Иисус еще раз обращается в диалоге с фарисеями:

И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? Он говорит им: Мо-

исей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует (Мф 19. 3–9).

Заключительная фраза диалога почти буквально повторяет сказанное в Нагорной проповеди. Но начало диалога существенно расширяет тему. Фарисеи начинают с вопроса, имеющего прямое отношение к спорам между школами Гиллея и Шаммая. Вопросители, очевидно, ожидают, что Иисус присоединится к мнению одной партии, и тогда другая партия объявит Его своим врагом. Иисус, однако, обращается к самым истокам — к сотворению Богом первой человеческой пары. Буквально цитируя первые страницы Библии (Быт 1. 27; 2. 24), Он говорит о том, что изначальным замыслом Божиим был такой союз двух лиц в браке, который предполагает их соединение «в одну плоть» и пожизненную верность друг другу. Брачный союз мыслится как установленный Самим Богом: человек не вправе расторгнуть то, что Бог соединил.

Именно на этих словах Спасителя будет построено учение Церкви о браке. Апостол Павел настаивает на единстве и нерасторжимости брака. Второй брак он допускает для жены только в случае смерти мужа и для мужа только в случае смерти жены:

Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться. А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей... Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь... Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе (1 Кор 7. 8–11, 27–28, 39).

В этом тексте апостола Павла, который является, вероятно, самым ранним христианским письменным документом на тему брака и развода, мужчина и женщина представлены как имеющие равные права и возможности. Это понимание отражает весьма существенную эволюцию, которую учение о браке и разводе претерпело в христианстве. Именно Иисус заложил основы того понимания брака в христианстве, которое радикальным образом меняет всю перспективу взаимоотношений между супругами и их обязанностей в отношении друг друга по сравнению с тем, как эти обязанности изложены в Ветхом Завете.

Если в Моисеевом законодательстве жена представлена как собственность мужа, то в словах Спасителя муж и жена предстают как имеющие равную ответственность за сохранение целостности брака. Если Моисеево законодательство, при всех возможных его интерпретациях, допускает развод по инициативе мужа, который должен дать жене разводное письмо, то Иисус эту норму законодательства считает нарушением изначального божественного замысла. Развод был дозволен Моисеем по причине жестокосердия народа израильского, однако он противоречит воле Божией о нерасторжимости брачного союза. Не только муж имеет право рассчитывать на верность жены, но и жена — на верность мужа.

Это подтверждается, в частности, параллельным повествованием в Евангелии от Марка. Оно поначалу отличается от повествования Матфея лишь тем, что фарисеи задают вопрос не о причине, по которой позволительно разводиться с женой, а вообще о допустимости развода. Иисус, по версии Марка, отвечает вопросом на вопрос: «Что заповедал вам Моисей?». Они цитируют слова о разводном письме, после чего Иисус говорит то же самое, что мы прочитали у Матфея. Однако продолжение этой истории в двух Евангелиях существенно различается. У Матфея ученики указывают Иисусу на чрезмерный ригоризм Его учения о браке и разводе: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться». В ответ Он излагает Свое понимание безбрачия (Мф 19. 10–12). У Марка же ученики, оставшись наедине с Иисусом в доме, вновь

спрашивают Его о причинах развода, и Он отвечает: «Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Мк 10. 10–12).

Малопонятное в русском переводе выражение «прелюбодействует от нее» представляет собой буквальный перевод греческих слов $\mu\omicron\iota\chi\alpha\iota\ \epsilon\lambda'\ \alpha\upsilon\tau\eta\acute{\nu}$, означающих «прелюбодействует по отношению к ней», то есть нарушает верность ей. Именно здесь, говоря об ответственности мужа перед женой, Иисус наиболее далеко отходит от ветхозаветного понимания брака и развода. Отвечая на вопрос фарисеев, Он, как и во многих других случаях, выходит за рамки поставленной проблемы, значительно расширяя саму перспективу, в которой она должна рассматриваться. Отталкиваясь от узкого законнического спора о причинах для развода, Иисус излагает учение, основанное не на предписаниях Закона, а на изначальном замысле Бога по отношению к людям.

Таким образом, Спаситель отделяет в Ветхом Завете то, что было установлено Богом и является проявлением Его воли, от того, что через Моисея было предписано или позволено людям лишь временно, в силу их жестокосердия. Этот герменевтический подход может быть применен к Моисееву законодательству в целом. Оно не может не шокировать современного человека своей чрезмерной строгостью и даже жестокостью: достаточно вспомнить обширный список преступлений и правонарушений, караемых смертью, и способы приведения в исполнение смертных приговоров. Характерно, однако, что Иисус критикует Моисеево законодательство не за жестокость, а, наоборот, за чрезмерную снисходительность в некоторых вопросах, в частности, в вопросе о разводе. В этом вопросе Моисей, по мнению Иисуса, пошел на уступки человеческой неспособности (или нежеланию) в полной мере выполнить Божий замысел.

Отношение Спасителя к прелюбодеянию и разводу может показаться чрезмерно строгим. Однако в Его учении нравственный ригоризм удивительным образом сочетался со снисхождением к

человеческим немощам. Он ставил высокую нравственную планку, но учитывал, что не все способны достичь ее. Он осуждал грех, но не осуждал грешника. Об этом свидетельствует Его отношение к людям, которые были виновны в прелюбодеянии, блуде и иных грехах. К фарисеям Иисус обращает слова, которые должны были их глубоко возмутить: «Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21. 31). Сидя в доме Симона-фарисея, Он позволяет женщине, «которая была грешница», помазать Ему ноги миром (Лк 7. 37). Евангелие ничего не говорит о том, какого рода грехи были известны за этой женщиной, но тот факт, что об этих грехах знал весь город, дает веские основания предполагать, что она была блудницей. Так понимали это место многие толкователи, в частности, свт. Амфилохий Иконийский (IV век), посвятивший данному эпизоду отдельный трактат¹.

Весьма важен для понимания учения Спасителя о прелюбодеянии эпизод, содержащийся в Евангелии от Иоанна. К Иисусу приводят женщину, взятую в прелюбодеянии, и спрашивают: «Учитель! эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь?». Иисус же отвечает: «кто из вас без греха, первый брось на нее камень». И обвинители один за другим расходятся, обличаемые совестью. Иисус, увидев, что они разошлись, говорит: «женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя?». Она отвечает: «никто, Господи». Иисус говорит ей: «и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (Ин 8. 3–11).

Смысловый акцент этого эпизода лежит не на прелюбодеянии, а на том, о чем Спаситель неоднократно говорил Своим слушателям: человек не должен осуждать другого, будучи сам грешен. Но в контексте рассматриваемой нами темы этот отрывок проливает свет и на отношение Иисуса к прелюбодеянию и к касающимся его ветхозаветным предписаниям. Он безусловно считает прелюбодеяние грехом, но при этом Он не осуждает грешницу, а только

¹ *Амфилохий Иконийский. О жене-грешнице, помазавшей Господа миром. 2.*

говорит ей, чтобы она не грешила впредь. Зная о нравственном ригоризме Иисуса, фарисеи, возможно, надеялись, что Он призовет к буквальному исполнению предписания Закона. Если же Он этого не сделает, они получили бы дополнительный повод к обвинению Его в неуважении к закону. Иисус не делает ни того, ни другого — Он переориентирует мысли Своих оппонентов с грехов женщины на их собственные грехи.

Во многих случаях Спаситель обращает острие Своего учения на внутренний мир собеседника, заставляя его взглянуться в собственные глубины, выявить собственное несовершенство, задуматься о своих недостатках. От внешних предписаний, призванных оградить общество от нарушений Закона и преступлений, Иисус обращается к тому, что происходит внутри человека, в его сердце. Именно там сокрыт источник преступлений и грехов: «Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф 15. 19). В этом списке грехов, исходящих из сердца, мы находим и прелюбодеяния (μοιχεΐαι), и любодеяния (πορνείαι) — те самые грехи, о которых говорится в Нагорной проповеди.

Моисеево законодательство рассматривало проблематику брака и развода почти исключительно в правовом поле, потому и предписания носили преимущественно запретительный характер. Иисус не выводит тематику брака и развода полностью из этого поля, однако обращает внимание прежде всего на духовно-нравственные аспекты брака, говоря об опасности не только развода и прелюбодеяния, но и тех уклонений от супружеской верности, которые относятся исключительно к мысленной или эмоциональной сфере жизни человека. Именно в этой сфере надо искать решение проблем, проявляющихся в конкретных греховных деяниях. Иисус призывает не просто избегать греховных поступков, но и бороться с теми помыслами и чувствами, которые к ним приводят. В этом смысл слов о глазе, который необходимо вырвать, и руке, которую надо отсечь. Иисус неоднократно использовал эти образы, указывая на трудность борьбы с греховными вожделениями: вырвать

их из сердца не менее трудно и больно, чем вырвать глаз, отсечь руку или ногу.

Слова Спасителя о борьбе с грехом блуда имеют в церковной традиции долгую историю интерпретации. Тертуллиан, в частности, писал: «...Невозможно брать в жены ту, которой не видел и не возжелал. Неважно, что до женитьбы он не желал чужой жены: до женитьбы все жены — чужие, и никакая жена не выйдет замуж, если муж уже до брака не прелюбодействовал с нею взором... Что толкает мужчин и женщин и к браку, и к прелюбодеянию? Плотское вождение, которое Господь приравнял к прелюбодеянию». Исходя из этой логики, Тертуллиан считал, что «самое лучшее для человека — совершенно избегать женского пола». По его мнению, первый брак дозволен Богом по крайнему снисхождению, что же касается второго или третьего брака, то они должны быть однозначно запрещены¹.

Церковь не приняла такую трактовку евангельского учения. Нравственный ригоризм Иисуса относится к тем помыслам и действиям, которые разрушают супружескую верность, подвергают опасности брак как богоустановленный союз мужчины и женщины. Ни Иисус, ни Церковь вовсе не выступают против влечения мужчины и женщины друг к другу, если оно ограничено рамками брачного союза или ведет к заключению брака. Тело женщины было изначально создано Богом как священный сосуд, в котором зарождается человеческая жизнь. Отношение к нему у мужчины должно быть благоговейным и трепетным, не должно превращаться в похоть. В браке супруги испытывают друг к другу взаимное влечение: женщина имеет естественное влечение к своему мужу (Быт 3. 16), как и мужчина испытывает естественное вождение к женщине. Вождение становится греховным и опасным, когда мужчина обращает его на женщину, которая ему не принадлежит или на которой он не намерен жениться. В этом смысл слов о том, что «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем».

¹ Тертуллиан. О поощрении целомудрия. 9.

Толкуя эти слова, свт. Иоанн Златоуст описывает различные виды вожделения и воззрения на женщин. Но речь у него идет либо о чужих женах, либо о женщинах посторонних, которых мужчина встречает на улице и на которых засматривается. «Если хочешь смотреть и услаждаться взором, то смотри постоянно на свою жену и люби ее: этого не воспрещает никакой закон, — заключает Златоуст. — Если же ты будешь засматриваться на чужую красоту, то оскорбишь и жену свою, отвращая от нее глаза свои, и ту, на которую смотришь, так как касаешься ее вопреки закону»¹.

В том же толковании Златоуст отвечает на вопрос, почему наставления Иисуса обращены только к мужчинам. Ничего не говоря о культурном контексте, в котором произносились эти наставления, писатель настаивает на том, что адресованное мужчинам в равной степени относится и к женщинам. Используя фразеологию апостола Павла «муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви» (Еф 5. 23), Златоуст утверждает, что Иисус «везде полагает общие законы, хотя по видимости направляет их к одним мужчинам; говоря в назидание главе, вместе с тем Он дает наставление и всему телу. Он знает, что муж и жена суть единое существо, почему нигде и не различает пола»².

Учение Иисуса о браке и разводе остается тем ориентиром, который продолжает сохраняться в центре христианского понимания брака.

14. 5. Клятва и ложь

Четвертая антитеза посвящена теме, которая современному человеку может показаться второстепенной — клятве и клятвенному преступлению. В древности обычай давать клятву применялся значительно шире, чем в наше время; ветхозаветные праведники во

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 17. 2.

² Там же.

многих случаях употребляли клятвы (Быт 14. 22; 21. 24; 47. 31) или требовали клятвы от других (Нав 2. 12). Клятва произносилась в торжественной обстановке, например, в храме перед жертвенником (3 Цар 8. 31). Клятвопреступление рассматривалось как тяжкий грех, за который Бог сурово наказывает (Прем 14. 25, 30–31). Клялись Господом (1 Цар 28. 10; 2 Цар 19. 7; 3 Цар 2. 8, 23), чьею либо жизнью (Быт 42. 15; 2 Цар 11. 11). Закон Моисеев содержит следующие установления, касающиеся клятвы и необходимости ее исполнения:

Если кто даст обет Господу, или поклянется клятвою, положив зарок на душу свою, то он не должен нарушать слова своего, но должен исполнить все, что вышло из уст его (Числ 30. 3).

Если дашь обет Господу Богу твоему, немедленно исполни его, ибо Господь Бог твой взыщет его с тебя, и на тебе будет грех; если же ты не дал обета, то не будет на тебе греха. Что вышло из уст твоих, соблюдай и исполняй так, как обещал ты Господу Богу твоему... (Втор 23. 21–23).

Спаситель в Нагорной проповеди не цитирует ни один из ветхозаветных текстов дословно, но суммирует их содержание в следующих словах:

Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого (Мф 5. 33–37).

Прямых параллелей к этому тексту мы не находим ни в одном из Евангелий, однако он почти дословно повторяется в Послании Иакова: «Прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: “да, да” и “нет, нет”, дабы вам не подпасть осуждению» (Иак 5. 12).

Недопустимость клятвы

Почему Иисус упоминает о клятвах небом, землей и своей головой? К Его времени обычай клясться Господом вышел из употребления, так как евреи перестали произносить имя Божие, дабы не нарушить вторую заповедь Закона Моисеева: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (Исх 20. 7; Втор. 5. 11). Вместо имени Бога евреи времен Иисуса употребляли эвфемизмы, например, слово «небо» (отсюда выражения «Отец Небесный», «Царствие Небесное»). Возможно, эта заповедь была направлена против клятвы именем Божиим, а в расширительном смысле была запретом на всякие ложные или ненужные клятвы.

Споры о допустимости клятвы, о формах клятвы, о степени ответственности за клятвопреступление велись во времена Иисуса — это очевидно из Его полемики с фарисеями, которые считали недопустимым клясться Иерусалимским храмом или его жертвенником, но клялись золотом храма и тем, что на жертвеннике. Иисус обличал их за лицемерие: «Клянущийся жертвенником клянется им и всем, что на нем; и клянущийся храмом клянется им и Живущим в нем; и клянущийся небом клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем» (Мф 23. 15–22). Употребление подобного рода клятв Спаситель считал одним из признаков «лицемерия и беззакония» при внешней, кажущейся праведности (Мф 23. 28). Слова Иисуса можно понять и в том смысле, что фарисеи считали недопустимым нарушение клятвы, если человек поклялся Иерусалимом или храмом; если же он поклялся жертвенником или даром, лежащим на жертвеннике, то такая клятва, с их точки зрения, имела менее обязывающий характер.

Обычай полностью воздерживаться от клятвы во времена Иисуса существовал у ессеев. Иосиф Флавий пишет о членах этой секты: «Всякое произнесенное ими слово имеет больше веса, чем клятва, которая ими вовсе не употребляется, так как само произнесение ее они порицают больше, чем ее нарушение. Они считают

потерянным человеком того, которому верят только тогда, когда он призывает имя Бога». При этом он указывает на обычай при вступлении в общину давать целую серию обетов:

Прежде чем он начинает участвовать в общих трапезах, он дает своим собратьям страшную клятву в том, что он будет почитать Бога, исполнять свои обязанности по отношению к людям, никому, ни по собственному побуждению, ни по приказанию — не причинить зла, ненавидеть всегда несправедливых и защищать правых; затем, что он должен хранить верность к каждому человеку, и в особенности к правительству, так как всякая власть исходит от Бога. Дальше он должен клясться, что если он сам будет пользоваться властью, то никогда не будет превышать ее, не будет стремиться затмевать своих подчиненных ни одеждой, ни блеском украшений. Дальше, он вменяет себе в обязанность говорить всегда правду и разоблачать лжецов, содержать в чистоте руки от воровства и совесть от нечестной наживы, ничего не скрывать пред сочленами; другим же, напротив, ничего не открывать, если даже пришлось бы умереть за это под пыткой. Наконец, догматы братства никому не представлять в другом виде, чем он их сам изучил, удержаться от разбоя и одинаково хранить и чтить книги секты и имена ангелов. Такими клятвами они обеспечивают себя со стороны новопоступающего члена¹.

Эти обеты Флавий называет «присягой»: за их нарушение член общины исключался из нее². Разграничение между клятвой и обетом проводили также раввины времен Иисуса: клятву человек давал в суде, подтверждая истинность своих показаний; обет приносился Богу и содержал заверение в том, что человек будет от чего-либо добровольно отказываться.

Если в полемике с фарисеями Иисус делает акцент на обычае заменять имя Божие эфемизмами, то в Нагорной проповеди Он говорит о недопустимости клятвы вообще, в частности, клятвы теми предметами, над которыми человек не имеет власти. При этом

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 2. 8. 7.

² Иосиф Флавий. Иудейская война. 2. 8. 8.

Он перефразирует слова Господа из Книги пророка Исаии: «Небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих» (Ис 66. 1). Человек не должен клясться ни небом, ни землей, потому что они ему не принадлежат: их Творец и Хозяин — Бог.

Нельзя клясться Иерусалимом, потому что он — «город великого Царя», то есть место, где Бог пребывает в Своем храме. Иисус называл Иерусалимский храм тем, что принадлежит Отцу Его (Лк 2. 49), домом Отца Своего (Ин 2. 16), домом Божиим (Мф 12. 4). Иерусалим считался «святым городом» (Мф 4. 5) именно потому, что в нем находился храм — место особого присутствия Божия (2 Цар 7. 5). Собственно «местом обитания» Бога является небо (3 Цар 8. 30, 39, 43, 49), однако храм построен как жилище Бога, место Его вечного пребывания (3 Цар 8. 12), куда обращен взор Бога (3 Цар 8. 29) и куда люди простирают руки, чтобы Бог услышал их молитву (3 Цар 8. 38–39).

Человек не может поклясться собственной головой, то есть своей жизнью или своим телом, потому что он рождается, живет и умирает не по своей воле: хозяином его жизни, как и хозяином неба и земли, является Бог. Человек не властен над своим физиологическим устройством: он живет в том теле, которое получил от Бога. В этом смысл слов Иисуса о том, что человек не может изменить цвет волос или прибавить себе роста хотя бы на один локоть (Мф 6. 27).

В святоотеческой традиции слова Иисуса о недопустимости клятв комментировались по-разному. Распространенной была точка зрения, согласно которой не следует давать клятвы потому, что это создает дополнительный риск клятвопреступления. По словам свт. Григория Богослова, клятва воспрещена христианам по той причине, что нарушение клятвы или ложная клятва страшны и нетерпимы¹. Свт. Иоанн Златоуст считает, что «клятвопреступление происходит от лукавого», является делом богопротивным, а клятва — «дело излишнее, без необходимости прибавляемое»².

¹ Григорий Богослов. Слово 4.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 17. 5.

С другой стороны, свт. Кирилл Александрийский считал, что Христос запрещает клясться только теми вещами, которые Он перечислил¹. При этом толкователь ссылается на слова из Послания к Евреям: «Люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их» (Евр 6. 16).

Эти примеры свидетельствуют о том, что христианская традиция восприняла четвертую антитезу из Нагорной проповеди не в смысле запрета на любые формы обещания или присяги и не в том смысле, что обещания не следует давать, чтобы их потом не нарушить (хотя такое толкование и встречается у некоторых отцов Церкви). Есть жизненные ситуации или служения, которые требуют принятия на себя человеком определенных обязательств, свидетельством которых является обещание или присяга.

Запрет на ложь

Изречение Иисуса «Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» может относиться к клятве, но может иметь и самостоятельное значение. Очень вероятно, что союз δέ («но»), при помощи которого оно скреплено с предыдущими словами, касающимися клятвы, служат переходом к следующей теме, как это часто бывает в речениях Иисуса. В этом случае данное изречение становится самостоятельным, и его следует понимать как напоминание об ответственности человека за свои слова, запрет на ложь, при которой одно у человека на уме или в сердце, другое на языке.

Прямой запрет на ложь содержится уже в Ветхом Завете: «Не лгите и не обманывайте друг друга» (Лев 19. 11). Девятой заповедью Моисеевой запрещается произносить ложное свидетельство на ближнего (Исх 20. 16; Втор 5. 20). Истина имеет божественный источник, а ложь — от диавола. В диалогах Иисуса с иудеями Бог противопоставляется диаволу, а истина — лжи, отцом которой является диавол: «Он был человекоубийца от начала и не устоял в

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Матфея. Фрагм. 63.

истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин 8. 44).

В этом смысле следует понимать и заключительную часть изречения Иисуса: «а что сверх этого, то от лукавого». Слово «лукавый» в славянском и русском переводе Евангелия используется для передачи греческого *ὁ πονηρός*, означающего «злой», «дурной», и обычно применяется по отношению к диаволу. Диавол действует через ложь, обольщая людей ложными обещаниями и надеждами (Быт 3. 13). Человек не должен уподобляться диаволу, используя ложь в своей речи или воспринимая ложь как средство к достижению тех или иных целей.

В христианской традиции запрет на ложь, как и запрет на клятву, интерпретируется по-разному. Отвечая на вопрос о том, можно ли лгать, имея в виду какую-либо пользу, свт. Василий Великий пишет: «Этого не дозволяет сказанное Господом, который решительно говорит, что ложь от диавола, не делая никаких различий в лжи»¹. По словам аввы Дорофея, «лжец не имеет общения с Богом»². По утверждению прп. Иоанна Лествичника, «ложь есть истребление любви; а клятвопреступление есть отвержение от Бога»³. В то же время в аскетической литературе встречаются утверждения о допустимости лжи при определенных обстоятельствах. У того же Лествичника мы находим парадоксальное утверждение: «Когда мы будем совершенно чисты от лжи, тогда уже, если случай и нужда потребуют, и то не без страха, можем употребить ее»⁴.

При каких обстоятельствах нужда может потребовать употребление лжи? В Библии описаны некоторые подобные случаи. Аврам выдает Сарру за свою сестру (Быт 8. 13–19). Иаков при помощи лжи присваивает себе отцовское благословение (Быт 29. 15–30). В обоих упомянутых случаях Библия не дает никакой нравственной оценки этим действиям. Однако в других случаях Священное Пи-

¹ *Василий Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах.* 76.

² *Дорофей Газский. Поучение 9.*

³ *Иоанн Синайский. Лествица.* 12.

⁴ *Иоанн Синайский. Лествица.* 12.

сание фактически оправдывает действия людей, употребляющих ложь и хитрость для спасения жизни. В рассказе о пребывании народа израильского в Египте содержится упоминание о повивальных бабках, которые спасали жизнь еврейских детей, обманывая фараона: за это они получали благоволение Божие (Исх 1. 17–20). Раав-блудница спасла жизнь двум еврейским юношам-соглядатаям, скрыв от посланников царя Иерихонского, что они находятся в ее доме (Нав 2. 1–6); ее поступок приводится в качестве примера веры и добродетели (Евр 11. 31).

Спаситель в рассматриваемом месте Нагорной проповеди не дает наставление на все случаи жизни. Он указывает на главный принцип, которым человек должен руководствоваться в жизни: его слово не должно расходиться с мыслью или делом. Недопустима ложь как жизненная установка. Если человек говорит «да», это должно означать «да», а не что-нибудь другое. Это касается в том числе и выполнения человеком своих обещаний.

14. 6. Непротивление злу

Пятая антитеза является комментарием к следующим постановлениям Закона Моисеева: «Отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх 21. 23–25); «Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать» (Исх 24. 19–20). Отталкиваясь от этих постановлений, Иисус говорит:

Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся (Мф 5. 38–42).

Закон Моисеев и учение Христа о непротивлении злу

Закон Моисеев строился на принципе адекватного возмездия за нанесенный человеку урон: за материальный ущерб полагался штраф в размере нанесенного ущерба, за телесное повреждение полагалось нанесение соответствующего повреждения обидчику, за убийство — смертная казнь (Исх 24. 17–19). В научной литературе этот принцип получил название «закона талиона» (лат. *lex talionis*, от слова *talio* в значении «возмездие, равное по силе преступлению»). Закон талиона в разных формах существовал во многих древних цивилизациях и восходил к одному из древнейших человеческих обычаев — кровной мести.

В Законе Моисеевом принцип талиона носил в том числе ограничительный характер: за выбитый другому глаз человек не должен был лишиться обоих глаз, за выбитый зуб — нескольких зубов. Принцип адекватного возмездия был важен для предотвращения непропорциональной мести в той социокультурной среде, которая описана на страницах Библии.

Нанесение телесных увечий в качестве наказания за совершённые преступления было широко распространено в древнем мире. До сих пор оно практикуется в некоторых странах, где действуют законы шариата, согласно которым, в частности, за воровство полагается отрубание руки. Шариат, как и его источник — ветхозаветное право, строится на принципе, согласно которому мера наказания должна быть адекватна совершённому преступлению. В цивилизованном мире телесные увечья в качестве наказания не практикуются, однако представление о том, что наказание должно быть соразмерно преступлению, лежит в основе любого законодательства, даже в тех странах, где самой строгой мерой наказания является тюремное заключение: чем более тяжким является преступление, тем больший срок, вплоть до пожизненного, назначается преступнику.

Иисус не оспаривает право государственной власти применять по отношению к преступникам те или иные наказания, не выступает против смертной казни, не призывает к смягчению уго-

ловного права. Требуя отдавать «кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22. 21), Он проводит четкий водораздел между властью земной и властью небесной, между законами земными и той правдой вечной жизни, которую Он принес людям. Эта правда заложена в Его наставлениях, в том числе в Нагорной проповеди, которая не содержит никаких призывов к изменению общественного устройства, но наполнена призывами к преобразению внутреннего мира человека, изменению его ценностных ориентиров, мировосприятия, системы взаимоотношений с другими людьми.

Почему Иисус заповедует не отвечать злом на зло? Потому что зло не врачуется злом: искоренить зло можно только противопоставив ему добро. В случае конфликта между двумя людьми нравственную победу, с христианской точки зрения, одерживает не тот, кому удалось отомстить обидчику, а тот, кто воспрепятствовал продолжению конфликта, пойдя на уступки, в том числе пожертвовав своими интересами. В общественном сознании такой человек может выглядеть побежденным, но его личная победа над злом имеет для него большее значение, чем те его интересы, которые при этом могли быть ущемлены.

Слова «не противься злему» имеют богатую историю интерпретации. Для обозначения «злого» здесь употреблено то же самое греческое слово *πονηρός*, которое в других местах употребляется в отношении дьявола (в таком смысле оно было использовано за два стиха до этого, в окончании четвертой антitezы). Здесь речь идет, конечно, не о дьяволе: идею непотivления дьяволу приходится сразу же исключить, так как она противоречит христианскому учению о необходимости противостать дьяволу (Иак 4. 5; 1 Петр 5. 9–10; Еф 6. 11). Речь также не идет о некоем абстрактном зле, так как слово *πονηρός* употреблено с определенным артиклем, что указывает на конкретного носителя зла, на персонифицированное зло. В данном случае «злой» — это любой обидчик, любой человек, намеренно причиняющий зло тому, к кому Иисус обращается в Своем наставлении.

Советы, которые Спаситель дает далее, относятся не к правовой сфере, а к сфере межличностных отношений. Насколько буквально следует понимать эти советы? Еще древние толкователи обратили внимание на то, что пощечина обычно наносится по левой щеке, а не по правой: чтобы нанести удар по правой щеке, надо быть левшой. В этом видели указание на то, что слова Иисуса не следует понимать в буквальном смысле¹. Между тем в древнем Израиле именно удар в правую щеку тыльной стороной правой ладони считался наибольшим оскорблением (этот обычай до сих пор сохраняется в некоторых ближневосточных обществах).

В параллельном месте в Евангелии от Луки высказывание дано в несколько ином, сокращенном варианте: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лк 6. 29). Здесь нет речи о правой щеке; об отнятии верхней одежды ничего не говорится как о результате судебного процесса. В версии Матфея, напротив, угроза конфискации имущества рассматривается как следствие юридической процедуры, до которой рекомендуется дело не доводить. Эта рекомендация перекликается со словами Иисуса, приведенными выше в Нагорной проповеди: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф 5. 25–26). Вместо того, чтобы в судебном порядке добиваться защиты от посягательств на свое имущество, ученику Христа предлагается просто отказаться от имущества.

Если первый образ (удар в правую щеку) говорит о непротивлении злу, а второй (отнятие одежды) — о добровольном отказе от защиты своих имущественных прав, то третий говорит об оказании услуг: тому, кто требует одной услуги, надо оказать и другую. Слова о том, что с хотящим пройти одно «поприще» (греч. *μίλιον* —

¹ Ориген. О началах. 4. 2. 18.

миля¹) надо пройти два, отсутствующие в версии Луки, посвящены именно этому. Сразу три основополагающих принципа человеческого общежития оспариваются в одном изречении Иисуса: право человека на самозащиту; его право на защиту своей собственности; принцип оказания только той услуги, которой от него требуют.

Практическое применение учения о непротавлении злу

Насколько буквально следует понимать наставления о непротавлении злу силой? Распространяется ли оно на христиан всех классов и профессий? В частности, может ли христианин служить в армии, защищать отечество с оружием в руках, убивать людей ради спасения своих близких? На рубеже XIX и XX веков с энергичной проповедью радикального пацифизма выступал Л. Н. Толстой. По мнению Толстого, христианин не может признавать правительство, заставляющее его участвовать в войне, так как война подразумевает убийство людей, то есть противоречит и букве, и духу Нового Завета.

Отказ от службы в армии по религиозным убеждениям практикуется в некоторых современных религиозных общинах и сектах. Однако абсолютное большинство христиан — и православных, и католиков, и протестантов — исходят из иного понимания христианского учения. Призывы Иисуса к миротворчеству и к непротавлению злу силой, содержащиеся в Нагорной проповеди, они воспринимают как относящиеся к сфере межличностных отношений и не распространяющиеся на ситуацию войны, когда тысячи людей подвергаются опасности физического уничтожения. В этом случае действуют особые условия, и участие в военных действиях, направленных на защиту других людей, рассматривается как исполнение евангельской заповеди, принесение в жертву своей жизни ради спасения других (Ин 15. 13).

Чтобы понять, как учение Спасителя о непротавлении злу может применяться на практике, можно посмотреть на Его собственный пример.

¹ Речь идет о римской миле (чуть меньше полутора километров).

С одной стороны, в Иисусе мы видим пример непротivления злу силой. Наивысшей точкой этого непротivления является Его крестная смерть. Именно крест становится главным доказательством того, что заповедь о непротivлении злу исполнима.

С другой стороны, рассматривая отдельные эпизоды из жизни Иисуса, мы отнюдь не видим в Нем безоговорочной пассивности перед злом и агрессией. Зная о том, что Ему предстоит умереть за людей, Он, тем не менее, предпринимает усилия для спасения Своей жизни. Начало Его служения ознаменовано эпизодом, рассказанным Лукой: слова Иисуса, произнесенные в Капернаумской синагоге, вызвали ярость слушателей, которые, «встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его; но Он, пройдя посреди них, удалился» (Лк 4. 28–30). В Евангелии от Иоанна приводится случай, когда иудеи хотели побить Иисуса камнями, но Он спросил их: «Много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?» (Ин 10. 31–32). Затем они попытались схватить Его, но Он «уклонился от рук их» (Ин 10. 39).

В этих эпизодах Иисус предстает отнюдь не как пассивный пацифист: Он не сопротивляется злу силой, но при этом не пасует перед злом, а доказывает Свою правоту. В двух случаях Он спасает Свою жизнь, что было необходимо, потому что Его время «еще не настало» (Ин 7. 6), то есть Он еще не выполнил до конца предназначенную Ему миссию.

История Страстей содержит дополнительные примеры. В Евангелии от Луки приводится диалог Иисуса с учениками, произошедший незадолго до Его ареста:

И сказал им: когда Я посылал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем. Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч; ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: и к злодеям причтен. Ибо то, что о Мне,

приходит к концу. Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно (Лк 22. 35–38).

Традиционное церковное толкование воспринимает слова «и купи меч» как образный призыв к бдительности. Ответ учеников, как и во многих других случаях, свидетельствует о том, что они не поняли смысл слов своего Учителя. И тем не менее, мы видим, что в общине учеников имеются два реальных меча, и Иисус не запрещает ученикам их носить. Один из этих мечей потом фигурирует в эпизоде с отсечением уха рабу первосвященника (Мф 26. 51–54; Мк 14. 47; Лк 22. 49–50; Ин 18. 10–11).

Поведение Иисуса во всех этих случаях нельзя отождествить с безоговорочным пацифизмом, который предполагает полную пассивность перед лицом зла. В Евангелии от Иоанна рассказывается, что когда слуга первосвященника на суде ударил Иисуса по щеке, Он сказал: «Если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?» (Ин 18. 23). В ответ на пощечину Иисус не только не подставил другую щеку, но еще и оспорил право слуги наносить Ему удар.

Важным комментарием к словам Спасителя из Нагорной проповеди является Послание апостола Павла к Римлянам. Обращаясь к молодой христианской общине, созданной в сердце империи, в непосредственной близости от императора и органов власти, апостол Павел пишет:

Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте... Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми... Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь. Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром (Рим 12. 14, 17–21).

Это наставление обнаруживает близость, местами вербальную, с учением Иисуса, изложенным в Нагорной проповеди. Однако апостол Павел делает существенное уточнение: человек не должен мстить за себя, потому что за него отомстит Сам Бог. Продолжая развивать эту мысль, Павел призывает к покорности высшим властям, «ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены». Речь идет о светской власти, противиться которой — значит противиться Божиему установлению. Начальник «не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое». Поэтому повиноваться власти надо «не только из страха наказания, но и по совести» (Рим 13. 1–5). Таким образом, согласно апостолу Павлу, исполнение христианином основополагающих нравственных установок, вытекающих из учения Иисуса, должно сочетаться с лояльностью гражданской власти. Христианские законы не отменяют светское законодательство, но дополняют его.

Нравственные правила, которые дает Спаситель, действуют прежде всего внутри Церкви — общины Его учеников. Но христианин не может быть таковым только в среде себе подобных: он должен воплощать в жизнь христианские нравственные принципы в том числе среди людей, чуждых этим принципам. Поэтому образ поведения христиан вызывал недоумение у язычников и требовал апологии на каждом новом этапе существования Церкви.

«Просящему у тебя дай...»

Пятая антитеза завершается словами: «Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся». Эта заповедь почти дословно повторяется в Проповеди на равнине из Евангелия от Луки (Лк 6. 30), где она включена в поучение, совпадающее с шестой антитезой Нагорной проповеди. В Евангелии от Луки добавлены следующие слова: «И если займы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы... займы давайте, не ожидая ничего; и будет

вам награда великая... Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лк 6. 34–36).

Слова «просящему у тебя дай» являются общим правилом, которое может относиться к любым просьбам. Что же касается слов «и от хотящего занять у тебя не отвращайся», то они относятся к более частной ситуации, которая в Нагорной проповеди остается без дальнейших разъяснений. В Проповеди на равнине у Луки мы получаем разъяснения, свидетельствующие о том, что Иисус и здесь обновляет основополагающие принципы Моисеева законодательства. В Законе говорится о прощении, которое «состоит в том, чтобы всякий заимодавец, который дал займы ближнему своему, простил долг и не взыскивал с ближнего своего или с брата своего». Однако такое прощение производится раз в семь лет и не распространяется на иноземцев (Втор 15. 1–3). Иисус превращает частное предписание Закона в универсальный принцип.

14. 7. Любовь к врагам

Серию антитез, в которых Спаситель противопоставляет Свое учение ветхозаветным предписаниям, завершают слова о любви к врагам и призыв к совершенству:

Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных.

Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? (Мф 5. 43–47).

Ближайший эквивалент изречения, на которое ссылается Иисус, — слова из Книги Левит: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19. 18). Под «ближним» здесь понимается соплеменник, представитель народа израильского, верующий в единого Бога: призыв Книги Левит не распространяется на иноплеменников и язычников. В Нагорной проповеди Иисус берет из этого изречения лишь его смысловое ядро: «люби ближнего твоего». В других случаях, однако, Иисус приводит эту заповедь в более полном варианте: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22. 39; Мк 12. 31).

Разговор с законником о любви к Богу и ближнему

В таком варианте эта заповедь встречается в разговоре Иисуса с законником, который, искушая Его, спрашивает: «Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?». Иисус отвечает: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22. 35–40). Согласно параллельному повествованию Евангелия от Марка, Иисус, процитировав две основные заповеди, говорит законнику: «Иной большей сих заповедей нет»; в ответ на это законник свидетельствует, что их исполнение «есть больше всех всесождений и жертв». Иисус же, «видя, что он разумно отвечал, сказал: недалеко ты от Царствия Божия» (Мк 12. 28–34).

В Евангелии от Луки вопрос законника сформулирован по-иному: «Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?». Иисус отвечает вопросом на этот вопрос: «В законе что написано? как читаешь?». В тексте Луки заповеди о любви к Богу и ближнему произносит сам вопросивший Спасителя законник. Иисус отвечает словами: «Правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить». Законник, однако, «желая оправдать себя», спрашивает: «а кто мой ближний?» (Лк 10. 25–29). И тогда Иисус рассказывает притчу о том, как некий человек попался в руки разбойников,

которые его раздели и избили. Проходившие мимо священник и левит не помогли ему, и только самарянин, увидев его, сжалился над ним, перевязал его раны и отвез в гостиницу. Спаситель завершает притчу вопросом: «Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам?». Законник отвечает: «Оказавший ему милость». Иисус говорит ему: «Иди, и ты поступай так же» (Лк 10. 30–37).

Весь этот материал необходимо учитывать для понимания того, какой смысл вкладывал Иисус в заповедь о любви к ближнему. Во-первых, Он утверждал, что это одна из двух главных заповедей Закона Моисеева: в совокупности заповеди о любви к Богу и ближнему составляют нравственное ядро «закона и пророков», то есть всех книг Ветхого Завета, которые «висят» на этих заповедях, «подвешены» к ним (именно таково буквальное значение слова *κρέματα*, переданное в русском переводе глаголом «утверждается»). Во-вторых, под ближним Иисус понимает не только единоверца и соплеменника: ближний — это всякий, кто нуждается в помощи, участии, заботе. Таким образом, отталкиваясь от буквы Ветхого Завета, Иисус полностью меняет ее дух, наполняя заповедь Моисеева закона совершенно иным содержанием, чем то, которое было изначально в нее вложено. Обычную норму, подчеркивавшую необходимость солидарности между членами одного народа, Иисус превращает в основополагающий нравственный принцип, который должен распространяться на всех людей вне зависимости от их национальности и вероисповедания.

Учение Иисуса о любви к врагам в контексте ветхозаветной нравственности

Выражение «ненавидь врага твоего» в такой форме в Ветхом Завете отсутствует. Возможно, изречение «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего» употреблялось еврейскими раввинами и было на слуху у тех, к кому Спаситель обращался в Нагорной проповеди. Похожее предписание мы находим в кумранском «Уставе общины»: «...любить всех сынов света, каждого сообразно его

жребию в совете Бога, и ненавидеть всех сынов тьмы, каждого по его преступлению [сообразно] с возмездием Бога... Вот правила пути для руководителя в эти времена, для его любви вместе с его ненавистью, вечной ненавистью к людям преисподней, скрытым духом...»¹. Тем не менее, этот текст нельзя считать прямой параллелью к изречению, цитируемому Иисусом.

По своему содержанию выражение «люби ближнего, но ненавидь врага», хотя и не имеет прямых аналогов в Законе Моисеевом, полностью соответствует общей нравственной установке Ветхого Завета, где термин «враг» употребляется в двух основных значениях: 1) враг народа израильского, то есть всякий народ, ведущий военные действия против Израиля, или его потенциальный противник, в расширительном смысле всякий иной народ; 2) личный враг того или иного человека. Благословение Божие выражается в том, что Бог предаёт в руки человека его врагов (Быт 14. 20; 22. 17; 24. 60; 49. 8), а происходит это только в том случае, если человек верен Богу: «Если ты будешь слушать гласа Его и исполнять все, что скажу [тебе], то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих» (Исх 23. 22).

Тексты, в которых предполагается гуманное отношение к врагу, в Ветхом Завете тоже есть, но их немного (Исх 23. 4–5; Притч 24. 17–18; 25. 21–22). В абсолютном большинстве случаев, когда в Библии упоминается враг, это упоминание имеет ярко выраженную негативную окраску. Псалмы наполнены жалобами на врагов, молитвами о победе над ними и даже упреками в адрес Бога за то, что Он попускает врагам одолеть праведника (Пс 3. 2–3, 8; 6. 11; 7. 7; 12. 2–5 и др.).

Таким образом, ненависть к врагам была характерной чертой ветхозаветной религии, так что призыв Иисуса любить врагов, благословлять проклинаящих, благотворить ненавидящим и молиться за обижающих и гонящих мог вызвать лишь изумление и негодование фарисеев и законников. Этот призыв ниспровергал их основополагающие жизненные установки, радикально расходился

¹ Устав общины. 1. 9–11; 9. 21–22.

с духом и буквой Закона Моисеева, требовал от них переосмысления своей поведенческой модели в повседневной жизни.

Этот призыв, кроме того, имел социально-политическое измерение: отказаться от представления о других народах как врагах своего народа, о язычниках и иноплеменниках как врагах Божиих, для фарисея означало не что иное, как полностью утратить почву под ногами, лишиться одной из главных составляющих своей истории, утратить мотивацию к борьбе за национальное самоопределение. То, что Иисус в Своих речах приводил в пример иноплеменников и иноверцев, будь то самарянин (Лк 10. 33), римский сотник (Мф 8. 5–10; Лк 7. 2–9), сидонская вдова-язычница или сирийский правитель, тоже язычник (Лк 4. 25. 27), вызывало раздражение, злобу и ненависть у Его слушателей из числа фарисеев и книжников. За одну такую речь они чуть не сбросили Его с горы (Лк 4. 29).

Своей заповедью Иисус прежде всего пытается раздвинуть рамки мышления слушателей, заставить их понять, что Его учение имеет универсальный характер. Иисус не противопоставляет любовь к врагам любви к ближним: он расширяет понятие «ближних», включая в него врагов. Любящий только тех, кто его любит, ничем не отличается от мытарей; приветствующий только братьев своих ничем не отличается от язычников — говорится в Нагорной проповеди. В Проповеди на равнине параллельное место звучит несколько по-иному: «И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают» (Лк 6. 32–33). У Матфея исполняющему заповедь Иисуса противопоставляются мытари и язычники; у Луки — грешники. Матфеевское «если приветствуете братьев ваших», имеющее достаточно узкий смысл, у Луки заменено более широким и всеобъемлющим «если делаете добро тем, которые вам делают добро» (в буквальном переводе «если благотворите благотворящим вам»).

В обоих случаях основная мысль состоит в том, что отношение к человеку не должно зависеть от его отношения к нам; любовь не

должна быть только взаимной; добро не может быть только ответным. В проявлении любви и делании добра христианин призван занимать *проактивную*, а не *реактивную* позицию: он должен не просто реагировать на чувства и поступки других, но сам становится источником любви и добра.

Именно такой образ действий являл Сам Спаситель. К Нему стекались тысячи людей, и Он общался с ними, исцелял их болезни, вникал в их нужды, проявлял к ним любовь и милосердие, не ожидая ни ответной любви, ни награды за благодеяние. Из поля Его внимания и любви не была исключена ни одна категория людей, включая мытарей и блудниц. Даже фарисеи и законники не были лишены Его заботы: жестко и непримиримо относясь к фарисейству, обличая его наиболее уродливые проявления, Иисус не отказывался общаться с фарисеями и законниками, отвечать на их вопросы, посещать их дома и сидеть с ними за одним столом. Что же касается заповеди молиться за обижающих и гонящих, то ее Он исполнил буквально, когда на кресте молился за тех, кто распинал Его: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23. 34).

Христианское понимание любви к врагам

В Новом Завете «любовь» (ἀγάπη) — один из основополагающих терминов, ключевой для понимания всей христианской мировоззренческой системы. С наибольшей полнотой христианское понимание любви раскрывается в корпусе писаний Иоанна — его Евангелии и Посланиях. Нагорная проповедь, в отличие от четвертого Евангелия, не содержит целостного «богословия любви», в ней говорится об одном из проявлений любви — о любви к врагам. Но именно способность человека любить врагов оказывается основным индикатором того, насколько полно он усвоил христианское учение о любви и в какой степени он готов претворять его в жизнь.

Заповедь о любви к врагам можно назвать квинтэссенцией всей христианской нравственности: в ней, как в зеркале, отражены другие заповеди Иисуса. Не случайно она помещена последней в серии антитез, в которых Его учение противопоставляется ветхозаветным установлениям. Именно заповедь о любви к вра-

гам наиболее радикально обновляет ветхозаветное представление о любви, о нравственности, о тех критериях, на которых должно строиться отношение человека к человеку. Эта заповедь закладывает основу для того нового миропорядка, который, по-видимому, вообще неосуществим вне рамок общины учеников Иисуса.

Иоанн Златоуст называет любовь к врагам «высочайшей из всех добродетелей», а молитву за обидчиков — «высочайшей вершиной любомудрия»¹. Под термином «любомудрие» (φιλοσοφία) в узком смысле святоотеческая традиция понимает греческую философию; в более широком смысле этот термин указывает на мудрость, умеренность, выдержку, самоконтроль и другие качества, составляющие добродетельный образ жизни, или на сам этот образ жизни. В данном контексте слова Златоуста могут быть поняты как аллюзия на античные философские системы, которым противопоставляется превосходящее их в нравственном отношении учение Христа. Призыв любить врагов в том виде, в каком он присутствует в Нагорной проповеди, чужд не только ветхозаветной ментальности: он чужд и образу мыслей большинства античных философов.

Призыв к молитве за обидчиков и гонителей нашел широкое отражение в памятниках раннехристианской литературы. В Деяниях апостольских рассказывается о Стефане, который, когда его побивали камнями, восклицал: «Господи! Не вмени им греха сего» (Деян 7. 60). В «Дидахи» христианское учение суммируется в следующих словах: «Благословляйте проклинающих вас и молитесь о врагах ваших, поститесь о гонителях ваших. Ибо какая благодать, если вы любите любящих вас? Не то же ли делают и язычники? Вы же любите ненавидящих вас, и не будет у вас врага»². Сщмч. Поликарп Смирнский пишет: «Молитесь за всех святых. Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преследующих и ненавидящих вас и за врагов креста, чтобы плод вашей веры был явен для всех, и сами вы были совершенны»³. Под «святыми» здесь понимаются

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 18. 3; 18. 6.

² Дидахи. 1. 3.

³ Поликарп Смирнский. Послание к Филиппийцам. 12.

члены христианской общины, под «врагами креста» — язычники, гонители Церкви, в том числе римская власть. Выражение «за преследующих и ненавидящих вас», вероятно, является одной из раннехристианских литургических формул: аналогичные формулы (например, «о ненавидящих и обидящих нас») сохранились в православном богослужении.

Заповедь о любви к врагам, помимо «Дидахи», встречается у целого ряда раннехристианских авторов. Сщмч. Климент Римский отмечает реакцию язычников на выполнение или невыполнение этой заповеди христианами: «Ибо когда они услышат от нас, что Бог говорит: “Нет благодати вам, если любите любящих вас, но благодать вам, если любите врагов и ненавидящих вас”, — когда они это услышат, удивляются преизбытку благости. Когда же увидят, что мы не любим не только ненавидящих, но и любящих [нас], насмехаются над нами...»¹. Мч. Иустин Философ приводит слова Христа в следующей редакции: «Если любите любящих вас, что нового делаете? Ибо и блудники это делают. А я говорю вам: молитесь за врагов ваших, и любите ненавидящих вас; и благословляйте проклинаящих вас и молитесь за обижающих вас»². Мч. Иустин употребляет слово «блудники» (πόρνοι) вместо оригинального «мытари» (как у Матфея) или «грешники» (как у Луки): он как будто бы хочет максимально заострить мысль Спасителя, проведя параллель между любовью, основанной исключительно на взаимности, и блудом. Характерна также замена матфеевского «что особенного (τί περίσσον) делаете» на «что нового (τί καινόν) делаете»: здесь содержится указание на новизну заповеди о любви к врагам по сравнению с установками иудаизма и язычества, с которыми полемизирует мч. Иустин в своих сочинениях.

Любовь к врагам не исключает, а дополняет любовь к друзьям, близким, любящим: она есть то «особенное» и «новое», что добавляется к «обычному» и «старому», но не перечеркивает его. Здесь мы видим наглядный пример того, как Иисус восполняет Ветхий

¹ Климент Римский. 2-е Послание к Коринфянам. 13. 4.

² Иустин Философ. Первая апология. 15.

Завет, не нарушая и не упраздняя его (Мф 5. 17). То, что человек призван любить любящих и благотворить благотворителям, — это само собой разумеется, так же как и то, что нельзя убивать и прелюбодействовать. Но Иисус призывает к той праведности, которая превосходит праведность фарисеев и не просто регулирует человеческие взаимоотношения в правовом поле, а открывает людям путь в Царство Небесное (Мф 5. 20), делает их сынами Небесного Отца.

Любовь к ближнему по образу любви Божией

По учению Спасителя, любовь Бога к человеку не зависит от поведения человека. Именно в этом смысл слов о том, что Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5. 45), потому что Он «благ и к неблагодарным и злым» (Лк 6. 35). Подобно отцу из притчи о блудном сыне, Бог любит и того, кто Ему верен, и того, кто от Него отходит (Лк 15. 11–24). Степень любви Бога к человеку не зависит от степени его благочестия и меры его трудов: об этом говорится в притче о рабочих одиннадцатого часа (Мф 20. 1–16).

Этот подход означал решительный разрыв с ветхозаветным пониманием Бога, Которого древние евреи нередко представляли в антропоморфических категориях, приписывая Ему человеческие свойства и страсти. Так, например, в Библии говорится о том, что Бог раскаивается в Своих действиях по отношению к людям вследствие их дурного поведения (Быт 6. 6–7; 1 Цар 15. 35). Бог представлен в Ветхом Завете как справедливый Судия: Он поощряет за праведность и наказывает за грехи. Мера наказания при этом соответствует мере греховности человека: представление о законе справедливого возмездия («око за око», «зуб за зуб») переносится из сферы человеческих взаимоотношений в сферу взаимоотношений между Богом и человеком.

Иисус не отменяет полностью этот «судебный» аспект божественной справедливости: Он, в частности, говорит о Страшном суде, на котором человек получит воздаяние за свои грехи

(Мф 25. 31–46). Но акцент смещается в сторону божественного милосердия, что позволяет некоторым христианским авторам вообще оспаривать представление о том, что Бог справедлив. С наибольшей полемической заостренностью такое представление оспаривается прп. Исааком Сирином, который говорит, что в любви Божией нет никаких градаций, нет «больше» или «меньше»: благость и любовь Божии не уменьшаются вследствие дурных поступков людей¹. Бог равным образом любит и праведников и грешников, не делая различия между ними: «У Него одна любовь по отношению к нам и к святым ангелам. И к грешникам она такая же, как к праведникам. Свидетельством этого является Боговоплощение»². Когда Бог наказывает человека, Он делает это из любви, а не из мести, ненависти или ярости³.

Представление о милосердии Божиим, о том, что Бог прощает грешников, не чуждо Ветхому Завету. Открывая Себя Моисею, Бог говорит о Себе: «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх 34. 6–7). Здесь тема человеколюбия, милосердия и прощения даже доминирует над темой наказания. Но этого нельзя сказать обо всем Ветхом Завете. Подлинный и радикальный сдвиг в пользу представления о Боге как источнике любви, милосердия и прощения мы находим в проповеди Спасителя.

Любовь к людям, в том числе врагам, должна быть отражением божественной любви, не делящей людей на друзей и врагов, злых и добрых, праведных и неправедных. Подобно солнцу, Бог озаряет Своим светом и тех, и других; подобно дождю, орошает их Своей любовью и милостью. Любовь оказывает преобразующее действие на все мировосприятие человека. Тот, кто приобрел эту любовь, на-

¹ *Исаак Сирин. О Божественных тайнах и о духовной жизни. 38. 5.*

² *Он же. Главы о знании. 4. 87.*

³ *Он же. Слова подвижнические. 45 (в рус. пер. Слово 85).*

чинает по-иному смотреть на людей и окружающий мир: видит его не через призму собственного эгоистического восприятия, а как бы глазами Самого Бога. И людей он видит такими, какими их видит Бог, прозревая за внешней оболочкой тот образ Божий, которым обладают все люди, вне зависимости от того, друзья они или враги.

Заповедь Спасителя о любви к врагам имеет очень долгую и сложную историю интерпретации в церковной традиции. Различными способами христианские авторы пытались смягчить ее остроту, сделать ее более практически применимой. Ориген обратил внимание на то, что Иисус призывает любить ближнего «как самого себя», а говоря о любви к врагам, исключает эти слова. Отталкиваясь от слов греческого перевода Песни Песней «установите Мой порядок в любви» (Песн 2. 4)¹, Ориген аллегорически трактует эти слова в том смысле, что в любви должна быть своя иерархия. Любить Христа нужно больше, чем отца, сына или дочь. Что же касается любви к людям, то «во-первых заповедано нам любить родителей, во-вторых детей, в-третьих слуг. Если же сын твой плох, а слуга хорош, то слуга пусть займет в любви место сына, и тогда порядок любви у святых будет установлен верно». При этом, если Бога надо любить «всем сердцем, всей душой, всей добродетелью, всем разумением», то любить ближнего так не требуется: его надо любить, «как самого себя». В отношении любви к врагам «Божественное Слово не требует невозможного, не говорит “любите врагов ваших, как самих себя”, но только: “любите врагов ваших”. Довольно с них того, что мы их любим и не питаем к ним ненависти»².

В евангельском тексте слова Христа «любите врагов ваших» являются общим принципом, который затем конкретизируется в трех других призывах: «благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас». Все три призыва очевидным образом относятся к сфере личной нравственности. При этом лишь один предполагает кон-

¹ В еврейском тексте этот стих значительно отличается; русский Синодальный перевод следует еврейскому оригиналу.

² Ориген. Беседы на Песнь Песней. 2. 8.

кретные действия («благодотворите»), два других («благословляйте» и «молитесь»), скорее, говорят об умонастроении человека, его внутреннем расположении. Здесь не затрагивается ситуация войны и ничего не говорится о врагах Божиих — тех, кто посягает на святыню, истину, кто хулит имя Божие.

Молитва является универсальным ответом на человеческую злобу, ненависть, вражду. Этот ответ дал Иисус, когда молился за распинавших Его. Призыв к молитве за обидчиков и гонителей — очень важный аспект христианского учения о любви к врагам. Этот призыв выходит за рамки личной нравственности: он распространяется не только на тех, кто наносит человеку личную обиду, но и на гонителей Церкви. Глагол «гнать» (διώκω) и производные от него слова в Евангелиях имеет очень конкретный смысл — в большинстве случаев он указывает на гонения против учеников Христа как единого сообщества, на гонения против Церкви: «Блаженны изгнанные (δεδιωγμένοι) за правду... Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать (διώξωσιν) и всячески несправедливо злословить за Меня» (Мф 5. 10–11). Как должны члены Церкви относиться к гонителям? Прежде всего молиться за них.

14. 8. Христианское совершенство

Серия из шести антитез завершается короткой фразой:

Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф 5. 48).

Слово «итак» (οὕτως) указывает на то, что эта фраза призвана суммировать сказанное ранее. Что именно она суммирует? Шестую антитезу — о любви к врагам? Или всю серию антитез? Или все сказанное до настоящего момента в Нагорной проповеди, включая заповеди Блаженства? Каждое из этих толкований имеет право на существование. В Евангелии от Луки содержится похожий призыв: «Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» (Лк 6. 36). У Луки эта фраза завершает серию наставлений о любви и милосер-

дии. У Матфея же вместо термина «милосердный» стоит термин «совершенный», имеющий всеобъемлющий характер. Совершенство — не просто качество: это совокупность качеств. Из понятия христианского совершенства нельзя исключить ни одно из качеств, которые включены в нравственную программу Нагорной проповеди. Следовательно, фраза «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» может относиться ко всем перечисленным в ней качествам.

Более того, эта фраза суммирует и то, о чем речь пойдет далее в Нагорной проповеди и в целом в Евангелии от Матфея. Слово «совершенный» встретится в этом Евангелии еще один раз, в беседе Иисуса с богатым юношей: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19. 16–21).

Богатый юноша признается Иисусу в том, что исполнил основные заповеди Закона Моисеева, и только после этого Иисус произносит ключевые слова: «Если хочешь быть совершенным...». То, что следует за этими словами, относится уже не к области праведности, а к области совершенства, признаком которого в данном случае становится готовность человека отказаться от своего земного имущества. Эту готовность богатый юноша не обнаружил.

Термин *τέλειος*, употребленный в Нагорной проповеди, в зависимости от контекста может означать: законченный, полный, зрелый, совершенный, лучший, высший. Мы не знаем, какой в точности еврейский или арамейский эквивалент слова *τέλειος* был употреблен Иисусом (попытки реконструировать арамейский оригинал Его речи носят гипотетический характер). Однако нельзя не заметить некоторый параллелизм между рассматриваемым изречением Спасителя и многократно повторенными в Ветхом Завете словами, произнесенными Моисеем от лица Бога: «Будьте святы, потому что Я свят» (Лев 11. 44, 45; 20. 7). На это изречение ссылается апостол Петр в своем 1-м Послании, увязывая стремление к святости по примеру Бога с представлением об отцовстве Бога по отношению к уверовавшим в Него:

Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят. И если вы называете Отцем Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего... (1 Петр 1. 14–17).

На историю восприятия данного речения в христианской традиции оказало влияние понимание термина «совершенный» в греческой патристике. Свт. Григорий Нисский подробно развивает учение о совершенстве в двух трактатах — «О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели» и «Послании к Олимпию о совершенстве». Первый из этих трактатов представляет собой аллегорическое толкование истории Моисея, как она описана в Книге Исход. Свт. Григорий излагает учение о том, что совершенство в добродетели не имеет предела, так как источником добра является Сам Бог. При этом слова из Нагорной проповеди «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» свт. Григорий не считает невыполнимыми. По его учению, невозможно достичь полноты совершенства, потому что такой полнотой обладает только Бог. Но человек может приобрести такую его часть, какую способен вместить. При этом на каждом этапе он должен стремиться приобрести еще больше¹. Правда, в конце трактата, изложив историю Моисея, Григорий говорит, что жизнь его «достигла самого крайнего предела совершенства»². Однако эти слова следует понимать в переносном смысле, поскольку и жизнь Моисея писатель рассматривает в аллегорическом ключе — не как цепь исторических событий и не как описание качеств реального исторического лица, а как аллегорическое указание на качества, которыми должен обладать совершенный христианин.

В «Послании к Олимпию» свт. Григорий подходит к теме совершенства иначе — последовательно рассматривая то, что у

¹ Григорий Нисский. О жизни Моисея-законодателя. 9–10.

² Там же. 319.

апостола Павла говорится о Христе. Основная мысль святителя: свойства подлинного христианина — это те, которыми Христос обладал как человек. Имя «Христос» указывает как на божественные, так и на человеческие свойства Иисуса. Следовательно, «все значения, изъясняющие смысл имени Христова, должны высветляться в жизни христианина, одни через подражание, другие через поклонение»¹.

Призыв к совершенству, таким образом, является тем вектором, который указывает человеку направление его духовного пути. Концом пути является Сам Христос — вечный и недостижимый идеал и пример для подражания.

Резюме

В Нагорной проповеди подробно рассматривается вопрос о соотношении новозаветного евангельского учения и ветхозаветного закона. Иисус Христос раскрывает эту тему с помощью противопоставлений (антитез), в которых Он, ссылаясь на ветхозаветные установления, дает им толкование и затем корректирует их, восполняя новым нравственным законом. Закон Моисеев имеет ценность лишь во временной истории человечества и утратит актуальность после ее окончания, тогда как закон, установленный Иисусом, имеет абсолютную, вневременную ценность, являя на земле Божие Царство.

В первой антитезе, посвященной ветхозаветному запрету убийства, Иисус говорит о необходимости бороться с причинами убийства — гневом на ближнего и напрасными оскорблениями. Вражда между людьми должна быть уврачевана примирением: не примирившись с ближним, человек не должен приносить жертву — такая жертва будет негодна Богу.

Вторая и третья антитезы посвящены вопросам семейной этики — супружеской верности и разводу. Подтверждая ветхоза-

¹ Григорий Нисский. Послание к Олимпию о совершенстве. 4.

ветный запрет прелюбоддеяния, Иисус указывает на его причину — нечистый взгляд, вожделение к женщине, с которой человек не связан узами брака. Говоря о данных израильскому народу через Моисея условиях развода, Иисус отделяет то, что было проявлением воли Божией, от того, что было позволено людям лишь временно, по их жестокосердию. Восполняя ветхозаветное установление, Он приравнивает к прелюбоддеянию и развод, и женитьбу на разведенной.

Четвертая антитеза говорит о недопустимости клясться Богом или тем, что являет Его славу, — небом, землей, святым городом Иерусалимом. Вместе с тем, даже не скрепляя свои обещания подобными клятвами, человек должен их соблюдать.

Пятая антитеза комментирует ветхозаветный «закон талиона» — принцип возмездия, равного совершённого преступлению. Иисус заповедует не отвечать злом на зло, потому что искоренить зло можно только противопоставив ему добро. Пример непротивления злу Сам Господь дал, предав себя на страдания и приняв крестную смерть.

Шестая антитеза содержит заповедь о любви к врагам. Ненависть к врагам была характерной чертой ветхозаветной религии, поэтому новая заповедь о любви к врагам требовала полного переосмысления ветхозаветной этики в свете учения о Царстве Божием. Кроме того, эта заповедь придавала учению Иисуса универсальный характер, позволяя избавиться от отчуждения и враждебности по отношению к другим народам.

Завершает серию антитез призыв к совершенству, выражающемуся в уподоблении Богу. Этот призыв представляет собой обобщение всего этического учения Нагорной проповеди, он указывает человеку направление того духовного пути, на который он встает, принимая благовестие Царства Небесного.

Вопросы к главе 14

Иисус и Закон Моисеев

1. Каково отношение Спасителя к Закону Моисееву, сформулированное в антитезах Нагорной проповеди?
2. В чем заключена существенная разница между Законом Моисеевым и тем законом, который преподает Иисус Своим ученикам?
3. Как примирить кажущееся противоречие третьей и четвертой логий о том, кто будет достоин Царствия Небесного?
4. В каком смысле употребляется выражение «Царствие Небесное» в речи Иисуса Христа?

«Вы слышали, что сказано древним...»

5. Назовите нравственные темы, трактуемые Ветхим Заветом, которые Спаситель выбрал для проповеди.
6. О каких «древних» многократно упоминает Спаситель?

Гнев и оскорбление

7. Каков общий смысл наставления Христа относительно ветхозаветного постановления об убийстве?
8. Каким гнев Божий описывается в Священном Писании?
9. Запрещает ли Спаситель в Нагорной проповеди всякий гнев или только напрасный гнев?
10. В каком смысле понимает святоотеческая традиция слова Иисуса Христа о непозволительности гнева?
11. Раскройте буквальное и переносное значение притчи Спасителя о двух соперниках (Лк 12. 58–59).

Вождделение, прелюбоддеяние, развод

12. Каким образом перекликается наставление Иисуса Христа о целомудрии с библейскими текстами, касающимися этой темы?

13. Опишите стандарты ветхозаветного брачного права в отношении мужчины и женщины.
14. На каких словах Иисуса Христа построено учение Церкви о браке?
15. Охарактеризуйте, каким образом христианство меняет перспективу взаимоотношений между супругами и их обязанностей в отношении друг друга по сравнению с тем, как эти обязанности изложены в Ветхом Завете?

Клятва и ложь

16. Почему Спаситель упоминает о клятвах небом, землей и своей головой?
17. Опишите, как комментировались в святоотеческой традиции слова Иисуса Христа о недопустимости клятв и лжи.

Непротивление злу

18. В чем заключается ограничительный характер ветхозаветного «закона талиона»?
19. Можно ли слова Нагорной проповеди о непротивлении злу сделать основанием государственного законодательства?
20. Почему Спаситель заповедует не отвечать злом на зло?
21. Приведите евангельские примеры того, как учение Спасителя о непротивлении злу может применяться на практике.
22. Назовите частное предписание Закона Моисеева, которое Иисус Христос превратил в универсальный принцип.

Любовь к врагам

23. Какой смысл вкладывал Спаситель в заповедь о любви к ближнему?
24. Какое социально-политическое измерение имели слова Иисуса Христа о любви к врагам?

25. Что может быть названо универсальным христианским ответом на человеческую злобу, ненависть и вражду?

Христианское совершенство

26. К какому совершенству призывает слушателей Спаситель в Нагорной проповеди?
27. Раскройте основные идеи учения свт. Григория Нисского о совершенстве, развитые им в трактатах «О жизни Моисея законодателя, или о совершенстве в добродетели» и «Послании к Олимпию о совершенстве».

Глава 15.

МИЛОСТЫНЯ И МОЛИТВА

15. 1. Праведность истинная и ложная

Следующая часть Нагорной проповеди посвящена делам благочестия и включает разделы о милостыне, молитве и посте. В качестве рефрена в этих трех разделах повторяется сравнение с лицемерами: трижды употребленное выражение «как лицемеры» (ὕποκριται) указывает на практику фарисеев. Именно в контексте жесткой критики этой практики Иисус разворачивает Свое учение о милостыне, молитве и посте. Трижды повторенный рефрен «истинно говорю вам» подчеркивает непримиримое отношение Иисуса к фарисеям, которые (это также трижды повторяется) «уже получают награду свою», то есть лишаются небесной награды за свои дела.

Слово «лицемеры» многократно встречается в Евангелии от Матфея, нередко в связке с «книжниками и фарисеями». В одной только 23-й главе семь раз повторяется присловие: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф 23. 13, 14, 15, 23, 25, 27, 29). К этому добавляются другие эпитеты в адрес фарисеев: «вожди слепые» (Мф 23. 24), «безумные и слепые» (Мф 23. 17, 19), «змии, порождения ехиднины» (Мф 23. 33). Иисус обличает фарисеев за то, что они «связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их». По Его словам, фарисеи все «дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и что-

бы люди звали их: учитель! учитель» (Мф 23. 4–7). Фарисеи «лицемерно долго молятся» (Мф 23. 14), дают десятину с мяты, аниса и тмина, но при этом «оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Мф 23. 23), «очищают внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды» (Мф 23. 23).

Евангелие от Матфея, как и другие Евангелия, наполнено рассказами о полемике между Иисусом и фарисеями. Что более всего возмущало в них Спасителя? То, что их благочестие было показным, наружным, не сопровождалось той внутренней работой над собой, которую Он ставит в центр Своего нравственного учения. Его возмущала в фарисеях их мелочность, неспособность и нежелание отделить в Законе Моисеевом главное от второстепенного. Они были заиклены на изучении закона, спорили об интерпретации тех или иных правил, навязывали людям свое толкование и требовали следования своим инструкциям. В результате вся религиозная практика сводилась к набору мелочных предписаний, выполняя которые человек, по мнению фарисеев, приближался к Богу. По учению Спасителя, такое благочестие лишь отдаляло человека от Бога, ставя преграды на пути к Богу: фарисеи, по Его словам, затворяют Царство Небесное человекам, ибо сами не входят и хотящих войти не допускают (Мф 23. 13).

Осуждение Иисусом фарисеев не было безоговорочным. Он осуждал прежде всего их практику, а не то учение, которое они проповедовали. Народу и Своим ученикам Он говорил: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают» (Мф 23. 2–3). Не Закон Моисеев плох сам по себе, а то лицемерие, с которым фарисеи воплощали его в жизнь.

Именно в данном контексте следует понимать те слова из Нагорной проповеди, в которых Иисус обличает практику фарисеев. Если в предыдущем разделе Иисус комментировал Закон Моисеев и восполнял его, то теперь Он обращается к фарисейской интерпретации предписаний Закона.

Рассматриваемая часть Нагорной проповеди начинается в Синодальном переводе со слов:

Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного (Мф 6. 1).

Однако в большинстве древних рукописей текст начинается со слов: «Смотрите, не творите праведности вашей пред людьми...», а милостыня появляется лишь во втором стихе. Созвучие греческих слов «праведность» (δικαιοσύνη) и «милость» (ἐλεημοσύνη) могло привести к тому, что более поздние переписчики решили откорректировать начальную фразу с тем, чтобы ее смысл более соответствовал тому, что за ней следует.

Если бы речь в первой фразе шла о «милостыне», она вводила бы только в раздел, посвященный этой теме. Если же в ней говорится о «праведности», то она должна восприниматься как преамбула ко всей той части Нагорной проповеди, где речь идет о милостыне, молитве и посте. Не только употребление слова «праведность» в большинстве древних манускриптов, но и сама конструкция фразы свидетельствует в пользу такого толкования. Выражение «с тем, чтобы они видели вас» равно применимо к разделам о милостыне, молитве и посте. То же относится к словам: «иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного». Эти слова предваряют троекратное «они уже получают награду свою», относящееся ко всем трем темам. Именно тема показательной праведности скрепляет три раздела — о милостыне, молитве и посте — в единое целое.

Еще одним скрепляющим звеном, также относящимся к этим трем темам, является рефрен: «И Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф 6. 4; 6. 6; 6. 18). В большинстве древних манускриптов во всех трех случаях выражение «явно» (ἐν τῷ φανερῷ) отсутствует. В более поздних рукописях оно появилось, по-видимому, в результате смысловой корректировки, в качестве антонима слову «тайное» (ἐν τῷ κρυπτῷ в 6. 4 и 6. 6, ἐν τῷ κρυφαίῳ в 6. 18).

Оба позднейших чтения вошли в *textus receptus*, на основе которого был сделан русский Синодальный перевод.

Ранее в Нагорной проповеди Спаситель говорил: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5. 16). Слова «не творите праведности вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас» могут показаться противоречащими сказанному ранее. В обоих случаях, однако, слова Иисуса должны пониматься ситуативно. В первом случае речь идет о призвании христианской общины к свидетельству перед лицом внешнего мира: это свидетельство должно осуществляться не столько через слова, сколько через дела, через весь тот образ жизни и поведения, раскрытием которого служит Нагорная проповедь. Во втором случае речь идет о показном благочестии, лишенном внутренней, духовной сердцевины и направленном исключительно на внешний эффект.

Все три раздела — о праведности и милостыне (Мф 6. 1–4), о молитве (Мф 6. 5–8) и о посте (Мф 6. 16–18) — являются оригинальным материалом Евангелия от Матфея, не имеющим параллелей в других Евангелиях. В Евангелии от Луки мы находим в сокращенном виде только молитву «Отче наш», которую Иисус излагает в ответ на просьбу учеников научить их молиться (Лк 11. 1–4), а у Марка — слова о прощении (Мк 11. 25–26), соответствующие комментарию Матфея к этой молитве (Мф 6. 14–15). Молитва «Отче наш», являющаяся композиционным центром Нагорной проповеди, выполняет в отношении раздела о милостыне, молитве и посте связующую функцию, находясь в центре этого раздела и как бы скрепляя собой то, что ей предшествует, с тем, что за ней следует.

15. 2. Милостыня

Раздел о милостыне начинается с описания поведения фарисеев:

Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославили их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно (Мф 6. 2–4).

Как мы видим, Христос не дает детальных предписаний в отношении милостыни: Он не уточняет, кому, когда и сколько нужно давать. Он касается лишь одного аспекта этой добродетели: она не должна быть показной. Милостыню надо давать не для того, чтобы приобрести славу у людей, а чтобы получить небесную награду.

Идея награды от Бога за милосердие встречается и в Ветхом Завете. В Книге Притчей она выражена следующим образом: «Благотворящий бедному дает займы Господу, и Он воздаст ему за благодеяние его» (Притч 19. 17). В той же книге милосердный к бедным называется «блаженным» (Притч 14. 21). У пророка Иезекииля милостыня входит в список добродетелей, из которых слагается человеческая праведность: «Если кто праведен и творит суд и правду... должнику возвращает залог его... хлеб свой дает голодному и нагого покрывает одеждою, в рост не отдает и лихвы не берет... поступает по заповедям Моим и соблюдает постановления Мои искренно: то он праведник, он непременно будет жив, говорит Господь Бог» (Иез 18. 5–9).

Предписания касательно милостыни содержатся в Законе Моисеевом, где формулируются следующие общие принципы: «Отверзай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей» (Втор 15. 11); «Не обижай наемника, бедного и нищего, из братьев твоих или из пришельцев твоих» (Втор 24. 14).

Конкретизация этих принципов, однако, указывает на то, что речь идет не столько о дарении, сколько о займе: «Если же будет у тебя нищий кто-либо из братьев твоих, в одном из жилищ твоих, на земле твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе, то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим, но открой ему руку твою и дай ему займы, смотря по его нужде, в чем он нуждается» (Втор 15. 7–8). Давая деньги займы бедному, не следует налагать на него «рост», то есть требовать процент (Исх 22. 25). Это правило распространяется и на обедневшего пришельца и поселенца: «Не бери от него роста и прибыли... серебра твоего не отдавай ему в рост и хлеба твоего не отдавай ему для получения прибыли» (Лев 25. 35–37). Некоторые предписания Закона касаются «пришельца, сироты и вдовы»: им должны доставаться остатки от жатвы, сбора маслин и винограда (Втор 24. 19–22). Им же (вместе с левитами) положена десятина от всего сельскохозяйственного сбора (Втор 14. 28–29).

Обычай давать десятину сохранялся в фарисейской среде времен Спасителя — он засвидетельствован в молитве, которую в притче о мытаре и фарисее Иисус вкладывает в уста последнего: «Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю» (Лк 18. 11–12).

Во времена Иисуса значительная часть населения Палестины жила за чертой бедности, нищие были повсюду. На это указывают Его слова «нищих всегда имеете с собою» (Мф 26. 11; Мк 14. 7; Ин 12. 8), являющиеся парафразом слов из Второзакония: «нищие всегда будут среди земли [твоей]» (Втор 15. 11). Среди нищих было немало слепцов, парализованных и инвалидов. Инвалиды не имели социальных пособий — большинство из них находилось на попечении родственников, но многие вынуждены были побираться и попрошайничать. Местом массового скопления нищих был Иерусалимский храм, где они занимали различные места. Нищие собирались также возле других святых мест, синагог; они просили подаяние на улицах, площадях и перекрестках, у ворот богатых лю-

дей. Образы богача, одевавшегося в порфиру и виссон, и лежавшего у его ворот Лазаря, мечтавшего напиться крошками со стола богача, вероятно, списаны с натуры (Лк 16. 19–21).

Заботу о нищих Иисус считал естественным качеством благочестивого человека. На это косвенно указывает повествование о вечере в Вифании, где женщина возлила на Его ноги драгоценное миро. Увидев эту сцену, некоторые из присутствовавших «вознегодовали и говорили между собою: к чему такая трата мира? Ибо можно было бы продать его более нежели за триста динариев и раздать нищим» (Мк 14. 3–5). По версии Иоанна, идею продать миро за триста динариев озвучил Иуда Искариот: «Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали» (Ин 12. 4–6). Слова Иуды являются свидетельством того, что пожертвования, которые ученики Иисуса собирали и складывали в общий ящик, использовались в том числе для раздачи милостыни. Ответ Иисуса в версии Марка: «Ибо нищих всегда имеете с собою и, когда захотите, можете им благотворить; а Меня не всегда имеете» (Мк 14. 7).

Считая благотворительность и заботу о нищих важным элементом религиозной практики, Иисус осуждал фарисеев за показную благотворительность, сочетавшуюся в них с алчностью: фарисеи, по Его словам, «поедают дома вдов» (Мф 23. 14), отличаются сребролюбием, служат одновременно Богу и маммоне, но при этом «выказывают себя праведниками пред людьми» (Лк 16. 13–15). Милостыня, которую они подают на улицах и в синагогах, имеет целью приккрыть их сребролюбие и алчность.

Говоря о том, что милостыня должна быть тайной, Иисус использовал метафору: правая рука не должна знать, что делает левая. Смысл этого выражения в том, что человек, сделав доброе дело, должен как можно скорее забыть о нем, не разглашая его и не гордясь им. Свт. Иоанн Златоуст так перефразирует метафору: «Если возможно, говорит, и себя самого не знать, и если возможно скрыться от самих служащих тебе рук, то позаботься об этом»¹.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 19. 2.*

15. 3. Молитва

Поучение о молитве в Нагорной проповеди состоит из трех частей: критики отдельных элементов фарисейской и языческой практики, текста молитвы «Отче наш» и краткого пояснения к одному из стихов этого текста. Первая часть по своей структуре и словопотреблению близка к рассмотренному отрывку о милостыне:

И, когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него (Мф 6. 5–8).

Обращает на себя внимание переход к единственному числу второго лица: говоря о молитве, от собирательного «вы» Иисус дважды переходит к более конкретному «ты». Этот прием встречается в речи Спасителя и в других местах (Мф 6. 1–2; 7. 1–3; 23. 25–26). Переход от множественного к единственному числу в разных ситуациях преследует разные цели, однако в целом он направлен на то, чтобы подчеркнуть мысль, сфокусировать на ней особое внимание слушателя, заставить его почувствовать, что слова Иисуса обращены к нему лично.

Большинство слушателей Спасителя принадлежало к тому словолию, которое не предполагало наличие у человека отдельной комнаты: семьи, как правило, жили вместе, не разделенные перегородками между членами семьи. Вся жизнь человека проходила на виду у других: его родственников, знакомых, друзей, посторонних. В небольших городах и селах (а именно в них или их окрестностях

Иисус главным образом проповедовал) все жители знали друг друга и знали все друг о друге: укрыться от любопытных глаз было невозможно. И наоборот: если человек хотел, чтобы его заметили, достаточно было просто выйти на улицу и сделать что-нибудь на глазах у людей, например, остановиться для молитвы или подать милостыню так, чтобы это заметили другие.

Иисус упоминает два способа молитвы, характерные для фарисейского благочестия: на улицах и в синагогах. Молитва посреди улицы действительно могла вызывать удивление, но почему неуместна молитва в синагоге, ведь синагога специально предназначена для этого? С точностью неизвестно, какие конкретные примеры имел перед глазами Иисус, но очевидно, что некоторые фарисеи использовали молитву в синагоге в качестве способа продемонстрировать благочестие или эрудицию. Кроме того, молиться про себя, одним умом, было не принято: каждый молился вслух, даже если это была его личная молитва, а вокруг находились люди.

Показной публичной молитве Иисус противопоставляет молитву в укромном месте. Для обозначения комнаты, в которой предлагается молиться, в греческом тексте Нового Завета употреблено слово *ταμείον*, обозначающее хозяйственное помещение, кладовую. Небольшая кладовая имела в каждом доме, и даже человек среднего достатка мог устроить себе там место для молитвы.

Впрочем, образ комнаты имеет здесь обобщенный смысл: речь не идет о конкретном помещении, а лишь о том, что человек должен молиться вдали от людского взора, и что молитва должна быть мотивирована жаждой общения с Богом, а не стремлением показать себя людям. В последующей традиции широкое распространение получило аллегорическое толкование этого текста: под «комнатой» надо понимать сердце человека, его ум, а под закрытой дверью — ограждение ума от посторонних помыслов, концентрацию на словах молитвы. По словам свт. Илария Пиктавийского, Христос «призывает нас войти не в укромное место дома, но в горницу нашего сердца и молиться в тайном уединении нашего ума»¹.

¹ *Иларий Пиктавийский*. Толкование на Евангелие от Матфея. 5. 1.

Блж. Августин пишет: «Снаружи находится все временное и видимое, что вторгается через дверь, то есть через плотское чувство, в наши помышления и множеством суетных представлений мешает молящимся. Поэтому следует затворить дверь, то есть следует противостоять плотскому чувству, чтобы к Отцу была устремлена духовная молитва, которая совершается в глубине сердца»¹.

Помимо фарисейского обычая молиться напоказ, объектом внимания Спасителя становится многословие, свойственное язычникам. Не вполне понятно, какая конкретно практика имеется здесь в виду и где Иисус мог с ней познакомиться. Возможно, Он ссылается на примеры молитв язычников, приведенные в Ветхом Завете. Один такой пример был широко известен — молитва 450 жрецов Вааловых, выразительно описанная в 3-й Книге Царств:

И взяли они тельца, который дан был им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря: Ваале, услышь нас! Но не было ни голоса, ни ответа. И скакали они у жертвенника, который сделали. В полдень Илия стал смеяться над ними и говорил: кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется! И стали они кричать громким голосом, и кололи себя по своему обыкновению ножами и копьями, так что кровь лилась по ним. Прошел полдень, а они все еще бесновались до самого времени вечернего жертвоприношения; но не было ни голоса, ни ответа, ни слуха (3 Цар 18. 26–29).

Глагол βατταλοῦέω, переведенный как «говорить лишнее», в Новом Завете больше не встречается; помимо этого места, известен только один случай его употребления в греческой литературе. Значение этого глагола можно передать словами «разглагольствовать», «бормотать», «пустословить», «говорить без смысла». Отчасти значение глагола проясняется использованным в той же фразе существительным πολυλογία («многословие»).

¹ Августин. О Нагорной проповеди Господа. 2. 3. 11.

Иисус, однако, не выступает против общественной молитвы как таковой. Тот факт, что Он ежегодно приходил в Иерусалимский храм и каждую субботу посещал синагогу, свидетельствует о Его уважительном отношении к общественной молитве. Острие Его критики направлено против конкретного аспекта поведения фарисеев в местах молитвенных собраний, а не против совместной молитвы. Если бы Он был противником такой молитвы, Он не сказал бы Своим ученикам: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 19–20).

Иисус нигде не выступает и против продолжительной молитвы — ни в Нагорной проповеди, ни где-либо еще. Совет не многословить в молитве вовсе не означает, что молитва не может быть продолжительной. Сам Иисус иногда целые ночи проводил в молитве. Об этом свидетельствует, в частности, рассказ о буре на море. Отпустив народ и учеников с вечера, то есть, надо полагать, еще до заката, Он взошел на гору для уединенной молитвы. К ученикам он вернулся лишь «в четвертую стражу ночи», то есть под утро, незадолго до рассвета (Мф 18. 22–25). Перед избранием двенадцати апостолов Он также взошел на гору и «пробыл всю ночь в молитве к Богу» (Лк 6. 12).

Обычай удаляться от людей для уединенной молитвы был характерной чертой образа жизни Спасителя (Мф 14. 23; Мк 6. 46; Лк 5. 16; Лк 6. 12; Ин 6. 15; Ин 8. 1). Этот обычай Он и описал, говоря о комнате с затворенной дверью.

Совет «не многословить в молитве» может относиться не только к внешним формам молитвы, но и к ее внутреннему содержанию, особенно если его рассматривать в свете напоминания о том, что Бог заранее знает все, в чем человек нуждается. В молитве наибольшую ценность представляет не то или иное земное благо, которое человек может получить благодаря ей, а сама молитва, само предстояние перед Богом, чувство близости Бога. Услышать Бога, почувствовать в Нем Отца, ощутить Его присутствие в своей жизни — подлинная цель молитвы.

Резюме

В разделе Нагорной проповеди, посвященном милостыне, молитве и посту, Иисус Христос призывает Своих последователей не быть «как лицемеры», то есть не творить дел благочестия напоказ. Под лицемерами Иисус подразумевает книжников и фарисеев, которые, толкуя Закон Моисеев, проявляли мелочность, не желая отделить главное от временного и второстепенного. Иисус осуждал их показную праведность, лицемерное исполнение заповедей и религиозных установлений.

Предписания относительно милостыни содержатся в Законе Моисеевом, и во времена Христа обычай давать десятину сохранялся, однако если человек творит милостыню для того, чтобы его увидели люди, удовлетворяя свое тщеславие, то он уже получает награду на земле и потому будет лишен награды от Отца Небесного. Последователи Спасителя, напротив, должны творить милостыню втайне, не гордясь своим добрым делом и не разглашая его, — только так они могут исполнить волю Отца.

Поучение о молитве в Нагорной проповеди предшествует тексту молитвы «Отче наш». Как и в поучении о милостыне, Иисус критикует лицемерную религиозную практику фарисеев — речь идет о молитве, творимой напоказ на улицах и в синагогах. Спаситель противопоставляет показной молитве фарисеев молитву в укромном месте: при этом Он не имеет в виду конкретное помещение, а лишь указывает на то, что молиться следует вдали от людского взора. Для последователя Христа цель молитвы — общение с Богом, а не тщеславное стремление показать себя людям. Мольщийся не должен уподобляться язычникам, молитва которых излишне многословна. Вместе с тем Иисус не выступает ни против общественной молитвы, ни против продолжительной молитвы — Он Сам проводил целые ночи в молитве и приходил на богослужение в Иерусалимский храм и в синагоги.

Вопросы к главе 15

1. Охарактеризуйте контекст, в котором Иисус Христос разворачивает Свое учение о милостыне, молитве и посте.
2. Какую праведность осуждает Иисус Христос? Было ли Его осуждение фарисеев безоговорочным?
3. Назовите слова, повторяемые рефреном в разделах о милостыне, молитве и посте.
4. Охарактеризуйте предписания Закона Моисеева, касающиеся милостыни.
5. В чем состоит новизна призыва Спасителя к творящим милостыню?
6. Охарактеризуйте составные части поучения о молитве в Нагорной проповеди.
7. Какие толкования образа комнаты в наставлении Иисуса о молитве сохранились в церковной традиции?
8. Осуждает ли Иисус Христос продолжительную молитву?
9. Что составляет наибольшую ценность в молитве?

Глава 16.

«ОТЧЕ НАШ»

16. 1. Молитва «Отче наш» в евангельской традиции

Ученики часто видели Иисуса молящимся и не могли не ощущать Его близость к Богу. Им также хотелось приобщиться к этим особым отношениям с Богом, поэтому, согласно рассказу Евангелия от Луки, когда Он однажды окончил молитву, один из них попросил Его: «Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих». В ответ Иисус дает ученикам текст молитвы «Отче наш» (Лк 11. 1–2). В наиболее древних рукописях Евангелия от Луки молитва приводится в несколько более кратком варианте.

В Евангелии от Матфея молитва «Отче наш» входит в состав Нагорной проповеди и имеет более пространную форму. Ниже приводятся оба варианта молитвы (перевод варианта Евангелия от Луки сделан по критическому изданию Нестле-Аланда, ориентированному на наиболее древние и авторитетные рукописи):

Мф 6. 9–13	Лк 11. 1–4
Отче наш, сущий на небесах! Да святится имя Твое; Да придет Царствие Твое; Да будет воля Твоя и на земле, как на небе; Хлеб наш насущный дай нам на сей день; И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого.	Отче! Да святится имя Твое; Да придет Царствие Твое; Хлеб наш насущный подавай нам на всякий день; И оставь нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему; И не введи нас в искушение.

Разница между двумя вариантами не очень значительна. Возможно, она обусловлена тем, что разные варианты молитвы «Отче наш» употреблялись в разных раннехристианских общинах. Исследователи, исходящие из теории двух источников, в основном сходятся во мнении, что наиболее древней и аутентичной является версия Луки, к которой Матфей добавил два прошения. Аутентичность версии Луки и ее большее соответствие языку Иисуса, по мнению этих ученых, подтверждается тем, что Иисус в молитве употреблял слово «Отче» без определения «наш», трижды в Новом Завете зафиксированное в таком виде в его арамейском оригинальном звучании: «Авва» (Мк 14. 36; Рим 8. 15; Гал 4. 6).

В то же время версия Луки не встречается ни в одном литургическом памятнике, тогда как версия Матфея вошла во все известные источники, отражающие литургическую практику древней Церкви, включая «Дидахи» (где она приведена с минимальными изменениями, но без сокращений)¹. Этот факт говорит в пользу значительно большей распространенности версии Матфея уже в I веке. Впоследствии версия Матфея полностью вытеснила оригинальную версию Луки даже из рукописной традиции Евангелия от Луки, в котором текст молитвы «Отче наш» был гармонизован с этим текстом по версии Матфея (поэтому в Синодальном переводе Евангелия от Луки, сделанному на основе *textus receptus*, оба текста идентичны).

Молитва «Отче наш» в христианской традиции получила название Молитвы Господней. Это единственная молитва, содержащаяся в литургических книгах христианских Церквей, которая не была составлена людьми, но была продиктована Богом для людей. В этом отношении она уникальна и служит образцом для многих других молитв, составленных людьми.

Остается открытым вопрос, на каком языке Иисус изначально произнес эту молитву — на иврите или на арамейском. На арамейском Он разговаривал с учениками, иврит был священным языком псалмов и молитв. В пользу арамейского оригинала молитвы гово-

¹ Дидахи. 8. 2.

рит тот факт, что два ее начальных стиха текстуально достаточно близки к дошедшей до нас арамейской молитве Каддиш. Время появления Каддиша неизвестно, однако, предположительно, он был составлен до разрушения Иерусалимского храма в 70 году. Молитва, читавшаяся в завершение той части синагогального богослужения, которая содержала проповедь, включает такие слова: «Да возвеличится и освятится великое имя Его в мире, который Он создал Своей волей. Да явит Он царство Свое в жизни вашей и в дни ваши, и в жизни всего дома Израилева, вскорости и в ближайшее время». По мнению ряда ученых, начало молитвы «Отче наш» является обобщением Каддиша, причем прошения об имени и Царстве часто идут вместе и в других иудейских молитвах.

Молитва «Отче наш» содержит в себе ключевые понятия христианского богословия: воля Божия, небо и земля, хлеб насущный, Отец Небесный, имя Божие, Царство Божие, оставление долгов (грехов), искушение, лукавый. Каждое из этих понятий имеет свою предысторию в Ветхом Завете, наполнено многообразным смыслом в речи Иисуса, имеет богатую историю толкования в последующей христианской традиции.

16. 2. «Отче наш, сущий на небесах»

Молитва Господня открывается обращением к Богу: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. В буквальном переводе с греческого: «Отче наш, Который на небесах» (слово «сущий» в русском Синодальном переводе добавлено по смыслу; славянский перевод более буквально: «Отче наш, иже еси на небесех»).

«Отче наш»

До нас Молитва Господня дошла только в греческом переводе, и любая ее реконструкция, будь то еврейская или арамейская, носит гипотетический характер. Однако на основании тоекратного использования арамейского слова «Авва» в Новом Завете, в том числе один раз в прямой речи Иисуса (Мк 14. 36), можно предполо-

жить, что именно этим словом Иисус начал молитву. В греческом переводе оно передается словом *пáтер* («отец» в звательном падеже). Изначально слово «авва» использовалось в семейном быту: этим именем ребенок называл своего отца; это же слово применялось к пожилым людям. Употребление этого слова в молитве, адресованной к Богу, необычно, хотя само обращение к Богу как Отцу не было беспрецедентным.

В ветхозаветных текстах Бог лишь эпизодически называется Отцом (Втор 32. 6; Тов 13. 4; Ис 63. 16; Иер 3. 19; 31. 9; Мал 2. 10). В одном из псалмов, надписанном именем Емана Езрахита, говорится о царе Давиде, который будет обращаться к Богу со словами: «Ты отец мой, Бог мой и твердыня спасения моего» (Пс 88. 27). Это обращение встречается несколько раз в других книгах Библии (Прем 14. 3; Сир 23. 1, 4; 3 Макк 6. 2, 6).

Подлинная новизна начальных слов молитвы «Отче наш» заключается не в самом факте употребления имени Отец по отношению к Богу, а в том содержании, которое Спаситель вкладывал в это имя. Иисус называл Бога прежде всего *Своим* Отцом: выражение «Отец *Мой*» часто встречается в Его речи. Это словоупотребление было неприемлемым для Его слушателей из фарисейской среды: они хотели убить Его за то, что Он «не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин 5. 18). Между тем Иисус не ограничивался употреблением этого выражения, когда говорил о Своих отношениях с Богом: Он считал, что и Его слушатели могут называть Бога своим Отцом. В одной только Нагорной проповеди выражение «Отец ваш» встречается девять раз (Мф 5. 16, 45, 48; 6. 1, 8, 14, 15, 32; 7. 11) и еще три раза «Отец твой» (Мф 6. 4, 6).

Отцовство Бога по отношению к людям имеет уникальный характер. Подчеркивая это, Иисус говорил: «...отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф 23. 9). Именно в такой перспективе надо понимать начальные слова молитвы «Отче наш» — отцовство Бога не имеет аналогий на человеческом уровне.

Применительно к Богу слово «Отец» лишено характеристик пола: оно вмещает в себя и отцовскую, и материнскую коннотации. Неслучайно в Ветхом Завете Бог не только называется Отцом, но и сравнивается с матерью: «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис 49. 15); «Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас...» (Ис 66. 3).

Местоимение «наш», прибавленное к слову «Отче», подчеркивает общинный, соборный характер этой молитвы. Она произносится от лица всей общины как единой семьи последователей Спасителя:

Учитель мира и Наставник единства прежде всего не хотел, чтобы молитва была совершаема порознь и частным образом, так, чтобы молящийся молился только за себя. В самом деле, мы не говорим: «Отче мой, сущий на небесах, хлеб мой дай мне сегодня»; каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы только самому не быть введенным во искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что мы — весь народ — составляем одно. Бог — Наставник мира и согласия, поучавший единству, хотел, чтобы и один молился за всех так же, как Он один носил нас всех¹.

По мнению свт. Иоанна Златоуста, молитва «Отче наш» уничтожает представление о социальном неравенстве и научает любить всех ближних, вне зависимости от их статуса, положения, места в обществе:

Этими словами Он научает нас молиться и за всех братьев. Он не говорит: «Отче мой, сущий на небесах», но «Отче наш», и тем самым повелевает возносить молитвы за весь род человеческий, и никогда не иметь в виду собственных выгод, но всегда стараться о выгодах ближнего. А таким образом и вражду уничтожает, и гордость низлагает, и зависть истребляет, и вводит любовь —

¹ Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней. 8.

мать всего доброго; уничтожает неравенство дел человеческих и показывает полное равночестие между царем и бедным, так как в делах высочайших и необходимейших мы все имеем равное участие¹.

Суший на небесах

Выражение «суший на небесах» следует интерпретировать в контексте ветхозаветного представления о небе как месте обитания Бога. Общепринятым в научной литературе по Новому Завету является мнение о том, что слово «небо» во времена Иисуса употреблялось в качестве синонима имени Божия, и употребление Иисусом таких выражений, как «Царство Небесное», было связано с благочестивой традицией избегать прямого упоминания о Боге. Эта традиция, как полагают, была связана с нежеланием нарушить вторую заповедь Закона Моисеева: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх 20. 7).

Между тем понятие «неба» в Евангелиях отнюдь не сводится к простому субституту термина «Бог», но имеет самостоятельное значение. Это понятие занимает исключительное место в Евангелии от Матфея: слово οὐρανός («небо») встречается в нем 82 раза, тогда как у других Евангелистов значительно реже (18 у Марка, 32 у Луки, 18 у Иоанна). Из 82 упоминаний о небе в Евангелии от Матфея в 55 случаях используется форма множественного числа: οὐρανοί («небеса»). Для классического греческого языка употребление слова «небо» во множественном числе не характерно, в отличие от еврейского и арамейского, где термин «небо» имеет форму множественного числа. Употребление термина «небеса» в греческом тексте Евангелия — типичный семитизм.

Столь частое использование слова «небо» в Новом Завете является продолжением ветхозаветной традиции. В Ветхом Завете термин «небо» («небеса») встречается в общей сложности 458 раз и обладает очень широким смысловым спектром. Оно присутствует в первом же стихе Библии, включающем всего три существи-

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея Евангелиста. 19. 4.

тельных: Бог, небо, земля (Быт 1. 1). Небом Бог называет твердь, которая отделяет воду от воды (Быт 1. 7–8). Далее слово «небо» встречается в связи с различными метеорологическими феноменами (дождь, снег, мороз, роса, ветер, облака), светилами (звезды, небо, луна), птицами. Несколько раз встречаются выражения «небеса небес» (Пс 148. 4) и «небо и небеса небес» (Втор 10. 14; 3 Цар 8. 27; 2 Пар 2. 6; 6. 18; Неем 9. 6).

Небо в Ветхом Завете воспринимается как место, где обитает Бог. Это представление является общим для всех монотеистических традиций: из него, в частности, проистекает обычай поднимать глаза к небу во время молитвы. Ветхозаветные авторы знали о том, что Бог присутствует не только на небе; мысль о Его всеприсутствии достаточно ясно выражена во многих текстах, в том числе в словах псалма: «Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты» (Пс 138. 8). И тем не менее, в Ветхом Завете голос Божий никогда не слышен людям из-под земли, из преисподней: для общения с людьми Бог использует небо. Оттуда Он говорит с сынами Израилевыми (Исх 20. 22), оттуда звучит Его голос (Быт 21. 17; Втор 4. 36), оттуда Он смотрит на людей (Пс 14. 2), там водружен Его престол (Пс 10. 4; 102. 19; Ис 66. 1). Бог «превыше небес», и тем не менее, «облака — завеса Его», и Он «ходит по небесному кругу» (Иов 22. 12–14). Представление о небе как жилище Бога с особой силой раскрывается в словах молитвы, которую царь Соломон произнес перед освящением новопостроенного Иерусалимского храма (3 Цар 8. 27–43).

В Евангельских повествованиях, как и в Ветхом Завете, небо является местом, откуда люди слышат голос Божий. Когда Иисус, крестившись от Иоанна, выходил из воды, «се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3. 16–17; Мк 1. 11; Лк 3. 22). В момент Преображения те же слова звучат из облака, то есть опять же с неба (Мф 17. 5; Мк 9. 7; Лк 9. 35). В другом

случае Иисус прервал обращенную к иудеям речь, чтобы обратиться к Богу с молитвой; ответ Отца пришел с неба (Ин 12. 28).

Небо, согласно Евангелиям, является жилищем не только Отца, но и Сына. О Себе Иисус говорит как о «спешшем с небес» (Ин 4. 13; 6. 38). Он называет себя хлебом, «который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин 6. 33, 50–51, 58). Первосвященнику на суде Он говорит: «...отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мф 26. 64; Мк 14. 62). По окончании Своей земной миссии Иисус на глазах учеников вознесся на небо (Лк 24. 51; Деян 1. 9) и воссел одесную Бога (Мк 16. 19). Пока ученики еще смотрели на небо, им явились два ангела, которые сказали: «Мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян 1. 10–11).

Небо является образом того духовного пространства, в котором человек общается с Богом, а Бог — с человеком. Бог есть Дух (Ин 4. 24), и Его бытие не связано с каким бы то ни было пространством в материальном мире. Бог пребывает в духовном мире, существующем параллельно материальному. Соприкосновение с этим духовным миром происходит через богообщение, молитву. Бог иноприроден материальному миру, но в то же время присутствует в нем. Бесконечно далекий от человека по Своей природе, Бог в то же время бесконечно близок к нему: Он видит и слышит его, когда тот, поднимая глаза к небу, обращается к Нему в молитве.

16. 3. «Да святится имя Твое»

Смысл первого прошения молитвы Господней неотделим от библейского богословия имени. Сам Бог открыл Свое имя Яхве (в Синодальном переводе — Иегова) людям; Книга Исход связывает откровение этого имени с Моисеем, которого Бог избрал для того, чтобы вывести народ израильский из Египта. Вместе с тем в Ветхом Завете Бог обозначается и другими именами, всего их более

ста. Среди них такие имена, как Бог (Элохим), Господь мой (Адо-наи), Всевышний, Господь Саваоф (Господь воинств) и другие. В еврейской традиции имя Яхве (YHWH) стало восприниматься как собственное имя Бога: все другие имена Божии воспринимаются как толкования священного имени Яхве.

В первой заповеди Моисеева законодательства имя Божие полагается в исторический контекст: Яхве — Тот Самый Бог, Который сыграл решающую роль в истории народа израильского, выведя его из Египта (Исх 20. 2). Яхве противопоставляется другим богам и во второй заповеди предстает как «ревнитель», то есть ревниво относящийся к почитанию Израилем ложных богов (Исх 20. 3–6). Третья заповедь содержит запрещение произносить имя Божие напрасно (Исх 20. 7). Смысл этого запрещения заключается в том, что как слава, воздаваемая имени Божию, восходит к Самому Богу, так и бесчестие этого имени означает оскорбление Самого Бога. Имя Яхве практически отождествляется здесь с Самим Яхве.

Страхом и благоговением перед именем Яхве проникнут ветхозаветный религиозный культ. Иерусалимский храм, построенный Соломоном, является храмом имени Божию. Вся жизнь храма сосредоточена вокруг почитания имени Божия: храм называется именем Господним; в храме пребывает имя Господне; в храм приходят, услышав об имени Господнем; в храме исповедуют имя Господне (3 Цар 8. 29, 33, 41, 43–44, 48). Священное имя Яхве определяет весь богослужебный строй храма. Даже после того как первый храм был разрушен и на его месте после возвращения евреев из вавилонского плена был построен второй храм он по-прежнему воспринимался как место, в котором обитает имя Божие (1 Езд 6. 12). К этому времени евреи из благоговения перестали произносить имя Яхве, заменяя его другими именами. В Библии присутствует даже мысль о том, что Бог неименуем, что Его имя человеку недоступно (Быт 32. 29; Суд 13. 17–18). Лишь один раз в год, в праздник Очищения, первосвященник должен был входить во святилище для того, чтобы там — со страхом и трепетом — шепотом произнести над крышкой ковчега Завета это священное имя.

В беседах с учениками и народом Спаситель неоднократно говорит об имени Своего Отца. Хотя уже в Ветхом Завете Бог иногда назывался Отцом, однако именно в Новом Завете о Боге говорится главным образом как об Отце, во имя Которого Сын пришел на землю, от имени Которого Сын действует: «Я пришел во имя Отца Моего» (Ин 5. 43); «дела, которые Я творю во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне» (Ин 10. 25). Описывается беседа Иисуса с иудеями и эллинами, в ходе которой Он говорит о Своей предстоящей смерти и обращается с молитвой к Отцу: «Отче! прославь имя Твое», на что голос с неба отвечает: «И прославил и еще прослаблю» (Ин 12. 27–28). В другой молитве, произнесенной на Тайной вечере и также обращенной к Отцу, Иисус говорит об откровении имени Отца:

Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое... Отче Святыи! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... И славу, которую Ты дал Мне, я дал им: да будут едино, как Мы едино... Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня; и Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин 17. 6, 11, 22, 25–26).

В этой молитве главный итог миссии Иисуса на земле сформулирован в словах: «Я открыл им имя Твое». Эти слова можно понять в том смысле, что Иисус открыл Своим ученикам значение имени Божия — то значение, которое до того было сокрыто от них. Однако, учитывая синонимичность понятий «Бог» и «имя Божие» в библейской традиции, можно интерпретировать слова Иисуса в том смысле, что Он открыл Своим ученикам Самого Бога.

В христианской общине Бог, открытый ей Спасителем, продолжает, как и в Ветхом Завете, прославляться в имени Божиим — вот почему молитва Господня начинается со слов «Да святится имя Твое». Имя Божие в самом себе обладает святостью. Выражение «да святится» обычно понимают в том смысле, что имя Божие долж-

но прославляться в людях, в христианской общине: «Мы просим у Него, чтобы Его имя свяtilось в нас»¹. Свт. Иоанн Златоуст говорит: «Да святится — значит “да прославится”. Бог имеет собственную славу, исполненную всякого величия и никогда не изменяемую. Но Спаситель повелевает молящемуся просить, чтобы Бог славился и нашей жизнью»².

16. 4. «Да придет Царствие Твое»

Тема Царства Божия, или Царства Небесного, занимает центральное место во всем Евангелии. В устах Спасителя это словосочетание имеет многообразный смысл. Царством Божиим Он называет посмертное бытие человека, который за свои добрые дела удостоился пребывания с Богом: в этом смысле Царство Божие синонимично «жизни вечной» в ее противопоставлении «муке вечной». Но Царство Божие — это не только реальность загробного бытия — это и то новое измерение жизни, которое становится доступно человеку, живущему на земле, когда он открывает для себя Бога через Иисуса Христа.

Евангелие от Луки содержит краткую беседу Иисуса с фарисеями о Царстве Божием: «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17. 20–21). Эти слова указывают на то, что Царство Божие не может быть привязано ни к какому-либо месту в пространстве, ни к какой-либо точке во времени. Оно не придет «приметным образом», а это значит, что его нельзя однозначно отождествлять со Вторым пришествием Христа, о котором апостол Петр говорит: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (1 Петр 3. 10). Вто-

¹ Киприан Карфагенский. О молитве Господней. 12.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 19. 4.

рое пришествие будет заметным событием: «Как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф 24. 27), — а Царство Божие приходит без шума, без огня, без блеска молнии.

Пришествие Царства Божия — событие, которое происходит в человеческом сердце и которое может быть незаметно для окружающих: оно означает откровение Бога человеку, встречу человека с Богом. В 3-й Книге Царств описывается явление Бога пророку Илии, которому Господь говорит: «Выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]» (3 Цар 19. 11–12). Это повествование в христианской традиции часто воспринимается как прообраз той встречи с Богом, которая происходит в сердце человека.

Таким образом, слова молитвы Господней «Да приидет Царствие Твое» не следует понимать в смысле просьбы о приближении конца света и Второго пришествия Христа. В древней Церкви существовало представление о том, что Второе пришествие должно наступить уже при жизни первого христианского поколения. Апокалипсис, являющийся по своему содержанию литургической книгой, завершается словами: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр 22. 20). Представление о том, что Иисус должен прийти «скоро», было следствием буквального толкования Его слов: «Не успеете обойти городов Израилевых, как приидет Сын Человеческий» (Мф 10. 23). Однако со временем восторжествовало другое толкование, и термин «парусия» (παρουσία) стали воспринимать не только в смысле пришествия Иисуса во славе, но и в смысле Его постоянного присутствия в Церкви.

Поскольку Царство Божие в некотором смысле тождественно Иисусу, просьба о пришествии Царства Божия одновременно яв-

ляется просьбой о присутствии Иисуса в сердце человека и в церковной общине:

Мы просим о пришествии к нам Царства Божия в таком же смысле, в каком молим Бога, чтобы свяtilось в нас Его имя... Царством же Божиим... может быть и Сам Христос — нам вождельно ежедневное присутствие Его, и мы просим, чтобы Он вскоре явил нам Свое пришествие. Как Он есть наше воскресение, потому что мы в Нем воскресаем, так Его же можно разуметь под Царством Божиим, потому что мы будем царствовать в Нем¹.

16. 5. «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе»

Воля Божия — одно из важнейших понятий библейского богословия. Согласно Библии, воля Божия стала причиной сотворения вселенной, солнца и луны, звезд и неба, «ибо Он сказал, и они сделались, повелел, и сотворились» (Пс 148. 3–5). По воле Божией, руками Божиими был сотворен человек (Пс 118. 73). Грехопадение Адама и Евы (Быт 3. 1–7) стало нарушением воли Божией и причиной изгнания их из рая (Быт 3. 24). Однако сознание того, что воля Божия должна действовать в мире, сохранялось среди потомков Адама. Оно обновлялось в каждом новом поколении. Исполнять волю Божию стремились цари Израиля. Важные решения они сопровождали словами: «если на то будет воля Господа Бога нашего» (1 Пар 13. 2). Ожидание грядущего Мессии сопровождалось ожиданием того, что «воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его» (Ис 53. 10).

Сын Божий стал Сыном Человеческим во исполнение воли Отца: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). О Себе Иисус говорил: «Я сошел с небес не для

¹ Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней. 13.

того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 38–40) Послушание воле Отца было основной движущей силой земной миссии Сына Божия. Исполняя это послушание, Он добровольно претерпел страдания и смерть.

До грехопадения Адама и Евы воля людей совпадала с волей Божией: первозданный человек не имел греховных наклонностей: его свободная воля находилась в послушании воле Божией и в гармонии с ней. После того как человек вкусил от древа познания добра и зла, то есть опытно приобщился к злу и греху, его свободная воля оказалась перед постоянным выбором между злом и добром, причем для того чтобы выбор правильным, необходима сознательная направленность его воли к добру.

Будучи полноценным человеком, Иисус Христос обладал и полноценной человеческой волей, однако Его человеческая воля не вступала в конфликт с волей Бога Отца. По словам прп. Максима Исповедника (VII век), «так как Один и Тот же был всецело Бог вместе с человеком, и Он же — всецело человек вместе с Божеством, Он Сам, как человек, в Себе и через Себя подчинил человеческое Богу и Отцу, предоставив нам Себя как наилучший прообраз и образец для подражания»¹.

Наиболее значимым примером сочетания в Иисусе двух волей — божественной и человеческой — является Его молитва в Гефсиманском саду перед арестом. Согласно Матфею, Иисус сначала обращается к Богу со словами: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26. 39). Эта молитва и ее варианты, приведенные в двух других Евангелиях, свидетельствуют о том, что по-человечески Иисус боялся смерти и хотел избежать ее, однако послушание воле Отца ставил выше Своей человеческой воли.

¹ *Максим Исповедник. Диспут с Пирром // PG 91. Col. 305.*

Прошение, которое Иисус включил в молитву «Отче наш», нацелено на то, чтобы научить людей подчиняться воле Божией. Эта воля совершается на небе, то есть в ангельском мире — там, где никто ей не противится. Христианин молится также о том, чтобы она совершалась на земле, в человеческом сообществе. Это не противоречит тому, что у каждого человека есть своя воля и что в молитве к Богу он может просить, о чем хочет, как и Сам Иисус просил о том, чтобы, если возможно, чаша страданий миновала Его. Но, подобно Иисусу, верующий в Бога должен подчинять свою волю Божией воле: изложив свое желание в молитве к Богу, он должен смиренно ожидать Его ответа и принять его таким, каким он будет — принять как волю Божию. В 1-м Послании Иоанна говорится: «...когда просим чего по воле Его, Он слушает нас» (1 Ин 5. 14); если же человек в молитве просит то, что не соответствует воле Божией, Бог может и не услышать такую молитву.

Выражение «и на земле, как на небе», некоторые толкователи понимают как относящееся к духовно-телесному составу человека:

Имея тело из земли, а дух с неба, будучи сами землею и небом, мы молимся, да будет в том и другом, то есть в теле и в духе, воля Божия. Ибо тело и дух находятся в борьбе, и при взаимном противодействии их друг другу у них происходит ежедневная брань, так что мы не то делаем, что хотим: в то время как дух ищет небесного и божественного, тело устремляется желанием к земному и мирскому. Потому мы усердно просим, чтобы помощью и содействием Божиим установилось между обоими согласие и чтобы при совершении в духе и в теле воли Божией спасена была душа, возрожденная Богом¹.

¹ Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней. 16.

16. 6. «Хлеб наш насущный дай нам на сей день»

Выражение «хлеб насущный» прочно вошло в лексикон современного человека в смысле повседневной пищи, необходимой для жизни. В русском языке слово «насущный», означающее «жизненно необходимый», «важный», появилось исключительно благодаря молитве «Отче наш» в ее славянской версии. Во многих языках такого слова нет вообще, и греческое ἐπιούσιος в словосочетании «хлеб насущный» передается при помощи слов «повседневный», «дневной». Значение самого греческого слова в зависимости от анализа грамматической формы разные толкователи понимают по-разному: как «необходимый для существования»; «над-сущностный», или «сверхсущностный»; «будущий», или «завтрашний».

Многообразие толкований термина «насущный» отражено уже в святоотеческой традиции. «Что значит хлеб насущный? Повседневный», — утверждает свт. Иоанн Златоуст¹. Свт. Григорий Нисский толкует «хлеб насущный» как «сегодняшнюю потребность», или «телесную потребность», подчеркивая, что мы должны просить у Бога только самого необходимого и только на один день². Уже в III веке получает распространение толкование, согласно которому «хлеб насущный» — это хлеб евхаристический, то есть Тело Христа, преподаваемое верующим в Евхаристии. Это толкование вытекает из известного с самой глубокой древности обычая приносить молитву «Отче наш» на евхаристической литургии перед причастием. По словам сщмч. Киприана Карфагенского:

Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш. Как говорим мы: Отче наш, потому что Бог есть Отец познающих Его и верующих, так и Христа называем нашим хлебом, потому что Он и есть хлеб тех, которые прикасаются Телу Его. Просим же мы ежедневно, да дастся нам этот хлеб, чтобы мы, пребыва-

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 19. 5.

² *Григорий Нисский*. О молитве Господней. 5.

ющие во Христе и ежедневно принимающие Евхаристию в пищу спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от Тела Христова... Когда Он говорит, что ядущий от хлеба Его будет жить вовек (ср.: Ин 6. 51), то этим показывает, что живут те, которые прикасаются Его Телу и по праву приобщения принимают Евхаристию¹.

Слово «хлеб» впервые на страницах Библии употреблено в обращении Бога к Адаму после его грехопадения: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3. 19). Далее о хлебе упоминается в рассказе о том, как Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино в благословение Аврааму (Быт 14. 18). Хлебом Авраам угощает трех пришедших к нему путников (Быт 18. 5). Хлеб играет важную роль в истории Иосифа и его братьев: когда Иосиф, скопивший много хлеба, становится вторым лицом при фараоне, а во всех окрестных землях наступает голод, они приходят к нему за хлебом (Быт 42. 1–5). Перед тем как вывести народ израильский из Египта, Бог устанавливает праздник Пасхи, повелевая уничтожать все квасное в доме и в течение семи дней есть только пресный, бесквасный хлеб (Исх 12. 15–20). В пустыне, когда у народа оскудели запасы хлеба, Бог посылает ему «хлеб с неба»; это хлеб люди называли манной (Исх 16. 2–31).

Хлеб в Библии является универсальным символом пищи. Качество хлеба и настроение, с которым человек ест хлеб, символизирует качество жизни человека. В скорби слезы заменяют человеку хлеб (Пс 41. 4; 79. 6), а когда Бог благоволит к делам человека, он ест хлеб с веселием (Еккл 9. 7). Нечестивые и злые «едят хлеб беззакония» (Притч 4. 17), а добродетельная и трудолюбивая жена «не ест хлеба праздности» (Притч 31. 27).

Хлеб был значимой частью ветхозаветного культа. Хлебы предложения должны были постоянно находиться на специальном столе в скинии (Исх 25. 23–30), а затем в храме (3 Цар 7. 48; 2 Пар 13. 11): на него ставили теплые хлебы в приношение Господу (1 Цар 21. 6).

¹ Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней. 18.

Книга Левит содержит подробные предписания о том, как нужно печь и хранить эти хлебы: их должно быть двенадцать, по числу колен Израилевых; они должны полагаться на стол каждую субботу, а хлебы, оставшиеся от предыдущей субботы, должны съедаться священниками «на святом месте, ибо это великая святыня для них из жертв Господних» (Лев 24. 5–9). «Приношение хлебное» состояло из муки, которую человек приносил священникам, а они сжигали ее на жертвеннике (Лев 2. 1–13). Первый сноп жатвы приносился в жертву Господу и вместе с ним хлебное приношение (Лев 23. 10–13).

Хлеб неоднократно упоминается на страницах всех четырех Евангелий. В пустыне Иисус, искушаемый диаволом, отказывается превратить камни в хлебы, отвечая на искушение словами Ветхого Завета: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4. 4). В ответ на обвинения в нарушении субботы Иисус напоминает фарисеям рассказ о том, как Давид съел священные хлебы предложения, которые не должно было есть никому, кроме священников (Мф 12. 1–4; Мк 2. 23–28; Лк 6. 1–5). Дважды Он совершает чудо над хлебами — один раз умножив пять хлебов и две рыбы и накормив ими пять тысяч человек, не считая женщин и детей (Мф 14. 15–21; Мк 6. 35–44; Лк 9. 12–17; Ин 6. 5–13), а другой раз подобным же образом накормив четыре тысячи человек семью хлебами и несколькими рыбами (Мф 15. 32–38; Мк 8. 1–9).

Евангелие от Иоанна содержит беседу Иисуса с иудеями в Капернаумской синагоге, где Он говорит о Себе как о хлебе жизни, сходящем с небес:

На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру. На это сказали Ему: Господи! подавай нам всегда такой хлеб. Иисус

же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда... Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, спешивший с небес... Иисус сказал им в ответ: ...Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, спешивший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни (Ин 6. 30–35, 41–43, 50–53).

Эта беседа стала преддверием того события, о котором умалчивает Иоанн, но которое отражено у трех Евангелистов-синоптиков: на Тайной вечере Иисус «взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое». Затем, взяв чашу с вином, подал им со словами: «Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26. 26–28).

Тайная вечеря стала тем событием, с которого начался отсчет евхаристического времени в жизни христианской Церкви. Это время продолжается и поныне, поскольку Евхаристия совершается в каждой церковной общине по завету Спасителя: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22. 19). После того, как Иисус умер и воскрес, именно Евхаристия, совершаемая по домам (у христиан еще долго не было своих храмов), стала тем событием, которое вновь и вновь делало учеников участниками Тайной вечери, возвращало к ним Иисуса, Который вознесся на небо, но не оставил их. И всякий раз, когда совершалась Евхаристия, они верили, что среди них присутствует Христос и что Его тело — то самое, которое пострадало и умерло на кресте — они принимают внутрь себя под видом хлеба вместе с Его кровью, пролитой во оставление грехов всего мира и принимаемой под видом вина.

Молитва «Отче наш» с самого начала стала частью Евхаристии, в контексте которой слова «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» означают прошение о том, чтобы приобщиться хлеба, спешдшего с небес — того «сверхсущностного» хлеба, каковым является преломляемое на Евхаристии Тело Христа. Этим смыслом наполняются слова молитвы Господней всякий раз, когда они произносятся на литургии.

Далее в Нагорной проповеди звучат призывы Иисуса не заботиться о еде, питье и одежде (Мф 6. 25–32) и не заботиться о завтрашнем дне (Мф 6. 34). Слова молитвы Господней о хлебе насущном не противоречат этим призывам. Молящийся не просит хлеба на завтра: он просит хлеб на сегодня (поэтому неубедительны попытки истолковать хлеб насущный как «завтрашний» или «будущий»). По словам сщмч. Киприана Карфагенского, «кто сделался учеником Христовым, тот, по слову Учителя, отказываясь от всего, и должен просить только дневного пропитания и в молитве не простирать далее своих желаний... Было бы противоречие и несообразность в том, если бы мы искали в этом веке продовольствия на долгое время, когда просим о скором пришествии Царства Божия»¹.

В ветхозаветном рассказе о том, как Бог питал манной народ израильский, говорится, что манна падала на землю каждое утро и люди могли собрать ее, сколько хотели. Однако запрещалось оставлять ее на следующий день, кроме субботы, для которой запасы манны делались накануне (Исх 16. 19–22). Человек, возлагающий надежду на Бога, не заботится о завтрашнем дне в том смысле, что у него нет страха перед будущим. Он верит в то, что Бог не оставит его, и просит у Бога дневного пропитания для себя и своей семьи.

Человек не может жить без пищи, без хлеба насущного, однако «не хлебом единым будет жив человек». Не в меньшей степени, чем в хлебе материальном, человек нуждается в пище духовной. Чудо превращения обычного земного хлеба, испеченного человеческими руками, в Тело Христа — это только часть того, что происходит

¹ Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней. 19.

в Церкви. Другая часть — это чудо внутреннего преобразования человека, происходящее благодаря встрече человека с Богом, общению со Христом через молитву, соединение с Ним через вкушение небесного хлеба.

16. 7. «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим»

Следующее прошение молитвы Господней имеет прямое отношение к образу жизни человека, так как ставит прощение, получаемое человеком от Бога, в прямую зависимость от того, прощает ли человек своих должников. Этой теме посвящены многочисленные поучения Спасителя, в том числе та часть Нагорной проповеди, которая следует непосредственно за молитвой «Отче наш» и является комментарием к рассматриваемому стиху:

Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших (Мф 6. 14–15).

Прежде всего следует обратить внимание на используемые термины. В молитве «Отче наш», как она изложена в Евангелии от Матфея, речь идет о «долгах» (ὀφειλήματα). В параллельном тексте Евангелия от Луки использован термин «грехи» (ἁμαρτία). В комментарии к молитве у Матфея, а также в параллельном к этому комментарию тексте Евангелия от Марка (Мк 11. 25) употреблен термин «согрешения» (παραπτώματα). Каждый из этих терминов имеет свою смысловую нагрузку: термин ὀφείλημα употребляется преимущественно в финансовой сфере и означает «долг», «задолженность». Термин ἁμαρτία, переводимый как «грех», изначально указывал на «промах», «непопадание в цель»; он может быть переведен как «ошибка», «отклонение». Наконец, термин παράπτωμα указывает на «заблуждение», «ошибку», «крах».

Слово «долг», употребленное в молитве Господней, заставляет вспомнить притчу о двух должниках (Мф 18. 23–35). В ней Иисус говорит о человеке, которому господин простил огромный долг, но который не захотел простить значительно меньший долг своему должнику. Господин в притче обращает к своему рабу слова: «Не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя?» (Мф 18. 33). Смысл притчи заключается в напоминании о том, что Бог относится к людям снисходительно, прощая им их долги, ошибки, промахи, грехи; следовательно, и люди должны относиться друг к другу с такой же снисходительностью.

Человек должен уметь прощать, если он хочет получить прощение от Бога. Эта мысль была усвоена ранней Церковью. В 1-й половине II века сщмч. Поликарп Смирнский пишет христианской общине в Филиппах: «Если молим Господа, чтоб Он простил нас, то и мы должны прощать. Ибо все мы находимся пред очами Господа и Бога; каждый из нас должен предстать пред судилище Христово и каждый за себя дать отчет»¹. В III веке сщмч. Киприан Карфагенский говорит:

Научивший нас молиться о грехах и долгах наших обещал нам милосердие Отца и следующее затем прощение. К этому Господь ясно присовокупил и прибавил закон, ограничивающий нас известным условием и обетом, по которому мы должны просить, чтобы нам оставлены были долги так, как и мы оставляем должникам нашим, зная, что не может быть получено нами отпущение грехов, если мы не сделаем того же относительно должников наших... Итак, тебе не остается никакого извинения в день суда: ты будешь судим по собственному своему приговору, с тобою поступят так, как сам ты поступишь с другими².

Означают ли слова молитвы «Отче наш» о прощении, что христианин должен закрывать глаза на грехи ближнего, отказываться от попыток вразумить его, остановить от впадения в еще большие грехи? Такой вывод не вытекает из общего контекста учения Иисуса

¹ *Поликарп Смирнский*. Послание к Филиппийцам. 6.

² *Киприан Карфагенский*. Книга о молитве Господней. 22–23.

о прощении. С одной стороны, на недоуменный вопрос Петра «Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?» Иисус отвечает: «Не говорю тебе: до семи раз, но до седмижды семидесяти раз» (Мф 18. 21–22). Тем самым подчеркивается, что милосердие и терпение не должно иметь пределов: прощать надо столько раз, сколько человек согрешит. С другой стороны, мы находим в речи Спасителя следующие указания:

Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церковь не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь (Мф 18. 15–17).

Если в ответе Петру речь идет только о прощении и ничего не говорится о возможности исправления грешника, то в цитируемом тексте содержатся вполне конкретные указания касательно того, как можно исправить грех в другом человеке. Ключевым в этом отрывке является слово «церковь», именно оно, по-видимому, указывает на тот контекст, в котором возможно исправление ближнего. Некоторые ученые понимают слово «церковь» в Мф 18. 17 как указывающее на любое собрание людей, например, на синагогу. Однако такое понимание противоречит употреблению слова «церковь» в Новом Завете, поскольку это слово имеет вполне определенный смысл: оно обозначает общину христиан.

Итак, в ответе Петру на вопрос о том, сколько раз прощать должнику, Иисус говорит о прощении, но ничего не говорит об исправлении должника. Это связано с тем, что исправлять другого — занятие неблагодарное и, как правило, бесплодное. Исправление нужно начинать с самого себя, и об этом — вся Нагорная проповедь. Ее острие направлено на конкретного человека, слушателя, которому Иисус предлагает пересмотреть свою, а не чужую, систему ценностей и начать жить по-новому. Если он это сделает, то и окружающие могут начать меняться к лучшему — не в результате

увещаний, а благодаря тому, что увидят «добрые дела» того, кто в своем образе жизни последовал примеру Христа.

Когда же речь идет о христианской общине, о Церкви, у нее есть механизмы соборного воздействия на провинившегося, свои способы прощения и наказания. Начать надо с разговора наедине. Если это не поможет, призвать двух или трех свидетелей. Если и это не сработает, привлечь к решению вопроса всю церковную общину. Если же человек «и церкви не слушает», с ним надо прекратить общение. Иисус, следовательно, допускает и возможность полного разрыва отношений с «должником», и возможность отлучения его от церковной общины («да будет тебе как язычник»).

Покаяние с самых ранних времен бытия Церкви воспринималось как необходимое условие для прощения грехов. В молитве «Отче наш» об этом ничего не говорится: прощать должника надо не потому, что он об этом просит, а потому что он должник. В вопросе Петра о том, сколько раз прощать согрешившему, и в ответе Иисуса также ничего не говорится о том, просит ли человек прощения или нет. Блж. Августин подчеркивает, что прощать надо все грехи, а не только те, за которые у нас просят прощения¹.

Однако право прощать принадлежит не только отдельному члену Церкви, но и всей церковной общине. С самых первых лет бытия Церкви в ней существовала практика исповедания грехов. Об этом говорится уже в Деяниях апостолов: «Многие же из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои» (Деян 19. 18). В 1-м Послании Иоанна говорится: «Если исповедуем (ὁμολογοῦμεν) грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин 1. 9). Апостол Иаков пишет: «Признавайтесь друг перед другом в проступках» (Иак 5. 16). Более точен славянский перевод: «Исповедуйте (ἐξομολογεῖσθε) друг другу согрешения (παραπτώματα) ваши». Речь здесь идет не просто о частной беседе, в которой один христианин мог признаться перед другим в совершении проступка: речь, вероятнее всего, идет об акте литургического характера, происходящем на собра-

¹ Августин. О Нагорной проповеди. 2. 8. 29.

нии общины. «Друг перед другом» значит «в церкви», в собрании. Это подтверждают слова из «Дидахи»: «В церкви исповедуй согрешения твои»¹. В другом месте «Дидахи» исповедание грехов прямо увязывается с Евхаристией: «В день Господень, собравшись, преломляйте хлеб и благодарите, исповедовав предварительно согрешения ваши, чтобы жертва ваша была чиста»².

16. 8. «И не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого»

Последнее прошение молитвы «Отче наш» ставит целый ряд вопросов экзегетического характера. Что такое искушение? Может ли Бог быть источником искушения, «вводить» в него человека? О каком лукавом идет речь — о диаволе или о зле в целом? Если в искушение вводит Бог, то где связь с просьбой об избавлении от лукавого?

Греческий термин *πειρασμός* может быть переведен как «искушение» или «испытание». В Библии описываются различные виды искушений. Искусителями-испытателями человека бывают и Бог, и диавол. Бог искушает Авраама для испытания его веры, требуя, чтобы он принес в жертву сына (Быт 22. 1–2). Бог испытывает Свой народ «в горниле страдания», чтобы узнать, что в сердце его (Ис 48. 10), испытывает «сердца и утробы» людей (Пс 7. 10; Иер 11. 20), испытывает «все глубины сердца» каждого человека (Притч 20. 27). С другой стороны, диавол искушает Адама и Еву, внушая им вкушать запретный плод (Быт 3. 1–6); диавол трижды искушает в пустыне Иисуса (Мф 4. 1–11). При этом, однако, диавол не может действовать без согласия Бога: прежде чем испытать Иова, он просит у Бога разрешения на это (Иов 1. 6–12; 2. 1–6).

В Евангелии от Матфея помимо Нагорной проповеди термин *πειρασμός* (искушение) встречается всего три раза. Впервые — в рас-

¹ Дидахи. 4. 14.

² Там же. 14. 1.

сказе об искушении Иисуса дьяволом (Мф 4. 1). Затем он используется в молитве «Отче наш». Наконец, в третий раз он звучит в Гефсиманском саду, когда Иисус обращается к ученикам: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна» (Мф 26. 41). Эти слова были произнесены в критическую минуту — когда Иисус перед Своим арестом молился Отцу о том, чтобы, если возможно, чаша страдания миновала Его. Ученики же в это время спали, «ибо у них глаза отяжелели» (Мф 26. 43). Призывая их бодрствовать и молиться, Иисус напоминает им о немощи плоти — одной из причин, по которой человек впадает в искушение.

Среди других случаев использования термина «искушение» в Новом Завете следует отметить 1-е Послание Петра, где речь идет о гонениях на христиан: «Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного, но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Петр 4. 12–13). Здесь говорится о том, что искушение «посылается» (предположительно, Самим Богом) для испытания в вере. С другой стороны, во 2-м Послании Петра говорится: «Знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания» (2 Петр 2. 9). В Послании Иакова вообще исключается сама возможность искушения от Бога: «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак 1. 13–14).

Апостол Павел в 1-м Послании к Коринфянам указывает на сатану как источник искушения (1 Кор 7. 5). В другом месте того же послания он пишет: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор 10. 13). Мысль о том, что Бог соразмеряет искушение с возможностями человека, получит дальнейшее развитие в святоотеческой традиции.

В Послании к Евреям развивается мысль о том, что Христос «должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр 3. 17–18). Здесь под искушением понимается не столько искушение Иисуса от диавола в пустыне, сколько страдания Спасителя и Его смерть на кресте. Благодаря искупительному подвигу Христа «мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр 4. 15).

В свете библейского понимания термина «искушение» прошение «И не введи нас в искушение» может быть истолковано двояко: как просьба к Богу не подвергать человека непосильным для него испытаниям или как просьба оградить от диавольских искушений. У отцов Церкви встречается и то, и другое толкование. По мысли сщмч. Киприана Карфагенского, искушение приходит от врага, однако он «не имеет никакой власти над нами, если не будет на то предварительно допущения Божия. Потому-то весь наш страх, все благоговение и внимание должны быть обращены к Богу, так как лукавый не может искушать нас, если не дастся ему власти свыше». Власть же диаволу над нами дается «с двойкой целью: или для наказания, когда мы грешим, или для славы, когда испытываемся, как это сделано было относительно Иова, по ясному указанию Бога»¹. С другой стороны, свт. Василий Великий говорит, что «Бог по особенному домостроительству предаёт нас скорбям, по мере веры каждого посылая и меру испытаний»².

Прощение «но избавь нас от лукавого» (отсутствующее в ранних версиях Евангелия от Луки) также может быть понято двояко — в зависимости от того, какой смысл вкладывается в термин «лукавый». Греческое выражение *ἀλλο τοῦ πονηροῦ* может быть пе-

¹ Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней. 26.

² Василий Великий. Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла. 1.

реведено и как «от лукавого», и как «от зла»¹. В первом случае зло персонифицировано, во втором оно имеет имперсональный характер. Большинство отцов Церкви понимают это прошение в первом смысле: «Лукавый же есть сопротивный бес, от которого молимся избавиться»²; «Лукавым же здесь называет Христос диавола, повелевая нам вести против него непримиримую войну»³.

Первым словом молитвы является «Отче», обращенное к Богу, а последним — «лукавый», напоминающее о диаволе. Жизнь человека проходит между двумя полюсами: Богом, Который является источником всякого добра, и диаволом — источником зла. Выбор между добром и злом, между Богом и диаволом, между жизнью и смертью совершается ежедневно и находит отражение в поступках человека, его образе жизни и поведении, его мыслях и чувствах. Об этом выборе Бог напоминал народу израильскому еще во времена Моисея: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор 30. 19).

Иисус, новый Моисей, дал людям жизненные ориентиры, помогающие выбрать путь к Богу, добру, правде и жизни и не уклоняться на «путь лжи» (Пс 118. 29, 104), не поддаваться искушениям от диавола. Нагорная проповедь служит тем компасом, который указывает верное направление. Молитва «Отче наш», в свою очередь, является сокращенным вариантом Нагорной проповеди, «сводным изложением небесного учения», в котором «не пропущено ничего необходимого для прошений и молений наших»⁴. Эта молитва, как и Нагорная проповедь в целом, помогает человеку не сбиться с пути, не впасть в искушение, не стать добычей лукавого.

¹ В греческом языке родительный падеж для слов мужского и среднего рода один и тот же: следовательно, он может быть произведен как от существительного *ὁ πονηρός* (злой, лукавый, диавол), так и от существительного *τὸ πονηρόν* (зло).

² Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное. 5. 18.

³ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 19. 6.

⁴ Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней. 9.

16. 9. Заключительное славословие

В русском Синодальном переводе Евангелия от Матфея молитва «Отче наш» заканчивается словами:

Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь (Мф 6. 13).

Эта фраза отсутствует в большинстве древних и наиболее авторитетных рукописей Евангелия, на основании чего она исключена из современных критических изданий Нового Завета. Появление этой фразы в некоторых рукописях, а также включение ее в толкования отцов Церкви, по-видимому, связано с литургическим употреблением молитвы «Отче наш».

В христианском богослужении каждая молитва заканчивалась славословием, и уже в очень раннюю эпоху славословие было добавлено к молитве Господней. Первое свидетельство об этом имеется в «Дидахи», где к ней добавляются слова: «Ибо Твоя есть сила и слава во веки»¹. У свт. Кирилла Иерусалимского это славословие отсутствует, но к тексту молитвы добавлено слово «Аминь» (отсутствующее в «Дидахи»). У свт. Григория Нисского молитва «Отче наш» цитируется без заключительного славословия, однако само толкование завершается словами: «Но и мы, восстав, скажем Богу: Не введи нас во искушение, то есть в бедствие настоящей жизни, но избавь нас от лукавого, приобретшего силу в этом мире, которого да избавимся и мы по благодати Христа, потому что Его и сила и слава со Отцом и всесвятым и благим и животворящим Духом во веки веков. Аминь»². Это окончание свидетельствует о том, что свт. Григорий был знаком с литургической практикой прибавлять к молитве Господней славословие, однако еще не считал славословие частью молитвы «Отче наш». Младший современник свт. Григория, свт. Иоанн Златоуст, видит в славословии часть молитвы. В его комментарии оно имеет ту форму, в которой оно войдет в *textus*

¹ Дидахи. 8. 2.

² Григорий Нисский. О молитве Господней. 5.

rescriptus и основанные на нем переводы: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь».

В дальнейшем на Западе славословие сохранило ту форму, в которой оно цитируется Златоустом. В этой же форме оно вошло во многие рукописи Нового Завета. На Востоке же оно приобрело тринитарный характер: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь». В такой форме славословие встречается во всех известных греческих литургических рукописях начиная с Евхология Барберини (конец VIII века). Это показывает, что в Православной Церкви молитва «Отче наш», обращенная к Богу Отцу, воспринимается как относящаяся также к двум другим Лицам Святой Троицы — Сыну и Святому Духу.

Резюме

Молитва «Отче наш» в Евангелии от Матфея входит в состав Нагорной проповеди, а согласно Евангелию от Луки, она дарована ученикам Иисуса в ответ на просьбу научить их молиться. Текст молитвы в Евангелии от Матфея несколько более пространственный, чем в наиболее ранних рукописях Евангелия от Луки. В христианской традиции молитва «Отче наш», которую Господь Иисус Христос даровал апостолам, получила название молитвы Господней.

В молитве «Отче наш» практически отсутствуют прошения, касающиеся земных нужд и потребностей человека (за исключением прошения о хлебе насущном, если под этим хлебом понимать материальную пищу); она всецело сосредоточена на реальностях духовной жизни: имени Божию, Царствию Божию, воле Божией, оставлении грехов и избавлении от власти дьявола. Эта немногословная молитва является конкретным примером того, как христианин призывается молиться, не говоря лишнего, но обращаясь мыслью к Небесному Отцу.

Молитва Господня обращена к Богу Отцу, а местоимение «наш» подчеркивает ее соборный характер. Отец пребывает на небе — это библейский образ того духовного пространства, где Бог общается с человеком.

Прошение «да святится имя Твое» проникнуто благоговением перед именем Божиим и неотделимо от библейского богословия имени Божия. В Своей проповеди Спаситель преимущественно говорит о Боге как Отце, во имя Которого Сын пришел на землю и во имя Которого Он действует. Имя Божие в самом себе обладает благодатной силой. Произнося это прошение, христианская община молится о том, чтобы сила имени Божия распространилась на всех ее членов, наполнила их жизнь ощущением присутствия Божия, придала им необходимые силы для того, чтобы идти по пути к святости, начертанному Иисусом в Евангелии.

Тема Царствия Божия занимает центральное место в евангельской проповеди; это и посмертное бытие праведников, и новое измерение жизни на земле для тех, кто открыл для себя Бога через Иисуса Христа. Пришествие Царства Божия — событие внутреннего порядка; оно происходит в человеческом сердце, может быть незаметно для окружающих и означает откровение Бога человеку, встречу человека с Богом. Слова молитвы «да придет Царствие Твое» могут быть поняты не только как ожидание пришествия Спасителя во славе, но и в смысле Его постоянного присутствия в сердце человека и во всей Церкви.

Воля Божия совершается там, где ей никто не противится, то есть в первую очередь на небе, в ангельском мире. Прошение «да будет воля Твоя и на земле, как на небе» выражает готовность подчиниться этой воле, чтобы она могла совершиться и на земле, в человеческом сообществе, в церковной общине. Это прошение не отменяет собственную волю, собственные пожелания человека: верующий в Бога, подобно Иисусу в Гефсиманском саду, может изложить свое желание в молитве, но затем смиренно принимает то, что случится во исполнение божественной воли.

Выражение «хлеб насущный» может быть понято по-разному — повседневный, дневной; над-сущностный, сверхсущностный; будущий, завтрашний; эти варианты отражены в святоотеческой экзегезе. Достаточно рано появляется толкование, согласно которому в этом прошении речь идет о Теле Христа, которое верующие принимают в Евхаристии. В соответствии с этим толкованием с глубокой древности молитва «Отче наш» стала частью Евхаристии — верующие молятся о причащении сверхсущностного Хлеба, то есть Тела Христова.

Тому, кто надеется получить от Бога прощение грехов, необходимо самому прощать своих должников — в этом смысл прошения «и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». Человеку следует многократно проявлять милосердие и терпение по отношению к согрешающим против него, поскольку и сам он постоянно нуждается в божественном милосердии и в прощении своих грехов.

Завершается молитва прошением об избавлении от искушения и воздействия диавола. Первая часть — «и не введи нас в искушение» — понималась святыми отцами двояко — как просьба избавить от непосильных испытаний или как просьба оградить от диавольских искушений. Вторая часть — «но избавь нас от лукавого» — большинством толкователей относится к избавлению от диавола, а не от некоего имперсонального зла, хотя такой вариант также возможен исходя из формы, употребленной в греческом оригинале.

В тексте Евангелия от Матфея в Синодальном переводе и в церковной богослужебной традиции молитва «Отче наш» заканчивается славословием, которое отсутствует в большинстве древних рукописей. Использование этого славословия освящено древней литургической практикой, которая, по-видимому, привела к его включению в некоторые рукописи и во многие святоотеческие толкования. В западной традиции славословие сохранилось в более краткой форме: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь», в то время как на Востоке оно приобрело тринитарный

характер (добавляются слова «Отца, и Сына, и Святого Духа, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь»), и молитва Господня, которую воплотившийся Сын Божий даровал Своим ученикам и последователям, завершается славословием Пресвятой Троицы.

Вопросы к главе 16

1. Чем отличается текст и обстоятельства произнесения молитвы «Отче наш» в Евангелиях от Матфея и от Луки?
2. Объясните, почему сщмч. Киприан Карфагенский назвал молитву «Отче наш» «сводным изложением небесного учения», в котором «не пропущено ничего необходимого для прошений и молений наших».
3. В чем заключается подлинная новизна начальных слов молитвы «Отче наш»?
4. Охарактеризуйте уникальность отцовства Бога по отношению к людям.
5. В каком контексте следует интерпретировать выражение «сущий на небесах»?
6. Поясните, каким образом связаны смысл первого прошения молитвы Господней и библейское богословие имени.
7. Как стоит интерпретировать слова Иисуса Христа «Я открыл им имя Твое»?
8. Что означает ожидаемое молящимися пришествие Царства Божия?
9. Что означает термин «парусия» (παρουσία)?
10. Как соотносятся слова молитвы Господней «да будет воля Твоя» с учением о свободной воле человека?
11. Что означают слова молитвы «и на земле, как на небе»?
12. Охарактеризуйте многообразие толкований выражения «хлеб насущный» в святоотеческой традиции.

13. Что символизирует хлеб и его качество в текстах Библии?
14. Почему молящийся не просит хлеба на завтра?
15. Чем отличаются термины, употребляемые синоптиками в словах молитвы Господней «и прости нам долги наши»?
16. Могут ли быть связаны прощение грешника и исправление греха в другом человеке? Аргументируйте свой ответ.
17. Всякие ли долги может и должен прощать верующий?
18. Вводит ли Бог человека в искушение? Как может быть истолковано прошение «И не введи нас в искушение» в свете библейского понимания термина «искушение»?
19. Опишите библейские примеры испытания человека Богом и искушения диаволом. Что общего и в чем состоят отличия?
20. Прокомментируйте, на основании чего фраза «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь» (Мф 6. 13) исключена из современных критических изданий Нового Завета?

Глава 17.

ПОСТ

Раздел о посте тематически примыкает к разделам о милостыне и молитве. Здесь Иисус критикует лицемеров, которые превращают пост в средство публичной демонстрации своей праведности:

Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно (Мф 6. 16–18).

В этих словах Спаситель не оспаривает саму практику поста. Он выступает лишь против такого его понимания, при котором акцент делался на внешние, бросающиеся в глаза формы, но игнорировалось внутреннее содержание поста.

В Ветхом Завете постом называется полное воздержание от пищи и питья в течение одного дня — от рассвета до заката: именно такой смысл вкладывается в выражение «поститься весь день до вечера» (Суд 20. 26). Пост мог длиться от одного светового дня до целой недели (1 Цар 31. 13; 2 Цар 12. 16–20), а в исключительных случаях и больше. Посты бывали как общие, так и индивидуальные. В день очищения (Лев 16. 29–31) и в некоторые другие дни пост был предписан всему народу израильскому. Постились в знак покаяния (Иоил 1. 14; 2. 15–17) или траура (1 Цар 31. 13; 2 Цар 1. 12; Есф 4. 3); чтобы предотвратить наказание Божие и другие беды (Есф 4. 16; Иер 36. 9; Ион 3. 5–9); перед крупными сражениями (Суд 20. 26; 1 Цар 7. 16; 14. 24; 2 Пар 20. 3). Пост мог быть как общим, так и индивидуальным: Моисей постился «сорок дней и сорок ночей,

хлеба не ел и воды не пил» (Исх 34. 28; Втор 9. 9, 18); царь Давид в знак покаяния постился семь дней (2 Цар 12. 16–20); пророк Даниил постом сопровождал молитву (Дан 9. 3).

Помимо воздержания от пищи пост обычно сопровождался некоторыми символическими действиями: постившийся мог разодрать свои одежды, облачиться во вретище, спать во вретище и ходить с печальным видом (3 Цар 21. 27), посыпать голову пеплом (Неем 9. 1).

Наряду с постом как полным воздержанием от еды и питья существовала практика воздержания от тех или иных видов пищи на протяжении определенного времени: например, Даниил воздерживался от «вкусного хлеба», мяса и вина в течение трех недель (Дан 10. 3). Назореи не пили вина и не употребляли другие продукты из винограда в течение всего времени, на которое они давали обет (Числ 6. 1–12).

Близкие по содержанию идеи можно видеть уже у ветхозаветных пророков, предостерегавших от формализма в отношении поста и от того, чтобы считать пост самодостаточным средством для угождения Богу. Пост не должен сводиться только к воздержанию от пищи и ритуальным действиям. Он должен сопровождаться добрыми делами по отношению к ближним. Так, в Книге пророка Исаии на вопрос народа: «Почему мы постимся, а Ты не видишь?» Бог дает ответ: «...Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся» (Ис 58. 3–7).

В притче о мытаре и фарисее Спаситель упоминает о практике соблюдения двух постных дней в неделю в качестве одного из элементов показного фарисейского благочестия (Лк 18. 12). Эта практика отражена в «Дидахи», где говорится: «Посты же ваши да не будут с лицемерами. Ибо они постятся во второй и пятый [день] недели. Вы же поститесь в среду и пятницу»¹. Под вторым и пятым

¹ Дидахи. 8. 1.

днями недели понимались соответственно понедельник и четверг (счет шел с воскресенья, которое было первым днем); под четвертым и шестым — среда и пятница. Пост в понедельник и четверг упоминается также в иудейских источниках.

Отношение Самого Иисуса к посту описывается в нескольких рассказах Евангелистов. Перед выходом на проповедь Он постился сорок дней и сорок ночей (Мф 4. 2): Матфей использует здесь ту же фразеологию, которая употреблялась в Ветхом Завете в отношении Моисея. Лука просто говорит, что в течение сорока дней Иисус «ничего не ел» (Лк 4. 2). Кроме этого, все Евангелисты-синоптики приводят слова Христа, сказанные в ответ на обвинения Его учеников учениками Иоанна Крестителя в несоблюдении постов:

И сказал им Иисус: могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься. И никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое (Мф 9. 14–17; ср.: Мк 2. 18–22; Лк 5. 33–39).

Из этого эпизода становится понятно, что ученики Иисуса не постились, но ничего не говорится о Нем Самом. Вполне возможно, что Его практика отличалась от практики учеников и что по крайней мере в некоторые дни, удаляясь от них, Он постился.

Косвенное подтверждение этого можно видеть в рассказе об исцелении бесноватого отрока. После того, как чудо произошло, «ученики, приступив к Иисусу наедине, сказали: почему мы не могли изгнать его?» Иисус ответил: «По неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас; сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф 17. 19–21). Главной причиной неспособности учеников изгнать беса из отрока Иисус называет неверие. Однако

добавляет, что определенный род демонов изгоняется только при помощи молитвы и поста.

В ответе Иисуса на вопрос Иоанновых учеников (Мф 9. 14–17) содержатся две важные мысли. Первая касается жизни христианской общины после Его смерти («когда отнимется у них жених»): тогда они снова будут поститься. Другая мысль выражена с помощью образов заплата, пришитой к ветхой одежде, и молодого вина, влитого в ветхие мехи. Эти образы указывают не только на иудейскую практику постов — в расширительном смысле они относятся ко всему Ветхому Завету. Слова Спасителя можно интерпретировать следующим образом: вино Нового Завета нельзя вливать в мехи ветхозаветных правил и постановлений; внешние формы благочестия, вытекающие из соблюдения буквы Закона Моисеева, не способны вместить дух учения Иисуса, отличающегося радикальной новизной и требующего, помимо прочего, новых форм религиозной практики.

Ученики Спасителя после Его смерти и Воскресения в течение некоторого времени посещали храм и синагоги, соблюдали отдельные иудейские обычаи. Однако очень скоро они от этого отказались. Новый подход к религиозной жизни потребовал и новых форм благочестия. Уже в первом поколении христиан было отменено обрезание, а главные иудейские праздники, Пасха и Пятидесятница, были полностью переосмыслены и получили новое значение. Стала развиваться своя традиция соблюдения поста. В целом пост стал пониматься как отказ от определенных видов пищи — мяса, молочных продуктов, алкоголя, в некоторые дни и от рыбы. Но вслед за пророком Исаией христианские авторы настаивают на том, что телесное воздержание во время поста — лишь вспомогательное средство.

Резюме

Иисус выступает против распространенного в Его время понимания поста, при котором акцент делался на внешние формы, но при этом игнорировалось его внутреннее содержание. Уже ветхозаветные пророки учили, что пост не должен сводиться только к воздержанию от пищи и ритуальным действиям, но должен сопровождаться добрыми делами по отношению к ближним.

Сам Иисус постился сорок дней перед началом Своего общественного служения, о важности поста Он говорил в Своих наставлениях. Но Богу неугоден пост, если он совершается из тщеславия, — явившись праведником перед людьми, человек уже получает свою награду и лишается награды от Бога. Телесное воздержание — не самоцель, оно лишь помогает верующему в его стремлении к христианскому совершенству.

Вопросы к главе 17

1. Опишите практику поста в ветхозаветной традиции.
2. Что повествуют Евангелисты об отношении Самого Иисуса к посту?
3. Охарактеризуйте развитие христианской традиции соблюдения поста.

Глава 18.

БОГАТСТВО ЗЕМНОЕ И НЕБЕСНОЕ

18. 1. Иисус и богатство

В следующей части Нагорной проповеди Спаситель уделяет основное внимание теме земного богатства. Как и в шести антитезах, в которых Он противопоставлял Свое учение ветхозаветным постановлениям, в этом сегменте проповеди также используется антитетическая форма: противопоставляются сокровища на небе и сокровища на земле (Мф 6. 19–20), свет и тьма (6. 23), Бог и маммона (6. 24), искание Царства Божия и забота о завтрашнем дне (6. 33–34). Практически вся эта часть Нагорной проповеди имеет параллели в Евангелии от Луки.

Иисус считал богатство препятствием к достижению Царства Небесного (Мф 19. 23–24; Мк 10. 23–25). Он подчеркивал, что «жизнь человека не зависит от изобилия его имущества» (Лк 12. 15). Богатых он обличал в притчах (Мф 13. 22; Мк 4. 19; Лк 12. 16–21; 8. 14), противопоставляя им нищих. В притче о богаче и Лазаре первый после смерти попадает в место мучения, второй — на лоно Авраамово. Находящемуся в муках богачу в ответ на его просьбу о милости Авраам говорит: «Вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (Лк 16. 19–31). В этом же духе Иисус трактует тему богатства и нищеты в Проповеди на равнине: «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие... Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (Лк 6. 20, 24).

Осуждая любостяжание и сребролюбие (Лк 12. 15; 16. 13–14), Иисус призывал богатых раздавать свое имущество нищим. Богатому

юноше Он говорит: «...Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах...» (Мф 19. 21; Мк 10. 21; Лк 18. 22). Здесь встречается та же идея небесной награды, что и в Нагорной проповеди. Милостыня и раздача денег нищим — один из путей к спасению. Мытарь Закхей, обрадованный посещением Иисуса, обещает Ему: «Господи! половину имения моего я отдам нищим и, если кого чем обидел, воздам вчетверо». В ответ на этот искренний порыв Спаситель говорит Закхею: «Ныне пришло спасение дому сему...» (Лк 19. 8–9). Богатому фарисею, у которого Иисус оказался в гостях, Он советует: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния. Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздастся тебе в воскресение праведных» (Лк 14. 12–14).

Именно в этом контексте следует понимать те разделы Нагорной проповеди, в которых затрагиваются темы земных сокровищ, служения маммоне, заботы о завтрашнем дне.

18. 2. Сокровища на земле и на небе

Первый раздел рассматриваемой части Нагорной проповеди посвящен земным и небесным сокровищам:

Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше (Мф 6. 19–21).

Евангелие от Луки содержит версию, отличающуюся в начале, но почти идентичную в конце: «Продавайте имения ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе кошельки¹ не ветшающие, со-

¹ В Синодальном переводе «влагалища» (славянизм, означающий «мешок», «сумка»). Греч. βαλλάντιον означает «мешок», «кошелек».

кровище неоскудевающее на небесах, куда вор не приближается и где моль не съедает, ибо где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (Лк 12. 33–34). Оба текста имеют параллель в словах Иисуса, обращенных к богатому юноше: «...Пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф 19. 21; Мк 10. 21; Лк 18. 22).

Ключевым в данном речении из Нагорной проповеди является трижды повторенное слово «сокровище» (θησαυρός). Что понимается под «сокровищами на небесах», могут прояснить две короткие притчи, вошедшие в серию притч, произнесенных Спасителем из лодки: «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф 13. 44–46).

Итак, сокровище на небесах — не что иное, как Царство Небесное. Оно дороже всех земных богатств: «от радости о нем» можно отказаться от всего остального. Поведение героев обеих притч кажется необъяснимым с точки зрения обычной земной логики. Но вся Нагорная проповедь начиная с заповедей Блаженства призвана опровергнуть эту логику. Вместо нее вводится иная логика, строящаяся не на расчете, а на порыве сердца.

Что же касается сокровища на земле, то под ним понимаются как материальное благосостояние в целом, так и любые материальные блага в частности. Обладание богатством может создать угрозу для жизни человека. Но еще бóльшую угрозу оно создает для вечной жизни. Об этом говорится в притче о человеке, который собрал хороший урожай и «рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих? И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю бóльшие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись». Но Бог говорит этому человеку: «Безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому

же достанется то, что ты заготовил?». Притча завершается словами: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк 12. 16–21).

Слова Иисуса нашли также отклик в Послании Иакова, где развиваются похожие мысли: «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни» (Иак 5. 1–3).

18. 3. Светильник для тела

Следующий раздел проповеди, на первый взгляд, не имеет связи с предыдущим и выглядит как вставка, нарушающая общее течение мысли:

Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма? (Мф 6. 22–23).

В версии Луки первые две фразы повторяются почти дословно, а последняя несколько изменена и расширена: «Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? Если же тело твое все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло все так, как бы светильник освещал тебя сиянием» (Лк 11. 35–36). Ключевым словом в обоих случаях является «око», а также термины «свет» и «тьма», имеющие большую семантическую нагрузку в библейской традиции.

Образ ока указывает здесь на способность человека отличать свет от тьмы. Если человек утрачивает эту способность, он становится слепым. Слепота бывает как физическая, так и духовная, о последней Иисус говорит в беседе с фарисеями после исцеления

слепого: «И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы». Эти слова вызвали недоумение фарисеев, которые спрашивают: «Неужели и мы слепы?». Иисус отвечает: «Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» (Ин 9. 39–41). Речь здесь, как и в Нагорной проповеди, идет о способности человека различать между добром и злом, отличать ценности истинные от ценностей ложных.

Учитывая связь с предыдущим текстом о сокровищах на небе и на земле и с последующими словами о Боге и маммоне, можно говорить о том, что духовная слепота — это отсутствие у человека или утрата им способности делать правильный выбор. И наоборот, наличие у него духовного ока — это наличие того внутреннего критерия, который помогает ему распознавать истинные и непреходящие ценности, неподвластные времени.

Христианские толкователи под «оком» часто понимают ум, сердце или совесть. Блж. Августин пишет: «Это место следует понимать так, что мы знаем, что все наши дела чисты и желанны в глазах Божьих в том случае, если они творятся с чистым сердцем»¹. По словам свт. Иоанна Златоуста, «что значит глаз для тела, то самое и ум для души». Поэтому, «если относительно тела мы более всего заботимся о том, чтобы иметь здоровое зрение, то и относительно души преимущественно должны заботиться о здравии ума»². Златоуст в ярких красках описывает людей, помрачивших ум земным богатством:

Как находящиеся во тьме ничего не могут ясно разобрать, и когда увидят веревку, думают, что это змея, а когда увидят горы и дебри, умирают от страха, так и корыстолюбцы по своей подозрительности страшатся того, что для других кажется не страшным. Они страшатся бедности, или скорее, страшатся не только бедности, но и всякого незначительного убытка. Если потерпят какой-либо малый ущерб, то печалются и сокрушаются гора-

¹ Августин. О Нагорной проповеди Господа. 2. 13.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 20. 3.

здо больше, чем те, которые не имеют даже необходимой пищи. Многие из богачей, не снеся такого несчастья, даже удавились¹.

Отдельного внимания заслуживает использование понятий «свет» и «тьма». Противопоставление этих понятий проходит через всю Библию.

Книга Бытия начинается с того, что Бог создает свет, видит, «что он хорош», и отделяет его от тьмы (Быт 1. 3–4): таким образом, с самого начала свет отождествляется с добром и становится универсальным символом добра. Кроме того, свет становится символом Бога, Его славы и Его присутствия: «Господь — свет мой и спасение мое» (Пс 26. 1); «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс 35. 10); «Пошли свет Твой и истину Твою» (Пс 42. 3); «Придите и будем ходить во свете Господнем» (Ис 2. 5); «Господь будет тебе вечным светом» (Ис 60. 19).

Тьма, напротив, является универсальным символом зла и отсутствия Бога. Шеол (ад) мыслится как «страна тьмы и сени смертной, страна мрака», где «мрак тени смертной», «где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Иов 10. 21–22). Тьма и свет противопоставляются как два полярных начала — злое и доброе: «Когда я чаял добра, пришло зло; когда ожидал света, пришла тьма (Притч 30. 26); «День тот да будет тьмою; да не възыщет его Бог свыше, и да не воссияет над ним свет!» (Иов 3. 4); «Стезя праведных — как светило лучезарное, которое более и более светлеет до полного дня. Путь же беззаконных — как тьма; они не знают, обо что споткнутся» (Притч 4. 18–19); «Восстань, светись, [Иерусалим], ибо пришел свет твой, и слава Господня возшла над тобою. Ибо вот, тьма покроет землю, и мрак — народы; а над тобою воссияет Господь, и слава Его явится над тобою» (Ис 60. 1–2).

При этом подчеркивается, что тьма не может победить свет, скрыть человека от лица Бога: «Скажу ли: может быть, тьма скроет меня, и свет вокруг меня сделается ночью? Но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет»

¹ Там же. 20. 4.

(Пс 138. 11–12). Более того, и свет и тьма призваны благословлять Господа (Дан 3. 70).

Символика света имеет особое значение в корпусе писаний Иоанна. Но и в синоптических Евангелиях эта символика также присутствует, в том числе в Нагорной проповеди (Мф 5. 14–16). «Сыны света» в речи Иисуса противопоставляются «сынам века сего» (Лк 16. 8). Выражение «сыны света» не встречается в Ветхом Завете, однако встречается в кумранских рукописях как самообозначение членов кумранской общины; при этом «сыны света» нередко противопоставляются «сынам тьмы»¹. Аналогичное словопотребление есть и у апостола Павла: «Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы» (Фес 5. 5).

В данном контексте следует понимать и слова Спасителя: «Если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф 6. 23). Их смысл можно передать следующим образом: если человек утратил правильную систему координат, если в нем нарушено соотношение между светом и тьмой, он уже не способен отличить добро от зла, сделать правильный выбор между богатством земным и небесным. Так образ светильника для тела становится связующим звеном между тем, что ему предшествовало, и тем, что за ним следует.

18. 4. Бог и маммона

Серию противопоставлений продолжает текст, практически идентичный в Евангелиях от Матфея и от Луки:

Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне (Мф 6. 24).

У Луки добавлено лишь одно слово — «слуга»: «Никакой слуга (οἰκέτης) не может служить двум господам...» (Лк 16. 13). У обоих

¹ Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета. М., 2003. С. 557.

Евангелистов использован глагол δουλεύειν (служить), указывающий на рабский труд (от δοῦλος — раб).

Рабство было широко распространенным в древнем мире институтом. В Израиле рабство существовало со времен Авраама. Рабами становились иноплеменники, взятые в плен (Втор 21. 10) или купленные у окрестных народов (Лев 25. 44). В рабство можно было попасть по причине бедности (Лев 25. 39) или за долги (4 Цар 4. 1). Раба покупали за деньги (Быт 17. 12); он воспринимался как имущество своего хозяина (Исх 21. 20–21). Тем не менее, правовое положение рабов регулировалось законом, который ограничивал власть над ними хозяев (Исх 21. 1–11, 21, 26–27; Лев 25. 39–55).

Ни Иисус, ни ранняя Церковь не оспаривали рабство. Апостол Павел призывал рабов повиноваться господам «со страхом и трепетом», «служи с усердием, как Господу, а не как человекам» (Еф 6. 5–7). Он писал: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами людей. В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом» (1 Кор 7. 20–24). При этом Павел подчеркивал, что в Церкви нет ни раба, ни свободного, но все — одно «во Христе Иисусе» (Гал 3. 28).

Наставление Иисуса лишено какой-либо социальной направленности. Образ слуги и двух господ был призван лишь продемонстрировать невозможность одновременного служения двум идеалам — небесному и земному.

Непонятное для греческого читателя слово μαμωνᾶς (маммона) употреблено не только у Матфея, но и у Луки, от которого можно было бы ожидать перевода. Более того, у Луки этот термин использован трижды: в тексте, параллельном рассматриваемому месту из Нагорной проповеди, а также в предшествующей этому тексту притче о нечестном управителе. Притча завершается словами Иисуса: «Приобретайте себе друзей богатством (μαμωνᾶς) непра-

ведным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители... Итак, если вы в неправедном богатстве (μαμωνᾶς) не были верны, кто поверит вам истинное?» (Лк 16. 9, 11).

Евангелисты могли использовать этот семитизм по двум причинам. Во-первых, они хотели донести изречение Иисуса в форме, максимально близкой к той, в которой оно изначально прозвучало. Во-вторых, возможно, они не нашли подходящего эквивалента в греческом языке. Использованный термин μαμωνᾶς передает, вероятно, арамейское māmōnā, переводимое обычно как «богатство», «имущество», «деньги». Этого слова нет в Ветхом Завете, но оно встречается в кумранских рукописях как на иврите, так и на арамейском. Возможно, слово имело широкое хождение во времена Иисуса и конкретный смысл, который в него вкладывали и который авторам евангельских повествований был еще известен.

В Нагорной проповеди Спаситель использовал знакомый Его слушателям образ рабского труда для указания на духовное рабство, происходящее от того, что человек становится пленником собственного имущества. Вслед за Иисусом отцы Церкви рассматривали богатство как несущее в себе духовную опасность, но только в том случае, если человек оказывается поработенным ему, отдает все свои силы и душу сохранению и умножению земного благосостояния. Богатство может быть полезно, если человек делится им с окружающими. Но оно становится препятствием на пути к Богу, если его стяжание превращается в самоцель. Пример такого понимания дает свт. Иоанн Златоуст:

Как же Авраам и Иов угодили Богу, спросишь ты? Не о богатых напоминай мне, а о тех, которые были рабами богатства. Иов был богат, но не служил маммоне; имел богатство и обладал им, был господином его, а не рабом. Он пользовался им как управитель чужого имения, не только не похищая чужого, но и собственное отдавая неимущим; и что всего более, он не услаждался тем, что имел у себя, как сам свидетельствовал об этом, говоря: «радовался ли я, что богатство мое было велико?» (Иов 31. 25). Потому-то, и когда лишился богатства, не скорбел. Но ныне не

таковы богатые; они, будучи несчастнее всякого пленника, платят дань маммоне, как некоему жестокому тирану¹.

18. 5. Забота о завтрашнем дне

Прямым продолжением разговора о маммоне является следующий раздел Нагорной проповеди, в котором Иисус предостерегает против чрезмерной заботливости:

Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?

И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малoverы!

Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам.

Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы (Мф 6. 25–34).

Ключевым словом в этом отрывке является глагол μεριμνάω, означающий «заботиться», «беспокоиться», «суетиться». Этот глагол употреблен в тексте шесть раз, что обеспечивает композиционную целостность отрывка. Земная жизнь человека описывает-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 21. 1.*

ся при помощи целого ряда повторяющихся слов («душа», «тело», «есть», «пить», «одеваться», «искать», «завтрашний»), тогда как на реальность иного мира указывают выражения «Царство Божие» и «Отец ваш Небесный». Противопоставление земного и небесного усиливается при помощи ярких образов: небесных птиц, полевых лилий, Соломона во всей его славе. В результате слушатель (читатель) получает красочное, запоминающееся наставление о жизненных приоритетах.

Слово «душа» в выражении «не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить» употреблено в значении «жизнь» (ср.: Мф 16. 25: «...Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее»). Соответственно, слова «душа не больше ли пищи?» означают, что жизнь человека не сводится к еде и питью; в ней есть иные, высшие ценности.

Центральное место в рассматриваемом тексте занимает сравнение человеческой деятельности с явлениями природы: напряженному труду и многозаботливости противопоставляется жизнь птиц, которых питает Отец Небесный. Красота полевых лилий противопоставляется славе царя Соломона: никакое человеческое искусство не может сравниться с красотой и многообразием созданий Божиих, в том числе тех, которых люди считают сорняками, выпалывают и сжигают.

Завершающий, 34-й стих («довольно для каждого дня своей заботы») суммирует содержание всего наставления. Славянский перевод использованного в нем слова как *ѡ*, означающего «зло», «злоба», более буквален: «довлеет дневи злоба его» (отсюда русское слово «злободневный», выражение «злоба дня»).

Ряд раннехристианских авторов приводят вариант стиха из рассматриваемого наставления, который не засвидетельствован в рукописной традиции Нового Завета: «Ищите великого, а малое приложится вам»¹.

¹ *Климент Александрийский*. Строматы. 1. 24. 158; *Ориген*. О молитве. 14. 1. 2. У Оригена к этому добавлено: «Ищите небесного, а земное приложится вам».

Параллельное место к рассматриваемому отрывку Нагорной проповеди содержится у Луки, но не в Проповеди на равнине, а в другой речи, обращенной к ученикам и произнесенной в присутствии множества людей (Лк 12. 22–31). Здесь данное наставление следует за притчей о богаче, построившем амбары для хранения накопленного зерна (Лк 12. 16–21). За исключением использования слова «вóроны» (вместо «птиц небесных») версия Луки очень близка по тексту к Нагорной проповеди. Однако она отличается концовкой. Вместо повторного призыва не заботиться о завтрашнем дне здесь стоит другое обращение к ученикам: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк 12. 32). Эти слова подчеркивают, что адресатом наставления является группа учеников Иисуса — то «малое стадо», которое впоследствии превратится в Церковь (термин *ἐκκλησία* будет использоваться для обозначения «паствы» епископа или священника).

В Нагорной проповеди наставление о заботе непосредственно связано с изречением о Боге и маммоне. Связующим звеном здесь служат слова «посему говорю вам». Однако эти слова соотносят данное наставление также и со всем предшествующим текстом Нагорной проповеди, начиная от заповедей Блаженства, в которых тезис о несовместимости земного с небесным заявлен со всей решительностью. Только в общем контексте Нагорной проповеди данный текст обретает смысл.

Упоминание о Соломоне не случайно. Соломон вошел в историю израильского народа не только как царь, чей двор отличался особым богатством и великолепием (1 Цар 4. 21–28; 10. 4–5, 21–23 и др.). В традиции он известен еще и как автор Книги Екклесиаста, которая по своему умонастроению близка к рассматриваемому тексту Нагорной проповеди. Лейтмотив этой книги заключается в словах, которыми она начинается и завершается: «Суета сует — всё суета!» (Еккл 1. 2; 12. 8). Многократно повторяются рефрены: «всё — суета и томление духа» (1. 14; 2. 11, 17, 26; 4. 4, 16; 6. 9), «и это — суета» (2. 1, 15, 19 и т.д.). Одна из тем книги — человеческий труд; автор описывает различные занятия, но каждое из них — не

что иное как «суета и зло великое» (2. 21), или «суета и недоброе дело» (4. 8), или «суета и тяжкий недуг» (6. 2). Как бы ни трудился человек, он не может изменить течение истории, повлиять на жизнь природы (1. 3–11, 14; 3. 9–10). При этом в книге не раз подчеркивается: ничто — ни богатство, ни слава, ни земные развлечения — не может насытить человека (2. 4–11; 5. 9–10, 12–15). Автор, однако, вовсе не пропагандирует лень или бездействие. В другой книге, написанной именем того же Соломона, говорится: «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым... Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего?» (Притч 6. 7–9). Книга Екклесиаста лишь показывает, что всякий человеческий труд имеет относительную, а не абсолютную ценность.

Об этом же, только другими словами, говорит Спаситель в Нагорной проповеди. Ответ на вопрос, как человек может не заботиться о завтрашнем дне, не думать о пище, надо искать в семантическом наполнении термина «забота» (μέριμνα), который и в Книге Екклесиаста, и в Нагорной проповеди используется в значении «суета», «бесполезный труд». Соответственно и неоднократно употребленный Иисусом глагол «заботиться» означает не просто «трудиться», а «беспокоиться», «суетиться».

Между текстами Екклесиаста и Нагорной проповеди есть много общего, но есть и существенное различие. Книга Екклесиаста не выводит человека из круга тяжелых раздумий о суетности земного мира, трудов и достижений человека, его богатства и даже мудрости. Альтернативу суете автор книги не находит, и все действие книги происходит «под солнцем». Нагорная проповедь дает ясную альтернативу и ясный ориентир: это Царство Божие. Именно в свете реальности, называемой Царством Божиим или Царствием Небесным, человеческое богатство теряет свою значимость, как и труды и достижения, которыми тот или иной человек может похвалиться. Они — ничто перед величием этого Царства.

Вновь, как и в заповедях Блаженства, Царство Небесное противопоставляется земному царству, символом которого является Соломон «во всей славе своей». Иисус не запрещает человеку рабо-

тать, заботиться о пропитании для себя и своих детей. Он предупреждает от порабощения труду, от превращения труда в самоцель. Нагорная проповедь рисует идеал человека, живущего на земле, но не поглощенного суетой и многозаботливостью земных дел, а ищущего «Царства Божия и правды его».

Не случайно здесь и употребление слова «маловеры». Человек может и должен трудиться, но он должен помнить, что его труд принесет пользу только в том случае, если Он не будет забывать о Боге и Его Царстве, существующем параллельно с царством земным. Вера в Бога, доверие к Нему, готовность подчиниться Его воле должны доминировать в жизни человека.

Резюме

Тема богатства и бедности — одна из центральных в Евангелии, ей посвящены притчи и наставления Спасителя. В Нагорной проповеди Он призывает Своих последователей «собирать сокровища на небе», то есть отказываться от заботы о земном богатстве и делать все необходимое для обретения Царствия Небесного.

Образ ока как светильника для тела указывает на то, что для обретения Царства человеку нужна способность делать правильный выбор, распознавать истинные ценности, неподвластные времени. Изречение о невозможности служить двум господам еще раз подчеркивает необходимость выбора — служение небесному идеалу исключает чрезмерное радение о земном богатстве. Человеческой заботе о завтрашнем дне, стремлению к приобретению богатства противопоставляется «беззаботность» природной жизни птиц и цветов, о которых заботится Бог.

Вопросы к главе 18

1. Какова основная причина осуждения Иисусом любостяжания и сребролюбия?
2. Приведите евангельские примеры обращения Иисуса к богатым людям.
3. Что понимается в Нагорной проповеди под «сокровищами на небесах»?
4. Что понимают христианские толкователи под словом «око» в Мф 6. 22–23?
5. Охарактеризуйте библейскую символику света и тьмы.
6. Как следует понимать слова Иисуса «Если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф 6. 23)?
7. Какие значения имеет арамейское слово *tāmōnā*?
8. Как отцы Церкви рассматривали богатство? Что являлось основанием такого отношения к земному благосостоянию?
9. Какими словами описывается земная жизнь человека и реальность иного мира в предостережении Иисуса против чрезмерной заботливости?
10. В чем сходство и существенное различие между оценкой земного труда в Книге Екклесиаста и в Нагорной проповеди?

Глава 19.

СУД ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И СУД БОЖИЙ

В следующей части Нагорной проповеди Спаситель вновь обращается к теме взаимоотношений между людьми и излагает правила, по которым Его последователи должны судить друг о друге:

Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь? Или как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот, в твоём глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего (Мф 7. 1–5).

Текст тщательно выстроен и обладает композиционной цельностью, позволяющей легко запомнить его. В первой фразе многократно используются однокоренные слова: «суд» — «судить» — «судимы»; «мера» — «мерить». Три следующие фразы скреплены троекратным повторением слов «бревно», «сучок», «брат твой», шестикратным повторением слова «глаз». Переход от множественного числа второго лица в первой фразе к единственному числу второго лица в последующих фразах подчеркивает наличие у поучения конкретного адресата: слушатель должен узнать себя в предложенном ему наставлении. Наконец, употребление слова «лицемер» в последней фразе имеет оценочный характер. Здесь, как и во многих других случаях в речи Иисуса, это слово указывает на фарисеев, практика которых служит примером того, как не должен поступать последователь Спасителя.

Рассматриваемый текст имеет много параллелей в других синоптических Евангелиях. В Евангелии от Марка в одном из поучений, произнесенном из лодки, Иисуса говорит: «Замечайте,

что слышите: какую мерою мерите, такую отмерено будет вам и прибавлено будет вам, слушающим. Ибо кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мк 4. 24–25). Последняя фраза присутствует и в Евангелии от Матфея, причем дважды: в поучении, произнесенном из лодки (Мф 13. 12), и — с незначительными изменениями — в притче о талантах (Мф 25. 29).

В Евангелии от Луки содержится расширенная версия поучения, включающая несколько фрагментов, которые имеются у Матфея в других местах:

Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какую мерою мерите, такую же отмерится и вам. Сказал также им притчу: может ли слепой водить слепого? не оба ли упадут в яму? Ученик не бывает выше своего учителя; но, и усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его. Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоём глазе не чувствуешь? Или, как можешь сказать брату твоему: брат! дай, я выну сучок из глаза твоего, когда сам не видишь бревна в твоём глазе? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего (Лк 6. 37–42).

Рассматриваемому фрагменту Нагорной проповеди в приведенном тексте Луки соответствует начало и конец. Первая заповедь расширена: человек призывается не только не судить, но не осуждать и прощать. «Мера», о которой Иисус говорит в Нагорной проповеди, в Его речении в Евангелии от Луки описывается определениями: «добрая», «утрясенная», «нагнетенная» и «переполненная» (все четыре эпитета отсылают к образу покупки зерна у щедрого продавца). Слова о «слепом, ведущем слепого» (Лк 6. 39) в Евангелии от Матфея стоят в другом месте и указывают на фарисеев (Мф 15. 14). Фраза «ученик не выше учителя» у Матфея вклю-

чена в поучение двенадцати апостолам после их избрания (Мф 10. 24). Три завершающих речения у Луки почти идентичны словам из Нагорной проповеди.

Разночтения у Матфея и Луки многие ученые объясняют тем, что Евангелисты работали с одним первоисточником, но по-разному интерпретировали его. Эти различия можно, однако, объяснить и тем, что употребление одних и тех же формул-рефренов («ученик не выше учителя», «если слепой ведет слепого», «какой мерой мерите» и т. п.) было характерной чертой речи Самого Иисуса, и произносить их Он вполне мог многократно и в разных ситуациях. Поэтому нет оснований утверждать, что во всех случаях, когда одна и та же формулировка в Евангелиях встречается в различных контекстах, перед нами результат работы редактора.

Слова «не судите» отражают жизненную позицию Спасителя: Он никого не осуждал — ни мытарей, ни женщину-грешницу (Лк 7. 37–48), ни женщину, обвиненную в прелюбодеянии (Ин 8. 3–11). О Своей миссии Иисус говорил: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17). Единственной группой, нравы, обычаи, образ действий и мыслей которой Иисус осуждал, были фарисеи. Во многих поучениях Он предостерегает Своих слушателей от совершения тех или иных грехов. Но Иисус отделяет грех от грешника и Свою задачу видит не в том, чтобы осуждать людей, как это делали фарисеи (Лк 18. 11), а в том, чтобы их спасти, избавляя от рабства греху и открывая им путь в Царство Небесное.

Отказ от осуждения не отменяет перспективы Страшного суда, о которой Христос напоминал неоднократно. За каждое злое дело человек получит воздаяние, а за добрые дела — награду (Мф 25. 31–46). Слова «да не судимы будете» также указывают на эту перспективу. Иисус устанавливает прямую взаимозависимость между тем, как человек судит других, и тем, как Бог будет судить его (Мф 6. 14–15; ср.: Рим 2. 1–3). Она также нашла отражение в словах: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то про-

стит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф 6. 14–15).

Слова «да не судимы будете» можно понять и в том смысле, что окружающие будут судить о человеке так, как он судит о других. В пользу такого толкования отчасти свидетельствуют имперсональные формы глаголов: «будете судимы» (κριθήσεσθε), «вам будут мерить» (μετρηθήσεται ὑμῖν). При таком понимании можно проследить связь между данным речением Иисуса и тем, что Он говорил ранее: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5. 16). Ученики Спасителя живут не в изоляции от окружающего мира — они призваны быть его «светом» (Мф 5. 15), то есть высокую нравственную планку они должны ставить прежде всего для самих себя.

На это же указывают образы бревна и сучка. С их помощью Спаситель обращает внимание на широко распространенный феномен: способность человека видеть недостатки других и неспособность видеть свои собственные пороки.

Ту же функцию выполняют образы верблюда и комара в полемике Иисуса с фарисеями: «Вожди слепые, оцезивающие комара, а верблюда поглощающие» (Мф 23. 24). Не случайно в Евангелии от Луки словам о сучке и бревне предшествует риторический вопрос: «Может ли слепой водить слепого?». «Слепыми вождями», не способными отличить главное от второстепенного, Иисус называл фарисеев (Мф 23. 24; ср.: 15. 14; 23. 16).

Согласно свт. Иоанну Златоусту, Спаситель повелевает не судить «не все вообще грехи... и не всем без исключения запрещает это делать, но тем только, которые, сами будучи исполнены бесчисленных грехов, порицают других за какие-нибудь маловажные поступки... Христос указывает здесь на иудеев, которые, будучи злыми обвинителями своих ближних в каких-нибудь маловажных и ничтожных поступках, сами бессовестно творили великие грехи»¹.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 23. 1.*

Известно, что фарисеи помимо учительной обладали еще и судебной властью: из них по большей части состояли и верховный суд (синедрион), и местные суды (малые синедрионы). Саму судебную власть фарисеев Иисус не отрицал: Он оспаривал те критерии, по которым фарисеи выносили суд. В словах Спасителя, обращенных к фарисеям: «Не судите по наружности, но судите судом праведным» (Ин 7. 24) можно увидеть уточнение к тому, что сказано в Нагорной проповеди. Если в Нагорной проповеди универсальный запрет «не судите» распространяется как на учеников Иисуса, так и на Его оппонентов (а среди Его слушателей были и те, и другие), то в беседе с фарисеями, описанной в Евангелии от Иоанна, Иисус указывает на ошибочность подхода фарисеев к исполнению своих судебных полномочий.

Спаситель не оспаривал сам институт судейства, как не оспаривал и другие существовавшие в Его время и унаследованные из прошлого социальные институты.

Институт судейства установлен еще Законом Моисеевым: «Во всех жилищах твоих, которые Господь, Бог твой, даст тебе, поставь себе судей и надзирателей по коленам твоим, чтоб они судили народ судом праведным» (Втор 16. 18). Обращаясь к народу израильскому, Моисей говорит: «И дал я повеление судьям вашим в то время, говоря: выслушивайте братьев ваших и судите справедливо, как брата с братом, так и пришельца его; не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд — дело Божие» (Втор 1. 16–17). В течение достаточно долгого времени судьи обладали не только законодательной, но и исполнительной властью: именно они управляли еврейским государством после смерти Иисуса Навина вплоть до избрания первого Израильского царя.

Слова «судите судом праведным» указывают на критерии, по которым один человек может судить другого. Людям необходим суд для того, чтобы в случае нарушения справедливости она могла быть восстановлена. При этом суд должны вершить те, кто имеет на это полномочия; суд должен быть непредвзятым; наконец, — и

это в словах Спасителя главное, — никакая даже самая совершенная судебная система не сможет заставить человека отказаться от греховных поступков, изменить свое мышление. Начинать же изменение нужно с самого себя: вот почему необходимо вынуть бревно из своего глаза, прежде чем приступить к изъятию сучка из глаза брата.

Как и в других случаях, Иисус здесь говорит прежде всего о повседневной жизни человека. Внимание слушателя выводится за пределы судебно-правовой сферы — в сферу межличностных отношений. Именно здесь — то пространство, в котором заповеди Спасителя обретают конкретный смысл. Он обращает внимание слушателей не столько на достоинства и недостатки человеческого суда, сколько на тот суд Божий, который в конечном итоге все расставит по своим местам. Именно в свете этого суда отношения между людьми приобретают то особое качество, которое позволяет человеку в каждом другом человеке видеть брата и не судить его, а стараться прежде всего искоренить собственные недостатки и пороки.

Резюме

Призыв не судить ближнего отражает жизненную позицию Спасителя, Который не осуждал грешников, — Он пришел в мир не для того, чтобы судить его, но чтобы спасти. Привычка видеть недостатки других и не обращать внимания на свои собственные губительна для духовной жизни человека — именно в этом Иисус упрекал фарисеев.

Призыв не судить ближнего не оспаривает земной институт судейства, без которого жизнь человеческого общества невозможна, и не отменяет перспективу Страшного суда, на котором каждый человек получит воздаяние за все добрые и злые дела, совершённые им в земной жизни.

Вопросы к главе 19

1. Какими средствами достигается композиционное единство наставления Иисуса Христа о взаимоотношениях между людьми?
2. Как можно охарактеризовать отношение Иисуса Христа к судебной власти?
3. Каковы основные варианты понимания изречения Иисуса Христа «не судите, да не судимы будете»?

Глава 20.

«НЕ ДАВАЙТЕ СВЯТЫНИ ПСАМ...»

Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас (Мф 7. 6).

Чтобы понять буквальный смысл этого текста, стоящего в Нагорной проповеди, на первый взгляд, изолированно, нужно обратиться к Ветхому Завету.

Свинья в иудейской традиции считалась нечистым животным: Закон Моисеев запрещает есть свинину и прикасаться к трупу свиньи (Лев 11. 7; Втор 14. 8). В Книге пророка Исаии «народ непокорный» — это народ, который «приносит жертвы в рощах и сжигает фимиам на черепках, сидит в гробах и ночует в пещерах; ест свиное мясо, и мерзкое варево в сосудах у него» (Ис 65. 2–4). Когда Господь придет с огнем и мечом, чтобы произвести суд над всякой плотью, тогда «те, которые освящают и очищают себя в рощах, один за другим, едят свиное мясо и мерзость и мышей, — все погибнут» (Ис 66. 15–17).

Собаки тоже считались нечистыми и презренными животными. Говоря о псах, ветхозаветные авторы имели в виду не домашних животных и не овчарок, присматривающих за стадом. Речь шла, как правило, о стаях бродячих собак, готовых наброситься на человека и растерзать его. В 21-м псалме, воспринимающемся в христианской традиции как пророчество о страждущем Мессии, говорится: «Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои» (Пс 21. 17). О беззаконниках псалмопевец говорит, что они «воют, как псы, и ходят вокруг города» (Пс 58. 7, 15). Псы питаются человеческой кровью (3 Цар 22. 38; Пс 67. 24), едят трупы людей (3 Цар 14. 11; 16. 4; 21. 23; 4 Цар 9.

10, 36). Сравнение человека с собакой воспринималось как сильное оскорбление (1 Цар 17. 43; Ис 56. 10–11).

Слово «святыня» в Ветхом Завете употреблялось, в частности, в отношении жертвенного мяса. Об овне, которого приносили в жертву при поставлении в священники, говорится: «...Пусть съедят Аарон и сыны его мясо овна сего из корзины, у дверей скинии собрания, ибо чрез это совершено очищение для вручения им священства и для посвящения их; посторонний не должен есть сего, ибо это святыня; если останется от мяса вручения и от хлеба до утра, то сожги остаток на огне: не должно есть его, ибо это святыня» (Исх 29. 32–34). Однако термин «святыня» имел и более широкое применение: святыней называли остатки хлебного приношения (Лев 2. 3, 10; 7. 12), жертву за грех и жертву повинности (Лев 6. 17, 25, 29; 7. 1, 6), жертвенник (Исх 29. 37; 30. 10; 40. 10) и его принадлежности (Исх 30. 29), миро священного помазания (Исх 30. 31–32) и другие предметы, которые посвящались Богу. Золотая дощечка с надписью «святыня Господня» изготовлялась для ношения священниками (Исх 39. 30–31).

Призыв «не бросайте жемчуга вашего перед свиньями» является смысловым расширением предшествующих слов о святыне и псах. Жемчуг в Ветхом Завете воспринимался как символ самого драгоценного, чем может владеть человек. В Книге Притчей Соломоновых о мудрости говорится, что она «лучше жемчуга, и ничто из желаемого не сравнится с нею» (Притч 8. 11), а о добродетельной жене — что «цена ее выше жемчугов» (Притч 31. 10).

Слова «чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» должны относиться не только к свиньям, но и к псам. В данном случае псы и свиньи становятся коллективным образом тех, от кого нужно оберегать святыню.

Уже в первом поколении христиан данное изречение стали понимать как указание на главную христианскую святыню — Евхаристию. Такое понимание встречается уже в «Дидахи»: «Пусть же никто не ест и не пьет от Евхаристии вашей, кроме как крещенные во имя Господне. Ибо об этом сказал Господь: Не давайте святыни

псам»¹. Свт. Афанасий Великий пишет: «Итак, жемчуга нашего — Пречистых Тайн — не будем бросать перед людьми, подобными свиньям... Внемли же и ты, диакон; не давай недостойным порфиры пречистого Тела, чтобы не подпасть тебе ответственности, не по законам гражданским, но по Владычному слову»². В том же духе слова из Нагорной проповеди толкует свт. Иоанн Златоуст: «От того-то и мы, совершая таинства, затворяем двери и возбраняем вход непросвещенным — не потому, что мы признаем недействительность совершаемых таинств, но потому, что еще многие недостаточно к ним подготовлены»³.

Таким образом, в древней Церкви изречение из Нагорной проповеди воспринимали прежде всего как призыв оберегать Евхаристию от посторонних. Но было и иное толкование: под свиньями и псами понимались различного рода лжепророки, еретики и отступники. Это толкование восходит к словам апостола Петра:

Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель... Они, как бессловесные животные, водимые природою, рожденные на уловление и истребление, злословя то, чего не понимают, в растлении своем истребятся... Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди. Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и: вымытая свинья идет валяться в грязи (2 Петр 2. 1, 12, 20–22).

Одновременное использование образов пса и свиньи здесь не случайно: вероятно, апостол имел в виду хорошо знакомое ему изречение Иисуса из Нагорной проповеди. В других случаях встречается только один из этих образов Апостол Павел пишет, имея в виду лжеучителей: «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей»

¹ Дидахи. 9. 5.

² Афанасий Александрийский. Из Бесед на Евангелие от Матфея. 18.

³ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. 23. 3.

(Флп 3. 2), похожее увещание находим у сщмч. Игнатия Богоносца: «Некоторые имеют обычай коварно носить имя Христово, между тем делают дела, недостойные Бога. От них вы должны убегать, как от диких зверей; ибо это бешенные псы, исподтишка кусающие»¹. В Послании Варнавы упоминаются свиньи: «Не прилепляйся к тем людям, которые подобны свиньям»².

Свт. Григорий Богослов использовал оба образа, при этом образ свиней — для указания на лиц, которые изменяют истинному учению, становятся отступниками от христианской веры:

Все мы благочестивы единственно потому, что осуждаем нечестие других, а суд предоставляем людям безбожным, даем святыню псам, бросаем жемчуг пред свиньями, разглашая божественное тем, у кого не освящены и слух и сердце... Что же сказать о... людях, которые... с жадностью, как свиньи, кидаются на всякое учение и попирают прекрасный жемчуг истины? Или о всех тех, которые... готовы слушать всякое учение и всякого учителя... а потом... нагруженные и подавленные учениями всякого рода, переменяв многих учителей... начинают выказывать одинаковое отвращение ко всякому учению и... осмеивать и презирать саму веру нашу... Поэтому-то легче вновь запечатлеть истину в душе, которая подобна еще неисписанному воску, чем поверх старого текста, то есть после принятых злых правил и догматов, начертывать слово благочестия...³

В V веке прп. Исидор Пелусиот сравнивал с псами тех, кто сначала «пришел от ереси к истинному учению», а потом «снова предался прежнему злоумию»⁴. Свт. Иларий Пиктавийский (VI век) под псами понимал язычников, а под свиньями еретиков⁵.

¹ *Игнатий Богоносец*. Послание к Ефессянам. 7.

² Послание Варнавы. 10. 3.

³ *Григорий Богослов*. Слово 2.

⁴ *Исидор Пелусиот*. Письма. 1. 143.

⁵ *Иларий Пиктавийский*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 6. 1.

Резюме

Призыв не давать святыню псам и не бросать жемчуга перед свиньями (в обоих случаях речь идет о животных, считавшихся в Ветхом Завете нечистыми) направлен на то, чтобы оберегать святыню от поругания. Под святыней можно понимать как церковные Таинства и священные предметы (уже ранние христиане видели здесь указание на необходимость оберегать Евхаристию от некрещеных), так и чистоту христианской веры, которой угрожают лжепророки, еретики и отступники.

Вопросы к главе 20

1. Какие ветхозаветные ассоциации могли вызывать у первых слушателей Иисуса образные пары: свинья — собака, святыня — жемчуг?
2. Как воспринимали в древней Церкви изречение «Не давайте святыни псам»? На чем были основаны эти толкования?

Глава 21.

«ПРОСИТЕ, И ДАНО БУДЕТ ВАМ...»

В следующих стихах Нагорной проповеди Иисус возвращается к теме молитвы. Если выше, в учении о молитве «Отче наш», акцент ставился на том, как ученики должны молиться, то здесь в центре внимания результат молитвы, ответ на нее Бога:

Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.

Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень? и когда попросит рыбы, подал бы ему змею?

Итак если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него (Мф 7. 7–11).

Текст состоит из трех взаимосвязанных логий (изречений): в первой излагается общий принцип, во второй предлагается пример из повседневной жизни, в третьей — вывод, вытекающий как из изложенного общего принципа, так и из приведенного примера. Все три логики скреплены глаголами «давать» и «просить» или производными от них причастиями.

В параллельном тексте Евангелия от Луки первое предложение совпадает с версией Евангелия от Матфея. Второе предложение несколько отличается: «Какой из вас отец, когда сын попросит у него хлеба, подаст ему камень? или, когда попросит рыбы, подаст ему змею вместо рыбы? Или, если попросит яйца, подаст ему скорпиона?». Третье предложение опять же практически полностью совпадает с текстом Евангелия от Матфея, за

исключением слова «блага», которое у Евангелиста Луки заменено «Духом Святым» (Лк 11. 9–13).

В Евангелии от Луки данные стихи являются частью поучения о молитве, которое предваряется вопросом одного из учеников: «Господи! научи нас молиться». В ответ Иисус произносит молитву «Отче наш». Далее следует особый материал Луки, который более не встречается ни в одном другом из Евангелий:

И сказал им: положим, что кто-нибудь из вас, имея друга, придет к нему в полночь и скажет ему: друг! дай мне взаймы три хлеба, ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему; а тот изнутри скажет ему в ответ: не беспокою меня, двери уже заперты, и дети мои со мною на постели; не могу встать и дать тебе. Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит (Лк 11. 5–8).

Помимо приведенного отрывка о молитве говорится в притче о вдове, докучавшей судье просьбой защитить ее от обидчика. Судья, «который Бога не боялся и людей не стыдился», долгое время не хотел снизойти к ее просьбе, но в конце концов говорит: «Хотя я и Бога не боюсь и людей не стыжусь, но, как эта вдова не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне». Притча завершается словами: «Слышите, что говорит судья неправедный? Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их? сказываю вам, что подаст им защиту вскоре» (Лк 18. 1–8).

В обоих приведенных текстах из Евангелия от Луки ясно прослеживается одна и та же мысль: если даже Бог «медлит» с исполнением просьбы человека, Он выполнит ее «по неотступности его».

Тексты о молитве из Евангелия от Луки созвучны Нагорной проповеди, где также дается образ человека, настойчиво добивающегося своей цели. Этот образ создается благодаря троекратному «просите — ищите — стучите» и троекратному же «получает — находит — отворят». Используется та же логика «доказательства от противного», что и в текстах из Евангелия от Луки. Если у Луки в

пример приводился человек, который в полночь докучает своему другу, и вдова, докучающая судье, то в Нагорной проповеди молящиеся сравниваются с детьми, получающими благие даяния от своих отцов.

Выражение «будучи злы» в общем контексте речи Иисуса не имело какого-то оскорбительного оттенка. «Зло» как атрибут человеческой природы здесь противопоставляется «благу» как божественному атрибуту. Термин «благо» Иисус считал применимым к одному лишь Богу (Мф 19. 17). Ни один человек не может считаться благим по природе. Человек может быть злым по отношению к другим людям, но в его отношении к собственным детям добро превагирует. Любовь земного отца к своим детям является отражением любви Отца Небесного ко всем людям. Поэтому и в молитве люди вправе неотступно просить Бога как своего Отца.

Дополнительный свет на причины той уверенности, с которой Иисус говорит об исполнении Отцом просьбы, обращенной к Нему в молитве, проливают изречения в Евангелии от Иоанна:

И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю (Ин 14. 13–14).

Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам (Ин 15. 7).

Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна (Ин 16. 23–24).

Все три изречения произнесены на Тайной вечере и являются частью последнего наставления Иисуса ученикам. Все три скреплены тем же глаголом «просить», что и приведенные выше тексты из Евангелий от Матфея и от Луки. Третьи Иисус говорит о том, что прошение, обращенное к Отцу, должно быть «во имя Мое». Это прошение, согласно одному изречению, исполнит Отец; согласно другому, его исполнит Сам Иисус.

Спаситель не просто обещал ученикам внимание к их просьбам со стороны Отца: Он свидетельствует о Себе как о гаранте того, что просьбы будут исполнены. Об этом говорится и в Евангелии от Матфея: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 19–20). Эти слова легли в основу практики общественной молитвы (богослужения) в христианской Церкви.

Совет просить «о всяком деле» перекликается со словами Нагорной проповеди: «Просите, и дано будет вам». Речь идет, очевидно, о вполне конкретных молитвенных прошениях, которые ученик Спасителя может воссылать Отцу. Несмотря на то, что Бог знает, что необходимо человеку, Иисус хочет, чтобы Его ученики обращались к Богу с молитвой, причем делали это вместе.

Опыт молитвы показывает, что Бог не всегда подает человеку то, чего тот просит. Ответ на вопрос, в каких случаях молитва может остаться не услышанной, начало искать уже первое поколение христиан. В своем Соборном Послании апостол Иаков обращается к людям, погрязшим во вражде и распрях: «Желаете — и не имеете... не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Иак 4. 2–3). Здесь получение просимого от Бога ставится в прямую зависимость от того, с какой целью человек обращается с просьбой.

В Первом Послании Иоанна говорится: «...Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» (1 Ин 3. 22). В том же Послании читаем: «И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас. А когда мы знаем, что Он слушает нас во всем, чего бы мы ни просили, — знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Ин 5. 14–15). В этих текстах исполнение Богом просьбы, содержащейся в молитве, увязывается с соблюдением Его заповедей, угодными Ему делами и прошением того, что соответствует Его воле.

Подробным комментарием к словам Спасителя из Нагорной проповеди является одна из заповедей книги Ермы «Пастырь»¹ — произведения II века, в некоторых рукописях помещавшегося вместе с Евангелиями и другими книгами Нового Завета. В тексте содержится целый список условий, при которых молитва христианина будет услышана: он должен просить без сомнения, очищать сердце от мирской суеты и исполнять заповеди Божии. Однако даже и в этом случае прошения могут оказаться неисполненными. Если Бог не выполняет их сразу, Он может исполнить их впоследствии: «...Если иногда, прося о чем-либо Господа, долго не получаешь, не колеблись... Ибо, может быть, для испытания или за грех твой, которого не знаешь, позднее получишь то, что просишь»².

Условия, при соблюдении которых молитва бывает услышана, продолжили разъяснять христианские авторы последующих поколений. Подробное толкование на слова из Нагорной проповеди встречается у свт. Иоанна Златоуста:

Не самим только должно стараться, но и свыше призывать помощь, которая непременно придет, и предстанет, и облегчит наши подвиги, и все сделает для нас легким. Потому и просить повелел, и обещал исполнение прошения. Впрочем, не просто повелел просить, но с великим усердием и усилием, что и выражается словом «ищите»... А сказав «стучите», показывает, что должны приступать к Богу с силой и теплой мыслью... Если же не сразу получаешь, то и в таком случае не отчаивайся. Христос ведь для того и сказал «стучите», чтобы показать, что, если и не скоро Он откроет двери, все равно нужно ждать... Если же ты постоянно будешь просить Его, то, хоть и не скоро получишь просимое, однако же непременно получишь. Для того-то и заперта дверь, чтобы побудить тебя стучаться; для того-то и тотчас внимает, чтобы ты просил. Итак, постоянно проси — и непременно получишь... Не проси ничего мирского, но всего духовного, и непременно получишь... Молящемуся надлежит

¹ *Ерма. Пастырь. Заповеди. 9.*

² Там же.

соблюдать два правила: первое — просить усиленно; второе — просить должного... Но ныне наши прошения достойны смеха и свойственны скорее людям пьяным, чем трезвым. Отчего же, скажешь, я не получаю даже тогда, когда прошу духовного? Конечно, от того, что ты или не с усердием ударяешь в двери, или сделал себя недостойным к принятию просимого, или быстро перестал просить... Итак, не говори: я приходил и не получил. Никогда нельзя не получить от Бога, Который так любит, что Своей любовью превосходит самих отцов — и превосходит настолько, насколько благодать превосходит злобу¹.

В VII веке прп. Исаак Сирин рассуждал о том, почему молитва иной раз остается не услышанной. Первая причина, на его взгляд, заключается в человеколюбивом Промысле Божиим, согласно которому Бог каждому подает соответствующее его мере и способности вместить:

Если Он медлит [исполнить] прошение твое, когда ты просишь [у Него] и не получаешь вскоре, не печалься, ведь ты не мудрее Бога. Когда же такое будет продолжаться, [то случится это] или по причине жития твоего, не достойного прошения твоего, или по причине путей сердца твоего, не соответствующих намерению² молитвы твоей, или из-за сокровенной степени твоей³, которая [остается] детской по отношению к взрослому состоянию молитвы⁴.

Другая причина, по которой Бог не слышит молитву, — грехи, отделяющие человека от Бога:

Но почему, когда Бог так милосерд, мы в скорби многократно стучимся в дверь Его и молимся, а Он пренебрегает нашим прошением? Он говорит: «Вот, рука Господня не мала на то, чтобы спасти, и ухо Его не отяжелело для того, чтобы слышать. Но

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея Евангелиста. 23. 4.

² Буквально — «отделенных от намерения».

³ То есть меры твоего духовного опыта.

⁴ *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 3 (рус. пер.: Слово 5).

беззакония Ваши произвели разделение между вами и Богом, и грехи ваши отвратили лицо Его от вас, чтобы не слышать» (Ис 59. 1–2). Во всякое время помни о Господе, и Он вспомнит о тебе, когда приблизится к тебе зло¹.

Молитва является творческим процессом, результат которого не всегда предсказуем. Иисус не ставил задачу систематически изложить основы учения о молитве. К теме молитвы Он обращался часто, однако даже все Его изречения на эту тему вместе взятые не дают полноценной системы, по которой человек мог бы строить свою молитвенную жизнь и свое общение с Богом.

В Нагорной проповеди Иисус сначала на примере фарисеев и язычников показывает, как не следует молиться (Мф 6. 5–8). Затем Он дает ученикам образец молитвы (Мф 6. 9–13). Наконец, Он говорит о том, как следует молиться, делая акцент на постоянстве и настойчивости (Мф 7. 7–11). Все прочее Он оставляет на творческое усмотрение самого молящегося, который должен на своем опыте узнать, как Бог откликается на молитву и какое действие оказывает молитва на его жизнь.

Резюме

Иисус Христос дает обетование об исполнении молитв, обращенных к Богу, призывает к постоянству в молитве. Бог — Отец для всякого верующего в Него, и, подобно любящему земному отцу, Он всегда «даст блага просящим у Него». В параллельном месте Евангелия от Луки говорится, что даже если Бог медлит с исполнением просьбы, она будет услышана «по неотступности» молящегося. В прощальной речи Спасителя, записанной в Евангелии от Иоанна, Он обещает Своим ученикам, что всякая их просьба, обращенная к Отцу во имя Сына, будет исполнена.

Отцы Церкви объясняли, что человек может не получить видимого исполнения своей просьбы, обращенной к Богу, однако это не

¹ Исаак Сирий. Слова подвижнические. 5 (рус. пер.: Слово 57).

значит, что Бог ее не слышит. Это может происходить, например, из-за того, что человек просит чего-то недолжного, бесполезного для себя или же грехи, которые он совершает постоянно, отделяют его от Бога.

Вопросы к главе 21

1. Что представляет собой учение Иисуса Христа о молитве, изложенное Им в Нагорной проповеди?
2. В чем сходство и различие наставления о молитве в Нагорной проповеди и в параллельных стихах Евангелия от Луки?
3. Какие слова Иисуса Христа легли в основу практики богослужения в христианской Церкви?
4. В каких случаях, по мнению отцов Церкви, молитва может остаться не услышанной?

Глава 22.

«ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО»

За наставлением о неотступной молитве в Нагорной проповеди следует так называемое «золотое правило»¹, содержащее тот основополагающий принцип, по которому должны строиться отношения между людьми:

Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки (Мф 7. 12).

Слово «итак» (οὕτως) должно указывать на связь изречения с тем, что ему предшествовало. Однако такая связь не очевидна, так как перед этим речь шла о молитве. Скорее, это слово должно указывать на связь «золотого правила» либо со словами «Не судите, да не судимы будете» (частный случай применения правила), либо вообще с тем, что в Нагорной проповеди говорилось об отношениях между людьми, либо с нравственным учением Иисуса в целом.

Аналогичное изречение мы находим в Евангелии от Луки (Лк 6. 31), но там оно помещено между призывами любить врагов, подставлять щеку и давать всякому просящему, которые ему предшествуют, и критикой «закона талиона», которая за ним следует. Общий контекст речи Спасителя у Луки — любовь к врагам. «Золотое правило» оказывается ровно посередине этой речи и естественно вплетено в ее контекст.

На первый взгляд, изречение резко контрастирует с радикальными призывами любить врагов, благословлять проклинающих, благотворить ненавидящим и молиться за обижающих: если в тех призывах развивается идея добра без взаимности, то «золотое пра-

¹ Впервые выражение употреблено английским философом Ч. Гиббоном в начале XVII века.

вило» как раз построено на принципе взаимности. Некоторые ученые даже считают, что «исторический Иисус» не мог произнести такое изречение.

Между тем противоречие на поверку оказывается мнимым. Речь в этом правиле не идет о той взаимности, когда человек откликается добром на сделанное ему добро, но о жизненной позиции, предполагающей, что человек будет желать другим того же, чего желает себе. «Золотое правило» прекрасно дополняет заповедь о любви к врагам и никоим образом ее не перечеркивает и не отменяет.

Более того, это правило напрямую вытекает из заповеди, которую Спаситель ставил на второе место после заповеди любви к Богу: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19. 18). На этих двух заповедях, по словам Христа, «утверждается весь закон и пророки» (Мф 22. 38–40). Упоминание о «законе и пророках» связывает вторую заповедь с «золотым правилом», о котором тоже сказано: «ибо в этом закон и пророки». Спаситель как бы подчеркивает тем самым, что правило взаимности имеет корни в ветхозаветной нравственности. В данном случае Он не реформирует ветхозаветный закон: Он лишь резюмирует его, сводя к некоему основополагающему принципу.

В канонических книгах Ветхого Завета прямой параллели «золотому правилу» нет. Ближайшая косвенная параллель — слова из Книги Товита, в которой оно приведено в отрицательной форме: «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (Тов 4. 15). Определенное сходство можно видеть также в совете из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Суди о ближнем по себе» (Сир 31. 17). Принцип здесь сформулирован, однако, столь общенно, что говорить о прямой связи между ним и изречением Спасителя невозможно.

Многочисленность упоминаний в Новом Завете заповеди любить ближнего, как самого себя, свидетельствует о ней как об одном из важнейших аспектов христианской этики. Она часто встречается в синоптических Евангелиях (Мф 19. 19; 22. 39; Мк 12. 31, 33;

Лк 10. 27). В Послании Иакова эта заповедь названа «законом царским» (Иак 2. 8); апостол Павел говорит, что «весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал 5. 14; ср.: Рим 13. 9). Но любить ближних, как самого себя, как раз и означает поступать с ними так, как человек хотел бы, чтобы они поступали с ним.

«Золотое правило» сыграло свою выдающуюся роль в истории начальной христианской миссии. В речи на Апостольском Соборе в Иерусалиме апостол Петр предлагает разослать язычникам письмо с призывом в числе прочего «не делать другим того, чего не хотят себе» (Деян 15. 20, ср.: 29).

«Золотое правило» Нагорной проповеди является связующим звеном между христианской и ветхозаветной этическими системами, но одновременно оно сближает христианство со многими другими философскими и религиозными течениями. Если ряд заповедей Нагорной проповеди (включая прежде всего заповедь о любви к врагам) определяет уникальный характер христианской этики как сверхъестественного нравственного закона, то данное правило не выходит за рамки естественного закона. Этот закон предполагает наличие в человеческой природе таких нравственных установок, которые являются общими для всего человечества и укоренены в понятии «совесть».

Понимание этого позволило уже апостолу Павлу сделать важнейший для христианской миссии вывод. Рассматривая соотношение между Законом Моисеевым и духовно-нравственными установками, существующими в языческом мире, он заявляет: «...Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их...» (Рим 2. 14–15). То есть если у язычников нет того абсолютного закона, который имел божественное происхождение, то у них, тем не менее, есть закон, написанный в сердцах. Этот закон — голос совести, позволяющий им отличать добро от зла. Вывод апостола воспринимался первым христианским поколением как

весьма радикальный, он вызвал горячие споры, потребовался даже созыв Собора всех апостолов (Деян 15. 1–6). Однако Павел в данном случае не говорил ничего принципиально нового по сравнению с тем, что уже было сформулировано Иисусом. Свой основополагающий нравственный принцип Иисус выводил из Закона Моисеева («в этом закон и пророки»). Павел лишь пошел на один шаг дальше, утверждая, что универсальные нравственные принципы не сводятся к букве Закона Моисеева: Бог вложил нравственное чувство не только в иудеев (через закон и пророков), но и в язычников.

Нагорная проповедь не является систематическим изложением христианской нравственности. Однако она носит программный характер. Все ее установки скреплены внутренней взаимозависимостью. Начальная часть проповеди, в особенности заповеди Блаженства и шесть антитез, отличается радикализмом и новизной. В заключительной части Нагорной проповеди Спаситель, однако, показывает, что предписываемые Им нормы не противоречат естественной нравственности, а должны дополнять и развивать ее, выводя на новый, более высокий уровень, при этом не отменяя ее полностью.

В свете сказанного более ясными становятся слова Спасителя о том, что «ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5. 18). В том месте Нагорной проповеди, где эти слова помещены, они как бы диссонируют с ее содержанием: как можно говорить о буквальном соблюдении Закона, когда Иисус ниспровергает или перетолковывает одну за другой заповеди Закона Моисеева, вводя вместо них Свои заповеди? Однако заключительная часть Нагорной проповеди в некоторой степени уравнивает то, что на первый взгляд может казаться несовместимым: Закон Моисеев, исходящий от Бога, но базировавшийся на естественной нравственности, и тот новый закон, который тоже исходит от Бога, но помимо естественных норм содержит в себе и сверхъестественные. Если исполнение естественных норм не требует от христианина ничего сверх того, что ожидается от любого другого человека, то сверхъестественные нормы предполагают духовное перерождение и нравственный подвиг.

Резюме

«Золотое правило» логически следует из заповеди о любви к ближнему, и обе они имеют корни в ветхозаветной нравственности.

«Золотое правило» не выходит за рамки естественного нравственного закона, утверждающего наличие в человеческой природе нравственных установок (описываемых понятием «совесть»). Оно сыграло значительную роль в распространении христианства на начальном этапе его истории.

Вопросы к главе 22

1. Какое место занимает «золотое правило» в Нагорной проповеди? В чем заключаются особенности его расположения в Евангелии от Луки?
2. В чем состоит связь «золотого правила» с заповедью о любви к ближнему?
3. Назовите ближайшие параллели к «золотому правилу» в других книгах Библии.

Глава 23.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗДЕЛЫ

23. 1. Основная тема заключительных разделов Нагорной проповеди

Нагорная проповедь завершается тремя разделами, тематически, структурно и терминологически связанными между собой: 1) о двух путях; 2) о лжепророках и о Страшном суде; 3) о доме на песке и доме на камне.

Тематически все три раздела объединяет идея посмертного воздаяния и перспектива Страшного суда. Терминологически первый и второй разделы связаны глаголом εἰσερχομαι («входить», «войти»), а второй и третий — частым употреблением глагола ποιέω (в значении «приносить», «исполнять»). Во всех разделах употребляется антитетическая форма, характерная и для других частей Нагорной проповеди и в целом для языка и мышления Иисуса: тесные врата противопоставляются широкому; узкий путь — пространному; немногие — многим; доброе дерево — худому; добрые плоды — худым; исполняющий волю Отца Небесного — говорящему «Господи! Господи!»; муж благоразумный — человеку безрассудному; дом на камне — дому на песке. Преобладающим тоном является предостережение¹.

23. 2. Два пути

В первом из трех заключительных разделов развивается идея двух путей:

¹ Луц. Нагорная проповедь. С. 419.

Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их (Мф 7. 13–14).

Сокращенный вариант этого изречения имеется в Евангелии от Луки, в рассказе о том, как некто задал Иисусу вопрос: «Господи! неужели мало спасающихся?». В ответ Иисус говорит: «Подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут» (Лк 13. 23–24). В обоих случаях употребляется образ врат, однако только в версии Матфея говорится о путях, и только у него путь жизни противопоставляется пути погибели.

Учение о двух путях содержится в Законе Моисея: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь...» (Втор 30. 19). Здесь нет термина «путь», но ясно представлены две жизненные установки, из которых народу израильскому предлагается избрать только одну. Слово «путь» в значении «образ жизни» многократно встречается в Псалтири. Уже в Псалме 1 говорится о разнице между двумя путями: «Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет» (Пс 1. 6). В Псалме 118 мы находим аналогичное противопоставление: «Удали от меня путь лжи, и закон Твой даруй мне. Я избрал путь истины, поставил пред собою суды Твои» (Пс 118. 29–30). Согласно Псалмопевцу, Бог указывает человеку «путь жизни» (Пс 15. 11), устроит человеку «верный путь» (Пс 17. 33), наставляет грешников на путь, научает кротких путям Своим (Пс 24. 8–9), наставляет «на путь, по которому идти» (Пс 31. 8). Напротив, на путь недобрый человек становится по собственной инициативе (Пс 35. 5). Следствием любви к повелениям Божиим становится ненависть к «пути лжи» (Пс 118. 104, 128).

Идея двух путей получила широкое распространение в раннехристианской Церкви. Само учение Иисуса названо «путем Господним» (Деян 18. 25–26; 19. 9, 23); утверждается, что христиане имеют дерзновение входить во святилище «посредством Крови

Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою» (Евр 10. 19–20); «пути правды» (2 Петр 2. 21) противопоставляется «путь ложный», по которому идут грешники (Иак 5. 20). Это противопоставление особенно явственно в «Дидахи», которое начинается словами: «Есть два пути: один — жизни и другой — смерти, и велико различие между этими двумя путями»¹.

Каким образом соотносятся метафоры пути и врат? Открывают ли врата доступ к пути или, наоборот, путь ведет к вратам? Возможно и то, и другое толкование, однако второе представляется предпочтительным: путь ведет к вратам, так как образ врат используется в Библии для указания не на начало, а на конец пути; врата, как правило, соответствуют идее входа, а не выхода. В этом смысле можно понимать выражение «врата небесные» (Быт 28. 17): они вводят «во дворы Господни» (Пс 100. 4), в них входят праведные (Пс 117. 20). «Врата смерти» (Иов 38. 17; Пс 67. 21; 106. 18) и «врата преисподней» (Ис 38. 10), напротив, ведут в шеол. В речи Иисуса «врата ада» (Мф 16. 18), очевидно, обозначают вход в ад. Глагол «входят» употребляется в других местах Евангелия от Матфея для обозначения вхождения в Царство Небесное (Мф 5. 20; 7. 21) или в жизнь вечную (Мф 18. 8–9; 19. 17). Два пути ведут к двум вратам, из которых одни открывают вход в «жизнь», а другие в «погибель».

В проповеди Иисуса слово «путь» имеет многообразный смысл. На Тайной вечере Он говорит ученикам: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 6). Из трех терминов (врата, путь, жизнь), употребленных в рассматриваемой части Нагорной проповеди, здесь присутствуют два: путь и жизнь. Термин «истина» характерен только для Евангелия от Иоанна, где благодать и истина, произошедшие через Иисуса Христа, противопоставляются закону, данному через Моисея (Ин 1. 17). Уверовавшим в Него иудеям Иисус говорит: «Если пребудете

¹ Дидахи. 1. 1.

в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8. 31–32).

Слова из Нагорной проповеди об узком пути, ведущем в жизнь, можно толковать исходя из этого контекста. Под жизнью здесь понимается Царство Небесное — конечная цель странствования. Однако Царство Небесное связано не только с идеей посмертного воздаяния: Царство Божие обретается здесь и теперь, и оно есть не что иное, как Сам Иисус. Следовать по узкому пути, ведущему в жизнь, значит быть учеником Иисуса, исполнять Его заповеди.

Образ «двери» в Евангелии от Иоанна также использовался для указания на Самого Спасителя. В беседе с иудеями Он говорит об овчарне, в которую пастух входит через дверь: «ему придверник открывает, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их... За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса». Далее Иисус разъясняет притчу: «Истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам... Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет» (Ин 10. 1–9).

Овчарня здесь символизирует Церковь, овцы — последователей Иисуса, а на Самого Иисуса указывают два образа — пастыря и двери в овчарню. Образ двери семантически близок образу врат, употребленному в Нагорной проповеди. Врата в Царство Небесное — это также Сам Христос: только через Него и благодаря Ему можно войти в это Царство.

Путем к жизни в узком смысле является духовно-нравственное учение Спасителя, изложенное, в частности, в Нагорной проповеди. Идти узким путем — значит быть нищим духом, плачущим, кротким, алчущим и жаждущим правды, милостивым, чистым сердцем, миротворцем, изгнанным за правду. Идти узким путем — значит претерпевать гонения за Христа, быть солью земли и светом мира, не гневаться, соблюдать супружескую верность, не воздавать злом за зло, любить врагов, избегать показной праведности, не судить людей, но прощать им долги, не собирать

сокровища на земле, не пытаться одновременно служить Богу и маммоне, не заботиться о завтрашнем дне, искать прежде всего Царства Божия и правды его.

В широком смысле слова путем к жизни является Сам Христос. Чтобы быть Его учеником, недостаточно просто исполнять некую сумму нравственных постулатов: нужно еще быть членом Его общины — Церкви.

Характерно, что в версии Луки слова об узком пути являются ответом на вопрос: «Господи! неужели мало спасающихся?». Термин «спасение» отсутствует в Евангелиях от Матфея, Марка и Иоанна, но неоднократно встречается в корпусе писаний Луки (Лк 1. 69, 77; 2. 30; 19. 9–10; Деян 4. 11; 7. 25; 13. 26; 13. 47; 28. 28), в Соборных посланиях (Иак 1. 5, 9–10; 1 Петр 2. 2; Иуд 3) и в посланиях апостола Павла (Рим 1. 16; 10. 1, 10; 11. 11; 13. 11 и др.). Глаголы «спасать», «спасаться» присутствуют во всем корпусе новозаветных писаний, включая все Евангелия. Идея спасения, таким образом, занимает центральное место в Новом Завете. Она встречается в том числе и в прямой речи Иисуса (Мф 18. 11; Мк 3. 4; Лк 6. 9; 19. 10; Ин 12. 47).

Синонимом «спасения» является «жизнь» в том значении, в котором этот термин употреблен в рассматриваемом фрагменте Нагорной проповеди; его антонимом — «погибель» (ἀλώλεια). Термин «погибель» во всем корпусе Евангелий встречается дважды: первый раз в Нагорной проповеди, второй — в словах Иисуса об Иуде Искариоте, который назван «сыном погибели» (Ин 17. 12).

Выбор между путем к жизни и путем к гибели делает сам человек. Путь к гибели в узком смысле — это ориентация на те ценности, которые Спаситель ниспровергает в Нагорной проповеди и других Своих поучениях. Их совокупное наименование — маммона, а наглядный образец следования по пути погибели — фарисеи с их лицемерием и ложной праведностью. В широком смысле путь к гибели — это жизненный выбор, сделанный не в пользу Христа и Его общины. Об этом выборе Иисус скажет Своим ученикам в последнем наставлении: «Идите по всему миру и проповедуйте

Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк 16. 15–16).

Антитеза «многие — немногие», использованная в Нагорной проповеди, нередко встречается в прямой речи Спасителя, например: «Много званых, а мало избранных» (Мф 20. 16; 22. 14; Лк 14. 24); «Жатвы много, а делателей мало» (Мф 9. 37; Лк 10. 2). Судя по всему, критерий количества никогда не был основополагающим для Иисуса. Он не старался сделать Свое нравственное учение максимально удобным для исполнения как можно бóльшим числом людей. Скорее, наоборот: делая акцент на качестве Своей общины, Иисус сознавал, что следование Его путем — удел немногих избранных.

Начиная с IV века, вместе с легализацией христианства в Римской империи, новая ситуация определила необходимость истолкования Евангелия для поколения христиан, живущего уже не в условиях гонений, а в условиях относительного благоденствия. Однако нравственный радикализм проповеди Христа в толкованиях отцов Церкви, таких, например, как свт. Иоанн Златоуст, не исчез. Большинство охотно приняло внешние формы благочестия, которые были предложены Церковью, но только немногие оказались способны в полной мере отвечать нравственным требованиям, предъявляемым Иисусом к членам Своей общины.

Начало складываться представление о «святых» как особом классе лиц внутри Церкви, оказавшихся способными воплотить в жизнь евангельский идеал во всей полноте. Если в первом поколении христиан термин «святые» применялся по отношению ко всем членам христианской общины (Деян 9. 41; 26. 10; Рим 16. 15; 1 Кор 6. 1–2; 14. 33; 16. 1; 2 Кор 9. 1, 12; 13. 12; Еф 3. 8; Флп 4. 22 и др.), то в послеконстантиновскую эпоху он получил тот устойчивый смысл, который сохраняет по сей день: святыми стали называть людей, отличающихся от прочих христиан духовным совершенством.

23. 3. Лжепророки

Следующая часть Нагорной проповеди связана с предыдущей через тему широкого пути, ведущего в погибель. На этом пути есть свои учителя, от которых Иисус предостерегает учеников:

Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. По плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы? Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь. Итак по плодам их узнаете их.

Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие (Мф 7. 15–23).

Образы волка и овцы используются здесь как контрастные, при этом, однако, не овца противопоставляется волку, а овечьё обличье — волчьей сущности.

Образ дерева, которое срубают и бросают в огонь, является буквальным заимствованием из проповеди Иоанна Крестителя, обращавшегося к народу: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3. 10; Лк 3. 9). Но если Предтеча говорил о людях, не принесших плод покаяния, то Иисус в Своей первой проповеди после выступления на общественное служение использует этот образ для указания на лжепророков.

Параллель с рассматриваемым текстом имеется в Евангелии от Луки, где текст представлен в более сжатой форме:

Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый, ибо всякое дерево познается по плоду своему, потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника... Что вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю? (Лк 6. 43–44, 46).

Здесь нет ссылок ни на лжепророков, ни на Страшный суд. По этой причине некоторые исследователи утверждают, что текст Луки как более краткий является аутентичным, а Матфей дополнил и развил его в интересах своей общины. Однако оснований для такой трактовки труда Матфея нет: Иисус вполне мог говорить сходные вещи в разных аудиториях, при этом по-разному расставляя акценты.

Образ доброго и худого дерева в Евангелии от Матфея встречается в речи Иисуса дважды. Отвечая на упрек фарисеев в том, что Он изгоняет бесов «не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского», Иисус говорит: «Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым, ибо дерево познается по плоду» (Мф 12. 24, 33). Здесь под добрым деревом, приносящим добрые плоды, понимается служение Спасителя, которое противопоставляется худым плодам деятельности фарисеев.

Повторение в изречении Нагорной проповеди формулы «по плодам их узнаете их» призвано усилить это высказывание: именно результаты деятельности того или иного лжепророка должны стать главным признаком, по которому его можно будет отличить от истинного пророка (глагол ἐπιγινώσκειτε, «узнаете», можно перевести как «распознаете»).

Интересно, что у Матфея, в отличие от Луки, для обозначения «худого» дерева и плода используются различные термины: σαπρὸς («гнилой», «испорченный», «непригодный») — для дерева, πονηρὸς («злой», «лукавый») — для плода (при этом первый термин использовался для характеристики предметов и продуктов, а второй — людей). У Луки в обоих случаях мы находим термин σαπρὸς. Для обозначения «доброго» дерева и плода Матфей также использует

два разных термина: καλός (хороший) и ἀγαθός (благой) соответственно. Лука в обоих случаях использует термин καλός. Таким образом, у Луки сказано, что дерево хорошее не приносит плод гнилой, а гнилое дерево — плод хороший; у Матфея — что «благое» дерево приносит плод хороший, а гнилое дерево — плод «злой». Употребляя термины, имеющие ярко выраженное этическое значение, Евангелист Матфей подчеркивает условность сравнения и усиливает контрастность образов: термин «благой» в речи Иисуса применяется к Богу (Мф 19. 17: «никто не благ, как только один Бог»), а термин «злой» — к диаволу («лукавый» в Мф 13. 19 идентичен «сатане» в Мк 4. 15 и «диаволу» в Лк 8. 12).

Термин «лжепророки» может иметь обобщенный смысл: он указывает на всех, кто извращает учение Иисуса. Деятельность этих лжепророков характеризуется тем, что они от имени Иисуса пророчествуют, изгоняют бесов и творят чудеса. Слова Спасителя об этих людях, на первый взгляд, противоречат тому, что сказано в эпизоде, приведенном в Евангелии от Марка. Здесь Иоанн, сын Зеведеев, говорит Иисусу: «Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами». Иисус отвечает: «Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня. Ибо кто не против вас, тот за вас» (Мк 9. 38–40).

Решить эту проблему позволяет анализ употребленных в Нагорной проповеди терминов «лжепророки» и «многие», а также общего контекста обоих высказываний. В рассказе из Евангелия от Марка речь идет о единичном случае, из которого делается общий вывод: некто не является членом общины учеников Иисуса и тем не менее творит чудеса Его именем. В Нагорной проповеди говорится о «многих», которые «в тот день», то есть на Страшном суде, будут ссылаться на совершённые Его именем чудеса. О посмертной участи чудотворца из Евангелия от Марка ничего не сообщается: Иисус лишь говорит ученикам, чтобы они не запрещали ему. Конечный результат деятельности этого чудотворца — примкнет ли он к общине учеников Иисуса или нет — остается неизвестным.

Только в эсхатологической перспективе, на Страшном суде, произойдет последнее разделение на овец и козлов (Мф 25. 32–33) и окончательно откроется, кто был пророком, а кто лжепророком.

В Евангелии от Луки приводится еще один достаточно близкий к рассматриваемому отрывку Нагорной проповеди текст:

Когда хозяин дома встанет и затворит двери, тогда вы, стоя вне, станете стучать в двери и говорить: Господи! Господи! отвори нам; но Он скажет вам в ответ: не знаю вас, откуда вы. Тогда станете говорить: мы ели и пили пред Тобою, и на улицах наших учил Ты. Но Он скажет: говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды (Лк 13. 25–27).

Здесь «делатели неправды» не ссылаются ни на пророчества, ни на изгнания бесов, ни на совершённые ими чудеса. Они лишь говорят о том, что были современниками Иисуса и слышали Его слово. На Страшном суде Он отрекается от них на том основании, что они были не исполнителями слова, а только его слушателями (ср.: Иак 1. 22).

Кто такие «делающие беззаконие» у Матфея (Мф 7. 23) или «делатели неправды» у Луки (Лк 13. 27)? Термин «неправда» (ἀδικία) по значению близок к термину «беззаконие» (ἁνομία), указывающему прежде всего на несоблюдение Закона Моисеева (в Нагорной проповеди — на уклонение от Закона, как он изложен в проповеди Спасителя). Беззаконие, по словам Иисуса, умножится в последние времена, это также будет сопровождаться охлаждением любви (Мф 24. 12).

Слова «отойдите от Меня, делающие беззаконие» являются цитатой из Пс 6. 9. Выражение «делающие беззаконие» не вполне синонимично термину «лжепророки», хотя и употреблено в Нагорной проповеди по отношению к последним. Делающие беззаконие — это все те, кто приближаются к Богу устами своими и чтут Его языком, сердце же их далеко отстоит от Него (Мф 15. 8; Ис 29. 13). Они говорят Иисусу «Господи, Господи», но не исполняют

волю Отца Его. Ко всем таковым относятся предупреждения из заключительных разделов Нагорной проповеди.

Для понимания термина «лжепророки» (у Матфея употреблен трижды) важно учесть то обстоятельство, что в поучении о последних временах, предшествующем у Матфея рассказу о Страстях Христовых, Иисус говорит о «многих лжепророках», которые будут выдавать себя за Него:

Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «Я Христос», и многих прельстят... И многие лжепророки восстанут, и прельстят многих... Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных (Мф 24. 4–5, 11, 23–24).

В этом поучении Спаситель говорит о том времени, когда Его уже не будет на земле. Слово «многие» вновь напоминает об изречении о широком пути, и о других случаях, когда этот термин указывает на тех, кто окажется вне Царства Небесного. Очевидно, что и в Нагорной проповеди поучение о «многих», кто на земле творили чудеса именем Иисуса, а на Страшном суде будут отвергнуты, распространяется на все времена вплоть до Его Второго пришествия.

Термин «лжепророки» в поучении о последних временах соседствует с термином «лжехристы» (Мф 24. 24; Мк 13. 22), более не встречающимся на страницах Нового Завета. Однако в посланиях Иоанна многократно используется сходный по смыслу термин «антихристы» — как во множественном, так и в единственном числе (1 Ин 2. 18–19, 22). Апостол настаивает на необходимости «различения духов», предостерегая вслед за Иисусом против лжепророков (1 Ин 4. 1–3). Главным критерием отличия подлинного пророка от лжепророка, согласно Иоанну, является признание или непризнание Иисуса Христом, пришедшим во плоти. Это соответствует тому, что Иоанн, сын Зеведеев, услышал от Иисуса в ответ на вопрос о человеке, совершавшем чудеса именем Иисуса, но не ходившем вместе с Его учениками: «Никто, сотворивший чудо именем

Моим, не может вскоре злословить Меня». Однако в Нагорной проповеди Христос говорит о том, что одного лишь признания Его Господом еще не достаточно для спасения: необходимо воплощать в жизнь Его учение, исполнять волю Отца Его.

Предостережениями против лжепророков и ложных чудес наполнена вся раннехристианская литература. Апостол Павел говорит о «беззаконнике», который придет в последнее время:

Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными (2 Фес 2. 7–9).

Таким образом, чудеса и знамения могут быть не только истинными, но и ложными. Сама по себе способность человека творить чудеса еще не делает его наследником Царства Небесного, подчеркивает прп. Исаак Сирин:

Многие совершали чудеса, воскрешали мертвых, трудились в обращении заблудших и творили великие знамения; руками их многие были приведены к богопознанию. И после всего этого сами они, оживотворявшие других, впали в мерзкие и гнусные страсти, умертвили самих себя и для многих сделались соблазном... потому что они были еще в душевном недуге и не заботились о здравии душ своих, но пустились в море мира сего исцелять души других, будучи еще сами немощными, и утратили для душ своих надежду на Бога¹.

Здесь, как и в Нагорной проповеди, акцент делается на внутреннем самосовершенствовании человека. Именно внутренняя работа, которую от человека требует Христос, составляет суть христианской жизни, именно она является тем «узким путем», который способен привести человека к цели — Царству Небесному.

¹ *Исаак Сирин. Слова подвижнические. 4* (рус. пер.: Слово 56).

23. 4. Дом на камне и дом на песке

Нагорная проповедь завершается небольшой притчей, содержание которой связано с предшествующими увещаниями о необходимости не только на словах исповедовать Иисуса Господом, но и на деле исполнять Его повеления. Одновременно эта притча подводит итог всей Нагорной проповеди:

Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое (Мф 7. 24–27).

Всякая притча построена на принципе сравнения: та или иная реальность описывается при помощи образного ряда, заимствованного из другой сферы и помогающего слушателям лучше понять то, что говорит им учитель. Как указывалось выше, в данной притче Иисус, возможно, использует образы, известные Ему с детства и связанные с профессией Его законного отца.

Аналогичной притчей завершается Проповедь на равнине в Евангелии от Луки (Лк 6. 47–49). Здесь образ более детализирован: один строитель копает, углубляется и кладет фундамент (θεμέλιον) на камне, а другой строит на земле без фундамента. У Матфея термин «фундамент» не употребляется, и разница между двумя строителями заключается только в выборе разных мест для строительства — один созидает на твердой почве, другой на зыбкой. Смысл притчи от этого не меняется.

Притча о доме на камне и доме на песке не случайно стоит в самом конце и Нагорной проповеди, и Проповеди на равнине. Целый ряд ветхозаветных текстов, имеющих программный характер,

завершается тем, что слушатель ставится перед альтернативой: выполнять содержащиеся в этих текстах увещания и получить благословение или не выполнять их и получить проклятие. Изложение заповедей Божиих в Книге Левит завершается словами:

Если вы будете поступать по уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их, то Я дам вам дожди в свое время, и земля даст произрастения свои, и деревья полевые дадут плод свой... и поставлю жилище Мое среди вас, и душа Моя не возгнущается вами; и буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом... Если же не слушаете Меня и не будете исполнять всех заповедей сих, и если презрите Мои постановления, и если душа ваша возгнущается Моими законами, так что вы не будете исполнять всех заповедей Моих, нарушив завет Мой, то и Я поступлю с вами так: пошлю на вас ужас, чашность и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа, и будете сеять семена ваши напрасно, и враги ваши съедят их... (Лев 26. 3–4, 11–12, 14–16).

Аналогичным образом завершается изложение заповедей Божиих в Книге Второзакония: здесь серия благословений за послушание Богу и исполнение Его заповедей предшествует серии проклятий за непослушание и неисполнение (Втор 28. 1–68).

Для понимания притчи о доме на камне и песке важно отметить частое употребление в двух завершающих разделах Нагорной проповеди глагола ποιέω в значении «приносить (добрые плоды)», «исполнять (волю Отца Небесного, слова Иисуса)». Буквальное значение этого глагола — «делать», «творить». Он встречается уже в первом стихе Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1. 1). Этим же глаголом Иисус обозначает Свою миссию на земле: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин 6. 38). Близким по смыслу является глагол ἐργάζομαι, имеющий значение «делать», «творить», «работать». Он употреблен в словах: «Отец Мой доньше делает, и Я делаю» (Ин 5. 17). Оба глагола соседствуют в вопросе, заданном Иисусу: «Что нам делать, чтобы творить дела Божии?». Ответом на

этот вопрос явились слова Учителя: «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин 6. 28–29).

Божественный творческий процесс, начавшийся с сотворения мира, не прекращается на земле, и земное служение Сына Божия является его прямым продолжением. Сын Божий пришел для того, чтобы исполнить волю Отца — совершить дело, которое Отец поручил Ему исполнить (Ин 17. 4). Но и у ученика Иисуса есть свое дело: оно заключается в том, чтобы верить в Него. Вера же предполагает не только убежденность в том, что Иисус есть Христос, Сын Божий, но и воплощение в жизнь того, чему Он научил Своих последователей. Исполнять слова Иисуса значит исполнять волю Бога Отца. Тот, кто не только слушает, но и исполняет, подобен человеку, построившему дом на твердом основании.

Этим фундаментом, камнем, который «отвергли строители», но который «сделался главою угла» (Мф 21. 42; Мк 12. 10; Лк 20. 17; Пс 117. 22), является Сам Спаситель. А дом — это созданная Им Церковь. Она — тот дом духовный, о котором говорится в 1-м Послании Петра: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, уставляйте из себя дом духовный, священство святое...» (1 Петр 2. 4–5). По словам Оригена, под благоразумным мужем, построившим дом свой на камне, понимается «Сам Господь, построивший Церковь на камне, то есть на собственной твердости и силе... Все гонения устремились на дом тот и ничего не достигли, ибо он был построен на камне»¹. Образ дома, построенного на камне, в полной мере применим к земному служению Иисуса Христа. Он строил здесь Свой дом — Церковь, способную вместить в себя всех Его последователей. Но дом этот Он строил на твердом фундаменте Ветхого Завета, включая Моисеево законодательство и свидетельство пророков. Апостол Петр сравнивает христианскую общину со зданием, утвержденным «на основании Апостолов и пророков», а Самого Христа называет «краеугольным камнем» этого здания (1 Петр 3. 20–21). Нагорная проповедь была одним

¹ Ориген. Фрагменты. 153.

из этапов того созидательного процесса, который продолжится в дальнейшем служении Христа, в Его смерти и Воскресении, а затем и в служении апостолов.

23. 5. «Он учил их, как власть имеющий...»

Реакция слушателей на Нагорную проповедь описана Матфеем в одной фразе:

И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи (Мф 7. 28–29).

Аналогичным образом Марк описывал реакцию слушателей на проповедь Спасителя в Капернаумской синагоге: «И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники» (Мк 1. 22). В параллельном тексте Евангелия от Луки читаем: «И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью» (Лк 4. 32). Во всех трех случаях употреблено слово «власть»: Евангелисты при помощи этого слова подчеркивают отличие учения Иисуса от учений книжников. Последние ссылались на авторитет Закона, толковали его и обращались к нему, считая себя «Моисеевыми учениками» (Ин 9. 28). Иисус не апеллировал ни к Закону, ни к Моисею, ни к какому-либо иному авторитету, кроме Своего собственного, отождествляя его с авторитетом Бога. Поэтому Его проповедь казалась беспрецедентной. Служители фарисеев и первосвященников с изумлением говорили о Нем: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин 7. 46).

Резюме

Под узким путем, ведущим в жизнь, в Нагорной проповеди понимается путь к Царству Небесному. Так как представление о нем связано не только с посмертным воздаянием, но и с обретением Царства уже в этой жизни, следование по узкому пути за Иисусом означает исполнение Его заповедей. Отказ от этого пути означает выбор пути к гибели. В Нагорной проповеди, как и в других наставлениях Спасителя, говорится о том, что путем жизни пойдут немногие.

Деятельность лжепророков характеризуется тем, что они от имени Иисуса пророчествуют, изгоняют бесов и творят чудеса. Что касается тех, кто творит чудеса именем Иисуса, но не вошел в общину Его учеников, то на них распространяется также сказанное об эсхатологическом Суде в Мф 25: 32–33: только на нем окончательно откроется, кто был при жизни пророком, а кто лжепророком.

Притча о доме на камне и доме на песке подводит итог всей Нагорной проповеди, ставя слушателя перед альтернативой: либо исполнить заповеди Иисуса Христа и спастись, либо не исполнить их и погибнуть. Эта притча сопоставима с рядом ветхозаветных текстов, в которых слушателю предлагается сделать выбор между благословением и проклятием и которые служат завершением крупных законодательных блоков. Человек, который не только слушает слова Спасителя, но и исполняет их, строит свой дом на твердом камне, который есть Сам Христос. Образ дома, построенного на камне, в полной мере применим и к земному служению Спасителя. Он строил здесь Свой дом — Церковь, способную вместить в себя всех Его последователей.

Вопросы к главе 23

1. Назовите ключевую идею, объединяющую заключительные разделы Нагорной проповеди. В какой форме она выражена?
2. Каковы ветхозаветные предпосылки учения Нагорной проповеди о двух путях?
3. Каким образом соотносятся метафоры пути и врат в Нагорной проповеди?
4. Опишите изменение восприятия термина «святые» в истории христианской Церкви.
5. Опишите образы, которые употребляет Иисус в наставлении о лжепророках.
6. Являются ли синонимами понятия «лжепророки», «многие», «делатели неправды», «делающие беззаконие», «лжехристы»? Поясните свой ответ.
7. В чем сходство и различие в формулировке притчи о доме на камне и о доме на песке в Евангелиях от Матфея и от Луки?
8. Объясните, почему притча о доме на камне и доме на песке стоит в самом конце и Нагорной проповеди, и Проповеди на равнине?
9. Как характеризуют реакцию слушателей на Нагорную проповедь синоптики?

Дополнительная литература к части II

Святоотеческие толкования:

- Библейские комментарии отцов Церкви (НЗ). Т. 1а: Евангелие от Матфея 1–13. Тверь, 2007. С. 96–198.
- Григорий Нисский, свт. О Блаженствах // Творения. Ч. 2. М., 1861. С. 359–478.
- Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие. СПб., 2000. С. 47–95.
- Ефрем Сирин, прп. Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1914. С. 83–100.
- Иероним Стридонский, блж. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Творения. Ч. 16. Киев, 1901. С. 24–53.
- Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 1. М., 1993^р. С. 148–292.
- Киприан Карфагенский, сщмч. Книга о Молитве Господней // Творения. М., 1999. С. 252–273.
- Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // Творения. Т. 1. М., 1993. С. 185–202.
- Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. В кн.: Благовестник. Т. 1. М., 2000. С. 61–82.

Справочная литература:

- Богатство // ПЭ. Т. 5. С. 433–436.
- Дидахе // Там же. Т. 14. С. 666–675.
- Закон Моисеев // Там же. Т. 19. С. 554–568.
- Матфей, апостол и Евангелист // Там же. Т. 44. С. 348–353 (раздел «Евангелие от Матфея: Богословие»).
- Богатые и бедные // Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета. М., 2003. С. 58–64.
- Закон // Там же. С. 236–245.
- Лицемер // Там же. С. 344–346.
- Молитва // Там же. С. 385–392.
- Нагорная проповедь // Там же. С. 393–401.

- Пост // Там же. С. 441.
- Праведность/справедливость // Там же. С. 442–446.
- Свет // Там же. С. 558.
- Синедрион // Там же. С. 579–589.
- Слепота и глухота // Там же. С. 592–594.
- Суд // Там же. С. 629–632.
- Фарисеи // Там же. С. 690–695.
- Чистое и нечистое // Там же. С. 738–744.

Комментарии и исследования:

- *Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Т. 1. Четвероевангелие. М., 1995.
- *Бонхёффер Д.* Хождение вслед. М., 2002.
- *Глубоковский Н. Н.* Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб., 1895.
- *Зарин С. М.* Заповеди Блаженства: Мф 5. 3–12; Лк 6. 20–26 (Объяснение Нагорной беседы. Выпуск 1). Пг., 1915.
- *Он же.* Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии от Матфея 5. 13–48 (Объяснение Нагорной беседы. Выпуск 2). Пг., 1915.
- *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Т. 1. Провозвестие Иисуса. М., 1999.
- *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 2: Нагорная проповедь. М., 2016
- *Луц У.* Нагорная проповедь (Мф 5–7): Богословско-экзегетический комментарий. М., 2014.
- *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Т. 1. Минск, 2004.
- *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. Посobie для переводчиков Священного Писания. М., 1998. С. 99–212.
- *Серебрякова Ю. В.* Четвероевангелие. М., 2013.
- *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 1–2. М., 2008.

Рекомендуемая литература

Святоотеческие толкования:

- Библейские комментарии отцов Церкви (НЗ). Т. 1а: Евангелие от Матфея 1–13. Тверь, 2007. Т. 1б: Евангелие от Матфея 14–28. Тверь, 2007. Т. 2: Евангелие от Марка. Тверь, 2001.
- *Евфимий Зигабен*. Толкование на Евангелие. СПб., 2000. С. 47–95.
- *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1914.
- *Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Творения. Ч. 16. Киев, 1901.
- *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения. Т. 7. СПб., 1901. М., 1993^р.
- *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. В кн.: Благовестник. Т. 1. М., 2000. С. 25–255.
- *Он же*. Толкование на Евангелие от Марка. В кн.: Благовестник. Т. 1. М., 2000. С. 259–369.
- *Он же*. Толкование на Евангелие от Луки. В кн.: Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 373–652.
- *Он же*. Толкование на Евангелие от Иоанна. В кн.: Благовестник. Т. 2. М., 2000. С. 5–332.
- *Василий (Преображенский), исп.* Беседы на Евангелие от Марка. М., 1996.
- *Николай (Велимирович), святитель Сербский*. Библейские темы. М., 2007.

Комментарии и исследования:

- *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб, 2000.
- *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. М., 2011.
- *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. 1. М., 2007.
- *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. М., 2005.
- *Гладков Б.* Толкование Евангелия. Троице-Сергиева Лавра, 2014.

- *Глубоковский Н. Н.* Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932.
- *Он же.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. Т. 1. М., 2006.
- *Данн Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса: Что упустил поиск исторического Иисуса. М., 2009.
- Евангелие от Марка с беседами протоиерея Алексея Уминского. М., 2012.
- *Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие. М., 2009.
- Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета / Ред.: Дж. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. М., 2003.
- *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. М., 1999.
- *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1–2. М., 2010.
- *Он же.* Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001.
- *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М., 2016.
- *Карминьяк Ж.* Рождение синоптических Евангелий. М., 2005.
- *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001.
- *Кирилл (Гундяев), митр.* Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004.
- *Лёзов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.
- *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 1–3. СПб., 2002.
- *Мецгер Б.* Канон Нового Завета. М., 2001.
- *Он же.* Новый Завет: Контекст, формирование, содержание. М., 2013.
- *Он же.* Текстология Нового Завета. М., 2013.
- *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2002.
- *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Т. 1. Тула, 1898.
- *Он же.* Толковое Евангелие. Т. 1–3. Минск, 2004.
- *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. М., 2012.
- Православная Энциклопедия. Т. 1–44. М., 2000–2016.

- *Серебрякова Ю. В.* Четвероевангелие. М., 2013.
- *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2006.
- *Строганов В., прот.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2009.
- Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1990.
- Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3. СПб., 1911–1913. Стокгольм, 1987.
- *Шаргунов Александр, протоиерей.* Евангелие дня. Т. 1–2. М., 2008.
- *Эванс К.* Сфабрикованный Иисус: Как современные исследователи искажают Евангелия. М., 2009.
- *Он же.* Иисус и Его мир: Новейшие открытия. М., 2015.
- *Юревич Д., свящ.* Введение в Новый Завет. М., 2016.

Именной указатель

- Аарон, первосвященник 39, 146, 354, 563
- Август Октавиан, император 25, 41, 152–153, 165, 194
- Августин, блаженный 49, 78, 93, 127–128, 141, 178, 195, 231, 297, 299, 334, 374–375, 384–385, 437, 497, 524, 544
- Авель 435
- Аверкий (Таушев), архиепископ 599
- Авия, глава священнического рода 146
- Аврам 37–38, 66, 102, 125, 146–147, 149, 151, 155–156, 159–161, 163–164, 167, 174, 204, 216, 224, 277, 288, 311–312, 342, 363, 377–378, 399, 446, 460, 517, 525, 540, 547–548
- Агапий Манбиджский 29
- Адам 159, 163–164, 169, 216, 221, 230–231, 233, 237, 239, 274, 378, 513–514, 517, 525
- Акива 447
- Аланд К. 64, 71, 501
- Александр Македонский 39–40
- Амасия, царь Иудеи 160
- Амафия, отец пророка Ионы 224
- Амон, царь Иудеи 224, 272
- Амос, отец пророка Исаии 272
- Амфилохий Иконийский, святитель 451
- Анан, первосвященник 27
- Андрей, апостол 114, 129, 255, 291–300, 302, 316–317, 319, 381–382
- Анна, первосвященник 26
- Анна, пророчица 174, 178, 196
- Антигон из Сохо 356
- Антипатр, отец Ирода Великого 152
- Аристарх, спутник апостола Павла, апостол от семидесяти 109
- Аристотель 24–25
- Архелай, царь 41, 153–154, 194
- Асир, сын праотца Иакова 174
- Ауни Д. 600
- Афанасий Великий, святитель 564
- Ахав, царь 234
- Ахаз, царь 224, 272, 330
- Ахимелех, первосвященник 363–364
- Барберини Ф., кардинал 530
- Баур Ф. К. 54, 142
- Беца Т. 68–69
- Бокэм Р. 141, 367, 600
- Болотов В. В. 367
- Бонхёффер Д. 599
- Боэт, отец первосвященника Иоазара 153
- Браун Д. 203
- Браун Р. 600
- Булгаков С., протоиерей 142
- Бультман Р. 54–55, 58
- Ваал 271, 497
- Валаам 156
- Варнава, апостол 109, 565
- Варфоломей, апостол 77, 303 см. также Нафанаил
- Василий Великий, святитель 316, 393, 437, 460, 527
- Веспасиан, император 90
- Весткотт Б. Ф. 64
- Вирсавия 160
- Вооз 160
- Гавриил, архангел 145, 147, 165, 172, 179

- Гарнак А. 54, 58
 Гатри Д. 600
 Гиббон Ч. 562
 Гиезий 338
 Гиллель 447–448
 Гомер 24–25
 Григорий Богослов, святитель 50,
 227–228, 230, 438, 458, 565
 Григорий Нисский, святитель 376,
 394–395, 403, 408–410, 417, 482–
 483, 487, 516, 529, 598
 Грилихес Л., протоиерей 142
 Грин Дж. 601
 Грисбах И. 78, 84
- Давид, царь и пророк 38, 66, 98, 108,
 147–148, 150–151, 155–167, 172,
 175, 177, 182–184, 216, 219, 230,
 234, 271, 274–275, 284, 293, 354,
 356, 362–363, 378, 391, 405, 407,
 446, 504, 518, 536, 562
 Даниил, пророк 279, 536,
 Данн Дж. Д. 85–86, 142, 367, 601
 диавол 6, 100, 123, 132, 184, 212,
 233–235, 237, 239–244, 246, 255,
 260, 339, 378, 381, 437, 459–460,
 463, 518, 525–528, 530, 532, 534,
 588
 Димас, спутник апостола Павла 109
 Дина, дочь праотца Иакова 435
 Дионисий Малый 154
 Достоевский Ф. М. 242
- Ева 231, 233, 237, 239, 241, 513–514,
 525
 Евсевий Кесарийский 22, 28, 74–78,
 89, 92, 96, 104, 109–110, 119, 127,
 162
 Евфимий Зигабен 90, 5598, 600
 Езекия, царь 168, 224, 272
- Геккель У. 142, 601
 Гера 30
- Елеонский Н., протоиерей 142
 Елисавета, праведная, мать Иоанна
 Крестителя 119, 121–122, 126,
 146–150, 170, 177, 179, 196, 223,
 253
 Елисей, пророк 256, 274, 277, 280,
 338
 Елкана, отец царя Саула 445
 Еман Езрахит 504
 Емельянов А., протоиерей 142, 601
 Еммануил 166, 169, 170, 216
 Епифаний Кипрский, святитель 77,
 90, 92, 185
 Ерма, автор книги «Пастырь» 67,
 571
 Ефрем Сирий, преподобный 49, 66,
 366, 598, 600
- Закхей 124, 198, 204, 342–343, 350,
 541
 Зарин С. М. 599
 Захария, отец Иоанна Крестителя
 66, 119, 121, 126, 145–148, 150–
 151, 167, 169–170, 172, 179–180,
 223–224
 Захария, пророк 234, 398
 Захария, сын Варахиин 278
 Зеведей, отец апостолов Иакова и
 Иоанна 132–134, 296, 298–299,
 308, 588, 590
 Зоровавель 161, 216
- Иаир 316, 352
 Иаков Зеведеев, апостол 48, 92,
 113–114, 132–133, 139, 211, 255,
 292, 296–300, 302, 304–305, 308,
 310, 312, 316–317, 352, 382

- Иаков, брат Господень, апостол от семидесяти 18, 21, 28, 83, 92, 183, 185, 187–189, 196–197, 217, 524, 570
- Иаков, отец Иосифа Обручника по версии Матфея 155, 161, 163
- Иаков (Израиль), праотец 37–38, 102, 148, 155–156, 213, 271, 288, 311–312, 337, 399, 408, 435, 460
- Игнатий Богоносец, священномученик 22–23, 47, 96, 172, 184, 230, 409, 565
- Иегова, вариант перевода имени «Яхве» 508, см. также Яхве
- Иезекииль, пророк 224, 271, 273, 492
- Иеремиас И. 599, 601
- Иеремия, пророк 17–18, 157, 224, 272–273, 279, 281
- Иероним, блаженный 49–50, 77, 89, 92, 185, 198, 205, 234, 598, 600
- Иессей, отец царя Давида 156, 158
- Иисус Навин 160, 559
- Иларий Пиктавийский, святитель 496, 565
- Иларион (Алфеев), митрополит 142, 169, 253, 367, 599, 601
- Иларион (Троицкий), священномученик 142
- Илий, отец Иосифа Обручника по версии Луки 161–163
- Илия, пророк 111, 146, 225, 231, 236, 256, 274, 276–281, 287 289, 312, 317, 378, 497, 512
- Иоазар, первосвященник 153
- Иоаким, отец Пресвятой Богородицы 186
- Иоаким, царь 224
- Иоанн Богослов, Евангелист 10, 48, 65, 74–78, 86, 90, 92, 112–114, 128–138, 141–142, 165, 168, 182, 206, 210–211, 213, 219–222, 232, 246, 255, 261, 264, 281, 285, 287, 291–292, 294–300, 302–305, 307–308, 310–313, 316–319, 335, 341, 346, 352, 364, 379, 382, 408, 494, 506, 519, 588, 590. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
- Иоанн Дамаскин, преподобный 162–163, 176, 199, 205
- Иоанн Златоуст, святитель 23–24, 49, 51, 96, 164, 186–187, 202, 208, 230, 239, 241, 248–249, 262–263, 294, 297, 312–313, 327, 334, 340, 366, 383–384, 388, 393, 396–397, 400, 409–410, 414–415, 420–421, 430, 437–438, 454, 458, 475, 494, 505–506, 511, 516, 528–530, 544, 548–549, 558, 564, 571–572, 585, 598, 600
- Иоанн Креститель 6, 25, 41, 72, 103, 108, 113, 119, 121–122, 125–127, 134, 137, 145–146, 148–155, 165, 170, 172, 177, 179–180, 182–183, 195, 200, 203, 219, 223–230, 232, 244–255, 257, 265, 269, 276–277, 280–281, 283, 287, 289, 291–292, 295–297, 300, 317, 322, 356, 366–367, 381, 384, 401, 501, 507, 537, 586
- Иоанн Лествичник, преподобный 397, 460
- Иоанн Марк, апостол от семидесяти 109
- Иоанна, мироносица 122
- Иоарам, царь 160
- Иоас, царь 160, 279
- Иоафам, царь 224, 272
- Иов 234, 443, 525, 527, 548

- Иодай, священник 278
Иона, пророк 50, 100, 224, 237, 259, 271, 273–274, 282–283
Иосия (Иосий), брат Господень 183, 185, 189, 344, 347
Иосия, царь 224, 272
Иосиф Аримафейский 300, 341–342, 352
Иосиф Обручник, праведный 43, 108, 147, 154–155, 160–163, 165–167, 169–170, 172, 174–178, 181–194, 196–197, 216–217, 256, 293, 439
Иосиф, праотец 517
Иосиф Флавий 27–29, 41, 45, 80, 152–154, 188, 204, 223, 226, 252–253, 300, 355–356, 445–446, 457
Иринеи Лионский, священномученик 22–23, 33–34, 47, 66–67, 74–75, 92, 104, 110, 128–129, 132, 139, 149, 198, 305, 383, 409–410, 426
Ирод Агриппа, царь 92
Ирод Великий, царь 25–26, 40–41, 99–100, 146, 152–154, 166–167, 171, 173, 176, 178, 194, 366, 446
Ирод Антипа, тетрарх 26, 41, 80, 223, 228, 252–253, 279–280, 307, 344, 354, 366
Иродиада 252
Исаак, праотец 102, 155, 288, 377–378, 399
Исаак Сирин, преподобный 397–398, 404–406, 410, 417, 478, 572–573, 591
Исав, брат праотца Иакова 446
Исаия, пророк 25, 67, 156, 168, 191, 198, 221, 225, 256–260, 271–273, 278, 306, 359, 374, 395, 409, 427, 458, 538
Исидор Пелусиот, преподобный 565
Иуда Иаковлев, апостол 183, 189, 303–304, 320
Иуда Искариот 115, 211, 214, 302–305, 310, 323, 348, 351, 354, 494, 584
Иуда, праотец 18, 148, 155–157, 160, 167, 177, 181
Иуда Маккавей 40
Иустин Философ, мученик 22, 65–66, 168, 171, 189, 198, 230, 251, 437, 476
Каиафа, первосвященник 26, 353, 366
Каин 435
Калигула, император 89
Кальвин Ж. 52
Каравидопулос И. 142, 367, 601
Карминьяк Ж. 601
Кассиан (Безобразов), епископ 367, 601
Квириний, проконсул 25, 152–153, 366–367
Кеплер И. 171
Киприан Карфагенский, священномученик 437, 439, 505, 511, 513, 515–517, 520, 522, 527–528, 533, 598
Кирилл Александрийский, святитель 48, 230–231, 263, 366, 420, 430, 437, 459
Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всея Руси 13, 31, 142, 601
Кирилл Иерусалимский, святитель 228–229, 528–529
Кир Великий, царь 39
Кифа см. Петр
Клавдий, император 27, 89

- Климент Александрийский 47, 75–76, 84, 92, 110, 127, 198, 550
Климент Римский, священномученик 23, 47, 65, 344, 476
- Лазарь, персонаж притчи 125, 277, 282, 494, 540
Лазарь Четверодневный 129, 132, 135, 202, 206, 210, 213, 281, 344, 346
Ламех 445
Лебедев А. П. 186, 368
Леввей — см. Фаддей
Левий, праотец 354, 437
Левий Алфеев — см. Матфей
Левий-Матфей — см. Матфей
Лентул, предполагаемый автор апокрифического послания 199
Леон-Дюфур К. 602
Лессинг Г. Э. 53
Лёзов С. В. 601
Лисаний, тетрарх 26
Лопухин А. П. 12, 142
Лот 325
Лука, апостол, Евангелист 10, 20, 22, 25, 66, 74–80, 84–86, 91–93, 99, 109, 117–120, 122–124, 126, 141–142, 145, 148–149, 152–155, 163, 165, 168, 170, 173–174, 177–180, 183, 187–188, 191, 193–197, 202, 207, 209, 210, 216–217, 223–225, 227, 233, 236–237, 241, 246, 256, 265, 269, 280, 284, 299, 301, 303, 336–338, 347–348, 352, 358, 371, 373–375, 379, 395, 417, 466, 537, 556, 588. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
Луц У. 580, 599
Луций Флор 152
Лютер М. 51–52
- Макарий Египетский, преподобный 393
Макнайт С. 601
Максим Исповедник, преподобный 48–49, 168, 514, 598
Малахия, пророк 275–276
Манассия, царь 330
Маной, отец судии Самсона 182
Мара бар Серапион 29–30, 45
Мария Клеопова, мироносица 185–186, 217
Мария, Пресвятая Дева, Богоматерь, Богородица 35, 69, 108, 119–120, 122, 126, 147–150, 154–155, 160–163, 165, 166–170, 172, 174–179, 181–187, 189–190, 193–197, 210, 216–217, 232, 253, 263, 347, 366, 439
Мария Магдалина, мироносица 122, 138, 300, 344, 347
Марк, апостол, Евангелист 10, 43, 66, 74–80, 84–86, 93, 99–100, 106, 109–111, 115–118, 141, 155, 165, 183, 212, 219, 232–233, 235–244, 255, 257, 264–265, 296, 299, 301–302, 305–306, 308, 312–313, 324, 337, 350, 357, 359–595. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
Маркион 65, 71, 383, 426
Марфа 213, 344–347
Маршалл М. 601
Матфей, апостол, Евангелист 10, 35, 42–43, 66, 74–80, 84–86, 93, 96, 99–100, 104–106, 108, 111, 118–119, 123, 141, 155–156, 159–161, 163, 166, 168, 170, 176, 178, 180–184, 188, 194–196, 202, 216, 219, 224, 226, 233, 241, 244, 248–250, 253, 255, 257, 264–265, 269–270,

- 281–282, 296, 300–301, 303, 308, 310, 312, 341, 343, 348, 357–358, 361, 364, 371–372, 374–375, 382, 415, 491, 502, 537, 587–588, 595, 598. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
- Мелхиседек 234, 517
- Мень А., протоиерей 601
- Мефодий Олимпийский, священно-мученик 205
- Мецгер Б. 142, 601
- Михаил (Лузин), епископ 599, 601
- Михей, пророк 224, 271, 279, 332
- Моисей, пророк 18, 38–39, 43, 67, 100, 103, 108, 110, 136, 162, 173–174, 181, 183, 217, 222, 231, 236, 240, 271, 277, 284, 286, 288–289, 293, 337, 343, 358–360, 362–365, 376–378, 380–381, 386–387, 391–392, 408–409, 412, 425–433, 435, 437, 439, 441–447, 449–452, 455–456, 459, 461–462, 469, 471–473, 478, 481–487, 489, 499–500, 596, 508–509, 518, 528, 535, 537–538, 559, 562, 577–578, 581–582, 589, 594–595, 598
- Муратори Л. А. 67
- Муретов М. Д. 142, 368
- Навуходоносор, царь 38
- Нафан, пророк 156, 162, 274
- Нафан, сын царя Давида 163
- Нафанаил 43, 200–201, 245, 292–295, 297, 303, 319 см. также Варфоломей
- Нееман 256
- Нерва, император 89
- Нерон, император 26–27, 344
- Нестле Э. 64, 71, 501
- Несторий 263
- Никифор Каллист 90, 199
- Никодим 43, 68–69, 134, 254, 317, 341–342, 352, 354, 421
- Николай (Велимирович), святитель 600
- Ньюман Б. 599
- Ориген 26, 28, 47–48, 96, 104, 185, 383, 420, 437, 441, 464, 479, 550, 594
- Осия, пророк 224
- Охозия, царь 160
- Павел, апостол 17–18, 20–23, 47, 50, 54, 60, 75, 77, 83–84, 90–92, 104, 106, 109, 117, 119, 126, 158–159, 168, 174, 184, 187, 212, 229, 267, 287–288, 311, 334, 337, 347, 386, 389, 394, 408, 413, 415, 421, 448–449, 454, 467–468, 483, 526, 546–547, 564, 577–578, 584, 591
- Пантен 77
- Папий Иерапольский 21, 47, 65, 74–76, 80, 82, 92, 96–97, 107, 109
- Петр, апостол 24, 36, 42, 48, 54, 74–77, 90, 104, 109–111, 112, 114–116, 118, 129, 133, 138, 142, 158–159, 187–188, 193, 211, 213, 227–229, 255, 285–286, 291, 293–294, 296–300, 302, 304–306, 310–316, 318, 320, 344, 352, 381–382, 396, 423, 434, 481, 511, 523–524, 564, 577, 594
- Пий, епископ Рима, упоминаемый в «Пастыре» Ермы 67
- Пифагор 29–30
- Платон 24–25, 29
- Плиний Младший 27
- Поликарп Смирнский, священно-мученик 74, 475, 522

- Помпей 40
Понтий Пилат 26–29, 41, 44, 167, 228, 253
Предтеча — см. Иоанн Креститель
Раав 160, 461
Реймарус Г. С. 53, 58
Ренан Э. 54
Руфь 160
царица Савская 283–284
Садок 354, 356
Салафиил, упоминается в родословии Иисуса Христа 161, 216
Салмон 160
Саломея, сестра Ирода Антипы 41
Саломия, мироносица 344, 347
Самсон 182–183
Самуил, пророк 38, 231, 274–275, 286
Сара, Сарра 147, 311–312, 460
Саул, царь 38, 234, 274
Светоний 26–27
Селевкиды 40
Серапион, сын Мары Самосатского 30
Серебрякова Ю. В. 368, 599, 602
Силуан, спутник апостола Петра, апостол от семидесяти 24
Симеон Богоприимец, праведный 121, 173–175, 178, 180, 196, 217
Симеон Новый Боогослов, преподобный 164, 411
Симеон, праотец 435
Симон, брат Господень 183, 189
Симон-волхв 323
Симон Кананит, Симон Зилот, апостол 303
Симон Петр — см. Петр
Симон прокаженный 202
Симон-фарисей 202, 451
Сирах — см. Иисус, сын Сирахов
Сократ 25, 29
Соломон 38, 41, 100, 162–163, 282–284, 354, 356, 446, 507, 509, 550–552
Стайн Ф. 599
Стефан, первомученик 92, 475
Строганов В., протоерей 142, 368, 602
Сусанна, мироносица 122, 344, 347
Татиан 66
Тацит 26–27, 45, 152
Тертуллиан 47, 383, 426, 437, 453
Тиберий (Тиверий), император 25–27, 153, 224
Тимофей, спутник апостола Павла, апостол из семидесяти 17–18, 117
Толстой Л. Н. 54, 465
Траян, император 27, 305
Трифон, персонаж «Диалога с Трифоном-иудеем» муч. Иустина Философа 168
Уминский А., протоиерей 601
Урия 160, 275
Фаддей (Леввей), апостол 303–304
Фамарь 160
Феодор Мопсуестийский 49
Феодор Студит, преподобный 410
Феодорит Кирский, блаженный 234–235
Феофил, адресат Евангелия от Луки 117
Феофил Антиохийский, святитель 410

- Феофилакт Болгарский, блаженный
51, 89–90, 345, 366, 598, 600
- Филипп, апостол 18, 26, 41, 43, 68,
130, 138, 200, 245, 292–295, 297,
303, 318–320, 411
- Филон Александрийский 48, 190,
192, 204, 300, 445
- Фома, апостол 129, 300, 303, 318–319
- Фома Аквинский 385
- Хименос де Сиснерос Ф. 63
- Цельс 26
- Шаммай 447–448
- Шаргунов Александр, протоиерей
599, 602
- Штраус Д. Ф. 54, 58
- Эванс К. 602
- Эльзевиры, семейство книгоиздате-
лей 63
- Эразм Роттердамский 63
- Юлий Африкан 162
- Юревич Д., протоиерей 602
- Яхве, имя Бога в Ветхом Завете
169–170, 508–509

Указатель ссылок на Священное Писание

Ветхий Завет		Быт 14. 20	472	Быт 47. 31	455
		Быт 14. 22	455	Быт 49. 5–7	435
Первая книга Моисеева. Бытие (Быт)		Быт 17. 1–5	311	Быт 49. 8	472
		Быт 17. 2–7	204	Быт 49. 10	156
		Быт 17. 12	547		
Быт 1. 1	507, 593	Быт 17. 12–13	174	Вторая книга Моисеева. Исход (Исх)	
Быт 1. 3–4	545	Быт 17. 15	311	Исх 1. 5	337
Быт 1. 7–8	507	Быт 17. 17	147	Исх 1. 17–20	461
Быт 1. 19–20	169	Быт 18. 5	517	Исх 3. 18	200
Быт 1. 27	448	Быт 18. 12	147	Исх 4. 14	435
Быт 2. 23	221	Быт 18. 19	402	Исх 8. 27	201
Быт 2. 24	448	Быт 19. 1–29	259	Исх 11. 8	437
Быт 3. 1–6	525	Быт 19. 17–28	325	Исх 12. 1–2	444
Быт 3. 1–7	212, 513	Быт 21. 17	507	Исх 12. 11	324
Быт 3. 1–15	233	Быт 21. 24	455	Исх 12. 15–20	517
Быт 3. 5	239	Быт 22. 1–2	525	Исх 14. 6	404
Быт 3. 8	231, 274	Быт 22. 2	213	Исх 15. 7	435
Быт 3. 10	231	Быт 22. 17	472	Исх 16. 2–31	517
Быт 3. 13	460	Быт 24. 60	472	Исх 16. 19–22	520
Быт 3. 16	453	Быт 25. 1	446	Исх 16. 20	437
Быт 3. 19	517	Быт 25. 12	159	Исх 17. 1–7	240
Быт 3. 24	513	Быт 25. 28	213	Исх 19. 19	231
Быт 4. 3–8	435	Быт 26. 34	446	Исх 20. 2	509
Быт 4. 19	445	Быт 28. 9	446	Исх 20. 3–6	509
Быт 6. 1–4	413	Быт 28. 17	582	Исх 20. 5	170, 405
Быт 6. 3	221	Быт 29. 15–30	460	Исх 20. 7	456, 506, 509
Быт 6. 6	407, 477	Быт 29. 23 — 30. 13	446	Исх 20. 8	362
Быт 6. 6–7	477	Быт 30. 36	200	Исх 20. 10	444
Быт 8. 13–19	460	Быт 32. 27–28	311	Исх 20. 12	359
Быт 8. 21	407	Быт 32. 29	509	Исх 20. 13	433
Быт 10. 1	159	Быт 32. 30	408	Исх 20. 14	441
Быт 11. 10	159	Быт 36. 1	159	Исх 20. 16	459
Быт 11. 27	159	Быт 37. 3	213	Исх 20. 17	442, 444
Быт 12. 2	204	Быт 38. 13–30	160	Исх 20. 22	507
Быт 12. 3	37	Быт 42. 1–5	517	Исх 21. 1–11	547
Быт 12. 7	37	Быт 42. 4	213	Исх 21. 17	359
Быт 13. 16	204	Быт 42. 15	455	Исх 21. 20–21	547
Быт 14. 18	517	Быт 44. 20	213		

Исх 21. 21	547	Лев 6. 29	563	Числ. 12. 9–10	436
Исх 21. 23–25	461	Лев 7. 1	563	Числ 14. 18	405
Исх 21. 26–27	547	Лев 7. 6	563	Числ 15. 12	360
Исх 22. 1	343	Лев 7. 12	563	Числ 16. 46–49	436
Исх 23. 4–5	472	Лев 10. 16	437	Числ 24. 17	156
Исх 23. 22	472	Лев 11. 7	562	Числ 28. 9–10	364
Исх 24. 1	337	Лев 11. 44	481	Числ 30. 3	455
Исх 24. 3	271	Лев 11. 45	481	Числ 31. 14	437
Исх 24. 12–18	378	Лев 12. 2–4	175		
Исх 24. 17–19	462	Лев 12. 6–8	175	Пятая книга	
Исх 24. 19–20	461	Лев 16. 29–31	535	Моисеева.	
Исх 25. 23–30	517	Лев 18. 6–23	442	Второзаконие (Втор)	
Исх 26. 3–7	412	Лев 19. 11	459	Втор 1. 16–17	559
Исх 29. 32–34	563	Лев 19. 18	470, 576	Втор 4. 36	507
Исх 29. 37	563	Лев 20. 7	481	Втор 5. 11	456
Исх 30. 1	443	Лев 20. 9	359	Втор 5. 12–15	362
Исх 30. 10	563	Лев 21. 17–23	407	Втор 5. 16	359
Исх 30. 29	563	Лев 23. 10–13	518	Втор 5. 17	433
Исх 30. 31–32	563	Лев 24. 5–9	518	Втор 5. 18	441
Исх 31. 13–17	362	Лев 25. 23	37	Втор 5. 20	459
Исх 32. 10–12	436	Лев 25. 35–37	493	Втор 5. 21	442, 444
Исх 32. 19	439	Лев 25. 39	547	Втор 6. 13	240
Исх 33. 18–23	222	Лев 25. 39–55	547	Втор 6. 16	240
Исх 33. 20	408, 409	Лев 25. 44	547	Втор 8. 2–3	238
Исх 34. 1–2	378	Лев 26. 3–4	593	Втор 9. 9	536
Исх 34. 5	222			Втор 9. 18	536
Исх 34. 6–7	478	Четвертая книга		Втор 10. 14	507
Исх 34. 28	236, 536	Моисеева. Числа		Втор 10. 20	240
Исх 39. 30–31	563	(Числ)		Втор 10. 22	337
Исх 40. 10	563	Числ 5. 11–31	444	Втор 14. 1	413
		Числ 6. 1–7	146	Втор 14. 8	562
Третья книга		Числ 6. 1–12	536	Втор 14. 28–29	493
Моисеева. Левит		Числ 6. 8	182	Втор 15. 1–3	469
(Лев)		Числ 7. 89	231	Втор 15. 7–8	493
Лев 2. 1–13	518	Числ 10. 33	200	Втор 15. 11	492, 493
Лев 2. 3	563	Числ 11. 1	436	Втор 16. 18	559
Лев 2. 10	563	Числ 11. 16	39, 337	Втор 16. 20	402
Лев 3. 13	419	Числ 11. 24	337	Втор 17. 6	445
Лев 6. 17	563	Числ 11. 32	360	Втор 18. 18	284
Лев 6. 25	563	Числ 11. 33	436	Втор 19. 15–21	445

Втор 21. 10	547	1 Цар 4. 21–28	551	2 Цар 12. 1–4	275
Втор 21. 15	445	1 Цар 7. 16	535	2 Цар 12. 10–12	275
Втор 22. 1–4	446	1 Цар 8. 29	509	2 Цар 12. 16–20	535,
Втор 22. 13–21	444	1 Цар 8. 33	509		536
Втор 23. 21–23	455	1 Цар 8. 41	509	2 Цар 14. 16	37
Втор 24. 19–22	493	1 Цар 8. 43–44	509	2 Цар 19. 7	455
Втор 25. 5–6	161	1 Цар 8. 48	509	2 Цар 20. 25	354
Втор 25. 7	161	1 Цар 10. 1	274	2 Цар 23. 2	271
Втор 28. 1–68	593	1 Цар 10. 4–5	551		
Втор 29. 24–28	436	1 Цар 10. 21–23	551	Третья книга Царств	
Втор 30. 19	528, 581	1 Цар 14. 24	535	(3 Цар)	
Втор 32. 6	504	1 Цар 15. 10–23	274	3 Цар 2. 8	455
		1 Цар 15. 35	274, 477	3 Цар 2. 23	455
Книга Иисуса Навина		1 Цар 16. 12–14	274	3 Цар 7. 48	517
(Нав)		1 Цар 16. 14–16	234	3 Цар 8. 12	458
Нав 2. 1–6	461	1 Цар 16. 17	407	3 Цар 8. 27	507
Нав 2. 1–24	160	1 Цар 16. 23	234	3 Цар 8. 29	458, 509
Нав 2. 12	455	1 Цар 17. 12	156	3 Цар 8. 30	458
Нав 6. 16	160	1 Цар 17. 43	563	3 Цар 8. 31	455
		1 Цар 18. 10	234	3 Цар 8. 38–39	458
Книга Судей		1 Цар 18. 19	234	3 Цар 10. 1–10	283
Израилевых (Суд)		1 Цар 20. 21	325	3 Цар 11. 3	446
		1 Цар 21. 1–6	364	3 Цар 14. 6	302
Суд 6. 23	325	1 Цар 21. 6	517	3 Цар 14. 11	562
Суд 6. 24	325	1 Цар 22. 2–3	151	3 Цар 16. 4	562
Суд 8. 30–31	446	1 Цар 26. 19	37	3 Цар 17. 8–10	256
Суд 13. 2–5	182	1 Цар 28. 10	455	3 Цар 18. 26–29	271,
Суд 13. 17–18	509	1 Цар 31. 13	535		497
Суд 20. 26	535			3 Цар 19. 5–8	236
		Вторая книга Царств		3 Цар 19. 11–12, 378,	512
Книга Руфь (Руфь)		(2 Цар)		3 Цар 19. 13	231
				3 Цар 21. 23	
Руфь 2. 1 — 4. 16	160	2 Цар 1. 12	535	3 Цар 21. 27	536
Руфь 4. 18–22	159	2 Цар 5. 7–10	378	3 Цар 22. 17	279
		2 Цар 5. 13	446	3 Цар 22. 21–23	234
Первая книга Царств		2 Цар 7. 5	274, 458	3 Цар 22. 38	562
(1 Цар)		2 Цар 7. 12–14	157		
1 Цар 1. 1	445	2 Цар 11. 2–27	160	Четвертая книга	
1 Цар 3. 4–7	231	2 Цар 11. 11	455	Царств (4 Цар)	
		2 Цар 12. 1	272, 275	4 Цар 1. 10–12	317

4 Цар 2. 3	275	Тов 4. 15	576	Пс 14. 2	507
4 Цар 2. 5	275	Тов 13. 4	504	Пс 15. 11	581
4 Цар 2. 7	275			Пс 17. 2–3	151
4 Цар 2. 8–15	276, 280	Книга Есфирь (Есф)		Пс 17. 26–27	404
4 Цар 4. 1	547	Есф 4. 3	535	Пс 17. 33	581
4 Цар 4. 29	338	Есф 4. 16	535	Пс 21. 17	562
4 Цар 5. 10–14	256			Пс 23. 3–4	408
4 Цар 8. 39	458	Книга Иова (Иов)		Пс 23. 6	408
4 Цар 8. 43	458			Пс 23. 11	407
4 Цар 8. 49	458			Пс 24. 8–9	402, 581
4 Цар 9. 10	562	Иов 1. 6	233, 413, 525	Пс 24. 9	398
4 Цар 9. 36	562	Иов 1. 6–12	525	Пс 26. 1	545
		Иов 1. 8 — 2. 7	234	Пс 28. 3	316
		Иов 2. 1	233, 413	Пс 28. 11	325
Первая книга		Иов 2. 1–6	525	Пс 29. 6	436
Паралипоменон (1		Иов 3. 4	545	Пс 31. 1–2	390
Пар)		Иов 10. 21–22	545	Пс 31. 8	581
1 Пар 12. 18	325	Иов 19. 25–27	408	Пс 32. 11	407
1 Пар 13. 2	513	Иов 31. 1	443	Пс 32. 12	390
		Иов 31. 25	548	Пс 33. 6	398
Вторая книга		Иов 38. 17	582	Пс 33. 9	390, 403
Паралипоменон (2				Пс 33. 15	412
Пар)		Псалтирь (Пс)		Пс 33. 19	394
2 Пар 2. 6	507	Пс 1. 1	389	Пс 35. 5	581
2 Пар 2. 10–12	159	Пс 1. 6	581	Пс 35. 10	545
2 Пар 6. 18	507	Пс 2. 7	230	Пс 35. 11	402
2 Пар 13. 11	517	Пс 2. 12	390	Пс 39. 5	390
2 Пар 20. 3	535	Пс 3. 2–3	472	Пс 40. 2	390
		Пс 3. 8	472	Пс 41. 2–3	401
Первая книга Ездры		Пс 4. 2	402	Пс 41. 4	517
(1 Езд)		Пс 4. 27	473	Пс 42. 3	545
1 Езд 6. 12	511	Пс 5. 9	402	Пс 50. 4	407
		Пс 6. 9	589	Пс 50. 9	407
Книга Неемии (Неем)		Пс 7. 7	472	Пс 50. 12	407
Неем 9. 1	536	Пс 7. 9	402	Пс 50. 19	408
Неем 9. 6	507	Пс 7. 10	525	Пс 58. 7	562
		Пс 7. 18	402	Пс 58. 15	562
Книга Товита (Тов)		Пс 9. 38–39	394	Пс 62. 2	401
Тов 4. 3	349	Пс 10. 7	402	Пс 64. 5	390
Тов 4. 6	349	Пс 12. 2–5	472	Пс 67. 21	582

Пс 67. 24	562	Пс 127. 5	378	Притч 24. 17–18	472
Пс 68. 10	279	Пс 128. 5	378	Притч 25. 21–22	472
Пс 72. 1	407	Пс 131. 13	378	Притч 28. 14	391
Пс 77. 39	221	Пс 133. 3	378	Притч 29. 18	391
Пс 79. 6	517	Пс 134. 21	378	Притч 29. 23	394
Пс 83. 5–6	390	Пс 137. 6	378	Притч 30. 26	545
Пс 83. 13	390	Пс 138. 8	507	Притч 31. 10	563
Пс 84. 11–14	402	Пс 138. 11–12	546	Притч 31. 27	517
Пс 85. 15	404	Пс 142. 6	401		
Пс 88. 4–5	157	Пс 143. 15	390	Книга Екклесиаста	
Пс 88. 16	390	Пс 145. 5	390	(Еккл)	
Пс 88. 27	504	Пс 146. 6	390	Еккл 1. 2	551
Пс 93. 12	390	Пс 148. 3–5	513	Еккл 1. 3–11	552
Пс 96. 2	402	Пс 148. 4	507	Еккл 1. 14	551
Пс 100. 4	582	Пс 149. 4	394	Еккл 2. 1	551
Пс 102. 8	404			Еккл 2. 4–11	552
Пс 105. 3	390	Книга притчей		Еккл 2. 11	551
Пс 106. 18	582	Соломоновых (Притч)		Еккл 2. 15	551
Пс 108. 6	234	Притч 3. 13	391	Еккл 2. 17	551
Пс 111. 1	390	Притч 3. 18	391	Еккл 2. 19	551
Пс 117. 20	582	Притч 3. 34	394	Еккл 2. 21	551
Пс 117. 22	314, 594	Притч 4. 17	517	Еккл 2. 26	551
Пс 117. 22–23	314	Притч 4. 18–19	545	Еккл 3. 9–10	552
Пс 118. 1–2	390	Притч 6. 7–9	552	Еккл 4. 4	551
Пс 118. 29	528, 581	Притч 8. 11	563	Еккл 4. 8	552
Пс 118. 29–30	581	Притч 9. 32	391	Еккл 4. 16	551
Пс 118. 40	403	Притч 9. 34	391	Еккл 5. 9–10	552
Пс 118. 73	513	Притч 11. 2	394	Еккл 5. 12–15	552
Пс 118. 104	581	Притч 12. 20	412	Еккл 6. 2	552
Пс 118. 123	403	Притч 14. 21	391, 492	Еккл 6. 9	551
Пс 118. 128	581	Притч 14. 30	398	Еккл 9. 7	517
Пс 118. 131	401	Притч 15. 1	398	Еккл 12. 8	551
Пс 118. 137	405	Притч 15. 4	398		
Пс 118. 142	403	Притч 15. 33	394	Книга Песни песней	
Пс 118. 144	401	Притч 16. 19	394, 398	Соломона (Песн)	
Пс 118. 174	401	Притч 16. 20	391	Песн 2	479
Пс 120. 1–2	377	Притч 18. 13	394		
Пс 121. 8	325	Притч 19. 17	492	Книга Премудрости	
Пс 124. 1–2	378	Притч 20. 27	525	Соломона (Прем)	
Пс 127. 1	390	Притч 22. 4	394	Прем 2. 24	233

Прем 10. 3	435	Ис 53. 7	399	Иез 3. 4	271
Прем 14. 3	504	Ис 53. 10	513	Иез 16. 4	420
Прем 14. 25	455	Ис 54. 8	436	Иез 16. 60	18
Прем 14. 30–31	455	Ис 56. 10–11	563	Иез 18. 5–9	492
		Ис 58. 3–7	536	Иез 26–28	259
Книга Премудрости		Ис 60. 1–2	545	Иез 36. 26	18
Иисуса, сына		Ис 60. 19	545		
Сирахова (Сир)		Ис 61. 1	123	Книга пророка	
Сир 9. 5	443	Ис 61. 1–2	271	Даниила (Дан)	
Сир 9. 7–11	443	Ис 63. 16	504	Дан 3. 70	546
Сир 23. 1	504	Ис 65. 2–4	562	Дан 9. 3	536
Сир 23. 4	504	Ис 66. 1	458, 507	Дан 9. 25–27	280
Сир 31. 17	576	Ис 66. 2	394	Дан 10. 3	536
		Ис 66. 3	505	Дан 10. 19	325
Книга пророка Исаии		Ис 66. 15–17	562		
(Ис)				Книга пророка Осии	
Ис 1. 1	272	Книга пророка		(Ос)	
Ис 1. 10–17	407	Иеремии (Иер)		Ос 1. 1	224
Ис 1. 11	440	Иер 1. 1–2	224	Ос 11. 1	181
Ис 1. 16	440	Иер 1. 1–10	272	Ос 11. 9	436
Ис 2. 2–4	156	Иер 3. 19	504		
Ис 2. 5	545	Иер 7. 11	279	Книга пророка Иоила	
Ис 6. 1–10	272	Иер 7. 12–14	279	(Иоил)	
Ис 6. 9–10	306	Иер 11. 19	399	Иоил 1. 14	535
Ис 8. 2	278	Иер 11. 20	525	Иоил 2. 13	404
Ис 9. 1–2	258	Иер 16. 18	37	Иоил 2. 15–17	535
Ис 9. 2	151	Иер 17. 10	407	Иоил 3. 4	259
Ис 11. 1	156	Иер 23. 5–6	157		
Ис 14. 12–15	259	Иер 31. 9	504	Книга пророка	
Ис 23. 1–14	259	Иер 31. 31	18	Амоса (Ам)	
Ис 29. 13	359, 589	Иер 36. 9	535	Ам 1. 9–10	259
Ис 31. 3	221	Иер 50. 11	37		
Ис 32. 6	439			Книга пророка Ионы	
Ис 38. 10	582	Книга пророка		(Иона)	
Ис 40. 6	221	Иезекииля (Иез)		Иона 1. 1	224
Ис 45. 1	272	Иез 1. 2–3	224	Иона 1. 1–3	274
Ис 48. 10	525	Иез 1. 4 — 10	273	Иона 1. 2	271
Ис 52. 2	325	Иез 2. 1	273	Иона 3. 2	274
Ис 52. 14	198	Иез 2. 3–5	273	Иона 3. 5–9	535
Ис 53. 2–3	198	Иез 2. 9 — 3. 3	273		

Книга пророка Михея (Мих)		Мф 1. 12	161	Мф 3. 12	255, 257
		Мф 1. 15–16	161	Мф 3. 12–16	257
Мих 1. 1	224	Мф 1. 16–17	155	Мф 3. 13–17	227
Мих 3. 7–8	271	Мф 1. 18–25	166	Мф 3. 14	228
Мих 5. 2–4	181	Мф 1. 20	167, 172, 196	Мф 3. 15	227, 381, 402
Мих 7. 6	332	Мф 1. 20–21	172	Мф 3. 17	255, 312, 316
		Мф 1. 20–23	167	Мф 4. 1	232, 233,
Книга пророка Захарии (Зах)		Мф 1. 22	100, 180, 196		236, 525, 526
		Мф 1. 24–25	184	Мф 4. 1–11	85, 236,
Зах 1. 1	278	Мф 1. 39	39		525
Зах 3. 1–3	234	Мф 2. 1	30, 81,	Мф 4. 2	537
Зах 9. 2–4	259		154, 170, 176	Мф 4. 4	381, 518
Зах 9. 9	398	Мф 2. 1–12	81, 170	Мф 4. 5	99, 458
		Мф 2. 3	99	Мф 4. 7	381
Книга пророка Малахии (Мал)		Мф 2. 5	180	Мф 4. 8	378
		Мф 2. 6	181	Мф 4. 10	235
Мал 2. 10	504	Мф 2. 11	176	Мф 4. 12	244, 264
Мал 3. 1	72, 249	Мф 2. 12	167	Мф 4. 14–16	98
Мал 4. 5–6	276	Мф 2. 13	81, 171, 172,	Мф 4. 17	223, 381
			196	Мф 4. 18	72, 296
Первая книга Маккавейская (1 Макк)		Мф 2. 13–15	171	Мф 4. 18–22	296
		Мф 2. 13–23	81	Мф 4. 19	381
1 Макк 2. 31–38	102	Мф 2. 15	180, 181	Мф 4. 21	304
		Мф 2. 16	154, 171, 176	Мф 4. 23	20, 39, 381
		Мф 2. 16–18	171	Мф 4. 23–25	270, 298
		Мф 2. 17	180	Мф 5. 1	372, 378
Третья книга Маккавейская (3 Макк)		Мф 2. 19	154, 173, 194	Мф 5. 1–2	377, 381
		Мф 2. 19–20	173	Мф 5. 3	125, 373, 393
3 Макк 6. 2	504	Мф 2. 22	108, 154,	Мф 5. 3–12	375, 599
3 Макк 6. 6	504		176, 194	Мф 5. 3 — 7	97
		Мф 2. 22–23	176	Мф 5. 4	395, 397
Новый Завет		Мф 2. 23	100, 180, 181	Мф 5. 5	398
		Мф 3. 1	224	Мф 5. 6	396, 401
		Мф 3. 1–6	224	Мф 5. 7	404
Евангелие от Матфея (Мф)		Мф 3. 2	223	Мф 5. 8	397, 407, 408
		Мф 3. 4	182, 203	Мф 5. 9	412
Мф 1. 1	98, 108, 155	Мф 3. 7–10	224	Мф 5. 10–11	480
Мф 1. 1–12	167	Мф 3. 7–12	381	Мф 5. 10–12	414
Мф 1. 2	155	Мф 3. 10	586	Мф 5. 12	277
Мф 1. 3–6	159	Мф 3. 11–12	85	Мф 5. 13–16	419

Мф 5. 13–48	599	Мф 6. 1–2	416, 495	Мф 7. 7–11	80, 567, 573
Мф 5. 14–16	546	Мф 6. 1–4	375, 491	Мф 7. 7–8	80
Мф 5. 15	73, 558	Мф 6. 1–18	423	Мф 7. 9	204
Мф 5. 16	491, 504, 558	Мф 6. 2	39	Мф 7. 11	325
Мф 5. 17	277, 477	Мф 6. 2–4	492	Мф 7. 11–15	325
Мф 5. 17–18	103	Мф 6. 4	490, 504	Мф 7. 12	101, 375,
Мф 5. 17–19	101	Мф 6. 5–8	375, 491,		423, 575
Мф 5. 17–20	375, 425		495, 573	Мф 7. 13–14	351, 581
Мф 5. 17–48	364	Мф 6. 6	490, 504	Мф 7. 14	131
Мф 5. 18	578	Мф 6. 8	504	Мф 7. 15–23	586
Мф 5. 20	101, 477, 582	Мф 6. 9–13	73,	Мф 7. 16	102
Мф 5. 21	103, 423, 433		501, 573	Мф 7. 19	224
Мф 5. 21–26	423, 433	Мф 6. 12	406, 440	Мф 7. 20	102
Мф 5. 22	99, 101,	Мф 6. 13	529, 534	Мф 7. 21	582
	330, 423	Мф 6. 14	504	Мф 7. 23	589
Мф 5. 22–32	423	Мф 6. 14–15	491, 521,	Мф 7. 24–27	189, 592
Мф 5. 23–24	105		557, 558	Мф 7. 28	97, 382
Мф 5. 25–26	464	Мф 6. 15	504	Мф 7. 28–29	381, 595
Мф 5. 27	103	Мф 6. 16–18	491, 535	Мф 8. 1–4	106, 298
Мф 5. 27–32	442	Мф 6. 18	490	Мф 8. 5–10	473
Мф 5. 28	101	Мф 6. 19–20	540	Мф 8. 5–13	298
Мф 5. 31–32	101, 205	Мф 6. 19–21	423, 541	Мф 8. 10	206, 207
Мф 5. 32	101	Мф 6. 22–23	375,	Мф 8. 11	102
Мф 5. 33	423, 455		543, 554	Мф 8. 12	102
Мф 5. 33–37	423, 455	Мф 6. 23	540, 546, 554	Мф 8. 14–15	205, 298,
Мф 5. 38	103	Мф 6. 24	80, 99, 546		304
Мф 5. 38–42	423, 461	Мф 6. 24–34	423	Мф 8. 16	84
Мф 5. 39	101	Мф 6. 25–32	520	Мф 8. 17	80, 100
Мф 5. 43	103	Мф 6. 25–34	549	Мф 8. 18–20	298
Мф 5. 43–47	101, 423,	Мф 6. 27	458	Мф 8. 18–22	348
	469	Мф 6. 32	504	Мф 8. 21–22	298
Мф 5. 44	101	Мф 6. 33	402	Мф 8. 23–27	298
Мф 5. 44–45	413	Мф 6. 33–34	540	Мф 8. 28–34	31, 298
Мф 5. 45	404, 477,	Мф 6. 34	520	Мф 8. 34	258
	504	Мф 6. 48	423	Мф 9. 1–8	298
Мф 5. 48	375, 480,	Мф 7. 1–3	495	Мф 9. 2	118
	504	Мф 7. 1–5	423, 555	Мф 9. 4	207
Мф 5–7	298, 300,	Мф 7. 3–5	434	Мф 9. 6	72, 229
	371, 599	Мф 7. 6	562	Мф 9. 9	104, 382
Мф 6. 1	491, 504	Мф 7. 7	504	Мф 9. 9–13	300, 358

Мф 9. 11	343	Мф 11. 12	250	Мф 13. 31–32	85
Мф 9. 14–17	537, 538	Мф 11. 13	277	Мф 13. 36	306
Мф 9. 20–22	106	Мф 11. 14	276	Мф 13. 39	235
Мф 9. 26	279	Мф 11. 20–24	259	Мф 13. 41	98
Мф 9. 27	157, 406	Мф 11. 21	79	Мф 13. 42	102
Мф 9. 35	20, 39	Мф 11. 22	325	Мф 13. 44–46	542
Мф 9. 36	206, 207	Мф 11. 24	325	Мф 13. 51	277
Мф 9. 37	585	Мф 11. 25–27	80	Мф 13. 52	349
Мф 10. 1	301	Мф 11. 25–28	340	Мф 13. 53	97
Мф 10. 1–4	372, 382	Мф 11. 28–30	209	Мф 13. 53–58	191, 257
Мф 10. 2–4	302	Мф 11. 29	394, 399	Мф 13. 54	39
Мф 10. 5	122	Мф 11. 29–30	399	Мф 13. 54–56	189
Мф 10. 5–6	321	Мф 12. 1–4	518	Мф 13. 55–56	183
Мф 10. 5–42	97	Мф 12. 1–8	362	Мф 13. 57	264
Мф 10. 7–8	322	Мф 12. 4	458	Мф 14. 1	80
Мф 10. 9–10	323	Мф 12. 5–7	363	Мф 14. 1–11	252
Мф 10. 9–16	337	Мф 12. 6	100	Мф 14. 1–12	41, 223
Мф 10. 12	363	Мф 12. 9–13	209	Мф 14. 3	253
Мф 10. 16–22	326	Мф 12. 10–13	363	Мф 14. 5	253
Мф 10. 17–22	414	Мф 12. 22–28	329	Мф 14. 9	80, 253
Мф 10. 18	321	Мф 12. 23	157	Мф 14. 12–13	254
Мф 10. 23	512	Мф 12. 24	587	Мф 14. 13–21	89
Мф 10. 24–25	328	Мф 12. 25	206	Мф 14. 14	207
Мф 10. 26–27	329	Мф 12. 28	232, 265	Мф 14. 15–21	518
Мф 10. 28–31	329	Мф 12. 32	232	Мф 14. 23	254,
Мф 10. 32–33	330	Мф 12. 33	587		378, 498
Мф 10. 34–36	331	Мф 12. 34	224	Мф 14. 23–24	254
Мф 10. 37	205, 333	Мф 12. 36	325	Мф 14. 25–32	111
Мф 10. 38–39	80, 334	Мф 12. 38–42	282	Мф 14. 28	315
Мф 10. 39	102	Мф 12. 39	237	Мф 15. 1–11	361
Мф 10. 40	335, 338	Мф 12. 41	100	Мф 15. 3–52	97
Мф 10. 40–42	335	Мф 12. 42	100	Мф 15. 8	589
Мф 11. 1	97, 340	Мф 12. 46–49	183	Мф 15. 11	306
Мф 11. 2–6	248	Мф 12. 46–50	262	Мф 15. 11–18	306
Мф 11. 5	322	Мф 13. 10–17	306	Мф 15. 12–14	361
Мф 11. 7–13	249	Мф 13. 12	80, 556	Мф 15. 14	556
Мф 11. 7–24	340	Мф 13. 14–15	81	Мф 15. 19	452
Мф 11. 9	277, 283	Мф 13. 16–17	340	Мф 15. 21	201, 321
Мф 11. 10	73	Мф 13. 19	588	Мф 15. 21–28	321
Мф 11. 11	228, 429	Мф 13. 22	540	Мф 15. 22	157, 406

Мф 15. 30	379	Мф 18. 33	522	Мф 21. 46	253, 282
Мф 15. 32	207, 518	Мф 19. 1	97	Мф 22. 7	30
Мф 15. 32–38	518	Мф 19. 3–9	448	Мф 22. 13	102
Мф 16. 4	237, 430	Мф 19. 10	204,	Мф 22. 14	585
Мф 16. 7–8	206		306, 449	Мф 22. 16	354
Мф 16. 12	99	Мф 19. 13–15	205	Мф 22. 21	463
Мф 16. 13	201,	Мф 19. 16–21	481	Мф 22. 24	161
	281, 285	Мф 19. 16–22	204, 350	Мф 22. 34	99
Мф 16. 13–14	281	Мф 19. 16–26	351	Мф 22. 35–40	470
Мф 16. 16	312	Мф 19. 17	569, 588	Мф 22. 38–40	576
Мф 16. 17	300, 312	Мф 19. 19	101, 576	Мф 22. 39	470
Мф 16. 17–19	312	Мф 19. 21	393,	Мф 22. 41–45	98, 157
Мф 16. 18	96, 106,		541, 542	Мф 23. 2–3	103, 489
	107, 419, 582	Мф 19. 23–24	540	Мф 23. 2–28	361
Мф 16. 21–24	315	Мф 19. 24	118	Мф 23. 2–39	364
Мф 16. 24	335	Мф 19. 27–29	205	Мф 23. 4	400, 489
Мф 16. 24–25	80	Мф 19. 28	98, 304	Мф 23. 4–7	489
Мф 16. 25	335, 550	Мф 19. 29	332	Мф 23. 9	504
Мф 16. 28	90	Мф 20. 1–16	404, 477	Мф 23. 13	102,
Мф 17. 1	316, 379	Мф 20. 11–32	405		488, 489
Мф 17. 1–3	379	Мф 20. 16	585	Мф 23. 14	489, 494
Мф 17. 4	310	Мф 20. 20–21	308	Мф 23. 15	456
Мф 17. 5	232, 507	Мф 20. 22	228, 309	Мф 23. 15–22	456
Мф 17. 15	406	Мф 20. 23	429	Мф 23. 16	104, 105
Мф 17. 19	323, 537	Мф 20. 24	309, 406	Мф 23. 16–22	105
Мф 17. 19–21	537	Мф 20. 25–28	309	Мф 23. 16–26	104
Мф 17. 24–27	105	Мф 20. 30–31	157	Мф 23. 17	102,
Мф 18. 1–3	308	Мф 20. 30–34	30		439, 488
Мф 18. 3–35	97	Мф 20. 34	206, 207	Мф 23. 19	488
Мф 18. 4	429	Мф 21. 1–11	30	Мф 23. 23	489
Мф 18. 8–9	582	Мф 21. 1–22	101	Мф 23. 24	488, 558
Мф 18. 9	330	Мф 21. 5	398	Мф 23. 25	359
Мф 18. 11	322, 584	Мф 21. 9	157	Мф 23. 25–26	495
Мф 18. 15	434, 523	Мф 21. 10–11	282	Мф 23. 27	430
Мф 18. 15–17	523	Мф 21. 11	284	Мф 23. 28	456
Мф 18. 17	523	Мф 21. 12–13	279	Мф 23. 29	278
Мф 18. 19–20	498, 570	Мф 21. 28 — 22. 14	101	Мф 23. 29–32	278
Мф 18. 21	435, 523	Мф 21. 31	322, 451	Мф 23. 33	278, 488
Мф 18. 22–25	498	Мф 21. 33	182, 277	Мф 23. 33–39	278
Мф 18. 23–35	189, 522	Мф 21. 42	314, 594	Мф 23. 37–39	101

Мф 24. 1–2	104	Мф 26. 37	317	Мк 1. 11	113, 507
Мф 24. 2	90, 279	Мф 26. 41	526	Мк 1. 12	111, 232, 233
Мф 24. 3	379	Мф 26. 50	215	Мк 1. 12–13	85
Мф 24. 3 — 25. 46	97	Мф 26. 51–54	467	Мк 1. 14	20, 244
Мф 24. 3–51	428	Мф 26. 64	508	Мк 1. 14–15	265
Мф 24. 4–5	590	Мф 26. 69	42, 183	Мк 1. 15	20, 114
Мф 24. 9–13	414	Мф 26. 69–73	42	Мк 1. 16	72, 114, 296
Мф 24. 11	590	Мф 27. 2	253	Мк 1. 16–20	296
Мф 24. 12	589	Мф 27. 19	167	Мк 1. 19	114
Мф 24. 14	20	Мф 27. 24	102, 253	Мк 1. 21	39, 111
Мф 24. 15	279	Мф 27. 25	30	Мк 1. 21–28	255, 297
Мф 24. 20	102	Мф 27. 37	30	Мк 1. 22	595
Мф 24. 23–24	590	Мф 27. 40	237	Мк 1. 25	114
Мф 24. 24	590	Мф 27. 44	119	Мк 1. 29–31	298
Мф 24. 27	512	Мф 27. 46	43	Мк 1. 30	112, 118
Мф 24. 35	428	Мф 27. 55	344, 346	Мк 1. 31	112
Мф 24. 36–41	50	Мф 27. 56	185, 347	Мк 1. 32	84
Мф 25. 1–13	422	Мф 27. 57	253, 341	Мк 1. 35–37	298
Мф 25. 3–4	422	Мф 27. 57–60	253	Мк 1. 36	316
Мф 25. 3–7	422	Мф 27. 61	347	Мк 1. 40	106, 111
Мф 25. 7	422	Мф 27. 62–66	81	Мк 1. 40–45	106
Мф 25. 14–30	189	Мф 28. 1	347	Мк 1. 41	207, 406
Мф 25. 29	80, 556	Мф 28. 7	99	Мк 1. 43	206
Мф 25. 31–46	98, 477, 557	Мф 28. 9–10	81	Мк 2. 3	118
		Мф 28. 11–15	81	Мк 2. 8	207
Мф 25. 32–33	589, 596	Мф 28. 16–17	379	Мк 2. 9	227
Мф 25. 36	346	Мф 28. 16–20	81	Мк 2. 9–11	226
Мф 25. 41	235	Мф 28. 17	287, 310	Мк 2. 10	72, 229
Мф 25. 46	431	Мф 28. 18	340	Мк 2. 12–13	235
Мф 26. 1	97	Мф 28. 19	99, 102, 106, 231, 251	Мк 2. 14	104, 300, 357
Мф 26. 6–7	202			Мк 2. 14–17	357
Мф 26. 11	493			Мк 2. 15	112, 202
Мф 26. 13	20	Евангелие от Марка		Мк 2. 15–28	112
Мф 26. 26–28	107, 519	(Мк)		Мк 2. 18	111, 537
Мф 26. 28	18, 44	Мк 1. 1	113, 155, 219	Мк 2. 18–22	537
Мф 26. 30	379	Мк 1. 2	73	Мк 2. 23–28	362, 518
Мф 26. 32	99	Мк 1. 4	229	Мк 2. 27	363
Мф 26. 36–42	211	Мк 1. 4–8	223	Мк 3. 1–5	209, 363
Мф 26. 36–46	379	Мк 1. 6	203	Мк 3. 4	584
Мф 26. 36–42	211	Мк 1. 7–8	85	Мк 3. 5	206, 363, 437

Мк 3. 6	354	Мк 6. 13	235	Мк 9. 2–4	379
Мк 3. 11	114	Мк 6. 14–16	280	Мк 9. 5	111, 310
Мк 3. 13–14	379	Мк 6. 14–29	41, 223	Мк 9. 5–6	111
Мк 3. 13–15	301	Мк 6. 22	80	Мк 9. 7	113, 232, 507
Мк 3. 13–19	382	Мк 6. 25–27	80	Мк 9. 32	307
Мк 3. 14	115, 302	Мк 6. 26	80	Мк 9. 33–42	308
Мк 3. 15	235	Мк 6. 32–44	89	Мк 9. 38–40	588
Мк 3. 16–19	302	Мк 6. 34	279	Мк 9. 41	336
Мк 3. 17	113, 300	Мк 6. 35–44	518	Мк 9. 44	330
Мк 3. 18	301	Мк 6. 45–52	307	Мк 9. 47	431
Мк 3. 20	111	Мк 6. 46	254, 378, 498	Мк 9. 49	419
Мк 3. 21	184, 261	Мк 6. 47–50	111	Мк 9. 50	420
Мк 3. 22–25	329	Мк 7. 1–13	359	Мк 10. 10	306, 450
Мк 3. 22–30	112	Мк 7. 1–23	112	Мк 10. 10–12	450
Мк 3. 29	232	Мк 7. 11	113	Мк 10. 13–16	205
Мк 3. 31–35	183, 262, 264	Мк 7. 14–23	361	Мк 10. 17–22	350
		Мк 7. 24	201, 321	Мк 10. 18	79
Мк 4. 10–12	115	Мк 7. 24–30	321	Мк 10. 21	206, 212, 541, 542
Мк 4. 10–13	306	Мк 7. 31	201		
Мк 4. 11	114, 115	Мк 7. 32–37	79	Мк 10. 23–25	540
Мк 4. 15	588	Мк 7. 34	44, 113, 206	Мк 10. 23–27	351
Мк 4. 19	540	Мк 8. 1–9	518	Мк 10. 25	118
Мк 4. 21	422	Мк 8. 14	118	Мк 10. 28–30	110
Мк 4. 22	329	Мк 8. 15	307	Мк 10. 32	115
Мк 4. 24–25	556	Мк 8. 17–18	307	Мк 10. 38	308
Мк 4. 25	80	Мк 8. 22	79, 112	Мк 10. 41	309
Мк 4. 26–34	79	Мк 8. 22–26	79	Мк 10. 46–52	30
Мк 4. 30–32	85	Мк 8. 27	201, 281, 285, 312	Мк 11. 15–17	279
Мк 4. 34	115			Мк 11. 20–23	110
Мк 5. 1–16	31	Мк 8. 27–29	312	Мк 11. 25	521
Мк 5. 7	114	Мк 8. 27–30	285	Мк 11. 25–26	491
Мк 5. 25–34	106	Мк 8. 29–33	110	Мк 12. 1–9	277
Мк 5. 41	43, 100, 113	Мк 8. 30	114	Мк 12. 6	114
Мк 6. 1–6	191	Мк 8. 31–34	315	Мк 12. 10	594
Мк 6. 3	183, 189	Мк 8. 34	115, 335	Мк 12. 13	355
Мк 6. 4	264, 277	Мк 8. 34–35	80	Мк 12. 19	161
Мк 6. 5	237	Мк 8. 35	335	Мк 12. 28–34	470
Мк 6. 5–6	79, 207, 257	Мк 8. 36–38	330	Мк 12. 31	470, 576
Мк 6. 8–9	324	Мк 9. 1	114, 250	Мк 12. 33	440
Мк 6. 11	325	Мк 9. 2	316, 379	Мк 12. 35–37	157

Мк 12. 42	113	Мк 15. 41	346	Лк 1. 39	177
Мк 13. 2	90, 279	Мк 15. 43	341	Лк 1. 39–45	149
Мк 13. 3	316, 379	Мк 15. 47	346	Лк 1. 39–56	253
Мк 13. 9–13	115	Мк 16. 1	346	Лк 1. 41	121
Мк 13. 10	20	Мк 16. 9	63	Лк 1. 42–43	180
Мк 13. 14	279	Мк 16. 9–20	63	Лк 1. 46–54	149
Мк 13. 22	590	Мк 16. 14	69	Лк 1. 46–55	120
Мк 14. 3	202	Мк 16. 15	20, 69, 585	Лк 1. 56	150
Мк 14. 3–5	494	Мк 16. 15–16	585	Лк 1. 57–65	179
Мк 14. 7	493, 494	Мк 16. 17–18	339	Лк 1. 57–66	150
Мк 14. 9	20	Мк 16. 19	508	Лк 1. 67–79	151
Мк 14. 13–15	111			Лк 1. 68–79	121
Мк 14. 21	115	Евангелие от Луки		Лк 1. 69	584
Мк 14. 22–24	107	(Лк)		Лк 1. 76–77	180
Мк 14. 24	18	Лк 1. 1	91	Лк 1. 80	151, 179
Мк 14. 25	114	Лк 1. 1–4	73, 117	Лк 2. 1	25, 152, 166
Мк 14. 26	379	Лк 1. 2	37, 74	Лк 2. 1–2	25
Мк 14. 27	115	Лк 1. 5	25, 120, 146,	Лк 2. 1–20	166
Мк 14. 32–39	211		152, 154, 177	Лк 2. 5	160
Мк 14. 32–41	115	Лк 1. 5–13	146	Лк 2. 6–7	179
Мк 14. 32–42	379	Лк 1. 5–25	223	Лк 2. 7	202
Мк 14. 33	317	Лк 1. 10–20	172	Лк 2. 8–14	172
Мк 14. 36	44, 113,	Лк 1. 11–20	167	Лк 2. 8–20	170
	309, 502, 503	Лк 1. 12	179	Лк 2. 10	121
Мк 14. 37–38	110	Лк 1. 13	170, 179	Лк 2. 12	177
Мк 14. 42	115	Лк 1. 14	121, 146, 151	Лк 2. 14	121
Мк 14. 47	467	Лк 1. 14–17	146, 151	Лк 2. 15	205
Мк 14. 50	115	Лк 1. 15	179	Лк 2. 19	196
Мк 14. 51–52	111	Лк 1. 18	147, 179	Лк 2. 20	121
Мк 14. 54–72	115	Лк 1. 18–25	147	Лк 2. 21	169, 170, 179
Мк 14. 61	114	Лк 1. 26	148, 167,	Лк 2. 21–39	174
Мк 14. 62	508		172, 177	Лк 2. 22–38	170
Мк 14. 70	42	Лк 1. 26–38	167, 172	Лк 2. 23	184
Мк 15. 16	113	Лк 1. 28	121	Лк 2. 24	439
Мк 15. 32	119	Лк 1. 29	179	Лк 2. 29	121
Мк 15. 34	43	Лк 1. 30	179	Лк 2. 29–32	175, 180
Мк 15. 39	114	Лк 1. 31	179	Лк 2. 30	584
Мк 15. 40	185,	Лк 1. 32	179	Лк 2. 32	122
	344, 347	Лк 1. 34	179	Лк 2. 34–35	176
Мк 15. 40–41	344	Лк 1. 36	246	Лк 2. 38	180

Лк 2. 40	188	Лк 4. 32	595	Лк 6. 30	468
Лк 2. 41	183, 187	Лк 4. 38	118	Лк 6. 31	575
Лк 2. 42–52	193	Лк 4. 40	84	Лк 6. 32–33	473
Лк 2. 44	200	Лк 4. 44	39	Лк 6. 34–36	469
Лк 2. 49	124, 228, 458	Лк 5. 1	119, 299	Лк 6. 35	477
Лк 2. 51	190, 196	Лк 5. 1–11	299	Лк 6. 36	480
Лк 2. 52	179, 194	Лк 5. 11	125	Лк 6. 37–42	556
Лк 3. 1	26, 153, 224	Лк 5. 14	439	Лк 6. 39	556
Лк 3. 1–2	26, 224	Лк 5. 16	254, 498	Лк 6. 43–44	587
Лк 3. 9	586	Лк 5. 18	118	Лк 6. 46	587
Лк 3. 12–14	225	Лк 5. 22	207	Лк 6. 47–49	592
Лк 3. 16–17	85	Лк 5. 24	72, 229	Лк 7. 2–9	473
Лк 3. 19–20	41, 223	Лк 5. 25	121	Лк 7. 5	183
Лк 3. 21	122	Лк 5. 27	300	Лк 7. 9	122, 207
Лк 3. 21–22	227	Лк 5. 27–32	358	Лк 7. 11–16	122, 281
Лк 3. 23	154, 161, 163	Лк 5. 29	202	Лк 7. 13	206
Лк 3. 27	161	Лк 5. 33–39	537	Лк 7. 16	121, 270, 285
Лк 3. 38	163	Лк 6. 1–5	362, 518	Лк 7. 17	285
Лк 4. 1	85, 232, 233, 236	Лк 6. 4	69	Лк 7. 26	283
Лк 4. 1–13	85, 236	Лк 6. 6	39	Лк 7. 27	73
Лк 4. 2	236, 537	Лк 6. 6–10	209, 363	Лк 7. 30	355
Лк 4. 6–7	241	Лк 6. 8	207	Лк 7. 33–34	203
Лк 4. 13	236	Лк 6. 9	584	Лк 7. 36–40	202
Лк 4. 14	244, 256	Лк 6. 11	363	Лк 7. 36–49	282
Лк 4. 15–16	39	Лк 6. 12	122, 254, 498	Лк 7. 37	122, 451
Лк 4. 15–30	43	Лк 6. 12–13	301, 379	Лк 7. 37–48	557
Лк 4. 16–20	271, 395	Лк 6. 12–16	372	Лк 8. 1–3	122, 344
Лк 4. 16–24	191	Лк 6. 13	382	Лк 8. 2	347
Лк 4. 16–29	277	Лк 6. 14–16	302	Лк 8. 3	346, 347
Лк 4. 16–30	256	Лк 6. 15	301	Лк 8. 12	206, 235, 588
Лк 4. 18–19	289	Лк 6. 17–20	372	Лк 8. 14	540
Лк 4. 22	160, 257	Лк 6. 20	124, 372, 540	Лк 8. 16	73
Лк 4. 23	237	Лк 6. 20–23	372	Лк 8. 17	329
Лк 4. 24	264, 277	Лк 6. 20–26	599	Лк 8. 18	80
Лк 4. 25	123, 473	Лк 6. 20–49	371	Лк 8. 19–21	183, 262
Лк 4. 25–27	123	Лк 6. 21	209, 395, 401	Лк 8. 26–36	31
Лк 4. 28–30	466	Лк 6. 24	375	Лк 8. 45	316
Лк 4. 29	202, 473	Лк 6. 24–26	375	Лк 9. 1–6	337
Лк 4. 31	119, 257	Лк 6. 25	209	Лк 9. 3–4	323
		Лк 6. 29	464	Лк 9. 9	280

Лк 9. 10	79, 89	Лк 10. 38	120,	Лк 13. 23–24	581
Лк 9. 10–17	89		345, 347	Лк 13. 25–27	589
Лк 9. 12–17	518	Лк 10. 38–42	345, 347	Лк 13. 27	589
Лк 9. 18–20	285	Лк 11. 1–2	501	Лк 13. 31–33	279
Лк 9. 19	281	Лк 11. 1–4	491, 501	Лк 13. 33–34	120
Лк 9. 20	312	Лк 11. 5–8	568	Лк 13. 34–35	260
Лк 9. 22–23	315	Лк 11. 9–10	80	Лк 14. 1	202
Лк 9. 23	80, 335	Лк 11. 9–13	80, 568	Лк 14. 1–6	363
Лк 9. 23–24	80	Лк 11. 16	79	Лк 14. 12–14	541
Лк 9. 24	335	Лк 11. 17	207	Лк 14. 24	585
Лк 9. 25–26	330	Лк 11. 20	265	Лк 14. 26	333, 349
Лк 9. 28	316	Лк 11. 27–28	263, 284	Лк 14. 27	80
Лк 9. 28–30	379	Лк 11. 28–32	282	Лк 14. 30	355
Лк 9. 32	316	Лк 11. 29	50, 237	Лк 14. 33	277
Лк 9. 33	310	Лк 11. 29–30	50	Лк 14. 34–35	420
Лк 9. 35	232, 507	Лк 11. 35–36	543	Лк 14. 47	122
Лк 9. 47	207	Лк 11. 37–41	361	Лк 15. 8	422
Лк 9. 51 — 19. 27	120	Лк 11. 38	79	Лк 15. 11–24	477
Лк 9. 51–55	317	Лк 11. 42–54	361	Лк 15. 20–22	405
Лк 9. 53	120, 258	Лк 11. 47–51	279	Лк 16. 8	546
Лк 9. 57–62	348	Лк 12. 1	440	Лк 16. 9	548
Лк 10. 1	301	Лк 12. 2	329	Лк 16. 11	548
Лк 10. 1–2	336	Лк 12. 8–9	330	Лк 16. 13	80, 546
Лк 10. 2	585	Лк 12. 10	232	Лк 16. 13–14	540
Лк 10. 3–12	337	Лк 12. 15	125, 540	Лк 16. 13–15	494
Лк 10. 13–15	259, 338	Лк 12. 16–21	125, 540,	Лк 16. 15–17	427
Лк 10. 15	122		543, 551	Лк 16. 16	20, 250
Лк 10. 16	335, 338	Лк 12. 22–31	126, 551	Лк 16. 19–21	494
Лк 10. 17	121, 310, 323	Лк 12. 31	126	Лк 16. 19–31	125, 540
Лк 10. 17–21	208	Лк 12. 32	551	Лк 16. 27–31	277
Лк 10. 17–24	339	Лк 12. 33–34	542	Лк 17. 11	122
Лк 10. 18	260	Лк 12. 50	228	Лк 17. 15	121
Лк 10. 21	121, 206	Лк 12. 51–53	331	Лк 17. 20–21	266, 511
Лк 10. 21–22	80	Лк 12. 58–59	441, 485	Лк 17. 33	80, 335
Лк 10. 22	340	Лк 13. 10	363	Лк 18. 1–8	568
Лк 10. 25–29	470	Лк 13. 10–16	363	Лк 18. 10–14	394
Лк 10. 27	577	Лк 13. 13	121	Лк 18. 10–15	124
Лк 10. 30–37	471	Лк 13. 17	121	Лк 18. 11	358, 557
Лк 10. 31–32	354	Лк 13. 18–19	85	Лк 18. 11–12	493
Лк 10. 33	473	Лк 13. 22	120	Лк 18. 12	536

Лк 18. 18–23	350	Лк 22. 49–50	467	Ин 1. 19–27	225
Лк 18. 22	393, 541, 542	Лк 22. 59	42	Ин 1. 21	226, 276
Лк 18. 24–27	351	Лк 23. 6	41, 183	Ин 1. 26	245
Лк 18. 25	118	Лк 23. 6–12	41	Ин 1. 29	137, 229,
Лк 18. 31	120	Лк 23. 15	41		234, 245, 399
Лк 18. 43	121	Лк 23. 34	474	Ин 1. 29–34	245
Лк 19. 1–10	342	Лк 23. 39–42	119	Ин 1. 32–33	233
Лк 19. 2–10	124	Лк 23. 47	121	Ин 1. 35	245
Лк 19. 3	198	Лк 23. 50–51	341	Ин 1. 35–39	317
Лк 19. 6–17	205	Лк 24. 6–7	123	Ин 1. 35–40	291
Лк 19. 8–9	541	Лк 24. 10	122, 347	Ин 1. 36	399
Лк 19. 8–10	204	Лк 24. 13–27	286	Ин 1. 37–39	246
Лк 19. 9–10	584	Лк 24. 18	185	Ин 1. 41	129
Лк 19. 10	584	Лк 24. 19	227	Ин 1. 42	129, 292, 311
Лк 19. 11	120	Лк 24. 26–27	123	Ин 1. 43	245, 254
Лк 19. 12–27	189	Лк 24. 30	202	Ин 1. 43–44	200
Лк 19. 26	80	Лк 24. 32	121	Ин 1. 43–46	319
Лк 19. 37	121	Лк 24. 44–47	123	Ин 1. 43–51	293
Лк 19. 41–44	210	Лк 24. 47–49	123	Ин 1. 44	319
Лк 19. 42–44	279	Лк 24. 51	123, 508	Ин 1. 45	160
Лк 19. 45	120, 279	Лк 24. 53	121	Ин 1. 45–46	43
Лк 19. 45–46	279			Ин 1. 47–51	200
Лк 20. 9–16	277	Евангелие от Иоанна		Ин 2. 1	201, 245,
Лк 20. 17	594	(Ин)		Ин 2. 1–2	205
Лк 20. 28	161	Ин 1. 1	137	Ин 2. 1–12	254, 264
Лк 20. 41–44	157	Ин 1. 1–2	130	Ин 2. 1–22	317
Лк 21. 6	90	Ин 1. 1–5	135, 220	Ин 2. 2	260, 294
Лк 21. 12	414	Ин 1. 1–17	128	Ин 2. 3–5	187
Лк 21. 18	414	Ин 1. 1–18	368	Ин 2. 4	137
Лк 21. 37	379	Ин 1. 5	132, 136	Ин 2. 12	183, 187,
Лк 22. 17–20	107	Ин 1. 9	136, 137,		254, 260, 294
Лк 22. 19	519		287, 524	Ин 2. 13	131, 134, 254
Лк 22. 20	18	Ин 1. 9–14	220	Ин 2. 13–15	254
Лк 22. 24–27	309	Ин 1. 13	128, 136	Ин 2. 13–23	131
Лк 22. 31–32	235, 315	Ин 1. 13–14	128	Ин 2. 13–25	134
Лк 22. 35–38	467	Ин 1. 14	136, 220, 287	Ин 2. 15–17	279, 437
Лк 22. 39	212, 379	Ин 1. 17	136, 582	Ин 2. 16	458
Лк 22. 39–42	212	Ин 1. 18	221, 231,	Ин 2. 19–20	154
Лк 22. 41–46	379		340, 408, 410	Ин 2. 20	41
Лк 22. 44	212	Ин 1. 19	354	Ин 3. 1	354

Ин 3. 1–2	341	Ин 5. 45–47	364	Ин 7. 41	43
Ин 3. 1–21	254, 317	Ин 6. 1–13	89	Ин 7. 42	157, 182
Ин 3. 3	131, 136	Ин 6. 1–14	295	Ин 7. 46	134, 595
Ин 3. 5	136, 229, 340	Ин 6. 3	379	Ин 7. 50–53	284, 341
Ин 3. 14–15	50	Ин 6. 4	131	Ин 7. 52	43, 182
Ин 3. 16	513	Ин 6. 5–7	319	Ин 8. 1	63, 254,
Ин 3. 18	136, 326	Ин 6. 5–13	518		379, 498
Ин 3. 19	136, 421	Ин 6. 6	130	Ин 8. 3–11	451, 557
Ин 3. 22	246, 254, 295,	Ин 6. 7–8	295	Ин 8. 12	132, 421
	317, 570	Ин 6. 14	284	Ин 8. 31–32	583
Ин 3. 25–36	247	Ин 6. 15	254, 498	Ин 8. 33–39	156
Ин 3. 35	137	Ин 6. 16–21	295	Ин 8. 34–36	212
Ин 3. 36	131	Ин 6. 22–71	134	Ин 8. 42	302
Ин 4. 1–2	295, 317	Ин 6. 28–29	594	Ин 8. 44	235, 460
Ин 4. 1–42	134	Ин 6. 30–35	519	Ин 8. 58	137
Ин 4. 4–42	317	Ин 6. 32	137	Ин 9. 1–41	134
Ин 4. 6	132, 137, 202	Ин 6. 33	508	Ин 9. 7	129
Ин 4. 6–8	202	Ин 6. 35	132	Ин 9. 16	363
Ин 4. 8	295	Ин 6. 38	593	Ин 9. 17	281
Ин 4. 9	43	Ин 6. 38–40	514	Ин 9. 22	130
Ин 4. 13	508	Ин 6. 40	137	Ин 9. 28	363, 595
Ин 4. 17–42	285	Ин 6. 50–51	508	Ин 9. 28–29	363
Ин 4. 23	136	Ин 6. 51	517	Ин 9. 39–41	544
Ин 4. 24	508	Ин 6. 57	302	Ин 10. 1–9	583
Ин 4. 27	295	Ин 6. 58	508	Ин 10. 1–11	279
Ин 4. 43–54	295	Ин 6. 59	39	Ин 10. 7	132
Ин 4. 44	264	Ин 6. 60–67	295	Ин 10. 11	137
Ин 5. 1	131	Ин 6. 63	136	Ин 10. 15	340
Ин 5. 1–10	363	Ин 6. 64	130	Ин 10. 16	136
Ин 5. 1–16	295	Ин 6. 66	348	Ин 10. 25	510
Ин 5. 17	295, 593	Ин 6. 67–69	315	Ин 10. 30	289
Ин 5. 17–47	295	Ин 7. 2	131	Ин 10. 31–32	466
Ин 5. 18	504	Ин 7. 3–10	262	Ин 10. 39	466
Ин 5. 21	137	Ин 7. 6	466	Ин 10. 40	344
Ин 5. 22	137	Ин 7. 15	192	Ин 11. 1–44	347
Ин 5. 24	346	Ин 7. 22–24	364	Ин 11. 5	206, 213, 346
Ин 5. 26	137	Ин 7. 24	559	Ин 11. 8–16	318
Ин 5. 36–38	302	Ин 7. 29	302	Ин 11. 11	213
Ин 5. 39	50	Ин 7. 35	44	Ин 11. 16	129, 300
Ин 5. 43	510	Ин 7. 40–43	284	Ин 11. 32–38	210

Ин 11. 33	132, 137, 206	Ин 13. 23	77, 128, 213, 317	Ин 17. 24–26	214
Ин 11. 33–34	137	Ин 13. 23–24	213	Ин 17. 25–26	510
Ин 11. 33–38	132	Ин 13. 24	318	Ин 18. 10–11	467
Ин 11. 35	206	Ин 13. 34	136, 214	Ин 18. 15	318
Ин 11. 36	213	Ин 13. 34	136, 214	Ин 18. 23	467
Ин 11. 42	302	Ин 14. 1	211	Ин 18. 36	131
Ин 11. 51–52	138	Ин 14. 2	429	Ин 19. 25	186, 187, 347
Ин 12. 1–2	202	Ин 14. 4–6	318	Ин 19. 25–27	187
Ин 12. 1–8	347	Ин 14. 6	137, 582	Ин 19. 26	213, 310
Ин 12. 2	346	Ин 14. 7–9	411	Ин 19. 27	77, 186
Ин 12. 2–3	346	Ин 14. 8–10	320	Ин 19. 35	264, 310
Ин 12. 4–6	494	Ин 14. 9	340	Ин 19. 35–37	264
Ин 12. 6	323	Ин 14. 13–14	569	Ин 19. 38	341
Ин 12. 8	493	Ин 14. 16–17	233	Ин 19. 39	341
Ин 12. 16	130	Ин 14. 22	303, 320	Ин 20. 1	138
Ин 12. 17–18	281	Ин 14. 26	233	Ин 20. 1–9	138
Ин 12. 20–22	44, 319	Ин 15. 1	137	Ин 20. 2	213
Ин 12. 21	138	Ин 15. 7	569	Ин 20. 3–4	318
Ин 12. 23	137	Ин 15. 9	214	Ин 20. 11–18	347
Ин 12. 25	335	Ин 15. 12–15	214	Ин 20. 16–18	138
Ин 12. 27	137, 211, 510	Ин 15. 13	465	Ин 20. 21	302
Ин 12. 27–28	211, 510	Ин 15. 16	302	Ин 20. 22	233
Ин 12. 28	232, 508	Ин 15. 18–20	414	Ин 20. 22–23	138
Ин 12. 30	232	Ин 15. 20	328	Ин 20. 24–28	318
Ин 12. 31	244, 269	Ин 15. 26	233	Ин 20. 25	310
Ин 12. 33	130	Ин 16. 7–15	233	Ин 20. 28	287
Ин 12. 46	132	Ин 16. 20	396	Ин 21. 2	133
Ин 12. 47	584	Ин 16. 22	396	Ин 21. 3	299
Ин 13. 1	134, 213	Ин 16. 23–24	569	Ин 21. 7	213, 315
Ин 13. 1–11	134	Ин 17. 1	137	Ин 21. 7–8	315
Ин 13. 6–7	227	Ин 17. 2	137	Ин 21. 13	202
Ин 13. 9	228	Ин 17. 4	594	Ин 21. 15–17	138
Ин 13. 11 — 16.	33, 134	Ин 17. 6	510	Ин 21. 20	77, 213, 315
Ин 13. 13	328	Ин 17. 8	302	Ин 21. 23	318
Ин 13. 15–16	328	Ин 17. 9–12	214	Ин 21. 38	207
Ин 13. 20	335, 338	Ин 17. 11	510	Ин 30. 1	248
Ин 13. 21	206, 211	Ин 17. 12	584	Деяния святых апостолов (Деян)	
		Ин 17. 18–25	302	Деян 1. 4–8	123
		Ин 17. 20–21	138		
		Ин 17. 22	510		

Деян 1. 5	250	Деян 13. 24–25	250	Иак 5. 16	524
Деян 1. 9	123, 508	Деян 13. 26	584	Иак 5. 20	582
Деян 1. 9–11	123	Деян 13. 32–37	159		
Деян 1. 10–11	508	Деян 13. 46	60	Первое послание Петра (1 Петр)	
Деян 1. 12	148, 362	Деян 13. 47	584	1 Петр 1. 19	399
Деян 1. 13	301	Деян 15. 1–6	578		
Деян 1. 14	184, 187, 264, 347	Деян 15. 1–34	60	Второе послание Петра (2 Петр)	
Деян 1. 15–26	304	Деян 15. 7	20	2 Петр 1. 20–21	17, 44
Деян 1. 16	347	Деян 15. 13	187	2 Петр 2. 1	564
Деян 1. 41–42	107	Деян 15. 20	577	2 Петр 2. 9	526
Деян 2. 4	233	Деян 15. 29	577	2 Петр 2. 12	564
Деян 2. 25	158	Деян 15. 37–39	109	2 Петр 2. 20–22	564
Деян 2. 27	158	Деян 16. 10–17	117	2 Петр 2. 21	582
Деян 2. 29–32	158	Деян 17. 4	348	2 Петр 3. 7	326
Деян 2. 41	123	Деян 17. 12	348		
Деян 3. 17	286	Деян 18. 2	27	Первое послание Иоанна (1 Ин)	
Деян 3. 22–24, 26	286	Деян 18. 25–26	581	1 Ин 1. 5	136
Деян 3. 25	286	Деян 18. 25–26	581	1 Ин 1. 9	524
Деян 4. 11	584	Деян 19. 4	250	1 Ин 2. 18–19	590
Деян 4. 34–35	323	Деян 19. 9	581	1 Ин 2. 22	590
Деян 5. 14	347	Деян 19. 18	524	1 Ин 3. 2	408
Деян 7. 2	37	Деян 19. 23	581	1 Ин 3. 5	229
Деян 7. 25	37	Деян 20. 5–15	117	1 Ин 3. 22	570
Деян 7. 58–60	92	Деян 21. 1–18	117	1 Ин 4. 1–3	590
Деян 7. 60	475	Деян 21. 18–19	187	1 Ин 4. 12	408
Деян 8. 1	313	Деян 26. 10	585	1 Ин 5. 14	515, 570
Деян 8. 12	348	Деян 27. 1 — 28. 16	117	1 Ин 5. 14–15	570
Деян 8. 18–20	323	Деян 28. 28	584	1 Ин 5. 19	416
Деян 8. 32	399	Деян 28. 30–31	91		
Деян 9. 36–42	323	Послание Иакова (Иак)		Послание Иуды (Иуд)	
Деян 9. 41	585	Иак 1. 5	584	Иуд 3	584
Деян 10. 31	124	Иак 1. 9–10	584		
Деян 11. 3	174	Иак 1. 13–14	526	Послание к Римлянам (Рим)	
Деян 12. 1–2	92	Иак 1. 22	589	Рим 1. 1	21
Деян 12. 12, 25	109	Иак 2. 8	577	Рим 1. 3	158
Деян 12. 17	187	Иак 4. 2–3	570		
Деян 12. 25	109	Иак 4. 5	463		
Деян 13. 13	109	Иак 5. 1–3	543		
Деян 13. 22–23	159	Иак 5. 12	455		

Рим 1. 9	21	1 Кор 15. 1–7	83	Послание к	
Рим 1. 16	584	1 Кор 15. 3–7	21	Филиппийцам (Флп)	
Рим 2. 1–3	557	1 Кор 15. 12–15	83	Флп 1. 7	20
Рим 2. 14–15	577	1 Кор 15. 17	83	Флп 1. 12	20
Рим 2. 16	21	1 Кор 16. 1–2	585	Флп 1. 16	20
Рим 6. 3–4	228	1 Кор 16. 19	313	Флп 2. 7–8	394
Рим 6. 23	267			Флп 2. 8	230, 253, 416
Рим 8. 15	413, 502	Второе послание		Флп 3. 2	565
Рим 8. 15–16	413	Коринфянам (2 Кор)		Флп 4. 15	20
Рим 10. 1	584	2 Кор 3. 6–15	18	Флп 4. 22	585
Рим 10. 10	584	2 Кор 5. 21	229		
Рим 11. 11	584	2 Кор 8. 9	394	Послание к	
Рим 12. 14	467	2 Кор 8. 18	77	Колоссянам (Кол)	
Рим 12. 17–21	467	2 Кор 9. 1	585	Кол 1. 5	20
Рим 13. 1–5	468	2 Кор 9. 12	585	Кол 1. 15	228
Рим 13. 9	577	2 Кор 10. 14	20	Кол 1. 18	313
Рим 13. 11	584	2 Кор 11. 4	21	Кол 3. 11	174
Рим 14. 24	21	2 Кор 13. 12	585	Кол 4. 6	421
Рим 15. 16	21			Кол 4. 10	109
Рим 16. 4	313	Послание к Галатам		Кол 4. 14	117
Рим 16. 15	585	(Гал)		Кол 4. 15	313
		Гал 1. 11	21		
Первое послание		Гал 1. 19	184	Первое послание к	
Коринфянам (1 Кор)		Гал 2. 16	385	Фессалоникийцам	
1 Кор 1. 21–23	389	Гал 2. 19	187	(1 Фес)	
1 Кор 6. 1–2	585	Гал 3. 26	413	1 Фес 2. 2	20
1 Кор 7. 5	526	Гал 3. 27–28	347	1 Фес 5. 5	546
1 Кор 7. 8–11	448	Гал 3. 28	547		
1 Кор 7. 20–24	547	Гал 4. 4–7	413	Второе послание к	
1 Кор 7. 27–28	448	Гал 4. 6	502	Фессалоникийцам	
1 Кор 7. 39	448	Гал 5. 14	577	(2 Фес)	
1 Кор 9. 5	184			2 Фес 2. 7–9	591
1 Кор 9. 14	323	Послание к Ефесянам			
1 Кор 10. 1–4	50	(Еф)		Первое послание к	
1 Кор 10. 13	526	Еф 3. 8	585	Тимофею (1 Тим)	
1 Кор 11. 25	18	Еф 5. 23	454	1 Тим 2. 8	158
1 Кор 13. 12	408	Еф 5. 24–25	313	1 Тим 3. 16	44
1 Кор 14. 33	585	Еф 6. 11	463	1 Тим 6. 15	394
1 Кор 15. 1	21, 22, 83			1 Тим 6. 16	408, 409
1 Кор 15. 1–2	21				

Второе послание к Тимофею (2 Тим)		Послание к Евреям (Евр)		Евр 11. 31	461
				Евр 11. 33–38	288
2 Тим 1. 8	20	Евр 1. 1–2	287	Евр 11. 35–38	415
2 Тим 3. 15–17	17	Евр 1. 1–4	287	Евр 11. 40	288
2 Тим 4. 5	20	Евр 2. 18	242	Евр 12. 2	288
2 Тим 4. 10	117	Евр 3. 5–6	288	Евр 13. 12	288
2 Тим 4. 11	109	Евр 3. 17–18	527	Евр 13. 20	288
		Евр 4. 14	288		
Послание к Филимону (Флм)		Евр 4. 15	212, 242, 527	Откровение Иоанна Богослова (Откр)	
		Евр 5. 9	288		
Флм 1	20	Евр 6. 16	459	Откр 2. 1 — 3. 22	313
Флм 2	313	Евр 7. 21	234	Откр 5. 6	399
Флм 13	20	Евр 10. 19–20	582	Откр 14. 6	21
		Евр 10. 24	423	Откр 20. 10	260
		Евр 11. 8–10	399	Откр 22. 20	512
		Евр 11. 17–32	288		

Учебное издание

Митрополит Иларион (Алфеев)
ЧЕТВЕРОВЕВАНГЕЛИЕ

Том 1

Учебник бакалавра теологии

Издание подготовлено
Общecerковной аспирантурой и докторантурой
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Над изданием работали:
*иеромонах Иоанн (Копейкин),
Максим Калинин, Иван Парфенов,
иеродиакон Павел (Черкасов),
Татьяна Склярова, Мария Кагарлицкая*

*В оформлении обложки использованы фотоматериалы
с сайта www.ruicon.ru Православные мастерские «Русская Икона»*

Подписано в печать 17.05.2017
Формат 70 × 100/16. Печать офсетная
Тираж 5000 экз. Объем 50, 7 усл. п. л.
Бумага офсетная. Заказ № 37

Издательский дом «Познание»
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5.
Тел.: +7 (495) 721-80-22
E-mail: textbook@doctorantura.ru

Отпечатано в типографии ООО «ИПК «Бионт»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр. В. О., д. 86
тел. (812) 322-68-43