

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 Р18-804-0139



ПОЗНАНИЕ

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Издательский дом «Познание»

Москва

2018

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ

Том 2

Учебник бакалавра теологии



ПОЗНАНИЕ

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Издательский дом «Познание»

Москва

2018

УДК 27-246(075.8)
ББК 86.372я73
И43

Рецензенты:

*Протоиерей Владимир Воробьев, ректор ПСТГУ, профессор
Протоиерей Алексей Емельянов, заведующий кафедрой библеистики ПСТГУ
Священник Алексей Андреев, преподаватель кафедры библеистики ПСТГУ
Диакон Николай Серебряков, ст. преподаватель кафедры библеистики ПСТГУ
А. С. Небольсин, доктор богословия, профессор кафедры библеистики ПСТГУ
М. А. Скобелев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики ПСТГУ
И. А. Хангиреев, преподаватель кафедры библеистики ПСТГУ*

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

И 43 Четвероевангелие (Том 2) : учебник бакалавра теологии / Митрополит Иларион (Алфеев) — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2018. — 752 с.

ISBN 978-5-906960-27-6

Второй том учебника «Четвероевангелие» включает в себя два тематических блока: «Чудеса Иисуса Христа» и «Притчи Иисуса Христа». Как и в первом томе, изложение основано на последовательном разборе евангельского текста с опорой как на научные данные, так и на святоотеческие толкования. Особое значение придается сравнению параллельных мест у разных Евангелистов, которое не только открывает новые перспективы в понимании библейского текста, но и имеет большое педагогическое значение.

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 978-5-906960-27-6

© Митрополит Иларион (Алфеев), текст, 2018
© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия,
научная редакция, 2018
© Издательский дом «Познание», оригинал-макет, 2018

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	9
Часть I. ЧУДЕСА ИИСУСА ХРИСТА	13
Глава 1. ЧУДО КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН	15
1. 1. Чудеса и рационализм	15
1. 2. Чудеса в Ветхом Завете	24
1. 3. Чудеса в Евангелиях	35
1. 4. Чудеса Иисуса Христа в современной новозаветной науке	46
1. 5. Сын Божий или «божественный муж»?	50
Глава 2. ПЕРВОЕ ЧУДО ИИСУСА ХРИСТА	56
2. 1. «Был брак в Кане Галилейской»	56
2. 2. «Что Мне и Тебе, Жено?»	57
2. 3. Превращение воды в вино: толкования	60
2. 4. Благословение брака	65
2. 5. Присутствие Матери	67
Глава 3. ИСЦЕЛЕНИЯ	73
3. 1. Иисус Христос как Целитель	73
3. 2. Исцеления сына царедворца и слуги сотника	76
3. 3. Исцеление тещи Петра	86
3. 4. «Прокаженные очищаются»	89
3. 5. «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой»	101
3. 6. Исцеление кровоточивой женщины	117
3. 7. «Слепые прозревают»	123
3. 8. «Глухие слышат»	150
3. 9. Исцеления согбенной женщины и больного водянкой	153
Глава 4. ИЗГНАНИЯ БЕСОВ	164
4. 1. Экзорцизм и демонология	164
4. 2. «Что Тебе до нас, Иисус Назарянин?»	170
4. 3. «Легион имя мне»	176
4. 4. «Он изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского»	185
4. 5. «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам»	194
4. 6. «Сей же род изгоняется только молитвою и постом»	201

Глава 5. ЧУДЕСА, СВЯЗАННЫЕ С ПРИРОДОЙ	215
5. 1. Природа и человек в Ветхом Завете	215
5. 2. Иисус и природа	220
5. 3. Два чудесных лова рыбы	222
5. 4. Усмирение бури	227
5. 5. Насыщение пяти тысяч	239
5. 6. Хождение по водам	252
5. 7. Насыщение четырех тысяч	261
5. 8. Монета во рту рыбы	266
5. 9. Проклятие смоковницы	270
Глава 6. ПРЕОБРАЖЕНИЕ	281
6. 1. Четыре рассказа о Преображении	281
6. 2. Фавор, Ермон или Мейрон?	285
6. 3. Явление славы Божией	288
6. 4. Моисей и Илия	291
6. 5. Три кущи и голос из облака	295
6. 6. Природа божественного света	300
6. 7. Преображение Богочеловека и обожение человека	303
Глава 7. ВОСКРЕШЕНИЯ МЕРТВЫХ	309
7. 1. Библейское представление о смерти и воскресении	309
7. 2. Воскрешение дочери Иаира	317
7. 3. Воскрешение сына вдовы Наинской	323
7. 4. Воскрешение Лазаря	327
ПОСЛЕСЛОВИЕ К ЧАСТИ I	350
Дополнительная литература к части I	354
Часть II. ПРИТЧИ ИИСУСА ХРИСТА	357
Глава 8. ПРИТЧИ ИИСУСА ХРИСТА И ИХ ПОНИМАНИЕ	359
8. 1. Притча как жанр	359
8. 2. Притчи в Ветхом Завете	360
8. 3. Почему Спаситель говорил притчами?	365
8. 4. Притчи Иисуса Христа: классификация	376
8. 5. Притчи Иисуса Христа: основные конструктивные элементы	388
8. 6. Притчи Иисуса Христа: способы интерпретации	394

Глава 9. ПОУЧЕНИЕ В ПРИТЧАХ	409
9. 1. Общая характеристика	409
9. 2. Сеятель	411
9. 3. Пшеница и плевелы	426
9. 4. Семя в земле	437
9. 5. Горчичное зерно	444
9. 6. Закваска в тесте	449
9. 7. Сокровище на поле и жемчужина	456
9. 8. Невод	465
Глава 10. ДРУГИЕ ГАЛИЛЕЙСКИЕ ПРИТЧИ	475
10. 1. Дети на улице	475
10. 2. Два должника	480
10. 3. Заблудшая овца	488
10. 4. Немилосердный заимодавец	500
Глава 11. ПРИТЧИ НА ПУТИ В ИЕРУСАЛИМ	516
11. 1. Милосердный самарянин	516
11. 2. Докучливый друг и докучливая вдова	523
11. 3. Безумный богач	532
11. 4. Бодрствующие рабы	538
11. 5. Бесплодная смоковница	549
11. 6. Строитель башни и царь, идущий на войну	558
11. 7. Потерянная драхма	564
11. 8. Блудный сын	569
11. 9. Неверный управитель	593
11. 10. Богач и Лазарь	605
11. 11. Послушный раб	617
11. 12. Мытарь и фарисей	622
11. 13. Работники в винограднике	629
Глава 12. ИЕРУСАЛИМСКИЕ ПРИТЧИ	652
12. 1. Классификация иерусалимских притч	652
12. 2. Два сына	652
12. 3. Злые виноградари	659
12. 4. Брачный пир	674
12. 5. Десять дев	689
12. 6. Таланты и мины	700
12. 7. Ожидание хозяина дома	714

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ЧАСТИ II	722
Дополнительная литература к части II	725
Рекомендуемая литература	726
Именной указатель	729
Указатель ссылок на Священное Писание	734

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий учебник продолжает серию учебных пособий по курсу Четвероевангелия, предназначенных для студентов бакалавриата, изучающих Новый Завет. В соответствии с общим замыслом курса, изучение Четвероевангелия разделено на шесть крупных тематических блоков: 1) начальные главы четырех Евангелий; 2) Нагорная проповедь; 3) чудеса Спасителя; 4) притчи Спасителя; 5) оригинальный материал Евангелия от Иоанна, не дублирующий другие Евангелия; 6) Страсти Господа Иисуса Христа, Его смерть на кресте и Воскресение. Каждый том учебника включает в себя два тематических блока.

Первый том учебника содержит вводную часть, в которой речь шла об основных направлениях современной новозаветной науки, о Евангелиях как главном источнике наших сведений об Иисусе. Затем в первой части первого тома были рассмотрены начальные главы всех четырех Евангелий и намечены некоторые магистральные темы, которые должны быть более полно изучены в последующих томах. Вторая часть первого тома была посвящена Нагорной проповеди — самому продолжительному публичному выступлению Иисуса из всех, вошедших в синоптические Евангелия.

Настоящий, второй том содержит две части, посвященные соответственно чудесам и притчам Господа Иисуса Христа.

Чудеса — тот аспект деятельности Спасителя, который при Его жизни вызывал наибольший интерес окружающих. Толпы людей, привлеченные Его славой как целителя, окружали Его, куда бы Он ни приходил. Уже на начальном этапе Его служения в Галилее «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. 24–25). Со временем Его слава только росла, а некоторые из исцеленных Им людей, в том числе женщины, вливались в группу Его учеников (Лк 8. 2–3).

Если следовать общепринятой хронологии, устанавливаемой на основании Евангелия от Иоанна, то все чудеса Спасителя, за исключением самого первого (претворения воды в вино на браке в Кане Галилейской), были совершены в течение трех лет: между первой пасхой и четвертой.

По какому принципу Евангелисты из множества совершённых Иисусом чудес отбирали те, повествования о которых они включали в свои книги? Мы можем лишь предположить, что они отбирали прежде всего чудеса, которые запомнились им своей яркостью и необычностью, например, усмирение бури, хождение по водам, изгнание легиона демонов из бесноватого. Тот или иной эпизод мог войти в евангельский рассказ в том случае, если исцеленный был не просто одним из множества больных, которых десятками и сотнями приносили к Иисусу, а самостоятельной, запоминающейся фигурой: например, если он вступил в диалог с Иисусом (как, например, сотник из Мф 8. 5–13, Лк 7. 1–10), или если апостолы обратили на него особое внимание (например, слепорожденный из Ин 9. 1–7), или если он вернулся поблагодарить Иисуса (например, один из десяти прокаженных в Лк 17. 12–19). Некоторые чудеса упоминались потому, что они происходили в субботу, когда Иисус посещал синагогу, и вызывали негодование иудеев (начав с описания чуда, Евангелист затем приводит диалог Иисуса с иудеями). Наконец, Евангелисты обращают особое внимание на чудеса, совершённые в отношении лиц иной национальности и вероисповедания, например, хананеянки (сирофиникиянки), самарянина, сотника.

В настоящем учебнике рассказ о чудесах Иисуса Христа будет предварен вступительным разделом, в котором мы рассмотрим феномен чуда с научной и исторической точек зрения, разберем аргументы тех, кто с рационалистических позиций отрицает саму возможность чудес. Затем мы укажем на некоторые чудеса ветхо-

заветных пророков, после чего попытаемся обобщить сведения о чудесах, содержащиеся в четырех Евангелиях. Далее каждое из евангельских чудес будет рассмотрено отдельно. При этом все чудеса в соответствии с принятым в научной литературе принципом будут сгруппированы в четыре категории: исцеления; изгнания бесов; чудеса, связанные с природой; воскрешения мертвых. Отдельные главы будут посвящены первому чуду Иисуса, о котором говорится в Евангелии от Иоанна, и Преображению, о котором повествуют все три синоптических Евангелия.

Притчи Господа Иисуса Христа представляют собой очень существенный пласт евангельских повествований. В истории человечества не было другого учителя, который использовал бы жанр притчи столь же широко и последовательно, как это делал Иисус Христос. Унаследовав этот жанр от Ветхого Завета, он расширил его возможности до такой степени, довел искусство притчи до такого совершенства, что никто из Его последователей — ни в первом, ни в других поколениях — не обращался к жанру притчи. Мы не находим притч ни в Книге Деяний, ни в соборных посланиях, ни в посланиях Павла, ни в творениях мужей апостольских, ни в сочинениях Отцов Церкви.

В Своей речи Спаситель часто прибегал к образам, сравнениям, заимствованным из повседневной жизни или из мира природы. Однако не все эти сравнения можно отнести к жанру притч. Так, например, в Нагорной проповеди ученики названы солью земли и светом мира (Мф 5. 13–16): это сравнение, но не притча. Далее в той же проповеди Иисус предлагает ученикам взглянуть на птиц небесных, которые «ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы», и на лилии полевые, которые «ни трудятся, ни прядут» (Мф 6. 26, 28). Эти сравнения указывают на заботу Бога о человеке и призваны проиллюстрировать главную мысль, развиваемую на конкретном отрезке текста Нагорной проповеди: «Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?.. Не заботьтесь о завтрашнем дне...» (Мф 6. 31, 34). Но они также не являются притчами. К числу притч можно отнести только за-

вершение Нагорной проповеди — слова о муже благоразумном, построившем дом на камне, и о человеке безрассудном, построившем дом на песке (Мф 7. 24–27).

В настоящем учебнике мы не будем рассматривать ни сравнения, вошедшие в Нагорную проповедь, — они были рассмотрены в первом томе учебника по Четвероевангелию, — ни содержащиеся в Евангелии от Иоанна поучения о добром пастыре (Ин 10. 1–16) и виноградной лозе (Ин 15. 1–8), — они будут рассмотрены в третьем томе.

Здесь мы обратимся только к тем историям, которые представляют собой полноценные притчи — с фабулой, сюжетом и действующими лицами. Они будут рассматриваться в той последовательности, в какой были произнесены, насколько ее возможно восстановить по трем синоптическим Евангелиям. Соответственно, притчи будут разделены на три категории: относящиеся к галилейскому периоду служения Иисуса; произнесенные на пути из Галилеи в Иерусалим; произнесенные в Иерусалиме в последние дни Его земной жизни.

Как и в первом томе учебника по Четвероевангелию, в настоящем томе жирным шрифтом выделен евангельский материал, составляющий основной предмет изучения.

Желаю всем, кто возьмет в руки эту книгу, помощи Божией в изучении главного источника христианской веры — Евангелия Господа нашего Иисуса Христа, сохраненного для нас Церковью в версиях четырех Евангелистов.

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

ЧАСТЬ I

ЧУДЕСА ИИСУСА ХРИСТА

Глава 1.

ЧУДО КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН

1. 1. Чудеса и рационализм

Чудом принято называть явление, выходящее за рамки законов природы и имеющее сверхъестественный характер. При оценке и интерпретации чуда решающую роль играет мировоззренческая установка, с которой человек подходит к этому феномену.

Широко распространено мнение о том, что в древнем мире вера в чудеса была всеобщей и лишь в новое время, под влиянием научного прогресса, она поколебалась. Утверждают также, что вера в чудеса — характерная особенность всех религиозных традиций, тогда как неверующие отрицают возможность чудес. Все эти расхожие мнения могут быть оспорены.

В древнем мире вера в чудеса отнюдь не была всеобщей. Совсем не все религиозные традиции считают чудеса непременным атрибутом веры и святости. Известно, что основатели трех мировых религий — Конфуций, Будда и Магомет — к чудесам относились скептически или пренебрежительно, даже если впоследствии рассказы об их собственной жизни обрастали чудесными подробностями.

С другой стороны, отрицание возможности чуда вовсе не является непременным спутником атеизма или агностицизма. В наш просвещенный век, нередко обозначаемый как «век научно-технического прогресса», вера в чудеса распространена как никогда широко, в том числе среди людей безрелигиозных. На этой вере делают свой бизнес многочисленные экстрасенсы и целители, ведуны и колдуны, специалисты по предсказанию будущего и по сня-

тию «порчи», нередко оперирующие сверхъестественными силами, природу которых не знают ни они сами, ни их клиенты. Эта вера, с которой ведет жесткую борьбу Церковь, является причиной популярности гороскопов, гаданий, различного рода суеверий, вполне уживающихся с атеистическим мировоззрением.

Есть и еще одно широко распространенное мнение — о том, что чудеса могли происходить в древности, но не происходят сегодня. Это мнение также может быть оспорено на основании многочисленных исцелений, происходящих в наше время. Разумеется, каждый такой случай при желании может быть истолкован как счастливое стечение обстоятельств, удачное совпадение, либо же достоверность информации может быть оспорена.

Тем не менее, нельзя сбрасывать со счетов тот факт, что для некоторых христианских традиций (в частности, для католицизма) наличие документально подтвержденного чуда, связанного с тем или иным лицом, является неременным условием для его канонизации — причисления к лику святых. В этом случае чудо оказывается частью вполне формализованного процесса, облеченного в «научные» рамки, требующего доказательств, свидетельств, документов и даже некоего подобия судебного процесса, один из участников которого выступает в роли «адвоката дьявола», суммируя аргументы против чуда. Один лишь этот пример свидетельствует о том, что для христианской традиции чудо продолжает оставаться опытом, не ограниченным рамками некоего хронологического периода в прошлом.

Отрицание чудес с рационалистических позиций имеет многовековую историю. Уже в древнем мире вера в чудеса подвергалась критике с позиций философского рационализма. Римский оратор Цицерон, в частности, полностью отрицал возможность чудес, выводя это из следующих логических посылок:

...Ничто не может произойти без причины, и ничто не случается такого, что не может случиться. А если произошло то, что смогло произойти, то в этом не следует видеть чуда. Значит, нет никаких чудес... То, что не может произойти, никогда не про-

исходит; то, что может — не чудо. Следовательно, чуда вовсе не бывает¹.

В Новое время развитие критического отношения к чудесам напрямую связано с научно-техническим прогрессом. В эпоху Просвещения многие мыслители искренне верили, что при помощи науки можно объяснить любой природный феномен; если же феномен не укладывается в рамки научного объяснения, то он либо лишен достоверности, либо будет разгадан впоследствии. К этому же времени относятся многочисленные попытки создания «религии в пределах только разума» — такого религиозного мировоззрения, которое полностью укладывалось бы в рамки рационализма и, следовательно, исключало все, что представляется необычным, сверхъестественным.

Наивной верой в то, что все может быть объяснено при помощи науки, проникнуты рассуждения философа Бенедикта Спинозы (1632–1677), посвятившего теме чудес отдельную главу своего «Богословско-политического трактата», направленного на развенчание церковного толкования Ветхого Завета. По словам философа, перекликающимся с приведенным выше мнением Цицерона, «в природе не случается ничего, что противоречило бы ее всеобщим законам, а также ничего, что не согласуется с ними или что не вытекает из них». Сила и мощь природы есть не что иное, как сила и мощь Бога, и «если законы и правила природы суть самые решения Бога, то, конечно, должно думать, что мощь природы бесконечна, а ее законы столь обширны, что простираются на все, что мыслит и сам божественный разум. Иначе ведь придется утверждать, что Бог создал природу столь бессильной, а ее законы и правила установил столь бесполезными, что часто вынуждается вновь приходить к ней на помощь». Такое представление Спиноза считает «чуждым разуму». Термин «чудо» (*miraculum*), по его словам, «можно понимать только в отношении к мнениям людей, и оно означает не что иное, как событие, естественной причины которого мы не можем

¹ Цицерон. О дивинации. 2, 28.

объяснить примером другой обыкновенной вещи или по крайней мере не может тот, кто пишет и рассказывает о чуде»¹.

Любое явление, выдаваемое за чудо, по мнению философа, может быть объяснено. Но поскольку в древности «чудеса совершались сообразно с пониманием толпы, которая, конечно, принципов естествознания совершенно не знала», то древние принимали за чудо то, что они не могли объяснить. Между тем причины многого из того, что в Священном Писании выдается за чудо, «легко могут быть объяснены из известных принципов естествознания»².

Философ Дэвид Юм, живший столетие спустя (1711–1776), уделяет теме чудес отдельную главу своего трактата «Исследование о человеческом познании»:

Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твердый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте... То, что совершается согласно общему течению природы, не считается чудом. Не чудо, если человек, казалось бы, пребывающий в полном здравии, внезапно умрет, ибо, хотя такая смерть и более необычна, чем всякая другая, тем не менее мы нередко наблюдали ее. Но если умерший человек оживет, это будет чудом, ибо такое явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране. Таким образом, всякому чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт, иначе это явление не заслуживает подобного названия. А так как единообразный опыт равносителен доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда у нас есть прямое и полное доказательство, вытекающее из самой природы факта...³

¹ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. С. 90.

² Спиноза Б. Богословско-политический трактат. С. 90–91.

³ Юм Д. Исследование о человеческом познании // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 97–98.

Логика рассуждений Юма полностью соответствует общему умонастроению тех философов-рационалистов, которые отвергали возможность чудес на основании их противоречия природным законам и здравому смыслу. Будучи деистами, эти философы не отрицали существование Бога, но само их представление о Боге полностью вписывалось в естественнонаучное мировоззрение. В их понимании Бог был тем, кто однажды, раз и навсегда запустил механизм движения естественных законов и более уже не вмешивается в их действие. Более того, вмешательство Бога в течение природных явлений, по мысли Спинозы, противоречило бы представлению о совершенстве божественного разума, лежащего в основе этих законов, поскольку предполагало бы, что Бог создал их несовершенными, не способными действовать всегда и везде, требующими постоянной коррекции.

Теме чудес посвящен один из разделов «Религии в пределах только разума» Иммануила Канта (1724–1804). По его мнению, «моральная религия», то есть та, которая видит свою цель «не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей», делает веру в чудеса излишней. Предписания долга не нуждаются в подтверждении чудесами. Кант ссылается на слова Христа «если не увидите знамений и чудес, то не уверуете» (Ин 4. 48), а также на Его учение о том, что Богу следует поклоняться «в духе и истине» (Ин 4. 23). Если религия, основанная на культе и обрядности, без чудес не имела бы никакого авторитета, то новая религия, к созданию которой призывает Кант, — религия, основанная на «моральном образе мыслей», — должна существовать на основах разума, «хотя в известное время она для своего учреждения и нуждалась в подобных вспомогательных средствах». Таким образом, с точки зрения Канта, вера в чудеса является признаком примитивной религиозности, тогда как религиозность прогрессивная, основанная на разуме, в чудесах не нуждается. Разумные люди, по словам философа, в теории веруют, что чудеса бывают, но на практике не признают никаких чудес. Вот почему «мудрые правительства, хотя они всегда

допускают... что в старину чудеса действительно бывали, новых чудес уже не дозволяют»¹.

Кант считает наличие «теистических чудес», то есть связанных с вмешательством Бога в ход истории, противоречащим идее Творца и Правителя мира, Который является таковым «в силу порядка природы и морали»: «Если мы признаем, что Бог позволяет природе иногда, в особенных случаях, уклоняться от этих ее законов, то мы уже не имеем и даже не можем надеяться получить ни малейшего понятия о законе, которым руководится Бог при осуществлении подобного события... Здесь разум словно разбит параличом...»². В этих мыслях Кант перекликается со Спинозой.

В 1795 году, спустя лишь два года после появления «Критики чистого разума» Канта, в свет выходит труд Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831) «Жизнь Иисуса», в котором рационалистический подход к феномену религии в полной мере применен к земной истории Иисуса Христа. Книга представляет собой свободный пересказ Евангелия с очень значительными купюрами. Она открывается весьма характерным зачином, долженствующим напомнить читателям о прологе Евангелия от Иоанна: «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания, разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель его жизни; он часто меркнул, но никогда полностью не угасал, даже во мраке всегда сохранялось слабое его мерцание»³.

Иисус Христос представлен в книге как морализатор, учащий людей разумному поведению. Чудеса Спасителя в труде Гегеля никак не упомянуты: философ просто исключил их из своего повествования. Те же события, которые в Евангелии представле-

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М., 1980. С. 323–324.

² Кант И. Религия в пределах только разума. С. 325.

³ Гегель Г. В. Ф. Жизнь Иисуса // Философия религии. В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 35. Парафраз слов из Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1. 1, 4–5).

ны как имеющие сверхъестественный характер, перетолкованы в рационалистическом духе. Так, например, искушение от дьявола толкуется в том смысле, что Иисусу однажды пришла мысль, «не следует ли посредством изучения природы и, быть может, в единении с высшими духами превратить неблагородную материю в более благородную, пригодную для непосредственного использования, например камни в хлеб, или вообще сделать себя независимым от природы (броситься вниз)». Однако Он «отверг эту мысль, подумав о границах, положенных природой власти человека над ней»¹. Тайная вечеря представлена как дружеский ужин, на котором, «по обычаю восточных народов — подобно тому как еще в наши дни арабы освящают союз нерушимой дружбы тем, что едят от одного хлеба и пьют из одной чаши», Христос «преломил хлеб и дал каждому из них, а после еды пустил по кругу чашу». При этом Он сказал: «Когда вы будете сидеть за дружественной трапезой, вспоминайте вашего старого друга и учителя...»². Книга заканчивается погребением Иисуса Христа: воскресение в ней, разумеется, отсутствует как не вписывающееся в пределы разума.

Приведенных цитат вполне достаточно для понимания той интеллектуальной атмосферы, в которой развивалась европейская библейская критика XVIII–XIX веков. Последняя в полной мере испытала на себе влияние философского рационализма, не оставлявшего места чуду как историческому феномену. Именно библейские рассказы о чудесах стали главным объектом критики со стороны тех протестантских теологов, которые попытались применить к своим исследованиям основополагающие методологические установки философов-рационалистов, таких как Кант и Гегель. Эти рассказы либо объявлялись полностью вымышленными и, следовательно, подлежащими исключению из жизнеописания «исторического Иисуса», либо в них усматривали историческое зерно, которое, однако, должно быть освобождено от мифологических напластований.

¹ Гегель Г. В. Ф. Жизнь Иисуса. С. 37.

² Гегель Г. В. Ф. Жизнь Иисуса. С. 90.

Давид Фридрих Штраус (1808–1874), ярый сторонник теории «демифологизации Евангелия» и последовательный гегельянец, создает свою «Жизнь Иисуса», в которой применяет к рассказам о чудесах следующий метод: если в каком-либо из этих рассказов «после исключения элемента чуда» можно усмотреть природное явление, значит, в нем может быть историческое зерно; если же в нем нет ничего, кроме чуда, значит это чистый вымысел. Так, например, явления, сопровождавшие изгнание демонов, могут быть объяснены при помощи физиологии, следовательно, в рассказах об исцелении бесноватых может быть исторический элемент. Что же касается исцеления слепорожденного, то такое невозможно, следовательно, рассказ должен быть отвергнут как вымышленный.

Эрнест Ренан (1823–1892) идет дальше и в свое повествование о жизни Иисуса, впервые опубликованное в 1863 году, не включает ничего, что выходит за рамки естественного и обыденного:

Чудес никогда не бывает; одни легковверные люди воображают, что видят их... Уже одно допущение сверхъестественного ставит нас вне научной почвы... Я отрицаю чудеса, о которых рассказывают евангелисты, не потому, чтобы предварительно мне было доказано, что эти авторы не заслуживают абсолютного доверия. Но так как они рассказывают о чудесах, я говорю: «Евангелие представляет собою легенду; в нем могут быть исторические факты, но, конечно, не все, что в них заключается, исторически верно»¹.

Пожалуй, дальше всех перечисленных авторов зашел Лев Толстой (1828–1910). Его критика чудес также основывается на рационалистических позициях, и пролог Евангелия от Иоанна он вслед за Гегелем переводит по-своему: «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога. И разумение-то жизни стало Бог. Оно стало началом всего за Бога». Своему труду «Соединение и перевод четырех Евангелий» Толстой придал характер острого антицерковного памфлета, изобилующего не только иска-

¹ Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 6.

жениями (текст очень далек от того, что принято считать переводом, и скорее напоминает вольный и крайне тенденциозный пересказ), но и откровенными кощунствами.

Все евангельские чудеса Толстым отвергаются на основании той же мировоззренческой установки, которая характерна для немецких и французских рационалистов типа Штрауса и Ренана. Исцеление расслабленного у Силоамской купели описывается так:

Иисус пришел к купальне и видит, под навесом лежит человек. Иисус спросил его, что он? Человек и рассказал, что он уже 38 лет хворает и все ждет, чтобы попасть в купальню первому, когда вода взыграется, да все не попадет, все прежде его войдут в купальню и выкупаются. Иисус посмотрел на него и говорит: напрасно ты ждешь здесь чуда от ангела; чудес не бывает. Одно чудо есть, что дал Бог людям жизнь и надо жить всеми силами. Не жди тут ничего у купальни, а собери свою постель и живи по-Божью, сколько тебе Бог силы дает. Хворый послушал его, встал и пошел...¹

В комментарии к этому «переводу» Толстой пишет: «Я знал барыню, которая 20 лет лежала и поднималась только тогда, когда ей делали впрыскивание морфина: через 20 лет доктор, делавший ей впрыскивание, признался, что он делал впрыскивание водою, и узнав это, барыня взяла свою постель и пошла»². Здесь мы имеем дело не столько с отрицанием чуда как исторического события, сколько с его грубым, натуралистическим толкованием.

Рационализм, расцвет которого пришелся на эпоху Просвещения, выработал два подхода к феномену чуда: первый базировался на отрицании самой его возможности, второй — на его объяснении при помощи естественных причин. Согласно этому второму подходу, чудо может быть только кажущимся: ему всегда можно найти объяснение с научной точки зрения.

¹ Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Полное собрание сочинений. Т. 24. М., 1957. С. 348.

² Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий. С. 311.

В соответствии с таким подходом изгнание демона из бесноватого трактуется как внезапное прекращение у человека психического расстройства, исцеление от болезни — как выздоровление, наступившее в силу естественных причин или под действием внушения, воскрешение из мертвых — как внезапное прекращение летаргического сна или выход из комы. Более того, сама болезнь могла быть кажущейся, как в случае с расслабленным и барыней, о которых пишет Толстой.

Воззрения мыслителей-рационалистов на чудеса базируются на банальной максиме, переходящей от одного автора к другому, от Цицерона вплоть до Ренана и Толстого: чудес не бывает. Эту максиму и в наше время многие принимают за аксиому: если где-то кто-то рассказывает о чуде, это либо означает, что рассказ недостоверен, либо — что чуда как такового не было, а имело место некое событие или явление, объяснить которое по каким-то причинам пока не удалось, но это можно будет сделать впоследствии. Вера в научный прогресс продолжает закрывать многим людям глаза на очевидные, происходящие вокруг них чудеса, так что они «видя не видят, и слыша не слышат» (Мф 13. 13). О таких людях Иисус говорил, что они, даже «если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк 16. 31).

1. 2. Чудеса в Ветхом Завете

Бог Ветхого Завета имеет мало общего с абстрактным и далеким от мира божеством деистов. Скорее, Он представляет ему полную противоположность.

По мнению большинства деистов, Бог — это высшее, разумное, сознающее само себя начало, которое создало мир и установило действующие в нем естественные законы, но затем отстранилось от мира и пустило его развитие на самотек. Бог деистов подобен часовщику, запустившему механизм часов и удалившемуся для других дел. Некоторые философы-деисты допускали возможность

ограниченного вмешательства Бога в дела мира, однако общим местом было утверждение, что Бог не может нарушать Им же созданные законы, а это по определению исключает возможность чуда. Бог деистов не имеет никакого отношения к человеческой истории: он априорно вне-историчен, абсолютно трансцендентен миру и человеку, с Ним невозможно личное общение, так как Он не является личностью.

Бог Ветхого Завета, напротив, самым активным образом вмешивается в дела людей. Он напрямую общается с Адамом, указывая ему, от какого дерева можно вкушать, от какого нет (Быт 2. 16–17). После того, как Адам и Ева нарушили заповедь, Бог ищет Адама в раю, спрашивая его: «Где ты?» (Быт 3. 9). Похожий вопрос Он обращает к Каину после убийства им Авеля: «Где Авель, брат твой?» (Быт 4. 9). Бог обращается к Ною, приказывая построить ковчег и подробно описывая его конструкцию (Быт 6. 13–16). После окончания потопа Бог повторяет Ною благословение, данное Адаму: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю...» (Быт 9. 1). Бог обращается к Аврааму со словами: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение» (Быт 12. 1–2). Бог многократно лично обращается и к Аврааму, и к его потомкам, а также к другим персонажам Книги Бытия.

В Книге Исход главным собеседником Бога является Моисей. В начале своего служения он слышит из среды горящего куста голос Бога, призывающий его вывести израильский народ из египетского плена (Исх 3. 3–10). С этого момента начинается история, в которой Бог принимает самое деятельное участие. Основным содержанием Книги Исход являются диалоги между Богом и Моисеем, с которым Бог говорит «лицем к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33. 11). Эти диалоги чередуются с повествованиями, в которых значительное место отведено действиям Бога, имеющим необъяснимый, сверхъестественный, чудесный характер. Эти действия обозначены древнееврейскими словами *от* и *мофет*, в Сеп-

туагинте переведенными при помощи слов σημεῖον («знамение») и τέρας («чудо»). Данные термины применяются как к знамениям и чудесам Божиим (Исх 7. 3), так и к чудесам, которые по повелению Бога совершают Моисей и Аарон (Исх 7. 9).

Первым чудом, совершённым Моисеем на глазах у фараона, стало превращение жезла в змея. Однако фараон призывает волхвов и мудрецов египетских, и они делают то же самое при помощи своих чар (Исх 7. 8–12). Далее Моисей и Аарон превращают воду в кровь; волхвы делают то же (Исх 7. 14–22). Затем Аарон простирает жезл на воды египетские и выводит жаб, которые покрывают всю землю; волхвы делают то же (Исх 8. 1–7). Когда же Аарон при помощи жезла наводит на землю Египетскую тучи насекомых, то волхвы этого сделать не могут (Исх 8. 16–19). Здесь впервые возникает тема соотношения между чудом как проявлением силы Божией и магией, или чародейством, как проявлением сил иного порядка, имеющих демоническую природу. Эта тема занимает важное место в Библии.

В дальнейшем повествовании о «египетских казнях» — наказаниях, которым Бог подверг египтян за то, что фараон не хотел отпустить еврейский народ, — чудеса совершаются исключительно Моисеем: упоминания о повторении их волхвами отсутствуют. Последней, десятой казнью становится смерть всех первенцев в земле Египетской: это чудо совершает Сам Бог (Исх 12. 29). В память о нем и об исходе Израиля из Египта Бог устанавливает праздник пасхи (Исх 12. 43–51).

Сама история исхода также наполнена чудесами. Бог идет перед станом израильтян «днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем и ночью» (Исх 13. 21). Когда израильтяне подходят к морю, их настигает конница фараона, но Моисей простирает жезл на море; воды расступаются, и евреи проходят «среди моря по суше», а колесницы фараона гибнут в водах, сомкнувшихся за спиной у израильтян (Исх 14. 21–28). В Мерре израильтяне не могут пить воду, потому что она горька: Моисей бросает в воду дерево, и она становится сладкой

(Исх 15. 23–25). В пустыне народ не имеет еды, и Бог посылает с неба манну, которую израильтяне едят на протяжении сорока лет (Исх 16. 13–35). В Хориве, где народу нечего было пить, Моисей высекает источник воды из скалы (Исх 17. 2–6). В Книге Чисел описывается, как во время пребывания народа израильского в пустыне много людей умерло от укусов ядовитых змей; Моисей по повелению Бога изготавливает медного змия и выставляет его на знамя; всякий, кто смотрит на это знамя, остается жив (Числ 21. 6–9).

Серия чудес, начатая Моисеем, продолжается в жизнеописании его ученика, Иисуса Навина. Подобно Моисею, проведшему народ израильский по дну Красного моря, Иисус Навин проводит народ вместе с ковчегом завета по дну реки Иордан (Нав 3. 7–17). После того, как в течение семи дней священники по повелению Иисуса Навина обносили ковчег завета вокруг стен Иерихона, стена города обрушилась, израильтяне вошли в город «и предали заклятию все, что в городе, и мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, [все] истребили мечом» (Нав 6. 5–20). Во время битвы израильтян с жителями Гаваона Иисус Навин приказал солнцу остановиться, «и остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим... И не было такого дня ни прежде ни после того, в который Господь [так] слушал бы гласа человеческого. Ибо Господь сражался за Израиля» (Нав 10. 12–14).

Приведенный рассказ об уничтожении войском Иисуса Навина целого города вместе со всеми его жителями — лишь одна из многочисленных жутких историй, которыми наполнен Ветхий Завет. Первой такой историей является описание всемирного потопа, когда Бог, раскаявшись в том, что создал человека (Быт 6. 6–7), уничтожает все человечество, кроме одного семейства. Следующая устрашающая история — гибель двух городов, когда «пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и [все] произрастания земли» (Быт 19. 24–25). Еще одна история подобного рода — «египетские казни», когда Бог под-

вергает пыткам целый народ, а потом уничтожает в нем всех первенцев (Исх 7–12).

Все эти истории содержат в себе элемент чуда, но чудо сопряжено с такой жестокостью, которая необъяснима с точки зрения человеческой логики, причем инициатором жестоких и массовых расправ с людьми в библейских рассказах, если читать их буквально, выступает Сам Бог. Только в свете новозаветного откровения повествования Ветхого Завета обретают смысл, позволяющий воспринимать их под иным углом зрения, — прежде всего как прообразы событий, связанных с пришествием в мир обетованного Мессии.

Чудеса, описанные в исторических книгах Ветхого Завета, имеют прямое отношение к Новому Завету не только в качестве прообразов, но и в качестве материала, используемого Иисусом Христом в Своей проповеди. Рассказы о чудесах Моисея были той частью священной истории израильского народа, которую знал каждый еврей: по этим рассказам детей учили в семье и в школе. Вполне естественно, что Спаситель неоднократно ссылался на них. В беседе с Никодимом Он говорит: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому» (Ин 3. 14). Отвечая иудеям, ссылавшимся на своих «отцов», которые ели манну в пустыне, Христос говорит: «Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес» (Ин 6. 32).

В поучениях к народу Спаситель также ссылался на чудеса пророков Илии и Елисея, о которых рассказывается в 3-й и 4-й Книгах Царств. В этих книгах повествования о чудесах играют подчиненную роль. Основное внимание сосредоточено на деяниях царей — от Соломона и далее. Тем не менее, значительное внимание уделено деяниям пророков — Илии, Елисея, Исаии и других.

В нескольких ярких эпизодах 3-й Книги Царств главным героем становится пророк Илия. Рассказывается, в частности, о том, как во время голода Илия пришел в дом к вдове, у которой был единственный сын, и попросил воды и хлеба. Женщина ответила, что у нее есть лишь горсть муки. Пророк пообещал ей, что если она

исполнит его просьбу, «мука в кадке не истощится, и масло в кувшине не убудет до того дня, когда Господь даст дождь на землю». И действительно, в течение длительного времени «мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало, по слову Господа, которое Он изрек чрез Илию» (3 Цар 17. 8–16).

После этого сын женщины заболел, «и болезнь его была так сильна, что не осталось в нем дыхания». Женщина с упреком обратилась к Илию: «Что мне и тебе, человек Божий? ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего». Но Илия взял мальчика, отнес его в горницу, положил на постель и, простершись над ним, трижды воззвал к Господу, после чего душа вернулась в тело мальчика и он ожил. «И взял Илия отрока, и свел его из горницы в дом, и отдал его матери его, и сказал Илия: смотри, сын твой жив. И сказала та женщина Илию: теперь-то я узнала, что ты человек Божий, и что слово Господне в устах твоих истинно» (3 Цар 17. 17–24). Беседуя с народом в Назаретской синагоге, Спаситель упоминает об этом чуде (Лк 4. 26).

Подобный случай описан в 4-й Книге Царств: здесь пророк Елисей воскрешает единственного сына богатой женщины, к которой он заходил подкрепиться и отдохнуть (4 Цар 4. 8–37). Здесь же рассказывается о том, как Нееман, военачальник царя Сирийского, исцелился от проказы по слову пророка Елисея (4 Цар 5. 1–14). Об этом исцелении Спаситель также упоминает в проповеди в Назаретской синагоге (Лк 4. 27).

Некоторые чудеса пророков отличались жестокостью, трудно объяснимой с точки зрения современных нравственных стандартов. Так, например, Елисей наказал своего слугу Гиезия за обман тем, что проказа, сошедшая с Неемана, перешла на него, «и вышел он от него белый от проказы, как снег» (4 Цар 5. 20–27). Однажды, когда Елисей шел по дороге, «малые дети вышли из города и насмеялись над ним и говорили ему: иди, плешивый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребенка» (4 Цар 2. 23–24).

В Своей проповеди Спаситель неоднократно обращается к образу пророка Ионы. Книга, надписанная именем этого пророка, повествует о том, как, не желая выполнить возложенную на него Богом миссию и идти с проповедью в Ниневию, пророк бежит от Него в Иопсию, где садится на корабль, отплывающий в Фарсис. На море корабль настигает буря, Иону выбрасывают за борт, и его поглощает кит, во чреве которого он пребывает три дня и три ночи. Иона взывает к Богу из чрева кита, Бог освобождает его и отправляет обратно в Ниневию. В результате проповеди Ионы ниневитяне покаются. «И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел» (Ион 3. 10). Трехдневное пребывание Ионы во чреве кита в проповеди Иисуса переосмысливается как прообраз Его собственного трехдневного пребывания во чреве земли (Мф 12. 39–41; 16. 34; Лк 11. 29–32).

Чудеса, совершаемые Богом, играют в книгах Ветхого Завета многофункциональную роль. Прежде всего они указывают на реальное, деятельное участие Бога в судьбе народа израильского. Он Сам идет в столпе облачном впереди народа (Исх 13. 21). Он Сам сходит на гору Синай в огне и призывает Моисея, чтобы дать через него заповеди и установления народу (Исх 19. 18). Когда закончилось строительство скинии, на нее сошло облако, и слава Господня наполнила ее. Когда облако поднималось, сыны Израилевы отправлялись в путь; если же оно не поднималось, они оставались на месте (Исх 40. 35–38). Когда вместо скинии был построен храм Иерусалимский, «облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень» (3 Цар 8. 10–11). Чудеса и знамения, совершаемые Богом, свидетельствуют о Его присутствии среди народа израильского, о Его неослабевающем интересе к судьбе Своего народа, о Его любви к нему.

Бог не просто дает повеления народу, а потом смотрит, исполняются они или нет: Он Сам помогает тем, кто верен Его заповедям; тех же, кто уклоняется от закона Его, Он жестоко наказывает.

Когда народ отходит от почитания Бога, Бог карает его; когда народ возвращается к Нему, Он его прощает. По отношению к Израилю Бог действует, как ревнивый муж по отношению к жене: в этом основной смысл образов, которыми открывается Книга пророка Осии. В этом же смысл одного из имен, употребляемых по отношению к Богу в Ветхом Завете: Ревнитель (Исх 20. 5; 34. 14; Втор 4. 24; 5. 9), точнее Ревнивец, то есть Тот, Кто ревнует свою жену — народ израильский — к другим богам.

Чудеса, совершаемые Богом, иллюстрируют величие и могущество Бога Израилева в сравнении с другими, ложными богами, которым поклоняются иные народы. Эта тема, проходящая лейтмотивом через весь Ветхий Завет, очень ярко выражена в следующих словах из Книги Второзаконие:

Господь, Бог твой, есть Бог [благий и] милосердый; Он не оставит тебя и не погубит тебя, и не забудет завета с отцами твоими, который Он клятвою утвердил им. Ибо спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба: бывало ли что-нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли подобное сему? слышал ли [какой] народ глас Бога [живаго], говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты? или покушался ли какой бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знаменами и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими? (Втор 3. 31–34).

Та же тема звучит в Псалтири. Здесь Бог истинный противопоставляется богам ложным, и в качестве одного из доказательств истинности Бога приводятся совершённые им в истории израильского народа чудеса:

Благословен Господь Бог, Бог Израилев, един творящий чудеса (Пс 71. 18).

Нет между богами, как Ты, Господи, и нет дел, как Твои. Все народы, Тобою сотворенные, приидут и поклонятся пред Тобою,

Господи, и прославят имя Твое, ибо Ты велик и творишь чудеса, — Ты, Боже, един Ты (Пс 85. 8–10).

Воспойте Господу песнь новую; воспойте Господу, вся земля; пойте Господу, благословляйте имя Его, благовествуйте со дня на день спасение Его; возвещайте в народах славу Его, во всех племенах чудеса Его; ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов. Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил (Пс 95. 1–5).

Славьте Бога богов, ибо вовек милость Его. Славьте Господа господствующих, ибо вовек милость Его; Того, Который один творит чудеса великие, ибо вовек милость Его (Пс 135. 2–4).

Чудеса и знамения Божии призваны пробудить и укрепить веру в народе израильском. Авраам, которому Бог, вопреки всякой очевидности и наперекор естественным законам, обещает даровать наследника, когда он и Сарра находятся в глубокой старости, «поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт 15. 6; Гал 3. 6). Напротив, народ очень часто не верит Богу, несмотря на все совершённые над ним знамения (Исх 14. 11). Псалмопевец сетует на то, что хотя Бог явил людям множество чудес, они «продолжали грешить и не верили чудесам Его» (Пс 77. 32); «не сохранили завета Божия и отреклись ходить в законе Его; забыли дела Его и чудеса, которые Он явил им» (Пс 77. 10–11).

Что же касается чудес, совершаемых людьми (Моисеем, Иисусом Навином), то они бывают вызваны различными причинами. Иногда чудо необходимо пророку или вождю, чтобы удостоверить людей в том, что он послан Богом (Исх 4. 1–9). В некоторых эпизодах чудо сопровождает военные действия, и их успех приписывается Богу, действующему через вождя или полководца (Исх 14. 21–28; Нав 6. 5–20; Нав 10. 12–14). В других случаях чудо необходимо для укрепления веры в Бога (Исх 15. 23–25; 17. 2–6; Числ 21. 6–9). В большинстве подобных случаев чудо приписывается не человеку, посредством которого совершается, а Богу, действующему через человека.

Чудеса пророков (Илии, Елисея и других) нередко имеют своей целью демонстрацию величия Бога и тщетности ложных богов (3 Цар 18. 38). Некоторые чудеса совершаются пророками из жалости и сострадания к конкретному человеку (3 Цар 17. 8–24; 4 Цар 4. 8–37; 4 Цар 5. 1–14).

Постоянными действующими лицами в Ветхом Завете являются ангелы. Их присутствие нередко придает библейскому рассказу особую тональность, свойственную повествованиям о чудесах. Ангел Господень является ветхозаветным праведникам и говорит с ними от лица Бога (Быт 16. 7; 21. 17; 22. 11; 32. 1; 3 Цар 19. 5–7). Ангелы предстают перед пророками, вступают с ними в диалог и вразумляют их (Дан 9. 21; Зах 1. 9–14). Нередко праведники и пророки созерцают ангелов в видениях. Иаков видит лестницу, стоящую на земле, но достигающую неба: по ней восходят и нисходят ангелы Божии (Быт 28. 12). Исаия видит Господа, сидящего на престоле; вокруг Него стоят шестикрылые серафимы, взывающие: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!»; один из серафимов прилетает к пророку и горящим углем касается его уст (Ис 6. 1–3, 6–7).

В Ветхом Завете ангелы предстают в виде воинства, находящегося по правую и левую руку Господа (3 Цар 22. 19). Назначение ангелов — служить Богу как самодержцу, быть Его царедворцами, Его свитой. Господь восседает на херувимах (Пс 17. 11; 79. 2), а они везут колесницу славы Божией (Иез 10. 9–19). В то же время ангелы — вестники Бога и слуги Его, выполняющие Его волю и Его распоряжения в отношении людей. В этом смысле ангелы являются посредниками между Богом и родом человеческим. Иногда ангелы выполняют функции губителей (2 Цар 24. 16; 4 Цар 19. 35; 1 Пар 21. 15–16; 2 Пар 32. 21; Ис 37. 36), однако гораздо чаще говорится о том, что они охраняют человека (Исх 23. 20; Тов 3. 17; Пс 90. 11) и спасают его (Ис 63. 9). У человека есть ангел-наставник, который показывает ему прямой путь (Иов 33. 23).

Ангелы напрямую участвуют в чудесных событиях, происходящих с различными персонажами библейской истории. Три анге-

ла приходят к Аврааму, и один из них возвещает ему, что у него родится наследник (Быт 18. 2–10). Ангел останавливает занесенную над Исааком руку Авраама (Быт 22. 11). Ангел является Моисею из среды горящего куста (Исх 3. 2). Ангел идет перед станом сынов Израилевых (Исх 14. 19). Ангел с обнаженным мечом преграждает путь Валааму (Числ 22. 22–35). «Вождь воинства Господня», также с обнаженным мечом, является Иисусу Навину перед битвой за Иерихон (Нав 5. 13–15). Ангел является Маной и его жене (Суд 13. 3–21).

Во многих случаях ангел не просто выступает в качестве вестника, говорящего от лица Бога: он отождествляется с Самим Богом. Три путника, явившиеся Аврааму, сначала названы «мужами» (Быт 18. 2), но потом один из них становится «Господом» (Быт 18. 13), а двое других «ангелами» (Быт 19. 1). Явившийся Моисею в горящем кусте сначала назван ангелом (Исх 3. 2), а потом Богом (Исх 3. 4–6). Маной после беседы с ангелом говорит жене: «Верно мы умрем, ибо видели мы Бога» (Суд 13. 22).

Ветхий Завет наполнен повествованиями о чудесах, однако эти повествования относятся лишь к определенным периодам истории израильского народа:

Если оставить в стороне историю первобытных времен (Быт 1–11)... то исторический период, представленный в книгах Ветхого Завета, охватывает около 1700 лет. Чудеса, о которых там рассказано, относительно немногочисленны для такого долгого периода и не распределяются равномерно по разным эпохам. Они почти отсутствуют в истории патриархов, кроме гибели Содома и Гоморры (Быт 19. 24–28) и рождения сына-первенца у Сарры в старости (Быт 21. 1–7), но изобилуют в Книге Исход и в начале Книги Иисуса Навина... редки в истории Илии и Елисея (3 и 4 Цар), а затем почти совсем исчезают¹.

В памяти израильского народа наиболее ярко запечатлелись события, связанные с исходом из Египта. Именно эти события ле-

¹ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Милан; М., 1992. С. 198.

гли в основу главных религиозных праздников, именно о них чаще всего вспоминали в проповедях, звучавших в синагогах. На разных этапах своего бытия народ израильский возвращался мыслью к славному прошлому, описанному на страницах исторических книг Ветхого Завета, к чудесам и знамениям, сотворенным Богом.

Ностальгия по этим чудесам пронизывает значительную часть Ветхого Завета, начиная с Псалтири, где они описываются как совершенные «во дни древние» (Пс 43. 2; 142. 5). Псалмопевец говорит: «Открою уста мои в притче и произнесу гадания из древности. Что слышали мы и узнали, и отцы наши рассказали нам, не скроем от детей их, возвещая роду грядущему славу Господа, и силу Его, и чудеса Его, которые Он сотворил» (Пс 77. 2–4). Пророк Исаия взывает к Богу: «Восстань, восстань, оденься крепостью, мышца Господня! Восстань, как в дни древние, в роды давние!» (51. 9).

Представление о том, что чудеса остались в далеком прошлом, а к настоящему времени иссякли, что Бог некогда являл Свою силу, а теперь перестал, было широко распространено в Израиле в течение длительного периода. Ко временам Иоанна Крестителя и Иисуса это представление имело уже многовековую историю.

1. 3. Чудеса в Евангелиях

Атмосфера чуда, присутствующая в Книгах Бытия, Исход, Иисуса Навина и в некоторых пророческих книгах, возрождается в евангельских рассказах о событиях, сопровождающих рождение Спасителя в Вифлееме. Эта атмосфера создается прежде всего за счет присутствия в повествовании ангелов. У Матфея ангел трижды во сне является Иосифу (Мф 1. 20; 2. 13, 19). У Луки ангел Господень является Захарии (Лк 1. 11–20), затем ангел Гавриил посылается к Деве Марии (Лк 1. 26–38). Ангел возвещает пастухам о рождении Младенца, а потом вместе с ним является «многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк 2. 9–14).

После того, как Спаситель преодолел все искушения от диавола в пустыне, «оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему» (Мф 4. 11).

Рассказы о чудесах, совершённых Иисусом Христом после выхода на служение, составляют существенную часть евангельских повествований. В Евангелии от Марка чудесам посвящено не менее трети всего текста, при этом в первых десяти главах, предваряющих историю Страстей, они занимают около половины от общего объема. В двух других синоптических Евангелиях соотношение между, с одной стороны, рассказами о чудесах, а с другой — прочими повествованиями и поучениями Спасителя несколько иное, однако и в них рассказы о чудесах занимают существенное место. В общей сложности у Матфея содержится описание 19 чудес, у Марка — 18, у Луки — 20. В Евангелии от Иоанна насчитывается лишь 7 чудес; при этом большинство из них описано с подробностями, не свойственными рассказам других Евангелистов.

Разница между Евангелистами наблюдается не только в количестве описываемых чудес и содержании описываемых случаев. Имеются различия также в перспективе, в которой рассматриваются чудеса в каждом из Евангелий.

В Евангелии от Матфея подчеркивается взаимосвязь между учительным служением Иисуса Христа и Его чудесами. Рассказ о девяти чудесах в главах 8–9 этого Евангелия следует непосредственно за Нагорной проповедью, составляя наряду с ней как бы две половины одного диптиха. Чудеса у Матфея подтверждают, что Иисус Христос — Сын Давидов и новый Моисей. Матфей описывает чудеса в целом короче, чем Марк, опуская некоторые подробности. Теме изгнания бесов из одержимых Матфей уделяет меньше внимания, чем Марк.

Для Марка чудеса Спасителя — красноречивое и яркое доказательство того, что Он является Сыном Божиим: это не может быть сокрыто даже от демонов. Христос как чудотворец не может быть отделен от Христа-учителя, и чудеса, подобно притчам, выполняют учительные функции (по справедливому замечанию одного из ис-

следователей, чудеса привлекают внимание к проповеди, а проповедь придает значение чудесам). Повествования о чудесах вправлены в общий контекст развивающегося конфликта между Спасителем и религиозными лидерами еврейского народа. Тема чудес тесно взаимосвязана с темой веры: чудеса укрепляют в людях веру в Иисуса Христа как Сына Божия; без веры не может быть чуда; неверие является препятствием к совершению чудес.

Лука, будучи автором двух книг — Евангелия и Деяний, уделяет внимание теме чудес в обеих книгах. Чудеса Иисуса Христа, имея прообразы в Ветхом Завете, в свою очередь, служат прообразами чудес, которые во имя Его будут совершаться апостолами. Для Луки чудеса Спасителя являются доказательством того, что Он — истинный Мессия и Господь. Подчеркивается действие Святого Духа в чудесах Иисуса Христа и апостолов. Уже при жизни Христос наделяет учеников даром чудотворения, после Его смерти и воскресения этот дар сохранится и умножится в апостольской общине.

В Евангелии от Иоанна чудеса вписываются в общую картину «знамений» (σημεῖα), при помощи которых Сын Божий открывает людям Свою славу — «славу, как Единородного от Отца» (Ин 1. 15). Личность предвечного Слова Божия, принявшего человеческую плоть, раскрывается через каждое из этих знамений по-разному, и большинство рассказов о чудесах служит прологом к беседам, в которых та или иная грань служения Иисуса получает богословское истолкование. Цель, с которой Иоанн рассказывает о чудесах Иисуса, изложена самим Евангелистом в следующих словах: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин 20. 30–31). Таким образом, констатируется, с одной стороны, заведомая неполнота в изложении совершённых Иисусом чудес: их было намного больше, и если описывать всё, то весь мир не вместил бы написанных книг (Ин 21. 25). С другой стороны, подчеркивается, что рассказ о чудесах является неотъемлемой частью

Евангелия как свидетельства, призванного укрепить в читателях веру, наиболее полно выраженную в исповедании Фомы: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20. 29).

В общей сложности мы находим в Евангелиях около тридцати пяти полноценных рассказов о чудесах, не считая кратких упоминаний о различного рода сверхъестественных событиях, сопровождавших жизнь и служение Иисуса. В это число входит 16 исцелений¹; 6 изгнаний бесов из одержимых²; 3 воскрешения из мертвых; 3 события, иллюстрирующие власть Иисуса над природой (хождение по водам, усмирение бури и проклятие смоковницы); 5 других сверхъестественных событий (превращение воды в вино, насыщение пяти тысяч пятью хлебами и семи тысяч четыремья хлебами, два чудесных лова рыбы). 2 чуда описаны только у Матфея, 2 только у Марка, 5 только у Луки, 6 только у Иоанна³, остальные упоминаются у двух или трех Евангелистов (в том числе 12 — у трех синоптиков).

¹ 1) исцеление сына царедворца (Ин 4. 43–54); 2) исцеление расслабленного при овечьей купели (Ин 5. 1–16); 3) исцеление сына капернаумского сотника (Мф 8. 5–13; Лк 7. 1–10); 4) исцеление тещи Петра (Мф 8. 14–15; Мк 1. 30–31; Лк 4. 38–39); 5) исцеление прокаженного (Мф 8. 2–4; Мк 1. 40–45; Лк 5. 12–15); 6) исцеление расслабленного в Капернауме (Мф 9. 1–8; Мк 2. 1–12; Лк 5. 17–26); 7) исцеление сухорукого (Мф 12. 9–1; Мк 3. 1–6; Лк 6. 6–11); 8) исцеление кровоточивой женщины (Мф 9. 20–22; Мк 5. 25–29; Лк 8. 43–48); 9) исцеление глухого косноязычного (Мк 7. 31–37); 10) исцеление слепого в Вифсаиде (Мк 8. 22–26); 11) исцеление иерихонского слепца (Мк 10. 46–52; Лк 18. 35–43) или двух слепцов (Мф 20. 30–34); 12) исцеление слепорожденного (Ин 9. 1–38); 13) исцеление десяти прокаженных (Лк 17. 11–19); 14) исцеление согбенной женщины (Лк 17. 10–17); 15) исцеление больного водянкой (Лк 14. 1–4); 16) исцеление уха первосвященнического раба (Лк 22. 51).

² Если считать Мф 9. 32–34 и 12. 22–24 за два разных эпизода. В таком случае в общий список изгнаний бесов входят: 1) исцеление бесноватого в Капернауме (Мк 1. 21–28; Лк 4. 31–37); 2) исцеление гадаринского бесноватого (Мф 8. 28–34; Мк 5. 1–20; Лк 8. 26–37); 3) исцеление одержимой дочери хананейки (Мф 15. 21–28; Мк 7. 24–30); 4) исцеление бесноватого отрока у горы Преображения (Мф 17. 14–23; Мк 9. 14–32; Лк 9. 37–42); 5) исцеление немого бесноватого (Мф 9. 32–34); 6) исцеление слепого и немого бесноватого (Мф 12. 22–24; Лк 11. 14).

³ Если считать Лк 5. 1–11 и Ин 21. 1–19 за два разных эпизода.

Лишь одно чудо (насыщение пяти тысяч пятью хлебами) описывают все четыре Евангелиста.

Некоторые исследователи сводят общее число чудес к двадцати семи, однако это число достигается в том случае, если интерпретировать два эпизода, описанные Евангелистами, как одно событие (например, Мф 9. 32–34 и 12. 22–24; Лк 5. 1–11 и Ин 21. 1–19; Мф 14. 13–21 и Мф 15. 32–39). Другие, напротив, доводят общее количество чудес до тридцати восьми, включая в список краткие упоминания о событиях, имеющих необычный или чудесный характер (например, Мф 17. 24; Лк 4. 30 и Лк 22. 51). Однако и в том, и в другом случае цифры включают лишь те чудеса, которые более или менее подробно описаны Евангелистами.

Что же касается общего числа чудес, совершённых Спасителем, то оно не поддается подсчету: речь может идти о сотнях, если не тысячах исцелений и изгнаний бесов. Об этом свидетельствуют многочисленные места из Евангелий:

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 (Мф 4. 23–24; ср.: 9. 35).

Когда же настал вечер, к Нему привели *многих* бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил *всех* больных, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни (Мф 8. 16–17; Ис 53. 4).

И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их *всех* (Мф 12. 15).

Жители того места, узнав Его, послали во всю окрестность ту и принесли к Нему *всех* больных, и просили Его, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его; и которые прикасались, исцелялись (Мф 14. 35–36).

И приступило к Нему множество народа, имея с собою хро-
мых, слепых, немых, увечных и иных многих, и повергли их
к ногам Иисусовым; и Он исцелил их; так что народ дивился,
видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромым хо-
дящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева
(Мф 15. 30–31).

За Ним последовало *много* людей, и Он исцелил их там (Мф
19. 2).

И приступили к Нему в храме слепые и хромые, и Он исцелил
их (Мф 21. 14).

При наступлении же вечера, когда заходило солнце, приноси-
ли к Нему *всех* больных и бесноватых. И весь город собрался
к дверям. И Он исцелил *многих*, страдавших различными бо-
лезнями; изгнал многих бесов, и не позволял бесам говорить,
что они знают, что Он Христос... И Он проповедовал в си-
нагогах их по всей Галилее и изгонял бесов (Мк 1. 32–34, 39;
ср.: Лк 4. 40–41).

Ибо *многих* Он исцелил, так что имевшие язвы бросались к
Нему, чтобы коснуться Его. И духи нечистые, когда видели
Его, падали пред Ним и кричали: Ты Сын Божий (Мк 3. 10–11).

Когда вышли они из лодки, тотчас жители, узнав Его, обежа-
ли всю окрестность ту и начали на постелях приносить боль-
ных туда, где Он, как слышно было, находился. И куда ни
приходил Он, в селения ли, в города ли, в деревни ли, клали
больных на открытых местах и просили Его, чтобы им при-
коснуться хотя к краю одежды Его; и которые прикасались к
Нему, исцелялись (Мк 6. 54–56).

И, сойдя с ними, стал Он на ровном месте, и множество учени-
ков Его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима и примор-
ских мест Тирских и Сидонских, которые пришли послушать
Его и исцелиться от болезней своих, также и страждущие от
нечистых духов; и исцелялись. И весь народ искал прикасать-
ся к Нему, потому что от Него исходила сила и исцеляла *всех*
(Лк 6. 17–19).

А в это время Он многих исцелил от болезней и недугов и от злых духов, и многим слепым даровал зрение (Лк 7. 21).

Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей (Ин 20. 30)¹.

В Евангелиях также упоминаются отдельные лица, исцеленные Спасителем, в частности, «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...» (Лк 8. 2–3). Среди тех, кто постоянно ходил за Христом, было, вероятно, немало исцеленных Им мужчин и женщин.

Комментаторы часто обходят вниманием все эти упоминания о многочисленных исцелениях как не содержащие повествований о конкретных событиях. Между тем они рисуют картину абсолютно уникальную как для истории израильского народа, так и вообще для мировой истории. Нигде и никогда не было зафиксировано такого количества массовых исцелений, как в Евангелиях. За Иисусом Христом ходили толпы людей — иногда их бывало по 4–5 тысяч. Если учесть мнения ученых о том, что все население Палестины в те времена составляло около полутора миллионов человек², а население таких городов как Назарет состояло из 35 семейств³, можно себе представить, что посещение Спасителем того или иного города становилось событием, о котором знали все. Иногда, по-видимому, целые города пустели, работы прекращались, если люди тысячами шли за Христом в пустыню или на гору, куда Он их вел для того, чтобы отвлечь от обычных дел и заставить услышать слово Божие. Но именно чудеса и исцеления, совершаемые Им в массовом порядке, привлекали к нему народ — в большей степени, чем Его проповеди.

¹ Курсив во всех цитатах наш. — М. И.

² Мецгер Б. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М., 2006. С. 41.

³ Райт Э. Библейская археология. СПб., 2003. С. 356.

Евангелия не содержат ни одного эпизода, когда Иисус Христос отказал бы кому-нибудь в исцелении. Но Он отказывался совершать чудеса в тех случаях, когда от Него требовали знамения для доказательства Его мессианского достоинства. Он не захотел совершить ни одно из чудес, которых от него требовал диавол. Он отказал фарисеям и саддукеям, просившим Его «показать им знамение с неба» (Мф 16. 1–4; Мк 8. 11–12). Чудо ради чуда Его не интересовало. Чудо для доказательства Своего авторитета, подобное некоторым чудесам, совершавшимся Моисеем (Исх. 4. 1–9), Ему было не нужно: Он совершал столько чудес, что не было никакой надобности в дополнительном, показательно-доказательном чуде.

К тому же фарисеи требовали чуда якобы для того, чтобы уверовать в Него, тогда как именно вера является условием совершения чуда: чудеса являются следствием, а не причиной веры. Те, кто не хотели верить в совершаемые Им чудеса, отказывались видеть очевидное, подобно Цицерону или рационалистам нового времени, считавшим, что чудес не бывает. Таких рационалистов было немало в Палестине времен Иисуса Христа: саддукеи, например, относились к их числу.

Для всякого непредвзятого читателя Евангелий должно быть очевидно: речь в них идет о личности, какой в истории не бывало ни до, ни после. Чудеса и исцеления — лишь один аспект деятельности Иисуса Христа. Исцеления и даже воскрешения, как мы видели, совершались и ветхозаветными пророками, но это были единичные случаи. В Ветхом Завете обилие чудес было характерно только для определенных эпох (прежде всего для времени исхода Израиля из Египта, когда Бог решил особым образом вмешаться в судьбу Своего народа). Новый Завет рисует картину такого вмешательства Бога в историю, которого человечество не знало ни до, ни после этого. Если даже суммировать все чудеса, описанные в Книге Исход, их наберется не больше двадцати (включая десять «египетских казней»), и происходят они на протяжении не менее сорока лет. Евангелия рисуют нам картину общественного служения Иисуса Христа, продолжавшегося чуть более трех лет (если

следовать хронологии, восстанавливаемой на основе Евангелия от Иоанна); при этом чудеса исчисляются сотнями, а возможно, и тысячами.

Чудеса Спасителя отличались от ветхозаветных чудес и знамений не только количеством, но и качеством. В Ветхом Завете было мало «добрых» чудес — таких, которые вызывали бы в читателях чувства радости, любви к Богу. Ветхозаветные чудеса — это прежде всего тэрата («знамения»), направленные на устрашение, вызывающие ужас, заставляющие не столько преклоняться перед милосердием Бога, сколько трепетать перед Его могуществом. В Новом Завете перед нами предстает «Бог с человеческим лицом» как в буквальном, так и в переносном смысле. Чудеса, совершаемые воплотившимся Богом, по Своей тональности очень существенно отличаются от чудес Моисея и ветхозаветных пророков, подобно тому, как поучения Иисуса по тону и содержанию отличаются от заповедей закона Моисеева и пророческих книг.

В синоптических Евангелиях термин тэрата употребляется главным образом по отношению к чудесам лжепророков (Мф 24. 24; Мк 13. 22). По отношению к чудесам Иисуса Христа синоптики употребляют слово *δυνάμεις*, обозначающее проявление силы, могущества (от *δύναμις* — «сила»). В четвертом Евангелии чудеса Спасителя обозначаются словом *σημεῖα* — «знамения» (от *σημεῖον* — «знак»). Для синоптиков чудо — это прежде всего явление силы Божией через Иисуса Христа, а знамение — то, чего просят, но не получают от Иисуса Христа Его противники (Мф 12. 38–39; 16. 1, 4; Мк 8. 11–12). У Иоанна, напротив, каждое чудо воспринимается как *σημεῖον* — знак, указывающий на божественную природу Спасителя, шифр, под которым скрывается реальность, недоступная людскому глазу, но раскрывающаяся посредством веры.

Впрочем, не следует преувеличивать значение этой терминологической разницы между синоптиками и Иоанном. Слово *σημεῖα* («знамения») в Евангелии от Марка употребляется и применительно к знамениям лжепророков (Мк 13. 22), и по отношению к тем чудесам, которые ученики Иисуса Христа будут творить во имя

Его (Мк 16. 17). «Знамение Ионы пророка» — то единственное чудо Иисуса Христа, которое у синоптиков обозначается термином $\sigma\mu\epsilon\iota\omicron\nu$. Прочие чудеса в каком-то смысле являются провозвестниками этого главного чуда евангельской истории.

Совершить исцеление для Иисуса Христа было так же естественно, как для врача прописать лекарство обратившемуся к нему больному. Целительная сила исходила из Него даже без Его воли — когда Он не намеревался совершить чудо: от простого прикосновения к Нему люди исцелялись (Лк 8. 46).

Чудеса Спасителя были мотивированы прежде всего Его желанием помочь людям, облегчить их страдания. Мы не находим такой мотивации у ветхозаветных героев, за исключением единичных эпизодов. В Назаретской синагоге Спаситель применяет по отношению к Себе слова пророка Исаии: «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» (Лк 4. 18–19; Ис 61. 1–2). В этих словах пророк описал Того, с Кем были связаны мессианские ожидания, на Кого возлагались упования, в Ком видели спасение. История израильского народа до Иисуса Христа не знала такого человека: Спаситель пришел, чтобы исполнить эти ожидания, и не только исполнить, но и превзойти. Об этом свидетельствуют слова, сказанные Им посланникам Иоанна Крестителя: «Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют» (Мф 11. 4–5).

«Лето Господне благоприятное» наступило с пришествием в мир Иисуса Христа, и именно этим объясняется то обилие исцелений и чудес, которым сопровождалась Его деятельность. Это был особый период в истории не только Израиля, но и всего человечества. Богу было угодно именно в этот конкретный момент человеческой истории послать в мир Своего Сына, чтобы Он изменил мир раз и навсегда. Да, Его чудеса убедили не всех, так же

как и Его поучения и притчи не привели к покаянию всех, кто их слышал. Но мы можем полагать, что все, кто хотели получить от Него исцеление, получали Его, так же как все, кто хотел последовать Его учению, следовали ему. Спаситель, судя по всему, никому не отказывал, даже если иногда по каким-то причинам не сразу откликнулся на просьбу об исцелении (Мф 15. 23; Мк 7. 27; Ин 11. 6). Не исцеленными и не уверовавшими оставались только те, кто этого не хотели, как и в наше время, несмотря на имеющееся «облако свидетелей» (Евр 12. 1), одни не хотят верить в божественность Иисуса Христа, другие — в Его чудеса, третьи — в то, что Он вообще существовал.

Были ли в жизни Спасителя случаи, когда Он не мог совершить исцеление? Оказывается, были. В Евангелии от Матфея рассказывается о том, как жители родного города не захотели признать в Иисусе Мессию на том основании, что Он «плотников Сын» и что Его братья и сестры продолжают жить на том же месте. Рассказ заканчивается словами: «И не совершил там многих чудес по неверию их» (Мф 13. 58). В параллельном повествовании Марка говорится еще более определенно: «И не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их. И дивился неверию их...» (Мк 6. 5–6). Христос *не мог* совершить чудо, если у тех, над кем чудо могло совершиться, не было веры.

Каждое чудо, совершаемое Спасителем, является для его участников актом богообщения, потому что в Его лице они встречают Бога воплотившегося. Для многих исцеление от телесной болезни сопровождается духовным прозрением. Слепорожденного, исцеленного от слепоты, Христос спрашивает: «Ты веруешь ли в Сына Божия?». Тот, в свою очередь, спрашивает Христа: «А кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?». Спаситель отвечает: «И видел ты Его, и Он говорит с тобою». Слово «видел» для человека, который еще несколько часов или дней назад не знал, что значит «видеть», для которого весь мир заново открылся благодаря целебной силе Иисуса Христа, отвечает словами: «Верую, Господи!». И поклоняется Ему (Ин 9. 35–38). Физическое исцеление от сле-

поты перерастает в духовное прозрение, произошедшее благодаря встрече человека с Богом.

В Ветхом Завете лишь немногие избранники Божии удостоивались такого общения с Богом, которое можно было бы назвать встречей лицом к лицу. О Моисее с изумлением рассказывается, что Бог говорил с ним «лицем к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33. 11). В Евангелиях перед нами проходят десятки персонажей, с каждым из которых воплотившийся Бог говорит, как с другом. Люди слышат Его поучения, присутствуют при совершении Им чудес, и каждая встреча с Ним становится встречей с Богом — Тем, Который не скрыт от людей в облаке на вершине горы (Исх 19. 16), но Который приходит в самую гущу человеческой обыденности для того, чтобы сделать эту обыденность чудом.

1. 4. Чудеса Иисуса Христа в современной новозаветной науке

Чудеса Иисуса Христа не поддаются рациональному объяснению, однако ставить под сомнение саму их возможность, считать их лишь благочестивыми легендами, сочиненными последователями Христа много десятилетий спустя, — значит вычеркивать из Евангелий огромный пласт свидетельств, весьма многочисленных и разнообразных. Евангелие без чудес перестает быть «благой вестью», так как из него изымается важная часть того, что составляет самую суть этой вести.

Провозглашенный некоторыми исследователями лозунг «Иисус минус чудеса» — это искусственный научный конструкт, не соответствующий евангельскому образу Христа. Такие произведения как «Жизнь Иисуса» Гегеля или Ренана уже в силу того, что игнорируют повествования о чудесах, не пытаются вдуматься в них и дать им какое-либо толкование, теряют связь с реальным, историческим Христом. От них — лишь один шаг к полному отрицанию историчности Иисуса из Назарета.

Выше мы привели наиболее показательные цитаты из книг философов-рационалистов, касающиеся чудес. Некоторые из этих цитат сегодня вызывают улыбку — например, слова Канта о том, что «мудрые правительства», хотя и могут допустить, что в старину чудеса действительно бывали, «новых чудес уже не дозволяют». Однако скептический взгляд на феномен чуда, на все сверхъестественное и не поддающееся рациональному объяснению, так же распространен в наши дни, как и в эпоху Просвещения. Аргументы сегодня используются иные, но суждения скептиков в отношении чудес так же безапелляционны.

Отрицание чудес стало одной из ключевых установок так называемой школы «демифологизации» Евангелия, наиболее известным представителем которой был немецкий теолог Рудольф Бультман (1884–1976). Все описанные в Евангелиях истории, касающиеся исцелений и изгнания бесов, Бультман воспринимал как часть того мифологического мира, в котором жили древние и который безвозвратно ушел в прошлое. По его мнению, вера в чудеса несовместима с пользованием благами научно-технического прогресса. Эту идею ученый проводит последовательно и категорично:

Познание сил и законов природы покончило с верой в духов и демонов. Небесные светила для нас — природные тела, движение которых подчинено космической закономерности, а вовсе не демонические существа, порабащивающие людей и заставляющие их служить себе. Если они и влияют на человеческую жизнь, то это влияние объяснимо в рамках природного порядка и не есть следствие их демонической злобы. Болезни и исцеления имеют естественные причины и не связаны с кознями демонов или экзорцизмами. Тем самым новозаветным чудесам приходит конец. И тот, кто хочет спасти их историчность, объясняя «чудеса» влиянием нервных расстройств, гипноза, внушения и т. п., тот лишь подтверждает их конец в качестве чудес. Сталкиваясь в телесных и душевных явлениях с загадочными, пока неизвестными нам силами, мы пытаемся найти им рациональное объяснение. Даже оккультизм выдает себя за науку. Нельзя пользоваться электри-

ческим светом и радио, прибегать в случае болезни к современным лекарственным и клиническим средствам и в то же время верить в новозаветный мир духов и чудес. Тот, кто полагает это возможным для себя лично, должен уяснить: объявляя это позицией христианской веры, он делает христианское провозвестие в современном мире непонятым и невозможным¹.

Неясно, для какой цели ученый привлекает к своей аргументации небесные светила: нигде в Евангелиях им не приписываются демонические свойства. Попытки объяснить евангельские чудеса при помощи ссылок на гипноз, внушение или оккультизм действительно несостоятельны: с этим нельзя не согласиться. Что же касается рассуждений о невозможности чудес при электрическом свете, то они могут быть убедительны только для тех, кто отвергает возможность чудес в принципе. Эти рассуждения отдают тем же наивным позитивизмом, что и слова Канта о «мудрых правительствах», не допускающих чудес.

Мало кто из современных исследователей Нового Завета решается на повторение идей Бульмана в тех же выражениях, в которых он их высказывал. Тем не менее, влияние этих идей не изжито. На долгие десятилетия Бульман отравил западную новозаветную науку своими измышлениями и фантазиями, и многие ученые по-прежнему посвящают сотни страниц анализу и развитию его концепций вместо того, чтобы обращаться к самому евангельскому тексту в поисках ответов на вопросы, касающиеся жизни и учения Иисуса Христа.

В отношении евангельских чудес многие авторы предлагают подходы, отличные от бульмановских по языку, но сходные по содержанию. Историчность чудес, говорят нам эти авторы, не обязательно ни принимать, ни отрицать. В рассказах о чудесах главное — их содержание, та весть, которую они несут.

Еще в конце XIX века была выдвинута идея о том, что к рассказам о чудесах можно подходить так же, как к притчам — не по-

¹ Бульман Р. Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства. М., 1994. С. 305.

тому, что они не имели место в действительности, и не потому, что рассказ, изначально существовавший в качестве притчи, был ранней Церковью трансформирован в историческое повествование, а потому, что в Евангелиях рассказы о чудесах выполняют ту же функцию, что и притчи: служат указанием на искупление. Эта идея сегодня имеет немало сторонников среди исследователей Нового Завета.

«Метод анализа форм», выразителем которого был Бультман, основывался на четком разделении между различными формами или жанрами, к которым принадлежат те или иные евангельские отрывки: притча и рассказ о чуде являются двумя такими формами, каждая из которых требует своего герменевтического подхода. Ряд современных исследователей считает, что функциональный критерий важнее формального: если рассказ о чуде выполняет в Евангелии ту же функцию, что и притча, то и интерпретировать его надо, используя те же методы, что используются для интерпретации притч. При таком взгляде, как утверждается, вопрос об историчности чудес отходит на второй план.

Описанный подход, однако, чреват опасностью аллегоризации и символизации описанных в Евангелии чудес Иисуса. Если эти чудеса не были реальными событиями, значит, мы имеем дело с фальсификацией, пусть даже и благонамеренной. Поэтому мнение о том, что по крайней мере в некоторых случаях рассказ о чуде мог восходить к изречению или притче Спасителя, должно быть отвергнуто.

Наиболее убедительным представляется подход тех ученых, которые не сомневаются в историчности чудес Иисуса Христа, подчеркивая при этом, что в евангельских повествованиях рассказы о чудесах, как и притчи, выполняют определенную учительную функцию. Сторонники данного подхода указывают на то, что единственным средством, при помощи которого чудо может быть правильно интерпретировано, является вера. Рассказы о чудесах Спасителя — это не просто изложение фактов, которое нужно принять к сведению. Они открывают человечеству новую реальность,

которая может быть понята только через веру. Без способности познать и принять эту реальность для человека остается закрытой жизненно важная часть Евангелий.

То, что Бультман называл «мифологической картиной мира», в действительности представляет собой религиозное мировоззрение, основанное на библейском Откровении. Оно предполагает существование не только Бога, но и ангелов и демонов, не только естественных феноменов, вписывающихся в рамки природных законов, но и сверхъестественных, выходящих за эти рамки. Именно это мировоззрение отражено на страницах Ветхого и Нового Заветов, и именно внутри него чудеса Иисуса приобретают ту достоверность, которую можно установить только при помощи религиозного опыта.

Критерии достоверности, применяемые по отношению к чудесам Иисуса современной наукой, могут быть убедительными только в качестве дополнений к этому опыту. К числу таких критериев относятся: 1) многочисленность свидетельств в разных источниках (Матфей, Марк, Лука, Иоанн); 2) разнообразие литературных форм, в которых дошли рассказы о чудесах Иисуса (исцеления, изгнания бесов, чудеса, связанные с природой, воскрешения мертвых); 3) согласованность свидетельств (отсутствие внутренних противоречий в многочисленных сохранившихся свидетельствах). Наличие данных критериев исключает возможность того, что все эти свидетельства были просто сфабрикованы ранней Церковью.

1. 5. Сын Божий или «божественный муж»?

В научной литературе, посвященной чудесам Иисуса Христа, считается хорошим тоном сравнивать Спасителя с другим чудотворцем древности — Аполлоном Тианским (1–98 вв. по Р. Х.), философом-неопифагорейцем, родившимся почти одновременно с Иисусом Христом, но надолго пережившим Его. «Жизнь Аполлония Тианского», написанная Флавием Филостратом в III веке,

содержит описание девяти чудес, часть которых имеет некоторое внешнее сходство с чудесами, совершёнными Спасителем. Так, например, в произведении описывается случай изгнания беса из одержимого юноши по просьбе его матери¹, напоминающий эпизод с исцелением дочери хананеянки (Мф 15. 22–28; Мк 7. 25–30).

Сходство между евангельскими чудесами и чудесами, описанными в «Жизни Аполлония Тианского», заставило некоторых ученых предположить, что Евангелисты могли испытать на себе влияние тех устных преданий, которые легли в основу этого памятника. Такое предположение, однако, не подтверждается никакими источниками. Гораздо вероятнее обратное влияние: Филострат, живший в III веке, вполне мог быть знаком с христианской литературой и заимствовать из нее фактуру, которая легла в основу его рассказов о «чудесах» Аполлония. Более того, при чтении жизнеописания Аполлония, особенно в тех эпизодах, где рассказывается о его «чудесах», нельзя отделаться от ощущения, что перед нами — пародия на евангельские повествования о чудесах Иисуса Христа.

Именно так восприняли труд Филострата в христианской среде, о чем свидетельствует церковный историк IV века Евсевий Кесарийский. По его сведениям, в эпоху гонений императора Диоклетиана римский чиновник Иерокл, бывший префектом Египта в 307–308 годах, в сочинении «К христианам» воспользовался указанным произведением Филострата для сравнения Иисуса Христа с Аполлоном. Сочинение Иерокла до нас не дошло, но сохранилось его опровержение, принадлежащее Евсевию. Последний на протяжении всего своего труда доказывает, что Аполлоний был колдуном, оперировавшим демонической энергией: «...Даже если допустить, что писатель говорит о чудесах правду, то из его же слов при этом явствует, что всякое из них совершалось при содействии беса»².

¹ *Филострат. Жизнь Аполлония Тианского.* 3, 38.

² *Евсевий Памфил. Против Похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония.* 35.

Интерес к фигуре Аполлония Тианского в современной ново-заветной науке во многом связан с желанием найти «научное» объяснение феномену чудес, занимающему столь значительное место в евангельской истории. Ученые, исходявшие из того, что между «историческим Иисусом» и временем написания Евангелий прошло несколько десятков лет, в течение которых Его жизнь постепенно обростала мифологическими подробностями, изобрели теорию, согласно которой образ Иисуса Христа в Евангелиях был смоделирован по образцу «божественных мужей», о которых говорилось в древнегреческой и древнеримской литературе. Словосочетание «божественный муж» (θεῖος ἀνὴρ, или θεῖος ἄνθρωπος) в Новом Завете не встречается: оно было сконструировано учеными и до сих пор используется в научной литературе, посвященной Иисусу Христу как чудотворцу.

Внимательное и беспристрастное чтение Евангелий не оставляет сомнений в том, что концепция «божественного мужа» целиком соткана из натяжек. Иисус Христос не был лишь одним из мужей, обладавших чудотворными силами. Он был Сыном Божиим, и только в свете этого понимания Его чудеса могут быть объяснены и оценены во всем их многообразии. Никаких реальных аналогов Его деятельности мы не находим ни в греческой, ни в римской, ни в позднейшей еврейской литературе. Даже если признать достоверными рассказы о чудесах, встречающиеся в этих литературных традициях, ни один из литературных персонажей даже близко не подходит к Иисусу Христу ни по количеству, ни по качеству совершенных чудес, знамений и исцелений.

Резюме

Широко распространено мнение о том, что вера в чудеса обязательно присутствует в любой религии и, напротив, несовместима с атеизмом. Однако факты свидетельствуют о неверности этого представления: многие религиозные деятели древности скептиче-

ски относились к чудесам, а люди, позиционирующие себя как неверующие, часто надеются обрести сверхъестественную помощь в практиках и учениях, лежащих за пределами церковной традиции.

Другим распространенным стереотипом является представление о том, что вера в чудеса была повсеместной в древнем мире. На самом деле именно к эпохе античности восходят первые попытки критики чудес с рационалистических позиций.

Наиболее развернутая критика веры в чудеса была выстроена философами-рационалистами Нового времени. Большинство из них признавали бытие Бога, однако считали, что Творец, установив законы природы, более не влияет на дела созданного Им мира. Подобные представления оказали большое влияние на становление европейской либеральной библеистики.

Библейское представление о Боге и чудесах являет полную противоположность деизму. Чудо как прямое вмешательство Бога в человеческую историю — один из основных элементов библейского повествования. Чудеса свидетельствуют о реальном, деятельном участии Бога в истории человечества и, в частности, в судьбе народа израильского. Они не только показывают бесконечное могущество Творца, но и имеют этическое измерение: посредством чудес Бог поддерживает праведников и наказывает грешников.

Последние несколько веков ветхозаветной эпохи были ознаменованы представлением о том, что все чудеса были совершены Богом в древние времена, в эпохи патриархов, царей и пророков, и подобные чудеса уже более не будут явлены. Это представление было широко распространено и в то время, когда Иисус Христос вышел на общественное служение.

В евангельских событиях воскрешается атмосфера чуда, характерная для многих ветхозаветных книг. Уже рождение Спасителя сопровождается многочисленными чудесами.

Евангелия достаточно подробно описывают около тридцати чудес, совершённых Иисусом Христом во время Его общественного служения, упоминают и о многочисленных других Его чудесах. Почти все чудеса Спасителя направлены на то, чтобы помочь стра-

дающим людям. В этом их разительное отличие от ветхозаветных чудес, большинство из которых направлено на наказание и вразумление согрешивших людей.

В либеральной библеистике 2-й половины XIX – XX века получило широкое распространение представление о Христе как о «божественном муже». Согласно этому представлению, евангельский образ Христа был смоделирован по образцу персонажей позднеантичной литературы, которым приписывалось совершение чудес, — прежде всего Аполлония Тианского. Данная искусственная концепция не находит никакого подтверждения ни в тексте Нового Завета, ни в других древних источниках.

Вопросы к главе 1

1. Является ли вера в чудо необходимой составляющей религиозного мировоззрения?
2. Какие аргументы выдвигались против существования чудес с рационалистических позиций?
3. В чем отличие ветхозаветного понимания Бога от представлений деистов о Нем?
4. Какие чудеса, описанные в Ветхом Завете, вам известны?
5. Какие ветхозаветные чудеса упоминал в Своей проповеди Иисус Христос?
6. Какое значение придается чудесам в Ветхом Завете?
7. Какие ветхозаветные чудеса имели прообразовательный смысл?
8. Содержится ли в ветхозаветных книгах представление о том, что чудеса были совершены «во дни древние», а затем прекратились? Подтвердите свой ответ цитатами из Священного Писания.
9. В чем сходство и отличие в описании чудес Спасителя у различных Евангелистов?

10. В чем сходство и отличие евангельских и ветхозаветных чудес?
11. Охарактеризуйте основные тенденции в отношении к чудесам Иисуса Христа в современной новозаветной науке.
12. Какие критерии достоверности применяются в новозаветной науке при оценке евангельских рассказов о чудесах? Могут ли эти критерии быть использованы верующим исследователем и при каких условиях? Аргументируйте свой ответ.
13. Что пытались доказать исследователи, введшие в научный обиход понятие «божественный муж» применительно к Иисусу Христу?

Глава 2.

ПЕРВОЕ ЧУДО ИИСУСА ХРИСТА

2. 1. «Был брак в Кане Галилейской»

Кана Галилейская упоминается только в Евангелии от Иоанна. Оттуда был родом Нафанаил (Ин 21. 2). То, что Иисус оказался в Кане на третий день после знакомства с Нафанаилом, могло означать, что семья, в которой происходил брачный пир, была каким-то образом связана с Нафанаилом. В небольшом галилейском городке все друг друга знали и многие были скреплены родственными узами. Если семья и не была связана с Нафанаилом, по крайней мере через него могло быть передано приглашение Иисусу и Его ученикам (иначе откуда бы Иисус, находившийся в Вифаваре, мог узнать о браке в Кане Галилейской и о том, что Он туда приглашен?).

Начало рассказа говорит о том, что Матерь Иисуса (нигде в Евангелии от Иоанна Она не названа по имени) уже была на браке, когда Он со Своими учениками пришел туда. Слово «также» показывает, что Иисус отнюдь не был главным приглашенным гостем:

На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак. И как недоставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой. Матерь Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте. Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли. Когда же

распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда это вино, знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе. Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его (Ин 2. 1–11).

Согласно обычаям того времени, на брачный пир, происходивший в доме жениха или его отца, приглашалась вся родня жениха и невесты, а также друзья обеих семей. Брачные торжества обычно продолжались семь дней (Суд 14. 12; Тов 11. 17); в особых случаях они могли продлиться до двух недель (Тов 10. 7).

Толкователи выдвигают различные гипотезы относительно того, почему в семье, где происходил брачный пир, закончилось вино. Одно из предположений: из-за неожиданного прихода Иисуса Христа и учеников, которые, вопреки обычаю, не принесли с собой вина¹. Другое предположение: потому что пир длился долго. Третье: потому что семья была бедной. Наиболее вероятным представляется третье предположение. Слова Матери Иисуса «Вина нет у *них*» свидетельствуют о некоторой Ее дистанцированности от происходившего: Она определенно не часть этой семьи.

2. 2. «Что Мне и Тебе, Жено?»

Ответ Иисуса Христа «Что Мне и Тебе, Жено?» иногда толкуют в том смысле, что Спаситель выразил таким образом недовольство вопросом Своей Матери. По словам Иринея Лионского, «когда Мария побуждала Его совершить дивное знамение вина и прежде времени хотела участвовать в таинственной чаше, то Господь устраняя Ее неблагоприятную поспешность, сказал: “что Мне и Тебе, Жен-

¹ Количество вина на брачном пире в некоторой степени зависело от того, что принесли с собой гости. Иисус и ученики, вероятно, пришли на брак с пустыми руками.

щина? еще не пришел час Мой”, ожидая того часа, который предвиден Отцом»¹. Под «таинственной чашей» здесь можно понимать чашу страданий, которую надлежало испить Иисусу (Мф 26. 39, 42), а можно понимать евхаристическую чашу (о евхаристическом подтексте рассматриваемой истории речь пойдет ниже).

По словам Иоанна Златоуста, «Она хотела и гостям угодить, и Себя прославить чрез Сына. Может быть, Она при этом имела в мыслях что-либо человеческое, подобно Его братьям, которые говорили: “яви Себя миру” (Ин 7. 4), желая приобрести и себе славу Его чудесами. Поэтому-то и Христос так сильно отвечал Ей». Мать, продолжает Златоуст, «хотела приказывать Ему во всем, по обычаю всех матерей, тогда как должна была чтить Его, как Господа, и поклоняться Ему». Так как Она не желала повиноваться Ему, «а хотела, как мать, всякий раз первенствовать, то Он так и отвечал. Иначе Он и не мог бы возвести Ее от такого уничижительного представления о Нем к более возвышенному, если бы то есть Она всегда ожидала от Него почитания, как от сына, но не признала Его Господом»².

Некоторые современные толкователи идут еще дальше и утверждают, что в Своем ответе Матери Иисус Христос выражает «категорический протест» и подчеркивает Свою «независимость» от Нее.

И толкование Златоуста, и многие современные интерпретации текста исходят из того, что ответ Иисуса Своей Матери был не вполне уважительным. Слова «что мне и тебе?» являются семитизмом. Аналогичные фразы мы встречаем в Ветхом Завете, например, адресованный пророку Илии вопрос вдовы: «Что мне и тебе, человек Божий?» (3 Цар 17. 18). В вопросе вдовы содержится упрек: вдова считает, что пророк пришел слишком поздно, ее сын уже умер. Интонацию упрека можно услышать и в словах Спасителя, обращенных к Матери. По толкованию Златоуста, Христос «тогда сделал упрек Матери... внушая Ей на будущее время не де-

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3, 16, 7.

² *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 21, 2.

лать ничего подобного. Имел Он попечение и о чести Матери, но гораздо более о Ее душевном спасении... Эти слова были сказаны Христом Матери Его не по какой-либо надменности, но с особенной целью — чтобы и Ее Саму поставить в надлежащие к Нему отношения, чтобы и чудеса делались с подобающим достоинством»¹.

Однако упрек еще не означает неуважение. Проявление неуважения видят, в частности, в том, что Иисус называет Свою Мать словом «Жено». Между тем со словом «Жено» (γύναι — «женщина» в звательном падеже) Иисус обратился к Своей Матери и в тот момент, когда Она стояла у Его креста (Ин 19. 26). На самом деле это был обычный способ обращения Иисуса Христа к женщинам (Мф 25. 28; Лк 13. 12; Ин 4. 21; 8. 10; 20. 13).

Действительно ли вопрос Матери к Иисусу Христу был лишь следствием того, что Она не сознавала Его божественное достоинство? Слова Спасителя «еще не пришел час Мой» заставляют искать другое толкование. Это выражение автор четвертого Евангелия однозначно понимает в смысле указания на грядущие страдания и смерть Иисуса Христа: аналогичные выражения встречаются в четвертом Евангелии неоднократно. Своим братьям, приглашавшим Его на праздник в Иерусалим, Спаситель говорит: «Мое время еще не исполнилось» (Ин 7. 8). От иудеев, желавших схватить Его, Он уклонился, «потому что еще не пришел час Его» (Ин 7. 30). Напротив, перед праздником пасхи, «зная, что *пришел час Его* перейти от мира сего к Отцу» (Ин 13. 1), Иисус умывает ноги ученикам. В Гефсиманском саду, согласно Марку, Иисус молится, «чтобы, если возможно, миновал *Его час сей*» (Мк 14. 35).

Таким образом, уже на браке в Кане Галилейской, в самом начале Своего служения, Спаситель говорит Матери о тех страданиях, которые Его ожидают. Знает ли Она о них или только догадывается? Говорил ли Он Ей раньше о том, что Его ждет? Этого мы не знаем, как не знал этого и ученик, ставший свидетелем разговора. Но то, что именно в этот момент Спаситель посчитал нужным Ей об этом сказать или напомнить, заставляет увидеть весь диалог в

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 21, 3.

иной перспективе. С брака в Кане Галилейской начинается тот путь к смерти, который прослеживается Иоанном на протяжении всего Евангелия.

Слова Матери Иисуса, обращенные к служителям, тоже заставляют усомниться в правомочности интерпретации, основанной на представлении о том, что Она не сознавала божественное достоинство Своего Сына. Если бы это было так, почему бы Она сказала служителям: «что скажет Он вам, то сделайте»? До настоящего момента Он не совершил ни одного чуда, никак не проявил Своих сверхъестественных способностей, «жил, как один из многих»¹. Откуда такая уверенность у Его Матери в том, что Он способен решить проблему? Ответ на этот вопрос Евангелие не дает. Мы можем только предполагать, что опыт совместной жизни с Иисусом на протяжении тридцати лет, начиная от чудесных событий, связанных с Его рождением, дал Ей уверенность и в Его божественном достоинстве, и в Его сверхъестественных способностях.

2. 3. Превращение воды в вино: толкования

Как понимать само чудо превращения воды в вино? Существуют разнообразные рационалистические толкования этого события, принадлежащие немецким теологам разных поколений. В начале XIX века некоторые теологи выдвигали предположение о том, что Иисус пришел на брак с запасом вина, который приберег до того момента, когда все вино в доме кончится; Мария знала, что у Него было с собой вино, и удивлялась, почему Он медлит с передачей его хозяевам пира; наконец, Иисус достает вино, и это становится приятным сюрпризом для всех. Согласно другой рационалистической гипотезе, Иисус, обладая силой гипнотического воздействия, сумел путем внушения резко изменить настроение присутствовавших: это и было воспринято как «чудо». Некоторые исследователи увязывали чудо превращения воды в вино с культом Диониса, а христи-

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 21, 2.

анский праздник Богоявления 6 января — с празднованием в честь Диониса 5 января, считая рассказ о чуде связующим звеном между двумя религиями. Все эти теории в настоящее время уже не воспринимаются как серьезный вклад в изучение евангельской истории.

Для понимания смысла чуда, произошедшего в Кане, необходимо помнить, что в Евангелии от Иоанна чудеса упоминаются только тогда, когда Евангелист усматривает в них особый богословский смысл, видит в них иллюстрацию к тем или иным богословским истинам. В отличие от Евангелистов-синоптиков, описывающих чудеса одно за другим и оставляющих их интерпретацию на усмотрение читателей, Иоанн интерпретирует то, что видит и слышит. В случае с исцелением расслабленного, умножением хлебов и исцелением слепого (Ин 5. 1–47, 6. 4–65 и 9. 1–41) интерпретация содержится в самом рассказе или следует за ним. В рассказе о браке в Кане Галилейской интерпретация как таковая отсутствует, но необходимо понять: для какой цели Евангелист повествует об этом чуде, какой богословский тезис он при этом раскрывает, в чем символизм рассказа?

Использование языка символов — важнейшая особенность всего корпуса Иоанновых писаний. Способность Иоанна раскрывать богословские истины при помощи символов достигает своего апогея в Апокалипсисе. Но и в Евангелии немало символов, которые прочитываются и разгадываются исходя из общего богословского контекста. В данном случае мы имеем два символа: вода и вино. Иоанн пишет свое Евангелие в то время, когда в христианской Церкви уже сложилась своя богослужебная практика, отличная от иудейской. Она основывалась на двух таинствах: Крещения и Евхаристии. Вокруг этих двух таинств сформировался свой символизм, отраженный в том числе в изобразительном искусстве ранней Церкви.

Вода была символом Крещения, а хлеб и вино воспринимались как символы Евхаристии. Превращение воды в вино на брачном пире, безусловно, имеет евхаристические коннотации. Так это событие воспринималось в древней Церкви. Не случайно в роспи-

сях и рельефах римских катакомб нередко соседствуют два сюжета: брак в Кане и умножение хлебов. Не случайно и то, что в самом Евангелии от Иоанна чудо умножения хлебов (Ин 6. 4–13) находится на небольшом расстоянии от чуда в Кане и интерпретируется в евхаристическом контексте (за ним следует беседа о «хлебе, сшедшем с небес»).

Образ брачного пира тоже имеет для Иоанна глубокий символический смысл. В Апокалипсисе Иоанн рисует картину брака Агнца и приводит слова ангела: «Блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (Откр 19. 9). Этот образ используется неоднократно и Самим Спасителем, в том числе в притче о званых на брачный пир (Мф 22. 1–14; Лк 14. 16–24), с ранних времен воспринимавшейся как символ Евхаристии.

На евхаристический контекст, наконец, указывает и то, что происходит с водой: она *превращается* в вино. Из всех тридцати чудес Иисуса Христа, описанных на страницах Евангелий, это единственное, где нечто превращается во что-то другое. Центральным моментом евхаристического богослужения является преложение (изменение) хлеба и вина в тело и кровь Христа. Оно происходит сразу после того, как в молитве священник вспоминает жизнь Иисуса и историю Его страданий, особым образом выделяя Тайную вечерю. Брак в Кане Галилейской, на котором Спаситель сначала предсказывает Свое страдание и смерть, а затем превращает воду в вино, невозможно интерпретировать иначе как в евхаристическом смысле. По крайней мере трудно иначе объяснить тот факт, что Иоанн включил его в свое Евангелие.

Отметим также, что символ вина используется Иисусом Христом для указания на новизну Своего учения в сравнении с ветхозаветными установлениями: в этом смысл слов о молодом вине, которое не вливают в старые мехи (Мф 9. 17; Мк 2. 22; Лк 5. 37–38). В описываемой сцене участвуют «шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского». Эти водоносы символизируют старые иудейские обычаи и ритуалы, на смену которым приходит новое учение и новый богослужебный культ, сосредото-

точный вокруг Евхаристии. Отметим, что обычаи, связанные с омовениями, Христос жестко критиковал как проявления свойственного фарисеям лицемерия (Мк 7. 1–8).

Какие еще смыслы, помимо евхаристического, скрыты в рассказе о браке в Кане Галилейской? Здесь уместно вспомнить некоторые библейские тексты, касающиеся вина и брака. В Ветхом Завете вино воспринимается как символ веселья и радости (Пс 103. 15; Еккл 10. 19). В книгах пророков наступление мессианской эры изображается с использованием символа вина: «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин» (Ис 25. 6); «...И будут торжествовать на высотах Сиона; и стекутся к благостыне Господа, к пшенице и вину и елею, к агнцам и волам; и душа их будет как напоенный водою сад, и они не будут уже более томиться» (Иер 31. 12); «Вот, наступят дни, говорит Господь, когда... горы источать будут виноградный сок, и все холмы потекут. И возвращу из плена народ Мой, Израиля, и застроят опустевшие города и поселятся в них, насадят виноградники и будут пить вино из них, разведут сады и станут есть плоды из них» (Ам 9. 13–14). Иногда символы брака и вина соседствуют в подобных текстах: «...Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой... Господь поклялся десницею Своею и крепкою мышцею Своею: не дам зерна твоего более в пищу врагам твоим, и сыновья чужих не будут пить вина твоего, над которым ты трудился; но собирающие его будут есть его и славить Господа, и обирающие виноград будут пить вино его во дворах святилища Моего» (Ис 62. 5, 8–9).

Все эти тексты были хорошо известны Иоанну, который, рассказывая о браке в Кане Галилейской, вполне мог иметь их в виду. Описанный брачный пир может восприниматься как начало новой эры — той самой, которая была предсказана у пророков. Об этом свидетельствует и завершение рассказа словами: «Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его». Иоанн здесь употребляет слово *σημεῖον* («знамение», «знак»). Славянский перевод здесь точнее

русского: «Се сотвори начаток знамением Иисус в Кане Галилейстей...». В Кане Иисус Христос полагает начало тем «знамениям», которыми будет наполнено все Его служение.

Термин «слава» (δόξα) тоже заслуживает внимания. Этот термин у Иоанна означает не просто человеческую славу, известность. Он имеет вполне конкретное семантическое наполнение, указывая на страдания и крестную смерть Иисуса Христа: именно в этих событиях Иоанн видит наивысшее явление славы Божией. Непосредственно перед Своим арестом, когда Иуда уже отправился к первосвященникам, чтобы предать Его, Иисус Христос говорит ученикам: «Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его» (Ин 13. 31–32). Затем Он возносит Богу молитву, которая начинается словами: «Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин 17. 1).

В Кане Галилейской этот «час», к которому неумолимо движется все евангельское повествование, еще не настал: служение Иисуса только начинается. Но, превращая воду в вино, Он уже являет Свою славу — ту, которой Он обладал у Бога Отца «прежде бытия мира» (Ин 17. 5). Здесь, в скромном иудейском доме, на брачном пиру, где не хватило вина, эта слава раскрывается впервые. Затем она будет раскрываться в других чудесах и знамениях, совершаемых Спасителем. Своего апогея она достигнет в тот момент, когда Христос, пригвожденный к кресту, во всем предельном унижении Своего человеческого естества явит всю славу Своего божественного величия.

В этот момент — кульминационный момент евангельской драмы — Он вновь обратится к Своей Матери, указывая на того самого ученика, который поведал нам историю брака в Кане Галилейской: «Жено! се, сын Твой». А ученику скажет: «Се, Мать твою». И с этого времени ученик возьмет Ее к себе (Ин 19. 26–27). Так продолжится история взаимоотношений между Иоанном и Матерью Иисуса — история, частью которой является брачный пир в Кане Галилейской.

Слова распорядителя пира, обращенные к жениху («всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе»), приводятся Евангелистом не случайно. Как и во многих других случаях, герои евангельского повествования мыслят исключительно земными категориями; их сознание не переносится за пределы материального мира. В беседах Иисуса с Никодимом (Ин 3) и самарянкой (Ин 4) это проявляется особенно ярко: Спаситель говорит об одном, собеседники слышат совсем другое; Он говорит о небесном, они слышат земное (Ин 3. 12). В данном случае Иисус не разговаривает напрямую с распорядителем пира, и тот не знает о произошедшем чуде. Евангелист Иоанн фиксирует внимание читателя не столько на словах Иисуса, сколько на Его действии, но смысл этого действия остается сокрытым от тех, кого оно касается непосредственным образом. Его смысл раскрывается ученикам, которые, увидев, что произошло, уверовали в Иисуса.

2. 4. Благословение брака

В христианской традиции евангельский рассказ о присутствии Иисуса на браке в Кане Галилейской воспринимается как благословение Им брачного союза и деторождения. По словам Кирилла Александрийского, Иисус пришел на это торжество «для того, чтобы освятить самое начало человеческого бытия». Тому, Кто создал природу человека, «надлежало не только уже призванным к существованию раздавать благословение, но и еще только имевшим родиться предуготовлять благодать и содействовать святым их переход в бытие». Кирилл напоминает о ветхозаветном проклятии: «В болезни будешь рождать детей» (Быт 3. 16). От этого проклятия надо было освободить женщину, что и исполнил Христос: «Своим присутствием почтил брак Тот, Кто есть радость и веселье всех, дабы удалить исконную скорбь чадородия»¹.

¹ Кирилл Александрийский. Комментарий на Евангелие от Иоанна. 2, 1.

Чтение евангельского рассказа о чуде в Кане включено в чин венчания, совершаемый в Православной Церкви. В начале чина диакон произносит ектению, содержащую прошение «О еже благословится браку сему, якоже в Кане Галилейстей». В молитве, читаемой священником, говорится:

Господи Боже наш, во спасительном Твоем смотре, сподобивый в Кане Галилейстей, честный показати брак Твоим пришествием: Сам ныне рабы Твоя... яже благоволил еси сочетаватися друг другу, в мире и единомыслии сохрани, честный их брак покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их сожителство пребывати благоволи, и сподоби я в старости маститей достигнути, чистым сердцем делающа заповеди Твоя.

Преобразование воды в вино, как мы уже сказали, является символом предложения хлеба и вина в тело и кровь Христа. Но оно также служит символом того изменения, которое происходит с мужчиной и женщиной в браке, когда двое становятся «одной плотью» (Быт 2. 24). Как говорит Иоанн Златоуст, «тот, кто не соединен узам брака, не представляет собой целого, а лишь половину... Мужчина и женщина в браке — не два человека, а один человек»¹. Это соединение происходит благодаря силе взаимной любви супругов: «Любовь такова, что любящие составляют уже не два, а одного человека, чего не может сотворить ничто, кроме любви»².

Преобразование воды в вино является также символом превращения будней семейной жизни в праздник: «Желаю вам всего наилучшего, — пишет Григорий Богослов новобрачным. — А одно из благ — чтобы Христос присутствовал на браке, ибо где Христос, там благолепие, и чтобы вода стала вином, то есть все превратилось в лучшее»³. Брачный союз, в котором Бог незримо присутствует, должен стать непрестанным праздником откровения супругами

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Колоссянам. 12, 5.

² Иоанн Златоуст. Беседа на 1-е Послание к Коринфянам. 33, 3.

³ Григорий Богослов. Письмо 232.

друг в друге лика Божия, «превращением в лучшее» всех аспектов их совместной жизни.

Следует, однако, с осторожностью относиться к широко распространенному представлению о том, что в Кане Галилейской Христос «установил» таинство брака. Это представление, прочно вошедшее в учебники по догматическому богословию XIX века, исходит из того, что все семь таинств Церкви были установлены Христом. Однако поскольку прямых свидетельств об установлении таинства брака (то есть венчания) в Священном Писании нет, высказываются различные предположения относительно того, когда и где Христос установил его. Брак в Кане Галилейской нередко упоминается в этой связи¹.

Такое толкование представляется натяжкой. Брачный союз был установлен Богом в раю, когда Бог создал Адама и Еву и сказал им: «Плодитесь и размножайтесь» (Быт 1. 28). Что же касается венчания как церковного таинства, то оно сложилось в церковном обиходе постепенно, в течение нескольких веков². На брак в Кану Галилейскую Иисус пришел не для того, чтобы «установить» таинство брака: Он пришел, чтобы Своим присутствием благословить и освятить брачный союз.

2. 5. Присутствие Матери

Необходимо также сказать о той роли, которую рассказ о чуде в Кане Галилейской играет в христианском учении о Деве Марии. В евангельском повествовании об общественном служении Иисуса

¹ См., например: Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского и Коломенского. СПб., 1883. Т. 2. С. 479. Здесь утверждается, что Христос установил таинство брака либо во время пребывания на браке в Кане Галилейской, либо когда сказал фарисеям «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф 19. 6), либо в одну из бесед с учениками после Своего Воскресения.

² См. об этом: *Мейендорф Иоанн, протоиерей*. Брак в Православии. Клин, 2004. С. 11–13, 17–18, 21–26.

Христа о Ней говорится настолько мало, что многие толкователи, не связанные с церковной традицией, сделали вывод о том, что при жизни Иисуса и даже долгое время после Его смерти Она не играла никакой роли в христианской общине, и только много веков спустя, в эпоху христологических споров V века, Церковь начала придавать Божией Матери особое значение. На эту мысль может навести чтение источников до IV века включительно, таких как приведенное выше толкование Иоанна Златоуста, где о Матери Иисуса говорится без особого пиетета.

На основании такого прочтения евангельской истории и такой интерпретации истории ранней Церкви многие протестантские исследователи Евангелия видят в рассказе о браке в Кане Галилейской подтверждение того, что культ Божией Матери — явление достаточно позднее, не характерное для веры ранней Церкви. Католические комментаторы, напротив, видят в этом рассказе указание на особую роль Девы Марии в истории спасения. Слова «что скажет Он вам, то сделайте» трактуются как Ее заповедь о послушании Сыну Божию, оставленная в качестве завещания на все времена всему человечеству.

Рассказ о браке в Кане Галилейской — единственное из описанных в Евангелиях чудес, на котором отмечено присутствие Матери Иисуса. При этом чудо совершается в ответ на Ее просьбу, и служители, наполняющие водоносы водой, исполняют Ее повеление. Хотя чудо совершает Иисус, Она играет значимую роль в повествовании. В следующий раз она появится в Евангелии от Иоанна только у креста Своего Сына. Нельзя не видеть связи между этими двумя появлениями Матери Иисуса — в начале общественного служения Иисуса, при Его первом чуде, и в конце, при самой развязке драмы — у Его креста. Это как бы указывает на Ее сквозное незримое присутствие во всей евангельской истории.

Нельзя также не вспомнить образ «жены, облеченной в солнце», из Апокалипсиса (Откр 12. 1). В церковной традиции начиная с Ипполита Римского этот образ обычно трактуется как сим-

волизирующий Церковь¹, а не Божию Матерь. Однако не следует исключать и связь между этим образом и Богородицей (о таком толковании упоминает Андрей Кесарийский²), тем более, что жена, облеченная в солнце, рождает «младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (Откр 12. 5). Здесь содержится явная аллюзия на псалом, который в ранней Церкви воспринимался как мессианский: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе; Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника» (Пс 2. 7–9). Иисус Христос видел в этом псалме указание на Себя (Мф 22. 43–45).

Даже если воспринимать «жену, облеченную в солнце», как символ Церкви, а не Богородицы, мы должны помнить о том, что в Библии обобщающие образы очень часто основаны на реальных исторических персонажах. Сама Дева Мария в ранней Церкви воспринималась как символ Церкви. Слова псалма «Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И Царь пожелает красоты твоей...» (Пс 44. 11–12), обычно воспринимаемые как пророчество о Деве Марии, Иустин Философ толкует применительно к Церкви: «Слово Божие обращается к верующим в Него, которые суть одна душа, один сонм и одна церковь, как к дочери, то есть к Церкви, образовавшейся от Его имени и носящей Его имя»³.

Апостол Павел говорил о Христе как втором Адаме (1 Кор 15. 45–49). Продолжая эту богословскую линию, о Деве Марии уже во II веке начали говорить как о новой Еве. По словам Иринейя Лионского, как Ева «оказала непослушание и сделалась причиною смерти и для себя и для всего рода человеческого; так и Мария... через послушание сделалась причиною спасения для Себя и для всего рода человеческого». Через послушание Марии был развязан узел

¹ *Ипполит Римский*. О Христе и антихристе. 61; *Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. 8, 5.

² *Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. 11, 33.

³ *Иустин Философ*. Диалог с Трифоном-иудеем. 63.

непослушания Евы, «ибо что связала дева Ева чрез неверность, то Дева Мария разрешила чрез веру»¹.

Земной путь Иисуса был путем унижения и истощания. На этом пути от начала до конца Иисуса сопровождала Его Матерь. Для Нее этот путь тоже был путем истощания и умаления — от того момента, когда Симеон сказал Ей, что душу Ее пройдет оружие (Лк 2. 35), до того, когда это пророчество исполнилось у креста Ее Сына. Ее человеческое умаление выразилось, в числе прочего, в том скромном месте, которое Она занимает в евангельских повествованиях, где центральное место — что не удивительно — отведено Иисусу. Но когда пришел Его «час», была явлена Его «слава». Ее час пришел уже после воскресения Иисуса, когда Церковь распознала в Ней новую Еву и узнала в Ней свою Мать.

С этого момента начинается жизнь Марии уже не как скромной еврейской Женщины, Которую Сын называл простым словом «Жено», но как Той, Которую Церковь ставит во главе сонма святых, называя «честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим». Ее слава с этого момента уже неотделима от Его славы.

Резюме

Превращение воды в вино во время свадебного торжества в Кане Галилейской было первым чудом, которое совершил Спаситель во время Своего общественного служения. Это чудо описано только в Евангелии от Иоанна. Рассказ о браке в Кане следует непосредственно за сообщением о знакомстве Спасителя с Нафанаилом. Это может означать, что семья, в которой происходил брачный пир, была каким-то образом связана с Нафанаилом. Тот факт, что во время пира присутствующим не хватило вина, может указывать на бедность этой семьи.

На замечание Своей Матери о том, что у празднующих закончилось вино, Спаситель ответил: «Что Мне и Тебе, Жено?» (Ин

¹ Иринеи Лионский. Против ересей. 3, 22, 4.

2. 4). Некоторые толкователи усматривали в этих словах упрек Спасителя Своей Матери за то, что Она не проявила к Нему должного почтения, обратившись к Нему как к Сыну, но не как к Господу. Однако слова Пресвятой Девы, обращенные к слугам: «Что скажет Он вам, то сделайте» (Ин 2. 5), — указывают на Ее веру в то, что Христос может совершить чудо. События, описанные в первых главах Евангелий от Матфея и Луки, не оставляют сомнения в том, что Пресвятая Дева сознавала божественное достоинство Своего Сына.

Подобным образом слова Иисуса Христа «Еще не пришел час Мой» (Ин 2. 4) иногда понимались как указание на то, что просьба Матери была преждевременной. Однако в Евангелиях изречения о «часе» Спасителя указывают на время Его страданий. Повествование о браке в Кане Галилейской в этом случае обретает новую перспективу: уже первое чудо Иисуса Христа становится началом Его восхождения на крест.

Чудо превращения воды в вино помимо буквального смысла имеет глубокое символическое значение. Не случайно его описывает именно Евангелист Иоанн, который чаще других новозаветных авторов выражает богословские истины языком символов. Образы воды и вина нельзя рассматривать в отрыве от таинств Крещения и Евхаристии, на которые Иоанн неоднократно указывает и в других местах. Образ брачного пира перекликается с описанием «брачной вечера Агнца» в Книге Откровения (Откр 19. 9). Превращение воды в вино может также указывать на чудо преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Наконец, важно учитывать, что с использованием символов вина и брака в книгах пророков изображается наступление мессианской эры.

В христианской традиции евангельский рассказ о присутствии Иисуса на браке в Кане Галилейской воспринимается также как благословение Им брачного союза и деторождения. Однако было бы неверно утверждать, что в Кане Христос «установил таинство брака». Брачный союз был установлен Богом в раю, когда Бог создал Адама и Еву и благословил их (Быт 1. 28).

Вопросы к главе 2

1. При каких обстоятельствах Христос и его ученики были приглашены на брачный пир в Кане Галилейской?
2. Как слова «Что Мне и Тебе, Жено?» истолкованы у священномученика Иринея Лионского и святителя Иоанна Златоуста? Покажите общность и различие их позиций. Действительно ли эти слова Спасителя содержат упрек? Имеются ли похожие выражения в Ветхом Завете?
3. Что означают слова Спасителя «Еще не пришел час Мой» (Ин 2. 4)? Укажите на другие изречения Христа, в которых Он говорит о Своем «часе».
4. Охарактеризуйте интерпретации чуда в Кане Галилейской, предлагавшиеся либеральной библейской критикой. Сформулируйте характерные особенности повествований о чудесах в Евангелии от Иоанна. Перечислите возможные символические интерпретации чуда превращения воды в вино.
5. Приведите примеры употребления образов вина и брака в ветхозаветных книгах.
6. Можно ли утверждать, что в Кане Галилейской было установлено таинство брака? Аргументируйте свой ответ.
7. Могут ли слова Книги Откровения о «Жене, облеченной в солнце», относиться к Пресвятой Деве? Аргументируйте свой ответ.
8. В каком эпизоде Евангелия от Иоанна Пресвятая Богородица упоминается еще раз?
9. Какое значение повествование о чуде в Кане Галилейской имеет для церковного учения о Пресвятой Богородице?

Глава 3.

ИСЦЕЛЕНИЯ

3. 1. Иисус Христос как Целитель

Большинство чудес Спасителя, описанных в Евангелиях, представляют собой исцеления от различных болезней. Евангелия содержат около двадцати более или менее подробных описаний таких исцелений. При этом общее количество совершённых Христом исцелений могло исчисляться трехзначной или четырехзначной цифрой.

В научной литературе, посвященной чудесам Иисуса Христа, нередко ставится вопрос: имеют ли эти чудеса какое-либо отношение к магии? Обвинение в том, что Христос изгоняет бесов «силою веельзевула, князя бесовского» (Мф 12. 24; Мк 3. 22; Лк 11. 15), не были случайными: в Палестине I века магические практики были достаточно широко распространены. К этой теме мы вернемся, когда будем рассматривать соответствующий эпизод в главе, посвященной изгнанию бесов. Сейчас лишь скажем о том, что попытки найти в евангельских чудесах элементы магии — не более чем натяжка, связанная с неверием в Божественную природу Спасителя и, как следствие, попыткой свести Его служение к религиозно-культурному контексту Палестины Его времени. Евангелия не содержат никаких указаний на то, чтобы те или иные элементы магии использовались Иисусом для исцеления от болезней. В частности, ни в одном из описанных случаев исцеления или изгнания беса Иисус Христос не употребляет каких бы то ни было заклинаний, магических формул или магических жестов.

Еще один вопрос, который нередко ставится в научной литературе: были ли совершаемые Спасителем исцеления исключительно следствием особой присущей Ему силы, или Он использовал для достижения искомого результата определенную «технику», которой пользовались в Его времена врачи и целители? На этот вопрос ответ может быть только отрицательным. Средства, которые Спаситель использовал для исцеления, были самыми простыми и не имели отношения к медицине. Этими средствами было Его слово и в ряде случаев прикосновение к телу больного. В трех случаях Евангелисты упоминают об использовании Им собственной слюны (Лк 7. 33; 8. 23; Ин 9. 6). Никакие другие специальные средства, методы или техники не упоминаются.

Прикосновение было одним из наиболее часто используемых Спасителем «методов» исцеления болезней. Во многих случаях Он прикасается к телу больного или к конкретному органу, требующему исцеления. В рассказе об исцелении прокаженного Христос, «протерши руку, коснулся его» (Мф 8. 3; Мк 1. 41; Лк 5. 13). Слепых Он исцеляет, прикасаясь к их глазам (Мф 9. 29; 20. 34), глухого косноязычного — прикасаясь к его языку (Мк 7. 33). В Вифсаиде к Спасителю приводят слепого «и просят, чтобы прикоснулся к нему». Христос берет слепого за руку, выводит из селения, плюет ему на глаза и возлагает на него руки. Зрение частично возвращается к слепому. Тогда Спаситель возлагает руки на его глаза. Зрение возвращается полностью (Мк 8. 22–26). Нередки случаи, когда люди по своей инициативе прикасаются к Иисусу Христу (Мк 3. 10; Лк 6. 19) или к Его одежде (Мф 9. 20; 14. 36; Мк 6. 56) и получают исцеление.

Нет никаких оснований полагать, что описанные случаи связаны с какой-либо медицинской методикой. Если говорить о параллелях и ассоциациях, которые вызывает прикосновение Спасителя к телу больного, то скорее речь может идти о различных формах благословения, передаваемых через возложение на человека правой руки или обеих рук. Возложение рук в Ветхом Завете используется как жест, через который благословение передается от старшего

к младшему, например, от отца к сыну (Быт 48. 14–19). Возложение рук на левитов давало им право священнодействовать (Числ 8. 10).

Прикосновение, кроме того, указывает на тесную связь между Иисусом Христом как Богом, пришедшим во плоти, и людьми, к которым Он пришел. По слову апостола Павла, «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9). Обладая человеческой плотью, пронизанной божественным присутствием, Спаситель это присутствие передает другим людям через прикосновение к их плоти и исцеление совершает, прикасаясь к больным органам, чтобы даровать им здоровье.

Впрочем, Христос совсем не всегда прикасался к телу исцеляемого. В истории с воскрешением сына вдовы Наинской Он прикасается к одру, на котором несли умершего (Лк 7. 14). Во многих других эпизодах прикосновение вообще не упоминается. Таким образом, для Спасителя прикосновение к телу больного было отнюдь не обязательным средством для совершения исцеления. Как отмечает Иоанн Златоуст, «иногда Он словами только исцеляет, иногда и руку простирает, а иногда делает и то и другое, чтобы видимо было врачевание Его»¹.

В некоторых случаях исцеления совершались заочно: по слову Иисуса Христа выздоравливал человек, находившийся в другом месте. Следовательно, даже такие простые средства как прикосновение к больному или обращение к нему не были неизменными атрибутами исцелений.

Какие слова Иисус Христос произносил при исцелениях? Часто, обращаясь к исцеляемым, Он использовал краткие императивные формы, например: «Хочу, очистись» (Мф 8. 3); «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» (Мф 9. 6); «Протяни руку твою» (Мф 12. 13); «Талифа куми» («девица, встань» — Мк 5. 41); «Еффафа» («отверзись» — Мк 7. 34); «Пойдите, покажитесь священникам» (Лк 17. 14); «Пойди, умойся в купальне Силоам» (Ин 9. 7).

Во многих повествованиях о чудесах центральной оказывается тема веры. Спаситель очень часто требовал веры от исцеляемых

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 27, 1.*

или проверял их веру. Слепцов, просивших об исцелении, Он спрашивает: «Веруете ли, что Я могу это сделать?» (Мф 9. 28). Отцу бесноватого отрока Он говорит: «Если сколько-нибудь можешь верить, все возможно верующему». Знаменателен ответ отца: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк 9. 23–24).

Не менее редко Христос констатировал спасительную силу веры исцеленного: «Вера твоя спасла тебя» (Мф 9. 22; Мк 10. 52); «О, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему» (Мф 15. 28; Лк 7. 50); «Дщерь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей» (Мк 5. 34; Лк 8. 48); «Встань, иди; вера твоя спасла тебя» (Лк 17. 19); «прозри! вера твоя спасла тебя» (Лк 18. 42).

Вера является тем состоянием души и ума человека, которое необходимо для того, чтобы произошло исцеление. Обратим внимание на то, что Спаситель не приписывает целительную силу Себе, не говорит: «слово Мое исцелило тебя». Он делает акцент на вере того, кто просит об исцелении, и этой вере приписывает спасительную силу. Вера необходима как ответная реакция человека на желание Бога помочь ему. Чудо становится плодом синергии Бога и человека.

3. 2. Исцеления сына царедворца и слуги сотника

Два чуда или два рассказа об одном чуде?

Точную последовательность, в которой Спаситель совершал чудеса, не всегда возможно установить. Тем не менее, в Евангелии от Иоанна рассказывается о двух чудесах, из которых одно названо первым, другое вторым. Первое — преложение воды в вино на браке в Кане Галилейской. Второе — исцеление сына Капернаумского царедворца. Возможно, автор четвертого Евангелия был свидетелем обоих чудес. Второе чудо также происходит в Кане Галилей-

ской (Ин 4. 46), куда Спаситель возвращается после краткого пребывания в Иерусалиме:

В Капернауме был некоторый царедворец, у которого сын был болен. Он, услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею, пришел к Нему и просил Его придти и исцелить сына его, который был при смерти. Иисус сказал ему: вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес. Царедворец говорит Ему: Господи! придти, пока не умер сын мой. Иисус говорит ему: пойдти, сын твой здоров. Он поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел. На дороге встретили его слуги его и сказали: сын твой здоров. Он спросил у них: в котором часу стало ему легче? Ему сказали: вчера в седьмом часу горячка оставила его. Из этого отец узнал, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: сын твой здоров, и уверовал сам и весь дом его. Это второе чудо сотворил Иисус, возвратившись из Иудеи в Галилею (Ин 4. 46–54).

Между этим чудом и предыдущим, описанным в Евангелии от Иоанна, есть некоторое сходство. В обоих случаях в ответ на обращенную к Нему просьбу Спаситель поначалу как будто бы не спешит исполнить ее; проситель настаивает, и тогда Христос исполняет просьбу. Оба случая ведут к тому, что группа лиц (в первом случае ученики, во втором домашние царедворца) уверовала в Него. После обоих эпизодов Христос отправляется в Иерусалим. Есть веские основания полагать, что оба чуда, совершённые в Кане, сознательно представлены автором четвертого Евангелия как пара взаимосвязанных событий, имеющих общие характерные черты и пересекающиеся смысловые линии.

Еще более значительное сходство усматривается между исцелением сына царедворца и исцелением слуги сотника, описанным у двух синоптиков (Мф 8. 5–13; Лк 7. 1–10). Уже Ириней Лионский, ссылаясь на второе чудо в Кане Галилейской, называет исцеленного «сыном сотника»¹: это может служить косвенным подтверждением того, что он принимал рассказы синоптиков об исцелении слуги

¹ *Ириней Лионский. Против ересей. 2, 22, 3.*

сотника и рассказ Иоанна об исцелении сына царедворца за три версии одного события. В современной науке такой взгляд на эти три эпизода широко распространен. Между ними много общего, однако есть и существенные отличия.

Рассмотрим повествование об исцелении слуги сотника по версии Евангелиста Матфея:

Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его: Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении и жестоко страдает. Иисус говорит ему: Я приду и исцелю его. Сотник же, отвечая, сказал: Господи! я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой; ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойдя, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает. Услышав сие, Иисус удивился и сказал идущим за Ним: истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры. Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. И сказал Иисус сотнику: иди, и, как ты веровал, да будет тебе. И выздоровел слуга его в тот час (Мф 8. 5–13).

Рассказ Луки ближе к Матфею, чем к Иоанну, но отличается от него рядом деталей. Лука рассказывает, что «у одного сотника слуга, которым он дорожил, был болен при смерти. Услышав об Иисусе Христе, он послал к Нему Иудейских старейшин просить Его, чтобы пришел исцелить слугу его». Старейшины, придя к Спасителю, просили Его: «Он достоин, чтобы Ты сделал для него это, ибо он любит народ наш и построил нам синагогу». Христос пошел с ними. И когда Он был недалеко от дома, сотник прислал к Нему друзей сказать Ему: «Не трудись, Господи! ибо я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой; потому и себя самого не почел я достойным придти к Тебе; но скажи слово, и выздоровеет слуга мой. Ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойдя, и идет; и другому: приди, и приходит; и слу-

ге моему: сделай то, и делает». Услышав это, Спаситель удивился и сказал идущему за Ним народу: «сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры». Когда посланные вернулись в дом, они нашли слугу выздоровевшим (Лк 7. 1–10).

Рассказы Матфея и Луки очевидным образом представляют собой два варианта одной истории. У обоих действие происходит в Капернауме, и герой рассказа назван сотником (ἐκατόνταρχος у Матфея, ἐκατοντάρχηс у Луки), что указывает на римлянина, находившегося на военной службе и командовавшего сотней солдат¹. Сотник не был высоким военачальником: он принадлежал к среднему командному звену (приблизительным современным эквивалентом сотника является командир роты в звании майора). Принято считать, что сотник состоял на службе у римского императора, однако римские войска в то время не были расквартированы в Галилее. Скорее всего, он служил в войске Ирода Антипы. Это сближает его с царедворцем из Евангелия от Иоанна.

Тот, о ком он просит, у Матфея назван словом παῖς, буквально означающим «мальчик», «ребенок»: это слово могло употребляться как по отношению к слуге, так и по отношению к сыну. У Луки для его обозначения используется два термина: παῖς (мальчик) и δοῦλος (слуга, раб). У Матфея сотник приходит к Спасителю сам, у Луки — посылает к Нему своих слуг. У Матфея Христос выражает немедленную готовность прийти и исцелить мальчика, но сотник возражает: достаточно одного слова Спасителя, и ребенок выздоровеет. У Луки слуги уговаривают Иисуса Христа прийти в дом сотника, Он отправляется в путь, но по дороге Его встречают слуги, передающие Ему то же, что у Матфея сотник говорит сам: «Я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой». Реакция Спасителя в обоих случаях передана одинаково: Он хвалит веру язычника, приводя его в пример следующим за Ним иудеям. Исцеление в обоих случаях происходит на расстоянии: у Матфея Иисус Христос объявляет об исцелении сотнику, у Луки слуги находят слугу выздоровевшим.

¹ На практике сотник мог командовать группой от 30 до 60 солдат.

Пункты схождения и различия

В чем перекликаются, а в чем расходятся оба рассказа с историей, приведенной у Иоанна? Во всех трех случаях упоминается Капернаум, однако у Иоанна действие происходит в Кане, откуда до Капернаума целый день пути. Тот факт, что Христос совершает исцеление на расстоянии, не приходя в дом просителя, лучше объясняется версией Иоанна, чем версией синоптиков (мальчик находится «при смерти», и если Иисус отправится в путь, то пока Он дойдет, мальчик может умереть).

У всех трех Евангелистов проситель обращается к Спасителю словом «Господи!». Хотя данное обращение может означать просто «господин», в Евангелиях оно используется, чтобы подчеркнуть божественное достоинство Иисуса.

Проситель у Иоанна назван словом βασιλικός (царедворец), указывающим на его службу при царском дворе: вероятно, имеется в виду (как и у синоптиков) двор царя Ирода Антипы. Мы ничего не знаем ни об этнической принадлежности царедворца, ни о его вероисповедании: он может быть как римлянином-язычником, так и иудеем.

Для обозначения мальчика Иоанн использует два термина: υἱός (сын) в качестве основного и παιδίον (дитя, ребенок, уменьшительное от παῖς — мальчик) в качестве вспомогательного. Матфей, употребляя термин «мальчик» (не указывающий на род занятий больного), в данном случае занимает промежуточное место между Иоанном и Лукой, называющим больного «служгой».

Физическое состояние мальчика у Иоанна обозначается двумя выражениями: «был болен» (ἠσθένει) и «находился при смерти» (ἤμελλεν ἀποθνήσκειν — букв. «должен был умереть»). Сходные по смыслу выражения мы находим у Луки: «был болен» (κακῶς ἔχων — букв. «ему было плохо») и «при смерти» (ἤμελλεν τελευτᾶν — «должен был скончаться», «был близок к смерти»). У Матфея болезнь описана несколько по-иному: буквально «лежал дома парализованным, тяжело страдая». Симптомы болезни у Иоанна обозна-

чены термином πυρετός («горячка»), указывающим на высокую температуру.

Слова Спасителя «вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес» могли бы служить косвенным подтверждением того, что царедворец был иудеем. Однако вполне вероятно, что эти слова обращены не к нему непосредственно, а к присутствовавшим при этой сцене иудеям (не случайно Спаситель употребляет второе лицо множественного, а не единственного числа).

Тема знамений и чудес неоднократно возникает в полемике Иисуса Христа с иудеями. В ответ на их просьбу показать им знамение с неба Иисус, «глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение» (Мк 8. 12). Поскольку просьба повторялась неоднократно, то и ответ звучал не однажды, в том числе в более резкой форме: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф 12. 39; Мф 16. 4). Эта фраза перекликается со словами, которые Иисус Христос, по версии Иоанна, обращает к царедворцу.

У Иоанна царедворец просит Спасителя прийти, пока его сын не умер. В этом пункте он отличается от сотника, который, согласно Матфею, просит Иисуса не приходить, но «сказать только слово», а согласно Луке, присылает к Иисусу слуг.

У всех трех Евангелистов в центре внимания оказывается вера просителя: у Иоанна эта вера констатируется рассказчиком («он поверил ему»), у Марка и Луки она выражена в диалогах между сотником и Спасителем. При этом у Иоанна, в отличие от двух синоптиков, вера просителя не приводится в пример окружающим. Но только Иоанн завершает свое повествование словами: «и уверовал сам и весь дом его». Для Иоанна именно это является главным итогом истории — не выздоровление юноши, а то действие, которое это событие оказало на всю семью царедворца. Здесь можно вспомнить ответ Христа на вопрос о том, кто согрешил — родители слепого или сам слепой, что он родился таким: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела

Божии» (Ин 9. 3). Болезнь сына царедворца была необходима для того, чтобы на нем явились дела Божии и чтобы благодаря его выздоровлению целая семья уверовала в Иисуса.

Само исцеление во всех трех повествованиях происходит заочно: Иисус Христос не приходит в дом просителя, не видит мальчика, не прикасается к его телу. Исцеление происходит по слову Христа, которому поверил проситель. При этом у Иоанна он находит своего сына выздоровевшим, спрашивается о времени выздоровления и выясняет, что оно совпадает с временем произнесения Спасителем слов: «Пойди, сын твой здоров». У Матфея об исцелении говорится, что ребенок «выздоровел в тот час», то есть в момент произнесения Спасителем слов: «Иди, и, как ты веровал, да будет тебе». У Луки ничего не говорится о времени выздоровления: посланные просто находят слугу выздоровевшим, когда приходят в дом сотника.

Добавим к сказанному, что у Матфея, как и у Иоанна, исцеление мальчика оказывается вторым из описываемых в его Евангелии чудес: оно следует сразу же за Нагорной проповедью и исцелением прокаженного (Мф 8. 2–4), стоящим на первом месте в списке чудес. Таким образом, оба Евангелиста относят рассматриваемое чудо к начальному периоду деятельности Иисуса. У Луки рассказу об исцелении слуги сотника предшествуют повествования о нескольких чудесах, а также Проповедь на равнине (Лк 7. 21–49), тематически перекликающаяся с Нагорной проповедью: по ее окончании Он оказывается в Капернауме, где и происходит чудо.

Таким образом, в трех рассказах есть немало различий, но ключевые пункты являются общими. В истории Иоанна как будто бы больше логической последовательности: иудейский царедворец скорее пришел бы к Иисусу Христу, чем римский сотник; просьба об исцелении сына более правдоподобна, чем просьба об исцелении слуги (раба); тот факт, что Христос не дошел до дома, где лежал больной, легче объясним с учетом расстояния между Каной и Капернаумом, чем если бы все происходило в одном городе. Можно предположить, что при передаче истории изначально упо-

требленное слово παῖς (встречающееся и у Луки, и у Иоанна) было по-разному истолковано синоптиками и Иоанном: в первом случае как слуга, во втором как сын. А царедворец по каким-то причинам превратился в сотника. Нельзя исключить и того, что Иоанн, который опустил большинство чудес, уже описанных синоптиками, поместил это чудо в своем Евангелии, дабы уточнить, что сотник на самом деле был царедворцем, а слуга сыном, и что вообще все происходило не совсем так, как описано у Матфея и Луки.

Все эти предположения, неоднократно высказанные учеными, основываются на сходстве трех историй и недооценивают существенные различия между ними. Сравнение различий и общих пунктов не позволяет исследователям сделать однозначный вывод в пользу того, имеем ли мы дело с двумя историями или с одной, изложенной тремя авторами. Вне зависимости от решения данного вопроса все три истории могут рассматриваться в совокупности, поскольку в них представлен один тип чуда — исцеление на расстоянии, без контакта с исцеляемым.

Как происходит исцеление?

«Механизм» или «технику» совершения чуда Евангелисты не раскрывают: они только говорят о том, что выздоровление произошло сразу — в момент произнесения Иисусом «слова», которого, по версии Матфея, просил сотник.

Термин «слово» в данном контексте имеет очень конкретную смысловую нагрузку: он указывает на основной метод, который Иисус Христос использовал при исцелениях. Какого «слова» ожидал сотник от Иисуса? Вряд ли он ожидал какой-либо магической формулы, использовавшейся целителями и экзорцистами времен Иисуса Христа в качестве заклинаний. Скорее, он ожидал от Него «команды» — формулы, при произнесении которой слуга должен был выздороветь. Согласно Матфею, Спаситель произнес следующую формулу: «Иди, и, как ты веровал, да будет тебе». У Иоанна формула приведена в более краткой редакции: «Пойди, сын твой здоров».

Сотник у Луки проводит параллель между собой как армейским начальником и Иисусом как посланником Божиим, слово Которого должно действовать так же безотказно, как приказ начальника в армии. Подобно тому, как сотник командовал своими солдатами и слугами, Иисус должен был скомандовать болезни отступить от отрока. Сотник дождался того «слова», которого ожидал, и мальчик выздоровел.

Здесь уместно вспомнить ветхозаветные тексты, касающиеся целительной силы слова Божия: «Послал слово Свое и исцелил их» (Пс 106. 20); «Слово Твое оживляет меня» (Пс 118. 50); «Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово» (Прем 16. 12). Последняя цитата указывает на эпизод, связанный с историей исхода Израиля из Египта, когда ядовитые змеи нападали на людей в пустыне (Числ 21. 6–9). По словам автора Книги Премудрости, их исцеляло не изображение змия, выставленное Моисеем на знамени, но слово Божие. В устах Иисуса Христа слово было носителем той целительной силы, которой Он обладал как Бог. Он врачевал не травой и не пластырем, а силой, которая исходила из Него одновременно с произнесением слова.

Сотнику, о котором рассказывают Матфей и Лука, не случайно уделено столько внимания в повествовании. Согласно Луке, он, будучи римлянином, с уважением относился к еврейским обычаям, построил для жителей города синагогу. Теперь, когда его постигла беда, старейшины иудейские сочувствуют ему. Но своих средств помочь ему у них нет, и они ходатайствуют о нем перед Христом. Спаситель с удивлением говорит о нем народу: «и в Израиле не нашел Я такой веры». Эти слова приводят и Лука, и Матфей. У Матфея к ним добавлен краткий монолог Иисуса Христа о Царстве Небесном, в которое многие придут с востока и запада, тогда как «сыны царства» будут извержены во тьму внешнюю.

Здесь Спаситель затрагивает тему, которая проходит через всю Его проповедь в качестве одного из лейтмотивов. Сыны царства — это израильский народ, к которому Он послан. Но именно этот народ, как оказывается, с наибольшим трудом откликается на Его

проповедь. Отсутствие в нем той веры, которой Христос требовал от исцеляемых, становится причиной того, что Бог отвергает его и на место ветхого Израиля приходит новый Израиль — Церковь, объединяющая людей уже не по национальному или этническому принципу, а исключительно на основе веры в Иисуса как Бога и Спасителя.

Толкование чуда

В своем толковании на рассказ об исцелении слуги сотника Иоанн Златоуст обращает внимание на разногласия между версиями Матфея и Луки. Эти разногласия представляются ему мнимыми. Если у Матфея сотник сам приходит к Иисусу, а у Луки посылает к Нему слуг, то это значит, что один Евангелист восполнил другого: сначала сотник послал ко Христу слуг, а потом пришел и сам сказал то, что передал через слуг. Слова сотника о том, как он обращается с подчиненными, по мнению Златоуста, выражают следующую мысль: «Если ты повелишь смерти не приходить к отроку, она не придет». Таким образом, сотник исповедует Иисуса как имеющего власть над жизнью и смертью — власть низводить во ад и возводить (1 Цар 2. 6). В ответ на его великую веру Спаситель дает ему гораздо больше того, что он мог ожидать: сотник просил об исцелении отрока, а возвращается, получив царствие¹.

В отношении царедворца, о котором рассказывается в Евангелии от Иоанна, Златоуст отмечает: «Некоторые думают, что это — тот самый, о котором сказано у Матфея. Но что это — другое лицо, видно не только по достоинству, но и по вере. Тот, когда Христос Сам хотел прийти к нему, просил Его не ходить, а этот, хотя Христос и не обещал ему ничего такого, приглашает Его в дом свой». Если сотник, с точки зрения Златоуста, являет пример веры, то царедворец, напротив, проявляет слабость: «Приди, говорит, пока не умер сын мой, как будто Христос не мог бы воскресить его, если бы даже отрок умер, и как будто бы Христос не знал, каково состояние отрока. Поэтому-то Иисус и обличает его и касается самой совес-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 26, 3–4.*

ти, показывая, что чудеса делаются главным образом ради души». Одновременно с исцелением сына «Он исцеляет и отца, немощствующего душою не меньше сына, научая нас внимать Ему не ради чудес Его, а ради учения Его»¹.

Блаженный Иероним, толкуя рассказ об исцелении слуги сотника, отмечает три добродетели римского военачальника: веру, смирение и благоразумие. Эти три качества Иисус увидел в просителе: «веру — в том, что он из числа язычников веровал в возможность исцеления Спасителем расслабленного; смирение — в том, что он считал себя недостойным того, чтобы Господь вошел под кровлю его; благоразумие — в том, что он под телесной оболочкой усмотрел скрывающееся Божество»².

У Матфея термин «вера» (πίστις) встречается впервые именно в рассказе об исцелении сотника. Возможно, Матфей хочет указать на веру сотника как создающую прецедент для последующих проявлений веры другими участниками евангельского повествования, которые будут обращаться к Спасителю с просьбой об исцелении. Таким образом, изложение темы веры, имеющей важнейшее значение для понимания всего земного служения Иисуса Христа, начинается в Новом Завете именно в Евангелии от Матфея и именно с рассказа об исцелении сотника.

3. 3. Исцеление тещи Петра

Одним из первых чудес Спасителя, отмеченным в трех синоптических Евангелиях, было исцеление тещи Петра. У Матфея это третий из описываемых случаев исцеления: он следует сразу же за рассказом об исцелении слуги капернаумского сотника. У Марка и Луки это первое исцеление: рассказ о нем помещен после повествования о первом случае изгнания нечистого духа из одержимого. Приведем рассказ по версии Марка:

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 35, 2.

² *Иероним.* Толкование на Евангелие от Матфея. 1, 8.

Выйдя вскоре из синагоги, пришли в дом Симона и Андрея, с Иаковом и Иоанном. Теща же Симонова лежала в горячке; и тотчас говорят Ему о ней. Подойдя, Он поднял ее, взяв ее за руку; и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им (Мк 1. 29–31).

Рассказ отличается лаконичностью у всех трех Евангелистов. В версии Луки не упоминаются Иаков и Иоанн; дом, в котором происходило действие, назван домом Симона, а о теще Симоновой говорится, что она «была одержима сильною горячкою; и просили Его о ней. Подойдя к ней, Он запретил горячке; и оставила ее» (Лк 4. 38–39). Во времена Иисуса Христа горячка (высокая температура, жар) считалась болезнью, а не симптомом разных болезней. При этом делалось различие между горячкой и сильной горячкой. То, что Лука называет горячку «сильной», возможно, свидетельствует о его знакомстве с медицинской терминологией. Известно, что по профессии он был врачом (Кол 4. 14).

У Матфея действие происходит в доме Петра в Капернауме; теща соответственно названа «Петровой»; о присутствии Иакова и Иоанна также умалчивается; Иисуса не просят о теще: Он Сам видит ее, касается ее руки, и горячка оставляет ее (Мф 8. 14–15). О том, что при сцене присутствовал Петр, не упоминается ни в одной из версий рассказа, однако очевидно, что Иисус пришел в дом по его приглашению; следовательно, он был свидетелем чуда.

Судя по контексту, исцеление тещи не было главной целью посещения Иисусом дома Петра. Вероятнее всего, Он пришел к Петру пообедать: об этом свидетельствуют завершающие рассказ слова о том, что женщина, исцелившись, встала и служила им (глагол «служить», как и в Ин 12. 2, употреблен в значении «готовить», «накрывать на стол», «подавать пищу»; так понимает это место и Златоуст¹).

Не исключено, что болезнь тещи была неожиданностью и для Петра, пригласившего Иисуса Христа в дом. Из всех трех повествований следует, что болезнь тещи обнаружилась только после того,

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 27, 1.*

как Спаситель с учениками вошел в дом. Впрочем, Златоуст думает по-другому:

Имея тещу, лежащую дома в сильной горячке, он не привел Его в дом свой, но ожидал, пока будет окончено учение и исцелятся все прочие; и тогда уже, когда Он вошел в дом, начал просить Его. Так он с самого начала научался предпочитать выгоды других своим. Итак, не Петр приводит Его в дом, но Он сам по собственной воле пришел, после того как сотник сказал: «я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой», показывая, сколько Он благоволил к ученику¹.

Матфей и Марк не упоминают о том, чтобы Христос что-либо сказал теще Петра. Выражение Луки «запретил горячке» может указывать на произнесенные Спасителем слова, подобные тем, что Он произносил в других случаях. В повествовании Луки это слово встречается три раза подряд в трех рассказах, следующих один за другим. В рассказе об изгнании беса из одержимого «Иисус запретил ему, сказав: замолчи и выйди из него» (Лк 4. 35). В рассказе об исцелении тещи Спаситель запрещает горячке, и горячка оставляет ее. За этим рассказом следует повествование о том, как Иисус Христос исцелял больных, возлагая на них руки, и изгонял бесов. Выходя из одержимых, бесы говорили: «Ты Христос, Сын Божий». Иисус же «запрещал им сказывать, что они знают, что Он Христос» (Лк 4. 40–41). Глагол «запретить» (ἐπιτιμάω) в каждом из трех случаев имеет разную смысловую нагрузку; при этом в первых двух случаях он указывает на силу Иисуса, Его способность добиваться немедленного и эффективного результата. В этом же смысле глагол «запретить» используется в рассказе об усмирении Иисусом бури: «...встав, запретил ветрам и морю, и сделалась великая тишина» (Мф 9. 26; Мк 4. 39; Лк 8. 24).

У Матфея исцеление происходит через прикосновение Христа к руке женщины; Марк говорит, что Христос поднял ее, взяв за руку; Лука вообще не упоминает о каком-либо физическом контакте. В

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 27, 1.*

описываемом эпизоде мы имеем дело с исцелением моментальным (характерное для Марка «тотчас» здесь имеет вполне буквальный смысл). Происходит исцеление благодаря тому, что Спаситель увидел больную (или Ему сказали о ней), подошел к ней, прикоснулся к ее руке и, возможно, произнес какие-то слова.

3. 4. «Прокаженные очищаются»

3. 4. 1. Исцеление прокаженного в Капернауме

Версии Матфея, Марка и Луки

Обратимся к исцелению прокаженного — чуду, которое стоит на первом месте в списке совершённых Спасителем исцелений у Матфея (перед исцелением слуги сотника и тещи Петра) и на втором у Марка (после исцеления тещи Петра). У Луки это чудо также упоминается одним из первых (оно помещено после исцеления тещи Петра и чудесного лова рыбы).

У Матфея данный эпизод следует сразу же за Нагорной проповедью, открывая собой целую серию рассказов о чудесах и исцелениях:

Когда же сошел Он с горы, за Ним последовало множество народа. И вот подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить. Иисус, простерши руку, коснулся его и сказал: хочу, очистишься. И он тотчас очистился от проказы. И говорит ему Иисус: смотри, никому не сказывай, но пойдь, покажи себя священнику и принеси дар, какой повелел Моисей, во свидетельство им (Мф 8. 1–4).

У Марка рассказ приводится в значительно более развернутом виде, с большими подробностями:

Приходит к Нему прокаженный и, умоляя Его и падая пред Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить. Иисус, умиловшись над ним, простер руку, кос-

нулся его и сказал ему: хочу, очистись. После сего слова проказа тотчас сошла с него, и он стал чист. И, посмотрев на него строго, тотчас отослал его и сказал ему: смотри, никому ничего не говори, но пойдя, покажись священнику и принеси за очищение твое, что повелел Моисей, во свидетельство им. А он, выйдя, начал провозглашать и рассказывать о происшедшем, так что Иисус не мог уже явно войти в город, но находился вне, в местах пустынных. И приходили к Нему отовсюду (Мк 1. 40–45).

Версия Луки близка к версии Марка, но различается концовкой. Если у Марка исцеленный нарушает повеление Иисуса Христа никому не рассказывать об исцелении, то у Луки рост известности Спасителя представлен как объективное следствие совершаемых Им чудес: «Но тем более распространялась молва о Нем, и великое множество народа стекалось к Нему слушать и врачеваться у Него от болезней своих. Но Он уходил в пустынные места и молился» (Лк 5. 12–16).

Сопоставление версий данного рассказа служит одним из аргументов против широко распространенной гипотезы, согласно которой Евангелие от Марка послужило источником для Матфея и Луки, отредактировавших его для лучшего усвоения материала их церковными общинами. В данном случае рассказ Матфея более краток и лаконичен и вряд ли может восприниматься как основанный на рассказе Марка. Если у Матфея прокаженный лишь кланяется Иисусу, то у Марка он умоляет Его и падает перед Ним на колени. Матфей оставляет за кадром эмоциональную составляющую; Марк отмечает, что Иисус умилился над прокаженным. После того, как проказа сходит с исцеленного, Иисус, согласно Марку, строго смотрит на него и запрещает ему рассказывать о совершившемся чуде. Матфей опускает эту подробность, как и дальнейшее повествование о поступке бывшего прокаженного и его последствиях.

Если рассматривать одну из трех версий рассказа как первоисточник для двух других, то версия Матфея имеет все основания претендовать на эту позицию не только в силу своей краткости, но

и по причине упоминания о «даре, какой повелел Моисей в законе». Тема соотношения между учением Иисуса Христа и законом Моисеевым занимает центральное место в Нагорной проповеди (Мф 5. 17–48). История исцеления прокаженного следует у Матфея сразу же за Нагорной проповедью. Именно в этой проповеди и только в ней Христос говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5. 17). Это изречение не имеет параллелей у других Евангелистов. Интерес к теме закона Моисеева у Матфея был гораздо более значительным, чем у Марка и Луки. Вполне вероятно, что он первым зафиксировал слова Иисуса, сказанные исцеленному, а двое других синоптиков заимствовали историю у него, добавив к ней недостающие подробности.

Впрочем, все предположения о возможной литературной зависимости одного Евангелиста от другого носят спекулятивный характер. Весьма вероятно, что такой зависимости не было вообще, и каждый Евангелист опирался на свою версию рассказа, существовавшую в устной традиции. В данном случае речь может идти о двух версиях: одной (более краткой), отраженной у Матфея, и другой (более развернутой), отраженной у Марка и Луки.

Лука усиливает эмоциональную составляющую рассказа, говоря о том, что прокаженный «пал ниц, умоляя Его». Буквально у Луки сказано: *πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον* — «упав на лицо». Это типичное семитское выражение, указывающее на позу, в которой находится молящийся человек, когда падает на колени и склоняется лицом к земле. Иногда ее называют позой пророка Илии (3 Цар 18. 42), довольно часто ее изображение можно увидеть на иконах. Эта же поза имеется в виду в рассказе об Аврааме, который, увидев трех мужей, побежал им навстречу и поклонился до земли (Быт 18. 2). В древнем мире был распространен обычай падать ниц в знак почтения перед лицами, облеченными властью, вообще перед людьми более высокого ранга, а также в том случае, если человек обращался к кому-либо с очень горячей просьбой. В рассматриваемом эпизоде именно в такой позе оказывается перед Иисусом прокаженный.

Проказа

Чтобы оценить всю значимость истории про исцеление прокаженного для современников Иисуса Христа, мы должны остановиться на том, что понималось под термином «проказа» (лёпра) в Его времена, и каков был социальный статус прокаженных. В Септуагинте термин лёпра используется для передачи еврейского *цара'ат*, переводимого как «проказа». Ее симптомы подробно описаны в Книге Левит: они включают в себя опухоли, лишай, пятна или язвы на коже, нарывы, подкожные образования, углубление в коже, паршивость, гнойные выделения (Лев 13. 2–53). Ни одна болезнь в Библии не удостоивается столь подробного и детального описания.

Проказа считалась нечистотой, и прокаженные должны были жить отдельно от прочих людей, чтобы зараза не передалась другим: «У прокаженного, на котором эта язва, должна быть разодрана одежда, и голова его должна быть не покрыта, и до уст он должен быть закрыт и кричать: нечист! нечист! Во все дни, доколе на нем язва, он должен быть нечист, нечист он; он должен жить отдельно, вне стана жилище его» (Лев 13. 45–46). Обязанность объявлять того или иного человека нечистым лежала на священниках. Они же объявляли о восстановлении чистоты, если человек «исцелился от болезни прокажения». На этот случай предписывались специальные ритуалы, включавшие омовение тела исцелившегося, бритье волос по всему телу, стирку одежд, а также принесение жертвы за грех (Лев 14. 3–32).

Судя по описываемым симптомам, речь идет о комплексе кожных болезней различной тяжести — от атопического дерматита и псориаза до тяжелой формы собственно проказы (лепры). Возбудитель лепры (*Mycobacterium leprae*) был открыт лишь в 1873 году; до того причины болезни оставались неизвестными. На начальных стадиях развития болезни, обычно поражающей человека в молодости, бактерия распространяется по коже, однако при переходе болезни в более тяжелые формы может поражать дыхательные пути, глаза, нервную систему, крайние части конечностей (кисти,

стопы). Вследствие проказы лицо человека может измениться до неузнаваемости.

Симптомы проказы подробно описаны в Книге Иова: «И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его. И взял он себе черепицу, чтобы скоблить себя ею, и сел в пепел [вне селения]» (Иов 2. 7–8). О том, как болезнь сказывается на его состоянии, Иов говорит: «Когда ложусь, то говорю: “когда-то встану?», а вечер длится, и я ворочаюсь досыта до самого рассвета. Тело мое одето червями и пыльными струпями; кожа моя лопается и гноится» (Иов 7. 4–5). Не менее тяжкими, чем мучения физические, являются мучения морального характера, переживаемые прокаженным оттого, что им гнушаются родственники, друзья, слуги:

Вот, я кричу: обида! и никто не слушает; вопию, и нет суда... Братьев моих Он удалил от меня, и знающие меня чуждаются меня. Покинули меня близкие мои, и знакомые мои забыли меня... Зову слугу моего, и он не откликается; устами моими я должен умолять его. Дыхание мое опротивело жене моей, и я должен умолять ее ради детей чрева моего. Даже малые дети презирают меня: поднимаюсь, и они издеваются надо мною. Гнушаются мною все наперсники мои, и те, которых я любил, обратились против меня. Кости мои прилипли к коже моей и плоти моей, и я остался только с кожей около зубов моих (Иов 19. 7, 13–14, 16–20).

Прокаженными гнушались не только из боязни заразиться. Проказа считалась тяжким наказанием за грехи, воспринималась как проклятье, посланное от Бога. Именно так восприняли болезнь Иова его друзья, которые пришли к нему утешить его (Иов 11. 5–6).

Прокаженные в древнем Израиле были изгоями. Они жили небольшими общинами вне городов, им было запрещено приближаться к здоровым людям, от них отказывались родственники, их боялись знакомые и друзья. Болезнь, судя по всему, имела достаточно широкое распространение и в ее тяжелых формах практически не поддавалась лечению.

Толкование евангельского рассказа

Прокаженный, о котором повествуют Евангелисты-синоптики, подходит к Спасителю со странной просьбой: «Если хочешь, можешь меня очистить». Что означают в данном контексте слова «если хочешь»? Не означают ли они, что прокаженный сомневается в желании или способности Спасителя совершить исцеление? На этот вопрос отвечает Иоанн Златоуст. В словах прокаженного он видит подтверждение искренней и горячей веры в Иисуса Христа: прокаженный не настаивает на исполнении своей просьбы, «но все препоручает Ему, Его воле предоставляет исцеление»¹.

В чем заключается суть просьбы? Некоторые комментаторы XIX века утверждали, что прокаженный, видя в Иисусе Христе некое подобие священника или левита, просил о том, чтобы Он объявил его очистившимся от проказы, то есть дал ему то свидетельство об очищении, которое предписано Книгой Левит. Подобное мнение высказывают и в наше дни некоторые исследователи, отождествляя проказу с псориазом, а исцеление сводя к ритуальному объявлению об окончании периода нечистоты.

Между тем тот факт, что Спаситель приказывает исцелившемуся пойти к священникам и получить от них подтверждение своей чистоты, свидетельствует прямо об обратном: если бы Сам Христос давал предписанное законом свидетельство об очищении, в этом не было бы никакой нужды. Исцеление от проказы было лишь первым шагом на пути возвращения бывшего прокаженного в человеческое общество. До тех пор, пока священники не объявили его очистившимся, ни родственники, ни знакомые не приняли бы его обратно.

Слова Спасителя «хочу, очистишься» указывают на Его немедленную готовность ответить на просьбу прокаженного. Само исцеление происходит одномоментно, «тотчас», благодаря прикосновению Христа к телу больного. Это прикосновение имеет особый смысл. Прокаженных нельзя было касаться как из опасения зара-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 25, 1.*

зиться, так и в соответствии с предписаниями ритуального характера. Иисус пренебрегает этими предписаниями.

Если мы, вслед за Иоанном Златоустом, сравним этот эпизод с исцелением Неемана, военачальника царя Сирийского, о котором Спаситель упоминал в одной из Своих речей (Лк 4. 27), мы увидим, что пророк Елисей не захотел коснуться тела больного, но лишь послал к нему слугу, чем вызвал у Неемана немалую обиду. Реакция Неемана на нежелание пророка прикоснуться к нему описана в Библии в таких выражениях: «И разгневался Нееман, и пошел, и сказал: вот, я думал, что он выйдет, станет и призовет имя Господа Бога своего, и возложит руку свою на то место и снимет проказу; разве Авана и Фарфар, реки Дамасские, не лучше всех вод Израильских? разве я не мог бы омыться в них и очиститься? И оборотился и удалился в гневе» (4 Цар 5. 10–11). Златоуст подчеркивает, что Христос, в отличие от Елисея, «в доказательство, что Он исцеляет не как раб, а как Господь, — прикасается. Рука через прикосновение к проказе не сделалась нечистой; между тем, тело прокаженное от святой руки стало чисто»¹.

Своим поведением Христос ниспровергает устоявшееся со времен Моисея представление о нечистоте, причем делает это сознательно и последовательно. В Ветхом Завете источником нечистоты считалось нечто внешнее по отношению к человеку, и он воспринимался как осквернившийся в том случае, если прикоснется к тому, что считается нечистым. Некоторые роды пищи считались нечистыми: если человек ел такую пищу, он считался осквернившимся. Иисус, напротив, настаивал: «ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк 7. 14). Эти слова, произнесенные в присутствии народа, Он затем разъяснил ученикам:

Исходящее из человека оскверняет человека. Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безум-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 25, 2.*

ство, все это зло изнутри исходит и оскверняет человека (Мк 7. 20–23).

Как мы отметили, рассказ об исцелении прокаженного в версии Марка отличается от версии Матфея большей детализацией. Заслуживают внимания следующие слова: «И, посмотрев на него строго, тотчас отослал его и сказал ему: смотри, никому ничего не говори, но пойдя, покажись священнику и принеси за очищение твое, что повелел Моисей, во свидетельство им». Здесь многое вызывает вопросы. По какой причине Христос строго посмотрел на исцеленного? Был ли Он недоволен тем, в какой форме тот представил просьбу об исцелении («если, хочешь, можешь...»), или предвидел, что он ослушается Его приказания не разглашать о чуде? Чем было вызвано это приказание — желанием Иисуса Христа скрыть от окружающих факт произошедшего исцеления или какими-либо соображениями, относящимися к дальнейшей судьбе исцеленного? Наконец, что означают слова «во свидетельство им»? Кто эти «они» и какого рода свидетельство для «них» требуется?

На первый вопрос мы не можем дать сколько-нибудь удовлетворительный ответ. Мы не знаем причину, по которой Спаситель строго посмотрел на исцеленного. Возможно, Он почувствовал в нем человека не вполне надежного, не способного исполнить Его повеление. Можно сравнить этот случай с другим, описанным у Иоанна: там Христос исцеляет расслабленного, пролежавшего у купели тридцать восемь лет; после того, как это произошло, Христос скрывается в толпе. Иудеи начинают возмущаться тем, что Иисус нарушил субботу, и говорят исцеленному, что ему не следовало брать постель, тем самым также нарушая субботний покой. Тот ссылается на повеление Иисуса. Тогда Спаситель находит его в храме и говорит: «Вот, ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже». А бывший расслабленный идет и докладывает иудеям, что исцеливший его есть Иисус. В результате «стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу» (Ин 5. 1–16).

Несмотря на то, что исцеления носили массовый характер, Спаситель — по крайней мере на начальном этапе — не желал, чтобы они предавались широкой огласке. В Евангелиях встречаются неоднократные упоминания о том, как Он запрещал исцеленным рассказывать о произошедшем с ними чуде¹. Тому было, как кажется, две причины. Во-первых, Он не хотел, чтобы развязка Его конфликта с фарисеями наступила раньше времени. На начальном этапе Своего служения Он говорил: «Еще не пришел час Мой» (Ин 2. 4). Характерно Его высказывание: «Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу» (Лк 13. 32). Он понимал, что Его срок на этой земле отмерен, и хотел успеть сделать и сказать то, ради чего пришел. Во-вторых, чрезмерная популярность, постоянная толпа людей вокруг и быстро растущая слава чудотворца — все это приводило к тому, что Он не мог войти в город, но вынужден был скрываться «в местах пустынных» (Мк 1. 45). Он не искал славы от людей (Ин 5. 41), избегал ее и не хотел, чтобы распространившаяся о Нем молва препятствовала Его проповеди.

Причина, по которой Иисус Христос «тотчас отослал» исцеленного, тоже не вполне ясна. Спешность могла быть мотивирована нежеланием, чтобы собралась толпа людей и начались пересуды, подобные тем, которые возникли после того, как Он вернул зрение слепорожденному (Ин 9. 8–34). Дело сделано, проказа сошла с человека, и единственное, что от него требуется теперь, это пойти показаться священникам.

Блаженный Иероним указывает на три причины, по которым Спаситель направил прокаженного к священнику:

Во-первых, по смирению — чтобы видели, что он воздает честь священникам, ибо в законе было поведено, чтобы очистившиеся от проказы приносили дары священникам. Затем — с той целью,

¹ В этих упоминаниях некоторые ученые видят признаки желания Иисуса скрыть, что Он Мессия. Представление о том, что Спаситель не раскрывал Свое мессианское достоинство вплоть до самого последнего периода Своего служения, получило название концепции «мессианской тайны».

чтобы они или уверовали во Спасителя, видя очистившегося прокаженного, или не уверовали. Если бы они уверовали, то спаслись бы, а если бы не уверовали, то были бы безответными. Наконец — чтобы не показаться нарушителем закона, в чем они обвиняли Его весьма часто¹.

Слова «во свидетельство им» могут указывать на то свидетельство, которое исцеленный получает от священника, когда тот провозглашает, что он очистился от проказы. Однако эти слова могут быть поняты и в контексте той полемики с фарисеями, которая сопровождала служение Спасителя с самого начала. «Они» — это священники и фарисеи, которые не верили в Иисуса Христа. Термин «свидетельство» здесь, возможно, употреблен в том смысле, в каком он употребляется в суде.

В другом месте Спаситель говорит иудеям: «Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне» (Ин 10. 25). Глагол «свидетельствовать» здесь относится к Его делам. Истинность слов Христа подтверждается Его делами, и прежде всего — совершаемыми Им исцелениями. Эти дела должны стать мощным свидетельством против обвинителей, которые закрывают глаза на очевидные факты. В этом духе понимает указанное место Иоанн Златоуст:

Но что значит: «во свидетельство им»? В обличение, в обвинение и в доказательство, если они не захотят вразумиться. Именно, когда они скажут: мы преследуем Его как соблазнителя и обманщика, как богопротивника и законопреступника, — тогда говорит Христос, ты засвидетельствуй обо Мне, что Я не преступник закона, потому что, исцелив тебя, отсылаю к закону и на суд священников; а поступать таким образом свойственно тому, кто почитает закон, уважает Моисея и не противится древним постановлениям... Он не сказал: «для исправления их», или «для научения», но «во свидетельство им», то есть, в обвинение, в обличение и в доказательство того, что Я все для тебя сделал; и хотя Я предвидел, что они не исправятся, но, невзирая и на это,

¹ *Иероним. Толкование на Евангелие от Матфея. 1, 8.*

Я не оставил без исполнения того, что надлежало Мне сделать, а они остались пребывать в своем нечестии¹.

3. 4. 2. Исцеление десяти прокаженных

Рассмотрев эпизод, описанный тремя синоптиками, мы можем перейти к другому случаю исцеления от проказы, рассказанному только у Луки. Этот случай относится к завершающему этапу общественного служения Иисуса Христа, когда Он шел в свой последний путь из Галилеи в Иерусалим. Место действия точно не указывается:

Идя в Иерусалим, Он проходил между Самариею и Галилеею. И когда входил Он в одно селение, встретили Его десять человек прокаженных, которые остановились вдали и громким голосом говорили: Иисус Наставник! помилуй нас. Увидев их, Он сказал им: пойдите, покажитесь священникам. И когда они шли, очистились. Один же из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога, и пал ниц к ногам Его, благодаря Его; и это был Самарянин. Тогда Иисус сказал: не десять ли очистились? где же девять? как они не возвратились воздать славу Богу, кроме сего иноплеменника? И сказал ему: встань, иди; вера твоя спасла тебя (Лк 17. 11–19).

Прежде всего обратим внимание на то, что перед нами целая группа прокаженных. Прокаженные, жившие группами вне городов, нередко ходили вместе, попрошайничая и ища поддержки. В Ветхом Завете рассказывается история четырех прокаженных, которые сидели у городских ворот (4 Цар 7. 3). Внутри ворот прокаженных не пускали. Поэтому возможность для встречи с Иисусом Христом представилась десяти прокаженным только когда Он «входил в одно селение», то есть, надо полагать, еще не вошел в него. Прокаженные остановились вдали, так как подходить близко им было запрещено. Называя Иисуса по имени и прилагая к нему редкий в Евангелиях титул ἐπιστάτα («Наставник» в звательном па-

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 25, 3.

деже), встречающийся только у Луки (Лк 5. 5; 8. 24, 45; 9. 33, 49; 17. 13), прокаженные свидетельствуют о том, что к этому времени Он приобрел самую широкую известность: Его узнают в лицо, считают наставником, от Него надеются получить исцеление.

В отличие от ранее рассмотренного эпизода, Спаситель не прикасается к ним, и исцеление происходит не сразу, но когда они уже отходят от Него. Похожий случай описан у Иоанна: там Спаситель помазывает глаза слепого брением и отправляет его на купальню Силоам, откуда он возвращается зрячим (Ин 9. 6–7): исцеление, следовательно, происходит либо в момент погружения в купальню, либо сразу после этого, либо на обратном пути. В случае с прокаженными исцеление происходит на пути в Иерусалим.

Христос идет тем же путем, и один из исцелившихся возвращается к Нему. Сцена описана ярко: исцеленный «громким голосом» прославляет Бога, «падает на лицо» к ногам Спасителя и благодарит Его. Он явно потрясен случившимся и пользуется возможностью приблизиться ко Христу — этой возможности он был лишен, будучи прокаженным. Остальные девять, между тем, как можно предположить, продолжают свой путь в Иерусалим.

Возвратившийся был самарянином; остальные, по-видимому, иудеями. Некоторые комментаторы полагают, что возвращение единственного в группе самарянина к Иисусу связано с тем, что он шел не в Иерусалим, а в храм на горе Гаризим, главный культовый центр для самарян (Ин 4. 20), где должен был показаться священнику. Это объяснение, однако, представляется искусственным. Эмоциональное состояние исцеленного, как оно описано у Евангелиста, свидетельствует, что он вернулся с конкретной целью — горячо поблагодарить своего Благодетеля.

Как и в других случаях, когда «иноплеменник» являет больше веры, чем Его соплеменники, Спаситель приводит его в пример окружающим. К самому же исцеленному Он обращает слова «встань, иди», указывающие на то, что в течение всего времени, пока Иисус беседовал к окружающими, исцеленный лежал, простершись у Его ног. Слова «вера твоя спасла тебя» были той фор-

мулой, которой Христос нередко сопровождал исцеления. Термин «вера», как и в других случаях, относится исключительно к вере в Иисуса Христа; ничего не говорится о разнице в вере между самарянами и иудеями.

Это в полной мере соответствует тому, что Спаситель говорит в беседе с самарянкой, задающей Ему вопрос о том, где надо поклоняться Богу — в Иерусалиме или на горе Гаризим. «Поверь Мне, — отвечает Иисус, — что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... Настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине...» (Ин 4, 21–23). Припав к ногам Иисуса, самарянин, исцелившийся от проказы, совершил такой акт богопочтения, даже если не сознавал в полной мере, что Иисус — это воплотившийся Бог. Интуиция подсказала ему, что идти благодарить Бога надо не в Иерусалим и не на гору Гаризим, а ко Христу. Прославление Бога и благодарность Иисусу в его устах сливаются в единую громкую хвалу, а поклонение Иисусу становится поклонением Богу.

3. 5. «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой»

3. 5. 1. Исцеление расслабленного в Капернауме

Две версии рассказа

Рассказ об исцелении расслабленного в Евангелиях от Марка и Луки следует за рассказом об исцелении прокаженного; у Матфея между двумя повествованиями вставлено еще несколько эпизодов. Приведем рассказ в том виде, в каком его излагает Марк:

Через несколько дней опять пришел Он в Капернаум; и слышно стало, что Он в доме. Тотчас собрались многие, так что уже и у дверей не было места; и Он говорил им слово. И пришли к Нему с расслабленным, которого несли четверо; и, не имея

возможности приблизиться к Нему за многолюдством, раскрыли кровлю дома, где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный. Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! прощаются тебе грехи твои. Тут сидели некоторые из книжников и помышляли в сердцах своих: что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога? Иисус, тотчас узнав духом Своим, что они так помышляют в себе, сказал им: для чего так помышляете в сердцах ваших? Что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой. Он тотчас встал и, взяв постель, вышел перед всеми, так что все изумлялись и прославляли Бога, говоря: никогда ничего такого мы не видали (Мк 2. 1–12).

Вновь, как и в эпизодах с тещей Петра и прокаженным, мы видим, что версия Марка значительно полнее, чем версия Матфея. У Матфея Иисус сначала был на другом берегу озера, в земле Гергесинской, а затем, «войдя в лодку, переправился обратно и прибыл в Свой город» (имеется в виду Капернаум). История с разбором кровли у Матфея отсутствует: из его повествования мы не узнаем, каким образом одр с расслабленным оказался в комнате. Отсутствует также описание обстановки, в которой происходила сцена, за исключением упоминания о «некоторых книжниках» (Мф 9. 1–7). В остальных пунктах повествование совпадает с версиями двух других синоптиков.

Лука не уточняет, где происходило событие, открывая повествование следующим зачином: «В один день, когда Он учил, и сидели тут фарисеи и законоучители, пришедшие из всех мест Галилеи и Иудеи и из Иерусалима, и сила Господня являлась в исцелении больных, — вот, принесли некоторые на постели человека, который был расслаблен...» Дальнейшее повествование практически полностью соответствует Марку (Лк 5. 17–25).

Итак, мы видим Иисуса сидящим и учащим. Вокруг него толпа людей, и среди них «некоторые из книжников» (у Луки «книжники и фарисеи»). Дом не может вместить всех желающих. О каком доме идет речь? Очевидно, о доме Петра, поскольку Своего дома у Иисуса не было. Если бы такой дом был, Он мог бы отправиться туда на ночлег вместо того, чтобы после исцеления тещи Петра в вечерний час перебираться на другую сторону озера, а затем снова возвращаться в Капернаум (Мф 8. 18; 9. 1).

Словом «расслабленный» в Синодальном переводе передается греческое *παρλιτικός* — парализованный (в такой форме термин встречается у Матфея и Марка; у Луки использован термин из медицинского словаря, сходный по значению — *παρὰλυμένος*). Речь в данном случае идет, надо полагать, о полностью парализованном человеке, лежащем без движения.

История с разбором крыши многим комментаторам кажется фантастической. Как могли четверо разобрать крышу без того, чтобы при этом не прервалась беседа, не отвлеклись слушатели, не начался ропот или смех? Ответ может иметь лишь гипотетический характер. Скорее всего, крыша была сделана из легкого материала, как это имело место в домах небогатых людей. Возможно, в доме шел ремонт, и крыша была частично раскрыта. Может быть, конструкция дома позволяла внести расслабленного не через дверь, а через крышу. Вполне вероятно также, что когда начался разбор крыши, беседа прервалась, и присутствующие устались наверх, с интересом наблюдая, чем же все кончится.

Между тем изобретательность четырех мужчин не вызвала у Спасителя ни недоумения, ни негодования. В отличие от истории с прокаженным, словам которого Иисус удивился (Мф 8. 10), здесь Он ничему не удивляется, но, «видя веру их» (эта ремарка содержится у всех трех рассказчиков), обращается к расслабленному со словами о прощении грехов. Слово «их» может указывать на всю группу, включая расслабленного (Златоуст справедливо отмечает, что если бы сам больной не имел веры, он не позволил бы спустить

себя¹). С другой стороны, паралич в ряде случаев сопровождается полной или частичной потерей речи: мы не знаем, был ли расслабленный в состоянии как-либо выразить свое желание, или же его друзья, не сумевшие пробиться к Иисусу через дверь, идут на этот жест отчаяния на свой страх и риск, преодолевая все приличия.

Во всяком случае, прощение грехов получает только парализованный, а не принесшие его четверо мужчин. О чем это говорит? О том, что Христос связывает телесную немощь с внутренним состоянием человека, болезнь с грехом. В Евангелии упоминаются и другие случаи, когда Иисус говорит исцеляемому о его грехах, например, когда Он говорит бывшему слепому: «Вот, ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин 5. 14).

Болезнь и грех

Связь между грехом и болезнью — отдельная большая тема, которую невозможно изложить здесь сколько-нибудь подробно. В Ветхом Завете упомянуты случаи, когда Бог посылает человеку болезнь в наказание за конкретный грех (2 Пар 21. 15). Однако история Иова показывает, что болезнь не всегда связана с конкретными грехами. Она — следствие общей греховности человека, проистекающей от зараженной грехом природы Адама, которую наследуют все смертные. По словам апостола Павла, «...как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим 5. 12).

Болезни вошли в жизнь человечества вместе со смертью после грехопадения Адама и Евы. В Ветхом Завете спасение от болезней напрямую увязывается с верностью Богу, Который говорит Моисею: «Если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней...» (Исх 15. 26). В законе Моисеевом Бог обращает к народу заповедь: «Служите Господу, Богу вашему, и Он благословит хлеб твой [и вино твое] и воду твою; и отвращу от вас болезни» (Исх 23. 25). И

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 29, 1.

наоборот: «Если не будешь стараться исполнять все слова закона сего, написанные в книге сей, и не будешь бояться сего славного и страшного имени Господа Бога твоего, то Господь поразит тебя и потомство твое необычайными язвами, язвами великими и постоянными, и болезнями злыми и постоянными; и наведет на тебя... всякую болезнь и всякую язву...» (Числ. 28. 58–62).

Связь между болезнью и грехом, между исповеданием греха и освобождением от болезни отчетливо прослеживается в 31-м псалме:

Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства! Когда я молчал, обветшали кости мои от вседневного стенания моего, ибо день и ночь тяготела надо мною рука Твоя; свежесть моя исчезла, как в летнюю засуху. Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: «исповедаю Господу преступления мои», и Ты снял с меня вину греха моего (Пс 31. 1–5).

В Ветхом Завете Бог имел дело с целым народом, и основной функцией закона Моисеева было обеспечение духовного и физического здоровья Израиля как нации. Верность единому Богу была главным гарантом этого здоровья. Поэтому часто в ветхозаветных текстах речь идет о болезнях как эпидемиях, поражающих весь народ или значительное число его представителей. В Новом Завете воплотившийся Бог имеет дело с конкретными людьми, к каждому из которых Он подходит индивидуально: каждый из исцеленных слышит от Него слово, обращенное к нему лично.

Исцеление от болезни и прощение грехов

Слова, которые услышал от Иисуса расслабленный, приведены в трех вариантах у трех синоптиков: «дерзай, чадо, прощаются тебе грехи»; «чадо, прощаются тебе грехи»; «человек, прощаются тебе грехи твои». Подобную формулу мы более не встречаем на страницах синоптических Евангелий. В Евангелии от Иоанна Иисус обращает слова «прощаются тебе грехи» к грешнице, помазавшей Ему

ноги миром, присовокупляя то, что Он часто говорил исцеленным: «вера твоя спасла тебя, иди с миром». При этом реакция возлежавших с Ним была такой же, как реакция книжников на аналогичные слова, обращенные к расслабленному: они «начали говорить про себя: кто это, что и грехи прощает?» (Ин 7. 48–50).

Негодование книжников, услышавших, как Иисус объявляет парализованному о прощении грехов, у синоптиков выражено по-разному. У Матфея они «сказали сами в себе: Он богохульствует». У Марка книжники «помышляли в сердцах своих: что Он так богохульствует?». У Луки они «начали рассуждать, говоря: кто это, который богохульствует?». У Марка и Луки книжники добавляют: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?». Слова Луки можно интерпретировать в том смысле, что между книжниками поднялся ропот и они начали обсуждать произошедшее между собой. Между тем во всех трех случаях Иисус отвечает не на их слова, а на их мысли; следовательно, «рассуждали» надо понимать как «рассуждали в своем уме».

Обвинение в богохульстве — самое тяжкое обвинение, которое иудей мог выдвинуть против своего соплеменника. Именно в этом преступлении Иисус будет обвинен на суде у первосвященника: «Он богохульствует! на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его!» (Мф 26. 65). Пока, на начальном этапе Его деятельности, обвинение в богохульстве лишь формируется в головах книжников, но в конце концов именно оно станет причиной того, что иудеи потребуют для Него смертной казни.

Иисус ставит перед книжниками вопрос: «Что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи?». Ответ кажется очевиден: легче объявить о прощении грехов, потому что никто не сможет доказать, что они прощены. Труднее приказать парализованному встать, потому что за этим должно последовать его действие: он должен встать, взять постель и пойти. Почему этого не произошло сразу? Почему, когда Иисус объявил о прощении грехов, парализованный продолжал лежать, даже если это длилось совсем недолго? Из того, что было ска-

зано о нем до настоящего момента, мы не видим с его стороны никакой реакции на происходящее. Очень вероятно, что, будучи полностью парализованным, он и не мог никак ни на что реагировать.

Прощение грехов должно вернуть к жизни его парализованную, омертвевшую от долгого бездействия душу. Его возвращение к жизни происходит в два этапа: сначала Иисус исцеляет его душу, потом тело. Это не единственный случай, когда исцеление происходит в два этапа. К слепому зрение возвращается не сразу, а после вторичного возложения на него рук (Мк 8. 23–25); десять прокаженных исцеляются не сразу, а когда отходят от Иисуса (Лк 17. 14); слепой исцеляется после погружения в купальню (Ин 9. 7).

Поворотный пункт во всей истории выражен фразой, которая имеет неправильную грамматическую конструкцию в греческом оригинале, передаваемую и в большинстве переводов: «Но чтобы *вы* знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — говорит расслабленному: *тебе* говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой». Начав фразу с обращения к книжникам и не договорив ее, Иисус в середине фразы вдруг снова обращается к расслабленному. Благодаря этой оригинальной грамматической конструкции, зафиксированной всем тремя синоптиками, фокус внимания читателя мгновенно перемещается с книжников на расслабленного в тот самый момент, когда с ним должно произойти чудо.

Слова «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» перекликаются с окончанием рассказа в версии Матфея: «Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человеку» (Мф 9. 8). О какой власти идет речь? Слово «власть» (ἐξουσία) неоднократно встречается в Евангелиях применительно к Иисусу. Люди удивлялись учению Иисуса, потому что Он учил их «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7. 28–29; Мк 1. 22). Власть Иисуса здесь противопоставляется отсутствию таковой у книжников.

В рассказе о расслабленном это противопоставление особенно очевидно: Иисус обладает властью, которой они не имеют. Приро-

да этой власти очень интересовала Его оппонентов: «Что это значит, что Он со властью и силою повелевает нечистым духам, и они выходят?» (Лк 4. 36). В храме первосвященники и старейшины настойчиво спрашивают Его: «Какой властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?» (Мф 21. 23; Мк 11. 28; Лк 20. 2). Иисус не дает прямого ответа. А на вопрос «каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать?» Он дает ответ, кажущийся провокационным и вызывающий негодование: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин 2. 18–19).

Иисус намеренно не отвечал напрямую на вопросы, касавшиеся природы той силы и власти, которыми Он обладал, потому что, с Его точки зрения, она должна быть очевидной: эта сила и власть исходят от Бога. Об этом знали или, по крайней мере, догадывались все, кто обращался к Иисусу с верой; для тех же, кто оспаривал Его действия, природа этой власти была закрыта или они принимали Его за мага, который «изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского» (Мф 12. 24).

Иисус неоднократно говорил о Своей власти ученикам, и они понимали, что речь идет о власти, полученной непосредственно от Бога. В молитве к Отцу Он говорит в присутствии учеников: «Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную» (Ин 17. 2). А после воскресения Иисус скажет ученикам: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28. 18). Этой властью Он делился с ними еще при жизни. Двенадцати апостолам Он «дал силу и власть над всеми бесами и врачевать от болезней» (Лк 9. 1). А семидесяти говорил: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк 10. 19). После же Своей смерти и воскресения Он наделил этой властью Своих последователей, о которых сказал: «Именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками... возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк 16. 17). Власть Иисуса обладает целительной силой, и эту власть Он передает ученикам.

В случае с расслабленным эта власть воздействовала на него после того, как Иисус обратился к нему. Как только он услышал повеление встать, взять постель и идти в дом, он «тотчас встал перед ними, взял, на чем лежал, и пошел в дом свой, славя Бога» (Лк 5. 25). Повеление Иисуса он выполняет с буквальной точностью.

Реакция свидетелей чуда описана у трех синоптиков по-разному. Марк фиксирует их реплику: «Никогда ничего такого мы не видели». У Матфея рассказ заканчивается словами: «Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человекам» (Мф 9. 8). Лука так завершает свой рассказ: «И ужас объял всех, и славили Бога и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне» (Лк 5. 17–26). Во всех трех случаях отмечено изумление людей. При этом только у Матфея люди говорят о власти, которую Бог дал «человекам»: не конкретному лицу — Иисусу из Назарета, а именно человекам. Возможно, они распространяли представление о чудотворной силе, исходящей от Иисуса, и на Его учеников.

3. 5. 2. Исцеление расслабленного в Иерусалиме

Обратимся к другому случаю исцеления расслабленного, описанному в Евангелии от Иоанна. Действие происходит в Иерусалиме, все обстоятельства отличаются от приведенных у синоптиков в рассказе о расслабленном, спущенном через крышу. Одинаковыми оказываются только слова, произнесенные Иисусом, и реакция на них парализованного:

После сего был праздник Иудейский, и пришел Иисус в Иерусалим. Есть же в Иерусалиме у Овечьих ворот купальня, называемая по-еврейски Вифезда, при которой было пять крытых ходов. В них лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших, ожидающих движения воды, [ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью]. Тут был человек, находившийся в болезни тридцать восемь лет. Иисус, увидев

его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров? Больной отвечал Ему: так, Господи; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня. Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи. И он тотчас выздоровел, и взял постель свою и пошел (Ин 5. 1–9).

Слова, взятые нами в квадратные скобки, отсутствуют во многих древних рукописях: в современных критических изданиях греческого текста они опускаются. Кирилл Иерусалимский (IV век), посвятивший целую беседу исцелению расслабленного у купели, ни одним словом не обмолвился о том, что в нее по временам входил ангел и возмущал воду¹. Однако его младший современник Иоанн Златоуст упоминает об этом: в том экземпляре Евангелия от Иоанна, которым он пользовался при составлении своего толкования, слова, взятые в квадратные скобки, имеются². Задолго до Златоуста на эти слова ссылался Тертуллиан³. Возможно, они представляют собой примечание, сделанное редактором с целью объяснить, что означают слова «когда возмутится вода» в речи расслабленного. Однако, судя по свидетельствам Тертуллиана и Златоуста, это примечание появилось достаточно рано.

Описанное чудо относится к началу общественного служения Иисуса: оно следует в Евангелии от Иоанна за рассказом об исцелении капернаумского царедворца. Место действия обозначается с максимальной конкретностью. Купальня Вифезда (согласно одной из распространенных интерпретаций, от араб. *бет хесда* — «дом милосердия») у Овечьих ворот в Иерусалиме известна и по другим источникам, в частности, по Кумранским свиткам. Эта купальня

¹ Кирилл Иерусалимский. Беседа о расслабленном при купели.

² Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 36, 1.

³ Тертуллиан. О крещении. 5 («Если ангел, входящий в воды, кажется чем-то странным, то вот пример, имеющий значение на будущее. Бассейн Вифезды возмущал, входя в него, ангел. Это наблюдали те, кто жаловался на свое здоровье. Ибо если кто-либо успевал спуститься туда, то после омовения переставал жаловаться»).

упоминается у многих авторов, в том числе у Кирилла Иерусалимского, Евсевия Кесарийского, блаженного Иеронима и Кирилла Александрийского. Купальня представляла собой целый комплекс сооружений, включавший цистерны и многочисленные купели.

Парализованный, согласно Евангелию, пролежал у купели тридцать восемь лет. В отличие от капернаумского расслабленного, представленного у синоптиков не только неподвижным, но и безмолвным, иерусалимский расслабленный способен к разговору. Инициатива, однако, исходит не от него: Иисус видит его, спрашивается о том, кто он такой, и спрашивает, хочет ли он исцелиться. Ответ парализованного напоминает нам ответы других собеседников Иисуса, которые говорят с ним об обстоятельствах земной жизни, тогда как Он пытается возвысить их ум к более высоким истинам. На этом принципе построены беседы с Никодимом (Ин 3. 1–21) и самарянкой (Ин 4. 4–26), предшествующие рассказу об исцелении расслабленного при купели.

Расслабленный еще не понимает, о чем идет речь, и начинает жаловаться на жизнь, излагать свои обстоятельства. Ключевыми в его монологе являются слова: «Не имею человека». Люди зависимы один от другого, и когда одному плохо, другой приходит на помощь. Но этот человек слишком долго пролежал без движения, слишком давно выпал из обычной жизни: не осталось никого, кто мог бы сидеть с ним и терпеливо ждать, пока возмутится вода.

В лице Иисуса он находит не просто Человека, Который готов ему помочь. По словам Григория Богослова, «вчера на одре лежал ты расслабленным и неподвижным и не имел человека, который опустил бы тебя в купальню, когда возмутится вода: сегодня нашел ты человека и Бога одновременно, лучше же сказать, нашел Богочеловека»¹. В лице Иисуса Сам Бог приходит к расслабленному на помощь — приходит по Своей инициативе, без просьбы с его стороны.

Христос недолго слушает объяснения парализованного. Он произносит формулу, похожую на ту, которую адресовал рассла-

¹ Григорий Богослов. Слово. 40, 33.

бленному в Капернауме (только там было «иди в дом свой», а здесь просто «ходи»). Эффект от этих слов тот же самый — немедленное исцеление: расслабленный поднимается, берет постель и начинает ходить, в одночасье обретая те способности организма, которые были утрачены им тридцать восемь лет назад.

Продолжение истории расслабленного связано с темой нарушения субботы, которая неоднократно возникает на страницах всех четырех Евангелий. Поскольку исцеление произошло в субботу, иудеи сказали исцеленному: «Сегодня суббота; не должно тебе брать постели». Он ответил: «Кто меня исцелил, Тот мне сказал: возьми постель твою и ходи». Его спросили: «Кто Тот Человек?». Исцеленный же не знал, «ибо Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте. Потом Иисус встретил его в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже. Человек сей пошел и объявил Иудеям, что исцеливший его есть Иисус. И стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу» (Ин 5. 9–17).

Вопрос иудеев «кто Тот Человек?» протягивает смысловую нить к началу рассказа о расслабленном, а именно к его словам: «не имею человека». За тридцать восемь лет среди множества приходивших в храм Иерусалимский (а купальня находилась в непосредственной близости от храма) и выходивших из него не нашлось человека, который обратил бы внимание на расслабленного. И вот такой Человек нашелся: Он не только обратил на него внимание, но и поставил его на ноги, одним мановением избавив его от основной причины всех его страданий. У иудеев — блюстителей закона и порядка — это событие не вызвало ни восхищения перед совершившимся чудом, ни радости о том, что многолетний парализованный получил исцеление. Их интересовало только одно: кто посмел нарушить сложившийся веками порядок, по которому расслабленные лежали у купели, и никто не приходил к ним на помощь. Единственное, на что они обратили внимание, это нарушение субботы.

Спор между Иисусом Христом и фарисеями относительно соблюдения субботнего покоя был не на жизнь, а на смерть. Случаи исцелений в субботу заканчивались тем, что фарисеи «совещались против Него, как бы погубить Его» (Мк 3. 6), «искали убить Его за то, что Он делал такие дела в субботу» (Ин 5. 16). На одном из таких совещаний первосвященники и фарисеи вынесли Ему смертный приговор (Мф 26. 3–5; Ин 11. 47–53, 57). Привести его в исполнение, по тогдашним законам, могла только римская власть, однако роль Пилата была достаточно формальной: инициаторами смертного приговора Иисусу были иудейские первосвященники, фарисеи и книжники; римляне были лишь исполнителями наказания.

Именно в контексте этой драмы, развязкой которой стал арест Иисуса, суд над ним у первосвященника, распятие на кресте и смерть, следует рассматривать те евангельские рассказы, в которых говорится об исцелениях, совершённых Иисусом в субботу. Эти исцеления для Него были связаны с риском для жизни. И хотя Он знал о предстоявшей Ему насильственной смерти, до определенного времени Он уклонялся от рук иудеев. В рассматриваемом эпизоде Иисус, исцелив парализованного, «скрылся в народе».

Однако после этого Иисус находит его в храме: слово εὕρισκει означает именно «находит», то есть не просто встречает (как в Синодальном переводе), а находит по Своей инициативе — точно так же, как Он нашел его в первый раз. На этот раз Иисус говорит ему: «Не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже». Эти слова напоминают нам о том, что Иисус сказал женщине, взятой в прелюбодеянии, после того, как все ее обвинители разошлись по домам: «Иди и впредь не грехи» (Ин 8. 11). Однако в данном случае контекст несколько иной, и слова Иисуса подчеркивают связь между грехом и болезнью.

Как отмечает Кирилл Иерусалимский, «по-разному поступает Врач: иногда сначала душу исцеляет, потом тело; иногда наоборот»¹. В случае с расслабленным в Капернауме Иисус сначала говорит о прощении грехов, а затем исцеляет. В данном случае расслаблен-

¹ Кирилл Иерусалимский. Беседа о расслабленном при купели. 17.

ный не услышал от Иисуса слова: «Прощаются тебе грехи». Напоминание о связи между болезнью и грехом приходит при второй встрече. Получив исцеление, бывший расслабленный должен не возвращаться к прежним грехам: что это за грехи, мы не знаем.

Мы также не знаем, по какой причине и при каких обстоятельствах исцеленный объявил иудеям имя Того, Кто исцелил его. Сделал ли он это со злым умыслом или нет? По мнению одних комментаторов, поступок исцеленного был сознательным, и он открыл имя Иисуса иудеям, зная об их негативном отношении к нему. По другим толкованиям, исцеленный «сохраняет чувство признательности» и потому «продолжает свое оправдание, объявляя своего Исцелителя, стараясь и других привлечь и приблизить к Нему. Он не был так бесчувствен, чтобы, после столь великого благодеяния и увещания, предать своего Благодетеля и говорить это со злым намерением»¹.

3. 5. 3. Исцеление сухорукого

Рассказ об исцелении человека, имевшего сухую руку, встречается у всех трех синоптиков, каждый из которых по-своему расставляет акценты. Марк так пересказывает этот эпизод:

И пришел опять в синагогу; там был человек, имевший иссохшую руку. И наблюдали за Ним, не исцелит ли его в субботу, чтобы обвинить Его. Он же говорит человеку, имевшему иссохшую руку: стань на средину. А им говорит: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали. И, возрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их, говорит тому человеку: протяни руку твою. Он протянул, и стала рука его здорова, как другая (Мк 3. 1–5).

В отличие от Матфея и Марка, не говорящих, кто наблюдал за Иисусом, Лука уточняет, что это были книжники и фарисеи. Он также упоминает о том, что Иисус приказал сухорукому встать и

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 38, 2.

выйти на середину, «зная помышления их». При этом Лука, как и Матфей, опускает все, что у Марка говорится о гневе Иисуса и о Его скорби об ожесточении их сердец. В остальном Лука следует версии Марка (Лк 6. 6–10).

Выражение «зная помышления их» встречается также у Матфея. По версии Матфея, иудеи не просто наблюдали за Иисусом, не исцелит ли Он в субботу: они «спросили Иисуса, чтобы обвинить Его: можно ли исцелять в субботы?». У Марка и Луки инициатором диалога с иудеями становится Иисус, здесь же Он отвечает на их вопрос. Ответ Иисуса у Матфея значительно полнее: «Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак можно в субботы делать добро». После этих слов Иисус приказал больному протянуть руку, «и стала она здорова, как другая» (Мф 12. 9–13).

Под «сухой» (так у Матфея и Луки) или «иссхохшей» (так у Марка) рукой подразумевается рука, полностью парализованная. Только Лука отмечает, что у человека, о котором идет речь, парализована была правая, а не левая рука (Лука и в других случаях бывает более точен, когда речь идет о вопросах, относящихся к области медицины и болезней). Мы не знаем, чем был вызван паралич. Он мог стать следствием инсульта или иной причины, вызвавшей поражение нервной системы. Судя по тому, что больной мог самостоятельно встать и выйти на середину, другие его конечности не были поражены.

Слова Иисуса, обращенные к сухорукому, все три синоптика приводят одинаково: «Протяни руку твою» (Мф 12. 13; Мк 3. 5; Лк 6. 10). Этими словами Иисус заставляет больного поверить в то, что еще минуту назад было для него невозможно: он мог передвигать ногами, он мог пользоваться здоровой рукой, но парализованная рука безжизненно висела, он не чувствовал ее и не управлял ею. Чудо происходит благодаря целительной силе, исходящей от Иисуса. Но для совершения чуда требуется также содействие человека: это содействие выражается в том, что человек, поверив слову Иисуса, делает невозможное.

Исцеление совершается моментально, притом без прикосновения: только через слово. Хотя все происходит на глазах у людей и Иисус специально обращает внимание Своих оппонентов на то, что в субботу можно делать добро, исцеление не совершается Иисусом с целью доказать Свою правоту в споре о субботе. В центре внимания — не книжники и фарисеи, а больной, к которому Иисус обращает слово. При этом Он не задает ему вопрос о вере, как в некоторых других случаях, и больной вообще ничего не говорит в течение всей сцены. Ответом на слова Иисуса становится действие: он протягивает руку, и она становится здорова.

Тема субботы доминирует в рассказе. Как и в других подобных случаях, чудо вызывает возмущение фарисеев и книжников. Согласно Матфею, фарисеи, «выйдя, имели совещание против Него, как бы погубить Его. Но Иисус, узнав, удалился оттуда» (Мф 12. 14). Марк уточняет, что в совещании приняли участие также иродяне (Мк 3. 6). По словам Луки, в ответ на чудо книжники и фарисеи «пришли в бешенство и говорили между собою, что бы им сделать с Иисусом» (Лк 6. 11).

Мы можем спросить: почему Иисус так часто исцелял по субботам? После исцеления согбенной женщины начальник синагоги говорит народу: «Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний» (Лк 13. 14). Однако именно по субботам народ собирался в синагоге, и среди собравшихся нередко бывали страдавшие различными недугами. Иисус не специально выбирал субботу в качестве «приемного дня»: Он исцелял и в другие дни и не только в синагогах. Но синагогальные собрания представляли регулярные случаи для исцелений, так как больные приближались к Нему и просили о помощи.

Комментируя данный эпизод, Блаженный Иероним ссылается на «Евангелие, которым пользуются назаряне и евиониты»: это апокрифическое Евангелие Иероним перевел с еврейского языка на греческий. В нем человек, имевший сухую руку, представлен каменщиком, который просил Иисуса в таких выражениях: «Я был каменщиком, добывавшим трудом своих рук средства к жизни.

О Иисус! прошу тебя, чтобы Ты возвратил мне здоровье, чтобы мне не нужно было выпрашивать с унижением пропитания для себя». Не давая никакой оценки этому апокрифическому сказанию, Иероним усматривает в чуде исцеления сухорукого аллегорический смысл: «В синагоге иудеев до пришествия Спасителя рука была сухой, и в ней не обнаруживались дела Божии; но по пришествии Его на землю она была восстановлена в обнаруживших веру апостолах и возвращена к ее прежним действиям»¹.

3. 6. Исцеление кровоточивой женщины

Три версии рассказа

История исцеления женщины, страдавшей кровотечением, приводится у трех Евангелистов-синоптиков и во всех трех случаях вправлена в другую историю — воскрешения дочери Иаира. Рассказ начинается с того, что к Иисусу подходит один из начальников синагоги и говорит о том, что его дочь находится при смерти. Иисус с учениками отправляется вместе с ним; за Иисусом идет толпа, которая теснит Его (Мф 9. 18–19; Мк 5. 21–24; Лк 8. 41–42). В этой обстановке и происходит чудо. У Матфея оно описано кратко:

И вот, женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подойдя сзади, прикоснулась к краю одежды Его, ибо она говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею. Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дочь! вера твоя спасла тебя. Женщина с того часа стала здорова (Мф 9. 20–22).

Версия Марка дает нам более полную, детализированную и эмоционально насыщенную картину происшедшего:

Одна женщина, которая страдала кровотечением двенадцать лет, много потерпела от многих врачей, истощила все, что

¹ *Иероним. Толкование на Евангелие от Матфея. 2, 12.*

было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние, — услышав об Иисусе, подошла сзади в народе и прикоснулась к одежде Его, ибо говорила: если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею. И тотчас иссяк у ней источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни. В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила, обратился в народе и сказал: кто прикоснулся к Моей одежде? Ученики сказали Ему: Ты видишь, что народ теснит Тебя, и говоришь: кто прикоснулся ко Мне? Но Он смотрел вокруг, чтобы видеть ту, которая сделала это. Женщина в страхе и трепете, зная, что с нею произошло, подошла, пала пред Ним и сказала Ему всю истину. Он же сказал ей: дочь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей (Мк 5. 25–34).

Лука в своей версии довольно близок к Марку, однако опускает некоторые детали (Лк 8. 43–48). Кроме того, у Луки вопрос Иисусу задает Петр, а не ученики. Слова о том, что Иисус почувствовал силу, которая вышла из Него, у Луки превращаются в ответ Иисуса на вопрос Петра: «Прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня».

Во всех случаях, о которых мы упоминали в предыдущих главах, исцеление происходило по воле Иисуса. В одних эпизодах к Нему подходили с просьбой, и чудо становилось ответом на просьбу, в других — Он Сам находил человека и исцелял его. Чудо могло произойти благодаря прикосновению или слову Иисуса, могло произойти на расстоянии. В истории с кровоточивой женщиной мы единственный раз в Евангелиях встречаем случай, когда исцеление происходит как бы против воли Иисуса, само собой, вследствие присущей Ему силы. Он чувствует, что сила изошла из Него, и пытается среди толпы людей, теснивших Его (и следовательно, прикасавшихся к Нему), найти того, чье прикосновение стало причиной чуда.

Исторический контекст

Несмотря на упоминание о многочисленных врачах, на которых женщина издержала все свое состояние, мы ничего не знаем о причинах ее болезни. Некоторые древние толкователи намекали на то, что причиной болезни могли быть какие-то грехи¹. Некоторые современные комментаторы уточняют, что непрекращающееся кровотечение могло быть следствием сделанного когда-то аборта. В то же время ни в одном из Евангелий нет никакого намека на виновность женщины в болезни, от которой она страдала.

Вне зависимости от виновности или невинности женщины в иудейской среде того времени кровотечение воспринималось как признак нечистоты. Законы, касающиеся женской нечистоты, подробно изложены в Ветхом Завете (Лев 12. 1–8). Они относятся к послеродовому периоду и связаны прежде всего с тем, что в этот период у женщины через кровотечение происходит удаление остатков мертвых тканей, образовавшихся в процессе рождения ребенка. В еврейской культуре представление о женской нечистоте распространялось на все виды кровотечений:

Если женщина имеет истечение крови, текущей из тела ее, то она должна сидеть семь дней во время очищения своего, и всякий, кто прикоснется к ней, нечист будет до вечера; и все, на чем она ляжет в продолжение очищения своего, нечисто; и все, на чем сядет, нечисто; и всякий, кто прикоснется к постели ее, должен вымыть одежды свои и омыться водою и нечист будет до вечера; и всякий, кто прикоснется к какой-нибудь вещи, на которой она сидела, должен вымыть одежды свои и омыться водою, и нечист будет до вечера; и если кто прикоснется к чему-нибудь на постели или на той вещи, на которой она сидела, нечист будет до вечера; если переспит с нею муж, то нечистота ее будет на нем; он нечист будет семь дней, и всякая постель, на которой он ляжет, будет нечиста (Лев 15. 19–24).

¹ Иларий Пиктавийский называет женщину «одетой в запятнанную одежду и оскверненной пятнами внутреннего недуга». См.: *Иларий Пиктавийский*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 9, 6.

Закон Моисеев касается и тех случаев, когда «у женщины течет кровь многие дни не во время очищения ее» или когда «она имеет истечение долее обыкновенного»: это как раз та ситуация, в которой находилась женщина, прикоснувшаяся к Иисусу. По закону, постель или вещь, на которой она сидела, является нечистой, и всякий, кто прикоснется к ним, будет нечист (Лев 15. 25–27). Строгое соблюдение данных предписаний предполагало, что женщина должна была в течение двенадцати лет жить в более или менее полной изоляции, так как даже муж или близкие родственники не могли прикасаться ни к ней, ни к чему-либо из того, к чему она прикасалась. Разумеется, и ей было запрещено прикасаться к кому бы то ни было, чтобы не стать причиной осквернения для него.

Прикоснувшись к одежде Спасителя, она дерзко нарушила предписания закона. И когда Иисус начал глазами разыскивать ее, она должна была сильно испугаться, что и произошло: она подошла к Нему «в страхе и трепете». Однако страх и трепет — это не только эмоциональные состояния, происходящие от чувства стыда. Этими же двумя терминами Библия обозначает религиозное чувство, сопровождающее человека при встрече с Богом. Эмоциональное состояние женщины могло быть связано как с тем, что ее деяние неожиданно открылось, так и с сознанием только что произошедшего чуда и глубоким религиозным переживанием.

Излияние силы Спасителя

Событие могло бы остаться незамеченным, если бы Иисус не остановился. То излияние силы, которое произошло, для обоих — Иисуса и женщины — было связано с опытом, который Марк передает при помощи двух однокоренных глаголов. Женщина ἔγνω τῷ σώματι — буквально «узнала телом», что исцелилась от недуга. А Иисус начал искать женщину, ἐπίγνωσς ἐν ἑαυτῷ — «узнав в Себе», или «узнав внутри Себя», что из Него изошла сила. Оба глагола происходят от термина γινῶσις («знание») и указывают в данном контексте на такой тип знания, который не относится к области рационального мышления. В обоих случаях речь идет о внутрен-

них ощущениях: именно на уровне этих ощущений состоялось общение между женщиной и Иисусом.

Исхождение силы из Иисуса не следует понимать как некую произвольную и неконтролируемую эманацию энергии. К Иисусу, Которого теснила толпа, несомненно, прикасались и другие люди, и с ними ничего не происходило. Однако женщина подошла к Нему с искренней верой, надеждой или даже уверенностью в том, что чудо произойдет: «Если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею». В ответ на эту веру сила Божия излилась на нее, и свершилось чудо.

Как и в других случаях, Бог действует совместно с человеком: синергия двух сил — исцеляющей силы Божией и силы твердой веры человека — совершают чудо. Говоря об этой синергии, автор IV века Ефрем Сирин использует такую поэтическую метафору: «Женщина дала займы Христу веру, а Христос в уплату займа возвратил ей здоровье»¹.

Исцеление телесное и духовное

Почему Иисус решил разыскать женщину и сделать публичным то, что она хотела сохранить в тайне? Вряд ли Его целью было продемонстрировать чудо *другим*: Он явно хотел увидеть *ее*. В некоторых случаях, как мы говорили выше, исцеление совершалось в два этапа. Здесь до момента, когда Иисус увидел женщину, произошел лишь один этап: женщина почувствовала, что исцелилась от долгой и тяжелой физической болезни. Но Иисус хотел, чтобы состоялся и второй акт: получив исцеление от болезни тела, она должна была от Него получить также и полное избавление от того духовно-нравственного состояния, в котором она пребывала на протяжении двенадцати лет. По словам Ефрема Сирина, «если бы женщина, исцелившись от мучительной болезни, удалилась тайно, то кроме того, что чудо осталось бы скрытым от множества, также и сама женщина, исцеленная телесно, по-прежнему была бы больной духовно. Ибо хотя по причине исцеления верила, что Христос

¹ *Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие. 7, 2.*

есть муж праведный, однако, если бы дело осталось Ему неизвестным, она усомнилась бы в том, что Он — Бог»¹.

Сам способ, которым она решила получить исцеление, указывает на ее тяжелое психологическое и моральное состояние. Она украдкой прикасается к Иисусу, надеясь остаться незамеченной. Но Он не хотел, чтобы она ушла от Него с ощущением, что незаконно украла исцеление. Он хотел, чтобы вместе с болезнью она избавилась и от того чувства стыда и собственной нечистоты, которое тяготило ее в течение всего времени болезни. Как говорит Иоанн Златоуст, «Он освобождает ее от страха, чтобы она, угрызаямая совестью, как похитительница дара, не проводила жизнь в мучении»².

В Евангелии от Марка женщина в страхе и трепете подходит к Иисусу, падает ниц и говорит Ему всю истину. Иисус отвечает ей: «Дщерь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей» (Мк 5. 33–34). У Луки «женщина, видя, что она не утаилась, с трепетом подошла и, пав пред Ним, объявила Ему перед всем народом, по какой причине прикоснулась к Нему и как тотчас исцелилась». Ответ Иисуса у Луки почти идентичен версии Марка: «Дерзай, дщерь! вера твоя спасла тебя; иди с миром» (Лк 8. 47–48). Слова «вера твоя спасла тебя» Он неоднократно обращал к исцеленным, а вот выражение «иди с миром» мы встречаем в Евангелии еще лишь один раз: когда Иисус обращается к грешнице, помазавшей Его ноги и отершей своими волосами (Лк 7. 50).

В обоих случаях эти слова указывают на тот эффект, который происходит от встречи с Иисусом: в человеке восстанавливается внутренний мир, гармония духовных и душевных сил. Женщина-грешница омывала ноги Иисуса слезами: мы можем только догадываться, в каких грехах она раскаивалась и как велико было ее внутреннее смятение. Кровоточивая женщина тоже была в смятении и страхе, когда подходила к Иисусу, хотя причина этих чувств была иная. Иисус возвращает ей тот духовный мир, которым, возможно,

¹ *Ефрем Сирин*. Толкование на Четвероевангелие. 7, 6.

² *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 31, 1.

она обладала, пока ее не постигла болезнь. Весьма вероятно, впрочем, что Он дарует ей такой внутренний мир, какого она никогда не имела.

3. 7. «Слепые прозревают»

В Евангелиях упомянуты многочисленные случаи исцелений от слепоты. Два похожих случая возвращения Иисусом зрения двум слепцам мы встречаем в Евангелии от Матфея (Мф 9. 27–31 и Мф 20. 34). Матфей также упоминает об исцелении бесноватого слепого и немого (Мф 12. 22). Марк рассказывает об исцелениях безымянного слепого в Вифсаиде (Мк 8. 22–26) и Вартимея в Иерихоне (Мк 10. 46–52). То же исцеление в Иерихоне описано у Луки (Лк 18. 35–43). В Евангелии от Иоанна содержится подробный рассказ об исцелении слепорожденного (Ин 9. 1–7). Наконец, и Матфей, и Лука упоминают об исцелении Иисусом *многих* слепых (Мф 15. 31; 21. 14; Лк 7. 21).

Тема слепоты не играет сколько-нибудь заметной роли в Ветхом Завете, где нет ни одного примера чудесного избавления от слепоты под действием силы Божией. Тем не менее, упоминания о слепоте и слепых встречаются неоднократно. Обращаясь к Моисею, Бог говорит: «Кто дал уста человеку? кто делает немым, или глухим, или зрячим, или слепым? не Я ли Господь [Бог]?» (Исх 4. 11). В Псалтири говорится о том, что «Господь отверзает очи слепым» (Пс 145. 8). У пророка Исаии обетование эры Нового Завета, благословенного дня Господня, связано с исцелением от слепоты: «И в тот день глухие услышат слова книги, и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых» (Ис 29. 18); «тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзутся» (Ис 35. 5).

По мнению ряда ученых, евреи, ожидавшие Мессию на протяжении многих веков, не предполагали, что Он будет совершать исцеления. Это утверждение, однако, верно лишь отчасти и может быть оспорено. Одно из пророчеств Книги Исаии, цитируемое

Евангелистом Матфеем применительно к Иисусу (Мф 12. 18–21), содержит в числе прочего обетование об избавлении от слепоты:

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова. Так говорит Господь Бог... Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме — из темницы (Ис 42. 1–7).

Конечно, речь у Исаии идет об избавлении от духовной слепоты и возвращении духовного зрения. Тем не менее, нельзя не усматривать связь между обетованиями Ветхого Завета и теми рассказами о чудесах Иисуса, которые мы находим в Евангелиях. Эту связь хорошо видели Евангелисты, особенно Матфей, неоднократно заостряющий на ней внимание читателя. Цитированный текст из Книги пророка Исаии он приводит в непосредственной связи с исцелениями, совершаемыми Иисусом, и в подтверждение того, что Он — Сын Давидов, обетованный Мессия:

И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их всех и запретил им объявлять о Нем, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы; и на имя Его будут уповать народы. Тогда привели к Нему бесноватого слепого и немого; и исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить и видеть. И дивился весь народ и говорил: не это ли Христос, сын Давидов? (Мф 12. 15–23).

Что же касается духовной слепоты, то это одна из важных тем евангельского повествования: очень часто Иисус обвиняет в слепоте своих оппонентов — фарисеев и книжников (Мф 15. 14; 23. 16, 17, 19; Лк 6. 39). В Евангелии от Иоанна проводится прямая параллель между исцелением от слепоты телесной и освобождением от слепоты духовной. Начав с рассказа об исцелении слепорожденного, Евангелист затем приводит многочисленные высказывания Иисуса о Себе как свете: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин 9. 39); «Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин 12. 46).

Из описанных в Евангелиях исцелений одно относится к раннему периоду деятельности Иисуса, до избрания двенадцати учеников: это исцеление двух слепцов. В Евангелии от Матфея оно следует сразу же за рассказом о воскрешении дочери Иаира и исцелении кровоточивой женщины (Мф 9. 27–31). Исцеление слепого в Вифсаиде (Мк 8. 22–26) происходит после третьей пасхи, но до прихода Иисуса в Иерусалим на праздник кущей. Исцеление слепорожденного (Ин 9. 1–41) происходит в Иерусалиме на празднике кущей, а исцеление слепца (или, по версии Матфея, двух слепцов) в Иерихоне (Мф 20. 29–34; Мк 10. 46–52; Лк 18. 35–43) — непосредственно перед тем, как Иисус со славой вошел в Иерусалим, чтобы там встретить Свою последнюю пасху. В этом порядке мы и рассмотрим указанные эпизоды.

3. 7. 1. Исцеление двух слепцов

Рассказ об исцелении Иисусом двух слепцов содержится только в Евангелии от Матфея. Это чудо происходит на обратном пути от дома Иаира после того, как Иисус воскресил его дочь:

Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых и кричали: помилуй нас, Иисус, сын Давидов! Когда же Он пришел в дом, слепые приступили к Нему. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу это сделать? Они говорят Ему: ей, Господи! Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет

вам. И открылись глаза их; и Иисус строго сказал им: смотрите, чтобы никто не узнал. А они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той (Мф 9. 27–31).

В этом рассказе мы должны обратить внимание прежде всего на то, как слепые обращались к Иисусу. Выражение «сын Давидов» встречается в Евангелии от Матфея в самом начале (Мф 1. 1) и указывает не столько на происхождение Иисуса из рода Давидова, сколько на то, что Он — обетованный Мессия. В Евангелии от Матфея об Иисусе неоднократно говорится как о сыне Давидовом. Народ спрашивает: «Не это ли Христос, сын Давидов?» (Мф 12. 23). Женщина-хананеянка обращается к Иисусу: «Господи, сын Давидов» (Мф 15. 22). В Иерихоне слепые взывают: «Помилуй нас, Господи, Сын Давидов!» (20. 30–32). При входе Иисуса в Иерусалим народ приветствует Его криками: «Осанна Сыну Давидову!» (Мф 21. 9). Выражение «сын Давидов» употребляется и в параллельных повествованиях двух других синоптиков.

С одной стороны, мы можем воспринимать выражение «сын Давидов» в устах тех, кто обращался к Иисусу, просто как выражение почтения: таким образом они хотели подчеркнуть Его происхождение из царского рода. С другой стороны, сын Давидов — наиболее распространенное наименование того Мессии, прихода Которого с нетерпением ожидал народ израильский. Спор Иисуса с иудеями о значении имени «сын Давидов» (Мф 22. 41–46; Мк 12. 35–37; Лк 20. 41–44) имеет прямое отношение к пониманию роли и значения Мессии. Следовательно, называя Иисуса сыном Давидовым, люди признавали Его мессианскую роль.

В более поздних комментариях, имеющих аллегорический характер, выражение «сын Давидов» противопоставляется выражению «Сын Божий»: по мнению Оригена, употребление этого выражения указывает на духовную слепоту, которая соответствует слепоте физической¹. Этому толкованию следует Марк Подвижник: «Слепец, взывающий и кричащий “Сыне Давидов, помилуй

¹ Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 16, 9.

меня” — это молящийся телесно и еще не имеющий духовного знания. Когда же слепой прозрел и увидел Господа, уже не сыном Давидовым, но Сыном Божиим исповедал Его, поклонившись Ему»¹.

Во-первых, однако, у Марка Подвижника в один общий образ сливаются два разных персонажа (Мк 10. 47–48 и Ин 9. 35–38). Во-вторых, в устах тех, кто обращался к Иисусу за помощью, выражение «сын Давидов» могло быть синонимично выражению «Сын Божий» или, по крайней мере, очень близко к нему по смыслу: и то, и другое указывало на Иисуса как Мессию. Оригенистическая традиция понимания выражения «сын Давидов», как и многие другие аллегорические толкования тех или иных выражений и событий евангельской истории, лишена исторической достоверности.

Почему Иисус не сразу обратил внимание на двух слепцов, шедших за Ним по дороге и взывавших о помощи? Возможно, Он не хотел, чтобы чудо стало явно для других: это подтверждается и тем, что, совершив исцеление, Он запрещает им разглашать его. Чудо относится к тому периоду служения Иисуса, когда Он еще заботился о том, чтобы молва о Нем не распространялась широко.

Войдя в дом, Иисус прежде всего удостоверяется в вере слепцов в Его способность совершить чудо. Затем Он прикасается к их глазам и говорит: «По вере вашей да будет вам». Исцеление происходит через Его прикосновение и слово.

А дальше повторяется история, которую мы помним по исцелению прокаженного, которому Иисус повелевает «смотри, никому ничего не говори», а он, выйдя, начинает «провозглашать и рассказывать о происшедшем, так что Иисус не мог уже явно войти в город» (Мк 1. 44–45). В рассматриваемом эпизоде Иисус строго наказывает прозревшим слепцам «смотрите, чтобы никто не узнал», а они, выйдя, «разглашают о Нем по всей земле той». Как и в случае с прокаженным, в действиях прозревших мог отсутствовать злой умысел: они разглашали чудо потому, что были сами потрясены им.

¹ *Марк Подвижник. О законе духовном. 11* (по нумерации русского перевода — 13–14).

3. 7. 2. Исцеление слепого в Вифсаиде

Текст рассказа и его место в Евангелии от Марка

Следующий случай, о котором пойдет речь, ставит перед читателем много вопросов касательно способов исцеления. Он описан только у Марка:

Приходит в Вифсаиду; и приводят к Нему слепого и просят, чтобы прикоснулся к нему. Он, взяв слепого за руку, вывел его вон из селения и, плюнув ему на глаза, возложил на него руки и спросил его: видит ли что? Он, взглянув, сказал: вижу проходящих людей, как деревья. Потом опять возложил руки на глаза ему и велел ему взглянуть. И он исцелел и стал видеть все ясно. И послал его домой, сказав: не заходи в селение и не рассказывай никому в селении (Мк 8. 22–26).

Этим повествованием открывается вторая половина Евангелия от Марка. Если в первой половине доминируют рассказы о чудесах, то во второй описаны только три чуда, причем два из них — исцеления слепых. Второй из этих случаев исцеления (Мк 10. 46–52) происходит непосредственно перед входом Иисуса в Иерусалим. Первому эпизоду предшествует целая серия вопросов Иисуса, обращенных к ученикам: «Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? Имея уши, не слышите? и не помните?» (Мк 8. 17–18). Этими вопросами вводится тема духовной слепоты, доминирующая в том отрезке Евангелия, который размещен внутри тематической арки, образуемой первым и вторым случаями исцеления от слепоты.

На этом отрезке Евангелия от Марка мы встречаем наибольшую концентрацию диалогов между Иисусом и учениками — диалогов, в которых ученики проявляют непонимание того, что Он говорит и делает. За исключением Петра, никто из них не может дать Ему внятного ответа, за кого они Его принимают (Мк 8. 27–38). Предсказание о предстоящих Ему страданиях и смерти встречает активный протест Петра (Мк 8. 31–33). Наедине с Учителем

ученики спрашивают Его, почему они не смогли изгнать беса из отрока (Мк 9. 28–29). Его вторичное предсказание о Своей смерти вновь встречает их непонимание (Мк 9. 31–32). Они спорят между собой, кто из них больше, но Иисус ставит перед ними дитя и говорит, что тот, кто хочет быть первым, должен быть всем слугой (Мк 9. 33–37). Иоанн рассказывает Иисусу, как ученики запретили Его именем изгонять беса некоему человеку, не ходившему за ними, но Иисус объявляет, что они поступили неправильно (Мк 9. 38–40). Ученики недоумевают по поводу Его слов о разводе, и Он дает разъяснения (Мк 10. 10–12). Чрезвычайное недоумение учеников вызывают слова Иисуса о том, что богатому трудно спастись (Мк 10. 23–27). Иисус в третий раз предсказывает Свою смерть, а ученики только ужасаются и пребывают в страхе (Мк 10. 32–34). Наконец, двое сыновей Зеведеевых подходят с нелепой просьбой посадить их по правую и левую руку от Него в славе Его; прочие ученики негодуют, и Иисус увещевает их (Мк 10. 35–45).

Все эти эпизоды уместаются на небольшом пространстве между одним и другим случаями исцеления от слепоты. И все они — каждый по-своему — раскрывают тему духовной слепоты, от которой ученики избавляются постепенно и поэтапно, подобно слепому из первого эпизода, получающему исцеление в два этапа. Важную роль в этом процессе играет чудо Преображения, которое тоже уместилось внутри указанного тематического блока (Мк 9. 2–7). Преобразившись перед тремя учениками, Иисус приоткрывает Им ту славу, которую Он имел у Отца прежде бытия мира (Ин 17. 5). Впрочем, их духовные очи пока еще не вполне открыты, и они эту славу воспринимают вполне эгоистически — по крайней мере, это относится к двум из трех свидетелей чуда Преображения (Мк 10. 35–36).

Поэтапное исцеление

Итак, Иисус первым делом берет слепого за руку и выводит из города. Возможно, Он делает это для того, чтобы избежать публичности. Слепые не могли передвигаться самостоятельно, без

поводыря, и этот слепой не сам приходит к Иисусу: его приводят. Однако теперь Иисус берет на Себя роль поводыря и ведет его за руку в то место, где должно произойти исцеление. Помимо буквального, это имеет символический смысл: Иисус предстает перед нами как истинный «путеводитель слепых», в отличие от тех ложных поводырей, которых обличал Иисус, а вслед за ними апостол Павел (Рим 2. 17–21).

Само исцеление начинается с того, что Иисус плюет на глаза слепого. В чем смысл этого действия, мало понятного современному читателю? В Своей целительской практике, как она зафиксирована у Евангелистов, Иисус трижды использовал слюну. В Ветхом Завете любые истечения из тела человека считались нечистыми (Лев 15. 1–18), и слюна человека, находящегося в нечистоте, воспринималась как передатчик этой нечистоты (Лев 15. 8). В Новом Завете Иисус радикально меняет представление о нечистоте. Будучи Сам носителем чистоты и святости, Он передает ее другим через прикосновение, а также через слюну, которая становится средством исцеления.

В рассматриваемом эпизоде Спаситель дважды возлагает руки на слепого. Выражение «возложил на него руки» обычно указывает на возложение рук на голову (Числ. 27. 23; Втор 34. 9). Однако слова «опять возложил руки на глаза ему» указывают на то, что вероятно и в первый раз Иисус возложил руки не на голову, а на глаза исцеляемого.

Вопрос Иисуса в большинстве древних рукописей передан как прямая речь: «Видишь ли что-нибудь?». Ответ в буквальном переводе звучит так: «Вижу людей, что (потому что) как деревья вижу ходящими». Грамматическая конструкция фразы не соответствует нормам греческого языка и, возможно, передает некую арамейскую фразу, восстановить которую можно лишь гипотетически. Не исключено, что сама конструкция фразы призвана проиллюстрировать неуверенность и замешательство слепого в тот момент, когда зрение начало возвращаться к нему, но еще не вернулось полностью.

После того, как Христос вторично возлагает руки на его глаза, зрение возвращается к нему полностью. Постепенное возвращение зрения передается пятью терминами, следующими один за другим: ἀναβλέψας («взглянув», букв. «посмотрев вверх», или «снова увидев», то есть «обретя зрение»), βλέπω («вижу»), ὀρώ («вижу»), διέβλεψεν («взглянул», возможный перевод «посмотрел перед собой», «увидел ясно»), ἐνέβλεπεν («увидел»). Этот тщательно подобранный комплект терминов, относящихся к сфере зрения, подчеркивает экстраординарность описываемого события и то, что зрение возвращается к человеку не одновременно, а постепенно.

Почему Иисус не мог сразу исцелить слепого? Почему потребовалось дважды возлагать на него руки, плевать ему на глаза, задавать вопрос? Почему сначала слепой увидел «людей, как деревья» и лишь со второго захода стал видеть ясно? Исчерпывающий ответ на эти вопросы мы дать не можем. Однако мы должны исключить такое понимание, при котором Иисус *не может* с первого раза исцелить слепого и прилагает какие-то особые усилия для этого. Неспособность слепого сразу же ясно увидеть то, что его окружает, обусловлена не отсутствием у Иисуса достаточных сил или возможностей, чтобы обеспечить моментальный эффект, а субъективными факторами, связанными с особенностями организма самого исцеляемого. Подобно тому, как в медицинской практике организм больного может не сразу отреагировать на лечение, и подобно тому, как, просыпаясь после глубокого сна, человек протирает глаза и не сразу ясно видит окружающий мир, в описываемом эпизоде исцеляемый не сразу увидел проходящих людей: поначалу они показались ему похожими на деревья.

Постепенное возвращение зрения исцеленному можно сравнить с состоянием человека, которого выпускают на свет после длительного пребывания в темнице и в оковах. Это состояние мастерски описано Платоном:

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах

будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?.. А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза?.. А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят... Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи...¹

Окончание истории исцеления слепого в наиболее авторитетных древних рукописях звучит так: «И отослал его в дом его, сказав: даже в селение не заходи». Это, по-видимому, означает, что слепой жил вне Вифсаиды, откуда Христос вывел его за руку. Ему больше не было нужды возвращаться в Вифсаиду: теперь он мог сам, без помощи поводырей, дойти до дома.

3. 7. 3. Исцеление слепорожденного в Иерусалиме

Следующий случай, который должен быть рассмотрен, описан в Евангелии от Иоанна. Это Евангелие содержит наименьшее число чудес в сравнении с другими Евангелиями (всего шесть)², и каждое

¹ Платон. Государство. VII. 515c–516a.

² Следует, однако, отметить, что сам Евангелист Иоанн пишет о том, что Христос творил множество чудес (см.: Ин 2. 23; 3. 2; ср. также: Ин 21. 25), но подробно он описывает лишь несколько из них. Для Иоанна чудеса Спасителя это не только проявление силы Божией, явленной во Христе (как у синоптиков в большинстве повествований о чудесах), но и повод для большого богословского размышления, как, например, об участии Бога в жизни Творения (исцеления при купальне Вefезда), о страдании

описанное в нем чудо вправлено в определенный богословский контекст. Сама история исцеления занимает в 9-й главе Евангелия сравнительно небольшое пространство: семь стихов (1–7). Однако оставшаяся часть главы (стихи 8–41) является прямым продолжением этой истории. Таким образом, собственно рассказ о чуде занимает около 1/6 данной главы: все остальное — это богословский комментарий к нему.

*Чудо исцеления слепорожденного
и его исторический контекст*

Некоторые детали повествования напоминают нам только что рассмотренный сюжет из Евангелия от Марка:

И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии. Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. Доколе Я в мире, Я свет миру. Сказав это, Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому, и сказал ему: пойдй, умойся в купальне Силоам, что значит: посланный. Он пошел и умылся, и пришел зрячим (Ин 9. 1–7).

Это единственное во всем корпусе Евангелий упоминание о человеке, слепом «от рождения». В других случаях мы не знаем никаких подробностей о слепых, которых исцеляет Христос: от рождения ли они были слепыми или стали таковыми на каком-то этапе своей жизни, и если да, то по какой причине. Можно предположить, что слепой, описываемый Иоанном, — единственный слепорожденный из всех упоминаемых в Евангелиях слепцов. Поэтому рассказанная Иоанном история имеет особый смысл, отраженный

человека (исцеление слепорожденного) и т. д. Для Евангелиста Иоанна повествования о чуде часто являются вступлением к большой и сложной богословской проблеме, которая раскрывается посредством чудесного события.

в восторженных словах самого исцеленного: «От века не слышано, чтобы кто отверз очи слепорожденному» (Ин 9. 32).

Вопрос учеников отражает распространенное в иудейской традиции представление о том, что болезнь человека может быть наказанием за грехи его родителей или предков. Отчасти это представление базируется на словах из Книги Исход о том, что Бог «наказывает детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх 20. 5; 34. 7; Числ 14. 18). Однако чтобы правильно понять смысл этих слов, их следует рассматривать внутри того контекста, в каком они произносились. А контекстом была вторая заповедь закона Моисеева, касающаяся запрета на идолопоклонство:

Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои (Исх 20. 4–6; Втор 5. 8–10).

Из текста следует, что за грехи одного поколения расплачиваются следующие поколения, так же как и благословение Божие передается от одного поколения к другому. Как это часто бывает в Ветхом Завете, речь не идет о личной судьбе тех или иных людей: речь идет о судьбе всего народа («дети» и «отцы» в данном случае — коллективные наименования, указывающие на разные поколения).

Индивидуализм вообще не характерен для библейского восприятия мира и человека. С точки зрения Библии, человек — не изолированный индивидуум, а часть целого: семьи, рода, народа, человечества. Люди связаны между собою многочисленными незримыми нитями, протягивающимися в том числе от одного поколения к другому. У каждого поколения есть свое наследие — доброе и дурное. Не случайно Иисус обличал Своих современников, книжников и фарисеев, за то, что они повторяют дела своих отцов. Логику этих обличений нелегко понять людям, воспитанным на

представлении о том, что каждый человек отвечает только за самого себя:

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников, и говорите: если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков; таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; дополняйте же меру отцов ваших (Мф 23. 29–32).

В этих словах в полной мере отражено представление о том, что вина отцов переносится на детей; однако происходит это лишь в том случае, если дети повторяют грехи отцов. Каждое новое поколение, сделав выбор в пользу добра, может сбросить с себя груз ответственности за зло, полученный в наследство от предков.

Вопрос учеников о причине, по которой человек родился слепым, вполне укладываясь в границы мировоззрения, сформированного под воздействием иудейской традиции, в то же время отражает универсальный вопрос о смысле страданий — вопрос, которым рано или поздно задается всякий человек, к какому бы народу он ни принадлежал, в какую эпоху ни жил. Кто виноват в том, что человек болеет, страдает, что он рождается с теми или иными физическими недостатками? Многие философские системы и течения пытались найти ответ на этот вопрос.

Однако Христос переводит внимание учеников с вопроса «кто виноват?» на вопрос «что делать?». Наличие в мире неравенства, в том числе врожденного, и того, что по человеческим меркам кажется несправедливостью, для Христа — не повод к философским рассуждениям, а призыв к действию. Он отвечает ученикам коротко: чтобы понять причину болезни, вовсе не обязательно искать виноватого; виноватых может и не быть; болезнь может быть следствием того, что Бог особым образом отметил человека, чтобы явить на нем Свои дела.

В данном случае под «делами Божиими» понимается исцеление, которое Иисус намерен совершить. Но тот факт, что человек

родился слепым, тоже относится к категории дел Божиих. Господь не только «умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит... делает нищим и обогащает, унижает и возвышает» (1 Цар 2. 6–7): в Его власти также послать человеку болезнь и освободить его от нее.

Тьма и свет

В следующих словах Спасителя содержится предсказание о Его смерти: слова «доколе есть день» указывают на оставшееся время Его земной жизни, а слова «придет ночь» указывают на Его страдание и смерть. Похожее и по форме, и по смыслу предсказание мы находим в Евангелии от Матфея: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених...» (Мф 9. 15). В Евангелии от Луки Иисус говорит: «Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу» (Лк 13. 32). Иисусу было присуще острое сознание того, что Ему отпущено на земле лишь краткое время, и Он неоднократно намекал и прямо говорил об этом ученикам.

Терминологию дня и ночи Спаситель использовал и в других случаях, а именно — в загадочных, не понятых учениками словах, сказанных по случаю болезни Лазаря: «Не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним» (Ин 11. 9–10). И в случае с Лазарем, и в эпизоде со слепорожденным термины «день» и «ночь» имеют одинаковую смысловую нагрузку. Их следует понимать в контексте того богословия света, которое пронизывает Евангелие от Иоанна от начала до конца.

Тема света — лейтмотив всего корпуса Иоанновых писаний, включая Евангелие, три соборных послания и Апокалипсис. Термин «свет» применяется Иоанном и к Иисусу, и к Богу. Четвертое Евангелие начинается целой серией утверждений о Слове Божием как свете: «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»

(Ин 1. 4–5, 9). Далее в беседе с Никодимом Иисус говорит: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин 3. 19). В храме Иерусалимском Иисус говорит народу: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8. 12). За шесть дней до Своей последней пасхи Иисус скажет: «Еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света... Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин 12. 35–36, 46).

В своем 1-м послании апостол Иоанн пишет: «И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1. 5). Последняя фраза представляет собой, вероятно, одно из «изречений Иисуса» (λόγια Ἰησοῦ), которые запомнились ученикам и вошли в новозаветный канон. Та форма, в которой Иоанн передает это изречение, указывает на то, что оно принадлежит не ему, а Самому Иисусу. Продолжение же этой фразы, возможно, является комментарием к ней Иоанна: «Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине» (1 Ин 1. 6).

В этом мире свету противостоит тьма, дню — ночь, добру — зло, жизни — смерть, истине — ложь, вере — неверие. Иисус является носителем света, Его противники, напротив, олицетворяют тьму. Именно в контексте данного противопоставления следует понимать историю исцеления слепорожденного, которая является мощным подтверждением того, что Иисус говорит о Себе. Объявив, что Он есть свет, Он затем обращается к слепорожденному и дарует ему зрение.

Способ исцеления и Силоамская купель

Способ, при помощи которого Он исцеляет слепорожденного, отчасти напоминает нам тот, который описывается у Марка в истории исцеления Вартимея. Там Иисус плюет на глаза слепого, здесь

Он плюет на землю и делает «брение из плюновения», то есть смесь из слюны и земли. Этой импровизированным составом Он помазывает глаза слепого. Однако исцеление наступает не сразу. Иисус отправляет слепого на купальню Силоам, и зрение возвращается к нему там — после погружения в воду.

Воды Силоама, «текущие тихо», упоминаются в Книге пророка Исаии (Ис 8. 6). Силоамская купель представляла собой резервуар, в который стекали воды из источника Гихон, расположенного на юго-востоке Иерусалима, в Кедронской долине. По приказу царя Езекии от этого источника был прорублен полукилометровый тоннель к Силоамскому пруду (4 Цар 20. 20). Вода Силоама использовалась в церемониальных целях (в праздник кущей ее торжественно возливали на жертвенник храма), а также для ритуальных омовлений. Возможно, вода Силоамской купели имела репутацию целительной, подобно воде купели Вифезда, о которой упоминается в связи с исцелением расслабленного в том же Евангелии (Ин 5. 2).

Почему Христос не сразу исцелил слепого, а отправил его к купальне? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны вновь вспомнить, что Иисус совсем не всегда исцелял людей сразу: иногда Он делал это в несколько этапов, причем исцеление могло произойти уже не в Его присутствии (Лк 17. 14). Возможно, Он поступал так, чтобы чудо не получило огласки; возможно, по какой-то иной причине. Можно указать также на типологическое сходство способа, при помощи которого Иисус исцелил слепорожденного, с тем, который использовал пророк Елисей для исцеления Неемана Сириянина: тот был послан омыться в Иордане, и после семикратного омовления с него сошла проказа (4 Цар 5. 10–14).

Рассматриваемый эпизод имеет прямое отношение к еще одной важной богословской теме Евангелия от Иоанна — воды как источника жизни. Эта тема, проходящая красной нитью через начальные главы четвертого Евангелия, с наибольшей полнотой раскрывается в беседах с Никодимом и самарянкой. В первой из бесед Иисус говорит о рождении от воды и Духа, то есть о крещении (Ин 3. 5). Во второй беседе, происходящей у колодца, Он использует символ

воды для раскрытия темы вечной жизни, источником которой является Он Сам: «Всякий, пьющий воду сию, возраждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин 4. 13–14).

Не случайно уже в ранней Церкви история исцеления слепорожденного рассматривалась как один из прообразов крещения. Сохранилось девять изображений этого сюжета на фресках раннехристианских катакомб. Чтение данного отрывка из Евангелия от Иоанна входило в круг чтений, предшествовавших совершению таинства крещения над оглашенными.

Как и в случае с одним из десяти исцелившихся прокаженных, бывший слепой возвращается обратно. Слова «пришел зрячим» не указывают, куда именно пришел слепой: к Иисусу или на то место, где он обычно находился.

Продолжение истории

Следующая его встреча с Иисусом станет увенчанием его спора с иудеями, описанного Евангелистом тщательно и подробно. Косвенными участниками спора становятся родители бывшего слепого, а также посторонние люди, которые с трудом распознавали в нем того, кто еще недавно занимался попрошайничеством на глазах у всего народа:

Тут соседи и видевшие прежде, что он был слеп, говорили: не тот ли это, который сидел и просил милостыни? Иные говорили: это он, а иные: похож на него. Он же говорил: это я. Тогда спрашивали у него: как открылись у тебя глаза? Он сказал в ответ: Человек, называемый Иисус, сделал брение, помазал глаза мои и сказал мне: пойдти на купальню Силоам и умойся. Я пошел, умылся и прозрел. Тогда сказали ему: где Он? Он отвечал: не знаю.

Повели сего бывшего слепца к фарисеям. А была суббота, когда Иисус сделал брение и отверз ему очи. Спросили его также и фарисеи, как он прозрел. Он сказал им: брение положил Он

на мои глаза, и я умылся, и вижу. Тогда 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. Опять говорят слепому: ты что скажешь о Нем, потому что Он отверз тебе очи? Он сказал: это пророк.

Тогда Иудеи не поверили, что он был слеп и прозрел, доколе не призвали родителей сего прозревшего и спросили их: это ли сын ваш, о котором вы говорите, что родился слепым? как же он теперь видит? Родители его сказали им в ответ: мы знаем, что это сын наш и что он родился слепым, а как теперь видит, не знаем, или кто отверз ему очи, мы не знаем. Сам в совершенных летах; самого спросите; пусть сам о себе скажет. Так отвечали родители его, потому что боялись Иудеев; ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги. Посему-то родители его и сказали: он в совершенных летах; самого спросите.

Итак, вторично призвали человека, который был слеп, и сказали ему: воздай славу Богу; мы знаем, что Человек Тот грешник. Он сказал им в ответ: грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу. Снова спросили его: что сделал Он с тобою? как отверз твои очи? Отвечал им: я уже сказал вам, и вы не слушали; что еще хотите слышать? или и вы хотите сделаться Его учениками? Они же укорили его и сказали: ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; Сего же не знаем, откуда Он. Человек прозревший сказал им в ответ: это и удивительно, что вы не знаете, откуда Он, а Он отверз мне очи. Но мы знаем, что грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает. От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному. Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего. Сказали ему в ответ: во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь? И выгнали его вон.

Иисус, услышав, что выгнали его вон, и найдя его, сказал ему: ты веруешь ли в Сына Божия? Он отвечал и сказал: а кто Он,

Господи, чтобы мне верить в Него? Иисус сказал ему: и видел ты Его, и Он говорит с тобою. Он же сказал: верую, Господи! И поклонился Ему (Ин 10. 8–38).

История распадается на пять эпизодов, выделенных нами при помощи абзацев. В первом эпизоде бывший слепой беседует с окружающими, в третьем его родители беседуют с фарисеями. Второй и четвертый содержат описание его полемики с фарисеями. Наконец, в пятом он снова встречается Иисуса Христа. Все повествование, за исключением третьего эпизода, в котором бывший слепой упоминается, но не присутствует лично, представляет собой детально прописанную историю постепенного и последовательного освобождения бывшего слепого от духовной слепоты.

Вначале, общаясь с соседями, он лишь констатирует факт исцеления, рассказывая о том, как оно произошло. Он не дает этому факту никакой интерпретации. Того, Кто совершил исцеление, он обозначает словами: «Человек, называемый Иисус». Он не знает этого Человека, не может ответить, где Он.

Затем слепой оказывается перед фарисеями, которым в ответ на их вопрос повторяет всю историю своего исцеления. Они вступают в спор между собой: одни говорят, что этот Человек не от Бога, потому что нарушает субботу; другие спрашивают: как может грешник творить такие чудеса? Когда бывшего слепого спрашивают, что он думает об исцелившем его, он отвечает кратко и емко: «это пророк». Здесь мы уже имеем определенную, четко заявленную позицию. Она еще далека от исповедания Иисуса Сыном Божиим, но уже совсем не похожа на то, что бывший слепой говорил окружающим. Свою позицию он формулирует, ясно сознавая, что она придется не по вкусу собеседникам.

Следующий эпизод интересен тем, что показывает, на каком фоне развивалась полемика бывшего слепого с фарисеями, а также из какой семьи он вышел. Здесь появляются те самые родители, о которых ученики спрашивали Иисуса — не они ли виноваты в том, что человек родился слепым. Они полностью дистанцируются от

произошедшего, дважды произносят «не знаем», «не знаем», подчеркивая свою полную непричастность к инциденту.

В четвертом эпизоде фарисеи занимают более твердую позицию. Между ними больше нет споров, они «знают», что Человек Тот грешник. Откуда они это знают? Из того, что Он нарушает субботу, и из того, что Он не похож на них, Моисеевых учеников. Они предлагают бывшему слепому «воздать славу Богу». Каким образом? Очевидно, признав, что Иисус — грешник. Однако он воздает славу Богу по-иному. Он отвечает: «грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу». В данном случае первая часть фразы скорее имеет риторический характер: «не знаю» в устах бывшего слепого означает совсем не то же самое, что оно означало в устах его родителей. Акцент здесь делается на второй части фразы: бывший слепой заявляет о том, что для него является очевидным и неопровержимым фактом.

Фарисеи, хотя и заняли твердую позицию, все еще терзаются сомнениями и потому задают бывшему слепцу все новые и новые вопросы. Здесь уже он переходит в наступление: он им все рассказал, но они не слушали; что им еще от него надо? Его вопрос, не хотят ли они стать учениками Иисуса, звучит раздраженно: он негодует на их духовную слепоту. Фарисеи отвечают еще более раздраженно, укоряя слепого в том, что он ученик Иисуса. Монолог слепого расставляет все точки над «i»: от века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному; обычный грешник не мог совершить такое чудо; Бог слушает только тех, «кто чтит Бога и творит волю Его».

Бывший слепой — в одном шаге от того, чтобы исповедать Иисуса Сыном Божиим. Но необходимый для этого шаг делает не он. Сам Иисус разыскивает его в храме, чтобы задать ключевой вопрос, от ответа на который зависит будущее этого человека, его судьба в вечности: «Ты веруешь ли в Сына Божия?». В греческом тексте фраза построена таким образом, что смысловой акцент падает на слово «ты». Смысл фразы такой: *они* не веруют, а *ты* веру-

ешь? Бывший слепой отвечает вопросом на вопрос, то ли не понимая, то ли желая окончательно уяснить для себя, о ком идет речь.

Ответ Христа в буквальном переводе звучит так: «И видел (ты) Его, и говорящий с тобой — Он есть». Слово «видел» относится к их первой встрече. Обращенное к слепорожденному, оно имеет особый смысл: Иисус — первый, Кого ты увидел, когда прозрел; Он даровал тебе зрение. Слово «говорящий» указывает на вторую встречу. Тогда, наконец, слепой исповедует Иисуса Господом и поклоняется Ему.

В общем контексте богословия Иоанна слова «Верую, Господи», сопровождающиеся поклонением, однозначно указывают на признание Иисуса Богом. Евангелие от Иоанна начинается с торжественного утверждения о том, что Иисус — Слово Божие, Которое изначально было Богом, а в завершающих главах содержит исповедание: «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20. 28). Между этими двумя утверждениями — множество сюжетов, каждый из которых по-своему раскрывает истину о том, что Иисус есть воплотившийся Бог.

История исцеления слепорожденного является одним из таких сюжетов. Она демонстрирует последовательный переход человека от состояния духовной слепоты к полному прозрению, выражающемуся в исповедании Иисуса Сыном Божиим, Господом и Богом. Именно это исповедание дает ключ к пониманию слов Спасителя, с которых начался рассказ: человек родился слепым для того, чтобы на нем были явлены дела Божии.

Параллельно с тем, как проясняется сознание бывшего слепого, фарисеи становятся все более и более непримиримыми в своем отношении к Иисусу Христу. Поначалу они как будто просто интересуются случившимся. Потом между ними происходит спор: они делятся на тех, кто отвергает Иисуса, и тех, кто задает вопросы. В какой-то момент они заявляют, что знают, что Иисус — грешник, но при этом продолжают уточнять, как произошло исцеление. Наконец, они окончательно укореняются в своей слепоте, объявляют, что не желают иметь ничего общего с Иисусом, а бывшего слепого

выгоняют вон со словами: «Во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь?». Все аргументы исчерпаны, убедить исцеленного в своей правоте им не удалось; им ничего не остается, как обвинить его самого в грехах.

Тема суда

Вся эта история представляет собой пародию на судебное расследование. Одновременно она является репетицией суда над Иисусом Христом. Подобно синедриону, фарисеи собрались, чтобы допросить свидетеля, но допрос осуществляется ими не беспристрастно, и с каждым новым его витком они все более укрепляются во мнении, что «Человек Тот грешник». Главным же Его грехом объявляется нарушение субботы.

Отметим, что слова «во грехах ты весь *родился*» образуют своеобразную тематическую арку с началом повествования, когда ученики спрашивали Иисуса, кто виноват, что человек *родился* слепым. Этот параллелизм призван подчеркнуть, что если ученики получили исчерпывающий ответ на свой вопрос, то фарисеи, напротив, ничему не научились из совершившегося чуда.

Повествование об исцелении слепорожденного завершается диалогом Спасителя с фарисеями, суммирующим богословское содержание всей этой истории — одной из самых длинных во всем корпусе Нового Завета:

И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. Услышав это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: неужели и мы слепы? Иисус сказал им: если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас (Ин 10. 39–41).

Здесь не только раскрывается причина конфликта между Иисусом Христом и иудеями, но и говорится о последствиях этого конфликта для них. О Себе Иисус говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6). Иудеям Он возвещает: «...И познаете истину, и истина сделает вас свободными». Но они отвечают Ему: «Мы

семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?» (Ин 8. 32–33). Они уверены в том, что знают истину и не нуждаются ни в освобождении, ни в Освободителе. Действие Его благодати на них не распространяется, но не потому, что Он этого не хочет, а потому, что они этого не хотят: «Христос пришел открыть глаза и сердца тех, кто ищет истину. Но те, кто уверен, что они уже в истине, что они все знают, не зная Христа, и им уже нечему учиться, — пребывают во тьме. Их глаза и их сердца закрыты для Бога»¹.

Сын Божий представлен в Евангелиях отнюдь не как благодоступный целитель, который раздает благодеяния всем подряд, а люди их с благодарностью принимают. Его пришествие в мир проводит четкий водораздел между верой и неверием, светом и тьмой, добром и злом. Те, кто на стороне добра, признают в нем сначала пророка, потом посланника Божия, а в конце концов Господа и Бога. На тех же, кто на стороне зла, Его проповедь и совершаемые Им чудеса оказывают лишь отрицательное воздействие: они еще больше коснеют в упорстве и неверии.

В разных вариациях эта тема возникает в прямой речи Спасителя многократно. Своим ученикам Он говорит: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10. 34); «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...» (Лк 12. 51–53).

История исцеления слепорожденного является лишь одним из примеров, подтверждающих истинность слов Спасителя. В этой истории бывший слепой и его родители оказались по разные стороны водораздела. Они пытаются сохранить нейтралитет, но нейтралитета в делах веры быть не может. Если человек оказывается перед выбором между светом и тьмой, добром и злом, верой и неверием, он не может просто отойти в сторону: хочет он этого или не хочет, он вынужден занять ту или иную позицию.

¹ Шаргунов Александр, протоиерей. Евангелие дня. Т. 1. С. 129.

Понтий Пилат не хотел выносить собственного суждения относительно виновности или невиновности Иисуса: он попытался дистанцироваться от решения вопроса, умыв руки. Однако дистанцированность была лишь видимой: в действительности он принял на себя полную ответственность за вынесение смертного приговора.

Иисус дает каждому человеку право выбора, Он никому ничего не навязывает. Но, будучи носителем абсолютного добра и абсолютной истины, Он вторгается в этот мир, где добро перемешано со злом, а свет с тьмой, и рассекает его на две части мечом Своего слова. Это слово «живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 5. 12).

Мечом обоюдоострым становятся и чудеса Иисуса, которые действуют на людей так же, как Его слово. Одних они приводят к вере, других заставляют укрепляться в неверии; одни благодарят им прозревают, другие, наоборот, обнаруживают свою слепоту.

Своим пришествием в мир Сын Божий не останавливает действие зла в мире и в людях. Последняя глава Апокалипсиса включает такие слова: «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще» (Откр. 22. 11). Это отнюдь не призыв к тому, чтобы каждый поступал, как хочет: добрый преуспевал в добре, а злой укоренялся в зле. Это констатация того факта, что Бог способен помочь людям преодолеть зло в самих себе только в том случае, если они этого хотят; Он может исцелить их от болезней, только если они этого желают; Он может открыть их духовные очи, только если они содействуют Ему в этом.

3. 7. 4. Исцеление слепого Вартимея

Последний из упомянутых в Евангелиях случаев исцеления от слепоты относится к самому концу общественного служения Иисуса. Он отражен в трех синоптических Евангелиях. Приведем его по версии Марка:

Приходят в Иерихон. И когда выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, слепой сидел у дороги, прося милостыни. Услышав, что это Иисус Назорей, он начал кричать и говорить: Иисус, Сын Давидов! помилуй меня. Многие заставляли его молчать; но он еще более стал кричать: Сын Давидов! помилуй меня. Иисус остановился и велел его позвать. Зовут слепого и говорят ему: не бойся, вставай, зовет тебя. Он сбросил с себя верхнюю одежду, встал и пришел к Иисусу. Отвечая ему, Иисус спросил: чего ты хочешь от Меня? Слепой сказал Ему: Учитель! чтобы мне прозреть. Иисус сказал ему: иди, вера твоя спасла тебя. И он тотчас прозрел и пошел за Иисусом по дороге (Мк 10. 46– 52).

У Луки слепой не назван по имени: «один слепой сидел у дороги». Он услышал, что мимо проходит народ, и спросил: «Что это такое?». Ему ответили, «что Иисус Назорей идет». Тогда он закричал: «Иисус, Сын Давидов! помилуй меня». И далее повествование практически полностью совпадает с Марком. В конце добавлено, что после исцеления слепого «весь народ, видя это, воздал хвалу Богу» (Лк 18. 35–43).

Версия Матфея отличается от версий Марка и Луки. У Матфея речь идет о двух слепых: они вдвоем слышат, что Иисус идет мимо; вдвоем начинают взывать о помощи; Он останавливается, подзывает их обоих, спрашивает, чего они хотят; они отвечают, что хотят исцелиться. Тогда Иисус, умилосердившись, прикасается к их глазам, и тотчас глаза их прозревают, и они идут за Ним (Мф 20. 29–34).

Перед нами пример одного из тех «противоречий», на которые указывают, когда хотят поставить под сомнение достоверность евангельских повествований. Если у Марка и Луки речь идет об одном слепом, а в параллельном повествовании Матфея — о двоих, то где же правда?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны, во-первых, вспомнить о том, что евангельские повествования основываются на сви-

детельских показаниях. Свидетельские показания — это отдельный жанр, имеющий свои характерные особенности. Показания свидетелей не бывают вполне беспристрастны: свидетель рассказывает о том или ином эпизоде так, как он его увидел и запомнил. Если эпизод рассказывается спустя долгое время, некоторые подробности могут стереться из памяти или подвергнуться изменениям: так называемые «ошибки памяти» — весьма распространенное явление в свидетельских показаниях. Если свидетельство проходит через несколько лиц (один описывает события со слов другого), некоторые детали повествования могут также подвергнуться изменениям.

Во-вторых, если речь идет о показаниях двух свидетелей одного и того же события, очень часто эти показания разнятся, и вовсе не потому, что один говорит правду, а другой лжет. Просто каждый видит событие под своим углом зрения, помнит его по-своему. Показания свидетелей очень часто сходятся в основных пунктах, но разнятся в деталях.

В-третьих, на свидетельские показания могут повлиять сторонние факторы, особенно если прошло какое-то время с тех пор, как событие имело место. На одно событие в памяти человека может наслоиться другое; одна история может обрасти подробностями, заимствованными из другой. Все эти факторы хорошо известны, и они не умаляют достоверность свидетельского показания.

В данном случае мы имеем идентичное свидетельство двух авторов: Марка и Луки. Что же касается Матфея, то в его Евангелии, помимо описываемого случая, есть, как мы помним, еще один случай исцеления от слепоты, и там как раз идет речь о двух слепых (Мф 9. 27–31). Этот случай относится к началу общественного служения Иисуса; действие происходит на обратном пути от дома Иаира; слепые тоже кричат «Помилуй нас, Иисус, сын Давидов»; исцеление происходит посредством прикосновения Иисуса к их глазам. Каким-то образом в памяти Евангелиста первый случай мог срастись со вторым, и второй мог приобрести некоторые черты первого, а именно: один слепец превратился в двух, и появилось прикосновение, о котором умалчивают Марк и Лука.

Блаженный Августин дает иное толкование. По его мнению, Христос исцелил двух слепых, но Марк и Лука упоминают только одного. Вартимей был чем-то известен в городе: если бы он не был известен, Марк не назвал бы его имя и имя его отца. С ним произошла какая-то беда, о которой все знали: «Несомненно, этот Вартимей, сын Тимея, лишившись большого благополучия, был повержен в такое всем известное несчастье, что был не только слепым, но даже сидел и просил милостыню. Вот потому-то Марк пожелал упомянуть только его одного, так как его прозрение доставило этому чуду столь же большую известность, сколь общеизвестно было бедствие Вартимея». Иными словами, из двух исцеленных слепых Марк и Лука упоминают только одного, потому что он был известен, а другой нет¹.

Как бы то ни было, если второй слепой, был он или не был на самом деле, остается лишь тень, лишенной конкретных характеристик, то Вартимей предстает перед нами в повествовании Марка как фигура, имеющая все характерные черты реального исторического персонажа. Мы знаем его имя и имя его отца: «сын Тимея» является греческим переводом арамейского имени «Вартимей». Попутно отметим, что имя отца слепого не еврейское и не арамейское, а греческое, притом широко распространенное (у Платона есть целый диалог, названный именем «Тимей»).

Мы видим, как слепой сбрасывает с себя верхнюю одежду: деталь, которая придает повествованию дополнительную достоверность. Зачем он ее сбросил? Вероятно, чтобы она не мешала ему быстрее подойти к Иисусу. В то же время эта деталь имеет и символический смысл. Вряд ли у слепого, сидевшего при дороге, было что-нибудь кроме верхней одежды: она была его единственным земным стяжанием. С легкостью, не раздумывая, он расстается с ним, чтобы последовать за Христом.

Толпа, окружающая Иисуса, поначалу заставляет слепого молчать, но от этого он только еще громче кричит. Иисус останавливается и велит позвать его. Тут окружающие меняют тон и обра-

¹ *Августин. О согласии Евангелистов. 2, 65.*

щаются к нему: «Не бойся, вставай, зовет тебя (θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε)». Отношение толпы к слепому изменяется на прямо противоположное вследствие того, что Иисус остановился и обратил на него внимание. Слово θάρσει, переведенное как «не бойся», буквально означает «дерзай»: это слово нередко обращал к исцеляемым Сам Иисус (Мф 9. 2, 22), здесь оно звучит из уст толпы.

У Марка слепой называет Иисуса Учителем («Раввуни»), у Луки Господом. Сама просьба — «чтобы мне прозреть» — указывает на возвращение некогда утраченного зрения: глагол ἀναβλέπω означает «снова увидеть». Вартимей, таким образом, не был слепорожденным. У Марка Иисус отвечает слепому: «Иди, вера твоя спасла тебя»; у Луки: «Прозри, вера твоя спасла тебя». Эти слова становятся смысловым центром повествования: те же самые слова Иисус произносил и в некоторых других случаях, совершая исцеление (Лк 7. 50; 17. 10).

И у Марка, и у Луки повествование завершается тем, что слепой последовал за Иисусом (у Матфея оба слепых последовали за Ним). Эта важная деталь указывает на то, что бывший слепой стал если не учеником Иисуса, то, во всяком случае, Его последователем. В качестве такового он служит примером для подражания. Как и в других описанных выше случаях исцеления от слепоты, вместе с физическим зрением исцеленный получает то духовное зрение, которое необходимо, чтобы уверовать в Иисуса как Сына Божия.

3. 8. «Глухие слышат»

В Евангелиях неоднократно упоминается о том, что Христос делал глухих слышащими (Мф 11. 5; 15. 30–31; Мк 7. 37; Лк 7. 22), но только одно исцеление от глухоты описано подробно. Еще в одном случае (Мк 9. 25) Иисус изгоняет «духа немого и глухого» из бесноватого: этот случай будет рассмотрен нами ниже, в главе об изгнании бесов.

Рассмотрим эпизод, в котором происходит исцеление глухого. Этот эпизод содержится только в Евангелии от Марка:

Выйдя из пределов Тирских и Сидонских, Иисус опять пошел к морю Галилейскому через пределы Десятиградия. Привели к Нему глухого косноязычного и просили Его возложить на него руку. Иисус, отведя его в сторону от народа, вложил персты Свои в уши ему и, плюнув, коснулся языка его; и, возрев на небо, вздохнул и сказал ему: «еффафа», то есть: отверзись. И тотчас отверзся у него слух и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто. И повелел им не сказывать никому. Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали. И чрезвычайно дивились, и говорили: все хорошо делает, — и глухих делает слышащими, и немых — говорящими (Мк 7. 31–37).

Десятиградие — регион к западу от Галилейского озера: десять городов, входивших в регион, были отмечены влиянием греко-римской культуры. Во времена Иисуса там проживало немало язычников, и весьма вероятно, что те, кто привели к Нему глухого, принадлежали к их числу. Иисус не случайно оказался в этой области: прямой путь из пределов Тирских и Сидонских к морю Галилейскому не пролегал через нее. Иисус посещает Десятиградие потому, что Его проповедь должна была распространиться и на языческие земли.

Термин «глухой косноязычный» может указывать на врожденную глухоту, которая стала причиной неспособности человека к правильной речи. Он может также указывать на одновременное полное отсутствие слуха и частичное расстройство речевых функций. Наконец, «глухой косноязычный» может означать: глухонемой, способный производить лишь нечленораздельные звуки.

Больного привели к Иисусу в надежде, что Он возложит на него руку. Вместо этого Иисус совершил целую серию действий: отвел глухого в сторону, вложил пальцы ему в уши, плюнул, прикоснулся к его языку, взглянул на небо, вздохнул и произнес слово «отверзись», переданное Марком в арамейском оригинале с гре-

ческим переводом. Прикосновение к органу, требующему исцеления, неоднократно отмечается Евангелистами при описании чудес Иисуса. Об использовании слюны мы говорили выше (в рассматриваемом рассказе Марка не уточняется, куда плюнул Иисус — на землю, как в Ин 9. 6, или на больной орган, как в Мк 8. 23).

О том, что перед совершением чуда Иисус взглянул на небо, мы читаем также в рассказе о насыщении пяти тысяч (Мф 14. 19; Мк 6. 41; Лк 9. 16). Молитвенное обращение Иисуса к Отцу (а именно это означает воззрение на небо) не означает, что Иисус как Сын Божий не имел в себе силы, при помощи которой совершал исцеления. Однако в Своих действиях Он видел продолжение действий Отца (Ин 5. 17). Более того, Он утверждал, что «Сын ничего *не может* творить Сам от Себя, если *не увидит* Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и *показывает* Ему все, что творит Сам» (Ин 5. 19).

Для того, чтобы увидеть, что делает Отец, Сыну не нужно было смотреть на небо: речь здесь идет о внутреннем, духовном зрении. Тем не менее, в личности Иисуса, в Его поведении и жестах духовное и телесное, божественное и человеческое было тесно переплетено и взаимосвязано. Когда Он молился, Он обращал взор к небу, и Отца Своего Он называл Небесным Отцом.

Термин «вздыхнул» иногда интерпретируют в том смысле, что под конец Своей земной деятельности Иисус устал от чудес, от окружавших Его людей, что Он совершал чудеса как бы через силу. Подтверждение такому взгляду находят в словах, которыми сопровождается исцеление бесноватого отрока: «О, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас?» (Мф 17. 17; Мк 9. 19; Лк 9. 41). Однако ни эти слова, которые мы рассмотрим ниже, ни вздох Иисуса, отмеченный Марком, не являются признаком усталости, досады или раздражения. Термин «вздыхнул» не следует отделять от слов «воззрев на небо»: эти выражения следует рассматривать как единое целое. Весьма вероятно, что они указывают на молитвенное воздыхание, сопровождавшее сокровенное общение Спасителя с Его Отцом.

Кому Спаситель повелел не разглашать о чуде? Очевидно, самому исцеленному вместе с теми, кто его привели. Как и в других подобных случаях, однако, участники чуда не выполнили повеление Иисуса.

Слова, которыми завершается рассказ — «все хорошо делает...» — свидетельствуют об отношении к Иисусу Христу простого народа. Оно резко контрастирует с отношением к Нему фарисеев и книжников, которые каждое новое чудо воспринимали как новый повод к обвинениям в Его адрес. Эти слова, возможно, являются аллюзией на повествование Книги Бытия о сотворении мира, где описание каждого этапа творения завершается словами: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1. 8, 10, 12, 18, 21, 25). Все, что Бог делает, «хорошо весьма» (Быт 1. 31), и Иисус, Который продолжает на земле дело Бога (Ин 5. 17), «все хорошо делает, — и глухих делает слышащими, и немых — говорящими».

Некоторые детали рассмотренного эпизода указывают на его сходство с исцелением слепого в Вифсаиде, описанным в том же Евангелии. В том случае Иисус также отводит больного в сторону от людей, плюет и прикасается к органам, нуждающимся в исцелении. После исцеления Он также приказывает исцеленному никому не рассказывать о произошедшем.

3. 9. Исцеления согбенной женщины и больного водянкой

Евангелие от Луки включает в себя два случая исцеления, не упомянутые в других Евангелиях и имеющие между собой значительное сходство в том, что касается сопутствующих обстоятельств. Оба чуда происходят в субботу, в обоих принимает участие «начальник» (в первом случае начальник синагоги, во втором — начальник фарисейский). Оба чуда дают повод Спасителю высказать свое мнение относительно субботы с использованием примера из конкретной жизни. Ни в первом, ни во втором эпизоде мы не знаем

точного места действия. Знаем только, что оба они происходили на пути Иисуса Христа в Иерусалим, как и другие истории, рассказанные Лукой в десяти главах, размещенных между словами о том, что Иисус «восхотел идти в Иерусалим» (Лк 9. 51), и рассказом о торжественным въезде Иисуса в город (19. 35–44).

3. 9. 1. Согбенная женщина

Первое чудо происходит в синагоге на глазах у многих собравшихся, в присутствии начальника синагоги:

В одной из синагог учил Он в субботу. Там была женщина, восемнадцать лет имевшая духа немощи: она была скорчена и не могла выпрямиться. Иисус, увидев ее, подзвал и сказал ей: женщина! ты освобождаешься от недуга твоего. И возложил на нее руки, и она тотчас выпрямилась и стала славить Бога. При этом начальник синагоги, негодуя, что Иисус исцелил в субботу, сказал народу: есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний. Господь сказал ему в ответ: 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? И когда говорил Он это, все противившиеся Ему стыдились; и весь народ радовался о всех славных делах Его (Лк 13. 10–17).

Прежде всего следует указать, что, как и в других случаях, Христос пришел в синагогу не для того, чтобы там совершить исцеление и тем самым нарушить субботу, а чтобы там проповедовать. По обычаю, позволявшему любому мужчине на синагогальном собрании читать текст из Священного Писания и комментировать его, Иисус делал это в указанном случае. Слово «учил» указывает на поучение, следующее за чтением Писания, как это было в Назаретской синагоге в самом начале Его служения (Лк 4. 17–21).

Болезнь женщины обозначается словами «дух немощи» (πνεῦμα ἄσθενείας). Это выражение дало повод некоторым комментаторам

отнести женщину к категории одержимых, а исцеление — к категории экзорцизма. Однако высказывалось и иное мнение: выражение «дух немощи» может обозначать не демона, поселившегося внутри и ставшего причиной болезни (как в Лк 11. 14 или Мк 9. 17, 25), а дурное влияние, оказываемое демоном. Слово «дух» здесь скорее всего употреблено в переносном смысле, а словосочетание «дух немощи» представляет собой типичный арамеизм, подобный выражению «дух рабства» у апостола Павла (Рим 8. 15).

Болезнь, которой страдала женщина, могла представлять собой тяжелую форму сколиоза или кифоза, при которой позвоночник подвергается значительному искривлению. Мы не знаем возраста женщины, но вряд ли здесь можно говорить о старческом кифозе, обусловленном возрастными изменениями межпозвоночных дисков. Скорее всего, женщина была средних лет, и ее болезнь имела характер ярко выраженной аномалии.

Как и в некоторых других случаях (Лк 7. 13; Ин 5. 6; 9. 6; 11. 11), Иисус совершает чудо без просьбы со стороны: Он Сам подзывает женщину. Он не спрашивает ее, хочет ли она исцелиться от недуга, верует ли в то, что Он может исцелить ее: Он возвещает ей освобождение от недуга и возлагает на нее руки; женщина тотчас распрямляется.

Возложение рук нередко использовалось Иисусом при исцелениях: об этом, в частности, упоминает Марк, говоря о том, как Иисус не мог совершить многих чудес в Своем отечестве, «только на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк 6. 5). На слепого в Вифсаиде Спаситель также возлагает руки (Мк 8. 23). Возложением рук Христос благословляет детей (Мк 10. 16; Мф 19. 13–15). Лука, в свою очередь, рассказывает о том, как «все, имевшие больных различными болезнями, приводили их к Нему и Он, возлагая на каждого из них руки, исцелял их» (Лк 4. 40).

Продолжение повествования напоминает нам о многочисленных диалогах Иисуса Христа с фарисеями относительно соблюдения субботы. Отличием в данном случае является то, что начальник синагоги не обращается напрямую к Иисусу. Он обращается к

людям, имея в виду, что Иисус должен это услышать. «Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний», — говорит он так, будто бы речь о приемных днях и часах. На его глазах произошло чудо, естественной реакцией на которое должно было бы стать изумление и благодарность Богу. Но судьба женщины его мало интересует. Он хочет, чтобы чудеса совершались по расписанию и чтобы порядок синагогального богослужения не нарушался необычными действиями необычных целителей, которые вполне могут перенести свою активность в другое место:

«Есть шесть дней, в которые должно делать»... Это говорит озлобленный сын тьмы. Слово бес, вышедший из скорченной женщины, вошел в него! Это говорит самолюбие, сопровождаемое своими неразлучными спутниками: завистью и гневом. Христос исцеляет... освобождает от сатанинских уз жизнь человеческую, а он различает дни! Христос изгоняет злого духа из болящей, а он гневается, что бес изгнан не через ту дверь! Христос отверзает людям небо и являет Бога Живаго, а он сердится, что Господь отверз небо утром, а не вечером!¹

Иисус реагирует резко: в присутствии всех собравшихся Он обращается напрямую к начальнику синагоги, называя его лицемером. Женщину он называет дочерью Авраама, подчеркивая ее принадлежность к богоизбранному народу, а причину болезни обозначает словами «связал сатана», указывающими на диавола как источник болезни. Словосочетание «дочь Авраама» особенно уместно в синагоге, куда собирались только сыны и дочери Авраама — представители богоизбранного народа. Согбенная женщина не случайно оказалась там: она пришла туда для молитвы, то есть для встречи с Богом. И в лице Иисуса встретила Бога воплотившегося, Который освободил ее от долголетнего тяжкого недуга. Ее реакция на чудо — реакция искренне верующего человека: выпрямившись, она первым делом начала славить Бога.

¹ Николай (Велимирович), *святитель*. Творения. Кн. 2. М., 2010. С. 424–426.

Выше мы говорили о том, что в Ветхом Завете было распространено представление о болезнях как наказании, происходящем непосредственно от Бога. Однако в Книге Иова инициатором бедствий, постигающих праведника, в том числе тяжелой болезни, является не Бог, а сатана. Предварительно он получает у Бога разрешение на то, чтобы поразить кость и плоть Иова, но само действие описывается так: «И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его» (Иов 2. 7).

В византийском богословии будет сформулирован принцип, согласно которому диавол действует в мире в тех пределах, которые установлены для него Богом. По словам Иоанна Дамаскина (VIII век), диавол и демоны «не имеют ни власти, ни силы против кого-либо, если не получают позволения от Бога в целях домостроительства... При Божиим попущении они сильны...»¹. Иными словами, Бог попускает диаволу действовать в целях, обусловленных Его Промыслом. Не будучи источником зла, Бог не может быть и источником болезни. Однако болезнь попускается Богом в определенных целях.

Здесь уместно вспомнить то, что Спаситель сказал ученикам о причинах, по которым человек родился слепым: «...это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин 9. 3). В данном случае на согбенной женщине явились дела Божии, и она выпрямилась благодаря совершившемуся чуду.

Упоминание сатаны в рассматриваемой истории указывает на то, что она воспринимается Евангелистом как одна из побед в той войне Иисуса против сатаны, которая отражена на страницах всех Евангелий. Выход Иисуса Христа на общественное служение предваряется Его личной встречей с сатаной в пустыне. Там Он отвергает искушения, тем самым объявляя войну диаволу. Многие эпизоды евангельской истории, в том числе исцеления и изгнания демонов, воспринимаются как победы добра над злом, Бога над са-

¹ *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 4.*

таной. Апогеем этой войны станет история Страстей, а окончательной и бесповоротной победой — воскресение Иисуса Христа.

В христианской экзегетической традиции исцеление согбенной женщины нередко толкуется аллегорически — как указание на освобождение человека от гнетущих его забот или греховных страстей:

Ибо душа бывает скорчена, когда она склоняется к заботам только о житейском и не помышляет ни о чем небесном или божественном... Разве не скорчен тот, кто, будучи привязан к земле и постоянно согрешая, нарушает заповеди и не принимает будущего века? Но Господь исцеляет такую душу...¹

Итак, скорченная женщина, исцеленная Спасителем, означает душу нашу, скорченную грехом и дьяволом. И что было бы с нашей душой, если бы Иисус Христос не пришел на землю спасти род человеческий от насильства дьявола и страстей; что было бы, если бы Он не спасал нас постоянно, разрешая узы греховные? Все мы были бы подобны этой скорченной женщине... пресмыкались бы по земле, смотрели бы только в землю и не воззрели бы к Отечеству Небесному и не имели бы горних, небесных помыслов, желаний и стремлений, а утопали бы лишь в земных, суетных заботах и делах².

3. 9. 2. Больной водянкой

Исцеление больного водянкой — очередной пример исцеления в субботу. Оно происходит не в синагоге, а в доме, куда Иисус, возможно, пришел после синагогального богослужения:

Случилось Ему в субботу придти в дом одного из начальников фарисейских вкусить хлеба, и они наблюдали за Ним. И вот, предстал пред Него человек, страждущий водяною болезнью. По сему случаю Иисус спросил законников и фарисеев: позволительно ли врачевать в субботу? Они молчали. И, прикоснувшись, исцелил его и отпустил. При сем сказал им: если у кого

¹ *Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Луки. 13.

² *Иоанн Кронштадтский*. Поучение в неделю двадцать седьмую по Пятидесятнице. С. 662.

из вас осел или вол упадет в колодезь, не тотчас ли вытащит его и в субботу? И не могли отвечать Ему на это (Лк 14. 1–6).

Отметим сходство между этой историей и рассказом об исцелении человека, имевшего сухую руку, в версии Матфея. Там фарисеи спрашивают Христа, позволительно ли врачевать в субботу, а Он отвечает им вопросом на вопрос: «Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит?» (Мф 12. 10–11). Здесь мы видим несколько иную ситуацию: Спаситель Сам задает вопрос о позволительности исцеления в субботу. Ответом является само исцеление, которое сопровождается тем же изречением с небольшими вариациями. Аналогичное изречение мы встречали в истории исцеления согбенной женщины, что указывает на использование Иисусом одной и той же аргументации и похожих образов в похожих ситуациях.

Согласно Луке, Иисус неоднократно принимал приглашения фарисеев на обед. В одном случае «некто из фарисеев просил Его вкусить с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег» (Лк 7. 36). В другом «один фарисей просил Его к себе обедать. Он пришел и возлег» (Лк 11. 37). Несмотря на острый конфликт между Ним и фарисеями, Иисус не избегал общения с отдельными лицами, относящимися к этой категории. При этом, даже трапезуя в их домах, Иисус не стеснялся называть их «лицемерами», «неразумными», «гробами скрытыми» и прочими обидными наименованиями, обличая их в том, что они очищают внешность, тогда как внутренность их «полна хищения и неправды» (Лк 11. 39–44).

Водяной болезнью, или водянкой, называли скопление водянистой жидкости в тканях, полостях, под кожей. В действительности речь идет не о болезни, а о симптоме, появлявшемся вследствие различных болезней внутренних органов (например, почечной недостаточности), в результате которых тело человека распухало, он испытывал затруднения с дыханием, повышенную потливость. Водяная болезнь могла поражать как все тело, так и отдельные его части (брюшную полость, грудную полость, руки, ноги). По свидетельству Иосифа Флавия, царь Ирод перед смертью испытывал

тяжкие мучения от постигшей его болезни, одним из симптомов которой была водянка: «ноги его были наполнены водянистой, прозрачной жидкостью; такая же болезнь постигла и низ его живота»¹.

Иисус исцеляет больного, не просто прикоснувшись к его телу. В данном случае употреблено причастие ἐπιλαβόμενος, которое можно перевести как «обняв» (от ἐπιλαβάνω — «брать», «охватывать», «обнимать»).

Исцеляя больного, Иисус не произносит никаких слов. К фарисеям же Он обращается либо сразу после совершения чуда, либо после того, как исцеленный покидает собрание (слова «при сем» после слова «отпустил» позволяют двоякое толкование). Ответом на Его слова становится молчание. Им нечего было ответить на вопрос о том, позволительно ли врачевать в субботу. И на слова о воле или осле, упавшем в колодезь, им нечего возразить.

Резюме

Большинство чудес Спасителя, описанных в Евангелиях, представляют собой исцеления от различных болезней. Евангелия содержат около двадцати более или менее подробных описаний таких исцелений.

В истории новозаветных исследований неоднократно предпринимались попытки доказать, что Христос использовал особые медицинские методики и что чудеса исцелений, описанные в Евангелиях, на самом деле представляют собой явления естественного порядка. Между тем Евангелия не содержат никаких подтверждений того, что Спаситель использовал какие бы то ни было медицинские приемы, характерные для врачей Его времени.

Нет также никаких оснований усматривать в чудесах Спасителя какие-либо признаки магии.

Евангелие от Иоанна содержит описание чуда исцеления сына царедворца (Ин 4. 46–54), которое во многих отношениях похоже

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 6, 5.

на чудо исцеления слуги капернаумского сотника, описанное Евангелистами Матфеем и Лукой (Мф 8. 5–13; Лк 7. 1–10). В обоих случаях исцеление происходит по просьбе другого человека (отца или начальника) и на расстоянии; просящий в обоих случаях имеет отношение к царской службе; как Иоанн, так и Матфей и Лука относят это чудо к раннему периоду служения Спасителя. На этом основании некоторые исследователи пытались увидеть в двух историях две версии одного события. Между тем два рассказа обнаруживают значительные отличия, и предпочтение следует отдать преобладающему в святоотеческой экзегетике пониманию, согласно которому Ин 4. 46–54, с одной стороны, и Мф 8. 5–13; Лк 7. 1–10, с другой, представляют собой разные истории.

Исцеление тещи Петра описано Марком и Лукой как первое исцеление, совершённое Спасителем. У Матфея это третий случай, который следует сразу за рассказом об исцелении слуги капернаумского сотника.

Спаситель неоднократно совершал исцеления прокаженных. Эти исцеления часто сопровождались Его прикосновением к их телам, что было явным нарушением ветхозаветных предписаний. Подобная ситуация имела место и в случае исцеления кровоточивой женщины, когда страждущая сама прикоснулась к краю одежды Иисуса Христа. Кроме того, Спаситель неоднократно совершал исцеления в субботу, когда в синагогах собиралось много людей и среди них многие нуждались в помощи (исцеление больного водяной, расслабленного в Иерусалиме, сухорукого и т. д.). Во всех этих случаях Христос демонстрирует Свою божественную власть, простирающуюся выше постановлений Закона, и одновременно указывает на необходимость духовного понимания ветхозаветных установлений.

В Евангелиях упомянуты многочисленные случаи исцелений от слепоты. Два похожих случая возвращения зрения двум слепцам описаны в Евангелии от Матфея (Мф 9. 27–31 и Мф 20. 34). Матфей также упоминает об исцелении бесноватого слепого и немого (Мф 12. 22). Марк рассказывает об исцелениях безымянного слепого

в Вифсаиде (Мк 8. 22–26) и Вартимея в Иерихоне (Мк 10. 46–52). То же исцеление в Иерихоне описано у Луки (Лк 18. 35–43). В Евангелии от Иоанна содержится подробный рассказ об исцелении слепорожденного (Ин 9. 1–7). Наконец, и Матфей, и Лука упоминают об исцелении Христом многих слепых (Мф 15. 31; 21. 14; Лк 7. 21). Такое внимание к теме слепоты резко контрастирует с Ветхим Заветом, где нет ни одного примера чудесного избавления от слепоты под действием силы Божией. Для Евангелистов, и прежде всего для Иоанна, эта тема связана с особым богословским символизмом: с избавлением от духовной слепоты, наступившим с пришествием Сына Божия.

Вопросы к главе 3

1. Охарактеризуйте позицию исследователей, усматривающих в евангельских чудесах использование медицинских средств или магических практик. Дает ли евангельский текст основание для их позиции?
2. Сравните рассказ об исцелении сына царедворца в Евангелии от Иоанна и рассказ об исцелении слуги сотника у Матфея и Луки. Что объединяет обе истории? В чем их различие?
3. Какие ветхозаветные тексты указывают на связь между болезнью и грехом?
4. Каким было отношение к прокаженным в древнем Израиле?
5. Сравните историю исцеления капернаумского прокаженного с историей исцеления Неемана. Почему прикосновение Спасителя к прокаженному было необычным жестом?
6. Что означают слова «вышла из Него сила» (Мк 5. 30)? Можно ли понимать исхождение силы из тела Спасителя как нечто, не контролируемое Им Самим?
7. Какое богословское значение получают в Евангелиях повествования об исцелении слепых?

8. Как можно понимать выражение «дух немощи» (Лк 13. 11)?
9. Перечислите исцеления, которые Спаситель совершил в субботу. Какую реакцию они вызывали у религиозных лидеров еврейского народа?

Глава 4.

ИЗГНАНИЯ БЕСОВ

4. 1. Экзорцизм и демонология

Изгнание бесов из одержимых — постоянно повторяющийся сюжет в синоптических Евангелиях. В отличие от Иоанна, у которого эта тема отсутствует, синоптики уделяют ей значительное внимание. Несколько случаев изгнания бесов лишь кратко упомянуты (Мф 4. 24; Мк 1. 34; 3. 11; 16. 9; Лк 4. 41; 6. 18; 7. 21), другие описаны подробно. Совокупность всех рассказов и упоминаний об изгнании бесов из одержимых заставляет полагать, что это было одним из основных видов чудес, совершавшихся Иисусом на протяжении всего времени Его служения.

В Новом Завете сила изгонять демонов приписывается не только Самому Иисусу, но и Его имени. Этой силой Он наделил апостолов (Мф 10. 1, 8; Мк 6. 7; 16. 17; Лк 10. 17–20). Еще при жизни Иисуса некоторые лица из числа не принадлежавших к общине Его учеников изгоняли бесов Его именем (Мк 9. 38; Лк 9. 49). После Его смерти «некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса...» (Деян 19. 13–16).

Упоминание об «иудейских заклинателях» указывает на то, что экзорцизм (изгнание демонов) был достаточно широко распространен в Иудее времен Иисуса Христа. Об этом свидетельствует, в частности, Иосиф Флавий: говоря об «искусстве входить в общение с демонами на пользу и на благо людям», он отмечает, что «это искусство до сих пор еще весьма сильно процветает среди нас». Флавий описывает экзорцизм как «заклинания для излечения вся-

ких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям»¹.

Экзорцизм — явление, хорошо известное во многих религиозных традициях. Практика экзорцизма в разных религиях имеет под собой общее основание, главной особенностью которого является вера в существование злых духов (демонов, бесов) и в их способность вселиться в человека. Экзорцизм представляет собой акт изгнания беса из одержимого, осуществляемый, как правило, при помощи произнесения определенных словесных формул. Во многих религиях и культурах экзорцизм тесно связан с магией и колдовством.

Ветхий Завет не содержит четко разработанной демонологии. Однако представление о том, что «злой дух» может вселиться в человека и побуждать его к неадекватным поступкам, присутствует, в частности, в 1-й Книге Царств, где рассказывается о том, как Дух Господень отступил от царя Саула и как «возмущал его злой дух от Господа». Слуги советуют Саулу призвать человека, который умеет хорошо играть на гуслях, чтобы он своей игрой мог успокаивать царя. Эту роль при Сауле стал исполнять Давид: «И когда дух от Бога бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, — и отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него» (1 Цар 16. 14–23).

Истории, касающиеся вселения злых духов в людей или их изгнания из людей, обычно рассматриваются в двух различных, во многом диаметрально противоположных перспективах.

С одной стороны, контекстом для их рассмотрения и толкования является христианское учение о демонах как падших ангелах, низвергнутых с неба вслед за своим вождем — сатаной, или дьяволом. Изначально созданные благими, они вследствие непослушания (или, по другому толкованию, вследствие гордыни) воспротивились Богу, отпали от Него и стали Его врагами. Их главная цель заключается в постоянном противодействии благой воле Божией.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 8, 2, 5.*

Они — носители абсолютного зла, полностью лишенные способности или возможности делать добро. На людей они действуют по-разному: искушают их, отвращают от Бога, запугивают, склоняют к греху, заставляют совершать безумные поступки. Они могут воздействовать как извне, так и изнутри, в том числе через внушение человеку греховных помыслов.

Злой дух, согласно христианскому представлению, может вселиться в человека и стать его *alter ego* («вторым я»). Более того, в человека может вселиться сразу несколько или даже множество бесов. Это представление основывается на таких евангельских свидетельствах как рассказ об изгнании легиона демонов из бесноватого (Мк 5. 9). О Марии Магдалине говорится, что Иисус изгнал из нее семь бесов (Мк 16. 9). Число «семь» фигурирует и в следующих словах Иисуса, проливающих свет на представление о том, как действуют демоны по отношению к человеку:

Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого (Мф 12. 43–45; ср.: Лк 11. 24–26).

Евангелия рисуют перед нами мир, наполненный бесами, которые живут среди людей и внутри людей, которые способны вселяться в них и быть изгоняемыми из них, которые бродят по безводным местам, ища покоя, и не находят его. Они вступают в диалог с Иисусом, обращаются к Нему с просьбами, и Он иногда удовлетворяет эти просьбы (например, когда позволяет бесам войти в стадо свиней). Реальность существования бесов не ставилась под сомнение ни авторами евангельских повествований, ни позднейшими христианскими комментаторами, ни творцами христианских литургических текстов.

С другой стороны, евангельские рассказы об изгнании бесов нередко рассматриваются через призму рационализма и скептицизма, отрицающего существование бесов на том основании, что

их бытие не соответствует «религии в пределах только разума». Это характерно не только для рационалистов XIX века. Крупный философ-экзистенциалист К. Ясперс приходит к выводу о несоответствии веры в демонов тому, что он называет «философской верой». Размышляя о том, почему в XX веке возродился интерес к демонологии, Ясперс пишет:

Если в нашем сегодняшнем мире возрождается демонология, то в этом мифическом образе мышления выступают лишь нереальные фантазии. Рассматривать демонов как реальность, принимать их как данность, как бы считаться с ними — иллюзия. Демонов не существует. В противном разуму приятии так называемого переживания происходит неверная интерпретация реальности как восприятие сил. Эта абсолютизация лишенной ясности непосредственности становится самообманом, который позволяет возвышаться и оправдываться мятущемуся, безрадостному веку, ориентированному на науку и ее следствия¹.

В подобной перспективе остаются лишь две возможности истолковать евангельские рассказы об изгнании бесов из одержимых: либо полностью отвергнуть эти рассказы как вымышленные, недостоверные, либо попытаться найти описанному в них феномену рациональное объяснение. Такое объяснение ищут, как правило, в сфере психологии или психиатрии.

В самом деле, многие признаки беснования, описанные в Евангелиях, похожи на симптомы различных психических болезней, таких как истерия, паранойя, маниакальный синдром, психоз, эпилепсия, лунатизм, шизофрения. Психиатрию и демонологию можно охарактеризовать как две пограничные области. Это хорошо известно священнослужителям, имеющим опыт работы с лицами, страдающими психическими расстройствами. Не всегда даже опытному пастырю удастся отличить психическую болезнь, требующую медицинского вмешательства, от того, что в пастырской практике принято называть одержимостью или беснованием и что,

¹ Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 479.

следовательно, может предполагать обращение к помощи экзорциста. Между тем ошибка в данном вопросе может быть чревата непоправимыми последствиями: обращение к экзорцисту в том случае, если человек страдает психической болезнью, может усугубить болезнь, сделать ее неизлечимой.

Само понятие «экзорцист» в настоящее время редко встречается в практике христианских Церквей. В древней Церкви термином ἐξορκιστής (букв. «заклинающий») обозначали низших клириков, в обязанности которых входило чтение молитв над одержимыми. Впоследствии чин экзорцистов был фактически упразднен, хотя практика чтения молитв над бесноватыми сохранилась (в качестве редкой и маргинальной). Вплоть до настоящего времени изгнание демонов из одержимых осуществляется в некоторых церковных общинах, принадлежащих разным конфессиям.

У многих современных людей складывается впечатление, что одержимость либо вообще не существует, либо является феноменом далекого прошлого: соответственно, обилие одержимых в Евангелиях объясняют либо фантазией Евангелистов, либо особенностями культурной среды, в которой жил и действовал Иисус. Беснование, описанное в Евангелиях, в настоящее время воспринимается прежде всего как социокультурный феномен: во времена Иисуса люди искренне верили в то, что окружены злыми духами, а потому воспринимали различные психические болезни как проявления злых сил.

Между тем в Церкви сохраняющаяся очевидность этого феномена не подвергается сомнению, о чем свидетельствуют случаи экзорцизма, происходящие в наши дни. Точнее, сохраняется та социокультурная интерпретация этого феномена, которая имела место во времена Иисуса и утрачена в современном секулярном обществе.

Для Церкви, как и для Иисуса, наличие в мире дьявола и бесов является такой же очевидной и неоспоримой реальностью, как наличие в человеке души. При этом Церковь (в отличие от популярной культуры) не только не «запугивает» людей дьяволом и бесами,

но наоборот, призывает не бояться их. По словам римского христианского писателя III века Лактанция, демоны могут причинить вред «только тем, кто их боится, кого не прикрывает могущественная и высшая рука Божия, кто не посвящен в таинство истины». Что же касается верующих, то не они должны бояться демонов, а напротив, демоны боятся их¹.

Характерным в этом смысле является обряд, включенный в чин оглашения, предшествующий таинству крещения в Православной Церкви: готовящийся принять крещение должен отречься от «сатаны, и всех дел его, и всех ангел его, и всего служения его и всея гордыни его», а затем дунуть и плюнуть на диавола. Этот обряд, у многих вызывающий смущение или улыбку и воспринимаемый как пережиток прошлого, имеет глубокий символический смысл: он указывает на то, что принимающий крещение объявляет войну диаволу, но одновременно демонстрирует свое презрение к нему, уверенность в его бессилии перед лицом той силы, которую верующий получает непосредственно от Христа.

Отметим также, что в чин предкрещального оглашения входят два заклинания, произносимые священником и обращенные к диаволу. Эти заклинания — весьма древнего происхождения: они составлены не позднее VIII века и отражают практику ранней Церкви. Чтение этих молитв над каждым приступающим к крещению, не исключая младенцев, свидетельствует о том, что, согласно вере древней Церкви, нечистый дух живет не только в так называемых одержимых, или бесноватых. В любом человеке, не имеющем в себе Христа, живет «суетная сила», которая прогоняется силой Божией. Этот взгляд не вытекает непосредственно из евангельских рассказов об изгнании бесов; тем не менее, он имеет с ними прямую связь. В крещальном опыте ранней Церкви эти рассказы оживали всякий раз, когда в Церковь принимался новый член: он должен был проходить через процедуру, напоминавшую о событиях, описанных в Евангелиях.

¹ *Лактанций*. Божественные установления. 2, 15.

4. 2. «Что Тебе до нас, Иисус Назарянин?»

Три версии рассказа

В Евангелии от Марка длинная серия чудес, составляющих основное содержание первых десяти глав, начинается с рассказа о том, как Иисус исцелил бесноватого. Место, занимаемое рассказом в этом Евангелии, заставляет предположить, что Марк придавал особое значение тому аспекту служения Иисуса, который в нем отражен:

И приходят в Капернаум; и вскоре в субботу вошел Он в синагогу и учил. И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники. В синагоге их был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал: оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий. Но Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него. Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него. И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему? И скоро разошлась о Нем молва по всей окрестности в Галилее (Мк 1. 21–28).

Тот же случай в тех же выражениях рассказан у Луки, где он также оказывается первым чудом, совершённым Иисусом после возвращения из пустыни (Лк 4. 31–37). В обоих Евангелиях связь между этим эпизодом и искушением в пустыне очевидна. Там Христос отверг диавольский соблазн, тем самым объявив диаволу войну. Здесь Он дает первый бой в этой войне, которую апостол Павел определяет как брань «против козней диавольских... против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф 6. 11–12).

Один из этих духов злобы, вселившийся в человека, предстал перед Иисусом в капернаумской синагоге. У Марка одержимый назван *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* (букв. «человек в духе нечи-

стом»). Лука употребляет выражение ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαμονίου ἀκαθάρτου («человек, имевший духа бесовского нечистого»), а духа, вселившегося в человека, называет термином δαμόνιον («демон», «бес»).

Рамой, в которую Марк вставляет эпизод с изгнанием беса из одержимого, является учительное служение Иисуса Христа. Рассказ начинается с того, что Спаситель вошел в синагогу и учил; все дивились учению Его, потому что Он учил их не как книжники, а «как власть имеющий». Завершается рассказ удивлением свидетелей чуда и вопросом, который по чтению наиболее авторитетных рукописей звучит так: «Что это за новое учение со властью? и духам нечистым повелевает, и повинуются Ему». И в начале, и в конце рассказа употреблены термины «учение» (διδάχη) и «власть» (ἐξουσία). Однако если в первом случае речь идет собственно об учении Иисуса Христа, то во втором — оба термина относятся к только что проявленной Христом власти над нечистыми духами.

Позже в своем Евангелии Марк расскажет о том, как когда Иисус был в храме Иерусалимском, к Нему приступили первосвященники и старейшины народа с вопросом: «Какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал власть делать это?» (Мк 11. 28). Вопрос иудеев приводят и два других синоптика (Мф 21. 23; Лк 20. 2). Во всех трех повествованиях Спаситель не дает прямого ответа. Между тем для Марка ответ очевиден с самого начала: власть, которую получил Иисус, проистекает непосредственно от Бога. Эта власть проявляется и в том, как Он говорил, и в том, что Он делал. Очевидно, что Евангелист не отделяет два аспекта деятельности Иисуса один от другого: Его учительное служение сопровождается чудесами, которые, в свою очередь, подтверждают истинность Его учения.

Евангелист не уточняет, в какой момент бес вступил в диалог с Иисусом: произошло ли это после того, как Иисус закончил Свое поучение, или Его поучение было прервано криком беса. Последнее представляется вполне вероятным. В то же время очевидно, что бес проявил себя не сразу при появлении Иисуса в синагоге: в течение какого-то времени Иисус учил, люди слушали Его, а бес молчал.

Слова, с которыми бес обращается к Иисусу, выдают в нем существо, обладающее определенным знанием, которое, по крайней мере до времени, сокрыто от людей. Даже после того, как Иисус приобретает всеобщую известность, люди в своих мнениях о Нем разделяются, видя в нем воскресшего пророка: либо Иоанна Крестителя, либо одного из древних пророков, например, Илию или Иеремию (Мф 16. 14; Мк 8. 28; Лк 9. 19). В рассматриваемом эпизоде люди представлены удивляющимися учению Иисуса: они явно не знают, кто Он такой, возможно, даже не знают Его имени. Бес, напротив, называет Его по имени и знает, что Иисус Назарянин — это «святой Божий».

В других описанных в Евангелиях случаях бесы также называют Иисуса по имени, употребляя по отношению к Нему выражения «Сын Божий» (Мф 8. 29; Лк 4. 41) и «Сын Бога Всевышнего» (Мк 5. 7; Лк 8. 28). Марк специально указывает, что «...духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: Ты Сын Божий. Но Он строго запрещал им, чтобы не делали Его известным» (Мк 3. 11–12). Иоанн Златоуст отмечает: «Тогда как народ почитал Его человеком, бесы пришли исповедать божество Его»¹. Бесы, согласно Евангелиям, знают ту «тайну» Иисуса, которая до времени скрыта от большинства людей.

Бесы и Бог

В христианской традиции укоренено представление о том, что бесы верят в Бога. Апостол Иаков пишет: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут» (Иак 2. 19). Однако вера для них не является спасительной, так же как и знание, которым они обладают. Согласно Иоанну Дамаскину, бесы иногда знают больше, чем люди. Однако если ангелы получают знание непосредственно от Бога, то бесы приобретают его собственными усилиями. Ни ангелы, ни бесы «не знают будущего, однако предсказывают: ангелы — когда Бог открывает им и повелевает предсказывать, почему их предсказания всегда сбываются, а демоны —

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 28, 2.*

иногда прозревая в отдаленные события, а иногда только догадываясь, почему они часто и лгут. Не должно им верить, хотя они... много раз говорят и правду»¹.

В описываемой сцене бес говорит о себе как одном из многих: «что тебе до нас?», «Ты пришел погубить нас». Он говорит от имени целого легиона демонов, встревоженного пришествием в мир Сына Божия. Иисус пришел победить «всю силу вражью» (Лк 10. 19), то есть все несметное полчище демонов во главе с сатаной. Миссия Иисуса заключается в том, чтобы освободить людей от их власти. Каждый конкретный случай изгнания беса из одержимого является лишь эпизодом в войне, которую Он ведет против зла как такового во всех его проявлениях и воплощениях.

Почему бес проявляет себя, а не молчит? Почему в этом и в других случаях бесы, чей интерес, казалось бы, заключается в том, чтобы остаться в человеке, в которого они вселились, сами начинают взывать к Иисусу? Одно из возможных объяснений этого феномена заключается в том, что Иисус притягателен для них, как и для людей. Но если для людей, которые с верой приходят к Иисусу, встреча с Ним становится целительной и спасительной, то для бесов, наоборот, эта встреча оказывается губительной. Подобно мухам или мотылькам, летящим на свет костра и сгорающим в огне, демоны по своей инициативе приближаются к Иисусу, чтобы Он «погубил» их.

Другое объяснение: демоны не в силах сдержаться при приближении к ним Иисуса, так как присущая Ему сила вынуждает их против собственной воли проявлять себя. По мысли Иоанна Златоуста, демоны признавали Иисуса Сыном Божиим только когда были бичуемы и принуждаемы к этому, по своей же воле они никогда этого не делали². По словам Блаженного Августина, «против воли говорил диавол, будучи принуждаем и терзаем»³.

¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, 4.

² Иоанн Златоуст. Беседы на Первое Послание к Коринфянам. 29, 2.

³ Амвросий Медиоланский. Послания. 10, 77.

Это объяснение вытекает из общего содержания проповеди и служения Иисуса. В Евангелии Он предстает как Тот, Кто пришел не только для того, чтобы принести людям добро, но также чтобы выявить, обезвредить и победить зло. При этом Он выявляет и побеждает не абстрактное, а конкретное зло — то, которое в виде беса вселяется в людей. Точно так же и добро, которое Он приносит, имеет не абстрактный, а вполне конкретный, личный характер: оно всегда адресовано тому или иному человеку, будь то мытарь, грешник, больной или одержимый.

Одержимость

Исцеление от болезни совершалось Иисусом, как правило, в ответ на просьбу самого больного. В случае с одержимыми дело обстоит иначе: одержимый не просит об исцелении, потому что в тот момент, когда Он оказывается перед Иисусом, включается его alter ego («второе я») — сидящий в нем бес. Именно он вступает в диалог с Иисусом, полностью подменяя собой реальное «я» одержимого. Иисус освобождает это «я», личность человека, от овладевшего им демона при помощи краткой повелительной формулы: «Замолчи и выйди из него». О человеке, в которого вселился бес, Иисус говорит в третьем лице, адресуя повеление непосредственно к его alter ego.

Нечистый дух мгновенно реагирует на повеление. Одновременно реагирует и тело освобождающегося от него человека. Согласно Марку, нечистый дух вышел из человека, «сотрясши его и вскричав громким голосом». Согласно Луке, «бес, повергнув его посреди, вышел из него, нимало не повредив ему» (Лк 4. 35).

Евангелие умалчивает о дальнейшей судьбе исцеленного. Мы не знаем, покинул ли его бес навсегда или впоследствии вернулся в него. Выше мы приводили слова Иисуса о нечистом духе, который, выйдя из человека, «ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит»; если же он обретает свой прежний дом «незанятым, выметенным и убраным», то «идет и берет с собою семь других

духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого» (Мф 12. 43–45; Лк 11. 24–26).

Эти слова указывают на возможность возвращения демона в человека, из которого он был изгнан. В каком случае такое возвращение возможно? Если исцеленный не начнет добродетельную жизнь, но будет пребывать в грехе:

Если бесноватые, говорит Он, избавятся от своего недуга и потом будут нерадеть о себе, то этим они привлекают сами на себя привидения, которые еще лютее прежних... Кто, однажды освободившись от зла, не делается благоразумнее, тот подвергнется наказаниям, которые гораздо тягостнее прежних. Спаситель для того и сказал «не находит покоя», чтобы показать, что наветы бесовские непременно и необходимо обрушатся на тех, которые не воспользовались своим избавлением¹.

Однажды изгнанный из человека бес может возвратиться и снова войти в человека. Это происходит, когда покаявшийся и Богом помилованный грешник вновь возвращается к своему старому греху. Тогда и бес возвращается в свой старый дом².

Исцелив расслабленного, Иисус сказал ему: «Вот, ты выздоровел; не грехи больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин 5. 14). Слово «хуже» (χεῖρον) употреблено также и применительно к человеку, из которого вышел нечистый дух. Оно указывает на то, что и болезнь, и одержимость могут вернуться, причем в более тяжелой форме, если человек после исцеления будет грешить.

Грех и одержимость

Существует ли связь между грехом и одержимостью? Ни в одном из рассказов об изгнании беса Евангелисты не говорят, при каких обстоятельствах и по какой причине бес вселился в человека. Иисус в Своей проповеди тоже не касается этой темы. Однако Он объясняет, при каких обстоятельствах бес может вернуться в

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 43, 3–4.

² Николай (Велимирович), святитель. Творения. Кн. 2. М., 2010. С. 155.

человека, из которого вышел. Говорит Он об этом иносказательно, в форме притчи, однако смысл этой притчи достаточно ясен, особенно при сравнении ее со словами, обращенными к бывшему расслабленному.

Согласно христианскому пониманию, бес не может войти в человека по своей воле, без какой бы то ни было вины со стороны человека. Как правило, бес входит во внутренний дом человека, то есть в его душу, если человек сам приоткрывает для него какую-то щель или форточку. Путем, по которому бес проникает в человека, является постоянно и сознательно совершаемый грех. Колдовство, магия, гадания и прочие суеверия тоже несут в себе такую опасность, поскольку при их помощи человек вступает в прямое соприкосновение с бесовским миром.

Изгоняя нечистого духа, Иисус полностью освобождает человека от его власти. Возвращая человеку его изначальную идентичность, Иисус восстанавливает его личность в ее первоначальной целостности. Однако дальнейшая судьба исцеленного во многом зависит от него самого. Освобождение от беса произошло без его воли, потому что его воля была всецело подавлена бесом. Но для того, чтобы сохранить дом от повторного вторжения демонических сил, необходимы вера и трезвение, согласно словам апостола Петра: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить. Противостойте ему твердою верою...» (1 Пет 5. 8–9).

4. 3. «Легион имя мне»

Три версии рассказа

Рассказ об изгнании легиона демонов приведен в двух различных версиях: у Марка, которому в основном следует Лука (Лк 8. 26–39), и у Матфея (Мф 8. 28–34). Повествование Марка, как и во многих других случаях, значительно подробнее, чем рассказ Матфея:

И пришли на другой берег моря, в страну Гергесинскую. И когда вышел Он из лодки, тотчас встретил Его вышедший из гробов человек, одержимый нечистым духом, он имел жилище в гробах, и никто не мог его связать даже цепями, потому что многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его; всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни; увидев же Иисуса издалека, прибежал и поклонился Ему, и, вскричав громким голосом, сказал: что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? заклинаю Тебя Богом, не мучь меня! Ибо Иисус сказал ему: выйди, дух нечистый, из сего человека. И спросил его: как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много. И много просили Его, чтобы не высылал их вон из страны той. Паслось же там при горе большое стадо свиней. И просили Его все бесы, говоря: пошли нас в свиней, чтобы нам войти в них. Иисус тотчас позволил им. И нечистые духи, выйдя, вошли в свиней; и устремилось стадо с крутизны в море, а их было около двух тысяч; и потонули в море. Пасущие же свиней побежали и рассказали в городе и в деревнях. И жители вышли посмотреть, что случилось. Приходят к Иисусу и видят, что бесновавшийся, в котором был легион, сидит и одет, и в здравом уме; и устрашились. Видевшие рассказали им о том, как это произошло с бесноватым, и о свиньях. И начали просить Его, чтобы отошел от пределов их. И когда Он вошел в лодку, бесновавшийся просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус не позволил ему, а сказал: иди домой к своим и расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как помиловал тебя. И пошел и начал проповедывать в Десятиградии, что сотворил с ним Иисус; и все дивились (Мк 5. 1–20).

У Матфея эпизод изложен с опущением многих подробностей. Место действия у Матфея — страна Гадаринская, тогда как Марк и Лука говорят о стране Гергесинской. В целом ряде рукописей второго и третьего Евангелий речь идет о стране «Герасинской». Три разных названия, фигурирующие в рукописях, обязаны своим

происхождениям трем городам, находившимся достаточно близко один от другого. Гераса (ныне Джераш на территории Иордании) отстоит далеко от Галилейского озера, куда бросились свиньи после того, как в них вошли бесы. Гадара (ныне Умм-Кайс в Иордании) достаточно близка к озеру, и ее область примыкает к нему. Ближе всего к озеру, а именно прямо на его берегу, располагалась Гертеса (отождествляемая с современным Курси на территории Израиля). Все упомянутые города входили в область, называвшуюся Десятиградием.

Слова бесов у Матфея переданы в такой форме: «Что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас». Эти слова свидетельствуют о том, что бесы предвидят свою конечную судьбу и сознают ограниченность временного промежутка, в течение которого они могут воздействовать на людей. Пришествие в мир Сына Божия воспринимается ими как преждевременное вторжение губительной для них божественной силы в мир, в котором они отвоевали для себя некоторое пространство и время.

Главным отличием версии Матфея от версий Марка и Луки является то, что у Матфея речь идет о двух бесноватых, «весьма свирепых», тогда как у Марка и Луки говорится об одном. Подобное «удвоение» мы уже встречали в рассказе об Иерихонском слепце: у Марка и Луки речь шла об одном исцеленном (Мк 10. 46–52; Лк 18. 35–43), у Матфея о двух (Мф 20. 29–34).

Удовлетворительного объяснения этому разногласию мы не находим. Аргументация Августина в обоих случаях одинакова: «А то, что Матфей говорит о двух спасенных от легиона бесов, получившего позволение войти в стадо свиней, а Марк и Лука называют одного, то это следует понимать так, что один из них был личностью более славной и известной, о котором страна скорбела и об исцелении которого весьма много заботилась». В данном случае, однако, эта аргументация звучит менее убедительно, чем в случае с одним или двумя слепцами. Несколько более убедительным представляется мнение того же Августина о том, что двойственное чи-

сло одержимых каким-то образом соответствует множественному числу демонов¹.

Иоанн Златоуст, как и Августин, придерживается мнения о том, что в реальности было два бесноватых, а не один:

То, что Лука упоминает об одном беснующемся, тогда как Матфей говорит о двух, не показывает между ними разногласия. Разногласие между ними оказывалось бы только тогда, когда бы Лука сказал, что один только был беснующийся, а другого не было. Когда же один говорит об одном, а другой о двух, то это не есть признак противоречия, а показывает только различный образ повествования. И мне кажется, что Лука упомянул о том только, который был лютейшим из них, почему и бедствие его представляет более плачевным, говоря, например, что он, расторгая узы и оковы, блуждал по пустыне; а Марк свидетельствует, что он еще бился о камни².

Возможно, Матфей, рассказывая историю иерихонских слепцов и гадаринских бесноватых, пользовался иным источником или иной версией устной традиции, чем Марк и Лука. Оба случая подтверждают зыбкость гипотезы о Евангелии от Марка как первоисточнике Евангелия от Матфея.

Версия Марка

Рассмотрим версию Марка. Его рассказ начинается с прибытия Иисуса в страну Гергесинскую, а под конец рассказа жители этой страны просят, чтобы Иисус удалился от пределов их. При этом бесы просят, «чтобы не высылал их вон из страны той». Упоминание «страны» (χώρα), в которой происходит действие, и ее «пределов», возможно, связано с тем, что Десятиградие, куда входила и Гадара, и Гераса, было населено язычниками и воспринималось иудеями как регион интенсивного присутствия демонических сил. Не следует забывать о том, что в представлении древних евреев языческие боги представляли собой бесов. Не случайно в Септуагинте в

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 2, 24.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 28, 2.

стихе псалма «все боги народов — идолы» (Пс 95. 5) слово «идолы» заменено на «демоны».

Марк описывает одержимого теми же словами, что и в рассказе о первом изгнании бесов: «человек в духе нечистом» (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἄκαθάρτῳ). Однако если в первом случае одержимый был более или менее полноправным членом человеческого сообщества, мог приходить в синагогу и участвовать в общих собраниях, то в данном случае речь идет о социальном изгое, живущем в «гробах», то есть в пещерах, используемых для погребения. Его взаимоотношения с людьми исчерпывались тем, что они пытались сковать его цепями и оковами, но он разрывал их, проявляя при этом нечеловеческую силу (что было тоже одним из аспектов действия в нем демонов).

Кроме того, капернаумский одержимый был иудеем, а в данном случае речь идет, скорее всего, о язычнике. Это предположение основывается не только на том, что Десятиградие было населено преимущественно язычниками, но и на употреблении одержимым выражения «Сын Бога Всевышнего»: как правило, «Богом Всевышним» называли Бога Израилева жившие в окружении иудеев язычники. В Деяниях апостольских служанка-язычница, «одержимая духом прорицательным», называет Павла и его спутников «сынами Бога Всевышнего» (Деян 16. 17).

Живя в горах, одержимый никогда прежде не встречался с Иисусом и не мог знать Его по имени. Между тем, как и капернаумский бесноватый, он называет Иисуса Его собственным именем. Более того, он сам бежит навстречу Иисусу и падает перед ним на колени: слово «поклонился» (προσεκύνησεν) у Марка имеет именно такой смысл. Лука в параллельном месте употребляет глагол «припал» (προβέλεσεν), то есть «пал к ногам». И произнесение имени Иисуса, и поклонение в данном случае представлены как действия беса, представляющего собой «второе я» одержимого. Именно бес, влекомый к Иисусу непреодолимой силой, прибегает к Нему и поклоняется Ему.

Здесь нельзя не вспомнить о том, как в пустыне диавол требовал, чтобы Иисус поклонился ему (Мф 4. 9; Лк 4. 7). Иисус отверг искушение. Сейчас диавол в лице одержимого прибегает к Иисусу и падает перед ним на колени.

Изгнание беса происходит не одномоментно, как это было в случае с капернаумским бесноватым. Иисус приказывает демону выйти из человека, но демон с первого раза не выходит. Почему? Очевидно, потому, что бесов оказалось много. Легионом назывался отряд римского войска, состоявший из 4–5 тысяч солдат. В данном случае слово «легион» употреблено в переносном смысле: оно указывает на большое количество демонов, вселившихся в одного человека, и сопоставимо с числом пасшихся рядом свиной (около 2 тысяч).

Бог и диавол

Диалог между Иисусом и легионом демонов является частью той драмы взаимоотношений между Богом и диаволом, которая разворачивается на страницах Библии. Этот диалог выстроен в фактуре своеобразного «торга». Аналогичный торг между Богом и сатаной описан в библейской Книге Иова, начинающейся с того, что однажды «пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана». Таким образом, с самого начала истории сатана позиционируется как один из сынов Божиих. Затем Бог задает сатане серию вопросов: «Откуда ты пришел?.. Обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова?». Начинается торг сатаны с Богом, инициированный, как явствует из текста, Самим Богом. По просьбе сатаны Бог позволяет ему коснуться всего, чем обладал Иов: в одночасье он лишается своих детей и всего имущества (Иов 1. 6–19). На этом торг не кончается. Сатана предлагает Богу испытать Иова болезнью, и Бог отдает тело Иова в руки сатаны (Иов 2. 1–7).

Книга Иова говорит о взаимоотношениях между Богом и сатаной языком притчи. За притчевыми образами, однако, просматривается два важных богословских утверждения: 1) сатана имеет

прямой доступ к Богу, имеет с Ним личные отношения; 2) сатана может действовать только в тех границах, которые он «выторговывает» себе у Бога. Эти же две богословских истины доминируют в рассматриваемом рассказе синоптиков. Здесь тоже демоны вступают в личный контакт с Иисусом, торгуются с Ним, получают от Него ответ на свою просьбу, а затем действуют в тех границах, которые у Него выторговали.

Стадо свиней

Наиболее загадочным во всей описываемой истории является эпизод с вхождением легиона бесов в стадо свиней. Некоторые современные комментаторы видят в этом эпизоде элемент пародии или комедии. Древние толкователи, напротив, вовсе не усматривали в этом эпизоде ничего пародийного или гротескного. По их мнению, Иисус вполне сознательно пошел на удовлетворение кажущейся абсурдной просьбы бесов. Златоуст, в частности, считает, что Иисус позволил бесам войти в стадо свиное по трем причинам: 1) чтобы продемонстрировать людям масштаб причиняемого ими вреда; 2) чтобы показать, что без Его позволения бесы не могут прикоснуться даже к свиньям; 3) чтобы «дать знать, что с людьми бесы поступили бы даже еще хуже, чем со свиньями», если бы Промысел Божий не охранял каждого человека, в том числе одержимого демоном¹.

Напомним, что свинья в иудейской традиции считалась нечистым животным: закон Моисеев запрещал есть свинину (Лев 11. 7; Втор 14. 8). Свиноводство, соответственно, воспринималось как занятие недостойное и богопротивное. У Луки легион бесов просит Иисуса, «чтобы не повелел им идти в бездну», а вместо этого позволил войти в свиное стадо (Лк 8. 31–32). Постоянным местопребыванием бесов является бездна, куда, однако, они совсем не спешат. Очевидно, на земле они имеют лишь временное пристанище, и когда его теряют, не находят покоя (Мф 12. 43–45; Лк 11. 24–26). Возвращаться же в преисподнюю не хотят.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 28, 3.*

В связи с рассматриваемой историей нередко задают следующие вопросы: почему Иисус так жестоко поступил с животными? почему Он не подумал об ущербе, который понесли их владельцы? Ни один из этих вопросов не имеет никакого отношения к содержанию истории, которая рассказана Евангелистами с конкретной символической и богословской целью. Главная цель рассказа — показать власть Иисуса над бесами и спасительное действие, которое Он оказывает на одержимого бесами человека. В этой истории три действующих лица: Иисус, одержимый и легион бесов, от начала до конца выступающий как коллективное действующее лицо. Свиньи не играют самостоятельной роли: они интересуют рассказчиков лишь постольку, поскольку иллюстрируют силу бесов, живших в одном человеке.

Исцеленный и местные жители

Напротив, к судьбе исцеленного Евангелисты отнюдь не безразличны. В отличие от капернаумского бесноватого, который сходит со сцены сразу же после исцеления, гергесинский одержимый остается в поле зрения Евангелиста еще на некоторое время после того, как бес изгнан из него. Жители земли Гергесинской приходят к Иисусу и обнаруживают у его ног бывшего бесноватого, который «сидит и одет, и в здравом уме». Это зрелище должно было бы вызвать у них восхищение, но их гораздо больше волнует судьба свиней, чем судьба человека. Земное благополучие оказывается на первом месте, судьба ближнего не имеет никакого значения.

Помимо того, что Иисус нанес несомненный урон хозяйству жителей страны, Он еще и сильно напугал их знамением, подобного которому они в своей жизни не видели. Гибель свиней привела их в ужас, чудо не убедило их в божественной силе Иисуса, не привлекло их к Нему.

Итак, они просят Иисуса удалиться, и Он соглашается. Исцеленный, напротив, хочет остаться с Иисусом, но Он отказывает ему. В этом отказе нельзя видеть знак неблаговоления к исцеленному, так же как в согласии удалиться из Гергесинской страны нельзя

видеть признак благоволения к ее жителям. Скорее, дело обстоит наоборот. Удаляясь из страны, в которой не захотели Его принять, Иисус выполняет то, что заповедал ученикам: «...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 10. 14–15; Мк 6. 11; Лк 9. 5). В то же время Он не оставляет эту страну без внимания, повелевая бывшему одержимому вернуться «к своим» и рассказать им о том, что с ним произошло.

Иисус пришел в Десятиградие, чтобы там проповедовать Евангелие. Но если в Галилее и Иудее объектом Его поучений становились представители израильского народа, то в Десятиградии Его проповедь могла быть обращена преимущественно к язычникам. Мы ничего не знаем о содержании Его проповеди: в связи с посещением Десятиградия Евангелисты повествуют только об одном совершённом Им чуде. Тем не менее, распространение там «благой вести» не остановилось после Его ухода: оно продолжилось в проповеди бывшего одержимого.

В версии Луки история завершается почти так же, как в версии Марка: «Человек же, из которого вышли бесы, просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус отпустил его, сказав: возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог. Он пошел и проповедывал по всему городу, что сотворил ему Иисус» (Лк 8. 38–39). Повелевая исцеленному проповедовать то, что сотворил с ним Бог, Иисус приписывает совершившееся чудо Богу, сам же исцеленный справедливо приписывает его Иисусу. Для Евангелиста в этом нет противоречия, потому что Иисус является воплотившимся Богом, и совершённое им чудо ярко и убедительно свидетельствует о Его божественности. В Евангелии от Марка вместо слова «Бог» употреблен термин «Господь», но смысл от этого не меняется: как и Лука, Марк видит в чуде изгнания беса из одержимого явление силы Божией, которая тождественна силе, исходившей от Иисуса.

4. 4. «Он изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского»

Одно из основных обвинений, которые выдвигали против Иисуса фарисеи, заключалось в том, что при изгнании бесов Он использует бесовскую силу. Это обвинение встречается в Евангелиях неоднократно, и Иисус не однажды в разных формах и в разных ситуациях на него отвечает. В частности, Он говорит об этом в беседе с двенадцатью апостолами, предупреждая, что против них будет выдвинуто такое же обвинение: «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего... Если хозяина дома назвали веельзевулом, не тем ли более домашних его?» (Мф 10. 24–25).

Два чуда изгнания беса у Матфея

В Евангелии от Матфея описывается случай, произошедший сразу после того, как Иисус исцелил двух слепых:

Когда же те выходили, то привели к Нему человека немого бесноватого. И когда бес был изгнан, немой стал говорить. И народ, удивляясь, говорил: никогда не бывало такого явления в Израиле. А фарисеи говорили: Он изгоняет бесов силою князя бесовского (Мф 9. 32–33).

В этом эпизоде ничего не говорится об ответе Иисуса на выдвинутое против Него обвинение. Подробный ответ содержится в другом рассказе — о том, как Иисус изгнал беса из человека, который был одновременно слепым и немым:

Тогда привели к Нему бесноватого слепого и немого; и исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить и видеть. И дивился весь народ и говорил: не это ли Христос, сын Давидов? Фарисеи же, услышав сие, сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского. Но Иисус, зная помышления их, сказал им: 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 разделился 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. Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его. Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святаго, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (Мф 12. 22–32).

Тот же случай описан в Евангелии от Луки в сходных выражениях, однако у Луки бесноватый назван немой; о его слепоте не упоминается (Лк 11. 14–23). Учеными высказываются различные предположения о том, как соотносятся немой и слепонемой из Евангелия от Матфея с немой из Евангелия от Луки. Эти предположения сводятся к трем основным: 1) немой бесноватый у Луки идентичен немому бесноватому из 9-й главы Матфея, но продолжение истории (ответ Иисуса фарисеям) заимствовано из 12-й главы Матфея; 2) немой у Луки идентичен слепонемому из 12-й главы Матфея, но Лука опустил упоминание о его слепоте; 3) в первоисточнике, которым пользовались Матфей и Лука, был описан лишь один случай изгнания беса из него, но у Матфея, склонного к удвоениям, он разделился на два самостоятельных эпизода, так что один немой бесноватый превратился в двух: негого и слепонегого.

Третья из перечисленных гипотез представляется нам несостоятельной: у Матфея речь идет о двух случаях изгнания беса, отличных один от другого по месту, времени и сопутствующим обстоятельствам. Что же касается первой и второй гипотез, то наиболее убедительной представляется вторая, хотя и первая имеет право на существование.

Немота, слепота и одержимость

Немота и слепота не идентичны одержимости. В Евангелиях упомянуты неоднократные случаи исцеления Иисусом и того, и другого недуга. При этом в одном из рассмотренных выше случаев глухота и немота проходят после того, как Иисус обращается к человеку или сидящему в нем духу: «Дух немой и глухой! Я повелеваю тебе: выйди из него и впредь не входи в него» (Мк 9. 25). Это сближает упомянутый случай с эпизодами, в которых Иисус обращается к бесу, вселившемуся в одержимого. Во всех остальных рассмотренных случаях исцелений речь идет о конкретных болезнях, которые врачуются Иисусом при помощи слова, прикосновения или того и другого вместе.

В случае с глухим бесноватым и глухослепым бесноватым речь идет именно об одержимости; глухота и слепота являются лишь сопутствующими факторами. Мы не знаем, каким образом болезнь сочетается с одержимостью: например, могло быть так, что человек стал сначала глухим или глухим и слепым, а потом одержимым. Однако общий контекст повествования позволяет предположить, что глухота и слепота в данных случаях являются прямыми следствиями воздействия беса на человека. Соответственно, в отличие от обычной слепоты или глухоты, которыми человек страдает от рождения или которые приобрел на определенном этапе, для избавления от них требуется не просто исцеление, а изгнание беса.

Так воспринимают это и окружающие. Однако мнения их разделяются: одни видят в изгнании беса доказательство того, что Иисус — Христос, Сын Давидов; другие, напротив, обвиняют Его в том, что Он использует бесовскую силу. Это обвинение зафиксировано также у Марка, однако у него оно не привязано к какому-либо конкретному случаю экзорцизма. Повествуя о начале общественного служения Иисуса, Марк пишет о реакции на деятельность Иисуса, с одной стороны, Его родственников, с другой — книжников:

Приходят в дом; и опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть. И, услышав, ближние Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя. А книжники, пришедшие из Иерусалима, говорили, что Он имеет в Себе веельзевула и что изгоняет бесов силою бесовского князя (Мк 3. 20–22).

Далее приводится ответ Иисуса (Мк 3. 23–29), близкий и по содержанию, и текстуально аналогичным ответам из Евангелий от Матфея и Луки. Завершается рассказ словами: «Сие сказал Он, потому что говорили: в Нем нечистый дух» (Мк 3. 30). Эти слова перекликаются с тем, что, согласно Евангелию от Иоанна, народ говорил Иисусу в глаза: «Не бес ли в Тебе?» (Ин 7. 20).

Обвинения против Иисуса

Перед нами целая серия повествований с одним и тем же повторяющимся мотивом. Этот мотив звучит в двух вариациях: 1) Иисуса обвиняют в том, что Он оперирует бесовской силой; 2) Его обвиняют в том, что Он Сам одержим бесом. Какова природа этих обвинений?

Выше мы говорили, что сила, при помощи которой Иисус совершал исцеления и изгнания бесов, не имеет ничего общего с колдовством или магией. Однако для свидетелей Его чудес это не всегда было очевидно, и некоторые Его действия могли интерпретироваться как связанные с магией. Внешние приемы, которые Он использовал, могли напоминать практику экзорцистов, изгонявших бесов заклинаниями или магическими формулами. Иисус тоже нередко использовал словесные формулы, например: «Замолчи и выйди из него» (Мк 1. 25); «Выйди, дух нечистый, из сего человека» (Мк 5. 8). В то же время Он никогда не произносил заклинательные молитвы, как это делали другие экзорцисты; не ссылался на какой-либо внешний авторитет или иную силу, отличную от Его собственной; не использовал вспомогательные средства, какими пользовались экзорцисты (благовония, амулеты, специально подобранную музыку и т. д.)¹.

¹ Иисус и Евангелия. Словарь Нового Завета. Т. 1. М., 2010. С. 44.

Все эти внешние отличия, на которые обычно указывают исследователи, дают лишь частичный ответ на обвинение, выдвигавшееся против Иисуса фарисеями. Наиболее развернутый ответ дан в словах Самого Иисуса, приводимых всеми тремя синоптиками. Иисус совсем не всегда отвечал на обвинения в Свой адрес. Однако на обвинение в том, что Он изгоняет бесов силою князя бесовского, Он отвечал неоднократно и весьма энергично.

Ответ Иисуса

Первый аргумент, который Иисус приводит в Свою защиту: если сатана изгоняет сатану, значит, он разделился сам в себе. Сатана противостоит Богу; его царство противостоит Божию Царству. Те, кто населяет царство сатаны, солидарны между собой: это подтверждает, в частности, история с легионом бесов, которые действовали совместно, имели единую волю и единую силу.

Второй аргумент — ссылка на сыновей тех, кто обвиняет Иисуса. Под этими сыновьями иногда понимают тех иудейских экзорцистов, которые действовали во времена Иисуса и о которых известно из других источников. Однако гораздо более вероятно, что Иисус здесь говорит о Своих учениках¹, которым Он дал власть над нечистыми духами (Мф 10. 1; Мк 6. 7). Поколение апостолов будет судьями поколению своих отцов, не уверовавших в Иисуса вопреки чудесам, совершённым Им и Его учениками.

Третий аргумент: ссылка на Святого Духа. Иисус знает, — и говорит об этом Своим критикам, — что сила, которой Он оперирует, является не чем иным, как Духом Божиим. Он произносит странные слова о том, что хула на Сына Человеческого прощительна, а хула на Духа Святого «не простится ни в сем веке, ни в будущем». Под хулой на Духа Святого понимается обвинение в том, что Он изгоняет бесов силой веельзевула. Об этом свидетельствует и пояснение, сделанное Марком («Сие сказал Он, потому что говорили: в Нем нечистый дух»).

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 41, 2.

Слова о простительности хулы на Сына Человеческого обычно понимают в том смысле, что пока Иисус не был прославлен, пока Он пребывал в смиренном облике человека, ошибка в суждении о Нем была простительна¹. Так, например, Иисус снисходительно относился к предположениям, что Он — воскресший Иоанн Креститель или один из древних пророков; Он терпеливо переносил непонимание окружающих, в том числе Своих учеников. Но Он категорически отрицал право обвинять Его в том, что оперирует бесовской силой: это обвинение Он считал хулой не против Него Самого, а против действующего в Нем Духа Святого: «Ибо что может быть настолько непростительным, как отрицать, что Христос — от Бога, и отнимать от Него пребывающую в Нем сущность Отчего Духа, когда Он совершает всякое дело в Духе Божиим, и Сам есть Царство Небесное, и в Нем Бог примиряет с Собою мир?»².

Наконец, еще один аргумент изложен Иисусом в форме притчи: чтобы войти в дом сильного и расхитить вещи его, надо сначала связать его. Здесь под «сильным» понимается сатана. Для того, чтобы его пленить, надо вторгнуться в его царство: именно это и происходит, когда Иисус вторгается в ту область, где до Его прихода диавол царствовал неограниченно. На присутствие Иисуса бесы реагируют болезненно: они не могут удержаться внутри тех, в кого вселились, вынуждены проявлять себя, пытаются сопротивляться силе, исходящей от Иисуса. Каждое изгнание беса изображено как борьба, битва, бой. Эта битва неизбежно оканчивается поражением сатаны и победой Бога.

У Луки притча изложена в несколько иной редакции, и образы, взятые из военной сферы, представлены ярче, чем у Матфея и Марка: «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет все оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него» (Лк 11. 21–22). Здесь сильному противостоит сильнейший (ἰσχυρότερος — «более сильный»), который

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 41, 3.

² *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Евангелие от Матфея. 12, 17.

расхищает не просто его «вещи» (σκεύη — букв. «сосуды»), но весь его оружейный арсенал (πανοπλία). Представлена картина разорения царства дьявола, который полностью разоружен и побежден.

Богословский смысл

В рассказе об исцелении согбенной женщины Иисус говорит о ней, что ее «связал сатана» (Лк 13. 16). Здесь же Иисус говорит о том, как сильнейший связывает сильного — как Он связывает сатану. Сходство между исцелением от болезни и изгнанием беса — в том, что в обоих случаях Иисус освобождает человека от уз, которыми его связывал дьявол. При этом и сам дьявол оказывается связанным и поверженным.

Исцелениями и актами изгнания бесов Иисус разорывает те островки присутствия дьявола на земле и в людях, которые дьявол выторговал себе у Бога. Однако земля не является царством дьявола: здесь он лишь присутствует, вселяясь в отдельных людей, стараясь навредить тем, кому может, противясь всеми силами и доступными средствами исполнению на земле воли Божией. Собственным домом дьявола и демонов, его «царством» является, согласно библейскому представлению, ад, преисподняя, то пространство, которое Иисус называет «геенной огненной». Туда после смерти попадают души людей грешных, нераскаянных и неверовавших, там же находится постоянное место пребывания дьявола и демонов.

Судя по тому, что демоны не хотят туда возвращаться, а предпочитают оставаться на земле, — если не в людях, то хотя бы в свиньях, — в преисподней они подвергаются мучениям, как и оказавшиеся там люди. О тяжести этих мучений говорят метафоры, используемые Иисусом в качестве рефрена: «огонь вечный, уготованный дьяволу и ангелам его» (Мф 25. 41); «печь огненная» (Мф 12. 42; 13. 50); «тьма внешняя» (Мф 8. 12; 22. 13; 25. 30); «плач и скрежет зубов» (Мф 8. 12; 12. 42; 13. 50; 22. 13; 24. 51; 25. 30; Лк 13. 28); «огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк 9. 43–44, 45–46, 47–48).

Радикальным вторжением Иисуса в царство диавола станет Его сошествие во ад после смерти на кресте. Учение о сошествии Иисуса во ад является частью христианского Предания с апостольских времен. Апостол Павел говорил о победе Христа над смертью и адом (1 Кор 15. 54–57) и о том, что Христос «нисходил в преисподние места земли» (Еф 4. 9), пребывал в «бездне» (Рим 10. 6). С наибольшей полнотой это учение раскрыто в Первом послании апостола Петра, где говорится, что Христос «однажды пострадал за грехи наши, Праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым он и находящимся в темнице духом, сошед, проповедал» (1 Пет 3. 18–19). В том же послании читаем: «Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» (1 Пет 4. 6).

Приведенные слова отражают представление о том, что в течение трех дней пребывания Христа «в сердце земли» (Мф 12. 40), когда Его тело находилось во гробе, Его душа сходила в ад, чтобы и там прозвучала Его проповедь. Наиболее подробно об этом говорит апокрифическое «Евангелие Никодима», не вошедшее в канон Нового Завета, однако усвоенное Церковью в качестве неотъемлемой части литургического предания: его идеи и образы прочно вошли в христианское богослужение, составив, в частности, основное содержание богослужений Великой субботы.

Результатом сошествия Христа во ад стало изведение из него томившихся там людей — по одним представлениям, всех, по другим, только ветхозаветных праведников. Что же касается диавола и демонов, то они не были освобождены из «темницы». Напротив, их мучения после сошествия Христа во ад лишь усилились, так как они были связаны и пленены, а сокровища их расхищены. Иоанн Златоуст под сокровищами понимает людей, находившихся в плену у диавола:

Ибо сначала Он «связал» сильного, а потом «расхитил сосуды его»... Как некий царь, найдя главаря шайки разбойников, который нападал на города, повсюду совершал ограбления, скрывался в пещерах и там прятал богатство, связывает этого главаря

разбойников и предает его казни, а сокровище переносит в царские хранилища, так поступил и Христос: главаря разбойников и тюремного надзирателя, то есть диавола и смерть, Он связал Своей смертью, а все богатство, то есть род человеческий, перенес в царские хранилища... Сам Царь пришел к узникам... сломал засовы, предстал аду, всю стражу его оставил в одиночестве и, взяв тюремного надзирателя связанным, так вошел к нам. Тиран приведен пленным, сильный — связанным; сама смерть, бросив оружие, обнаженной прибежала к ногам Царя¹.

В контексте представления о сошествии Христа во ад Его слова о «сильном», которого связал «сильнейший», приобретают пророческий смысл. В этом же контексте особый смысл приобретают эпизоды изгнания бесов, описанные в Евангелии. Они становятся прелюдией к той битве, в которой Иисус одержит окончательную победу над диаволом. Эта победа будет стоить Ему жизни, но результатом ее станет полное освобождение уверовавших в Него от уз, которыми их сковывал сатана. Подобно тому, как бесноватые обнаженными прибегали к Иисусу и падали у Его ног, в аду сама смерть, беспомощная, безоружная и нагая, прибежит к Нему и повергнется к Его стопам. А диавол будет «ввержен в озеро огненное и серное»: там он и подвластные ему демоны «будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр 20. 10).

«Кто не со Мною, тот против Меня»

В рассказе Евангелистов Матфея и Луки об изгнании беса из слепоглухого есть слова, которые выделяются как своеобразный смысловой центр повествования: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф 12. 30; Лк 11. 23). Эти слова звучат как один из афоризмов, которые Иисус повторял в разных ситуациях. Изречения, похожие по форме, мы встречаем в других местах, например: «Кто не против вас, тот за вас» (Лк 9. 50). По отношению к Иисусу и Его делу невозможно сохранять нейтралитет: можно быть либо за Него, либо против; третьего не дано.

¹ Иоанн Златоуст. Беседа о кладбище и о кресте. 2.

На протяжении всей евангельской истории мы видим, как одни люди положительно реагируют на чудеса и слова Иисуса, веруют в Него и идут за Ним, а другие, наоборот, чем больше видят Его чудес и чем больше слышат слов, тем более ожесточаются. Дело и проповедь Иисуса становятся судом для мира. На этом суде одни получают оправдание, другие осуждение; одни оказываются по правую руку от Иисуса, другие по левую (Мф 25. 33). Благодаря Ему невидящие обретают видение, но те, кто считают себя видящими, если не принимают Его, в действительности оказываются слепыми (Ин 9. 39). По вере в Иисуса больные исцеляются, бесноватые освобождаются от одержимости; те же, кто не уверовал, становятся на сторону сил, с которыми Иисус борется, то есть на сторону дьявола.

В рассматриваемых словах Иисус продолжает использовать образы из сферы военного дела, использованные Им в предшествующих словах о «сильном». Когда идет бой, нейтралитет невозможен: человек воюет либо на одной стороне, либо на другой. С кем и за кого воевать — в данном случае зависит от выбора самого человека. Каждый раз, когда совершается то или иное чудо, Иисус ставит Его участников и свидетелей перед выбором: быть с Ним или быть против Него. Этот выбор встает перед каждым конкретным человеком; перед целыми категориями лиц (например, книжниками и фарисеями); он встанет и перед всем израильским народом, когда Сам Иисус окажется подсудимым.

4. 5. «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам»

Две версии рассказа

В Евангелиях от Матфея и от Марка описывается случай изгнания Иисусом беса из одержимой девушки, или девочки, или женщины (мы ничего не знаем о ее возрасте) по просьбе ее матери. Как и в случае с исцелением слуги сотника (Мф 8. 5–13; Лк 7. 1–10)

и сына царедворца (Ин 4. 46–53), чудо происходит на расстоянии. Матфей так описывает этот эпизод:

И, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские. И вот, женщина Хананеянка, выйдя из тех мест, кричала Ему: помилуй меня, Господи, сын Давидов, дочь моя жестоко беснуется. Но Он не отвечал ей ни слова. И ученики Его, приступив, просили Его: отпусти ее, потому что кричит за нами. Он же сказал в ответ: Я послан только к погибшим овцам дома Израилева. А она, подойдя, кланялась Ему и говорила: Господи! помоги мне. Он же сказал в ответ: нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам. Она сказала: так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их. Тогда Иисус сказал ей в ответ: о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему. И исцелилась дочь ее в тот час (Мф 15. 22–28).

Марк называет женщину сиропфиникиянкой¹ и уточняет, что она была язычницей (слово Ἑλληνίς, букв. «гречанка», в данном случае означает религиозную, а не этническую принадлежность, как и термин «Еллины» в Рим 1. 14, 16; 1 Кор 1. 22, 24). Ничего не говорится о первоначальном молчании Иисуса в ответ на крики женщины и о ходатайстве учеников. Слова Иисуса у Марка переданы в такой форме: «Дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам». Возражение сиропфиникиянки изложено в следующей редакции: «Так, Господи; но и псы под столом едят крохи у детей». В ответе Иисуса ничего не говорится о вере, но, как и у Матфея, выражается похвала словам женщины: «За это слово, пойдя; бес вышел из твоей дочери». Рассказ завершается подробностью, отсутствующей у Матфея: «И, придя в свой дом, она нашла, что бес вышел и дочь лежит на постели» (Мк 7. 24–30).

¹ Сиропфиникиянами называли жителей Финикии, в римскую эпоху входившей в провинцию Сирия. Финикия располагалась на берегу Средиземного моря и граничила с Галилеей. Большинство жителей области были язычниками, однако имелись и еврейские поселения.

Толкование рассказа

Этот рассказ, по содержанию идентичный у обоих Евангелистов, вызывает много вопросов. Почему Иисус так грубо ответил женщине, сравнив ее с псом? Почему в других случаях Он отвечал на просьбы язычников (можно вспомнить слугу сотника и сына царедворца), а здесь как будто отказывает просительнице на том основании, что она не принадлежит к народу израильскому? Зачем вообще он пришел в пределы Тирские и Сидонские, густо населенные язычниками, если заведомо исключал последних из сферы Своего внимания?

Подобные вопросы возникали и у древних толкователей, например, у Иоанна Златоуста:

Подлинно трогательное было зрелище — видеть женщину, вопиющую с таким состраданием, видеть мать, умоляющую о своей дочери, о дочери так жестоко страждущей. Она не осмелилась привести беснующуюся к Учителю, но, оставив ее дома на одре, сама умоляет Его и объявляет только болезнь, ничего более не прибавляя... Но Он «не отвечал ей ни слова». Что значит этот новый и необыкновенный поступок Иисуса? Иудеев и неблагодарных вводит, и злословящих призывает, и искушающих не оставляет, а ту, которая сама приходит к Нему, просит Его и молит, которая не знала ни закона, ни пророков, и между тем показывает такое благочестие, Он не удостоивает даже и ответа. Кто бы не соблазнился о Иисусе, видя поступок, настолько не согласующийся с Его репутацией? Слышно было, что Он сам обходил селения для того, чтобы исцелять больных; и вот — Он отвергает и ту, которая сама пришла к Нему. Кого бы не преклонили такое страдание и такая покорность, с какой умоляла женщина о своей страждущей дочери? Она не считала себя достойной благодеяния, и пришла не с тем, чтобы требовать должного; но просила оказать милость и объявляла только свое несчастье, — и при всем этом не удостоена ответа¹.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 52, 1.*

Златоуст видит объяснение молчанию Иисуса и Его последующим словам о хлебе, который нельзя отдать псам, в Его желании сделать веру женщины явной для окружающих. Иисус видел ее веру, понимал, что она не отступит, ее ответ не стал для Него неожиданностью: Он «знал, что она скажет это. Потому-то и медлил; для того и отказывался даровать ей просимое, чтобы показать ее любомудрие»¹. Происшествие в итоге становится очередным нападением для иудеев. Именно их Он имел в виду, когда говорил, что «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю» (Мф 8. 11–12). Слово «сыны» синонимично слову «дети» в рассказе о хананеянке.

Объяснение Златоуста лишь частично отвечает на поставленные вопросы. Не следует забывать о том, что Свою миссию Иисус видел прежде всего как адресованную народу израильскому. Расширение этой миссии на язычников в Евангелиях имеет лишь эпизодический характер. Ученикам Он говорит: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10. 5–6). Слово «наипаче» указывает на то, что язычники не должны быть полностью и принципиально исключены из сферы внимания Иисуса и апостолов, но проповедь среди язычников — отнюдь не приоритет для Него.

Толкуя рассматриваемое место, блаженный Иероним отмечает, что Иисус «оставлял завершение спасения язычников на время Своего страдания и воскресения»². Расширение миссии Церкви на язычников произошло уже после Его воскресения, и то не сразу. Апостолы хорошо помнили заповедь Иисуса не ходить на путь к язычникам, однако они быстро убедились в бесперспективности проповеди среди иудеев. Напротив, проповедь Павла среди «необрезанных» была исключительно успешной. Именно под влиянием Павла апостольская община на соборе в Иерусалиме приняла ре-

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 52, 2.

² *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 2, 15.

шение открыть двери язычникам, отменить для них обрезание и необходимость соблюдения закона Моисеева (Деян 15. 1–29).

Это решение было историческим, оно внесло радикальное изменение в миссионерскую стратегию апостолов. Но оно было подготовлено событиями, произошедшими еще при жизни Иисуса, такими как исцеление слуги сотника и дочери хананейянки. Оно было подготовлено также теми многочисленными поучениями, в которых Иисус укорял иудеев за неверие, обещая, что место, изначально приготовленное для «сынов», будет занято теми, кто окажутся более достойными.

Слово, переведенное на русский язык как «псы», и у Матфея, и у Марка дано в уменьшительной форме: κυνάρια (букв. «щенки», «собачки»). В оригинале оно звучит менее оскорбительно, чем в переводе. У Марка слово «дочь» дано тоже в уменьшительной форме: θυγάτρια («дочка») вместо матфеевской θυγατήρ («дочь»).

Указанные нюансы, однако, лишь в малой степени смягчают впечатление от ответа Иисуса хананейянке. Этот ответ следует понимать в контексте того представления, которое иудеи имели о самих себе и об окружающих их языческих народах. Язычников считали не просто людьми второго сорта: их воспринимали как нечистых, к ним относились, как к собакам. Такое высокомерие Иисус постоянно обличал в Своих проповедях, подчеркивая, что спасает человека вера, а не принадлежность к богоизбранному народу. В данном случае, как и во многих других, Он вновь подчеркивает приоритет веры: желание женщины исполняется потому, что ее вера велика.

Богословский контекст

Отметим разницу в расстановке акцентов двумя Евангелистами. У Матфея, адресующего свое Евангелие иудеям, слова Иисуса звучат как безапелляционное утверждение: «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам». У Марка, пишущего для язычников, этому утверждению предшествует фраза: «Дай прежде насытиться детям». Марк, таким образом, значительно смягчает смысл слов Иисуса. Слово «прежде» (πρῶτον — букв. «во-первых», «в первую

очередь») указывает на определенный порядок, в котором должна осуществляться проповедь: в первую очередь она адресована иудеям, но во вторую очередь она может охватить и язычников. Этому порядку, возможно (если принять гипотезу об общении Иисуса Христа с язычниками в «пределах Десятиградия», Мк 7. 31), соответствует и та последовательность, в которой Марк располагает два эпизода с чудесным насыщением тысяч людей несколькими хлебами и рыбами: сначала пять тысяч иудеев насыщаются пятью хлебами (Мк 6. 30–44), затем четыре тысячи язычников — семью хлебами (Мк 8. 1–9).

Похожий смысл апостол Павел вкладывает в слова, обращенные к Коринфянам: «Итак, что до меня, я готов благовествовать и вам, находящимся в Риме. Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину» (1 Кор 1. 15–16). Под Еллинами здесь понимаются язычники, среди которых Евангелие, согласно Павлу, должно распространяться во вторую очередь. В Послании к Римлянам Павел говорит об иудеях как о «природных ветвях», которые отломились, а о язычниках — как о дикой маслине, привитой к стволу и питающейся соком от его корня. Иудеи «отломились неверием», а язычники привились верой. Но и иудеи, «если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их» (Рим 11. 17–23).

Вера — то ключевое понятие, которое связывает приведенный отрывок из Послания к Римлянам с рассказом Матфея о хананеянке и в целом богословие апостола Павла с проповедью Иисуса. Вера необходима, чтобы получить исцеление. Через веру происходит и спасение — в первую очередь иудеев, во вторую язычников. Вера язычников приводится в укор неуверовавшим иудеям, и хананеянка, она же сирофиникийка, становится в один ряд с сотником, благодарным самарянином (Лк 17. 16) и другими не-иудеями, которых спасает проявленная ими вера.

Если во всех остальных рассказах об изгнании бесов Евангелисты с большими или меньшими подробностями описывают то, как

это происходило, то в повествовании о хананеянке самого изгнания мы не видим. Мы только узнаем от Марка, что женщина, вернувшись домой, нашла свою дочь, из которой вышел бес, лежащей на постели. Во многих других случаях знаком исцеления от болезни является вставание больного с постели: теща Петра после исцеления «встала и служила» (Мф 8. 15; Лк 4. 39); дочь начальника синагоги после воскрешения «встала и начала ходить» (Мк 5. 42); расслабленный «встал, взял постель свою и пошел в дом свой» (Мф 9. 7; Мк 2. 12; Лк 5. 25). Здесь же дочь остается лежать, что, однако, не указывает на неполное восстановление здоровья. Слова Матфея «исцелилась дочь ее в тот час» указывают на то, что исцеление произошло в тот момент, когда Иисус сказал об этом матери; а слова Марка «бес вышел» свидетельствуют о полном освобождении от одержимости.

В Евангелии от Матфея рассказ об исцелении дочери хананеянки следует сразу же за эпизодом, в котором ученики Иисуса едят неумытыми руками, и последовавшим за этим спором между Иисусом и фарисеями. Основная мысль спора: нечистота — понятие не внешнее, а внутреннее; оскверняет человека не то, что входит в его уста, а то, что выходит из его уст и сердца — злые слова и помыслы, греховные деяния (Мф 15. 1–20). Еще Иоанн Златоуст обратил внимание на параллелизм между этой последовательностью событий и двумя эпизодами из Книги Деяний апостольских¹. В первом из них Петр отказывается от пищи, ссылаясь на то, что не ест ничего нечистого, но получает от Бога ответ: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым». Во втором, следующим непосредственно после первого, римский сотник Корнилий присылает к Петру своих слуг, через которых просит о крещении. Петр приходит в дом Корнилия, и в то время, как он беседует с сотником, Дух Святой сходит на всех присутствующих. При этом «верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, что Дар Святаго Духа излился и на язычников» (Деян 10. 1–45).

Еще одну параллель мы находим в эпизоде с исцелением кровоточивой женщины. Этот параллелизм у Марка подчеркивается

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 52, 1.*

сходными выражениями, употребляемыми и в том, и в другом случае. Сирофиникиянка пришла к Иисусу потому, что «услышала о Нем» (Мк 7. 25); кровоточивая женщина тоже решила на свой шаг, «услышав об Иисусе» (Мк 5. 27). Сирофиникиянка, «придя, припала к ногам Его» (Мк 7. 25); кровоточивая «подошла, пала перед Ним» (Мк 5. 33). И та, и другая получают просимое: одна исцеляется от долгой и постыдной болезни, другая добывается изгнания беса из своей дочери.

4. 6. «Сей же род изгоняется только молитвою и постом»

Три версии рассказа

Последний из случаев изгнания беса, который нам предстоит рассмотреть, описан у всех трех синоптиков после рассказа о том, как Иисус преобразился перед Своими учениками (Мф 17. 1–12; Мк 9. 2–13; Лк 9. 28–36). При этом у Матфея и Марка эпизод происходит сразу же после того, как Иисус сходит с горы, у Луки — на следующий день (Лк 9. 37). Во всех трех случаях контраст между двумя повествованиями разителен: на горе ученики видят Иисуса в Его божественной славе; спустившись с горы, они видят, как Он встречается лицом к лицу с демонической силой, являющей себя во всем своем омерзительном безобразии.

Как и во многих рассмотренных выше рассказах, наиболее полную и подробную картину дает Марк. Лука приводит более краткую версию; у Матфея повествование еще короче и беднее деталями. Рассмотрим версию Марка:

Придя к ученикам, увидел много народа около них и книжников, спорящих с ними. Тотчас, увидев Его, весь народ изумился, и, подбегая, приветствовали Его. Он спросил книжников: о чем спорите с ними?

Один из народа сказал в ответ: Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, по-

вергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет. Говорил я ученикам Твоим, чтобы изгнали его, и они не могли. Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне.

И привели его к Нему. Как скоро бесноватый увидел Его, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену. И спросил Иисус отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства; и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам. Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию. Иисус, видя, что сбегается народ, запретил духу нечистому, сказав ему: дух немой и глухой! Я повелеваю тебе, выйди из него и впредь не входи в него. И, вскрикнув и сильно сотрясши его, вышел; и он сделался, как мертвый, так что многие говорили, что он умер. Но Иисус, взяв его за руку, поднял его; и он встал.

И как вошел Иисус в дом, ученики Его спрашивали Его наедине: почему мы не могли изгнать его? И сказал им: сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста (Мк 9. 14–29).

Рассказ распадается на четыре самостоятельных сцены. В первой Иисус вместе с Петром, Иаковом и Иоанном спускается к прочим ученикам, остававшимся внизу, пока Он был на горе. Подойдя к ученикам, Он видит вокруг них толпу людей, видит, что они о чем-то спорят с книжниками, и спрашивает — не у них, а у книжников — о причинах спора. Вся эта сцена отсутствует у Матфея и Луки, лишь вскользь упоминающих о том, что Иисус подошел к толпе (Мф 17. 14) или что Его встретила большая толпа (Лк 9. 37).

Далее следует вторая сцена, включающая в себя диалог Иисуса с отцом мальчика в отсутствие последнего. У Матфея отец мальчика описывает симптомы беснования в следующих выражениях: «он в новолуния беснуется и тяжело страдает, ибо часто бросается

в огонь и часто в воду» (Мф 17. 15). У Луки отец говорит Иисусу: «Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего, он один у меня: его схватывает дух, и он внезапно вскрикивает, и терзает его, так что он испускает пену; и насилу отступает от него, измучив его» (Лк 9. 38–39). Только Лука упоминает, что мальчик, за которого просит отец, является его единственным сыном. Ответ Иисуса у всех трех синоптиков практически идентичен.

В третьей сцене появляется сам мальчик, о котором идет речь. Он реагирует на присутствие Иисуса, еще не дойдя до него: согласно Марку, «как скоро бесноватый увидел Его», он упал в конвульсиях; согласно Луке, «когда же тот еще шел, бес поверг его и стал бить» (Лк 9. 42); Матфей опускает эту подробность. Матфей и Лука полностью опускают вопрос Иисуса о том, как давно «это сделалось» с мальчиком, и ответ отца. Опущен также весь диалог о вере и неверии, несущий у Марка основную содержательную нагрузку. Само исцеление также описано без всяких подробностей. Матфей ограничивается одной фразой: «И запретил ему Иисус, и бес вышел из него; и отрок исцелился в тот час» (Мф 17. 18). Лука к аналогичной фразе добавляет еще упоминание о реакции народа: «...но Иисус запретил нечистому духу, и исцелил отрока, и отдал его отцу его. И все удивлялись величию Божию» (Лк 9. 42–43).

Наконец, четвертая сцена является постлюдией к повествованию. Она отсутствует у Луки, а у Марка и Матфея изложена в двух разных редакциях. У Марка, как мы видели, ученики задают вопрос Иисусу о причинах, по которым не могли изгнать беса из мальчика, и получают ответ о том, что «сей род», то есть данный вид бесов, изгоняется только молитвой и постом. У Матфея на тот же вопрос ученики отвечают: «по маловерию вашему» (или, по чтению некоторых рукописей, отраженному в Синодальном переводе, «по неверию вашему»). После чего следует поучение о вере, способной двигать горами (Мф 17. 20). Аналогичное поучение мы встречаем еще раз у Матфея в рассказе о проклятии смоковницы (Мф 21. 21) и в параллельном повествовании Марка (Мк 11. 22), а

у Луки оно является частью поучения, произнесенного на пути в Иерусалим (Лк 17. 6).

Описание симптомов болезни мальчика у Матфея может навести на мысль о том, что он страдал лунатизмом, тогда как у Марка и Луки он предстает скорее как эпилептик. Насколько, однако, уместно в данном случае ставить тот или иной психиатрический или неврологический диагноз?

С точки зрения авторов евангельских повествований, одни и те же симптомы могут быть признаками как болезни, так и беснования. Слепота и глухота, в частности, фигурируют и в качестве болезней, от которых Иисус исцеляет, и в качестве сопутствующих факторов при бесновании, освобождение от которого происходит благодаря изгнанию из одержимого беса. Одно не противоречит другому: и болезнь, и беснование являются аномалиями, но это аномалии разного рода и разного происхождения. Соответственно, они требуют разного подхода.

В данном случае речь идет именно о бесновании, поскольку Иисус, как и в других случаях экзорцизма, обращается непосредственно к бесу, называя его «духом немым и глухим» и повелевая ему выйти из мальчика и больше не входить в него. Немедленным эффектом этого обращения является выход беса, сопровождаемый криком. При этом конвульсии прекращаются, и мальчик становится, «как мертвый». Тогда Иисус берет его за руку, как Он брал за руку тещу Петра (Мк 1. 31) при исцелении и дочь Иаира при воскрешении (Мф 9. 25; Мк 5. 41; Лк 8. 54), и мальчик встает.

Обратим внимание на ремарку, которую делает Евангелист, говоря об изгнании беса: Иисус совершает это чудо, «видя, что сбегается народ». Тем самым Марк создает у читателя впечатление, что Иисус готов был продолжить разговор с отцом мальчика о вере и неверии. Евангелист, как кажется, хочет подчеркнуть, что разговор Иисуса с отцом мальчика имеет не меньшее значение, чем само чудо, и тот внутренний процесс освобождения от неверия, который совершается в душе отца, не менее значим, чем освобождение

от беса, происходящее с сыном. Два процесса развиваются параллельно и завершаются одновременно.

Образ отца занимает существенное место в повествовании, особенно у Марка, и диалог между ним и Иисусом приведен с необычной подробностью. Сначала отец рассказывает Иисусу о симптомах болезни мальчика. Далее, отвечая на вопрос Иисуса, он говорит о последствиях воздействия на него злого духа. Просьбу он формулирует не только от своего лица, но и от лица сына, от которого он не отделяет себя: «если что можешь, сжался над *нами* и помоги *нам*».

Слова Спасителя «О, род неверный» (Мк 9. 19) или «О, род неверный и развращенный» (Мф 17. 17; Лк 9. 41) представляют собой аллюзию на тексты из Книги Второзакония, где израильский народ назван «родом строптивым и развращенным» (Втор 32. 5); «родом развращенным, детьми, в которых нет верности» (Втор 32. 20). В Септуагинте последний стих читается так: «...они род развращенный, сыны, в которых нет веры». Тема веры является центральной в разговоре Спасителя с отцом отрока, и не случайно аллюзия на Второзаконие, где Бог осуждает народ израильский за идолопоклонство и неверие, всплывает в речи Иисуса.

Вера и неверие

Какое отношение слова о роде неверном и развращенном имеют к основному сюжету повествования? Кому они адресованы? Кто конкретно понимается под родом неверным — израильский народ в целом; ученики, которые не смогли изгнать беса из отрока; отец мальчика? Матфей и Лука не дают на это ответа. Однако у Марка слова Иисуса имеют прямую связь с содержанием речи отца мальчика. Они звучат как немедленная, спонтанная и эмоциональная реакция на неспособность учеников изгнать беса. Но они имеют прямую связь и с тем, что происходит дальше, когда отец говорит Иисусу: «*Если что можешь*, сжался над нами и помоги нам». Эти слова содержат в себе плохо скрываемое сомнение в том, что Иисус

может помочь. Проситель как бы говорит: Твои ученики не смогли помочь, сможешь ли Ты?

Ответ Иисуса во многих древних рукописях звучит так: «Если *ты* можешь, все возможно верующему». Смысловое ударение падает на «ты»: Иисус переадресует самому просителю его сомнение в возможности исцеления. Оказывается, что решающим фактором является не способность Иисуса совершить чудо, а вера просителя, которая недостаточна для того, чтобы чудо произошло. Для Иисуса нет ничего невозможного, однако неверие человека может сделать невозможным чудо.

Тут уже отец мальчика отвечает только от своего лица: «Верую, Господи! помоги моему неверию». Он отвечает со слезами, потому что понимает, что его неверие или маловерие может стать причиной того, что исцеление сына не произойдет. Его слова выдают промежуточное состояние между неверием и верой. Он как бы хочет поверить, но не может, и просит теперь уже не о чуде, а о том, чтобы Иисус умножил в нем веру. Он стоит на распутье: он принадлежит к тому «роду неверному», который в конце концов в большинстве своем отвергнет Иисуса, но при этом надеется на чудо обретения веры, которое для него связано с возможностью освобождения его сына от страшного недуга. В этом его неверие качественно отличается от неверия жителей Назарета (Мк 6. 6). Там мы имеем дело с неверием скрытым и упорным; здесь человек раскрывает перед Иисусом глубины своей души, кается в неверии и просит помочь обрести веру.

С просьбой, аналогичной просьбе отца мальчика, в другом эпизоде к Иисусу обращаются апостолы: «Умножь в нас веру» (Лк 17. 5). Эта просьба в Евангелии от Луки становится прелюдией к словам о вере, которые у Матфея приведены в завершение истории с отцом бесноватого мальчика: «Если бы вы имели веру с зерно горчичное и сказали смоковнице сей: исторгнись и пересадишь в море, то она послушалась бы вас» (Лк 17. 6). У Матфея они являются частью ответа на вопрос учеников о причинах их неспособности изгнать беса:

Тогда ученики, приступив к Иисусу наедине, сказали: почему мы не могли изгнать его? Иисус же сказал им: 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).

Тема веры и неверия, таким образом, пронизывает весь рассказ. При этом у Матфея упрек в неверии брошен ученикам: их неверие объявлено главной причиной их неспособности изгнать беса. У Марка, напротив, неверие отца мальчика становится смысловым центром повествования. Соответственно, слова Иисуса «О, род неверный» могут относиться ко всем участникам драмы: и к отцу, и к ученикам, и к окружающей их толпе, и в целом к народу израильскому. Однако для отца мальчика чудо, произошедшее с его сыном, становится мощным стимулом к обретению веры; благодаря вере, полученной от Иисуса в дар вместе с чудом, он как бы перестает быть частью «рода неверного и развращенного».

Следует обратить внимание на то, что вера в эпизоде, изложенном у Марка, трактуется как дар, а не как собственное приобретение или достояние человека. В других случаях Иисус спрашивает того, кто просит об исцелении: «Веруете ли, что Я могу это сделать?» (Мф 9. 28). При этом как бы предполагается, что веру они должны носить в себе: они должны приобрести ее до того, как придут к Иисусу. Данный эпизод, однако, вносит существенный корректив в это представление. Вера может быть обретена *в момент* встречи человека с Иисусом, *благодаря* этой встрече. И она не является плодом его личных усилий: он получает ее как неожиданный и незаслуженный дар.

Молитва и пост

Отдельного рассмотрения заслуживают слова Иисуса, завершающие историю в Евангелии от Марка: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста». В современных критических изданиях Нового Завета этот стих приводится в сокращенной редак-

ции: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы». Основанием для сокращения служит отсутствие упоминания о посте в ряде древних рукописей, а также то, что это упоминание якобы противоречит учению Иисуса о посте, выраженному в ответе на упрек учеников Иоанновых в адрес учеников Иисуса: «Могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься» (Мк 2. 19; Мф 9. 15; Лк 5. 34). Указывают также на то, что Иисус ссылаясь на пост фарисеев как на отрицательный пример (Лк 18. 12). На основании совокупности данных делается вывод, что ранняя Церковь, продвигавшая идею поста вопреки учению Иисуса, расширила изначальный текст Евангелия от Марка.

Исходя из тех же соображений, слова «сей же род изгоняется только молитвою и постом» полностью опускаются и в критическом издании текста Евангелия от Матфея. Считается, что сначала Церковь решила добавить упоминание о посте к упоминанию о молитве в Евангелие от Марка, а потом весь стих в отредактированном виде перенесла также в Евангелие от Матфея.

Такое мнение, однако, основывается на неполном и тенденциозном понимании как данных рукописной традиции, так и учения Самого Иисуса. Во множестве авторитетных рукописей, включая Синайский кодекс, слова о посте присутствуют — и у Марка, и у Матфея. Что же касается учения Иисуса о посте, то Он его излагал не только в ответ на упрек учеников Иоанновых. В этом же ответе Он говорит о том, что Его ученики будут поститься, когда отнимется от них Жених, то есть после Его смерти (Мк 2. 20; Мф 9. 15; Лк 5. 35). Кроме того, наставление о посте имеется в Нагорной проповеди (Мф 6. 16–18). Из этого наставления вполне очевидно, что, критикуя фарисейское отношение к посту, Иисус вовсе не предлагал отменить пост: напротив, Он противопоставлял истинный пост ложному и показному посту фарисеев.

Если бы переписчик Евангелия от Марка хотел привести текст данного отрывка в большее соответствие с ответом Иисуса ученикам Иоанна, то скорее можно было бы предположить, что он

в редакционных целях опустил упоминание о посте, имевшееся в оригинальном тексте, чем что он добавил его, тогда как в оригинальном тексте его не было.

Что же касается Евангелия от Матфея, то в него слова о посте и молитве могли попасть по следующим причинам: 1) они могли быть заимствованы из Евангелия от Марка; 2) они могли быть заимствованы из общего источника, которым пользовались оба Евангелиста; 3) они могли быть с самого начала частью оригинального текста; в таком случае в тех рукописях, где они отсутствуют, их опущение следует объяснять ошибкой редактора или переписчика.

По крайней мере в IV веке слова о молитве и посте воспринимались как часть оригинального текста Евангелия от Матфея, о чем свидетельствуют, в частности, толкования Отцов Церкви на это Евангелие. Иоанн Златоуст не сомневался в аутентичности рассматриваемых слов:

«Сей же род изгоняется только молитвою и постом», — присо­вокупляет Он. Здесь Он понимает вообще демонов, а не одних только лунатиков. Видишь ли, как и апостолам говорит уже о посте? Не говори мне о редких случаях, что некоторые и без поста изгоняли бесов. Хотя и рассказывают про некоторых, что они и без поста изгоняли бесов, однако быть не может, чтобы человек, живущий среди утех, избавился от такого недуга: нет, страждущий таким недугом имеет особенную нужду в посте. Ты скажешь: если нужна вера, для чего же еще нужен пост? Для того, что, кроме веры, и пост много придает крепости; он научает великому любомудрию, человека делает ангелом, и укрепляет против сил бестелесных. Впрочем, не сам по себе — нужна еще молитва, и она должна предшествовать¹.

В первом томе настоящего учебника, говоря о Нагорной проповеди, мы отмечали, что во времена Иисуса под постом понимали полное воздержание от пищи, а не только временное отсутствие в рационе тех или иных продуктов. Мы также отметили, что практика Самого Иисуса могла отличаться от практики учеников: Он мог

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 57, 4.*

поститься в то время, как они не постились¹. В одном из эпизодов Иисус отказывается от пищи, когда ученики приносят ее ему (Ин 4. 31–32). В другом эпизоде Иисус и ученики «приходят в дом; и опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть» (Мк 3. 20). Эти слова вполне можно понять в том смысле, что ученики хотели есть, тогда как Иисусу было не до того.

Весьма вероятно, что пост как полное воздержание от пищи был одним из элементов аскетической практики Иисуса, имеющей непосредственную связь с Его борьбой против диавола и демонов. Встреча лицом к лицу с диаволом происходит, согласно Матфею и Луке, после того, как Иисус сорок дней провел без пищи (Мф 4. 2; Лк 4. 2). Очевидно, воздержание от пищи было частью приготовления к бою, который Иисус дал диаволу. То же самое может относиться к другим столкновениям Иисуса с демонической силой. Если Иисус постился, в то время как Его ученики не постились, то объяснение, которое Он дает им относительно их неспособности изгнать беса, вполне логично: они не смогли этого сделать, потому что этот род бесов изгоняется «только молитвою и постом».

Выражение «сей род» указывает на то, что бесы имеют свою иерархию и классификацию. Судя по тому, что ученики в других случаях успешно справлялись с задачей и бесы повиновались им о имени Иисуса (Лк 10. 17), в данном случае они имели дело с демоном особого рода, изгнание которого требовало от самого экзорциста определенных аскетических усилий. Одного призывания имени Иисуса здесь оказалось недостаточно.

Суммируя сказанное об этом эпизоде, мы можем отметить, что чудо изгнания беса из мальчика произошло благодаря сочетанию трех элементов. Первым и основным была сила, которой обладал Иисус: она проявлялась во всех описанных в Евангелиях случаях исцелений и изгнаний бесов. Вторым, вспомогательным элементом была аскетическая практика Иисуса, точнее — пост, который Он соблюдал, в отличие от Своих учеников. Третьим важным эле-

¹ См.: *Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 535–537.*

ментом стало желание отца мальчика обрести веру: он ею не обладал, или обладал не в полной мере, но он доверился Иисусу и у Него попросил помощи. Эта помощь пришла одновременно к отцу и к мальчику: отец был исцелен от неверия, мальчик освобожден от беса.

Резюме

Изгнание бесов из одержимых — постоянно повторяющийся сюжет в синоптических Евангелиях (в отличие от Иоанна, у которого эта тема отсутствует). Несколько случаев изгнания бесов лишь кратко упомянуты (Мф 4. 24; Мк 1. 34; 3. 11; 16. 9; Лк 4. 41; 6. 18; 7. 21), другие описаны подробно. В Новом Завете сила изгонять демонов приписывается не только Самому Иисусу, но и Его имени (Деян 19. 13–16). Этой силой Он наделил апостолов (Мф 10. 1, 8; Мк 6. 7; 16. 17; Лк 10. 17–20). Еще при жизни Иисуса Христа некоторые лица из числа не принадлежавших к общине Его учеников изгоняли бесов Его именем (Мк 9. 38; Лк 9. 49).

Ветхий Завет не содержит четко разработанной демонологии. Однако представление о том, что «злой дух» может вселиться в человека и побуждать его к неадекватным поступкам, в нем присутствует. В Иудее времен Иисуса Христа экзорцизм (изгнание демонов) был широко распространенной практикой.

Исследователи-рационалисты либо отвергали историчность описанных в Евангелиях случаев экзорцизма, либо стремились дать им естественное объяснение. Между тем ни Евангелия, ни опыт последующей церковной традиции не оставляют сомнения в том, что совершённые Спасителем исцеления бесноватых были именно изгнанием духов, а не прекращением психических и психосоматических расстройств.

Исцеление капернаумского бесноватого — первое чудо Иисуса Христа, описанное в Евангелиях от Марка и от Луки. Оно совершается после возвращения Спасителя из пустыни и знаменует собой

продолжение той борьбы с дьяволом, которая была явлена в истории искушений Христа.

Еще один случай экзорцизма — изгнание множества бесов, называвшего себя «легионом», — подробно описан у всех трех синоптиков, причем в двух версиях: Марка и Луки, с одной стороны, и Матфея, с другой. Место действия у Матфея — страна Гадаринская, тогда как Марк и Лука говорят о стране Гергесинской. У Матфея речь идет о двух бесноватых, тогда как у Марка и Луки говорится об одном. Попытки гармонизировать эти повествования неоднократно предпринимались в христианской традиции. При любом решении проблемы очевидно, что популярный в новозаветной науке XX века тезис о зависимости Матфея от Марка не подтверждается в данном случае.

Просьба бесов позволить им войти в стадо свиней — один из трудных моментов интерпретации этой истории. Отцы Церкви видели в этой истории важный урок, преподнесенный человечеству: из описания гибели свиней очевиден масштаб вреда, причиняемого бесами, и они могли бы поступить с людьми еще хуже, если бы их не удерживала сила Божия; напротив, без позволения этой силы бесы не могут прикоснуться даже к свиньям.

Одно из основных обвинений, которые выдвигали против Иисуса Христа фарисеи, заключалось в том, что при изгнании бесов Он использует бесовскую силу. Это обвинение встречается в Евангелиях неоднократно, и Спаситель в разных ситуациях отвечал на него. Появление подобного обвинения связано с тем, что в Палестине и за ее пределами экзорцизм часто сочетался с различными магическими практиками. Подробный ответ на это обвинение Спаситель дает после случая исцеления слепого и немого бесноватого (Мф 12. 22–32). Первый аргумент, который Иисус приводит в Свою защиту: если сатана изгоняет сатану, значит, он разделится сам в себе. Сатана противостоит Богу; его царство противостоит Божью Царству. Исцеления бесноватых, совершённые Спасителем, — это торжество Царства Божия. Второй аргумент — ссылка на сыновей тех, кто обвиняет Иисуса. Вероят-

но, что Иисус здесь говорит о Своих учениках. Третий аргумент: ссылка на Святого Духа. Спаситель говорит Своим противникам, что сила, которой Он оперирует, является не чем иным, как Духом Божиим. Наконец, еще один аргумент изложен Христом в форме притчи: чтобы войти в дом сильного и расхитить вещи его, надо сначала связать его. Здесь под «сильным» понимается сатана.

Еще одно чудо исцеления бесноватого связано с язычницей — хананеянкой. Спаситель не сразу дарует ей исцеление, указывая на то, что Он «послан только к погибшим овцам дома Израилева». Женищина-язычница получает исцеление благодаря своей вере. Эта идея становится ключевой для христианского учения об избрании и спасении язычников через веру, которое среди новозаветных авторов наиболее полно раскрыто апостолом Павлом. Вера язычников приводится в укор неуверовавшим иудеям, и хананеянка, она же сирофиникиянка, становится в один ряд с сотником, благодарным самарянином (Лк 17. 16) и другими не-иудеями, которых спасает проявленная ими вера.

Совершив исцеление бесноватого отрока у горы Преображения, Спаситель указывает на то, что человек может одержать победу над дьяволом и демонами только через молитву и пост. Это утверждение стоит в тесной связи и с тем обстоятельством, что Спаситель был искушаем дьяволом и победил его после многодневного поста и молитвы в пустыне.

Вопросы к главе 4

1. Сравните представления о нечистых духах в Ветхом и Новом Заветах.
2. Есть ли связь между пребыванием Спасителя в пустыне и исцелением капернаумского бесноватого?
3. Сравните историю исцеления двух гергесинских бесноватых у Матфея (Мф 8. 28–34) с историей исцеления гадаринского бесноватого у Марка (Мк 5. 1–20) и Луки (Лк 8. 26–39). Какие предлагались варианты гармонизации этих историй?

4. Чему должен научить, по мысли святителя Иоанна Златоуста, эпизод вселения бесов в свиней в Мф 8. 30–32 (ср.: Мк 5. 11–13; Лк 8. 31–33)?
5. Как Спаситель отвечал на обвинения в том, что Он изгоняет бесов силой веельзевула? Каких «сыновей» Он ставит в пример Своим критикам?
6. Прокомментируйте слова «сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф 17. 21). В каком контексте они были сказаны?

Глава 5.

ЧУДЕСА, СВЯЗАННЫЕ С ПРИРОДОЙ

5. 1. Природа и человек в Ветхом Завете

Несколько чудес, описанных в Евангелии, демонстрируют власть Спасителя над природой. Чтобы понять их значение, необходимо прежде всего рассмотреть ветхозаветное учение о взаимоотношениях между человеком и природным миром. Нужно также взглянуть на то, какую роль природа играла в жизни Иисуса и Его учеников. Только изнутри этого широкого контекста описанные в Евангелиях чудеса, связанные с природой, обретают свой подлинный смысл.

Библия начинается с рассказа о том, как Бог сотворил видимый мир. Эпическое сказание о последовательном раскрытии творческого потенциала Бога через сотворения стихий, светил, неба, земли, тверди, воды, пресмыкающихся, рыб, птиц, животных и, наконец, человека предваряет то повествование об истории взаимоотношений между Богом и человеком, которое составляет основное содержание Ветхого Завета. При сотворении мира Бог идет от простого к более сложному, от элементарного к более совершенному. Человек оказывается вершиной божественного творческого процесса, совмещающая в себе элементы материального и духовного миров и благодаря этому становясь связующим звеном между обоими мирами.

В отличие от животных и прочих обитателей материальной вселенной, человек сотворен по образу и подобию Божию (Быт 1. 26). Главным отличием человека от животных является разум, способность к осмыслению окружающей действительности. В этой способности человека, а также в его свободе, в его власти над со-

творенным миром и в творческом потенциале, которым он обладает, большинство древних толкователей видят главные черты образа Божия в человеке.

О том, что человек создан как властелин природы, свидетельствует благословение, которое Бог обращает к первозданной чете: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1. 28). Обладание и владычество — те термины, при помощи которых описывается изначальное соотношение между человеком и природой.

Первые две главы Книги Бытия рисуют картину полной гармонии между человеком и природой, а также отсутствия конфликтов внутри природного мира. Люди получают в пищу «всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя», а пищей животных становится «вся зелень травная» (Быт 1. 29–30). В этом травоядном мире нет хищников: никто никого не пожирает, никто ни за кем не охотится, никто никого не воспринимает как объект для поглощения.

Вся система взаимоотношений между человеком и природой изменяется после грехопадения. Оказывается, что послушание Богу, воздержание от плодов запретного дерева было необходимо не только для правильного выстраивания взаимоотношений между человеком и Богом. Заповедь Божия имела прямое отношение к власти человека над природой. Эта власть была дана человеку Богом, но дана не безусловно и не неограниченно: условием ее сохранения было послушание Богу. Вместе с желанием скрыться от Бога, вместе с внезапным осознанием собственной наготы к человеку приходит новое ощущение бессилия перед природой, потери власти над ней.

О той новой системе взаимоотношений между человеком и природой, которая становится реальностью после грехопадения человека, Бог говорит Адаму:

За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься (Быт 3. 17–19).

Уже в рассказе о сотворении человека говорилось, что Бог создал его «из праха земного»; однако подчеркивалось, что Бог «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт 2. 7). Это дыхание Божие — то, что соединяло человека с Богом и горним миром. Теперь же Бог напоминает человеку о его связи с землей, с миром материальным. Ключевое значение имеют слова: «проклята земля за тебя». Эти слова указывают на то, что земля, созданная для человека, чтобы служить и подчиняться ему, теперь становится для него источником скорби: она будет произращать не только злаки, но и терния и волчцы; свой хлеб человек должен будет добывать в поте лица.

Здесь ничего не сказано о взаимоотношениях человека с животными и о взаимоотношениях животных между собой, однако на этот вопрос некоторый свет проливают слова Бога, адресованные змию: «Проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт 3. 14–15). В данном случае змий выступает не только как носитель дьявольской силы, но и как представитель животного мира. Между ним и человеком устанавливаются отношения вражды, а внутри животного мира исчезает та первозданная гармония, которая не позволяла одним животным истреблять других.

С момента грехопадения животные разделяются на травоядных и хищников, причем человек по своему образу жизни и рациону примыкает к последним. Уже в первом поколении потомков первозданной четы мы встречаем скотоводство, олицетворяемое

Авелем, наряду с земледелием в лице Каина. После того, как Каин убивает Авеля, он слышит еще одно проклятье от Бога, которое, как и предыдущее, адресованное Адаму, касается взаимоотношений между человеком и природой: «И ныне проклят ты от земли... когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» (Быт 4. 11–12). Если Адаму было сказано, что земля проклята из-за него, то Каину Бог говорит, что он «проклят от земли». Сама земля, впитавшая невинную кровь Авеля, проклиная убийцу и отказывается давать ему свою силу.

Первым великим природным катаклизмом в истории человечества становится потоп, когда по повелению Бога вода уничтожает всю первозданную вселенную, кроме одной человеческой семьи и тех животных, которых Ной взял с собой в ковчег: по паре от каждого вида птиц, пресмыкающихся и зверей (Быт 7. 8–9). Судьба животного мира отныне полностью связана с судьбой человека: земля была проклята из-за человека, и всё, что населяло землю, уничтожается вместе с ветхим человечеством за его грехи. Но завет, который Бог заключает с Ноем после окончания потопа, включает в себя и всю природу: «вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душою живою, которая с вами, с птицами и со скотами, и со всеми зверями земными, которые у вас, со всеми вышедшими из ковчега, со всеми животными земными» (Быт 9. 9–10).

В чудесах, описанных в Библии, природа нередко участвует наряду с человеком. Казни, навлекаемые Богом на Египет через Моисея и Аарона, имеют прямое отношение к природе: вода превращается в кровь (Исх 7. 19–20); воды производят жаб (Исх 8. 6); персть производит мошкар (Исх 8. 17); налетает множество песьих мух (Исх 8. 24); в земле Египетской вымирает весь скот (Исх 9. 6); пыль вызывает воспаление на людях и на скоте (Исх 9. 10); град истребляет «все, что было в поле, от человека до скота» (Исх 9. 25); саранча покрывает лицо всей земли и поедает все, что уцелело от града (Исх 10. 15); густая тьма на три дня покрывает всю землю Египетскую (Исх 10. 22).

История исхода Израиля из Египта сопряжена с чудесами, имеющими отношение к природе: переход израильского войска через море, когда воды моря расступаются и становятся стеной по обе стороны (Исх 14. 21–28); превращение горькой воды в сладкую (Исх 15. 23–25); схождение манны с неба (Исх 16. 13–35). Чудеса Иисуса Навина, включая остановку солнца над Гаваоном (Нав 10. 12–14), также связаны с природой.

Несмотря на то, что первоначальная гармония во взаимоотношениях человека и природы была разрушена грехопадением, человек, согласно Библии, продолжает оставаться частью природного мира. Показательны в этом отношении те события ветхозаветной истории, где животные разделяют наказание и даже покаяние людей (Исх 9. 19; Втор 13. 15; Нав 6. 20; Суд 20. 48; Ион 4. 7–8). Аналогичным образом, согласно Псалмопевцу, скот и вся природа призваны вместе с человеком участвовать в славословии Бога (Пс 148. 3–4, 7–13).

Тесная взаимосвязь судьбы человека с судьбой мироздания прослеживается в пророческих книгах. Эсхатологическое ожидание нового неба и новой земли (Ис 65. 17) сопряжено с надеждой на восстановление утраченной гармонии внутри природного мира: «Волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь» (Ис 65. 25).

Суммируя то, что говорится в Ветхом Завете об отношениях между человеком и природой (тварью), апостол Павел пишет:

Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим 8. 19–23).

«Покоривший» — это Бог, Который сначала подчинил природу человеку, а потом, после его грехопадения, объявил, что земля про-

клята из-за человека. Восстановление утраченных связей возможно только через спасение и преображение человека, которое повлечет за собой спасение и преображение всего тварного миропорядка.

5. 2. Иисус и природа

Значительную часть времени Иисус и Его ученики проводили на природе. Большинство чудес было совершено Иисусом на свежем воздухе, будь то улицы городов и сел, пути, связывающие один город с другим, пустынные места, берега Галилейского озера, горы и возвышенности. Многие поучения Иисус также произносил на открытом воздухе: на неназванной по имени горе в Галилее (Мф 5. 1); на ровном месте, сойдя с горы (Лк 6. 17); из лодки, в то время как народ стоял на берегу озера (Мф 13. 2; Лк 5. 3); на горе Елеонской (Мф 24. 3).

В проповедях, обращенных к ученикам и народу, Иисус часто использует образы, заимствованные из мира природы (Мф 6: 26, 28; 13. 31–32; Лк 6. 43–44; 12. 24; Ин 4. 35 и др.). Однако эти образы важны не сами по себе — каждый из них становится поводом для раскрытия той или иной духовной истины. В окружающем мире Иисус видит намеки и прямые указания на реальности духовного мира: Он учит слушателей распознавать эти реальности, видеть за феноменами материального мира то параллельное иное бытие, которое пронизывает и одухотворяет его. К этому бытию Он постоянно возводит мысленный взор Своих слушателей, отрывая их ум от того, что представляется для них привычным и обыденным.

Нигде в Евангелиях мы не встречаем экзальтированного отношения к природе, восторгов перед красотой флоры и фауны. В Своих поучениях и действиях Христос исходит из того, что природа должна прежде всего служить нуждам человека. Когда Он с учениками идет в субботу через засеянные поля, ученики срывают колосья и едят, растирая руками: Он не только не осуждает их за это, но наоборот, оправдывает перед фарисеями (Мф 12. 1; Мк 2. 23;

Лк 6. 1). Когда Он решает торжественно войти в Иерусалим, Ему приводят осленка, Он садится на него верхом и так въезжает в город (Мк 11. 7; Лк 19. 35); у Матфея Иисус садится на ослицу и молодого осла (Мф 21. 7). Если природа не выполняет свои функции, Иисус наказывает ее: не найдя плодов на смоковнице, Он проклинает ее, и она засыхает (Мф 21. 19; Мк 11. 13).

Значительная часть событий, описанных в Евангелии, происходит на берегах Галилейского озера. В Евангелиях от Матфея и Марка это озеро называется Галилейским морем (Мф 4. 18; 15. 29; Мк 1. 16; 7. 31), у Луки — Геннисаретским озером (Лк 5. 1), у Иоанна — морем Галилейским (Ин 6. 1) или морем Тивериадским (Ин 21. 1). Название озера, употребленное Лукой, происходит от города Тивериада (современная Тиверия), построенного в I веке по Р. Х. и названного в честь императора Тиберия.

Своим же основным названием озеро обязано городу Киннерет (в эллинизированной форме — Геннисарет). В Синодальном переводе Библии название этого города звучит как Хиннареф (Нав 19. 35), а название озера как море Киннереф (Числ 34. 11; Втор 3. 17; 34. 11), море Хиннерефское (Нав 12. 3; 13. 27). Об этом озере Иосиф Флавий пишет:

Геннисаретское озеро получило свое название от примыкающей к нему прибрежной полосы. Оно имеет 40 стадий ширины и 140 длины. Вода его пресна и очень пригодна для питья, ибо она жиже густой воды болотистых озер и прозрачна, так как озеро со всех сторон окаймляется песчаными берегами, и удобочерпаема. Она мягче речной или ключевой воды и при всем этом прохладнее, чем можно ожидать, судя по величине озера. Если оставить воду на открытом воздухе, то она делается холодной, почти как снег; в летнее время жители обыкновенно это делают ночью. В озере водится разного рода рыба, которая по виду своему и вкусу отличается от рыб других вод. Посредине оно пронзывается Иорданом¹.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 3, 10, 7.*

Озеро Киннерет и по сей день представляет собой главный резервуар пресной воды для всей Палестины. На протяжении многих веков оно служило основным поставщиком рыбы для населения региона. Река Иордан — важнейшая водная артерия Израиля — впадает в озеро с севера и вытекает из него с юга.

Именно с Галилейским озером связаны четыре события, о которых пойдет речь ниже: два чудесных лова рыбы, усмирение бури и хождение по воде. Еще два события, о которых мы будем говорить в настоящей главе, происходили на берегу Галилейского озера: насыщение пяти тысяч пятью хлебами и двумя рыбами и насыщение четырех тысяч семью хлебами и небольшим количеством рыбы.

5. 3. Два чудесных лова рыбы

Евангелия от Луки и Иоанна содержат два эпизода, в которых происходит похожее чудо: ученики по слову Иисуса вылавливают из озера необычно большое количество рыбы. Ввиду типологического сходства их иногда трактуют как один эпизод в двух вариантах. Однако отличия слишком значительны. У Луки рассказ относится к самому началу общественного служения Спасителя и является вторым после исцеления тещи Петра описанным чудом. У Иоанна, наоборот, чудесный лов рыбы происходит уже после воскресения Иисуса Христа и является последним чудом, которым завершается все Евангелие. Очевидно, что мы имеем дело с двумя событиями, имеющими между собой определенное сходство, но отнюдь не идентичными.

В настоящей главе основной акцент будет сделан на первом из двух чудес. Второе будет рассмотрено лишь постольку, поскольку оно соотносится с первым¹.

¹ Более подробно рассказ о втором чуде будет рассмотрен в третьем томе учебника по Четвероевангелию, наряду с другими повествованиями о явлениях воскресшего Иисуса ученикам.

Рассказ Луки

В Евангелии от Луки рассказ о чудесном лове рыбы в некоторой степени восполняет отсутствие повествования о призвании первых четырех учеников, которое мы находим у Матфея и Марка (Мф 4. 18–22; Мк 1. 16–20). У Луки один из четырех, Симон, впервые появляется в рассказе об исцелении тещи (Лк 4. 38), а двое других, Иаков и Иоанн, в интересующем нас эпизоде:

Однажды, когда народ теснился к Нему, чтобы слышать слово Божие, а Он стоял у озера Геннисаретского, увидел Он две лодки, стоящие на озере; а рыболовы, выйдя из них, вымывали сети. Войдя в одну лодку, которая была Симонова, Он просил его отплыть несколько от берега и, сев, учил народ из лодки. Когда же перестал учить, сказал Симону: отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова. Симон сказал Ему в ответ: Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сеть. Сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась. И дали знак товарищам, находившимся на другой лодке, чтобы пришли помочь им; и пришли, и наполнили обе лодки, так что они начинали тонуть. Увидев это, Симон Петр припал к коленям Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный. 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 человеков. И, вытащив обе лодки на берег, оставили все и последовали за Ним (Лк 5. 1–11).

Этот рассказ нельзя воспринимать лишь как один из вариантов повествования о призвании первых четырех учеников, потому что у Матфея и Марка чудесный лов рыбы не упоминается вообще. Очевидно, здесь мы имеем дело с самостоятельным эпизодом, произошедшим уже после того, как все четыре ученика были призваны Христом. В то же время этот рассказ имеет прямое отношение к теме призвания, что показывает его концовка, где Иисус говорит

Симону слова, аналогичные словам, адресованным Симону и Андрею у двух других синоптиков: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф 4. 19; Мк 1. 17). У Луки рассказ о чудесном лове рыбы тематически связан с избранием двенадцати апостолов и поставлением их на служение (Лк 6. 12–16).

Обычай Иисуса учить народ из лодки зафиксирован у Матфея и Марка в другом эпизоде (Мф 13. 2; Мк 4. 1). Очевидно, Иисус не однажды пользовался таким способом общения с народом. В эпоху, когда не существовало никаких систем для усиления звука, единственной возможностью дать большому числу людей услышать поучение было создание для этого соответствующих акустических условий. Такие условия возникали, например, когда Иисус поднимался на возвышенность, а слушатели рассаживались ниже (Мф 5. 1). В случае, когда говорящий сидит в лодке на некотором расстоянии от берега, а слушатели располагаются на берегу, поверхность воды становится тем естественным звуковым усилителем, который помогает большому числу людей слышать голос.

Что означает выражение «слово Божие» (λόγος τοῦ θεοῦ — букв. «слово Бога») у Луки? Это выражение встречается лишь по одному разу у каждого из трех других Евангелистов (Мф 15. 6; Мк 7. 13; Ин 10. 35), причем во всех трех случаях оно относится к ветхозаветному откровению. У Луки оно встречается 4 раза в Евангелии (Лк 5. 1; 8. 11, 21; 11. 28) и 14 раз в Деяниях (Деян 4. 31; 6. 2, 7; 8. 14; 11. 1; 12. 24; 13. 5, 7, 44, 46, 48; 16. 32; 17. 13; 18. 11). В Деяниях это выражение указывает на христианское учение, проповедуемое апостолами; в Евангелии от Луки оно обозначает проповедь Иисуса. Данное выражение, следовательно, надо понимать не в том смысле, что Иисус читал народу ветхозаветные писания, а потом комментировал, как Он это сделал в Назаретской синагоге (Лк 4. 16–21). Здесь и в других местах Евангелия от Луки «слово Божие» — это слово Иисуса, Его собственное учение.

После того, как наставление окончено, Христос предлагает Симону отплыть на глубину и закинуть сети. То, что произошло далее, было воспринято как чудо Симоном и всеми, кто находился

рядом: их объял «ужас» (θάμβος) от того, что они увидели. До настоящего момента Симон был свидетелем лишь одного чуда: исцеления его тещи. Теперь он видит в Иисусе нечто, наводящее на него трепет. Для него — профессионального рыбака, знающего технику лова рыбы, как свои пять пальцев, — количество пойманной рыбы представляется невероятным: по-видимому, он никогда в жизни не вылавливал столько. Тем более удивительным было для него это событие, что в течение всей ночи он занимался рыбной ловлей, но ничего не поймал.

Слова Симона напоминают услышанное Иисусом в стране Гадаринской после того, как Он послал легион демонов в стадо свиней: жители этой страны просили, чтобы он «отошел от пределов их» (Мф 8. 34; Мк 5. 17). В том случае Иисус удовлетворил просьбу, в этом — нет. Противоположная реакция на похожую просьбу была вызвана тем, что Иисус в обоих случаях принимал во внимание ее причину. В случае с жителями Гадаринской страны просьба была продиктована корыстными интересами: людям было жалко погибшее стадо, и они опасались, как бы новоявленный Пророк не нанес им еще больший урон. В случае с Симоном просьба была вызвана объявившим его чувством собственной греховности: он ощутил себя недостойным находиться в одной лодке с Человеком, способным совершать такие чудеса.

Отношение Симона к Иисусу меняется по мере развития сюжета. В первом ответе он называет Иисуса «Наставником» и выполняет Его указания с оговоркой. После того, как чудо произошло, Симон называет Иисуса «Господом» и обращается к Нему с совсем другой интонацией. Недоверие сменилось ужасом, сознанием собственной греховности и благоговением. Перед нами один рассказ из серии многочисленных евангельских рассказов об обретении или укреплении веры благодаря чуду.

Слова «отныне будешь ловить человеков», обращенные к Петру, отдаленно напоминают подобные метафоры в ветхозаветных текстах (Иер 16. 16; Амос 4. 2; Авв 1. 14–15). Однако в Ветхом Завете образ удочки или сети, которой рыбаки уловляют людей, име-

ет устрашающий характер и относится к воздаянию, которое Бог уготовал народу израильскому за его грехи. В данном случае этот образ используется Спасителем для того, чтобы разъяснить Симону, что отныне его призванием станет не рыбная ловля, а проповедь. Сеть, заброшенная в море по слову Иисуса и наполнившаяся множеством рыб, должна стать видимым символом той миссии, на которую Иисус будет посылать апостолов: уловлять людей в сети слова Божия.

Слова, которыми завершается рассказ у Луки, имеют прямую параллель в повествованиях двух других синоптиков о том, как Петр и Андрей следуют за Иисусом, оставив сети, а Иаков и Иоанн — оставив отца своего. Следование за Иисусом и начало новой жизни предполагает оставление человеком того, что соединяло его с прежней жизнью. По этой причине Иисус не просто призывает богатого юношу последовать за Ним, но говорит Ему: «Пойди, продай имение твое и раздай нищим... и приходи и следуй за Мною» (Мф 19. 21; Мк 10. 21; Лк 18. 21). К ученикам же Он обращал еще более сильный призыв: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф 16. 24; Мк 8. 34; Лк 9. 23).

Сходство с рассказом Иоанна и отличия от него

История, рассказанная в Евангелии от Иоанна (Ин 21. 1–14) и относящаяся к периоду после воскресения Иисуса Христа, имеет сходство с рассмотренным эпизодом в следующих деталях: 1) ученики ловили рыбу в течение всей ночи и ничего не поймали; 2) в обоих повествованиях участвуют Симон и оба сына Зеведеева (к которым во втором эпизоде примыкают Фома, Нафанаил и двое неназванных учеников); 3) Иисус повелевает ученикам закинуть сеть; 4) они вылавливают такое количество рыбы, которое невозможно объяснить иначе как чудом; 5) упоминается, что произошло с сетью (в первом случае она стала прорываться, во втором ученики не могут вытащить ее от тяжести); 6) в обоих эпизодах только Петр реагирует на чудо; 7) в обоих случаях Петр называет Иисуса Господом; 8) прочие участники события в обоих эпизодах ничего

не произносятся; 9) в обоих случаях история заканчивается тем, что ученики следуют за Иисусом (Лк 5. 11; Ин 21. 19); 10) в обоих эпизодах Симон назван «Симоном Петром» (что у Луки больше нигде не встречается).

Однако есть и существенные различия: во втором эпизоде 1) Иисус находится не в лодке с учениками, а на берегу; 2) ученики не сразу узнают Его; 3) Симон и сыновья Зеведеевы находятся в одной лодке, а не в разных; 4) сеть не разрывается; 5) Петр не просит Иисуса выйти от него, а наоборот, вплавь бросается Ему навстречу; 6) ученики вытаскивают сеть с рыбой на берег; 7) Иисус повелевает им принести пойманную рыбу, хотя на огне уже жарится другая рыба; 8) пойманную рыбу пересчитывают, и Евангелист называет точное количество (сто пятьдесят три); 9) ученики обедают с Иисусом; 10) никто не смеет спросить его «кто Ты?», зная, что это Господь.

Возможно, два чуда, близкие по смыслу, не случайно оказались в начале одного Евангелия и в конце другого, как бы образуя смысловую арку, внутри которой помещаются все чудеса Иисуса Христа, кроме самых первых (исцеление тещи Петра у синоптиков и чудо в Кане Галилейской у Иоанна). Вероятно, после Своего воскресения Спаситель повторяет чудо, подобное совершённому в самом начале служения, чтобы Петр и другие ученики, вспомнив о первом чуде, поверили в Его воскресение, как два других ученика поверили, что перед ними воскресший Христос, когда узнали Его в знакомом жесте преломления хлеба (Лк 24. 30, 35).

5. 4. Усмирение бури

Три версии рассказа

Следующим повествованием, связанным с Галилейским озером, является рассказ об усмирении бури. Он содержится у всех троих синоптиков. Как и во многих других случаях, наиболее краткую версию события дает Матфей; наиболее полное и детализи-

рованное описание мы находим у Марка; Лука в основном следует Марку. У Марка об этом чуде говорится после серии притч, произнесенных Иисусом при море:

Вечером того дня сказал им: переправимся на ту сторону. И они, отпустив народ, взяли Его с собою, как Он был в лодке; с Ним были и другие лодки. И поднялась великая буря; волны били в лодку, так что она уже наполнялась водою. А Он спал на корме на возглавии. Его будят и говорят Ему: Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем? И, встав, Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, перестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина. И сказал им: что вы так боязливы? как у вас нет веры? И убоялись страхом великим и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему? (Мк 4. 35–41).

Марк — единственный из троих рассказчиков, кто упоминает, что помимо лодки, в которой оказался Иисус, там были и другие лодки. Кому Иисус предлагает переправиться на другую сторону озера? У Марка рассказу о том, как Он вошел в лодку, предшествует фраза: «Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине разъяснял всё» (Мк 4. 34). Слово «им» в начале рассказа может относиться как к ученикам, так и к более широкому кругу людей. Однако и Матфей, и Лука говорят, что в лодке был Иисус с учениками. При этом если у Марка ученики «берут с собой» Иисуса (вероятно, он пользуется лодкой Петра и Андрея либо Иакова и Иоанна), то у Матфея, наоборот, Иисус входит в лодку, а ученики следуют за Ним (Мф 8. 23). У Луки Иисус входит в лодку с учениками Своими (Лк 8. 22).

То, что случилось с озером, названо у Матфея «большим волнением» — *σεισμός μέγας* (Мф 8. 24); термин *σεισμός* в греческом языке указывает также на землетрясение. Марк употребляет выражение *λαίλαψ μεγάλη ανέμου*, которое можно перевести как «ураган», «вихрь», «сильная буря с ветром». Все три Евангелиста говорят, что лодку заливало; Лука при этом упоминает, что «они были в опасности» (Лк 8. 23).

Несмотря на сильный шторм, Иисус спал. Чем можно объяснить столь крепкий сон в столь бурной обстановке? Традиционное святоотеческое толкование: Он тем самым испытывал Своих учеников¹, «давая им время испытать страх и заставляя их сильнее прочувствовать происходящее»². Если бы Он бодрствовал, ученики не испугались бы и не стали звать на помощь, «поэтому Он и спит — чтобы дать время их страху, чтобы ощущение происходящего сделать в них более отчетливым»³.

Такое толкование, однако, умаляет реальность Его человеческой природы и противоречит реализму самого евангельского текста. Оно как бы подразумевает, что Иисус трудился, но не уставал, не нуждался в сне и если спал, то исключительно в педагогических целях. Безусловно, Иисус был великим педагогом: все Его слова и многие действия были поучительными. Иногда Он совершал какое-то действие, чтобы потом привести его в пример. Умыв ноги ученикам на Тайной вечере, Он говорит им: «Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу» (Ин 13. 14). Однако в данном случае сон проистекал не из каких-то Его намерений, а из потребностей Его человеческого организма.

Рассматриваемое чудо — одно из многочисленных подтверждений того, что Иисус обладал полноценной человеческой природой, сосуществовавшей в Нем с божественным естеством:

Он крещен как человек; но разрешил грехи как Бог... Он был искушаем как человек, но победил как Бог... Алкал, но напитал тысячи... Утомлялся, но Сам есть упокоение утруждающихся и обремененных (Мф 11. 28). Его отягощал сон, но Он легок на море, но Он запрещает ветрам... Его называют... имеющим беса, однако же Он... познается бесами, изгоняет бесов, посылает в бездну легион духов... Он молится, но и внимлет молитвам. Плачет, но и прекращает плач. Спрашивает, где положен Лазарь,

¹ *Афанасий Александрийский*. Пасхальные послания. 29.

² *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 28, 1.

³ *Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Луки. 8.

потому что был человек, но и воскрешает Лазаря, потому что был Бог¹.

Христос был двояк — человек в том, что видимо, Бог в том, что невидимо. Он действительно ел как человек, как и мы, потому что имел такие же плотские потребности, что и мы, но и кормил пятью хлебами пять тысяч как Бог. Он действительно умер как человек, но оживил четверодневно мертвеца как Бог. Он спал в лодке как человек, но и ходил по воде как Бог².

Евангелия рисуют Спасителя реальным Человеком, Которому было свойственно утомляться (Ин 4. 6), особенно после долгого и трудного дня. Переправе через озеро предшествовал день, который Иисус провел среди людей. Матфей, Марк и Лука по-разному описывают этот день; к тому же из их повествований не всегда можно понять, происходили ли события в один день или в течение нескольких дней. На основе Евангелия от Матфея вполне можно предположить, что в течение одного дня была произнесена Нагорная проповедь (Мф 5–7); затем Иисус сошел с горы и исцелил прокаженного (Мф 8. 1–4); далее Он вошел в Капернаум, где исцелил слугу сотника (Мф 8. 5–13); там же Он исцелил тещу Петра (Мф 8. 14–15); наконец, когда настал вечер, «к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных» (Мф 8. 16). Не удивительно, что после такого дня Иисус уснул в лодке и не просыпался, даже когда началась буря.

Только Марк отмечает, что Христос спал «на возглавии». Термин *προσκεφάλαιον* (возглавие) в греческом языке обозначает подушку. По мнению одних ученых, речь идет о подушке, которую рыбаки при переправе через озеро брали с собой для тех, кто не участвовал в гребле. По мнению других, под возглавием можно понимать часть оборудования лодки, например, балластный мешок, который был использован в качестве подушки.

¹ Григорий Богослов. Слово. 29, 20.

² Феодорит Кирский. Эранист.

Насколько сильной была эта буря, и не преувеличивали ли ученики грозившую им опасность? Может показаться, что коль скоро речь идет об озере (хотя его и называли морем), вряд ли следует говорить о серьезном шторме. Между тем и поныне шторм на озере Киннерет — явление не редкое, причем в силу особенностей климата он может наступить внезапно и быть весьма сильным. Наиболее вероятное время для шторма — вечер. Внезапный шторм может быть связан с резкой сменой температуры. Если принять во внимание качество рыбацких лодок во времена Иисуса, то шторм посреди моря в темное время суток представлял реальную угрозу для жизни.

Все три Евангелиста, повествующие о событии, говорят о том, что ученики разбудили Иисуса, но только Марк придает их словам тон упрека. У Матфея в словах учеников слышится отчаяние: «Господи, спаси¹, погибаем» (Мф 8. 25); Лука передает интонацию крика: «Наставник! Наставник! погибаем» (Лк 8. 24). Ученики сильно встревожены и напуганы. Спасение они видят в Иисусе, хотя вряд ли будят Его в надежде, что Он одним мановением прекратит бурю: скорее, они надеются на Его совет или какую-либо иную помощь.

У Матфея Спаситель, просыпаясь, первым делом упрекает учеников в маловерии, и лишь потом встает и запрещает ветру и морю. У Марка и Луки Он сначала встает, усмиряет бурю, а затем, когда наступает тишина, упрекает учеников. Только Марк приводит слова Иисуса, обращенные к морю: «Умолкни, перестань». Слова же, адресованные к ученикам, у трех Евангелистов близки по смыслу. Наиболее полная версия их содержится у Марка. Матфей передает их в следующей форме: «Что вы так боязливы, маловерные?». У Луки Иисус говорит ученикам: «Где вера ваша?».

Тема веры

Снова в центре внимания, как и в других рассказах о чудесах, оказывается тема веры. Упрек в маловерии неоднократно возникает на страницах Евангелий в прямой речи Иисуса Христа. Иногда

¹ В Синодальном переводе: «спаси нас».

Он адресует его широкому кругу слушателей (Мф 6. 30; Лк 12. 28), иногда всей группе учеников (Мф 16. 8), иногда одному из них (Мф 14. 31). Термин ὀλιγόπιστοι («маловерные»), употребленный Иисусом по отношению к ученикам после того, как они Его разбудили (Мф 8. 26), указывает на серьезный недостаток веры. В других случаях Иисус прямо упрекает их в «неверии» (ἀπιστία — Мф 17. 20).

В рассматриваемом эпизоде вера предстает в двух аспектах. С одной стороны, слова Спасителя можно понять как напоминание о вере во всемогущество Бога, Который даже во сне хранит людей от опасности: «Когда ляжешь спать, — не будешь бояться; и когда уснешь, — сон твой приятен будет. Не убоишься внезапного страха и пагубы от нечестивых, когда она придет; потому что Господь будет упованием твоим и сохранит ногу твою от уловления» (Притч 3. 24–26). С другой стороны, под верой, как и во многих случаях исцеления от болезней и изгнания бесов, понимается вера в Иисуса Христа — в Его способность совершить чудо, защитить незащищенных, прийти на помощь, спасти от смерти.

Изумление совершившимся чудом Марк приписывает окружающим — предположительно, тем, кто отплыли вместе с Иисусом и Его учениками на других лодках. У Матфея никто, кроме Иисуса и учеников, до настоящего момента в рассказе не участвовал; тем не менее, он говорит о людях, которые, «удивляясь, говорили: кто это, что и ветры и море повинуются ему?» (Мф 8. 27). У Луки посторонние лица отсутствуют в сцене от начала до конца, и страх и удивление приписываются ученикам, говорящим друг другу: «Кто же это, что и ветрам повелевает, и воде, и повинуются Ему?» (Лк 8. 25). Эти слова по форме перекликаются с тем, что в предыдущей главе Евангелия от Луки говорили возлежавшие с Иисусом в доме фарисея: «Кто это, что и грехи прощает?» (Лк 7. 49). Личность Иисуса у Луки последовательно раскрывается через серию эпизодов, в которых Его действия вызывают удивление.

Смысл чуда

Рассмотрев текст во всех трех версиях, мы можем поставить вопрос: что же на самом деле произошло, и каков смысл чуда? Мы оставляем в стороне толкования ученых-рационалистов XIX века, которые либо отрицали реальность чуда, либо приуменьшали силу шторма, либо считали, что речь идет об обычной внезапной смене погоды, которую окружавшие безосновательно приписали Иисусу. Такие толкования не помогают понять ни историческую канву повествования, ни тот богословский смысл, который в него вкладывали Евангелисты.

Гораздо полезнее для уточнения смысла евангельского повествования взглянуть на те ветхозаветные рассказы, которые могут восприниматься как его прообразы. В Ветхом Завете прослеживается особая связь между Богом и водной стихией. Присутствие Бога нередко усматривалось в стихийных бедствиях, а в их прекращении видели действие руки Божией: «В вихре и в буре шествие Господа, облако — пыль от ног Его. Запретит Он морю, и оно высыхает, и все реки иссякают» (Наум 1. 3–4). В Псалтири Бог назван «укрощающим шум морей, шум волн их» (Пс 64. 7). Перед Богом трепещут воды: «Видели Тебя, Боже, воды, видели Тебя воды и убоялись, и вострепетали бездны... Путь Твой в море, и стезя Твоя в водах великих, и следы Твои неведомы» (Пс 76. 17, 20). Бог создал воды (Пс 94. 5), Он «призывает воды морские и разливает их по лицу земли» (Ам 5. 8; 9. 6), но в Его же власти — прекратить их течение: «Остановит воды, и все высохнет; пустит их, и превратят землю» (Иов 12. 15).

В истории Исхода описывается, как «простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь и сделал море сушею, и расступились воды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше: воды же были им стеною по правую и по левую сторону» (Исх 14. 21–22). Здесь многие детали соответствует рассказу синоптиков об усмирении бури на море: чудо приписывается прямому вмешательству Бога; чудо совершается при непосредственном участии конкретного человека; в рассказе

упоминается сильный ветер; результатом чуда становится спасение людей от смертельной опасности. В Псалтири этот эпизод суммирован в следующих словах: «Грозно рек морю Чермному, и оно иссохло; и провел их по безднам, как по суше; и спас их от руки ненавидящего и избавил их от руки врага... И поверили они словам Его, [и] воспели хвалу Ему» (Пс 105. 9–10, 12). Подчеркивается, таким образом, что в результате чуда те, кто были спасены от смерти, обрели веру.

Когда пророк Иона хотел убежать от лица Божия, «Господь воздвиг на море крепкий ветер, и сделалась на море великая буря, и корабль готов был разбиться». Корабельщики стали бросать в море кладь с корабля, чтобы облегчить его, а Иона между тем «спустился во внутренность корабля, лег и крепко заснул». Иону будят и спрашивают: «Что ты спишь? встань, воззови к Богу твоему; может быть, Бог вспомнит о нас и мы не погибнем». Бросают жребий; выясняется, что Иона является виновником бури; он предлагает бросить его в море; его спутники поначалу отказываются. Лишь после того, как они, будучи язычниками, воззвали к Богу Израиля и бросили Иону в море, «утихло море от ярости своей. И уstraшились эти люди Господа великим страхом, и принесли Господу жертву, и дали обеты» (Ион 1. 4–16). В этом рассказе, опять же, многие детали напоминают евангельский эпизод: буря на море; угроза гибели; сон главного героя; его пробуждение; упрек в его адрес; внезапное прекращение бури благодаря прямому вмешательству Бога; страх перед Богом, выраженный свидетелями чуда.

Отметим, что слова Марка «уstraшились страхом великим» (Мк 4. 41) представляют собой семитизм и буквально совпадают со словами «уstraшились великим страхом» из Книги пророка Ионы. У Марка выражение «великий страх» перекликается с выражениями «великая буря» и «великая тишина», использованными в том же эпизоде: троекратное использование одного и того же прилагательного, с одной стороны, усиливает контраст между бурей и внезапно наступившим спокойствием, с другой — отражает то исключительное впечатление, которое чудо оказало на его свидетелей.

Напоминание о ветхозаветных чудесах свидетельствует о преемственности, которая прослеживается и в действиях, и в словах Иисуса. В Нагорной проповеди Он выступает как новый Моисей, который пришел не разрушить закон, но восполнить его (Мф 5. 17), то есть придать ему новое содержание, обновив тот завет, который Бог заключил с древним Израилем через Моисея. Чудеса Иисуса тоже напоминали Его современникам о великих пророках древности и о делах Божиих, совершавшихся через них. Однако если в истории Исхода Бог действует через человека, но при этом Бог и человек остаются разными лицами, то в истории усмирения бури Бог и человек действуют в одном лице — Иисуса Христа, Бога воплотившегося. Он совершает и обычные человеческие действия (устает, спит, пробуждается), и те, которые свидетельствуют о Его божественном достоинстве (запрещает ветру, усмиряет бурю).

Как говорилось выше, первозданный человек был создан властелином природы, которая должна была служить ему и безоговорочно подчиняться его слову. После грехопадения человек утратил эту силу. Богочеловек Иисус в Своем лице восстанавливает утраченную власть человека над природой. Он властно повелевает ветру и морю, и оно безоговорочно подчиняется Ему, подобно тому, как Его слову подчинялись бесы и Его слово избавляло людей от болезней.

При этом, если бесы и болезни выступают в Евангелиях как зло, от которого Иисус освобождает человека, то природа и даже стихийные бедствия не являются злом сами по себе. Слова Иисуса «умолкни, перестань» могут внешне напоминать аналогичные обращения к демонам (например, «замолчи и выйди из него» в Мк 1. 25 и Лк 4. 35), однако это вовсе не означает, что Иисус воспринимает море как демоническую стихию. Если каждое изгнание беса представлено как бой между Иисусом и диавольским миром, то здесь, напротив, мы видим полное повиновение стихии могущественному слову Иисуса. Если бесы пытаются сопротивляться Его силе, то море и ветер беспрекословно подчиняются ей.

Усмирение бури не было демонстрацией силы и власти Иисуса, так же как Его сон не преследовал педагогических целей. Если предположить, что, отправляясь в плавание, Иисус заранее знал о надвигающейся буре, то весь эпизод предстает как тщательно спланированное действие, осуществленное по заранее заготовленному сценарию. Евангелия рисуют картину, создающую прямо противоположное впечатление: шторм налетел внезапно, ученики были к нему не готовы, а уставший Иисус спал. Его пробуждение и то, что за этим последовало, не было «чудом ради чуда», не было тем «знамением», которого просили от Него иудеи и которого так и не дождались. И хотя Иисус в ответ на просьбу пообещал иудеям, что они увидят от Него «знамение Ионы пророка» (Мф 16. 1–4; Лк 11. 29), речь шла о знамении совсем иного рода — о том знамении, к которому Иисус готовился в течение всего Своего земного пути и которое многократно предсказывал Своим ученикам. Речь шла о Его смерти и трехдневном пребывании во чреве земли.

Иисус предстает в истории усмирения бури похожим не столько на Иону, сколько на Бога из ветхозаветных писаний. Это сходство проявляется прежде всего в том, как Он одним мановением прекращает бурю, подобно Богу, Который «силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость» (Иов 26. 12). Однако даже сон Иисуса в данном контексте уподобляет Его Тому, Кто после сотворения мира «почил от всех дел Своих» (Быт 2. 2). Призыв учеников, обращенный к Иисусу, напоминает подобные призывы к Богу в Псалтири: «Восстань, Господи! спаси меня, Боже мой!» (Пс 3. 8); «Господи! Не удаляйся от меня. Подвигнись, пробудись...» (Пс 34. 22–23); «Восстань, что спишь, Господи! пробудись...» (Пс 43. 25).

Боговоплощение — ответ Бога на вопросы человека

Вопрос, обращенный учениками к спящему Иисусу, напоминает тот универсальный вопрос, который человечество со времен Иова вплоть до настоящего времени задает Богу в разных вариантах: почему Бог не заботится о человеке, когда ему плохо? почему

Бог безмолвствует, когда от Него ждут ответа? почему Он спит, когда вокруг буря? почему Он допускает зло и не пресекает его?

Когда Иов, сокрушенный скорбями и болезнью, забрасывал Бога подобными вопросами, Бог долго не отвечал ему. Но потом внезапно ответил грозными словами: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? Препояшь ныне чресла твои, как муж: Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне» (Иов 38. 1–2). Вместо ответов, которые Иов ожидал услышать, на него обрушивается целый шквал вопросов от Самого Бога:

Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. Кто положил меру ей, если знаешь? или кто протягивал по ней вервь? На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости? Кто затворил море воротами, когда оно исторглось, вышло как бы из чрева, когда Я облака сделал одеждою его и мглу пеленами его, и утвердил ему Мое определение, и поставил запоры и ворота, и сказал: доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел надменным волнам твоим? Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру и указывал ли заре место ее?.. Нисходил ли ты во глубину моря и входил ли в исследование бездны?.. Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы оправдать себя? Такая ли у тебя мышца, как у Бога? И можешь ли возгреть голосом, как Он? (Иов 38. 4–12, 16; 40. 1–2).

Иов не получает ответа ни на один из своих вопросов. Но он получает ответ на тот главный вопрос, к которому все они сводились: о том, почему Бог отсутствует, когда человеку плохо. Бог не отсутствует, Он рядом. Ответом Бога на все вопросы является Его присутствие в жизни человека. Потрясенный тем, что Бог явился ему Сам, Иов говорит: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42. 5–6).

Когда ученики спрашивали Спасителя: «Неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?» — Он ответил им вопросами на вопрос:

«Что вы так боязливы? как у вас нет веры?». Главная беда человека — не в том, что Бог отсутствует, а в том, что человек не замечает Его присутствия. Вера — то связующее звено между людьми и Богом, которое помогает им не забывать о постоянном присутствии Бога в их жизни. О том, что Бог рядом, что Он слышит молитву и откликается на нее, что Он активно участвует в жизни людей и всегда готов прийти к ним на помощь, что Он их любит и жалеет, Иисус неустанно напоминает — и Своей проповедью, и Своими деяниями.

Ответом от Бога на все вопрошания людей становится то, что Бог посылает к ним Своего едиnorodного Сына. Ветхозаветное человечество жило надеждой на встречу с Богом лицом к лицу. Эту надежду выражает Иов в словах: «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). Эта надежда сбывается, когда Искупитель — Бог в человеческом облике — приходит на землю и люди видят Его своими глазами.

Иисус предлагает людям прямой доступ к Богу через Самого Себя, без дополнительных посредников. Поверить в Бога — значит поверить в Иисуса как посланного Богом Единородного Сына, обладающего той же властью, силой, могуществом, что и Бог Отец. Бог не далеко, Он рядом; Бог не спит, Он бодрствует и помнит о человеке; Бог не бессилён избавить человека от бедствий, но для этого требуется содействие человека, требуется вера. Такова «благая весть», принесенная Иисусом на землю непосредственно от Бога. Таков ответ, который Бог дает в Евангелии на все вопрошания человека.

5. 5. Насыщение пяти тысяч

Четыре версии рассказа

Лишь одно чудо Иисуса Христа описано во всех четырех Евангелиях — насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами. При этом в трех Евангелиях — от Матфея, Марка и Иоанна — за этим чудом сразу же следует другое: хождение Иисуса по воде Галилейского озера. В такой последовательности и следует рассматривать эти два события, имеющие между собой смысловую связь.

Наиболее подробный, изобилующий деталями рассказ о насыщении пяти тысяч мы находим у Марка:

И собрались Апостолы к Иисусу и рассказали Ему все, и что сделали, и чему научили. Он сказал им: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного, — ибо много было приходящих и отходящих, так что и есть им было некогда. И отправились в пустынное место в лодке одни. Народ увидел, как они отправлялись, и многие узнали их; и бежали туда пешие из всех городов, и предупредили их, и собрались к Нему.

Иисус, выйдя, увидел множество народа и сжалился над ними, потому что они были, как овцы, не имеющие пастыря; и начал учить их много. И как времени прошло много, ученики Его, приступив к Нему, говорят: место здесь пустынное, а времени уже много, — отпусти их, чтобы они пошли в окрестные деревни и селения и купили себе хлеба, ибо им нечего есть. Он сказал им в ответ: вы дайте им есть. И сказали Ему: разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть? Но Он спросил их: сколько у вас хлебов? пойдите, посмотрите. Они, узнав, сказали: пять хлебов и две рыбы.

Тогда повелел им рассадить всех отделениями на зеленой траве. И сели рядами, по сто и по пятидесяти. Он взял пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил и преломил хлебы и дал ученикам Своим, чтобы они раздали им; и две рыбы

разделил на всех. И ели все, и насытились. И набрали кусков хлеба и остатков от рыб двенадцать полных коробов. Было же евших хлеба около пяти тысяч мужей (Мк 6. 30–44).

Рассказ можно условно разделить на три части. Первая представляет собой прелюдию: в ней говорится о том, что предшествовало чуду, и о различных сопутствующих обстоятельствах. Вторая часть сосредоточена вокруг диалога между Иисусом и учениками. Третья является собственно рассказом о чуде. Массовый характер чуда и значительная продолжительность события подчеркиваются настойчивым употреблением слов «много» и «многие»: «много было приходящих и отходящих»; «многие узнали их»; «увидел множество народа»; «начал учить их много»; «времени прошло много»; «место здесь пустынное, а времени уже много». Все эти упоминания работают на общую драматургию рассказа и готовят читателя к цифре, которая неожиданно возникнет в самом конце: «около пяти тысяч мужей».

Начало рассказа соотносится с повествованием о том, как Иисус, «призвав двенадцать, начал посылать их по два, и дал им власть над нечистыми духами»; повинуясь Его повелению, они «пошли и проповедовали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 7, 12–13). Мы не знаем, как долго длилось самостоятельное служение апостолов: по видимому, не очень, судя по тому, что между этим повествованием и рассказом о насыщении пяти тысяч вставлен лишь один эпизод — о смерти Иоанна Крестителя. Мы также не знаем, что делал Иисус в то время, как Его ученики отсутствовали.

Итак, они возвращаются, и Он предлагает им отдохнуть в пустынном месте. Слово «отдохнуть» можно понять только в одном смысле: отдохнуть от людей; другие виды отдыха в пустынном месте вряд ли доступны. Упоминание о том, что апостолам некогда было есть, напоминает нам о ремарке, которую мы уже встречали: «И опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть» (Мк 3. 20). Похоже, рассказчик, с чьих слов Марк записывал свои повествования, хорошо запомнил эту особенность образа

жизни Иисуса: из-за обилия народа Ему и ученикам некогда было есть. Ощущение голода вспоминалось ему даже годы спустя, когда, по-видимому, он и сообщал об этом Евангелисту.

Апостолы отправляются в пустынное место на лодке. Очевидно, пустынное место находилось на том же берегу, потому что народ бежал за ними вдоль берега озера. Когда лодка причалила, народ, от которого ученики собирались отдохнуть, уже был там. Иисус каким-то образом тоже оказался там: видимо, пришел пешком.

Матфей, Лука и Иоанн рисуют несколько иную картину. Согласно Матфею, Иисус «удалился... на лодке в пустынное место один; а народ, услышав о том, пошел за Ним из городов пешком. И, выйдя, Иисус увидел множество людей и сжалился над ними, и исцелил больных их» (Мф 14. 13–14). У Луки, как и у Марка, апостолы, «возвратившись, рассказали Ему, что они сделали», после чего Он, «взяв их с Собою, удалился особо в пустое место, близ города, называемого Вифсаидою. Но народ, узнав, пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовал с ними о Царствии Божиим и требовавших исцеления исцелял» (Лк 9. 10–11).

Наконец, у Иоанна начало рассказа отличается от всех трех синоптиков: у него «пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады. За Ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными. Иисус взошел на гору и там сидел с учениками Своими». Иоанн также уточняет, что приближалась «пасха, праздник Иудейский» (Ин 6. 1–4)¹. Таким образом, картина у Иоанна вырисовывается такая: множество народа уже было с Иисусом, но толпа все прибывала и прибывала.

Если Матфей и Марк не указывают место события, то между Лукой и Иоанном, определяющими его с достаточной точностью, имеется расхождение: у Луки говорится о пустом месте близ Вифсаиды, у Иоанна — о горе в окрестностях Тивериады.

¹ В упоминании о пасхе некоторые ученые видят параллель с Моисеем в пустыне.

Вифсаида

Точное место расположения Вифсаиды остается предметом дискуссий среди ученых, однако в настоящее время существует определенный консенсус вокруг того, что она располагалась на месте современного города Эт-Тель на севере Галилейского озера, на правом берегу реки Иордан. Тивериада, или Тиверия, находилась на западном берегу озера, на весьма приличном расстоянии от Вифсаиды.

Гармонизовать два повествования сложно, хотя такие попытки предпринимались неоднократно. Согласно одной из существующих теорий, во времена Иисуса было два города с названием Вифсаида. Около 30 года по Р. Х. тетрарх Филипп переименовал Вифсаиду в Юлию — в честь Юлии, дочери императора Августа¹. Это, впрочем, не означает, что в еврейской среде город перестали называть его прежним именем или что имя Вифсаида перешло какому-нибудь другому городу.

Косвенные свидетельства в пользу Вифсаиды (а не Тивериады) как места, близ которого произошло умножение хлебов, мы находим не только у Луки, но и у Иоанна. Только Иоанн упоминает, что «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» (Ин 6. 5–6). Почему Иисус задает вопрос именно Филиппу, а не кому-либо иному из учеников? Филипп был из Вифсаиды Галилейской (Ин 1. 44), и естественно было бы предположить, что Иисус обращается к Филиппу как жителю города, близ которого происходит описываемое событие.

Еще одним свидетельством может служить упоминание об Андрее, брате Симона Петра, который, согласно тому же Евангелию, сказал Иисусу: «Здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества?» (Ин 6. 9). Андрей тоже был из Вифсаиды, и вполне вероятно, что он знал о

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 2, 1.*

мальчишке с хлебами потому, что ему была знакома семья мальчика, находившаяся в этот момент среди толпы.

Упоминания Иоанна о Филиппе и Андрее могут служить подтверждением того, что в его Евангелии по каким-либо причинам (может быть, по вине некоего первоначального редактора) Вифсаида оказалась заменена Тивериадой.

В католической традиции местом, где произошло чудо умножения хлебов, считается поселок Табга на западном берегу Галилейского озера: здесь уже в IV веке была построена первая христианская церковь. В конце V века первоначальное строение было разобрано, и на его месте была построена новая церковь большего размера, от которой сохранился мозаичный пол с изображением корзины с хлебами и двух рыб. Это изображение является символом Евхаристии, одновременно напоминая о чуде насыщения пяти тысяч.

Как и Марк, Матфей отмечает, что Иисус, увидев множество людей, «сжалился над ними». Однако если у Марка следствием жалости к народу было то, что Иисус «начал учить их много», то Матфей видит проявление жалости Иисуса к людям в том, что Он «исцелил больных их» (Мф 14. 13). Лука, ничего не говоря о жалости, совмещает оба свидетельства: у него Иисус, «приняв их, беседовал с ними о Царствии Божиим и требующих исцеления исцелял» (Лк 9. 11). О жалости Спасителя к народу Матфей говорит и в другом месте, в тех же выражениях, что и Марк в рассказе об умножении хлебов:

И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря. Тогда говорит ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало; итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою (Мф 9. 35–38).

Образ жатвы соотносится с образом хлеба, центральным в рассматриваемом эпизоде. Видя толпы народы вокруг Себя, Спа-

ситель думает о них как о жатве, для которой нужны делатели — этими делателями должны стать апостолы, Его помощники. В то же время Он сравнивает эти толпы со стадом, у которого нет пастыря. Таким пастырем может стать только Он Сам. Он — тот Пастырь добрый, который «полагает жизнь свою за овец» (Ин 10. 11); «и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и... идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его» (Ин 10. 3–4).

«Вы дайте им есть»

Синоптики согласны в том, что ученики (у Луки «двенадцать») просили Иисуса ввиду позднего часа отпустить народ, чтобы люди могли купить себе пищи. В ответ на эту просьбу Иисус говорит: «Вы дайте им есть» (Мф 14. 15–16; Мк 6. 35–37; Лк 9. 12–13). Смысловый акцент падает на «вы». Матфей и Лука опускают имеющийся у Марка обмен репликами относительно двухсот динариев, которые необходимы, чтобы накормить такое количество людей. У Иоанна двести динариев упоминаются Филиппом, который говорит Иисусу: «Им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу» (Ин 6. 7).

Динарием называлась римская серебрянная монета, соответствовавшая дневному заработку поденного рабочего: в этом значении динарий упоминается в притче о работниках в винограднике (Мф 20. 9–13). Двести динариев, соответственно, представляли собой значительную сумму, которой ученики Иисуса не располагали: даже если у них и имелся некоторый запас денег, который в специальном ящике носил Иуда (Ин 12. 6), содержимого ящика явно не хватило бы на такую большую толпу.

Согласно синоптикам, ученики в ответ на вопрос Иисуса говорят Ему, что у них есть пять хлебов и две рыбы. При этом у Луки ученики к этому ответу присовокупляют: «Разве нам пойти купить пищи для всех сих людей?» (Лк 9. 13). У Иоанна, как мы видели, Иисусу отвечает Андрей, говоря о том, что пять хлебов и две рыбки есть у одного мальчика из толпы (Ин 6. 9). Только Иоанн

указывает, что хлебы были ячменными. Для обозначения рыбы у трех синоптиков используется классическое греческое слово ἰχθύς («рыба») — то самое, которое в ранней Церкви использовалось в качестве криптограммы, расшифровывавшейся как «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель». Иоанн использует слово ὀψάριον, двойное уменьшительное от ὄψων, в классическом греческом языке обозначающего закуску или любое приготовленное блюдо из рыбы или мяса, которое едят с хлебом; в данном случае слово ὀψάριον, очевидно, указывает на сушеную или соленую рыбу.

Как видим, обстоятельства, предшествовавшие совершению Иисусом чуда, описаны у четырех Евангелистов по-разному. При этом синоптики различаются между собой лишь большей или меньшей подробностью, с которой они описывают событие; Иоанн же отличается от них во многих деталях. Синоптики не выделяют поименно ни одного из учеников: у них ученики действуют как единая группа. Иоанн, который и в других случаях обращает внимание на реплики отдельных учеников, называет по имени Филиппа и Андрея. Если у Марка Иисус просит учеников пойти и посмотреть, сколько у них хлебов, то у Иоанна Он не задает вопросы, потому что знает, что хочет совершить. Если у синоптиков просьба отпустить людей исходит от учеников, то у Иоанна Иисус Сам задумывается о том, что народ нельзя оставить голодным.

Последовательность, в которой Иисус совершает само чудо, у всех четырех рассказчиков одинакова: Он велит ученикам рассадить народ; воздает благодарение Богу; преломляет хлеб; раздает пищу; все едят и насыщаются; от трапезы остается двенадцать полных коробов хлеба¹. Однако и здесь Иоанн отличается от синоптиков в некоторых деталях, а среди синоптиков Марк выделяется как наиболее внимательный к подробностям.

У Матфея Иисус повелевает ученикам принести Ему пять хлебов и две рыбы, а народу велит возлечь на траву (Мф 14. 18–19). У Луки Иисус велит ученикам рассадить народ рядами по пятидеся-

¹ В этой цифре некоторые исследователи видят символическое указание на двенадцать колен Израилевых.

ти (Лк 9. 14–15). Марк при описании рассадки дважды использует семитизм: повторение одного и того же слова для указания на множественность предметов или явлений. У него Иисус повелевает ученикам рассадить всех *συμπόσια συμπόσια* (букв. «группами-группами»); слово *συμπόσιον* (происходящее от суффикса «вместе» и глагола «пить») в греческом языке обозначает группу людей, собравшихся для того, чтобы вместе выпить и поесть; этим словом обозначается ужин, пир. Народ у Марка расаживается *πρᾶσιαι πρᾶσιαι* (букв. «рядами-рядами») по пятьдесят и сто: термин *πρᾶσιαι* в классическом греческом обозначает грядку, в данном случае ряд. Марк — единственный, кто упоминает, что трава была зеленой; Иоанн отмечает: «было же на том месте много травы» (Ин 6. 10). Эта деталь соответствует предпасхальному периоду, свидетельствуя о том, что событие происходило весной, когда трава еще сохраняла свежесть и не была выжжена солнцем.

Благодарение

Благодарение, которое Иисус воздал Богу прежде, чем преломить хлеб, описывается у Матфея в выражениях, сходных с его описанием у Марка: «взяв пять хлебов и две рыбы, возрел на небо, благословил и, преломив, дал хлебы ученикам, а ученики народу» (Мф 14. 19). У Луки благословение хлебов описывается похожими словами (Лк 9. 16). У Иоанна «Иисус, взяв хлебы и воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим, также и рыбы, сколько кто хотел» (Ин 6. 11). Иоанн — единственный, кто в этом месте использует причастие *εὐχαριστήσας* (букв. «благодарив», или «возблагодарив»), в ранней Церкви ассоциировавшееся с Евхаристией. Все три термина — «преломить», «благословить» и «благодарить» — используются синоптиками при описании Тайной вечери (Мф 26. 26–27; Мк 14. 22–23; Лк 22. 17–19).

Почему Иисус, прежде чем преломить хлеб и раздать ученикам, взирает на небо? Толкователи видят в этом указание на то, что таким образом Он воздавал честь Отцу, при этом не умаляя Свое равенство с Ним, а также на единство воли Отца и Сына:

Для чего Христос воззрел на небо и благословил? Ему надлежало уверить о Себе, что послан от Отца, и что равен Ему. Доказательства же этих истин, по-видимому, противоречили одно другому. Равенство Свое с Отцом Он доказывал тем, что делал всё с властью; а тому, что послан от Отца, не поверили бы, если бы не поступал во всем с великим смирением, не стал приписывать всего Отцу, и во всяком деле призывать Его. Вот почему Господь, в подтверждение того и другого, не делает ни того, ни другого исключительно, но творит чудеса иногда с властью, а иногда по молитве. Потом, чтобы в этих действиях Его не представлялось опять противоречия, в делах менее важных взирает на небо, а в важнейших все творит с властью, из чего ты должен заключить, что и в менее важных делах Он поступает так не по необходимости в содействии, но воздавая честь Родившему Его¹.

Выражение «и ели все и насытились» имеется у трех синоптиков, так же как упоминание о двенадцати коробах остатков. У Иоанна концовка рассказа содержит упоминание о том, что остатки были собраны по прямому повелению Иисуса, а также о реакции народа на совершившееся чудо: «И когда насытились, то сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало. И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели» (Ин 6. 12–13).

У всех четырех рассказчиков фигурирует одна цифра, обозначающая количество людей: около пяти тысяч. При этом Марк, Лука и Иоанн говорят о том, что евших было около пяти тысяч «мужей» (Мк 6. 44; Лк 9. 14; Ин 6. 10); Матфей выражает то же самое формулой «около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей» (Мф 14. 21). Если бы мужья пришли со своими женами и детьми, можно было бы предположить, что общее число евших значительно превышало пять тысяч. По крайней мере, один ребенок (παιδάριον), — тот самый, который предусмотрительно взял с собой (или кому родители дали) пять хлебов и две рыбы, — присутствует в рассказе Иоанна. О других детях и о женщинах мы ничего не знаем, однако

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 49, 2.*

их упоминание у Матфея и использование слова «мужей» (то есть мужчин) всеми четырьмя Евангелистами говорит о том, что женщины там тоже были.

Патриархальная культура Израиля того времени не предполагала, что женщины в больших количествах будут покидать свои дома и следовать, тем более вместе с детьми, за своими мужьями. Традиция семейных выездов или выходов на природу появилась значительно позже. Во времена Иисуса женщины с детьми преимущественно сидели дома, в то время как их мужья работали и были вовлечены в разного рода социальную активность. Несмотря на это, мы постоянно видим женщин в толпе вокруг Иисуса. Незадолго до рассказа об умножении хлебов Лука говорит, что когда Иисус «проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие», помимо двенадцати с Ним постоянно были «некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней... и многие другие, которые служили Ему именем своим» (Лк 8. 1–3).

Евхаристический контекст

Итак, перед нами повествование, которому Евангелисты придавали особое значение, что явствует и из наличия этого рассказа у всех четырех Евангелистов, и из внимания Марка и Иоанна к деталям, и из использования евхаристической терминологии всеми четырьмя рассказчиками. В ранней Церкви чудо преломления хлебов воспринималось как имеющее ценность не само по себе, а прежде всего в качестве прообраза Тайной вечери и символа той Евхаристии, которую Иисус заповедал ученикам совершать в Его воспоминание. Именно Евхаристия была тем актом церковной общины, который объединял ее членов еще до того, как появились другие объединяющие факторы, такие как общее для всей Церкви Евангелие, общепринятое нормативное изложение христианского вероучения, обязательные для исполнения церковные каноны.

В Евангелии от Иоанна связь между чудом насыщения пяти тысяч и Евхаристией прописывается наиболее последовательно. Иоанн — единственный из Евангелистов, кто не упоминает о пре-

ломлении хлеба на Тайной вечере, но он же — единственный, кто приводит беседу Иисуса с иудеями о хлебе, спешшем с небес. Эта беседа, смысл которой для слушателей остался непонятным, у Иоанна содержится в той же главе, что и рассказ о насыщении пяти тысяч. Она начинается со слов, обращенных к народу: «Истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог» (Ин 6. 26–27). Собеседники Иисуса ссылаются на то, что их отцы ели манну в пустыне (Исх 16. 14–15), и приводят по этому поводу слова из Псалтири: «Хлеб с неба дал им есть» (Пс 77. 24). Иисус отвечает: «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 ему говорят: «Господи! подавай нам всегда такой хлеб». Он отвечает: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда» (Ин 6. 31–35).

Таким образом, для Иоанна очевидно: чудо насыщения пяти тысяч было совершено Иисусом в преддверии Тайной вечери, которую Он совершит с двенадцатью учениками. На Тайной вечере хлеб и вино были превращены в Тело и Кровь Иисуса, прообразом чего было еще одно чудо — превращение воды в вино в Кане Галилейской. У Иоанна два чуда — превращение воды в вино и насыщение пяти тысяч пятью хлебами — становятся двойным прообразом Евхаристии. Не случайно и то, что у Иоанна рассказ об умножении хлебов начинается с упоминания о приближении пасхи иудейской. Тайная вечеря тоже была совершена накануне пасхи, и Евхаристия воспринималась как событие, имеющее прямое отношение к пасхальному торжеству, которое для христиан наполнилось новым содержанием, «ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5. 7).

Для синоптиков связь между описанным чудом и Евхаристией тоже очевидна: это явствует хотя бы из тех евхаристических терминов, которые они используют и при рассказе о чуде, и при

изложении событий Тайной вечери. Тот факт, что небольшого количества хлеба хватило на огромную толпу людей, несомненно, воспринимался синоптиками как образ таинства, объединяющего Церковь по всей вселенной. Начавшись в скромной горнице, где Иисус накануне Своих страданий и смерти собрался с немногими учениками, Евхаристия стала событием, которое охватило огромные массы людей — сначала тысячи, а потом миллионы последователей Иисуса по всей планете. Стремительное умножение числа верующих началось сразу же после воскресения Иисуса Христа, и к тому моменту, когда Евангелия приобрели свой окончательный вид, Церковь представляла собой громадную общину, рассеянную по многим городам тогдашней «вселенной» — Римской империи. Главное, что скрепляло эту общину, была Евхаристия.

В истории умножения хлебов, как она рассказана Марком и Лукой, Иисус предстает как утоляющий одновременно и духовный, и физический голод. Сначала Он питает людей тем словом, исходящим из уст Божиих, которым «живет человек», а потом питает их хлебом обычным, в котором они нуждаются для поддержания тела. Несмотря на изначальное сопротивление учеников, Он совершает чудо их руками: Он лишь преломляет хлеб, но его чудесное умножение происходит тогда, когда хлеб уже находится в их руках. Таким образом они неожиданно для себя становятся исполнителями Его повеления: «*вы* дайте им есть». В этом также нельзя не видеть символический смысл и евхаристический подтекст: Сам Христос совершил Евхаристию только один раз, на Тайной вечере, но та Евхаристия, которая повторяется вновь и вновь в христианской общине, совершается руками апостолов и их преемников.

Самое раннее описание Евхаристии содержится в «Учении двенадцати апостолов», датированном началом II века. Памятник дает следующие инструкции:

Что же касается Евхаристии, совершайте ее так. Сперва о чаше: Благодарим Тебя, Отче наш, за святой виноград Давида, отрока Твоего, который Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки! О преломляемом же: Благодарим Тебя, Отче

наш, за жизнь и знание, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки... По насыщении же так благодарите: Благодарим Тебя, Отче святой, за имя Твое святое, которое Ты вселил в сердцах наших, и за знание, и веру, и бессмертие, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки!¹

В этом описании раннехристианской Евхаристии усматривается определенное терминологическое сходство как с рассказами синоптиков о Тайной вечере, так и с повествованием об умножении хлебов, особенно в версии, изложенной у Иоанна. Употребление глаголов «благодарить», «преломлять» и «собирать» сближает оба текста. Образ холмов (или гор) в евхаристической молитве «Дидахи» можно воспринять как аллюзию на холм, на котором, согласно Иоанну, произошло чудо. Наконец, формула «по насыщении же» (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλήσθῆναι) напоминает формулу «когда же насытились» (ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν) из Евангелия от Иоанна.

«Тот Пророк»

В Евангелии от Иоанна рассказ о чуде умножения хлебов завершается упоминанием о реакции на него народа: «Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир. Иисус же, узнав, что хотят придти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин 6. 14–15).

Здесь отражены два мнения об Иисусе, широко распространенные среди Его современников, насколько можно судить об этом из разных евангельских рассказов. С одной стороны, в Нем видели пророка; с другой — о Нем думали как о потенциальном царе, который может освободить народ израильский от владычества римлян. Эти два представления нередко совмещались в умах людей,

¹ Дидахи. 9, 1–10, 2.

поскольку обетованный Мессия, которого все ждали, должен был сочетать в себе пророческое и царское служения, подобно Давиду, из чьего рода он должен был произойти.

Слова «Тот Пророк, Которому должно прийти в мир» указывают не просто на отождествление Иисуса с одним из древних пророков (Илией, Иеремией) или с воскресшим Иоанном Крестителем. Речь здесь идет о том, что в Нем увидели Мессию, и совершённое Им чудо было воспринято как подтверждение Его мессианского достоинства.

5. 6. Хождение по водам

Три версии рассказа

Непосредственным продолжением истории с насыщением пяти тысяч пятью хлебами в Евангелиях от Матфея, Марка и Иоанна является рассказ о том, как Иисус пришел к ученикам по водам Галилейского озера. У Луки этот рассказ отсутствует. В отличие от рассмотренных ранее эпизодов, наиболее полная версия истории содержится у Матфея:

И тотчас понудил Иисус учеников Своих войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ. И, отпустив народ, Он взшел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один. А лодка была уже на середине моря, и ее било волнами, потому что ветер был противный. В четвертую же стражу ночи пошел к ним Иисус, идя по морю. И ученики, увидев Его идущего по морю, встревожились и говорили: это призрак; и от страха вскричали. Но Иисус тотчас заговорил с ними и сказал: ободритесь; это Я, не бойтесь.

Петр сказал Ему в ответ: Господи! если это Ты, повели мне придти к Тебе по воде. Он же сказал: иди. И, выйдя из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу, но, видя силь-

ный ветер, испугался и, начав утопать, закричал: Господи! спаси меня. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! зачем ты усомнился?

И, когда вошли они в лодку, ветер утих. Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий (Мф 14. 22–33).

В Евангелии от Марка уточняется, что ученики по повелению Иисуса отправились «вперед на другую сторону к Вифсаиде». После того, как Иисус отпустил народ, Он пошел на гору помолиться. Вечером же «лодка была посреди моря, а Он один на земле. И увидел их бедствующих в плавании, потому что ветер им был противный». Около четвертой стражи ночи Он «подошел к ним, идя по морю, и хотел миновать их». Далее все, как у Матфея: они приняли Его за призрак, испугались, закричали, но Он ободрил их. Эпизод с Петром, вышедшим навстречу Иисусу и начавшим утопать, у Марка полностью отсутствует. По его версии, Иисус «вошел к ним в лодку, и ветер утих. И они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились, ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено» (Мк 6. 43–52).

У Иоанна эпизод с Петром также отсутствует. Его версия отличается от версии Матфея и Марка некоторыми деталями. В частности, у него ученики отправились не в Вифсаиду, как у Марка, а в Капернаум. Иисуса они увидели, проплыв около двадцати пяти или тридцати стадий. После того, как они испугались и Он ободрил их, «они хотели принять Его в лодку; и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли» (Ин 6. 16–21).

Таким образом, если у Марка Иисус заходит в лодку один, а у Матфея вместе с Петром, то Иоанн вообще не упоминает о том, что Он зашел в лодку. При этом у Марка Иисус по каким-то причинам намеревался пройти мимо учеников, хотя и подошел к ним: возможно, это было связано с тем, что лодка на тот момент уже была возле противоположного берега, к которому они плыли, что соответствует версии Иоанна. В научной литературе встречаются

и другие мнения: Иисус хотел пройти мимо, чтобы встретить учеников на другом берегу, а они заметили Его; Иисус, намереваясь пройти мимо учеников, хотел испытать их веру; идя на другую сторону по воде, Иисус вообще не имел в виду, что это кто-то увидит, и ученики как бы случайно издали увидели Его. Наконец, слова Марка могут быть интерпретированы в том смысле, что Иисус не хотел просто пройти мимо, а намеревался явить Свое присутствие ученикам, пройдя тем путем, которым они плыли.

Отметим существенное разногласие между Марком и Лукой по поводу географии события: у Луки чудо насыщения пяти тысяч происходило «близ города, называемого Вифсаидою», а у Марка, напротив, из места насыщения ученики отправляются «на другую сторону к Вифсаиде». При этом у Матфея и Марка путешествие завершается в земле Геннисаретской (Мф 14. 34; Мк 6. 53). Рассказ Иоанна не добавляет ясности. У него чудо насыщения пяти тысяч происходило близ Тивериады, а история с плаванием по морю имеет следующее продолжение:

На другой день народ, стоявший по ту сторону моря, видел, что там, кроме одной лодки, в которую вошли ученики Его, иной не было, и что Иисус не входил в лодку с учениками Своими, а отплыли одни ученики Его. Между тем пришли из Тивериады другие лодки близко к тому месту, где ели хлеб по благословению Господнем. Итак, когда народ увидел, что тут нет Иисуса, ни учеников Его, то вошли в лодки и приплыли в Капернаум, ища Иисуса. И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел? (Ин 6. 22–25).

«Той стороной моря» Евангелисты обычно называют восточный берег Галилейского озера, в отличие от западного, где расположена Галилея. В русском Синодальном переводе «место, где ели хлеб», мыслится как то, куда приплыли лодки из Тивериады. Между тем греческий текст позволяет понять этот пассаж по-иному: пришли другие лодки из Тивериады — *из* того места, где ели хлеб. В Синайском кодексе к слову ἐγγύς («близ») добавлено слово οὐσής («сущей»), что означает «из Тивериады, *которая* близ того места, где

ели хлеб». При таком чтении выстраивается следующая картина: преломление хлебов произошло возле Тивериады (находившейся на западном берегу озера); оттуда лодка с учениками отплыла «на ту сторону», то есть на противоположный (восточный) берег; туда же поздно ночью отправился Иисус пешком по воде; путешествие закончилось на той стороне в земле Геннисаретской.

Какое отношение к этому имел Капернаум, находившийся, как и Тивериада, на западном берегу? Единственное удовлетворительное объяснение заключается в том, что народ, пришедший к Иисусу в то место, где произошло чудо умножения хлебов, увидев, что ученики отплыли, решил, что они возвращаются в Капернаум. Лодки с людьми, не найдя ни Иисуса, ни Его учеников на берегу вблизи того места, где совершилось умножение хлебов, поплыли в Капернаум, не зная, что ученики отправились на противоположную сторону озера. Не найдя Иисуса с учениками также в Капернауме, они затем отправились на противоположную сторону озера и там, в земле Геннисаретской, наконец, обрели их.

У Иоанна между тем далее без перерыва следует длинное поучение Иисуса о хлебе, сходящем с небес (Ин 6. 26–58). Это поучение, имеющее форму диалога, Иисус произнес «в синагоге, уча в Капернауме» (Ин 6. 59). Каким образом Он оказался снова в Капернауме, если люди нашли Его на другом берегу озера? Возможно, Иоанн имеет в виду, что Иисус с восточного берега вновь переправился на западный и оказался в Капернауме, но не упоминает об этом. В таком случае первая часть беседы о небесном хлебе начинается на том берегу, а вторая, от слов «итак сказали Ему» (Ин 6. 28), происходит в Капернауме после того, как все — и Иисус, и ученики, и народ — переправились обратно.

В таком случае между встречей Иисуса с народом на том берегу и беседой о небесном хлебе, основная часть которой происходит в Капернаумской синагоге, имело место несколько эпизодов, описанных у синоптиков, в частности, исцеления больных в земле Геннисаретской (Мф 14. 34–36; Мк 6. 53–56). Далее у Матфея и Марка следует диалог Иисуса с книжниками, пришедшими из Иерусалима

(Мф 15. 1–20; Мк 7. 1–23). Затем Иисус удаляется в страны Тирские и Сидонские (Мф 15. 21; Мк 7. 24). Далее Матфей говорит о том, что Иисус приходит к морю Галилейскому (Мф 15. 21), а Марк — что Он пошел к морю Галилейскому через пределы Десятиградия (Мк 7. 31). Затем Иисус прибывает на лодке в пределы Магдалинские (Мф 15. 39), или Далмануфские (Мк 8. 10), находившиеся на западном берегу озера вблизи Магалы и Капернаума. После этого Он, согласно Марку, оказывается в Вифсаиде (Мк 8. 22), а затем мы видим Его вместе с учениками в регионе Кесарии Филипповой (Мф 16. 13; Мк 8. 27).

Из всех перечисленных мест наиболее близким к Капернауму, где, согласно Иоанну, произошла беседа Иисуса с народом о небесном хлебе, оказываются пределы Магдалинские, они же Далмануфские. Очевидно, к посещению этих пределов и надлежит приурочить беседу о небесном хлебе.

Обстоятельства совершения чуда

Рассказ о чуде хождения по водам начинается с того, что Иисус, согласно Матфею и Марку, понудил (ἠνάγκασεν) учеников войти в лодку и отплыть. Употребленный глагол указывает не просто на просьбу или повеление: он переводится как «принуждать», «заставлять», «настаивать», «убеждать», «применять насилие» и предполагает ту или иную степень сопротивления со стороны тех, к кому это принуждение применяется.

Что имели в виду Евангелисты, употребляя этот глагол? По мнению Златоуста, «словом “понудил” Евангелист выражает, что ученики неохотно разлучались с Ним. Христос отослал их под предлогом отпустить народ, а на самом деле — намереваясь взойти на гору»¹. Возможно также, что слово «понудил» указывает на некоторую спешку, с которой ученики должны были покинуть место насыщения пяти тысяч ввиду того, что Иисус решил скрыться, узнав о намерении некоторых «придти, нечаянно взять его и сделать

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 49, 3.*

царем» (Ин 6. 15). Надо полагать, что это намерение стало известно и ученикам, почему они не хотели разлучаться с Иисусом.

Обычай удаляться от учеников и проводить ночи в молитве был характерен для Иисуса (Мф 14. 23; Мк 6. 46; Лк 5. 16; Лк 6. 12; Ин 6. 15; Ин 8. 1). Можно предположить, что в таких случаях ученики либо находились неподалеку, либо заранее договаривались с Учителем, где они встретят Его на следующее утро. В данном случае для них, по-видимому, оставалось непонятным, каким образом Иисус доберется до другого берега: возможно, этим было вызвано их нежелание садиться в лодку без Него.

Как и в рассказе о буре на море, в рассматриваемом эпизоде упоминаются волны и ветер, однако ничего не говорится о том, чтобы волны заливали лодку или чтобы ученики находились в опасности.

Какого типа лодка использовалась учениками Иисуса — парусная или вёсельная? Употребленное Марком по отношению к ученикам выражение «бедствующие в плавании» (Мк 6. 48) указывает на серьезные затруднения, испытываемые при гребле (глагол ἑλαύνω применительно к плаванию по морю означает «грести»). В 1986 году на дне Галилейского озера была обнаружена деревянная рыбацкая лодка, датируемая периодом между серединой I века до Р. Х. и серединой I века по Р. Х. Лодка с плоским дном длиной 8,27 метра и шириной 2,3 метра была построена из десяти разных сортов дерева, управлялась веслами и имела мачту, позволявшую ставить на нее парус. Очень вероятно, что ученики Иисуса плавали на лодке подобного типа.

Согласно Матфею и Марку, Иисус пришел к ученикам в четвертую стражу ночи, то есть между 3 и 6 часами утра, скорее ближе к началу этого временного промежутка. Как и у римлян, у израильтян во времена Иисуса и ночь, и день делились на четыре «стражи», по три часа в каждой. Ночь отсчитывалась с заката; четвертая стража соответствовала времени перед наступлением рассвета¹.

¹ Ср.: *Иосиф Флавий. Иудейские древности*. 18, 9, 6.

К этому времени ученики проплыли значительную часть расстояния, отделявшего их от противоположного берега: согласно Иоанну, около 25 или 30 стадий (Ин 16. 19). Римская стадия составляла приблизительно 607 футов (185 метров), следовательно, ученики должны были проплыть от 4,5 до 5,5 километра. Как мы помним, Иосиф Флавий приводил следующие размеры Галилейского (Геннисаретского) озера: «40 стадий ширины и 140 длины»¹. Слова Марка о том, что ученики были «на середине моря», не следует понимать буквально: скорее всего, судя по рассказу Иоанна, они были уже достаточно близки к противоположному берегу или даже совсем рядом с ним.

В предрассветной мгле, после бессонной ночи фигура человека, идущего по воде, показалась ученикам призраком. Слово *φάντασμα* («призрак», «привидение») указывает на плод воображения, фантазии. В Новом Завете это слово встречается только в данном эпизоде (Мф 14. 26; Мк 6. 49). Увидев Того, Кого они поначалу приняли за призрак, ученики испугались и от страха вскричали.

В ответ на этот крик Иисус обращается к ним со словами: «Ободритесь; это Я, не бойтесь». У Матфея и Иоанна опущено слово «ободритесь» (*θαρσεῖτε* — букв. «дерзайте»).

Петр идет навстречу Иисусу

В версии Марка и Иоанна рассказ заканчивается тем, что Иисус входит в лодку. У Матфея, однако, добавлен эпизод с Петром, на который падает основная смысловая, эмоциональная и богословская нагрузка. Именно этот эпизод дает основной ключ к пониманию смысла чуда.

Как и во многих других описаниях чудес, центральной здесь становится тема веры. Петр горячо откликнулся на ободряющие слова Иисуса, потому что, во-первых, поверил, что это Он, а не призрак, а во-вторых, поверил в то, что Иисус — Сын Божий: если Он может сам ходить по воде, значит, и уверовавший в Него мо-

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 3, 10, 7.

жет совершить то же. Реакция Петра была эмоциональной и спонтанной, как и в других случаях, когда он раньше прочих учеников откликнулся на слова и действия Иисуса. Но в то же время эта реакция не была необдуманной: она была мотивирована верой Петра в Иисуса как Бога, способного не только совершать чудеса, но и наделять этой силой других.

Итак, Петр вышел из лодки и пошел по воде навстречу Иисусу. Но в какой-то момент, видя сильный ветер, он испугался и провалился под воду. Причина заключалась в том, что он «усомнился». В чем? В чудотворной силе Иисуса, в Его божественном достоинстве? Или в своей способности следовать за Иисусом по воде? Пока действия Петра были мотивированы верой, он бесстрашно шел по воде; как только вера в нем поколебалась, он утратил только что полученную от Иисуса способность чудесным образом преодолевать естественные законы.

Будучи рыбаком, Петр, конечно, умел плавать, что подтверждается другим эпизодом — увидев Иисуса на берегу, он бросился в море и поплыл, тогда как другие ученики остались в лодке (Ин 21. 7–8). Таким образом, вряд ли Петр мог в описываемой ситуации утонуть. Скорее, речь идет об эмоциональном состоянии, связанном с первоначальным испугом при виде Иисуса, а потом повторным испугом от сильного ветра и общей обстановки происходившего. Иисус протягивает руку Петру и спасает его, одновременно называя его «маловерным» и упрекая в том, что он усомнился.

Хождение по водам и усмирение бури

Следует указать на смысловой параллелизм между рассказом о хождении по водам у Матфея, Марка и Иоанна и чудом усмирения бури, как оно изложено тремя синоптиками (Мф 8. 23–27; Мк 4. 35–41; Лк 8. 22–25). В обоих случаях действие происходит на озере, ночью, в непогоду, когда ученики находятся в лодке. В первом случае речь идет о сильной буре, но при этом Иисус находится в той же лодке; во втором случае речь идет просто о волнах и сильном ветре, но Иисуса с учениками нет; в первом случае буря успока-

ивается благодаря властному слову Иисусу, во втором ветер утихает после того, как Иисус входит в лодку. В первом случае упрек в маловерии адресован всем ученикам, во втором (согласно Матфею) — только Петру. Оба чуда свидетельствуют о власти Иисуса над природой.

Если рассматривать второе чудо как смысловое продолжение первого, то главным отличием является реакция учеников. Первое чудо, согласно Луке, закончилось их недоуменным вопрошанием: «Кто же это, что и ветрам повелевает, и воде, и повинуются Ему?» (Лк 8. 25). Второе чудо заканчивается у Матфея тем, что ученики подошли к Иисусу, поклонились Ему и сказали: «Истинно Ты Сын Божий». Это первый случай в Евангелии от Матфея, когда ученики исповедуют веру в Иисуса как Сына Божия. В интерпретации Матфея, следовательно, весь рассказ становится уроком веры, преподанным Иисусом Своим ученикам. Чудо, в котором веру сначала проявил один Петр, да и тот заколебался, завершается торжественным исповеданием веры всеми учениками.

Как и рассказ об усмирении бури, рассказ о хождении по воде в ранней Церкви воспринимался как один из прообразов крещения. Это восприятие, по мнению ученых, усиливалось параллелизмом между чудом хождения по водам, как оно изложено у Марка, и воскресением Иисуса Христа, как оно изложено у Луки (Лк 24. 36–41). Следующие общие моменты усматриваются между двумя повествованиями: 1) Иисус появляется внезапно и неожиданно после того, как ученики были разлучены с Ним; 2) они пугаются и 3) принимают его за призрак (или «дух»); 4) Иисус успокаивает их; 5) Иисус говорит им «это Я»; 6) ученики удивляются. Кроме того, в обоих рассказах упоминается пища (Мк 6. 52; Лк 24. 41–43) и говорится об окаменении сердца учеников (Мк 6. 52) либо об их смущении (Лк 24. 38).

Земля Геннисаретская

Пунктом назначения лодки, в которой находились ученики, была земля Геннисаретская. Этим названием обозначается полоса

суши на западном берегу Галилейского озера между Тивериадой и Капернаумом, отличающаяся особым плодородием.

Согласно Евангелию от Марка, Иисус понуждает учеников войти в лодку и отправиться «на другую сторону к Вифсаиде» (Мк 6. 45), находившейся на восточном берегу, а они в итоге оказываются в земле Геннисаретской на западном берегу (Мк 6. 53). Это иногда объясняют тем, что из-за сильного ветра лодка отклонилась от первоначального маршрута. Между тем у Иоанна с самого начала лодка с учениками отправилась в Капернаум (Ин 6. 17), который находится в земле Геннисаретской. Разница может быть объяснена тем, что место умножения хлебов, откуда лодка отправилась, в Евангелиях обозначено по-разному (у Иоанна оно находится близ Тивериады, у Луки близ Вифсаиды).

5. 7. Насыщение четырех тысяч

Две версии рассказа

Рассказ о насыщении четырех тысяч человек семью хлебами имеется у Матфея и Марка, но отсутствует у Луки и Иоанна. В научной литературе это чудо иногда трактуется как вариант чуда насыщения пяти тысяч пятью хлебами, однако Евангелисты, рассказавшие о нем, видят дело иначе. Они повествуют об этом чуде в тех же выражениях, что и о предыдущем, но располагают его в другом месте и отделяют от предыдущего по времени. Очевидно, что речь идет о повторяющемся уроке, но Учитель дает этот урок заново. Это особенно явно из версии Марка:

В те дни, когда собралось весьма много народа и нечего было им есть, Иисус, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть. Если неевшими отпущу их в дома их, ослабеют в дороге, ибо некоторые из них пришли издалека. Ученики Его отвечали Ему: откуда мог бы кто взять здесь в пустыне хлебов, чтобы

накормить их? И спросил их: сколько у вас хлебов? Они сказали: семь. Тогда велел народу возлечь на землю; и, взяв семь хлебов и воздав благодарение, преломил и дал ученикам Своим, чтобы они раздали; и они раздали народу. Было у них и немного рыбок: благословив, Он велел раздать и их. И ели, и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин. Евших же было около четырех тысяч. И отпустил их (Мк 8. 1–11).

В буквальном переводе с греческого начало рассказа у Марка звучит так: «В те дни *снова* (πάλι) собралось весьма много народа и, поскольку не имели, что есть, призвав учеников, говорит им». Этот зачин указывает, что речь пойдет о событии, которое уже имело прецедент в том же Евангелии. У Матфея (Мф 15. 32–39) повествование почти ничем не отличается, за исключением того, что, как и в рассказе о другом похожем чуде, он уточняет, что «евших было около четырех тысяч мужей, *кроме женщин и детей*». Из того, что подобное событие происходит дважды, мы можем заключить, что такого рода чудес в жизни Иисуса могло быть и больше: очень вероятно, что не раз и не два толпа людей оказывалась вместе с Ним в пустынном месте и Ему приходилось прибегать к сверхъестественному способу накормить их, не имея для этого других средств.

И у Матфея, и у Марка насыщение четырех тысяч происходит на берегу Галилейского озера по возвращении Иисуса из стран Тирских и Сидонских (у Марка Он возвращается через пределы Десятиградия). После этого события Он на лодке отправляется в пределы Магдалинские (у Марка Далмануфские). Само событие, следовательно, происходит на восточном берегу озера, заселенном преимущественно язычниками. В этом — одно из наиболее существенных отличий данной истории от чуда насыщения пяти тысяч.

Только у Марка Иисус упоминает о том, что некоторые из собравшихся к Нему «пришли издалека». Это выражение, с одной стороны, может подчеркивать языческое происхождение части собравшихся, а с другой — может содержать скрытую аллюзию на ветхозаветный рассказ о жителях Гаваона, которые пришли к

Иисусу Навину со словами: «Из весьма дальней земли пришли мы» (Нав 9. 6). В рассказе тоже упомянуты и хлеб, и «три дня» (Нав 9. 11–12, 16).

Тот факт, что люди находились при Иисусе три дня, означает, что либо они шли за Ним по пути и на третий день оказались в пустынном месте, либо они все три дня провели с Ним в пустыне, слушая Его поучения. К третьему дню запасы пищи истощились, а расходиться не хотели. Тогда Иисус берет на Себя заботу не только о пище духовной, но и о материальном хлебе. «Народ, придя для исцеления болезней, не осмеливался просить хлеба; но Христос, будучи человеколюбив и заботлив, дает и тем, кто не просит», отмечает Златоуст¹.

Спор с фарисеями и диалог с учениками

Вся история в целом и у Марка, и у Матфея служит прологом к беседе Иисуса с иудеями, состоявшейся после того, как Иисус прибыл в пределы Далмануфские, и к последовавшей затем беседе Иисуса с учениками:

Вышли фарисеи, начали с Ним спорить и требовали от Него знамения с неба, искушая Его. И Он, глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение. И, оставив их, опять вошел в лодку и отправился на ту сторону.

При сем ученики Его забыли взять хлебов и кроме одного хлеба не имели с собою в лодке. А Он заповедал им, говоря: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой. И, рассуждая между собою, говорили: это значит, что хлебов нет у нас. Иисус, уразумев, говорит им: что рассуждаете о том, что нет у вас хлебов? Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните? Когда Я пять хлебов преломил для пяти тысяч человек, сколько полных коробов набрали вы кусков? Говорят Ему: двенадцать. А когда семь

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 53, 1.*

для четырех тысяч, сколько корзин набрали вы оставшихся кусков. Сказали: семь. И сказал им: как же не разумеете? (Мк 8. 11–21).

Этот текст, на наш взгляд, содержит в себе ответ на вопрос о том, почему Иисус совершил два похожих чуда и почему Евангелисты решили рассказать об обоих. Помимо того, что второе чудо совершалось по тем же причинам, что и первое (народ был голоден, а пищи в пустыне не было), здесь был еще и дополнительный повод: ученики не вразумились первым чудом, не поверили в Иисуса так, как Он ожидал этого. И они получают заслуженный упрек в том, что у них окаменело сердце, ибо они не понимают смысл происходящего на их глазах.

Краткий диалог с фарисеями, ищущими знамение, вставлен между двумя рассказами, занимая место своеобразного смыслового центра. Речь в нем идет о том «знамении», которого фарисеи неоднократно требовали от Иисуса и которое Он всякий раз отказывался совершить (Мф 12. 38–39; 16. 1; Лк 11. 16; 11. 29; 12. 54–56; Ин 6. 30). У Матфея Иисус дает вопрошающим (фарисеям и саддукеям) еще более жесткий ответ, чем у Марка: «Вечером вы говорите: будет вёдро, потому что небо красно; и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете. Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф 16. 2–4).

Под «знамениями времен» Иисус понимает прежде всего Свои деяния, которые, несмотря на наличие в них всех признаков «знамений и чудес», не вразумляют тех, у кого сердце окаменело, очи и уши закрыты. К этой категории лиц относятся прежде всего фарисеи, саддукеи и книжники. Но и ученики Иисуса никак не могут усвоить уроки, которые Он вновь и вновь преподает им. Они продолжают мыслить исключительно земными категориями: недоумевают, где можно достать хлеб в пустыне, а слова о закваске фарисейской понимают в том смысле, что они не взяли с собой хлеб.

Богословский контекст

В совокупности три эпизода — насыщение четырех тысяч, диалог с фарисеями и диалог с учениками — составляют повествование, прообразом которого является рассказ об исходе израильского народа из Египта. Вопрос учеников о том, где взять хлеб в пустыне, является отдаленной аллюзией на ропот израильтян: «О, если бы мы умерли от руки Господней в земле Египетской, когда мы сидели у котлов с мясом, когда мы ели *хлеб* досыта! ибо вывели вы нас в эту пустыню, чтобы все собрание это уморить *голодом*» (Исх 16. 3). Требование фарисеев показать знамение напоминает о требованиях, которые народ выдвигал в адрес Моисея, об ответе Моисея «что искушаете Господа?» и о чуде, которое он сотворил, изведя воду из камня (Исх 17. 1–7). Слова Иисуса о «роде сем» (особенно в версии Матфея) и то, что Иисус покинул тех, кто требовал знамение, напоминают слова Бога об израильском народе: «Сокрою лице Мое от них [и] увижу, какой будет конец их; ибо они род развращенный; дети, в которых нет верности» (Втор 32. 20). Диалог о закваске является аллюзией на празднование пасхи, когда в домах уничтожается все квасное (Исх 12. 15, 19; 13. 6–7). Продолжая поиск параллелей, можно увидеть в упоминании о насыщении пяти тысяч и двенадцати оставшихся коробах аллюзию на двенадцать источников воды в Елиме (Исх 15. 27), а в чуде насыщения четырех тысяч и в семи коробах остатков — отголоски цифр, связанных с празднованием пасхи в течение семи дней (Исх 12. 15, 19; 13. 6–7) и питанием манной на протяжении сорока лет (Исх 16. 35).

Все эти аллюзии и реминисценции, на которые указывают ученые, современному читателю могут показаться слишком отдаленными, а параллели натянутыми, однако для первоначальных читателей Марка и Матфея дело обстояло иначе. Каждая цифра, особенно если это касалось священных или символических чисел, таких как 3, 7, 12, 40 и кратных им, служила напоминанием о каком-то событии священной истории Израиля; за цифрами, как за кодами или шифрами, скрывалась информация о событиях прошлого, воспринимавшихся как прообразы эпизодов из жизни Иисуса,

Его знамений и чудес. Такой логике в большей или меньшей степени следуют все четыре Евангелиста. Особенно она характерна для Матфея, который неоднократно подчеркивает, что то или иное пророчество исполнилось в том или ином событии евангельской истории.

Впрочем, и Сам Иисус указывал на события ветхозаветной истории, в частности, на историю пророка Ионы, как прообразы новозаветных реальностей. Именно на нее Он ссылался, когда говорил о том главном «знамении», которое увидят от Него иудеи.

5. 8. Монета во рту рыбы

Один из эпизодов, рассказанных только Матфеем, имеет признаки чуда, однако часто не включается исследователями в число чудес Иисуса ввиду того, что описание самого чуда в Евангелии отсутствует. Эпизод относится к последнему зафиксированному в Евангелиях посещению Иисусом Капернаума:

Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы? Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак сыны свободны; но, чтобы нам не соблазнить их, пойдни на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадетсся, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя (Мф 17. 24–27).

Рассказ не имеет продолжения, следовательно, мы не знаем, выполнил ли Петр то, что повелел ему Иисус, и нашел ли статир во рту выловленной рыбы. Однако подразумевается, что это произошло, иначе Евангелист не стал бы упоминать о диалоге Иисуса с Петром.

Мы не знаем, с какой интонацией Иисус произносил то, что он сказал Петру, но трудно не заметить здесь тонкое чувство юмора, присущее Иисусу. Монета во рту рыбы — это скорее похоже на добрую шутку Учителя, чем на те величественные чудеса, которые были рассмотрены выше. По своей тональности этот эпизод контрастирует с исцелениями от тяжких болезней, изгнанием бесов из одержимых, усмирением стихии.

В Израиле той эпохи имели хождение преимущественно греческие и римские монеты. Дидрахмой называлась серебряная монета достоинством в две драхмы; две таких монеты были равны тетрадрахме, или статиру. Согласно закону Моисееву, каждый израильтянин должен был платить «выкуп за душу свою Господу» в размере половины сикля; эти деньги шли на устройство и содержание скинии (Исх 30. 11–16). Сикль (шекель) был равен четырем аттическим драхам¹. Соответственно, дидрахма составляла эквивалент половины сикля, и во времена Иисуса каждый израильтянин должен был уплатить одну дидрахму на содержание храма.

В рассказах об изгнании торгующих из храма упоминаются меновщики, чьи столы стояли внутри храмового пространства (Мф 21. 12; Мк 11. 15; Ин 2. 14). Основным занятием этих людей был обмен разного рода валюты на тирские шекели. Именно в таких монетах, которые чеканились в финикийском городе Тире между 126 годом до Р. Х и 19 годом по Р. Х., чаще всего вносили подать на храм. Несмотря на то, что Иисус был противником торговли и обмена денег в храме, Он не выступал против самого обычая платить храмовый сбор.

Он не отказывался платить налоги — ни те, которых требовала римская власть, ни те, которые предписывались иудейскими законами и обычаями. Первое подтверждается Его ответом на вопрос иудеев о том, позволительно ли давать подать кесарю (Мф 22. 16–22; Мк 12. 13–17; Лк 20. 20–26). Второе — рассматриваемым эпизодом.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 3, 8, 2.*

У Иисуса не было дидрахмы, чтобы заплатить за Себя и Петра: Его нестяжательность была абсолютной. Но когда понадобилась монета, Он нашел быстрый способ ее раздобыть.

Этим случаем Он пользуется, чтобы укрепить в вере ближайшего ученика. Петр, который был рыбаком, в самом начале своего ученичества стал свидетелем одного чуда, связанного с рыбами (Лк 5. 1–11). Теперь на его глазах должно произойти еще одно чудо: никогда еще он не вылавливал из моря рыбу, во рту у которой находилась бы серебряная монета.

В первой половине XIX века неоднократно предлагалось рационалистическое объяснение этого события: Христос якобы говорил о поимке такой рыбы, которую можно продать за статир. Здесь очевидно желание интерпретаторов истолковать событие как явление естественного порядка, выданное за чудо по недоразумению или по злому умыслу.

Древние толкователи, напротив, подчеркивали во всей этой истории ее необычный, сверхъестественный характер. Иоанн Златоуст видит в ней продолжение других чудес Иисуса, показывающих Его власть над природой:

Для чего не велит Он заплатить из хранившихся у них денег? Для того... чтобы и в этом случае показать, что Он есть Бог над всем, и что море в Его власти. Эту власть Он показал и тогда уже, когда запретил морю, и тому же самому Петру позволил ходить по волнам. Эту же самую власть и теперь показывает, хотя и другим образом, но также приводит в великое изумление. В самом деле, не мало значило сказать о бездне, что первая же рыба попадется с требуемой пошლიной и что повеление Его, подобно закинувшему сеть в бездну, поймает рыбу со статиром. Но дело власти прямо божественной и неизреченной — повелеть морю, чтобы оно принесло дар, и показать, как во всем оно Ему покорно, и тогда, когда, взволновавшись, вдруг утихло... и теперь также, когда платит за Него требующим подати¹.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 58, 2.*

Слова о царских сынах, которые свободны от податей, Златоуст трактует применительно к Иисусу как Сыну Божию, понимая их так: «Я свободен от платежа пошлины. Если цари земные не берут подати с сыновей своих, но с чужих, то тем более Я должен быть свободен от требования их, Царь и Сын Царя не земного, а небесного». Тем не менее, Он не отказывается заплатить налог. По словам толкователя, о Своей свободе от налога Он говорит ученикам, чтобы те не соблазнились, а платит налог — чтобы не соблазнились сборщики дидрахм¹.

Весь этот эпизод следует понимать в общем контексте взаимоотношений между Иисусом Христом и религиозными установлениями древнего Израиля. В течение всей жизни Он выполняет эти установления, начиная от обрезания в младенчестве, кончая регулярным паломничеством в Иерусалим на пасху и посещением синагоги по субботам. В Евангелии от Матфея Он подчеркивает Свою лояльность закону Моисееву, который Он пришел не нарушить, но исполнить (Мф 5. 17). Храм Иерусалимский дорог для Него: с самого детства Он воспринимает его как то, что принадлежит Его Отцу (Лк 2. 49). И изгнание из храма продавцов и менял обусловлено снедавней Его ревностью по дому Божию (Ин 2. 17).

В то же время Он настаивал на вторичности тех внешних предписаний, установлений и правил, которые назывались «преданиями старцев» (Мф 15. 2; Мк 7. 3, 5). Религия, которую Он проповедовал, была не связана ни с храмом, ни с храмовым культом. Он предсказывал, что храм скоро будет разрушен и на его месте не останется камня на камне (Мф 24. 2; Мк 13. 2). Самарянке Он говорил:

Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 58, 1.*

Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине (Ин 4. 21–24).

В этих словах выражен весь антиномизм отношения Иисуса к религии древнего Израиля. Сравнивая ее с культом самарян, Он отдает ей предпочтение. Более того, Он говорит о том, что из этой религии проистекает спасение. Но «наступает время», когда это спасение уже не будет привязано ни к конкретному месту, ни к иудейскому религиозному культу. Пришествие в мир Сына Божия означает наступление новой эры во взаимоотношениях между Богом и человеком. Бог ищет Себе не рабов, которые расплачиваются с Ним деньгами, а сынов, поклоняющихся Ему в духе и истине. На место религии закона, предписаний и правил приходит религия духа и истины, делающая людей сынами и дочерьми небесного Царя.

5. 9. Проклятие смоковницы

Две версии рассказа

Самое странное и труднообъяснимое из всех чудес, совершённых Иисусом, описано Матфеем и Марком и относится к последним дням Его земной жизни. У Марка это чудо излагается в два этапа, между которыми вставлен эпизод с изгнанием торгующих из храма (Мк 11. 15–19). Само чудо остается как бы за кадром, мы узнаем только о его последствиях:

На другой день, когда они вышли из Вифании, Он взалкал; и, увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек! И слышали то ученики Его...

Поутру, проходя мимо, увидели, что смоковница засохла до корня. И, вспомнив, Петр говорит Ему: Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклял, засохла. Иисус, отвечая,

говорит им: имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам (Мк 11. 12–14; 20–24).

У Матфея Иисус сначала изгоняет торгующих из храма (Мф 21. 12), а на следующее утро, возвращаясь в город, находит бесплодную смоковницу. Когда Он произносит слова «да не будет впредь от тебя плода вовек», смоковница тотчас засыхает. Увидев это, ученики спрашивают: «Как это тотчас засохла смоковница?». В ответ они слышат поучение, аналогичное тому, что приводит Марк (Мф 21. 18–22). Таким образом, чудо, согласно Матфею, происходит «в кадре», на глазах учеников.

Мы не знаем, какой вариант истории появился раньше, какой позже. Возможно, Марк поделил повествование на две части, чтобы упаковать в него, как в конверт, рассказ об изгнании торгующих из храма. Нельзя также исключить некоторой степени литературной зависимости Марка от эпизода из Книги пророка Ионы, где над головой пророка по велению Божию произрастает растение, а *на следующий день* оно засыхает (Ион 4. 6–8).

Смоковница (фиговое дерево) является одним из самых распространенных деревьев в Палестине. К смоковнице относились бережно, за ней ухаживали: «Кто стережет смоковницу, тот будет есть плоды ее» (Притч 27. 18). Появление почек на смоковнице свидетельствовало о наступлении весны: «Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей; смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние» (Песн. 2. 11–13). Увядаящая смоковница является символом осени, а ободранная — символом нашествия врага: «Опустошил он виноградную лозу Мою, и смоковницу Мою обломал, ободрал ее догола, и бросил; сделались белыми ветви ее... Засохла виноградная лоза и смоковница завяла» (Иоил 1. 7, 12).

Смоковница, колодец и виноградник были обязательными атрибутами большинства домашних хозяйств: «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона» (3 Цар 4. 25); «...пусть каждый ест плоды виноградной лозы своей и смоковницы своей, и пусть каждый пьет воду из своего колодезя» (4 Цар 18. 31; Ис 36. 16); «каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею» (Наум 4. 4).

У Иисуса не было ни Своего дома, ни Своего домашнего хозяйства, а значит, не было и собственной смоковницы. Как мы видели, чувство голода нередко сопровождало Его учеников. О том, что Сам Иисус испытывал чувство голода, Евангелия упоминают лишь дважды: в рассказе об искушении от диавола (Мф 4. 2; Лк 4. 2) и в истории со смоковницей (Мф 21. 18; Мк 11. 12). Этих упоминаний, однако, вполне достаточно, чтобы видеть, что Его голод, как и сон, имели отнюдь не только нравственно-педагогическое значение для окружающих, как это представлялось толкователям. Блаженный Августин, в частности, спрашивает: «Разве Христос хотел есть, когда искал плоды на дереве? И разве, найдя их, Он стал бы их есть?.. Чего жаждал, чего алкал Христос, как не наших добрых дел?»¹. Евангелие, однако, дает на эти вопросы иной ответ, рисуя Иисуса реальным Человеком, Который испытывал вполне реальное чувство голода.

Богословское толкование

Слова, произнесенные Иисусом после того, как, подойдя к смоковнице, Он увидел, что на ней нет плодов, на первый взгляд производит впечатление эмоциональной реакции голодного человека, когда он надеялся найти что-нибудь съедобное, но не нашел. Иисусу были свойственны человеческие эмоции, в том числе гнев². Думается, не случайно оба Евангелиста связали эпизод со смоков-

¹ Августин. Толкования Псалмов. 34, 2.

² См. об этом в первом томе настоящего учебника: Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 209.

ницей со сценой изгнания торгующих из храма. В обоих эпизодах мы видим проявление человеческого гнева Иисуса, являющегося отражением Божия гнева. В сцене в храме этот гнев изливается на тех, кто сделал дом Божий домом торговли; в истории со смоковницей он изливается на бесплодное дерево.

Иссушая смоковницу, Иисус являет ту власть над природой, которая ранее проявилась в усмирении бури, хождении по водам, умножении хлебов, превращении воды в вино. Изначальное назначение природы заключалось в том, чтобы служить человеку. В раю Бог насадил «дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод» (Быт 1. 11); при этом человеку было позволено есть «от всякого дерева в саду», кроме дерева познания добра и зла (Быт 2. 16–17). После того, как человек нарушил заповедь и съел запретный плод, природа перестала быть служанкой человека, безоговорочно подчиняться его повелениям. Иисус, как мы говорили, в Своем лице восстановил изначальную связь между человеком и природой. Но от природы Он ожидал не только беспрекословного повиновения. Смоковница повиновалась Его слову, но она не смогла дать Ему тех плодов, которые Он от нее ожидал. За это она была наказана.

Вопрос, который не может не возникнуть при чтении этого рассказа в версии Марка: в чем была виновата смоковница, если еще не настал сезон сбора смокв? Иисус очень хорошо знал, что смоковница не может дать плодов раньше начала лета (Мф 24. 32; Мк 13. 28). Более того, однажды Он произнес притчу, в которой привел в пример человека, бережно отнесшегося к бесплодной смоковнице (Лк 13. 6–9). Сам Иисус ведет себя, как кажется, прямо противоположным образом. Он знает, что еще не время для плодов, и тем не менее, проклинает дерево. За что? По-видимому, ответ надо искать не в буквальном смысле происшествия, а в том символизме, с которым в проповеди Иисуса связана тема деревьев и плодов.

Слово «плод» имеет в Библии вполне конкретную смысловую нагрузку. Еще в Ветхом Завете о праведнике говорилось: «И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит

плод свой во время свое, и лист которого не вянет; и во всем, что он ни делает, успеет» (Пс 1. 3). Плодовитость в Псалтири является символом праведности: «Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедру на Ливане. Насажденные в доме Господнем, они цветут во дворах Бога нашего; они и в старости плодовиты, сочны и свежи» (Пс 91. 13–15).

Напротив, отсутствие плодов на дереве является символом духовного бесплодия. Иоанн Креститель говорил: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3. 10; Лк 3. 9). Эти слова почти буквально повторил Иисус в Нагорной проповеди применительно к лжепророкам:

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 (Мф 7. 16–20).

Те же образы Иисус использует на Тайной вечере, сравнивая Себя со стволом дерева, а учеников с его ветвями:

Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода... Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают. Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам. Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками (Ин 15. 1–2, 5–8).

Эти слова Иисус произносит накануне Своей смерти, всего лишь через пару дней после инцидента со смоковницей, который еще был свеж в памяти учеников. Постоянное повторяемое здесь слово «плод» указывает на тот результат, который Иисус ожидает от Своих учеников. Это результат, однако, может быть достигнут только в том случае, если они пребудут на лозе, то есть в единстве с Учителем. От Него проистекают те живительные соки, которые питают все дерево Церкви и дают возможность каждому ее члену приносить плоды.

Слова «чего ни пожелаете, просите, и будет вам» перекликаются с тем, что Иисус сказал ученикам после того, как проклял смоковницу: «...и всё, чего не попросите в молитве с верою, получите» (Мф 18. 22). Очевидно, в последние дни земной жизни Он много размышлял о будущем Своих учеников, старался укрепить в них веру. На протяжении всего времени Своего служения Он говорил им о вере, совершал на их глазах чудеса и знамения. Теперь подходило время того последнего знамения, которое Он должен был явить им — «знамения Ионы пророка». Чтобы они поняли его смысл, чтобы пережили грядущие страшные дни, они нуждались в еще одном напоминании о силе веры. Такое напоминание они получают благодаря инциденту со смоковницей. Этот инцидент Иисус обращает в урок веры.

Именно слова Иисуса о вере являются главным смысловым центром повествования. Иисус повторяет практически слово в слово то, что уже говорил ученикам по крайней мере дважды. Один раз в ответ на их вопрос о том, почему они не смогли изгнать беса из одержимого, Он сказал: «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» (Мф 17. 20). В другой раз аналогичные слова были сказаны в ответ на просьбу учеников умножить в них веру (Лк 17. 16). Как хороший учитель, Иисус вновь и вновь повторяет те же самые истины, облакая их в те же самые образы, чтобы урок прочно врезался в память учеников. В данном случае Иисус

использует наглядный образ — засохшего дерева, наказанного за свое бесплодие.

Говоря о «горе сей», Иисус мог иметь в виду либо Елеонскую, либо Храмовую гору: последнее более вероятно, поскольку Он шел в направлении храма. Если Он указывал на Храмовую гору, то в памяти всплывает весь ряд ветхозаветных ассоциаций, связанных с ней. Она имеется в виду в словах Псалтири: «Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек» (Пс 124. 1). С ней связаны эсхатологические ожидания израильского народа: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис 2. 2–3).

Иисус, однако, подчеркивает, что ни гора сама по себе, ни стоящий на ней храм не спасут израильский народ, если он не принесет ожидаемых от него плодов веры. Достаточно рано этот антииудейский подтекст чуда со смоковницей был распознан толкователями: «Совершенно очевидно, — пишет Григорий Великий в V веке, — что под смоковницей Господь понимает плоды синагоги, которая хотя и имела листья закона, однако плода дел не приносила»¹. Блаженный Иероним дает развернутое аллегорическое толкование чуда со смоковницей, видя в нем образ суда, который Бог произнесет над Своим народом, не принесшим плода:

После рассеяния тьмы ночной, после распространения утренних лучей и по приближении полудня, когда Господь страданием Своим должен был просветить мир, возвращаясь в город, Он почувствовал голод, или показывая этим действительность человеческой природы, или испытывая сильное желание спасения верующих и страдая от неверия Израиля. И когда увидел одно дерево, под которым мы разумеем синагогу и собрание иудейское, возле дороги: ибо синагога имела закон и потому была как

¹ Григорий Великий. Собрание писем. 10, 21.

бы при пути; так как она не веровала в Путь, то Он приходит к ней, стоящей неподвижно... и ничего не нашел Он на ней, кроме одних только листьев, то есть: шелеста обетовании, предания фарисеев, хвастовства законом и красивыми словами без всякого признака плодов истины. Поэтому и другой евангелист говорит: «Еще было не время» или в том смысле, что не настало еще время спасения Израиля, так как еще не вступил народ язычников, или в том, что минуло уже время веры, потому что, придя сперва к нему и встретив презрение от него, Спаситель удалился к народам языческим¹.

Проклятие смоковницы стало последним описанным в Евангелиях чудом Иисуса, если не считать исцеление слуги первосвященника, которому один из учеников отсек ухо в момент ареста Иисуса (Лк 22. 51). Смысловая нить протягивается от первого чуда — превращения воды в вино — к последнему. Но если первое чудо было явлением Божией милости, то последнее становится явлением Божия гнева.

Это соответствует и общему настроению последних дней земной жизни Иисуса, и изгнанию торгующих из храма, и предсказаниям Иисуса о гибели Иерусалима, и грозным предупреждениям о Страшном суде (Мф 24–25). Говоря о Судном дне, Иисус приводит в пример смоковницу: «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; так, когда увидите всё сие, знайте, что близко, при дверях» (Мф 24. 32–33; Мк 13. 28–29).

¹ *Иероним. Толкование на Евангелие от Матфея. 3, 21.*

Резюме

Для понимания и интерпретации чудес Спасителя, связанных с природой, необходимо учитывать место природы в ветхозаветной картине мира. Священное Писание говорит о полной гармонии человека и первозданного мира. Человек имел власть над природой. Это состояние продолжалось до того момента, когда Адам и Ева нарушили данную Богом заповедь. После грехопадения природа вышла из повиновения человеку, гармония между нею и человеком была нарушена.

Христос как Новый Адам восстановил утраченную связь человека и природы. Евангелисты неоднократно сообщают о власти Спасителя над природными явлениями, которая проявилась в таких событиях как два чудесных лова рыбы (Лк 5. 1–11 и Ин 21. 1–14), усмирение бури (Мф 8. 23–27; Мк 4. 35–41; Лк 8. 22–25), насыщение пяти и четырех тысяч человек (Мк 6. 30–44; Мк 8. 1–11), хождение по водам (Мф 14. 22–33), проклятие смоковницы (Мк 11. 12–14; 20–24).

Сюда же относится и чудесная поимка рыбы со статиром во рту, которая, по мысли святителя Иоанна Златоуста, должна была показать, как власть Христа и Его промысел простираются до мелочей, даже если речь идет о целой бездне.

Описанная в Евангелиях власть Спасителя над природными явлениями — это восстановление того соотношения человека и природы, которое изначально было установлено в сотворенном Богом мире.

Вопросы к главе 5

1. Как в Книге Бытия описано состояние природы до грехопадения человека?
2. Что изменилось во взаимоотношении человека и окружающего мира после грехопадения?

3. Какие ветхозаветные чудеса, связанные с природными явлениями, вам известны?
4. Какие чудеса, описанные в Евангелиях, демонстрируют власть Спасителя над природой? Где в Евангелиях упоминается природа? Какое значение природа имела в жизни Спасителя и Его учеников? Какое отношение к природе показывает Христос, согласно Евангелиям?
5. Какие чудеса Спасителя связаны с Галилейским озером? Почему это озеро называется также Геннисаретским?
6. Сравните истории чудесной ловли рыбы в Евангелиях от Луки (Лк 5. 1–11) и от Иоанна (Ин 21. 1–14).
7. Что означает выражение «слово Божие» у Евангелиста Луки? В чем отличие в употреблении этого выражения у других синоптиков?
8. Что означают слова «отныне будешь ловить человеков»? Приведите и охарактеризуйте параллели к этим словам в Ветхом Завете.
9. Сравните описание чуда усмирения бури у Евангелистов-синоптиков.
10. Какое значение имеет упоминание Евангелистов о сне Иисуса с точки зрения христологии? Аргументируйте свой ответ с опорой на святоотеческие тексты.
11. Как в рассказе об укрощении бури раскрывается тема веры и неверия?
12. Укажите на ветхозаветные тексты, в которых буря связывается с особым проявлением божественной силы.
13. Какие символические смыслы усматривались Отцами Церкви в повествовании об укрощении бури?
14. Охарактеризуйте композиционные особенности рассказа о чуде умножения хлебов у Евангелиста Марка.

15. Что Евангелисты говорят о месте, на котором было совершено чудо умножения хлебов? Сопоставьте свидетельства Луки и Иоанна на этот счет. Существуют ли факты, которые помогают гармонизировать эти свидетельства? Аргументируйте свой ответ.
16. Кто из Евангелистов упоминает образ жатвы в контексте рассказа о чуде? Какое богословское значение это упоминание имеет? Аргументируйте свой ответ.
17. Почему Спаситель, прежде чем преломить хлеб и раздать ученикам, взирает на небо? Аргументируйте свой ответ с опорой на тексты Отцов Церкви.
18. Как у Евангелистов прослеживается связь между чудом умножения хлебов и Евхаристией? Какие черты сходства имеются в описании Евхаристии в «Дидахи» и в повествовании об умножении хлебов у Евангелистов?
19. Какие события предшествовали чуду хождения по водам? Какие географические указания приводят Евангелисты, сообщая об этом чуде?
20. Какие интерпретации предлагались для слов Спасителя о поимке рыбы со статиром во рту? Что сообщает чудо поимки рыбы со статиром во рту об отношении Спасителя к Иерусалимскому храму и ветхозаветному закону?
21. Какое символическое значение понятие «плод» имело в Ветхом Завете? Приведите соответствующие цитаты.

Глава 6.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ

6. 1. Четыре рассказа о Преображении

Рассказ о Преображении многим современным исследователям представляется загадочным и трудным для толкования. В научной литературе, посвященной чудесам Иисуса Христа, это событие обычно отсутствует как не укладывающееся ни в одну из четырех категорий, под которые учеными подгоняются все Его чудеса: 1) исцеления, 2) изгнания бесов, 3) воскрешения мертвых и 4) события, демонстрирующие власть Иисуса над природой. Между тем данная классификация достаточно условна, так же как и представление о том, что чудом можно считать только такое событие, которое было вызвано желанием Спасителя оказать помощь человеку или группе людей.

Уместен вопрос: имел ли Христос намерение показать Свою славу тем трем ученикам, которых взял с Собой на гору, или же они увидели Его таким, каким Он становился во время молитвы, общаясь со Своим Отцом? Церковная традиция дает вполне однозначный ответ: Христос намеренно взял с Собой трех учеников для того, чтобы перед Своими страданиями укрепить их в вере. В скором времени им предстояло увидеть Его «презренным и умаленным пред людьми, мужем скорбей и изстрадавшим болезни» (Ис 53. 3). Для того, чтобы они знали, что за этим человеческим унижением скрывается слава Его божественной природы, Спаситель и явил им Свою славу.

У всех трех синоптиков повествованию о Преображении предшествуют два рассказа: о беседе Иисуса с учениками в Кеса-

рии Филипповой, когда Петр исповедал Его Сыном Божиим (Мф 16. 13–20; Мк 8. 27–30; Лк 9. 18–21), и о том, как Иисус предсказал ученикам Свои страдания, смерть и воскресение (Мф 16. 21–26; Мк 8. 31–37; Лк 9. 22–25). Второй рассказ содержит также предсказание о Втором пришествии Христа, когда «приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф 16. 27; Мк 8. 38; Лк 9. 26). Рассказ завершается словами Иисуса: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф 16. 28; Мк 9. 1; Лк 9. 27).

Тот факт, что все три Евангелиста выстраивают события в той же последовательности, свидетельствует о том, что они усматривали связь между всеми событиями этой цепи: исповеданием Иисуса Сыном Божиим, предсказанием Иисуса о Своей смерти и Преображением. При этом слова о славе и о Царствии, относящиеся ко Второму пришествию, бросают ответ и на следующую сразу же за ними историю Преображения, так что само это событие, в свою очередь, может восприниматься как прообраз той славы Иисуса Христа, которая в полной мере будет явлена в Его Втором пришествии.

Обратимся к повествованиям Евангелистов. Они в значительной степени идентичны, отличаясь одно от другого лишь в деталях. У Матфея мы находим следующий вариант истории:

По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте. И, услышав, ученики пали

на лица свои и очень испугались. Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь. Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса. И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых (Мф 17. 1–9).

Марк украшает рассказ некоторыми дополнительными подробностями. Говоря об одеждах преобразившегося Иисуса, он отмечает, что они «сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить». Слова Петра о трех кущах Марк снабжает примечанием: «Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе». С другой стороны, ряд подробностей у Марка опущен: в частности, упоминание о том, что ученики в страхе пали на лица и что Иисус, приступив, коснулся их и сказал: «Не бойтесь». Слова, которые ученики слышали из облака, Марк передает в следующей редакции: «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте». Предсказание Иисуса о Своем воскресении из мертвых Марк снабжает дополнением: «И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых» (Мк 9. 2–10).

Лука, со своей стороны, опуская ряд деталей, содержащихся у Матфея и Марка, приводит некоторые дополнительные подробности. Его рассказ начинается так: «После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору помолиться». Лука — единственный из трех Евангелистов, кто упоминает о том, что Иисус взошел на гору помолиться и что Его преобразование произошло, когда Он молился. Только Лука упоминает, что Моисей и Илия, «явившись во славе», «говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме». Никто, кроме Луки, не упоминает, что Петр и бывшие с ним «отягчены были сном» и что славу Иисуса и двух мужей, стоявших с Ним, они увидели в момент пробуждения. Говоря об осенившем учеников облаке, только Лука отмечает, что они вошли внутрь него. Голос из облака передан Лукой в следующей форме: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, Его

слушайте». Упоминание о том, что Спаситель запретил ученикам рассказывать о чуде до Его воскресения, у Луки отсутствует. Рассказ завершается словами: «И они умолчали, и никому не говорили в те дни о том, что видели» (Лк 9. 28–36).

Вслед за рассказом о Преображении Матфей и Марк приводят вопрос, который задали Спасителю ученики, имея в виду предсказание о Его воскресении: «Как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?» (Мф 17. 10; Мк 9. 11). Ответ Иисуса у Матфея звучит так: «Правда, Илия должен придти прежде и устроить все; но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них» (Мф 17. 11–12). Марк дает похожую версию ответа (Мк 9. 12–13). Матфей снабжает историю следующим разъяснением, отсутствующим у Марка: «Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе» (Мф 17. 13).

О Преображении Господнем упоминается во 2-м послании Петра, одного из участников события. В этом послании апостол говорит о божественной силе Господа Иисуса Христа, благодаря которой люди становятся «причастниками Божеского естества» (2 Пет 1. 3–4), и о Его «вечном Царстве», вход в которое открывается через все большее утверждение верующих в своем звании и избрании (2 Пет 1. 10–11). В качестве доказательства убедительности того Евангелия, которое Петр проповедует, он ссылается на Преображение:

Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велеlepной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе (2 Пет 1. 16–18).

Итак, перед нами три полных повествования о событии и одно упоминание о нем.

Все четыре автора говорят, что событие произошло на горе. При этом ни один из авторов не приводит название горы. Матфей и Марк называют гору «высокой», а Петр в своем послании говорит о ней как о «святой», имея в виду, очевидно, тот факт, что на ней преобразился Иисус, а не то, что она почиталась как святая до этого события. Речь у него, во всяком случае, не идет об одной из тех гор, которые имели репутацию священных в иудейской традиции (Синай, Сион, Кармил), так как ни одна из них не подходит под географию евангельского повествования.

6. 2. Фавор, Ермон или Мейрон?

В христианской традиции местом, где произошло Преображение, считается Фавор — гора высотой 588 метров, расположенная в Галилее в 9 километрах от Назарета. Вероятно, уже в IV веке здесь был построен первый христианский храм. Фавор упоминается в качестве места Преображения Господня в богослужебных текстах одноименного праздника и в творениях Отцов Церкви, посвященных этому событию. О том, что Преображение произошло на Фаворе, в IV веке пишет Кирилл Иерусалимский¹. В настоящее время на горе расположены два монастыря — православный и католический; оба посвящены Преображению.

В то же время большинство современных исследователей указывает на гору Ермон как более вероятное место Преображения. Эта гора высотой 2 813 метров расположена на севере Палестины. Суммируя данные, касающиеся обеих гор, православный ученый середины XX века пишет:

Фавор представляет собою небольшую возвышенность, находящуюся в южной Галилее. В новозаветную эпоху на вершине Фавора была крепость, что делало место неблагоприятным для уединения. В противовес традиционной топографии, мнение ученых склоняется в наши дни в пользу Ермона. Ермон, при

¹ Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения. 12, 16.

большой высоте (ср. «высокая гора»: Мф 17. 1, Мк 9. 2), создававшей благоприятные условия для полного уединения, расположен к северу от Галилеи. Область Кесарии Филипповой, где ученики исповедали Учителя Мессиею, лежит у подножия Ермона. Приурочение Преображения к Ермону отвечает и хронологии события: последующее прохождение Господа через Галилею (Мк 9. 30) естественно понимать, накануне пути в Иерусалим, как прохождение с севера на юг, не от Фавора к Ермону, а от Ермона к Фавору. Предлагаемая топография не есть единственно возможная. Она тоже не свободна от возражений. Но совокупность данных обеспечивает ей несомненные преимущества перед традиционным пониманием¹.

В Библии Фавор упоминается как граница владений трех колен — Иссахара, Завулона и Неффалима (Нав 19. 22). У подножия горы Фавор один из судей Израилевых, Варак, разбил войско Сисары (Суд 4. 1–24). На Фаворе погибли братья Гедсона от рук царей Мадиямских Зевея и Салмана (Суд 8. 18–19). В Псалтири Фавор упоминается вместе с Ермоном: «Север и юг Ты сотворил; Фавор и Ермон о имени Твоем радуются» (Пс 88. 13). В Книге пророка Иеремии фараон сравнивается с горами Фавор и Кармил: «как Фавор среди гор и как Кармил при море, так верно придет он» (Иер 46. 18).

Что же касается Ермона, то он неоднократно упоминается в Библии в качестве северного предела земли обетованной (Нав 12. 1; 13. 2, 5, 8, 11). Во времена завоевания земли обетованной Иисусом Навином Ермон входил во владения Ога, царя Васанского (Нав 12. 4–5). Его и Сигона, царя Аморрейского, владевшего сопредельной территорией (Нав 12. 2), убил Моисей, разделив завоеванную землю между тремя коленами Израилевыми (Нав 12. 5–6). Окончательно край подчинился израильтянам в эпоху царя Давида.

Аргументация в пользу Ермона как «высокой горы», на которой могло произойти событие Преображения, подкрепляется тем, что вершина этой горы круглый год покрыта снегом. Сравнение

¹ *Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 62.*

белизны одежд преобразившегося Иисуса со снегом, присутствующее во многих рукописях Евангелия от Марка (Мк 9. 3), кажется более уместным, если речь идет о Ермоне.

В то же время несколько факторов говорит против того, что Преображение могло произойти на Ермоне. Во-первых, взобраться на гору высотой 2 813 метров было достаточно трудно, тем более если учесть, что во времена Иисуса в Палестине носили легкую обувь — сандалии, надевавшиеся на босу ногу (даже без учета этого фактора восхождение на столь высокую гору и спуск с нее должны были занять два полных световых дня). Во-вторых, вряд ли, сойдя с горы и оказавшись при этом в 50 километрах от Галилейского озера, Иисус мог встретить у ее подножия толпу ожидавших его людей. В-третьих, после рассказа о Преображении и последовавшем за ним изгнании беса из отрока Марк пишет: «Выйдя оттуда, проходили через Галилею» (Мк 9. 30). Эти слова могут, конечно, указывать на то, что место Преображения было вне Галилеи, но более вероятно, что оно было в Галилее или вблизи от нее.

Исходя из этих соображений, ученые в последнее время выдвигают еще одну гипотезу: Преображение произошло на горе Мейрон (Мерон, Мирон), расположенной в 13 километрах к северу от Галилейского озера¹. Это самая высокая гора в Галилее, ее высота 1 208 метров, и она находится на пути из Кесарии Филипповой к Галилейскому озеру.

На сегодня в отношении места, где произошло Преображение, можно констатировать следующее: 1) точная география события остается неизвестной; 2) аргументы в пользу горы Мейрон пока не вполне разработаны; 3) аргументов в пользу горы Ермон недостаточно для того, чтобы отказаться от традиционной топографии, начиная с IV века прочно связавшей событие Преображения с Фавором.

¹ Иисус и Евангелия. Словарь Нового Завета. Т. 1. М., 2010. С. 460.

6. 3. Явление славы Божией

Матфей и Марк начинают свои повествования с одинакового зачина: «По прошествии дней шести». У Луки зачин отличается: «После сих слов, дней через восемь». Обычно это различие объясняют тем, что Матфей и Марк посчитали только те дни, которые прошли между двумя событиями, а Лука включил в свой счет и оба дня, в которые произошли указанные события¹. Отметим также, что Лука использует слово *ῥοσεί* («около»), указывающее на приблизительность подсчета.

У Матфея и Марка Иисус, взойдя на гору с тремя учениками, «преобразился перед ними». У Луки, как мы отметили, Иисус взойшел на гору, чтобы помолиться, «и когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк 9. 29). Это различие кажется нам существенным. Матфей и Марк представляют дело так, будто Иисус возвел на гору учеников специально для того, чтобы явить им Свою славу. Лука говорит об ином: ученики увидели Иисуса преобразившимся во время молитвы. Соответственно, по его версии, Преображение было откровением Его славы, но не было преднамеренным актом с Его стороны. Сам глагол «преобразиться» (*μεταμορφώω*) в рассказе Луки отсутствует, в отличие от Матфея и Марка, которые именно при его помощи описывают изменение, произошедшее с Иисусом.

Преображение коснулось, во-первых, Его лица: согласно Матфею, оно «просияло, как солнце»; согласно Луке, вид лица Иисуса изменился (букв. «сделался иным»); Марк вообще не упоминает об изменении вида лица Иисуса. Во-вторых, преобразились одежды Иисуса: согласно Матфею, они стали «белыми, как свет»; согласно Марку, «весьма белыми». Многие рукописи Евангелия от Марка содержат добавку «как снег», а в некоторых рукописях Евангелия от Матфея вместо «как свет» читается «как снег». В латинском и

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 56, 1; *Августин.* О согласии Евангелистов. 2, 56.

сирийском переводах выражение «как снег» употреблено и в Евангелии от Матфея (вместо «как свет»), и в Евангелии от Марка, что указывает на наличие его в оригинале, с которого делались эти переводы в III веке. Лука говорит о том, что одежда Иисуса «сделалась белою, блистающею» (Лк 9. 29).

Только Лука упоминает, что Моисей и Илия явились «во славе» и что апостолы, «пробудившись, увидели славу Его и двух мужей, стоявших с Ним» (Лк 9. 31–32). Термин «слава», употребленный здесь и во Втором послании Петра, имеет прямое отношение к описываемому событию. В Ветхом Завете этот термин указывал на присутствие Божие, выражавшееся в зримых образах, в частности, в образе облака (Исх 16. 7–10; 24. 15–17; 40. 34–35). Облако упоминается и у всех трех Евангелистов (у Матфея «облако светлое»): оно «осеняет» учеников, то есть спускается на них, как светоносная тень (глагол ἐπισκιάζω происходит от слова σκιά — тень).

Термин «слава» играет особую роль в Евангелии от Иоанна. Пролог четвертого Евангелия заканчивается словами о том, что «мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1. 14). Эти слова, по-видимому, не относятся к какому-то конкретному событию из жизни Иисуса, например, Преображению. Скорее всего, они относятся к самому событию боговоплощения, когда предвечное Слово Божие стало Сыном Человеческим. С другой стороны, термин «слава» в том же Евангелии указывает на бытие, которым Сын Божий обладал до воплощения: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин 17. 5). Наконец, термин «слава» у Иоанна может обозначать и то явление силы Божией, которое непосредственным образом связано с конкретными действиями Иисуса. Например, перед воскрешением Лазаря Иисус говорит Марфе: «Не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию» (Ин 11. 40). Здесь выражение «слава Божия» относится к действию, благодаря которому умерший будет возвращен к жизни.

В Евангелии от Иоанна описан эпизод, имеющий некоторое сходство с Преображением. Этот эпизод относится к последнему

периоду земной жизни Иисуса — после того, как Он торжественно вошел в Иерусалим. Иоанн рассказывает, как в одной из бесед с народом Иисус говорит о предстоящем Ему страдании: «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». Этот неожиданный переход от разговора с людьми к разговору с Богом приводит к немедленному ответу Бога: «Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю» (Ин 12. 27–28).

Голос Отца звучит в Евангелиях всего в трех эпизодах: в сцене крещения Иисуса, в приведенном рассказе из Евангелия от Иоанна и в повествовании синоптиков о Преображении. Тема славы является связующим звеном между рассказом из Евангелия от Иоанна и сценой Преображения, как она изложена у Луки. И в том, и в другом случае усматривается тесная взаимосвязь между славой Божией, голосом Отца и темой страдания и смерти Иисуса, поскольку именно о Его страдании и «исходе», согласно Луке, говорят с Ним Моисей и Илия (Лк 9. 31). И предвечное бытие Слова Божия до его воплощения, и само Боговоплощение, и те страдания и смерть, через которые надлежит пройти Сыну Человеческому, и Его воскресение: всё это — различные аспекты той божественной славы, которая была явлена миру в лице Единородного Сына Божия.

У Луки есть свое представление о славе Божией, которое проходит через его Евангелие в качестве сквозной темы. Когда Иисус родился в Вифлееме, пастухам предстал ангел Господень, «и слава Господня осияла их» (Лк 2. 9). Тут же вместе с ангелом явилось воинство небесное, воспевавшее: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк 2. 14). Симеон, держа на руках Младенца Иисуса, называл Его «светом к просвещению язычников и славой» народа израильского (Лк 2. 32). От Первого пришествия Сына Человеческого протягивается нить к Его Второму пришествию, когда Он «приидет во славе Своей и Отца и святых Ангелов» (Лк 9. 26). Связующим звеном становится событие Преображения, следующее непосредственно за словами о Втором пришествии. При торжественном входе Иисуса в Иерусалим звучат слова, пере-

кликающиеся с песнью ангелов, прозвучавшей при Его рождении: «Благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!» (Лк 19. 38). Наконец, уже после Своего воскресения Спаситель, явившийся двум ученикам и не признанный ими, говорит: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лк 24. 26).

6. 4. Моисей и Илия

Почему рядом со Христом на горе появляются Моисей и Илия? Иоанн Златоуст указывает несколько причин: 1) поскольку одни принимали Иисуса за Илию, другие за Иеремию, а третьи за кого-либо иного из древних пророков, «то и являются главные пророки, чтобы видно было различие рабов от Господа»; 2) поскольку иудеи часто обвиняли Христа в преступлении закона и в богохульстве, то, «чтобы показать, что оба обвинения произошли от зависти... Он представляет мужей, прославившихся и исполнением закона, и ревностью к славе Божией»; 3) этим явлением Иисус «хотел научить учеников тому, что Он имеет власть над жизнью и смертью и владычествует над небом и землей»; потому и являются здесь и умерший (Моисей), и не испытавший смерти (Илия); 4) Моисей и Илия явились, «чтобы показать славу креста, утешить Петра и других учеников, боявшихся страдания, и ободрить их сердца. В самом деле, явившиеся два мужа не молчали, но говорили о славе, которую Он намерен был явить в Иерусалиме, то есть о страдании и о кресте, потому что страдание и крест всегда называются славой»¹.

Нередко, в том числе и в научной литературе, Моисей и Илия трактуются как две символические фигуры, соответствующие часто употребляемой Иисусом формуле «закон и пророки» (Мф 7. 12; 22. 40; Лк 16. 16): Моисей олицетворяет собой закон, Илия — пророков. Эта интерпретация восходит к Оригену, утверждавшему, что «Моисей представляет закон, а Илия — не столько себя самого,

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 56, 1–2.

сколько собирательно всех пророков»¹. Оригену следует Блаженный Иероним: «Здесь показываются закон и пророки, которые непрестанно повторяющимися пророчествами провозвестили как страдание Господа, так и воскресение Его»².

Еще одна формула, которой соответствует явление Моисия и Илии, встречается в Евангелии от Луки: «Моисей и пророки» (Лк 16. 29, 31). Иисус неоднократно подчеркивал преемственность Своей миссии от миссии Моисея и пророков. В Нагорной проповеди Он говорил: «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 всё» (Мф 5. 17–18). В то же время основная часть Нагорной проповеди построена по принципу противопоставления учения Иисуса тому, что говорилось в законе Моисеевом: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф 5. 21–22, 27–28, 31–34, 38–39, 43–44). Учение Иисуса отнюдь не является лишь исправленной и дополненной версией закона Моисеева: по отношению к этому закону оно отличается радикальной новизной, в то же время сохраняя все основные черты преемственности.

Отношение Иисуса к Моисею характеризуется тремя факторами. С одной стороны, Он признает ценность Моисеева закона и важность его исполнения. С другой — позволяет Себе уточнять и дополнять закон, а в некоторых случаях изменять или отменять отдельные его предписания. С третьей стороны, Иисус сознает, что Моисей остается главным авторитетом для Его противников — фарисеев и книжников, считающих себя «Моисеевыми учениками» (Ин 9. 28). Поэтому в беседах с ними Он опирается на авторитет Моисея, противопоставляя Свое понимание того, что сказал Моисей, их пониманию (например, Мф 19. 7–8 и Мф 22. 24–29).

Иисус отвергает притязания книжников и фарисеев на то, что они являются учениками и последователями Моисея. Он считает,

¹ Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 12, 38.

² Иероним. Толкование на Евангелие от Матфея. 3, 17.

что они незаконно присвоили себе право говорить от его имени: «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). Иисус считает Себя продолжателем дела Моисея, и неверие иудеев в Его чудеса объясняет их непослушанием Моисею: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк 16. 31). В Моисее Иисус видит Своего предтечу, который о Нем свидетельствовал: «Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцом: 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).

Значимость Моисея для Иисуса не ограничивается тем, что через него Бог дал израильскому народу то законодательство, которое Иисус пришел исправить и дополнить. Моисей, несомненно, важен для Иисуса не только как законодатель, но и как личность. В сцене Преображения Моисей представлен как явившийся к Иисусу для личной встречи, и этот фактор не следует приуменьшать. Связь между Моисеем и Иисусом не следует трактовать только в учительном или миссионерском аспекте, то есть рассматривая соотношение между их учением и миссией. Между ними, несомненно, была еще глубокая внутренняя связь, которая на страницах Евангелий раскрывается через многочисленные упоминания Иисуса о Моисее и — особым образом — через рассказ об их встрече на горе Преображения.

Эта связь становится очевидной при сравнении евангельского повествования о Преображении с тем, что в Книге Исход говорится о встрече Моисея с Богом на Синае (Исх 24. 1–16). И в том, и в другом случае событие происходит на горе. С Иисусом на гору восходят Петр, Иаков и Иоанн, с Моисеем к горе приближаются Аарон, Надав и Авиуд. Преображение происходит «через шесть дней» после беседы Иисуса с учениками в Кесарии Филипповой; Моисей на горе в течение шести дней ожидает явления славы Божией. На

горе Преображения ученики видят облако, и в рассказе о явлении Бога Моисею на Синае слава Божия сходит на гору в виде облака. Голос Божий и в том, и в другом случае раздается из среды облака.

Наконец, наиболее очевидной и яркой параллелью между двумя событиями является сияние лица Моисея, ставшее прямым следствием того опыта богообщения, которого он удостоился на Синае:

Когда сходил Моисей с горы Синая... то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему. И призвал их Моисей, и пришли к нему Аарон и все начальники общества, и разговаривал Моисей с ними... И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лице свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лице Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало... И видели сыны Израилевы, что сияет лице Моисеево... (Исх 34. 29–35).

В научной критике параллелизм между двумя повествованиями обычно объясняется литературной зависимостью одного от другого: рассказ из Книги Исход якобы послужил «моделью» для рассказа о Преображении. Однако объяснение в терминах литературного моделирования основывается на явном или скрытом утверждении, что вся сцена Преображения — литературная фикция, плод воображения Евангелистов-синоптиков или автора общего для них неизвестного первоисточника.

Между тем и три Евангелиста, и апостол Петр в своем послании ссылаются на Преображение как *действительное событие*; при этом Петр подчеркивает, что был *свидетелем* этого события. Презумпция достоверности содержащихся в Евангелиях свидетельских показаний, которую мы с самого начала взяли в качестве основного метода нашего исследования, исключает возможность такого понимания, при котором Евангелист представляется кабинетным ученым, сочиняющим то или иное повествование на основе имеющихся литературных моделей. Следовательно, черты сход-

ства между двумя событиями следует искать в самих событиях, а не только в том, как они отражены в литературных источниках.

И в том, и в другом случае речь идет о встрече человека с Богом лицом к лицу: в первом случае с Богом встречается Моисей, во втором — Иисус. Отличие Иисуса от Моисея заключается в том, что Иисус — Богочеловек. Моисей оказывается прообразом Иисуса (а вовсе не моделью, по которой Евангелисты создавали образ Иисуса, преобразившегося на горе).

Другим ветхозаветным прообразом Иисуса был Илия, который общался с Богом на горе Кармил (3 Цар 18. 42). Илия был вознесен на небо на огненной колеснице (4 Цар 2. 11) и, согласно пророчествам, должен был вернуться к израильскому народу «перед наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал 4. 5). Не случайно именно об этом спрашивают Иисуса ученики, сходя с горы: «Как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?». И не случайно Иисус отвечает, что Илия *уже* пришел, имея в виду Иоанна Крестителя (Мф 17. 10–13).

В вопросе учеников отражено характерное для иудеев того времени смешение понятий. Ожидание Мессии имело эсхатологический характер, и многие думали, что Мессия придет в конце времен, непосредственно перед концом истории. Поэтому и пророчества, касающиеся прихода Илии, которое должно предшествовать «дню Господню», переносили на событие пришествия Мессии. Именно в контексте этих представлений, очевидно, ученики Иисуса и восприняли присутствие Илии рядом с Ним на горе Преображения.

6. 5. Три кущи и голос из облака

Реакцию Петра на таинственное явление Моисея и Илии рядом с Иисусом все три Евангелиста описывают с незначительными вариациями. У Матфея Петр называет Иисуса «Господи» (κύριε), у Марка «Равви» (ραββί), у Луки «Наставник» (ἐπιστάτα). Слова «хорошо нам здесь быть» иллюстрируют то состояние духовного

подъема и восторга, которое, очевидно, испытали все три ученика, однако, как это часто бывало в других случаях, только Петр оказывается способным выразить общее состояние.

Намерение сотворить три кущи (палатки) может показаться нелепым. Марк дает примечание: «ибо не знал, что сказать, потому что они были в страхе» (Мк 9. 6); а Лука: «не зная, что говорил» (Лк 9. 33). Отцы Церкви часто трактуют «кущи», упомянутые Петром, аллегорически — как указание на небесные скинии, уготованные уверовавшим в Иисуса¹, или как символ трех лиц Святой Троицы: «...Устрой три палатки, и именно: одну — Отцу, [другую] — Сыну, и [третью] — Святому Духу, чтобы в твоём сердце был один общий покров для Тех, Божество Которых едино»².

Некоторые ученые полагают, что евангельский рассказ о Преображении имеет связь с праздником кущей (евр. *суккот*). Этот осенний праздник установлен в воспоминание о блуждании израильского народа по пустыне: по традиции, в праздник кущей полагалось выходить из дома и в течение семи дней жить в шатрах (палатках, скиниях). С этим праздником было связано и пророчество Исаии: «И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров (*хуппа*). И будет шатер (*сукка*) для осенения днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя» (Ис 4. 5–6). Данное пророчество имеет в себе черты, сближающие его со сценой Преображения (образы горы, облака, блистания, скинии). Возможно, предлагая Иисусу поселиться вместе с Моисеем и Илией в шатрах, Петр сознательно или подсознательно имел в виду указанную традицию.

Во всяком случае, его слова свидетельствуют о желании продлить то особое духовное состояние, которое он и другие ученики испытали, когда увидели Иисуса преобразившимся. Вряд ли их

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 56, 3; Иероним. Толкование на Евангелие от Марка. 6; Кирилл Александрийский. Фрагменты. 200.

² Иероним. Толкование на Евангелие от Матфея. 3, 17.

следует интерпретировать, как делают некоторые ученые, в том смысле, что Петр ставил Иисуса, Моисея и Илию на один уровень. Если бы это было так, он обратился бы к троим сразу, а не к одному Иисусу, которого (и только Его) назвал Господом, Учителем или Наставником.

Голос, звучащий из облака, произносит слова, идентичные тем, которые прозвучали в момент крещения Иисуса от Иоанна (Мф 3. 17; Мк 1. 11; Лк 3. 22). Эти слова Евангелисты передают с незначительными вариациями, обусловленными, возможно, различиями в переводе на греческий того, что ученики услышали на еврейском или арамейском. У Матфея и Марка Сын Божий назван «возлюбленным» (ἀγαπητός), у Луки, согласно чтению ряда рукописей, «избранным» (ἐκλεκτός). Трудно переводимое выражение ἐν ᾧ εὐδόκησα (букв. «к Которому Я благоволю», от εὐδοκέω — «хорошо думать о ком-то», «быть довольным», «одобрять», «благоволить») имеется только у Матфея.

В словах «Сей есть Сын Мой возлюбленный» иногда усматривают аллюзию на библейское повествование о принесении Авраамом в жертву Исаака: это повествование в христианской традиции воспринимается как прообраз крестной смерти Иисуса. Оно начинается со слов Бога, обращенных к Аврааму: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мория и там принеси его во всеожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (Быт 22. 2). Здесь несколько смысловых совпадений с рассказом о Преображении: 1) речь идет о сыне, который должен быть принесен в жертву; 2) это единственный сын; 3) это любимый сын; 4) действие происходит на горе. Аврааму Бог говорит: «Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (Быт 22. 12). А Бог Отец, согласно апостолу Павлу, это «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим 8. 32). Вся сцена Преображения имеет прямое отношение к теме жертвы, которую Сын Божий должен принести по послушанию воле Отца. Слова Отца, прозвучавшие на горе Преображения, приобретают особый смысл в общем кон-

тексте евангельского учения о взаимоотношениях между Отцом и Сыном и о крестной жертве Сына Божия.

Слова «Его слушайте» присутствуют у всех трех Евангелистов. Именно эти слова, несущие в данном эпизоде основную нравственную нагрузку, отличают то, что услышали ученики на горе Преображения, от того, что прозвучало в момент крещения Иисуса в Иордане. Если там Бог Отец торжественно объявлял людям, что перед ними — Его возлюбленный Сын, то здесь, помимо этого, Он призывал учеников «слушать» Его.

Отметим, что ни один из трех учеников, присутствовавших с Иисусом на горе Преображения, по-видимому, не был свидетелем сцены Его крещения от Иоанна и, следовательно, не мог слышать слова, прозвучавшие тогда. Сейчас эти слова звучат как напоминание о том, что Иисус имеет «благоволение» у Отца, и потому ученики должны слушаться Его.

Такое напоминание особенно необходимо перед страданиями, о которых Иисусу говорят Моисей и Илия и о которых Он Сам говорит ученикам. На кресте Иисус будет взывать к Отцу: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27. 46; Мк 15. 34). В ответ на этот крик ни Он, ни окружающие ничего не услышат. Для того, чтобы в тот момент никто не подумал, что Иисус лишился благоволения Отца или что Отец оставил Его, на горе Преображения для учеников звучит укрепляющий и ободряющий их голос Божий. Он напоминает о том, что ученики должны находиться в послушании у Иисуса, подобно тому, как Сам Иисус находился в полном послушании у Отца и «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил 2. 8).

Все Евангелисты, каждый по-своему, говорят о том, что явление Иисуса в славе привело учеников в страх. Марк говорит, что ученики были охвачены страхом (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένετο), Лука — что они «устрашились (ἐφοβήθησαν), когда вошли в облако», Матфей — что они упали на лицо и «очень испугались» (ἐφοβήθησαν σφόδρα). Во всех трех случаях употреблены слова, производные от φόβος («страх», «ужас»). Этим термином в греческом языке обозна-

чается сильный испуг. Но это же слово употребляется в греческой Библии для обозначения страха Божия — того трепета перед Богом, который является одним из наиболее характерных выражений глубокого религиозного чувства.

Тема страха в его религиозном аспекте присутствует во всех Евангелиях, но с особенной последовательностью она развивается в Евангелии от Луки. Когда Захарии явился ангел, «страх напал на него», но ангел сказал ему: «Не бойся» (Лк 1. 12–13). Явившийся Марии ангел, увидев, что Она смутилась, сказал ей: «Не бойся, Мария» (Лк 1. 30). После того, как Захария нарек имя своему сыну Иоанну, «был страх на всех живущих вокруг них» (Лк 1. 65). Пастухам на поле предстал ангел, «и слава Господня осияла их; и убоялись страхом великим. И сказал им Ангел: не бойтесь...» (Лк 2. 9–10). Когда Иисус исцелил расслабленного, «ужас объял всех, и славилы Бога и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне» (Лк 5. 26). А когда Он воскресил сына вдовы, «всех объял страх, и славилы Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лк 7. 16).

Страх и удивление вызывает в учениках чудо усмирения бури (Лк 8. 25). Когда женщины пришли ко гробу Иисуса и не увидели там Его тела, «вдруг предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, сказали им: что вы ищете живого между мертвыми?» (Лк 24. 4–5).

Преображение включено в цепь событий, реакцией на которые становится страх — не только эмоциональный, но и религиозный. В ответ на этот страх Иисус, согласно Матфею, говорит ученикам «встаньте и не бойтесь» (Мф 17. 7). Подняв лица, они не видят перед собой никого, кроме одного Иисуса — в привычном для них облике земного человека.

Когда Иисус с учениками сходит с горы, Он запрещает им кому-либо рассказывать о видении до тех пор, пока Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. Этими словами устанавливается связь между Преображением и главным событием евангельской истории — воскресением Иисуса Христа. На горе Преображения

ученики увидели тот Его лик, который ранее был им незнаком; они увидели Его в той славе, о которой ранее лишь слышали от Него. Им предстояло не только стать свидетелями Его предельного уничтожения, страдания и смерти, но и увидеть Его воскресшим. И они должны будут узнать Его в том новом облике, который будет отличаться и от Его обычного человеческого облика, и от того, который они увидели на горе Преображения.

Преображение имеет связь также со Вторым пришествием Иисуса и с тем, что за ним должно последовать. Апостол Павел пишет об этом так: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (2 Кор 15. 51–53). Преображенное состояние плоти Иисуса является залогом и прообразом того нетления и изменения, которое ожидает людей «при последней трубе». Сам Иисус об этом новом состоянии, ожидающем людей, говорил: «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф 13. 43).

6. 6. Природа божественного света

Какова природа света, который увидели ученики на горе Преображения? Был ли этот свет внутренним сиянием, исходившим от Самого Иисуса, или свет осиял Его откуда-то извне, подобно тому, как извне прозвучал голос Отца?

Евангелия вполне однозначно свидетельствуют о том, что Сам Иисус был источником исходившего из Него света, который охватывал все Его естество. Иисус восходит на гору в Своей человеческой плоти — той, которая по внешнему виду ничем не отличалась от плоти других людей. Преображение этой плоти Иисуса созерцают ученики. При этом преобразается не только Его лицо, но и одежда — обычная одежда из простой ткани, сделанная человеческими руками, которую Он носил и до, и после описанного события.

В XIV веке в Византии вокруг опыта созерцания божественного света, который описывали в своих сочинениях Симеон Новый Богослов и другие писатели-аскеты, возникли споры. Варлаам Калабрийский, монах-гуманист, впоследствии перешедший в католичество, утверждал, что свет, созерцаемый монахами во время молитвы, имеет материальную природу. С опровержением этого мнения выступил Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, который доказывал, что божественный свет по своей природе является нематериальным, нетварным и божественным.

Свое понимание Фаворского света Палама развивал, в частности, на примере евангельского рассказа о Преображении Иисуса Христа. Этот рассказ богослов использовал в качестве основного аргумента в пользу своего учения о божественном свете. По его словам, преобразившись перед учениками, Иисус приоткрыл перед ними завесу, за которой скрывалось Его божественное естество с присутствующим ему изначальным светом:

Не иное какое сияние показал Он, но то, которое имел в Себе сокрытым. Имел же Он скрытое под плотию сияние Божественного естества, так что тот Свет является Светом Божества и не есть созданный... Христос, преобразившись, не воспринял тогда нечто, чем не был (до того), и не изменился в нечто, чем не был (прежде), но сделал это, являя Своим ученикам то, чем Он был, открывая им глаза и делая их из слепых зрячими. Иисус Христос преобразился на горе, не восприняв что-либо и не изменившись во что-либо новое, чего до того не имел, но показав ученикам Своим только то, что у Него уже было, отверзши очи их и сделавши их из слепцов зрячими... Итак, свет этот не есть свет чувственный, и созерцавшие его видели его не просто чувственными очами, но измененными силой Божественного Духа: они изменились и только таким образом увидели перемену, не которая только что (появилась), но которую Он воспринял от самого приобщения к нашей природе¹, обожженной единением со Словом Божиим...²

¹ Букв. «закваске».

² *Григорий Палама*. Беседа 34, на Преображение Господне.

Григорий Палама отмечает, что божественный свет был явлен ученикам в то время, когда Иисус молился: «этим показано, что родительницей сего блаженного видения была молитва, что блистание происходило и являлось от соединения ума с Богом, и что оно подается всем тем, которые, при постоянном упражнении в подвигах добродетели и молитвы, устремляют ум свой к Богу». По словам Григория, «истинную красоту свойственно созерцать только очищенному умом; пристально же вззирающий на сияние ее принимает как бы некое участие в ней, как бы начертывает некоторый яркий луч на своем лице». В качестве примера он приводит Моисея, чье лицо преобразилось от собеседования с Богом. При этом, однако, отмечается существенная разница между Моисеем и Иисусом: первый «не сам произвел, а только потерпел преобразование», второй же «Сам от Себя имел тот свет». У Иисуса Христа «слава, происходящая от Божества, явилась на Фаворе присущей и плоти Его, по причине ипостасного единения» человеческой плоти с Божеством¹.

В суммарном изложении учение восточных Отцов Церкви о природе света, явленного ученикам в момент Преображения, может быть изложено в следующих тезисах: 1) Бог по Своей природе является светом; 2) свет, присущий Богу, имеет нетварный и нематериальный характер; 3) этот свет присущ самому естеству Бога, Его сущности; 4) божественный свет, созерцаемый людьми, является энергией Божией (действием Божиим), имеющей сверхъестественный характер; 5) этот свет сравнивается с солнцем лишь по аналогии: он ярче солнечного света и имеет иную природу; 6) преобразившись перед учениками, Иисус позволил увидеть им тот свет, который был изначально присущ Ему как предвечному Слову Божию; 7) этот свет, присущий Его божественной природе, был свойством также Его человеческой природы в силу нерасторжимого соединения в Нем обеих природ; 8) в обычной жизни этот свет был скрыт завесой (покрывалом) плоти, в момент Преображения он был явлен ученикам; 9) при этом Иисус не претерпел никако-

¹ Григорий Палама. Беседа 34, на Преображение Господне (перевод уточнен по оригинальному тексту).

го изменения, не стал тем, чем не был: изменение коснулось лишь свидетелей чуда, у которых открылись духовные очи, благодаря чему они увидели то, что ранее было от них сокрыто; 10) лицо Моисея сияло отраженным светом, тогда как лицо Иисуса являло Его собственный, присущий Ему свет.

6. 7. Преображение Богочеловека и обожение человека

Рассказ о Преображении сыграл существенную роль в формировании церковного учения об обожении человека.

Термин «обожение» не встречается в Священном Писании и редко употребляется в современной христианской проповеди. Гораздо чаще проповедники говорят о «спасении» как цели христианской жизни: этот термин указывает прежде всего на спасение *от* чего-то — от греха, от власти диавола, от смерти и ада. Однако в восточнохристианской традиции спасение воспринималось не только как исправление последствий грехопадения, как освобождение от власти диавола, но прежде всего как осуществление той цели, к достижению которой человек призван как сотворенный по образу и подобию Божию. Для описания этой цели и средств к ее достижению греческие Отцы использовали термин «обожение» (θεώσις). В основе же своей учение об обожении — не что иное, как учение о спасении, только выраженное на языке восточнохристианского богословия.

Тема обожения уходит корнями в новозаветное учение о том, что люди призваны стать «причастниками божеского естества» (2 Пет 1. 4). В основу учения греческих Отцов об обожении легли также слова Христа, в которых Он называл людей «богами» (Ин 10. 34); слова Иоанна Богослова об усыновлении людей Богом (Ин 1. 12) и о подобии Божию в человеке (1 Ин 3. 2); многочисленные тексты апостола Павла, в которых развивается библейское учение об образе и подобии Божию в человеке (Рим 8. 29; 1 Кор 15. 49; 2 Кор 3. 18; Кол 3. 10), учение об усыновлении людей Богом (Гал 3. 26;

4. 5), о человеке как храме Божиим (1 Кор 3. 16), о прославленном состоянии спасенных людей после воскресения, когда человечество будет преображено и восстановлено под своим Главой — Христом (Рим 8. 18–23; Еф 1. 10) и когда Бог будет «всё во всём» (1 Кор 15. 28).

Эти новозаветные идеи получили развитие уже у богословов II века. Игнатий Антиохийский называет христиан «богоносцами»¹ и говорит об их единении с Богом, причастности Ему². У Иринея Лионского мы находим формулы, подчеркивающие взаимосвязь между Боговоплощением и уподоблением человека Богу: «(Слово Божие) сделалось тем, что мы есть, дабы нас сделать тем, что есть Он»³; «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»⁴.

Учение об обожении играло важную роль в полемике IV века против арианства. Классическая формула, выражающая обожение человека, содержится у Афанасия: «(Слово) вочеловечилось, чтобы мы обожились»⁵. В другом месте Афанасий говорит о Христе: «Ибо сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить»⁶. Для Афанасия, как и для других Отцов эпохи Вселенских Соборов, единственное основание обожения человека — это Воплощение Слова Божия. Афанасий подчеркивает онтологическую разницу между, с одной стороны, нашим усыновлением Богу и обожением и, с другой, сыновством и Божеством Христа: в окончательном обожении «мы делаемся сынами не подобно Ему, не по естеству и не в прямом смысле, но по благодати Призвавшего»⁷.

Каким образом событие Преображения Господня подтверждает это учение? Оно показывает, что человеческая плоть способна

¹ *Игнатий Богоносец*. Послание к Ефессянам. 9, 2.

² *Игнатий Богоносец*. Послание к Ефессянам. 4, 2.

³ *Иринея Лионский*. Против ересей. 5, предисловие.

⁴ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3, 19, 1.

⁵ *Афанасий Александрийский*. Слово о воплощении Бога-Слова. 54, 2.

⁶ *Афанасий Александрийский*. К Адельфию. 4.

⁷ *Афанасий Александрийский*. Против ариан. 3, 19.

вместить в себя Бога, так что клетки материального тела могут быть наполнены, пронизаны божественным присутствием. Иисус Христос — предвечное божественное Слово, ставшее «плотию» (Ин 1. 14). Преобразившись перед учениками, Христос не явился им в некоем ином облике (не случайно Блаженный Иероним подчеркивал, что Его тело и лицо остались прежними, но наполнились божественной славой): Он оставался в той же плоти, в какой родился и жил среди людей. Но эта плоть оказалась способной полностью преобразиться, и через нее божественный свет был явлен людям.

В православной традиции Преображение Господне — один из двенадцати главных церковных праздников. В богослужебных текстах этого праздника находит отражение и развитие тема обожения. Преображение воспринимается как свидетельство того обожения человеческого естества, которое произошло в лице Христа благодаря соединению Его божественной природы с человеческой. Обожение распространяется на всех людей, поскольку благодаря Боговоплощению для каждого человека открывается возможность достичь этого состояния:

Днесь Христос на горе Фаворстей, Адамово пременив очерневшее естество, просветив богосодела¹.

Во всего Адама облекся Христе, очерневшее изменив, просветил еси древле естество, и изменением зрака Твоего богосоделал еси².

Неприступною славою, на горе явлься неизреченно Фаворстей, неодолимый и незаходимый Свет, Отчее сияние, тварь уяснив, челоуеки обожи...³

Сегодня Христос на горе Фаворской, изменив почерневшее естество Адама и, наполнив светом, обоготворил его.

Во всецелого Адама Ты облекся, Христос, почерневшее прежде естество его Ты, изменив, наполнил светом и изменением образа Твоего обоготворил его.

Необъемлемый и незаходящий Свет, сияние Отца, явился на горе Фаворской в неприступной славе: озарив творение, Он обожил людей...

¹ Минея. Преображение Господне. Малая вечерня. Стихира на стиховне.

² Минея. Преображение Господне. Утреня. Канон 1-й. Песнь 3.

³ Минея. Преображение Господне. Утреня. Канон 1-й. Песнь 8.

Преображение Христа в богослужебных текстах рассматривается как предвестие того изменения, которое, по слову апостола Павла, ожидает верных при Втором пришествии Христа (1 Кор 15. 51–52):

Человеческое изменение, еже со славою Твоею, Спасе, второе и страшное Твоего пришествия покажуяй, на горе Фаворстей преобразился еси...¹

Показывая изменение, которое произойдет с людьми при втором и страшном Твоем пришествии во славе, Ты преобразился на горе Фаворской...

Таким образом, для Православной Церкви праздник Преображения — не просто воспоминание об одном из важных событий евангельской истории, но еще и повод напомнить верующим о том, что такое событие может произойти с каждым из них. Прощаясь с учениками, Спаситель говорил им: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин 14. 12). Опыт Иисуса Христа, в том числе чудеса, которые Он совершал, может быть повторен в опыте верующих в Него. Подтверждениями этого тезиса наполнена вся история Церкви.

Резюме

Рассказ о Преображении выделяется на фоне остальных повествований о чудесах Спасителя: его невозможно отнести к одной из традиционно выделяемых категорий чудес (исцеления, изгнания бесов, воскрешения мертвых, проявление власти над природой).

У всех троих синоптиков повествованию о Преображении предшествует одна и та же последовательность событий: 1) беседа Спасителя с учениками в Кесарии Филипповой, когда Петр исповедал Его Сыном Божиим (Мф 16. 13–20; Мк 8. 27–30; Лк 9. 18–21); 2) обращенное к ученикам предсказание Спасителя о Своих страданиях, смерти и воскресении (Мф 16. 21–26; Мк 8. 31–37; Лк 9. 22–25); 3) предсказание Христа о Своем Втором пришествии

¹ Миняя. Преображение Господне. Утренняя. Седален по 1-м стихословию.

(Мф 16. 27; Мк 8. 38; Лк 9. 26); 4) слова о том, что некоторые из учеников «не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф 16. 28; Мк 9. 1; Лк 9. 27). Это единообразие у синоптиков свидетельствует о том, что все три Евангелиста усматривали связь между событиями этой цепи. Прежде чем стать свидетелями страданий Спасителя, ученики должны были стать свидетелями Его славы, и, согласно святоотеческой традиции, Христос намеренно взял с собой учеников на гору Преображения, чтобы укрепить их в вере.

Согласно раннему преданию, Преображение произошло на горе Фавор. Исследователи предлагают аргументы в пользу гор Ермон или Мейрон как места Преображения, однако имеющихся свидетельств недостаточно для того, чтобы отказаться от традиционной точки зрения на этот вопрос.

Все Евангелисты-синоптики упоминают о свете, который апостолы увидели во время Преображения, но только Лука говорит также и о явлении «славы». Представление о славе Божией проходит через Евангелие от Луки в качестве сквозной темы. О славе, открывшейся при Преображении, говорится и во Втором послании апостола Петра. Понятие славы — одно из ключевых в ветхозаветном богословии. Оно указывает на присутствие Божие, выражающееся в зримых образах, в частности, в образе облака (Исх 16. 7–10; 24. 15–17; 40. 34–35). Облако упоминается и у всех трех Евангелистов (у Матфея «облако светлое»).

Понятие славы, кроме того, имеет большое значение для Евангелиста Иоанна. В четвертом Евангелии событие Преображения не описано, однако оно дает важный материал для понимания свидетельств других Евангелистов. Понятие славы в Евангелии от Иоанна относится и к Божественной природе Спасителя, и к событию Боговоплощения, и к страданиям Христа.

Голос Отца, прозвучавший во время Преображения, сопровождал еще два евангельских события: крещение Иисуса Христа и Его молитву, описанную в Евангелии от Иоанна (Ин 12. 27–28). Последний эпизод соотносится с рассказом о Преображении: в нем тес-

но взаимосвязаны мотивы славы Божией, голоса Отца и смерти Иисуса Христа.

Рядом со Спасителем на горе появляются Моисей и Илия, символизирующие, согласно распространенному толкованию, Закон и пророков и свидетельствующие о согласии учения Спасителя с Ветхим Заветом.

В восточнохристианской традиции особое внимание уделялось вопросу о природе света, явившегося во время Преображения. Общецерковную точку зрения на этот вопрос выразил святитель Григорий Палама, утверждавший, что Христос показал ученикам свое нетварное Божественное сияние, «которое имел в Себе сокрытым».

Вопросы к главе 6

1. Где в Новом Завете упоминается Преображение Иисуса Христа?
2. Какие события предшествовали Преображению, согласно Евангелистам-синоптикам? Есть ли взаимосвязь между этими событиями и чудом Преображения? Аргументируйте свой ответ.
3. На какой горе произошло Преображение, согласно церковной традиции? Какие альтернативные варианты были предложены исследователями и на каких основаниях?
4. Кто из Евангелистов-синоптиков использует понятие «слава» в рассказе о Преображении? Какое значение имеет это понятие в Ветхом Завете и в Евангелии от Иоанна?
5. На что указывало явление Моисея и Илии во время Преображения Спасителя?
6. Какое значение имеет повествование о Преображении для православного учения об обожении? Обоснуйте свой ответ со ссылками на Отцов Церкви.

Глава 7.

ВОСКРЕШЕНИЯ МЕРТВЫХ

7. 1. Библейское представление о смерти и воскресении

Исцеления, совершённые Иисусом, стали свидетельством Его власти над болезнями. Изгнание бесов из одержимых свидетельствовало о Его власти над миром бесплотных духов. Хождение по воде, усмирение бури, насыщение пяти и четырех тысяч подтверждали власть Иисуса над природой. Преображение явило божественный лик Иисуса и Его славу ученикам, которые до того видели Его только в облике обычного земного человека.

Но есть еще один тип чудес — тот, который показывает Его власть над жизнью и смертью. В Евангелиях описано три чуда, относящихся к этому типу: воскрешение дочери Иаира, воскрешение сына вдовы Наинской и воскрешение Лазаря. Все три имеют прямую смысловую связь с главным событием всего евангельского цикла — воскресением Иисуса Христа.

Прежде чем их рассматривать, мы должны сказать о том, как смерть и воскресение воспринимались в Ветхом Завете.

В первозданном мире не было смерти. И животные, и люди получили от Бога одинаковое благословение — «плодиться и размножаться» (Быт 1. 22, 28). При этом ничего не сказано о том, до каких пределов процесс размножения мог простирается. Живые существа становятся не только носителями жизни, полученной от Бога, но и источниками жизни для своего потомства.

Смерть в первозданном мире присутствовала лишь в потенциале — в качестве угрозы. Сотворив человека, Бог позволил ему

вкушать от всех плодов райских деревьев, кроме дерева познания добра и зла, от которого нельзя было вкушать: «ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 17). Человек должен был исполнять эту заповедь и обходить запретное дерево стороной. Он мог наслаждаться плодами всех деревьев, в том числе древа жизни, а значит, быть бессмертным. Но он должен был воздерживаться от вкушения зла, потому что как только он почувствует вкус зла, он потеряет то бессмертие, которым обладал как сотворенный по образу Божию.

Смерть, согласно Ветхому Завету, не была создана Богом, и человек изначально был предназначен к вечной жизни. Смерть вошла в мир по действию диавола: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем 2. 23–24).

Эти слова являются суммарным изложением первых трех глав Книги Бытия, в которых рассказывается о том, как Адам и Ева нарушили заповедь Божию по совету лукавого змия. За нарушение заповеди Адам получил от Бога проклятье: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3. 19). Если раньше, до грехопадения, Бог говорил человеку только о том, как жизнь будет передаваться от него следующим поколениям, то сейчас Он говорит о его возвращении в прах, то есть о смерти. Отныне жизнь человека на земле не бесконечна.

С точки зрения Ветхого Завета, смерть — это зло, а избавление от смерти, хотя бы на время, благо. Бог может избавить человека от смерти (Иов 5. 20; Пс 55. 14), тогда как «человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него... и не будет того вовек, чтобы остался кто жить навсегда и не увидел могилы» (Пс 48. 8–10). Псалом 48-й содержит размышление о смерти и о посмертной участи человека. Это размышление отражает распространенное в иудейской традиции представление о шеоле (преисподней) как месте тьмы, где оказываются после смерти все люди:

Каждый видит, что и мудрые умирают, равно как и невежды и бессмысленные погибают и оставляют имущество свое другим. В мыслях у них, что дома их вечны, и что жилища их в род и род, и земли свои они называют своими именами. Но человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают. Этот путь их есть безумие их, хотя последующие за ними одобряют мнение их. Как овец, заключат их в преисподнюю; смерть будет пасти их, и наутро праведники будут владычествовать над ними; сила их истощится; могила — жилище их. Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня. Не бойся, когда богатеет человек, когда слава дома его умножается: ибо умирая не возьмет ничего; не пойдет за ним слава его; хотя при жизни он ублажает душу свою, и прославляют тебя, что ты удовлетворяешь себе, но он пойдет к роду отцов своих, которые никогда не увидят света (Пс 48. 11–20).

Мысль о том, что человек был создан из праха и должен возвратиться в прах, пронизывает весь Ветхий Завет. Что же касается представления о посмертной судьбе человека и животных, то оно у авторов ветхозаветных книг было смутным. Экклезиаст (Екклесиаст) пишет:

...Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что всё — суета! Всё идет в одно место: всё произошло из праха и всё возвратится в прах. Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю? (Еккл 4. 19–21).

В то же время мы находим у Экклезиаста слова о том, что душа человека после смерти возвращается к Богу: «Ибо отходит человек в вечный дом свой, и готовы окружить его по улице плакальщицы... И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл 12. 5, 7).

На ветхозаветное понимание смерти проливают свет правила, касающиеся отношения к телу умершего. Как только человек умирал, его тело становилось нечистым, и прикосновение к нему

считалось осквернением. Даже пребывание в одном помещении с умершим делало человека нечистым:

Кто прикоснется к мертвому телу какого-либо человека, нечист будет семь дней... Всякий, прикоснувшийся к мертвому телу какого-либо человека умершего и не очистивший себя, осквернит жилище Господа: истребится человек тот из среды Израиля, ибо он не окроплен очистительною водою, он нечист, еще нечистота его на нем... Если человек умрет в шатре, то всякий, кто придет в шатер, и все, что в шатре, нечисто будет семь дней; всякий открытый сосуд, который не обвязан и не покрыт, нечист. Всякий, кто прикоснется на поле к убитому мечом, или к умершему, или к кости человеческой, или ко гробу, нечист будет семь дней (Числ 19. 11, 13–16).

В Ветхом Завете присутствует идея всеобщего воскресения, однако ее трудно отделить от той надежды на восстановление могущества израильского народа, которой пронизаны, в частности, книги пророков. Предсказывая полное упразднение смерти, Исаия, тем не менее, сконцентрирован не столько на универсальном характере воскресения и восстановления общения с Богом, сколько на том, какой эффект это окажет на положение израильского народа по отношению к другим народам:

И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин; и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах. Поглочена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле (Ис 25. 6–8).

Под «горой сей» понимается гора Сион, и слова о снятии Богом поношения с «народа Своего» оказываются смысловым центром всего отрывка.

То же относится к тексту, традиционно воспринимаемому как пророчество о всеобщем воскресении: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, повержен-

ные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов» (Ис 26. 19). Здесь, как кажется, речь идет о судьбе всего человеческого рода. Однако в следующем же стихе пророк обращается к народу израильскому: «Пойди, народ мой, войди в покои твои и запри за собой двери твои, укройся на мгновение, доколе не пройдет гнев; ибо вот, Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззаконие» (Ис 26. 20–21). Вновь народ Божий противопоставляется обитателям земли, которых Бог накажет за их грехи, тогда как сыны Израилевы скроются от гнева Божия.

Наиболее впечатляющее пророчество о всеобщем воскресении содержится в Книге Иезекииля:

Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около их, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово Господне». Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху... и вошел в них дух, и они ожили и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище. И сказал Он мне: сын человеческий! кости сии — весь дом Израилев (Иез 37. 1–8; 10–11).

В христианской традиции это пророчество воспринимается как имеющее универсальный характер и относящееся к воскресению всех людей. При этом слова «весь дом Израилев» понимаются расширительно — как указывающие на все человечество, в особенности на Новый Израиль — Церковь. Однако самим автором книги и его читателями как в дохристианскую эпоху, так и во вре-

мена Иисуса, пророчество понималось не так. Дом Израилев — это израильский народ, и описанное видение представлялось прежде всего как символическое описание того восстановления былой славы этого народа, которое связывали с приходом Мессии. Универсализм в представлении о Мессии и его роли не был характерен для евреев: они видели в нем прежде всего *своего* вождя, который оправдает все их надежды и чаяния, снимет с них позор и поношение, восстановит их славу и могущество.

В этом контексте следует понимать и приведенные слова Исаии об упразднении смерти. Вряд ли в них вкладывался универсальный смысл — тот, который впоследствии прочитали в нем христианские толкователи. Если такой смысл и вкладывался автором, он не был очевиден для читателей и слушателей.

Пророков Исаию и Иезекииля от времени служения Иисуса Христа отделяет соответственно более семи и около шести веков. Между тем в более близкую к Иисусу эпоху, во времена Селевкидов (предположительно в 124 году до Р. Х.), создается Вторая книга Маккавейская, где отражено представление о всеобщем воскресе­нии мертвых, заметно отличающееся от того, которое мы встречаем у ранних пророков.

В книге описывается мученичество семи братьев и их матери, отказавшихся повиноваться повелению языческого царя и нарушать законы отеческие. Один из братьев, умирая, говорит царю: «Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной». Другой на требование отдать руки на отсечение протянул их, говоря: «От Неба я получил их и за законы Его не жалею их, надеюсь получить их опять». Еще один из братьев говорит: «Умирающему от людей возделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит». Укрепляя своих детей, мать говорит им: «Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите себя за

Его законы». Все семеро, подвергшись жестоким мучениям, были казнены. «После сыновей скончалась и мать» (2 Мак 7. 1–41).

Здесь мы уже не видим прямой связи между всеобщим воскресением и восстановлением могущества дома Израилева. Увещевая своих сыновей, мать напоминает им не о былой славе израильского народа, а о сотворении мира и человека. Именно от этого события протягивается прямая нить к воскресению, которое мыслится как всеобщее — относящееся ко всем, кого создал Бог. При этом верность Его законам воспринимается как залог не только воскресения, но и «жизни вечной», которая за ним последует.

Помимо текстов, говорящих о всеобщем воскресении, прямое отношение к интересующей нас теме имеют те ветхозаветные рассказы, в которых повествуется о воскрешении мертвых пророками. Таких рассказов в Ветхом Завете всего два — один относится к Илии, другой к Елисею. От Иисуса Христа оба эпизода отделяет около девяти веков.

Одно из чудес пророка Илии, о котором Иисус упоминает в Своей проповеди в Назаретской синагоге, связано с вдовой в Сарепте Сидонской (Лк 4. 26). С этой же вдовой связано и другое чудо, относящееся к числу наиболее хрестоматийных повествований из Ветхого Завета:

После этого заболел сын этой женщины, хозяйки дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нем дыхания. И сказала она Илии: что мне и тебе, человек Божий? ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего. И сказал он ей: дай мне сына твоего. И взял его с рук ее, и понес его в горницу, где он жил, и положил его на свою постель, и воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! неужели Ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив сына ее? И простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него! И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил. И взял Илия отрока, и свел его из горницы в дом, и отдал его матери его, и сказал Илия: смотри, сын твой жив. И сказала та

женщина Илии: теперь-то я узнала, что ты человек Божий, и что слово Господне в устах твоих истинно (3 Цар 17. 17–24).

Другое подобное чудо приписывается пророку Елисею. У него тоже была благодетельница, богатая женщина, к которой он приходил «есть хлеба» всякий раз, когда оказывался в Сонаме: в ее доме у него была своя комната. Муж женщины был стар, и у нее не было сына. Узнав об этом от слуги, пророк предсказал ей, что через год она будет держать на руках собственного сына; она забеременела и родила мальчика. Однажды, когда он уже подросток (точный возраст не указывается, но очевидно, что имеется в виду раннее отрочество), он пришел к отцу с жалобой на сильные головные боли. Отец велел слуге отнести ребенка к матери: она держала его на коленях до полудня, пока он не умер. Женщина отправилась к пророку, ухватила за ноги его и поведала ему свое горе. Пророк сначала послал слугу, чтобы тот возложил его жезл на ребенка, но затем отправился сам вслед за сонамитяжкой. Усилия слуги ни к чему не привели: ребенок не пробудился. Тогда Елисей сам вошел в дом, «и вот, ребенок умерший лежит на постели его. И вошел, и запер дверь за собою, и помолился Господу. И поднялся и лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. И встал и прошел по горнице взад и вперед; потом опять поднялся и простерся на нем. И чихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои». После этого Елисей позвал женщину и отдал ей воскресшего сына. Она «подошла, и упала ему в ноги, и поклонилась до земли; и взяла сына своего и пошла» (4 Цар 4. 8–37).

С именем Елисея связано еще одно чудо, имеющее косвенное отношение к нашей теме. На следующий год после смерти пророка в землю Израильскую пришли полчища моавитян. В это время хоронили какого-то человека. Увидев иноплеменников, хоронившие бросили тело умершего в могилу Елисея, и тот «при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4 Цар 13. 20–21).

Все описанные истории были хорошо известны современникам Иисуса: родители пересказывали их детям; начальники синагоги зачитывали их на синагогальных собраниях, а потом комментировали. Не случайно и Сам Иисус в Своей проповеди в Назаретской синагоге упомянул пророков Илию и Елисея как тех, с чьими именами связаны наиболее известные, бывшие у всех на слуху библейские рассказы. И не случайно Иисуса, когда Он начал совершать подобные чудеса, отождествляли с Илией, Иеремией или одним из древних пророков (Мф 16. 14; Мк 8. 28; Лк 9. 19). Своими чудесами пророки заложили те духовно-нравственные парадигмы, которые легли в основу восприятия чудес всеми последующими поколениями иудеев, включая поколение современников Иисуса.

7. 2. Воскрешение дочери Иаира

Три версии рассказа

Рассказ о воскрешении дочери Иаира имеется у трех Евангелистов-синоптиков. Как и во многих других случаях, наиболее полную и подробную версию рассказа мы находим у Марка. У него рассказ следует сразу же за историей изгнания беса из гадаринского бесноватого:

Когда Иисус опять переправился в лодке на другой берег, собралось к Нему множество народа. Он был у моря. И вот, приходит один из начальников синагоги, по имени Иаир, и, увидев Его, падает к ногам Его и усиленно просит Его, говоря: дочь моя при смерти; приди и возложи на нее руки, чтобы она выздоровела и осталась жива. Иисус пошел с ним. За Ним следовало множество народа, и теснили Его (Мк 5. 21–24).

Здесь рассказ, как и у двух других синоптиков, прерывается эпизодом исцеления кровоточивой женщины. Эпизод заканчивается словами Спасителя, обращенными к женщине: «Дщерь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей»

(Мк 5. 25–34). После этого Евангелист возвращается к рассказу об исцелении Иисусом дочери Иаира:

Когда Он еще говорил сие, приходят от начальника синагоги и говорят: дочь твоя умерла; что еще утруждаешь Учителя? Но Иисус, услышав сии слова, тотчас говорит начальнику синагоги: не бойся, только веруй. И не позволил никому следовать за Собою, кроме Петра, Иакова и Иоанна, брата Иакова. Приходит в дом начальника синагоги и видит смятение и плачущих и вопиющих громко. И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит. И смеялись над Ним. Но Он, выслав всех, берет с Собою отца и мать девицы и бывших с Ним и входит туда, где девица лежала. И, взяв девицу за руку, говорит ей: «талифа куми», что значит: девица, тебе говорю, встань. И девица тотчас встала и начала ходить, ибо была лет двенадцати. Видевшие пришли в великое изумление. И Он строго приказал им, чтобы никто об этом не знал, и сказал, чтобы дали ей есть (Мк 5. 35–43).

У Матфея эпизод рассказан гораздо короче. К Иисусу подходит «некоторый начальник», говорящий Ему: «Дочь моя теперь умирает; но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива». Иисус, встав, идет за ним вместе с учениками. Далее, после рассказа о кровоточивой женщине, Матфей опускает все, что говорят посланные от начальника, включая известие о смерти его дочери. Мы можем догадаться о ее смерти из того, что, придя в дом, Иисус видит «свирельщиков и народ в смятении». Он говорит им: «Выйдите вон, ибо девица не умерла, но спит»; над Ним смеются. Когда народ выслан, Он входит в комнату, где лежит девочка, берет ее за руку, и она встает. Слух об этом разносится по всей земле той (Мф 9. 18–19, 23–26).

Версия Луки (Лк 8. 41–42, 49–56) почти ничем не отличается от версии Марка, кроме того, что он уточняет: у Иаира «была одна дочь, лет двенадцати, и та была при смерти». Мы можем вспомнить, что, рассказывая об изгнании беса из отрока, только Лука приводит слова его отца: «он один у меня» (Лк 9. 38). Другие Евангели-

сты об этом обстоятельстве умалчивали, как и в данном случае они не упоминают о том, что речь идет о единственной дочери. Между тем для эпохи, когда большинство семей были многодетными, такие детали немаловажны: единственный сын или единственная дочь — предмет особой заботы родителей. Отметим, что никто из Евангелистов, кроме Луки, не рассказывает о воскрешении сына вдовы Наинской, а там тоже говорится о «единственном сыне у матери» (Лк 7. 12).

Иаир

Иаир — один из немногих персонажей евангельской истории, который у двух Евангелистов (Марка и Луки) назван по имени. Вряд ли имеет смысл искать причину этого в предполагаемом значении его еврейского имени¹. Скорее, он мог быть назван по имени потому, что был известен раннехристианской общине: возможно, после воскрешения дочери он примкнул к ученикам Иисуса Христа.

Выражение «один из начальников синагоги» означает, что Иаир не был ни священником, ни левитом. Он был одним из мирян, которым поручалось ведение молитвенного собрания в местной синагоге: таких мирян в каждой синагоге было несколько. Поскольку синагогальное богослужение не было связано с левитским священством и представляло из себя собрание мирян, то и возглавлял его мирянин.

У Матфея и Луки Иаир называет свою дочь словом θυγάτηρ («дочь»), а у Марка — уменьшительным θυγάτριον («дочка», «доченька»). В тот момент, когда он обращается к Иисусу с просьбой, девочка еще жива, хотя и находится при смерти. Выражение Марка ἐσχάτως ἔχει трудно перевести буквально; наиболее близкий перевод: «находится при последнем издыхании». Матфей употребляет выражение ἄρτι ἐτελεύτησεν — «теперь умирает» (от τελευτάω — «кончаться»), у Луки девочка ἀπέθνησκεν — «была при смерти» (от

¹ Оно может быть греческой транслитерацией еврейских имен *Йа'ир* («Он просвещает») или *Йа'ер* («Он пробуждает»).

ἀποθνῆσκω — «умирать»). Отец девочки, следовательно, надеется не просто на исцеление, а на возвращение ее к жизни.

Иаир просит Иисуса возложить на девочку руки. Как мы говорили выше, комментируя рассказ об исцелении согбенной женщины, возложение рук нередко использовалось Спасителем при исцелениях. Начальник синагоги надеялся, что и в данном случае Он совершит чудо, возложив руки на его дочь, и вернет ей жизнь.

Между тем, пока Иисус беседовал с кровоточивой женщиной, приходят посланные от начальника синагоги и возвещают о смерти девочки. С их точки зрения, «утруждать Учителя» больше незачем: произошло непоправимое. Иисуса знали как целителя, но до настоящего момента Он еще никого не возвратил к жизни, потому посланным и казалось очевидным, что ничего более сделать уже не возможно.

Евангелисты не передают нам реакцию отца девочки на новость о ее смерти. О том, насколько новость потрясла его, можно только догадываться по обращенным к нему словам Иисуса: «Не бойся, только веруй».

Воскрешение

Спаситель не берет с Собой никого, кроме трех ближайших учеников. Об этой детали умалчивает Матфей, но она присутствует у Марка и Луки. Петр, Иаков и Иоанн составляют круг самых близких к Иисусу лиц, которых Он выделяет даже из числа двенадцати: только их Он берет с Собой на гору, где во время молитвы преобразается (Мф 17. 6; Мк 9. 2; Лк 9. 28); только они окажутся рядом с Ним в Гефсиманском саду (Мф 26. 37; Мк 14. 33), где Он будет молиться Отцу до кровавого пота (Лк 22. 44). В данном случае то, что Христос берет с Собой только этих трех учеников, указывает на важность, придаваемую Им предстоящему событию.

К тому моменту, когда Иисус приходит к дому Иаира, там уже началась первая часть погребальной церемонии. Под «плачущими» у Марка понимаются профессиональные плакальщицы, которых нанимали для участия в похоронных обрядах. Именно о таких пла-

кальщицах говорил Экклезиаст в приведенном выше тексте (Еккл 12. 5). Задача плакальщиц заключалась в том, чтобы при помощи песен и громких причитаний, сопровождавшихся определенными телодвижениями и иногда хлопанием в ладоши, создать атмосферу скорби и вызвать слезы у окружающих.

Слова Спасителя передаются каждым из Евангелистов с незначительными различиями, но смысл у всех одинаков: девочка не умерла, но спит. Именно эти слова позволяют толкователям из стана рационалистов говорить о том, что речь идет не о воскрешении, а о выведении из комы. Между тем целый ряд деталей противоречит такому пониманию. Во-первых, тот факт, что ко времени прихода Иисуса уже начались похоронные обряды. Во-вторых, то, что Иисус произносит эти слова еще до того, как вошел в комнату и увидел девочку. В-третьих, тот факт, что девочка уже в течение некоторого времени до этого находилась при смерти (о чем, используя разные термины, но вполне единогласно говорят все три Евангелиста). В-четвертых, наконец, реакция окружающих на слова Иисуса.

Картина, нарисованная Евангелистами, призвана подчеркнуть, что речь идет не о сне или коме, а именно о смерти. Слова Христа можно понимать двояко: либо Он хочет приуменьшить значимость чуда, чтобы его не разглашали слишком широко (чудо относится к тому периоду Его деятельности, когда Он еще прилагал некоторые усилия к тому, чтобы избежать известности); либо Он переосмысливает само понятие смерти, которая должна восприниматься как сон, «успление». Так понимают рассматриваемое место христианские толкователи. Иоанн Златоуст считает, что этими словами Иисус «научает не страшиться смерти, потому что смерть уже не есть более смерть, но стала сном. Поскольку Ему и самому надлежало умереть, то, воскрешая других, заранее готовится учеников Своих к мужеству и спокойному перенесению смерти, так как после Его пришествия смерть сделалась сном»¹.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 31, 2.*

Реакция окружающих может показаться неожиданной: как они могли начать смеяться, когда только что плакали? Ответ достаточно прост: профессиональные плакальщики так же легко способны перейти от плача к смеху, как они переходят от обычной жизни к плачу. К тому же глагол *καταγέλῳ*, употребленный Марком для обозначения смеха, указывает не на смех как веселье, а на смех *над* кем-нибудь, то есть издевательские насмешки. Смерть девочки была для всех настолько очевидной, что слова, сказанные Иисусом, казались нелепостью, абсурдом.

Профессиональные плакальщицы и прочие собравшиеся на похороны по чувству долга не смогут адекватно воспринять то, что произойдет далее. Возможно, именно поэтому Иисус отсылает их, оставляя рядом с Собой только трех учеников и родителей девочки. Войдя в комнату, Он берет ее за руку. Мы помним, что когда Он взял за руку тещу Петра, она встала с постели (Мк 1. 31); когда Он взял за руку бесноватого отрока, упавшего за смертью после изгнания из него беса и лежавшего неподвижно, мальчик встал (Мк 9. 27). В данном случае происходит то же самое: девочка оживает и встает.

Слова, которые произнес Христос, возвращая девочку к жизни, переданы Марком в их оригинальном арамейском звучании: «талифа куми»; и снабжены греческим переводом. Почему Марк посчитал нужным привести их именно так, как они прозвучали? Скорее всего, потому, что именно в таком виде их донес до него апостол Петр, в чью память эти слова врезались и с чьих слов Марк записывал рассказ. О том, что Марк был учеником апостола Петра, известно и из Нового Завета (1 Пет 5. 13), и из предания, восходящего к Папию Иерапольскому (II век)¹. Рассматриваемый эпизод, в котором Петр упоминается в качестве одного из немногих участников и свидетелей чуда, подтверждает это предание.

Лука описывает чудо воскрешения девочки в следующих выражениях: «И возвратился дух ее; она тотчас встала, и Он велел дать ей есть. И удивились родители ее. Он же повелел им не сказывать

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

никому о происшедшем» (Лк 8. 55–56). Выражение «и возвратился дух ее», отсутствующее у других Евангелистов, может указывать на то, что девочка начала дышать (термин *πνεῦμα* означает и «дух», и «дыхание»), и свидетельствует о желании Луки с максимальной медицинской точностью передать процесс возвращения умершей к жизни. В то же время более вероятно, что под возвращением духа в тело Евангелист понимал возвращение умершей к жизни.

Информация о том, что Иисус повелел дать девочке есть, присутствует также у Марка: она свидетельствует о внимании Иисуса к физическим нуждам ребенка. Потрясенные родители (Лука говорит об их «удивлении», Марк о «великом изумлении» всех свидетелей чуда) могли вполне забыть о такой простой, но важной детали: двенадцатилетняя девочка, долгое время находившаяся в тяжелом состоянии и пережившая смерть, нуждалась в пище.

7. 3. Воскрешение сына вдовы Наинской

Второй случай воскрешения описан только в Евангелии от Луки. Если при чтении рассказа о воскрешении дочери Иаира у некоторых ученых возникало необоснованное предположение, что девочка не умерла, но находилась в состоянии комы, то в данном случае для подобного предположения еще меньше оснований, поскольку речь идет о похоронной процессии (следующей стадии похоронного ритуала после приглашения в дом плакальщиц):

После сего Иисус пошел в город, называемый Наин; и с Ним шли многие из учеников Его и множество народа. Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города. Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь. И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань! Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его. И всех объял страх, и славилы Бога,

говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой (Лк 7. 11–16).

Этот рассказ — единственный в Новом Завете, где упоминается город Наин (современный Неин). Город расположен на юго-западе от Назарета, на достаточно значительном расстоянии (более 40 км) от Капернаума, где происходил предшествовавший эпизод: исцеление слуги сотника. Два события, следовательно, произошли не в один день.

Как и в двух других упомянутых выше случаях, где речь шла о единственном ребенке (Лк 8. 42 и Лк 9. 38), Лука употребляет здесь термин *μονογενής* (букв. «единородный»), используемый в корпусе писаний Иоанна применительно к Иисусу как Единородному Сыну Божию (Ин 1. 14, 18; 3. 16, 18; 1 Ин 4. 9). Упоминание о том, что женщина была вдовой, свидетельствует о внимании Луки к деталям, касающимся жизненной ситуации тех людей, которые обращались за помощью к Иисусу.

Слово «Господь» применительно к Иисусу в повествовательной части Евангелия от Луки встречается здесь впервые. В дальнейшем имя «Господь» встретится в повествовании Луки еще 13 раз (Лк 7. 31; 10. 1; 11. 39; 12. 42; 13. 15; 17. 5, 6; 18. 6; 19. 8; 22. 31, 61; 24. 3, 34), заменяя более характерное для повествовательной части всех четырех Евангелий, включая Евангелие от Луки, именование «Иисус».

Выражение «сжалился над ней» напоминает о других эпизодах, где действия Иисуса вызваны жалостью (Мф 9. 36; 14. 14; Мк 6. 34). Тема жалости присутствует также в притчах Спасителя: милосердный самарянин сжалился над попавшимся в руки разбойников (Лк 10. 33); отец, ожидавший блудного сына, увидев его издали, «сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его» (Лк 15. 20). Жалость и сострадание — главная причина, по которой Христос остановил похоронную процессию без чьей-либо просьбы.

В отличие от других чудес, совершённых по просьбе людей, здесь чудо происходит исключительно по милосердию Иисуса к плачущей женщине. Когда-то раньше она потеряла мужа, а теперь

прощалась с единственным, кто у нее оставался: «единородным» сыном. Единородный Сын Божий остановил процессию потому, что Его сердце откликнулось на человеческое горе. Иисус действовал так, как Ему подсказывало Его сострадательное человеческое сердце. Но в этом действии в полной мере проявляется Его божественная природа.

В отличие от дочери Иаира, о которой мы знаем, что ей было двенадцать лет, точный возраст юноши Евангелистом не определен. Однако слово νεανίσκος в греческом языке обозначает не отрока, а молодого человека, достигшего совершеннолетия. Этот же термин употреблен в отношении богатого юноши, не захотевшего последовать за Иисусом (Мф 19. 20, 22), и юноши, который следовал за Иисусом, «завернувшись по нагому телу в покрывало» (Мк 14. 51).

Спаситель прикасается к одру, на котором лежит тело умершего, очевидно, не для того, чтобы при помощи этого прикосновения возвратить юношу к жизни (в таком случае он скорее прикоснулся бы к самому телу), а для того, чтобы остановить процессию. Возвращение умершего к жизни происходит благодаря словам Иисуса, обращенным к нему, похожим на те, которые мы встречаем во многих рассказах о чудесах. Слово «встань» Иисус обращал и к расслабленным (Мф 9. 6; Мк 2. 11; Лк 5. 24 и Ин 5. 8), и к дочери Иаира (Мк 5. 41; Лк 8. 54).

После повелительного слова Иисуса юноша сел и начал говорить. Окружающих объял страх. Между тем Иисус «отдал его матери его»: здесь Евангелист повторяет слова из рассказа о воскрешении пророком Илией сына вдовы-сонамитянки (3 Цар 17. 23). Очевидно, Лука использовал это выражение вполне сознательно, чтобы напомнить читателям о чуде древнего пророка.

Слова «великий пророк восстал между нами» могут указывать на распространенное представление о том, что Иисус — это воскресший Илия, Иеремия или один из древних пророков. Однако они могут также означать веру в Иисуса как того эсхатологического Пророка-Мессию, прихода которого ожидал еврейский народ.

Слова «Бог посетил народ Свой» связывают рассказ о воскрешении сына вдовы Наинской с первыми главами Евангелия от Луки, где сначала Мария говорит, что Бог «воспринял Израиля, отрока Своего, вспомянув милость, как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века» (Лк 1. 54–55); затем Захария провозглашает, что Бог «посетил народ Свой» (Лк 1. 68); и наконец, Симеон, держа на руках Младенца Иисуса, говорит о Нем как о «свете к просвещению язычников» и славе народа израильского (Лк 2. 32). Пришествие в мир единородного Сына Божия является особой милостью Бога к народу израильскому. В то же время Иисус — свет к просвещению язычников: Его миссия имеет универсальное, вселенское измерение.

В Евангелии от Луки рассказ о воскрешении сына вдовы следует непосредственно за рассказом об исцелении слуги сотника (Лк 7. 1–11) и предшествует эпизоду, в котором Иоанн Креститель посылает к Иисусу двух учеников спросить: «Ты ли Тот, Которому должно придти, или другого ожидать нам?» (Лк 7. 20). Вопрос очевидным образом связан со словами свидетелей чуда воскрешения отрока о «великом пророке». И эти слова, и вопрос учеников Иоанна отражают мессианские надежды.

Иисус отвечает: «Пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромы ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне!» (Лк 7. 22–23). Аналогичный ответ мы находим и у Матфея (Мф 11. 5–6), однако там он предшествует единственному содержащемуся в этом Евангелии эпизоду воскрешения (Мф 9. 18–19, 23–26), тогда как у Луки он следует за рассказом о воскрешении сына вдовы. Своим ответом Спаситель не оставляет сомнений в том, что Он есть «Тот, Кому должно придти». Его слова отсылают к знаменитому мессианскому пророчеству Исаии:

Вот, Бог ваш... придет и спасет вас. Тогда откроются глаза слепых и уши глухих отверзнутся. Тогда хромым вскочит, как олень, и язык немого будет петь; ибо пробьются воды в пустыне и в степи — потоки (Ис 35. 4–6).

Указывая на исполнение этого пророчества, Спаситель в очередной раз возвращается к теме веры. К словам пророка Исаии Он добавляет, что блаженство эпохи уготовано тем, кто не усомнится в пришедшем Мессии. Каждое чудо, совершенное Спасителем, было не только благодеянием тому или иному человеку: всем очевидцам чуда снова и снова открывалась возможность обрести веру во Христа и через нее стать причастником этого блаженства.

7. 4. Воскрешение Лазаря

Чудо воскрешения Лазаря имеет центральное значение для понимания всей евангельской истории. Это чудо знаменует собой не только фактическое окончание и кульминацию длинной серии чудес, совершённых Иисусом за время Его общественного служения, но и переход к истории Страстей. Кульминацией этой истории, в свою очередь, станет воскресение Христово, прямая тематическая связь с которым протягивается от рассказа о воскрешении Лазаря.

В Евангелии от Иоанна рассказ об этом событии расположен посередине, как бы рассекая его на две части. Будучи «математическим центром» четвертого Евангелия, история воскрешения Лазаря занимает также место «нравственного центра»: это одновременно кульминация и поворотный пункт. Первые десять глав, предшествующие главе 11-й, целиком посвященной воскрешению Лазаря, вмещают в себя все служение Иисуса на протяжении более трех лет — от встречи с Иоанном Крестителем на берегу Иордана (Ин 1. 29) до возвращения на то место, где прежде крестил Иоанн (Ин 10. 40). Десять глав, которые следуют за рассказом о воскрешении Лазаря, повествуют о событиях последних дней земной жизни Иисуса, Его страданиях, смерти и воскресении. Смысловые нити протягиваются от этого рассказа и к началу, и к концу Евангелия, а сам рассказ становится главным прообразом главного события евангельской истории — воскресения Иисуса Христа.

Почему этот рассказ, несмотря на свою исключительную важность, обойден вниманием тремя Евангелистами-синоптиками? Этот вопрос занимает умы ученых с самого момента зарождения библейской критики. Молчание синоптиков считалось достаточным основанием для того, чтобы отрицать историчность воскрешения Лазаря. Взамен предлагались многочисленные символические интерпретации этого события: Евангелист Иоанн якобы поместил рассказ о воскрешении как иллюстрацию того, что Христос есть Источник Жизни; этот рассказ якобы разросся из беседы Спасителя с Марфой и Марией или возник под влиянием притчи о богаче и Лазаре, и т. д.

Молчание синоптиков о столь важном чуде — действительно, труднообъяснимый факт. В то же время большинство сюжетов, о которых рассказывают синоптики, отсутствует у Иоанна. Обычно это объясняется тем, что он писал позже других, знал о том, что они написали, и не хотел дублировать их повествования. По всей видимости, это было именно так. С другой стороны, сам по себе синоптический материал тоже неоднороден: несмотря на предполагаемые общие источники, у каждого из Евангелистов есть что-то, чего нет у других. Например, история воскрешения сына вдовы Наинской рассказана только Лукой.

Признавать или не признавать историчность воскрешения Лазаря, является вопросом личного выбора исследователя, так же как признавать или не признавать, что Иисус воскрес из мертвых. Историчность воскрешения Лазаря отрицают, как правило, те же ученые, которые отрицают историчность чуда умножения хлебов, несмотря на то, что об этом чуде рассказывают все четыре Евангелиста. О воскресении Иисуса Христа все четыре Евангелиста говорят единогласно, и тем не менее, те, кто не хочет в это верить, не верят, как не захотели поверить фарисеи и саддукеи, о которых Иисус сказал: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк 16. 31).

Мы не будем здесь приводить аргументы в пользу историчности рассказа о воскрешении Лазаря. Мы не можем, однако, не

обратить внимание на то, что этот рассказ содержит одну из самых детально изложенных историй всего корпуса Нового Завета. Как и в других рассказах о чудесах, Иисус предстает здесь одновременно как Бог и человек. При этом Его человеческие черты прописаны с особой тщательностью, а Его божественная сила представлена с особенной яркостью. Для понимания новозаветной христологии — учения о том, как две природы соединяются в одной личности Иисуса Христа, — эта глава дает богатый материал.

Иисус узнает о смерти Лазаря

Рассказ о воскрешении Лазаря разворачивается на протяжении почти целой главы Евангелия от Иоанна и по композиции напоминает драму в трех актах. Первый акт происходит, по-видимому, в Заиорданье (Ин 10. 40), куда Иисус, согласно Иоанну, удалился после зимнего праздника Обновления кущей (Ин 10. 22–39):

Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, где жили Мария и Марфа, сестра ее. Мария же, которой брат Лазарь был болен, была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими. Сестры послали сказать Ему: Господи! вот, кого Ты любишь, болен. Иисус, услышав то, сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий. Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря. Когда же услышал, что он болен, то пробыл два дня на том месте, где находился.

После этого сказал ученикам: пойдем опять в Иудею. Ученики сказали Ему: Равви! давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда? Иисус отвечал: не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним. Сказав это, говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер; и радуюсь за

вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдем к нему. Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: пойдем и мы умрем с ним (Ин 11. 1–16).

Выражение «некто Лазарь» указывает на то, что упоминаемый персонаж ранее не появлялся в Евангелии от Иоанна. Он был братом Марфы и Марии, однако и они не упоминались в этом Евангелии до настоящего времени. Таким образом, рассказ о воскрешении Лазаря вводит в четвертое Евангелие три новых персонажа, членов одной семьи, играющей существенную роль в жизни Иисуса.

Сестры Марфа и Мария упоминаются в Евангелии от Луки, где повествуется о том, как Иисус пришел «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, которая «заботилась о большом угощении», подойдя к Иисусу, сказала: «Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне». Иисус ответил: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благу часть, которая не отнимется у нее» (Лк 10. 38–43).

Очень вероятно, что этот эпизод был известен автору четвертого Евангелия, поскольку он говорит о Марфе и Марии так, как будто они уже известны читателю. При этом уточнение «Мария же... была та, которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими» может относиться не только к эпизоду, который будет рассказан Иоанном позже (Ин 12. 3), но и к двум аналогичным эпизодам в синоптических Евангелиях. Один из них содержится в Евангелии от Луки: там грешница, «узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром 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» (Лк 7. 37–38). Этот эпизод происходит в Галилее в период между второй и третьей пасхой. Другой эпизод рассказан у Матфея и Марка и относится ко времени непосредственно перед четвертой пасхой: в этом рассказе Иисус возлежит в Вифании в доме Симона про-

каженного; к Нему приступает женщина с сосудом драгоценного мира и возливает Ему на голову (Мф 26. 6–7; Мк 14. 3).

Если Иоанн имеет в виду один из этих эпизодов, то скорее речь может идти о втором, чем о первом, так как он расположен на том же хронологическом отрезке жизни Иисуса, что и эпизод, рассказанный у Иоанна. В этом случае уточнения, с которых начинается повествование у Иоанна, могут иметь следующий смысл: дело было действительно в Вифании, а женщину, помазавшую Иисуса миром, звали Мария. Впрочем, вполне вероятно, что Иоанн не имел в виду ни одно из синоптических повествований и развивает свою историю независимо от них.

Сестры извещают Иисуса о болезни Лазаря, но Иисус отвечает словами, похожими на те, которые Он сказал о слепорожденном: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин 9. 3). Как и в том случае, Его собеседники смотрят на явление из перспективы земной жизни, Он — *sub speciaе aeternitatis*¹: из той перспективы, в которой на первом месте стоит не событие человеческой истории, а действие Бога, проявляющееся или долженствующее проявиться в этом событии.

Хотя новость, которую сестры сообщили Иисусу, была одновременно и просьбой о том, чтобы Он пришел и исцелил больного, Он не спешит исполнить просьбу и остается еще два дня на месте. Это замедление отнюдь не является следствием равнодушия: как подчеркивает рассказчик, Иисус «любил» и Лазаря, и его сестер. Здесь для обозначения любви употреблен глагол ἀγαπάω, обозначающий любовь сильную и горячую, в отличие от глагола φιλέω, обозначающего любовь как спокойную дружескую привязанность. Второй глагол использован в словах «Господи! вот, кого Ты любишь, болен», а также в словах иудеев «Смотри, как Он любил его» (Ин 11. 36).

Глагол ἀγαπάω и производное от него существительное ἀγάπη (любовь) употребляется Иоанном в тех случаях, когда речь идет о любви Бога к людям и о любви Иисуса к Своим ученикам. В его

¹ Лат. «из перспективы вечности».

Евангелии тема любви занимает центральное место. Само пришествие в мир Сына Божия было следствием божественной любви: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). На Тайной вечере, согласно Иоанну, «Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин 13. 2). Умовение ног ученикам (Ин 13. 5) и последующая беседа, в которой Иисус дает ученикам «новую заповедь» о любви (Ин 13. 34), продолжают тему, которая достигнет апогея в истории смерти Иисуса на кресте.

Почему Иоанн делает акцент на любви, которую Иисус испытывал к семье Лазаря? Очевидно, речь идет не о той любви, которую Иисус, будучи Богом, имел ко всем людям. Поскольку в рассказе многократно подчеркиваются личные качества Иисуса, речь здесь идет о любви как человеческой привязанности. Это была любовь и дружба одновременно: Иисус называет Лазаря «друг наш», имея в виду, что он известен также и ученикам. Судя по упоминанию о Марфе и Марии в Евангелии от Луки, дом Лазаря и его сестер был тем местом, куда Иисус с учениками приходил не однажды.

Диалог между Иисусом и учениками поначалу не связан с Лазарем. Иисус объявляет о Своем намерении пойти снова в Иудею; ученики напоминают, как иудеи совсем недавно хотели побить Его камнями (Ин 10. 31). Но Иисус в ответ говорит о «свете мира сего» и о тьме, продолжая сказанное в связи с исцелением слепорожденного: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8. 12). Эти слова, в свою очередь, являются аллюзией на Ветхий Завет: «Воздайте славу Господу Богу вашему, доколе Он еще не навел темноты, и доколе еще ноги ваши не спотыкаются на горах мрака: тогда вы будете ожидать света, а Он обратит его в тень смерти и сделает тьмою» (Иер 13. 16).

Как и в других диалогах, приводимых у Иоанна (с Никодимом, с самарянкой), собеседники Спасителя находятся на ином уровне восприятия, чем тот, на который Он пытается их вывести, поэтому диалог не производит впечатление собеседования, выстроенного в

строгой логической последовательности. Скорее наоборот, Иисус говорит одно, ученики слышат другое: Иисус говорит, что Лазарь уснул, а они отвечают, что, раз уснул, значит, выздоровеет. Тогда, наконец, Иисус прямо объявляет о смерти Лазаря, хотя никто не возвещал ему о ней. При этом Он дает понять, что намеренно не спешит идти к нему: это замедление необходимо, чтобы ученики уверовали.

Реплика Фомы свидетельствует о том, что ученики, хотя и предчувствовали трагическую развязку, к которой Спаситель готовил их неоднократно предсказаниями о Своей смерти, хотя и препятствовали Его возвращению в Иудею, внутренне были готовы последовать за Ним. По крайней мере, это относится к самому Фоме, который в Евангелии от Иоанна трижды упоминается отдельно от других учеников: в первый раз в истории воскрешения Лазаря, во второй — на Тайной вечере (Ин 14. 5), в третий — после воскресения Иисуса Христа (Ин 20. 24–28).

Иисус идет ко гробу Лазаря

Следующий акт драмы разворачивается у входа в селение, где жили Марфа и Мария. Лазаря к тому времени успели похоронить:

Иисус, придя, нашел, что он уже четыре дня в гробе. Вифания же была близ Иерусалима, стадиях в пятнадцати; и многие из Иудеев пришли к Марфе и Марии утешать их в печали о брате их.

Марфа, услышав, что идет Иисус, пошла навстречу Ему; Мария же сидела дома. Тогда Марфа сказала Иисусу: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог. Иисус говорит ей: воскреснет брат твой. Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Веришь ли сему? Она говорит Ему: так, Господи! я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир.

Сказав это, пошла и позвала тайно Марию, сестру свою, говоря: Учитель здесь и зовет тебя. Она, как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Нему. Иисус еще не входил в селение, но был на том месте, где встретила Его Марфа. Иудеи, которые были с нею в доме и утешали ее, видя, что Мария поспешно встала и вышла, пошли за нею, полагая, что она пошла на гроб — плакать там. 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! пойди 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? (Ин 11. 17–37).

Этот второй акт распадается на несколько сцен. В первой Иисус подходит к селению и узнает, что Лазарь уже четыре дня как похоронен. По представлениям древних евреев, в течение первых трех дней душа присутствует рядом с телом, стремясь снова войти в него, но затем она покидает его навсегда¹. Упоминание о четырех днях в данном контексте призвано подчеркнуть, что смерть Лазаря была окончательной и безвозвратной. Кроме того, оно указывает на то, что прошло как минимум четыре дня с того момента, как Он возвестил ученикам о смерти Лазаря.

У евреев не было традиции хоронить умершего на второй или третий день: тело умершего вскоре после смерти относили в гроб, которым служила пещера, высеченная в скале. Такие пещеры-кладбища находились за пределами городов и сел, однако в пешей доступности.

Марфа обращается к Иисусу со словами, в которых звучит интонация упрека: мы звали Тебя, а Ты не пришел. Женщина, тем не менее, надеется, что Иисус может помочь, поскольку Его молитву слышит Бог. Она воспринимает Его как посредника между людьми

¹ Такое представление отражено, в частности, в Иерусалимском Талмуде.

и Богом, хотя вряд ли предполагает, что Он может вернуть к жизни умершего четыре дня назад брата.

Ранее, в беседе с иудеями после исцеления расслабленного, Иисус говорил им:

Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения (Ин 5. 25–29).

Речь здесь шла о Страшном суде и о всеобщем воскресении, которое за ним последует. Вера во всеобщее воскресение появилась у иудеев достаточно поздно: ее, по-видимому, разделяли фарисеи, но ее не разделяли саддукеи (Мф 22. 23; Мк 12. 8; Лк 20. 27; Деян 23. 8). Однако слова «наступает время, и настало уже» (аналогичные слова в Ин 4. 23 Христос обращает к самарянке) указывают на то, что отдаленная перспектива перемещается в тот временной отрезок, внутри которого происходит действие: из будущего в настоящее. В речи Иисуса это совмещение двух перспектив не редкость. Так, например, Его предсказание о разрушении Иерусалима перерастает в картину всеобщего суда (Мф 24. 1–44). Подобного рода совмещение различных временных пластов характерно и для пророческих книг.

Следует также обратить внимание на то, что Иисус говорит о двух видах воскресения: о воскресении жизни и о воскресении осуждения. Воскресение станет событием, которое затронет всех людей, но не для всех оно будет означать жизнь. Термин «жизнь» в данном случае указывает на жизнь вечную, которую получают уверовавшие во Христа. Воскресение и жизнь, таким образом, не полностью синонимичны, и слова Спасителя, обращенные к Марфе, подчеркивают это различие.

Событие, которое должно произойти в Вифании, каким-то образом соотносится с всеобщим воскресением: может быть, воскресение Лазаря должно стать его прообразом или началом. Еще одним прообразом всеобщего воскресения станет событие, о котором повествует Матфей: «И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим» (Мф 27. 51–53).

Всего этого, однако, не знает Марфа, которая воспринимает слова Иисуса о том, что воскреснет брат ее, как указание на всеобщее воскресение «в последний день», о котором говорили пророки Исаия и Иезекииль в приведенных выше цитатах. Но не этого утешения она ждет от Иисуса. Тогда Христос произносит один из тех афоризмов, начинающихся словами «Я есмь», посредством которых раскрывает смысл Своего служения: «Я есмь воскресение и жизнь».

Слова о том, что верующий в Него не умрет, а если и умрет, оживет, имеют смысл обобщения и относятся к вечной жизни — к тому спасению, которое Иисус принес людям. Но в данной конкретной ситуации они относятся к конкретному лицу, которое будет возвращено к жизни Иисусом Христом. Это воскресение должно стать прообразом не только всеобщего воскресения, но и вечной жизни — того Царства Небесного, приближение которого возвестил Спаситель в самом начале Своей проповеди.

Следующая часть диалога Иисуса с Марфой напоминает многие диалоги, предшествовавшие совершению Иисусом тех или иных чудес. Темой диалога является вера. Как это часто бывает у Иоанна, ключевое слово повторяется неоднократно на одном отрезке: 1) «верующий (πιστεύων) в Меня не умрет вовек»; 2) «веришь (πιστεύεις) ли сему?»; 3) «я верую (πεπίστευκα)». В третьем случае слово πεπίστευκα представляет собой активную перфектную форму от глагола πιστεύω («верить»): эта форма указывает на некогда начавшееся и постоянно длящееся действие. Соответственно,

слова Марфы могут быть переданы так: «я уверовала и верую в то, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир». Очевидно, Марфа имеет в виду, что она уверовала еще раньше благодаря общению с Иисусом; продолжает верить и сейчас.

Как и в других случаях, когда Евангелисты отмечают колебание между верой и неверием (например, Мк 9. 24), здесь мы видим пример веры горячей и эмоциональной, но несовершенной и нестабильной. Это женская вера, происходящая из тайной надежды на чудо, но не такая, о которой Иисус говорил ученикам: это не вера, способная переставлять горы. В какой-то момент своей жизни Марфа уверовала в Иисуса, она исповедует Его Сыном Божиим, однако она все еще не понимает, как эта вера может перерасти в реальное чудо.

Марфа отправляется назад к сестре, а Иисус остается на месте и не входит в селение. Он по-прежнему не спешит, будто давая покойнику подольше полежать в гробу. Мария, прибежав к Нему, падает к Его ногам и произносит те же самые слова, что произнесла Марфа. Очевидно, обе сестры были уверены, что если бы Иисус пришел вовремя, не произошло бы то, что произошло. На этот раз Иисус ничего не отвечает. Отметим, что и в эпизоде, рассказанном у Луки, приведен только диалог Иисуса с Марфой: Марии Иисус не говорит ни слова (Лк 10. 41–42)¹.

Марфа и Мария в повествовании о воскрешении Лазаря прописаны по-разному. Марфу мы слышим трижды, Марию только один раз, причем в своей единственной реплике она дословно повторяет то, что уже сказала Марфа. Марфа «пошла навстречу» Иисусу, затем «пошла и позвала тайно Марию». Мария же, «как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Иисусу», а увидев Его, «пала к ногам Его». На слова Марфы Иисус реагировал словами, на

¹ Поведение двух сестер в рассказе Иоанна в целом соответствует тому, что мы узнаем о них из Евангелия от Луки. Там Марфа заботилась об угощении, а Мария *сидела у ног Иисуса*. Здесь Марфа беседует с Иисусом, а Мария остается *сидеть* дома, когда же узнает о Его приходе, поспешно встает, идет к Нему и падает к *Его ногам*.

плач Марии Он реагирует тем, что «Сам восскорбел и возмутился духом». Марфа представлена более спокойной и рассудительной, Мария более эмоциональной: ее состояние передается не столько через слова, сколько через жесты и чувства.

Следующая за этим сцена является эмоциональной кульминацией всего повествования. Христос, увидев плачущих людей, пришедших с Марией, Сам «восскорбел духом и возмутился (ἐνεβρίχησάτο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν)». Глагол ἐμβρίχασαι происходит от βριχάσαι («быть в сильном гневе», «возмущаться»): в других случаях этот глагол обозначает гнев (Дан 11. 30 по переводу LXX), строгий запрет (Мф 9. 30; Мк 1. 43), ропот (Мк 14. 5). Некоторые толкователи считают, что Иисуса возмутило неверие иудеев; другие полагают, что сам феномен смерти стал источником Его возмущения. Однако в общем контексте повествования это выражение следует понимать как указывающее не столько на возмущение, сколько на очень сильное внутреннее, духовное переживание. Иоанн Златоуст понимает выражение ἐνεβρίχησάτο τῷ πνεύματι как прекращение плача:

Он только смиряется и снисходит, и, чтобы уверить в Своей человеческой природе, тихо плачет и откладывает до времени чудо... Потом Он обуздывает Свою скорбь — это именно и означает выражение: «запретил духу» (Ин 11. 33) — и тогда спрашивает: «где вы положили его?», чтобы вопрос не был соединен с рыданием¹.

Выражение ταρασσῶ ἑαυτόν имеет много значений («сотрясаться», «сокрушаться», «волноваться», «возмущаться», «быть в волнении»); в данном случае оно также указывает на глубокое душевное волнение («был потрясен»).

Слова «Иисус прослезился» — одно из двух упоминаний о слезах Иисуса во всем корпусе Евангелий. В другой раз Иисус заплачет об Иерусалиме, предсказывая его разрушение (Лк 19. 41–44). За пределами Евангелий Его слезы в Новом Завете упоминаются

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 63, 1.

еще один раз, но в совершенно ином контексте: «Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение» (Евр 5. 7). Вероятно, здесь имеется в виду молитва в Гефсиманском саду (Мф 26. 36–44; Мк 14. 32–42; Лк 22. 39–46), хотя ни один из Евангелистов, описывающих ее, не упоминает о слезах.

Иоанн употребляет два разных глагола, говоря о плаче Марфы и иудеев и о слезах Иисуса: κλαίω и δακρύω. В Синодальном переводе первый передан как «плакать», второй как «прослезиться». Между тем глаголы являются синонимами, и слова ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς вполне можно перевести как «Иисус заплакал».

Некоторые толкователи понимают плач Иисуса аллегорически — как относящийся не к Лазарю, а к иудеям:

Прослезился, как человек: жалея не о Лазаре, но об иудеях. Ибо Он пришел воскресить первого, и потому бесполезно было бы плакать о том, кто должен воскреснуть. А об иудеях поистине надлежало плакать, поскольку Он предвидел, что и по совершении чуда они останутся в своем неверии... Прослезился, видя повреждение природы нашей, и безобразный вид, какой дает человеку смерть... Была же пещера — мрачное сердце иудеев, и камень лежал на ней — грубое и жестокое неверие. Иисус сказал: «отнимите камень». Тяжелый камень непослушания отнимите, дабы извлечь мертвенное из буквы Писания¹.

Однако сторонники буквального прочтения данного повествования видят в рассказе Евангелиста о душевных переживаниях Иисуса прежде всего сильное свидетельство реальности Его человеческой природы:

Итак, Он приходит ко гробу и опять удерживает скорбь. Но для чего Евангелист тщательно и не раз замечает, что Он плакал и что Он удерживал скорбь? Для того, чтобы ты знал, что Он истинно облечен был нашим естеством... Поэтому-то, повествуя о страданиях, и приписывают Ему много человеческого,

¹ Андрей Критский. Беседа на четверодневного Лазаря.

показывая тем, что Его воплощение истинно. Так Матфей удостоверяет в этом, говоря о Его предсмертных муках, смущении и поте; а этот — повествуя о плаче. В самом деле, если бы Он не был нашего естества, то не был бы одержим скорбью...¹

Иисус воскрешает умершего

Душевное волнение, которое Иисус испытывает и которое Евангелист передает при помощи нескольких близких по смыслу выражений, становится явным для присутствующих. Одни как будто сочувствуют Ему, другие, наоборот, находят повод высказать упрек в том, что Он не пришел вовремя и не исцелил Своего друга.

Наконец, наступает третий акт драмы, содержащий развязку всего действия, его кульминацию и логическое завершение:

Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу. То была пещера, и камень лежал на ней. Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе. Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию? Итак отняли камень от пещеры, где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал сие для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня. Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет (Ин 11. 38–44).

Выражение «опять скорбя внутренно» (πάλιν ἐμβριώμενος ἐν ἑαυτῷ) вновь указывает на глубокое эмоциональное переживание, которым сопровождается весь эпизод.

Вход в пещеру, где погребали умершего, закрывали камнем. Иисус велит отодвинуть камень от гроба Лазаря. Марфа, еще не-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 63, 2.*

давно выражавшая веру в то, что Иисус может получить от Бога все, чего ни попросит, сейчас осторожно напоминает Ему о том, что тело умершего уже начало издавать трупный запах, так как лежит в гробу четвертый день. Иисус в ответ ссылается на Свои ранее произнесенные слова: «Если будешь веровать, увидишь славу Божию». Эти слова отсутствовали в диалоге между Иисусом и Марфой, произошедшего у входа в Вифанию: либо они являются той частью разговора, которая осталась за кадром, либо Иисус суммирует в этих словах то, что говорил Марфе. Речь тогда тоже шла о вере, и Иисус, намереваясь совершить чудо, хочет пробудить веру в сестре умершего, освободить ее от внутренних колебаний и сомнений.

Прежде, чем совершить чудо, Иисус обращается к Своему Отцу с молитвой, как бы подтверждая то, что раньше говорила Марфа: «чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог». Однако в этой молитве Он ничего не *просит* у Бога: Он *благодарит* Бога за то, что Бог услышал Его.

Молитва Иисуса, как следует из контекста, относится к ожидаемому чуду: оно еще не произошло, но уверенность Иисуса в том, что оно произойдет, непоколебима, как и Его уверенность в Своем полном единомыслии с Отцом. При этом Иисус добавляет, что произнес эту молитву ради народа — «чтобы поверили». Он мог, следовательно, воскресить Лазаря и без молитвенного обращения к Отцу, поскольку совершал это чудо Своей силой. На этом энергично настаивает Иоанн Златоуст, полемизируя с арианами:

Спросим еретика: от молитвы ли Он получил силу и воскресил мертвого? Как же другое Он без молитвы совершал, говоря, например: «тебе говорю, демон, выйди из него» (Мк 9. 25), и еще: «хочу, очистишься» (Мк 1. 41), также: «возьми постель твою и ходи» (Ин 5. 8), и: «прощаются тебе грехи твои» (Мф 9. 2), и говоря морю: «умолкни, перестань» (Мк 4. 39)?.. Но посмотрим, какая это и молитва: «Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня». Кто когда-нибудь молился так? Прежде, чем сказал что-нибудь, говорит: «благодарю Тебя», показывая тем, что не нуждается в

молитве... «Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня». Это Он сказал не потому, что сам не мог, но потому, что одна воля...¹ «Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня», — то есть, чтобы совершилась Моя воля, для этого Мне не нужна молитва, но она нужна, чтобы убедить, что у Тебя и у Меня — одно желание. Для чего же молишься? Для немощных и неразумных. «Сказав это, Он воззвал громким голосом». Почему же Он не сказал: «во имя Отца Моего, гряди вон»? Почему не сказал: «Отче, воскреси его»?.. «Лазарь! иди вон», говорит Он... Чтобы ты не подумал, что Он от другого получил силу, Он сначала сказал тебе об этом, а потом доказал самым делом. И не сказал «воскресни», но «иди вон», обращаясь к мертвому, как к живому... Что может сравниться с такой властью?²

Само чудо происходит после того, как Иисус обращает к умершему краткую повелительную формулу — одну из тех, которые Он употреблял в других случаях: «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» (Мф 9. 6); «Протяни руку твою» (Мф 12. 13); «Девица, встань» (Мк 5. 41); «Отверзись» (Мк 7. 34). Однако воскресение Лазаря — единственное зафиксированное в Евангелиях чудо, при совершении которого Иисус называет человека по имени. Это также единственное чудо, когда Иисус не просто сказал что-то, но «воззвал громким голосом» (глагол κραυγάζω означает «кричать»). В следующий раз окружающие услышат, как Иисус возопит громким голосом, когда Он будет умирать на кресте (Мф 26. 47, 50; Мк 15. 34, 37; Лк 23. 46).

Лазарь выходит из гроба, обвязанный погребальными пеленами. В Израиле тела умерших перед погребением заворачивали в полотнища (κερίαι — «пелены»), а голову оборачивали отдельным платом (σουδάριον — «плат», от лат. sudarium). Иисус приказывает развязать умершего, чтобы он мог свободно идти.

Как и в других рассказах о чудесах Иисуса, Евангелист указывает на реакцию свидетелей: «Тогда многие из Иудеев, пришедших

¹ У Отца и Сына.

² *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 64, 2–3.

к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него. А некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус». Фарисеи, узнав о чуде, собрали совещание, в котором принял участие первосвященник Каиафа: на этом совещании, после, по-видимому, долгих прений, они «положили убить Его» (Ин 11. 45–46, 53). Так воскрешение Лазаря стало одной из главных причин осуждения Иисуса на смерть.

Богословский смысл

История смерти и воскресения Лазаря является прологом к истории страданий, смерти и воскресения Иисуса Христа. Лазарь пролежал в гробу четыре дня — Иисус три. Лазарь вышел из гроба, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, с платом на голове — после воскресения Иисуса Христа в пустом гробе были найдены погребальные пелены и отдельно лежавший плат (Ин 6. 7). И в той, и в другой истории присутствуют фарисеи, первосвященники, Каиафа, народ. В обеих историях особая роль отводится женщинам.

В то же время между двумя историями есть огромное различие: оно заключается в *качестве* самого события. Лазарь возвращается к той жизни, из которой он был изъят за четыре дня до этого. Евангелист ничего не говорит о его внешнем виде, но очевидно, что из пещеры выходит то же самое тело, которое было туда положено. Спустя некоторое время Лазарь появляется вновь: мы видим его возлежащим вместе с Иисусом (Ин 12. 2). Лазарь воскрешен не для того, чтобы больше не умирать: он проживет какое-то время на земле, но потом снова умрет.

После воскресения Иисуса Христа Его тело исчезло из гроба. Когда Он начал являться женщинам и апостолам, они не узнавали его: Мария приняла Его за садовника (Ин 20. 15); двое учеников приняли Его за обычного путника (Лк 24. 13–35); из одиннадцати апостолов одни поклонились Ему, другие усомнились (Мф 28. 17). Все это свидетельствует о том, что тело воскресшего Христа имело иной вид, чем то, в котором Его знали до распятия.

Лазарь вернулся туда, откуда был взят; Христос вскоре после воскресения вернулся туда, откуда пришел: Он воскрес не для того, чтобы остаться на земле, но чтобы вместе с телом вознестись на небо (Лк 24. 51; Деян 1. 9) и пребывать там неразлучно со Своим Отцом. Он «вознесся на небо и воссел одесную Бога» (Мк 16. 19), а Своих учеников оставил на земле, чтобы они «пошли и проповедывали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знаменами» (Мк 16. 20).

Смысл истории воскресения Лазаря раскрывается в общем контексте развития богословской мысли автора четвертого Евангелия. Начиная с торжественного провозглашения истины о том, что Слово Божие всегда пребывало с Богом, что «в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин 1. 1–4), Евангелист затем проводит читателя через серию повествований о встречах и беседах воплощенного Слова Божия с различными людьми и о нескольких совершённых Им чудесах. Повествование подводит к главному чуду — возвращению умершего к жизни. Это чудо подтверждает, что Слово Божие не только участвовало в сотворении мира (Ин 1. 3), но и является источником жизни для всего сотворенного, обладая властью над жизнью и смертью. Незадолго до воскресения Лазаря Христос говорит иудеям: «...Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (Ин 10. 17–18). Дальнейшее повествование станет подтверждением власти воплощенного Слова Божия не только над жизнью других, но и над собственной жизнью.

Все четыре Евангелия содержат в себе повествовательный пласт (рассказ о жизни и чудесах Иисуса) и прямую речь Иисуса (поучения, притчи, реплики в диалогах). Каждый Евангелист по своему выстраивает соотношение между одним и другим, но у всех Евангелистов действия Иисуса служат подтверждением Его слов, а слова разъясняют Его действия. У Иоанна каждое чудо призвано подтвердить одно из богословских высказываний Иисуса о Себе Самом: «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6. 35, 48); «Я свет миру» (Ин 8. 12);

«Я есмь дверь» (Ин 10. 9); «Я есмь пастырь добрый» (Ин 10. 11, 14); «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6); «Я есмь лоза» (Ин 15. 5). Через эту серию определений Иисус раскрывает Свою личность, но каждое из этих утверждений подкреплено Его делами. Воскрешение Лазаря становится практическим выражением того, что на теоретическом уровне Он разъяснил Марфе: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин 11. 25). Иисус — источник жизни (Ин 4. 10, 14); Он, как и Отец, имеет жизнь в Самом Себе (Ин 5. 6).

История воскрешения Лазаря подтверждает то нерасторжимое единство между Отцом и Сыном, которое заявлено в прологе Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1–2) и в многочисленных беседах Иисуса с иудеями. Рефреном через все эти беседы проходят утверждения: «Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца» (Ин 10. 15); «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30); «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14. 11). Эти утверждения не остаются голословными: они подкрепляются делами Иисуса, Его чудесами и знамениями.

Воскрешая Лазаря, Иисус действует и как Бог, и как Посланник Божий: Он обращает Свой взор к Богу и возносит Ему благодарение, но не потому, что это требуется для совершения чуда, а потому, что этим Он являет Свое полное единство с Отцом. Слова «Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Ин 5. 30) не являются указанием на несамостоятельность Сына или Его бессилие совершить чудо без воли Отца: они указывают на полное единство воли Сына и Отца, на невозможность, даже теоретическую, того, чтобы воля Сына вошла в противоречие с волей Отца, или чтобы Сын сделал что-либо «Сам от Себя», не в единстве с Отцом.

В то же время воскрешение Лазаря, как никакое другое из описанных в Евангелиях чудес, раскрывает Иисуса как реального, земного человека, обладающего всей полнотой человеческого естества. Реализм и подробность, с какими поведение Иисуса, Его душевное, эмоциональное состояние описаны в этом рассказе, беспрецедентны для всего корпуса Евангелий, за исключением повествования о Его Страстях. Но если в истории Страстей Его скорбь проистекает

от Его собственных страданий, то здесь она является следствием сострадания к скорби других.

Рассматривая рассказы о чудесах Божиих в Ветхом Завете, мы отметили, что библейский Бог имеет мало общего с божеством действий, далеким от мира и не вмешивающимся в человеческую жизнь. Бог, чей лик открывается на страницах Нового Завета, еще дальше от этого деистического представления о высшем начале, лежащем в основе всего мирового порядка. В Новом Завете Бог раскрывает Себя через Своего Сына — Богочеловека Иисуса Христа. В Его лице Бог входит в самую гущу человеческой истории, являя не просто желание помочь человеку, спасти его, но наивысшую степень любви к нему, сострадания ему, солидарности с ним, выразившуюся в полном отождествлении Себя с его жизнью, скорбями, печальями, болезнями, страданиями и смертью. В лице Иисуса Христа Бог проживает человеческую жизнь от начала до конца — от зачатия и рождения до смерти и погребения. Эта жизнь заканчивается воскресением — переходом в новую жизнь, новое состояние физическое и духовное.

В Ветхом Завете о жизни говорится как о времени труда и скорбей, а о смерти как о возвращении туда, откуда человек был взят: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3. 19). Между началом и концом жизни существует определенный параллелизм. Жизнь человека начинается с зачатия и пребывания в утробе матери, а заканчивается возвращением в землю и пребыванием в сердце земли. Земля становится тем материнским лоном, которое принимает в себя всех умерших.

Новый Завет через учение о воскресении по-новому раскрывает смысл жизни и смерти. В свете этого учения смерть воспринимается тоже как возвращение, но не в изначальный прах, из которого человек создан, а к Богу, чьими руками он сотворен и по чьей воле приведен в жизнь. Если в Ветхом Завете смерть мыслилась прежде всего как наказание за грехи, вынужденное последствие грехопадения, то в Новом она становится дверью для перехода в иное качест-

во бытия — то, которое Спаситель называл «жизнью вечной». Сама жизнь, в свою очередь, воспринимается уже не только как «труд и болезнь» (Пс 89. 10) земного существования, но и как возможность приобщения к жизни вечной, как жизнь «с избытком» (Ин 10. 10), проистекающая от самого Источника жизни (Ин 4. 10, 14).

Резюме

Евангелие сообщает о воскрешении из мертвых трех человек: дочери Иаира, сына Наинской вдовы и Лазаря. Все три чуда имеют прямую смысловую связь с главным событием всего евангельского цикла — воскресением Иисуса Христа.

В Ветхом Завете смерть описывается как наказание Божие, а избавление от нее — как великое благодеяние. Представление о полной победе над смертью в Ветхом Завете выражено смутно; у пророков оно неотделимо от представления о будущем возрождении израильского народа. В то же время именно с пророками, а конкретно — с Илией и Елисеем, связаны случаи воскрешения из мертвых, известные из Ветхого Завета. В наиболее ясном виде представление о всеобщем воскресении выражено в одной из наиболее поздних ветхозаветных книг — Второй книге Маккавейской (2 Макк 7. 1–41).

Воскрешение дочери Иаира упоминается всеми троими синоптиками. Свидетелями этого чуда стали Петр, Иаков и Иоанн — те же трое учеников, что присутствовали со Спасителем на горе Преображения и в Гефсиманском саду. Присутствие Петра, Иакова и Иоанна во время воскрешения дочери Иаира говорит о важности, которую придавал Христос этому событию.

Слова Спасителя «девица не умерла, но спит» не могут быть истолкованы в том смысле, что ее воскрешение не было подлинным. Об этом свидетельствует и совершение над дочерью Иаира погребальных обрядов, и тот факт, что Спаситель произнес слова о сне, еще не видя девочку (то есть вкладывая в них другой смысл), и упо-

минание о том, что она некоторое время находилась при смерти, и смех, которым на реплику Христа отреагировали слушатели. Спаситель либо не хотел, чтобы чудо разглашали слишком широко (как это было и во многих других случаях), либо указывал на новое понимание смерти, которая не имеет вечной власти над человеком и должна восприниматься как сон.

Воскрешение сына Наинской вдовы описано только в Евангелии от Луки. Повествователь подчеркивает, что это чудо Спаситель совершил из жалости. Оно представляет собой яркое свидетельство совместного действия человеческой и Божественной природы Спасителя.

Воскрешение Лазаря описано только в Евангелии от Иоанна. Оно замыкает собой длинную серию чудес, совершенных Спасителем за время Его общественного служения, и знаменует переход к истории Страстей. Рассказ о воскрешении Лазаря расположен посередине четвертого Евангелия, представляют собой его поворотный пункт. Первые десять глав, предшествующие главе 11-й, целиком посвященной воскрешению Лазаря, вмещают в себя всё служение Иисуса Христа на протяжении более трех лет — от встречи с Иоанном Крестителем на берегу Иордана (Ин 1. 29) до возвращения на то место, где прежде крестил Иоанн (Ин 10. 40). Десять глав, которые следуют за рассказом о воскрешении Лазаря, повествуют о событиях последних дней земной жизни Спасителя, Его страданиях, смерти и воскресении. Смысловые нити протягиваются от этого рассказа и к началу, и к концу Евангелия, а сам рассказ становится главным прообразом главного события евангельской истории — воскресения Иисуса Христа.

Вопросы к главе 7

1. Назовите чудеса воскрешения из мертвых, описанные в Евангелиях.
2. Охарактеризуйте ветхозаветное отношение к смерти. Существует ли в Ветхом Завете представление о всеобщем воскрешении из мертвых? Какие случаи воскрешения из мертвых известны из Ветхого Завета?
3. Опишите чудо воскрешения дочери Иаира. Какие ученики Иисуса Христа при нем присутствовали? В каких еще случаях Спаситель брал с Собой только этих учеников? Как следует понимать слова «девица не умерла, но спит»?
4. Дайте богословскую оценку рассказу о воскрешении сына Нанинской вдовы. Можно ли утверждать, что в нем отражены свойства как Божественной, так и человеческой природы Иисуса Христа?
5. Какое значение имеет повествование о воскрешении Лазаря для Евангелиста Иоанна? Как это значение отражено композиционно? Обоснуйте свой ответ.
6. Опишите и прокомментируйте события, предшествовавшие воскрешению Лазаря.
7. Какое богословское значение имеет упоминание о том, что Спаситель прослезился, узнав о смерти Лазаря?
8. В чем смысл благодарения, которое вознес Спаситель Отцу, прежде чем воскресить Лазаря?

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ЧАСТИ I

В первой части настоящего тома учебника по Четвероевангелию перед нами прошла грандиозная панорама чудес Иисуса Христа: от первого чуда — претворения воды в вино в Кане Галилейской — до последнего — воскрешения Лазаря. Мы увидели разных людей — слепых, глухих, немых, скорченных, кровоточивых, парализованных полностью или частично, — исцеленных божественной силой Иисуса. Мы увидели бесноватых, которых Он вернул к полноценной жизни. Увидели умерших, которых Он воскресил. Увидели, как Он на глазах учеников преобразился, и через Его человеческую плоть просияло неземным светом Его божество. Увидели, как Его божественному слову повиновались стихии.

Все эти истории, занимающие существенную часть евангельских повествований, были записаны либо самими непосредственными свидетелями и участниками событий, либо со слов свидетелей их учениками.

Когда Иисус предстал перед судом, эти свидетельские показания не были востребованы. Он был осужден накануне пасхи, в спешке: иудеи не хотели испортить себе праздник Его невыносимым для них присутствием. Но суд истории оказался иным, и два тысячелетия спустя эти свидетельские показания с благоговением читают миллионы людей по всему миру. Самый несправедливый за всю историю человечества судебный приговор обернулся самой сокрушительной победой над несправедливостью, неправдой и злом, а страшная, позорная казнь стала величайшей победой над смертью.

Эта победа имеет ценность для всего человечества и каждого человека. Но доступ к плодам этой победы открывается через веру в Иисуса Христа как Бога и Спасителя, которая помогает людям

претерпевать болезни, преодолевать жизненные трудности и не бояться смерти.

Каждое из описанных в Евангелиях чудес было победой Иисуса — над болезнью или беснованием, маловерием или неверием, физической или духовной слепотой, смертью духовной или телесной. Чудеса Иисуса не только показывали Его способность преодолевать естественные законы, но и наделяли других людей такой способностью (не случайно Петр пошел по воде навстречу Иисусу). Опыт людей, которых Иисус исцелил или воскресил, из которых изгнал беса или на чьих глазах повелевал стихиями, был по-своему уникален. Но этот опыт продолжился в опыте апостолов, которых Иисус наделил силой совершать чудеса, а затем и следующих поколений христиан.

Еще раз вспомним слова, которые Иисус сказал ученикам перед Своей смертью: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин 14. 2). О каких делах здесь идет речь? О тех, которые Он перечислит в последней беседе с учениками, уже после воскресения: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк 16. 17–18).

Это обещание исполняется в основанной Им Церкви на протяжении вот уже двадцати веков, и тысячи чудес, совершённых руками Его служителей и последователей, зафиксированы в истории Церкви, в житиях святых — как древних, так и современных.

Чудеса происходят и в наши дни. О них редко пишут в газетах, о них, как правило, не говорят в телевизионных сводках новостей, но они перекадываются, как в копилку, в память Церкви, чтобы будущие поколения могли узнать о том, что происходило с их отцами и дедами.

Конечно, и в наше время есть немало рационалистов и скептиков, которые не желают верить в чудо даже вопреки всякой очевидности, а скопления людей у мощей чудотворцев объясняют

массовым психозом, внушением, рекламой, суеверием или иными подобными причинами. Человека невозможно заставить поверить в чудо, если он этого не хочет.

Кто-то спросит: а зачем вообще нужно чудо, почему нельзя прожить без чудес? На этот вопрос мы бы ответили так: прожить без чуда можно. И жизнь многих людей, по крайней мере для внешнего наблюдателя, представляется развивающейся исключительно в соответствии с естественными законами. Но бывают в жизни такие ситуации, когда чудо вдруг оказывается единственным выходом из положения. Например, если человек тяжело болен, и усилия врачей ни к чему не приводят. В таких случаях говорят: «спасти его может только чудо».

И здесь есть два варианта развития событий: либо чудо не происходит, и человек умирает, либо чудо происходит — по молитвам родственников, по его собственной горячей молитве, по представительству святых, по прямому вмешательству Бога, благодаря участию человека в таинствах Церкви, по иным причинам. Если чудо произошло и тяжело больной неожиданно выздоровел, верующий увидит в этом руку Божию и возблагодарит Бога. Неверующий припишет произошедшее удачному стечению обстоятельств.

Мы возвращаемся к тому, с чего начали эту книгу: к теме интерпретации чудес. Человек, мыслящий в рамках парадигм, сформулированных рационалистической философией XVII–XIX веков (Спиноза, Кант, Гегель) и прочно вошедших в сознание миллионов людей, любое чудо либо объяснит естественными причинами, либо будет просто отрицать. Такому человеку чудеса Иисуса Христа представляются легендами, созданными раннехристианской Церковью, мифами, лишенными исторических оснований. И переубедить его никто не сможет, если только с ним самим не произойдет чудо, которое заставит его поверить — не просто в некоего отвлеченного Бога, не вмешивающегося в дела людей, но в *библейского* Бога, о котором сказано: «Кто Бог так великий, как Бог наш! Ты — Бог, творящий чудеса» (Пс 76. 14–15).

Чудеса могут быть разные — яркие, становящиеся известными тысячам людей, и малозаметные, имеющие ценность для одного человека. О таких малозаметных чудесах человек иной раз даже стесняется рассказать другим, так как их сверхъестественный характер очевиден только для него.

На протяжении всего Евангелия на примерах многих людей раскрывается чудо преображения человеческой души. Это чудо происходило с людьми благодаря их встрече с Богом, пришедшим к ним в человеческой плоти. Очень часто оно было сопряжено с исцелением от неизлечимой болезни или другим сверхъестественным событием подобного рода. Но не всегда. В целом ряде случаев одного присутствия Иисуса оказывалось достаточно для того, чтобы человек полностью изменил свой образ жизни или образ мыслей. Это касается, в частности, таких героев Евангелия как мытарь Закхей (Лк 19. 2–10), женщина-грешница, помазавшая ноги Иисуса миром (Лк 7. 37–50), разбойник на кресте (Лк 23. 40–43).

Чудеса не были главным делом Иисуса на земле: Он пришел не для того, чтобы исцелять телесные болезни и возвращать умерших к земной жизни, а чтобы спасти души человеческие и дарить людям жизнь вечную. И хотя Его чудеса — и в глазах очевидцев, и в глазах Евангелистов — служили важным доказательством Его могущества, главный акцент в Евангелиях сделан не на чудесах, а на спасении человеческой души через смерть и воскресение Иисуса Христа.

Главным чудом евангельской истории является Иисус Христос — Бог, ставший человеком. И Его воскресение — то главное чудо, которое Он пообещал иудеям взамен требуемых ими знамений. К этому главному чуду подводят повествования всех четырех Евангелий. В свете этого чуда обретает смысл вся евангельская история, и именно оно придает христианству ту уникальность и неповторимость, которая радикальным образом отличает его от любого философского течения, от любой иной религиозной традиции.

Дополнительная литература к части I

Святоотеческие толкования:

- *Григорий Палама*. Омилия 34, на святое Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // Омилии святителя Григория Паламы. Т. 2. М., 1994. С. 83–92.
- *Он же*. Омилия 35, на то же Преображение Господне // Там же. С. 93–101.
- *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 61–76.
- *Иоанн Златоуст, святитель*. О расслабленном // Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 34–50.
- *Он же*. О четверодневном Лазаре // Творения. Т. 11. Кн. 2. С. 990–993.
- *Кирилл Иерусалимский, святитель*. Беседа о расслабленном при купели (Ин 5. 2–16) // Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 341–352.
- См. также святоотеческие комментарии в разделе «Рекомендуемая литература».

Справочная литература:

- Брак в Кане // ПЭ. Т. 6. С. 181–183
- Вифезда // Там же. С. 595–596.
- Вифсаида // Там же. С. 606.
- Ермон // Там же. Т. 18. С. 676–677.
- Божественный муж // Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета. М., 2003. С. 70–73.
- Власть и сила // Там же. С. 93–96.
- Воскресение // Там же. С. 104–118.
- Знамение Ионы // Там же. С. 249–251.
- Исцеление // Там же. С. 305–312.
- Лазарь // Там же. С. 337–338.
- Проказа // Там же. С. 475–476.
- Слава // Там же. С. 591–592.

- Слепота и глухота // Там же. С. 592–594.
- Суббота // Там же. С. 626–629.
- Чудеса и рассказы о чудесах // Там же. С. 744–755.

Комментарии и исследования:

- *Аверинцев С. С.* Тема чудес в Евангелиях: чудо как деяние и чудотворчество как занятие // Мир Библии. 2002. Вып. 9. С. 4–10.
- *Иларион (Алфеев), митрополит.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга III: Чудеса Иисуса. М., 2017.
- *Кирилл (Гундяев), митрополит.* Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004. С. 180–191, 224–227, 248–251, 278–283.
- *Пархоменко Константин, священник.* Чудеса Христовы. СПб., 2003.
- *Серебрякова Ю. В.* Четвероевангелие. М., 2013. С. 107–113.

ЧАСТЬ II

ПРИТЧИ ИИСУСА ХРИСТА

Глава 8.

ПРИТЧИ ИИСУСА ХРИСТА И ИХ ПОНИМАНИЕ

8. 1. Притча как жанр

Что такое притча? Научная дискуссия вокруг этого вопроса продолжается уже не одно столетие, и однозначного ответа ученые не нашли. Тем не менее, практически все исследователи сходятся в том, что центральным элементом притчи является метафора, то есть скрытое сравнение. Без метафоры не может быть притчи; при этом далеко не всякая метафора представляет собой притчу.

В литературоведении притчей обычно называют короткий рассказ, в котором используется метафорический язык для выражения той или иной нравственной истины.

Спаситель очень часто излагал Свои поучения в форме притч. От общего объема Его поучений, вошедших в четыре Евангелия, треть (или около 35 процентов) составляют притчи. Использование притчи в качестве основной формы передачи духовно-нравственных истин было настолько характерным для Спасителя, что Евангелисты специально отмечали: «Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им» (Мф 13. 24); «И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им...» (Мк 4. 33–34). Когда Христос переставал говорить притчами, это даже вызывало удивление: «Вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой» (Ин 16. 29).

В синоптических Евангелиях термин *παραβολή* («притча», «подобие», «сравнение») употребляется не только по отношению к полноценным притчам. Им могут быть обозначены: пословица или поговорка (Лк 4. 23; 6. 39); изречение (Мф 15. 15; Мк 7. 17); метафорическое высказывание (Мк 3. 23; Лк 5. 36); наставление на нравственную тему (Лк 14. 7) и т. д. Так, например, Христос употребляет термин *παραβολή* («притча») по отношению к высказыванию: «Врач! исцели самого себя» (Лк 4. 23). Однако в Синодальном русском переводе этот термин передан как «присловие», что вполне соответствует характеру высказывания: это скорее пословица, присказка, чем полноценная притча.

Евангелия содержат более тридцати полноценных притч — рассказов с одним или несколькими действующими лицами (или образами), содержащих в себе нравственный урок (или уроки). Если включить в число притч краткие изречения и сравнения, имеющие форму иносказания и приближающиеся к притче по типу изложения, то их общее количество превысит шестьдесят.

Прежде чем обратиться к толкованию притч Иисуса Христа, мы в настоящей главе скажем о предыстории притчевого жанра в ветхозаветной традиции. Затем попытаемся ответить на вопрос, почему Спаситель говорил притчами. Далее будут рассмотрены различные способы классификации притч: по месту и времени произнесения, по содержанию, по объему, по иным критериям. Объектом нашего внимания также станут основные конструктивные элементы притчи, их образность и поэтика. Заключительный раздел главы будет посвящен способам интерпретации притч как в древности, так и в новое время.

8. 2. Притчи в Ветхом Завете

Еврейское слово *машал*, переводимое как «притча», изначально применялось к любому афоризму, содержание которого шире, чем его буквальный смысл. Для иллюстрации той или иной мысли

«машал» может включать в себя сравнение, пример или метафору. Со временем термин стал употребляться для обозначения басни или притчи, построенной по принципу аллегории или подобия: та или иная истина в «машале» разъясняется с использованием образов из иной сферы. В частности, для описания качеств или действий человека используются образы из мира растений или животных. В Септуагинте термин «машал» чаще всего (в 28 случаях из 39) переводится как *παραβολή*. Элемент сравнения имеет ключевое значение для формы притчи.

В Ветхом Завете термин «машал» применяется в первую очередь к притчам царя Соломона, собранным в единую книгу. Эти притчи представляют собой краткие наставления; некоторые из них имеют аллегорическую форму. В частности, те или иные качества или поступки человека сравниваются с качествами животных или явлениями природного мира:

Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым. Нет у него ни начальника, ни приставника, ни повелителя; но он заготавливает летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою... Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего? Немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, полежишь; и придет, как прохожий, бедность твоя, и нужда твоя, как разбойник (Притч 6. 6–11).

Может ли кто взять себе огонь в пазуху, чтобы не прогорело платье его? Может ли кто ходить по горящим угольям, чтобы не обжечь ног своих? То же бывает и с тем, кто входит к жене ближнего своего: кто прикоснется к ней, не останется без вины (Притч 6. 27–29).

Некоторые притчи Соломона представляют собой афоризмы, построенные по принципу противопоставления. Глупости противопоставляется мудрость, лени — трудолюбие, нечестию — праведность:

Неверные весы — мерзость пред Господом, но правильный вес угоден Ему...

Не поможет богатство в день гнева, правда же спасет от смерти. Правда непорочного уравнивает путь его, а нечестивый падет от нечестия своего.

Правда прямодушных спасет их, а беззаконники будут уловлены беззаконием своим.

Со смертью человека нечестивого исчезает надежда, и ожидание беззаконных погибает.

Праведник спасается от беды, а вместо него попадает в нее нечестивый.

Устами лицемер губит ближнего своего, но праведники прозорливостью спасаются.

При благоденствии праведников веселится город, и при гибели нечестивых бывает торжество.

Благословением праведных возвышается город, а устами нечестивых разрушается (Притч 11. 1, 4–11).

Целый ряд афоризмов содержит сравнения между отдельными качествами человека и животными, явлениями природного мира или изделиями человеческих рук:

Что золотое кольцо в носу у свиньи, то женщина красивая и — безрассудная (Притч 11. 22).

Гроза царя — как бы рев льва: кто раздражает его, тот грешит против самого себя (Притч 20. 2).

Золотые яблоки в серебряных прозрачных сосудах — слово, сказанное прилично.

Золотая серьга и украшение из чистого золота — мудрый обличитель для внимательного уха.

Что прохлада от снега во время жатвы, то верный посол для посылающего его: он доставляет душе господина своего отраду.

Что тучи и ветры без дождя, то человек, хвастающий ложными подарками (Притч 25. 11–14).

Как снег летом и дождь во время жатвы, так честь неприлична глупому.

Как воробей вспорхнет, как ласточка улетит, так незаслуженное проклятие не сбудется.

Бич для коня, узда для осла, а палка для глупых (Притч 26. 1–3).

Как пес возвращается на блевотину свою, так глупый повторяет глупость свою...

Где нет больше дров, огонь погасает, и где нет наушника, раздор утихает.

Уголь — для жара и дрова — для огня, а человек сварливый — для разжжения ссоры.

Слова наушника — как лакомства, и они входят во внутренность чрева.

Что нечистым серебром обложенный глиняный сосуд, то пламенные уста и сердце злобное (Притч 26. 11, 20–23).

Наиболее существенным отличием притч Соломона от тех, что мы встретим в речах Иисуса Христа, является их содержательное наполнение. В значительном числе случаев они представляют собой «афоризмы житейской мудрости», направленные на то, чтобы оградить человека от дурных поступков, подсказать правильные нравственные ориентиры, задать систему координат, по которой он должен выстраивать жизнь в земном мире. Религиозная составляющая в этих притчах присутствует лишь эпизодически; основные же смысловые линии связаны не с темой взаимоотношений между человеком и Богом, между миром дольным и горним, а с тематикой отношений людей друг с другом или же отношения человека к своей деятельности, к окружающему миру.

Притчи Соломона отличаются от притч Иисуса Христа также своей краткостью. Лишь некоторые краткие изречения Спасителя по форме подобны притчам Соломона, например: «Если бы ведал хозяин дома, в какую стражу придет вор, то бодрствовал бы и не дал бы подкопать дома своего» (Мф 24. 43).

В качестве ветхозаветного аналога полноценных притч Иисуса Христа можно рассматривать наставление, которое пророк Нафан преподал царю Давиду после того, как тот взял себе в жены Вирса-

вию, жену Урии Хеттеянина, а мужа ее поставил на самый опасный участок битвы, чтобы он погиб:

И послал Господь Нафана [пророка] к Давиду, и тот пришел к нему и сказал ему: в одном городе были два человека, один богатый, а другой бедный; у богатого было очень много мелкого и крупного скота, а у бедного ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь; и пришел к богатому человеку странник, и тот пожалел взять из своих овец или волов, чтобы приготовить [обед] для странника, который пришел к нему, а взял овечку бедняка и приготовил ее для человека, который пришел к нему. Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! достоин смерти человек, сделавший это; и за овечку он должен заплатить вчетверо, за то, что он сделал это, и за то, что не имел сострадания. И сказал Нафан Давиду: ты — тот человек... (2 Цар 12. 1–7).

В данном случае перед нами развернутая аллегория, в которой несколько героев: богатый человек, странник, бедняк, овечка бедняка. Трое из героев символизируют персонажей из реальной жизни: богатый человек — Давида, овечка — Вирсавию, бедняк — Урию; лишь странник, как кажется, никого не символизирует. Адресат притчи призван распознать в описанном в ней поступке совершённый им грех, чего, однако, не происходит. Тогда сам автор притчи кратким и прямым обращением к адресату изъясняет ее смысл, указывая на значение лишь одного из образов: в свете этого разъяснения получают истолкование прочие образы. Важным элементом притчи, таким образом, является цель, с которой она произносится: слушатель должен узнать в герое притчи самого себя, спроецировать описанную в ней историю на свою жизненную ситуацию. Притча Нафана достигла цели, хотя и не сразу.

8. 3. Почему Спаситель говорил притчами?

Обращаясь к притчам Иисуса, мы должны прежде всего отметить, что они представляют собой наиболее сложный для интерпретации пласт Его прямой речи. Даже для Его современников они были по большей части непонятны, что подтверждают неоднократные попытки учеников получить разъяснение той или иной притчи (Мф 13. 36; 15. 15). Об этом же свидетельствует и вопрос, который ученики задали Иисусу после того, как Он произнес притчу о сеятеле. В Евангелии от Матфея этот вопрос передан в следующей редакции:

И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано, ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет; потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют. И сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите — и не уразумеете, и глазами смотреть будете — и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их (Мф 13. 10–15).

Как показывает ответ Христа ученикам, Он сознавал непонятность Своих притч и тем не менее произносил их, непонимание же слушателей объяснял словами из Книги пророка Исаии, которые переносил на Своих современников. У Исаии эти слова звучат в определенном контексте, который необходимо учитывать: они вправлены в рассказ о его призвании к пророческому служению. Рассказ начинается с описания видения, которого Исаия удостоился «в год смерти царя Озии». Он увидел Господа, сидящего на престоле и окруженного серафимами, восклицавшими: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его». От этих вос-

клицаний поколебались верхи врат, и дом наполнился кадильным дымом. Исаия в ужасе восклицает: «Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа». К пророку прилетает один из серафимов, в руке у которого клещи с горящим углем. Он прикасается углем к устам пророка и говорит: «Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен». Далее пророк слышит голос Господа, говорящего: «Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?». Он отвечает: «Вот я, пошли меня». В этот момент и звучат из уст самого Бога те слова, которые Иисус процитировал в Своем ответе ученикам: «Пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис 6. 1–10).

Спаситель, таким образом, проводит прямую параллель между ситуацией, в которой оказался Исаия, когда Бог послал его проповедовать израильскому народу, и Своей миссией. Он сознает, что имеет дело с людьми, которые будут «с трудом» (βαρέως) воспринимать то, что Он им говорит, потому что они «глаза свои сомкнули», то есть сами закрыли к себе доступ к принесенной им Благой вести. В первую очередь цитата из Исаии относится к той категории слушателей Иисуса, которая не воспринимает Его проповедь: к духовным лидерам народа израильского — первосвященникам, книжникам и фарисеям. Но в большей или меньшей степени цитата относится также к простым слушателям — тем, кто пришли к Иисусу без злых намерений, без задних мыслей, без заведомого желания Его искусить, оспорить или опровергнуть. Их духовное состояние не позволяет им в полной мере воспринять истины, которые Он им хочет передать; вот почему для передачи этих истин народу Он использует особую форму подачи, специально приспособленную для него.

Какой цели служит эта форма — облегчить понимание или затруднить его? На первый взгляд кажется, что Спаситель, как мудрый педагог, должен был бы прилагать усилия, чтобы облегчить людям понимание того, что Он хочет сказать. Между тем причинно-следственная связь между слушанием и восприятием по-разному выражена у Матфея и у двух других синоптиков. У Матфея, как мы видели, слова Иисуса Христа даны в следующей редакции: «Потому говорю им притчами, что они видя не видят...». У Марка они звучат несколько по-иному: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи» (Мк 4. 11–12). В той же редакции слова Спасителя приведены у Луки (Лк 8. 10).

В русском Синодальном переводе разница между двумя редакциями — Матфея и двух других синоптиков — сглажена. В оригинальном тексте Евангелий от Марка и Луки вместо матфеевского διὰ τοῦτο... ὅτι («потому... что») стоит предлог ἵνα («чтобы»). Этот предлог придает тексту иной смысл. Буквальный перевод слов Иисуса, по версии Марка и Луки, звучит так: «...а тем внешним всё бывает в притчах, *чтобы* они, смотря, смотрели и не видели, и слушая, слушали и не разумели». Именно так текст звучит в славянском переводе Евангелия от Марка: «Вам есть дано ведати тайны царствия Божия: онем же внешним в притчах вся бывають, да видяще видят, и не узрят: и слышаще слышат, и не разумеют: да не когда обратятся, и оставятся им греси».

Ученые спорили о значении предлога ἵνα («чтобы») в данном тексте на протяжении всего XX века. Некоторые видели в нем неудачный перевод с арамейского, искажающий изначальный смысл. Другие оспаривали такую точку зрения. Предлагалось рассматривать ἵνα как указание не на цель, а на последствия. Ряд ученых считает, что, пытаясь объяснить феномен непонятности притч, Марк создал свою «ожесточающую теорию» и вложил ее в уста Иисуса, Который в действительности ничего подобного не говорил, поскольку считал Свои притчи понятными.

Попытки перетолковать значение слов Спасителя, как они переданы у Марка и Луки, в сторону смягчения были связаны прежде всего с опасением, что при буквальном переводе они могут быть восприняты в духе учения Кальвина о предопределении. Согласно этому учению, одни люди заведомо предопределены к спасению, другие — к гибели¹. Те, кто не предопределены к спасению, не могут понять смысл притч.

Между тем буквальное прочтение рассматриваемого места из Евангелия от Марка вовсе не обязательно должно вести к кальвинистскому толкованию. Такое прочтение полностью соответствует словам Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин 9. 39). Здесь предлог *ἵνα* переведен как «чтобы»: при помощи этого предлога обозначается причинно-следственная связь между пришествием в мир Спасителя и результатом Его проповеди. И оказывается, что результатом становится не только прозрение тех, кто раньше не видел, но и ослепление тех, кто считал себя видевшим. Однако данный результат отнюдь не является следствием предопределения одних к спасению, а других к гибели. Напротив, он проистекает из того, что одни откликаются на проповедь, а другие нет, одни с верой приходят к Спасителю, ища духовного прозрения, другие, подобно фарисеям и книжникам, затыкают уши и смыкают очи.

Приведенные слова являются частью диалога Иисуса Христа с иудеями, состоявшегося после того, как Он вернул зрение слепорожденному. Само чудо, описанное Иоанном, наглядно иллюстрирует то двойное действие, которое Иисус оказывает на окружающих: приходящие к Нему с верой получают от Него прозрение; те же, кто приходит с недоверием, сомнением или неверием, не только не прозревают, но наоборот, еще больше выявляют свою слепоту. На вопрос фарисеев «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. 40–41). Здесь ключе-

¹ Кальвин Ж. Наставление в христианской жизни. 3, 21.

вое значение приобретает дважды употребленный термин *ἀμαρτία*, переведенный как «грех», но в классическом греческом языке означающий ошибку, промах, попадание мимо цели. Именно результатом греха является неспособность людей увидеть то, что должно быть для них очевидно, и понять подлинный смысл адресованных им слов.

Грех приводит к духовной слепоте и глухоте. Физическая слепота и глухота требует определенного подхода от тех, чьей задачей является обучение страдающих одним из этих недугов, будь то врожденным или приобретенным. При обучении слепых и глухих используются специальные методы, разработанные для этих категорий людей. Точно так же при работе с духовно слепыми и глухими требуется определенный способ подачи дидактического материала, конкретная форма, в которую этот материал должен быть облечен. Такой формой для Спасителя стала притча.

Однако если в случае с обучением слепых и глухих специальные методы разрабатываются, чтобы облегчить им усвоение материала, то в случае с притчами Иисуса Христа дело обстояло иначе. Возвращаясь к смыслу Его слов, как они приведены у Марка и Луки, мы можем констатировать, что Он произносил притчи не для того, чтобы облегчить людям понимание Своего учения. Как кажется, ставилась обратная задача — *усложнить* процесс понимания, сделать его более трудоемким.

Одно из недавно предложенных объяснений этого парадоксального аспекта проповеди Спасителя, не раз привлекавшего внимание ученых, исходит из предположения, что Иисус произносил притчи в целях собственной безопасности, дабы сохранить Свою жизнь и иметь свободу передвижений. Вряд ли следует всерьез воспринимать такое объяснение, игнорирующее тот очевидный факт, что притчи отнюдь не были какой-то промежуточной, временной формой, в которой Спаситель излагал Свое учение: Он произносил их с самых первых дней Своего служения в Галилее до последних, предшествовавших аресту дней, которые Он провел в Иерусалиме. Поучения, изложенные *не* в форме притчи, Иисус произносил *па-*

раллельно с притчами, а не только на заключительном этапе Своего служения: об этом свидетельствуют Нагорная проповедь, отнесенная Матфеем к началу Его служения, и многочисленные публичные беседы Иисуса с иудеями в Евангелии от Иоанна.

Еще одно объяснение причин, по которым Спаситель говорил притчами, основывается на том, что сам образ Иисуса, Его чудеса и Его проповедь оказывали двоякое действие на людей: в одних они укрепляли веру, у других, напротив, вызывали отторжение и ненависть. Как подчеркивают исследователи, многие слушатели Христа, в том числе Его враги, понимали смысл Его притч, но не были готовы следовать им. В качестве примера ссылаются на реакцию фарисеев, которые после произнесения Иисусом притчи о злых виноградарях «старались схватить Его, но побоялись народа, ибо поняли, что о них сказал притчу» (Мк 12. 12). Здесь налицо не непонимание, а сознательное сопротивление.

Простые, но убедительные ответы на вопрос о том, почему Спаситель говорил притчами, дает Иоанн Златоуст. По его мнению, Христос говорил притчами «для большей выразительности»¹; использовал «прикровенную» речь, потому что говорил о возвышенном². Другое объяснение, принадлежащее ему же: «Сначала Он не притчами говорил им, но просто и ясно. Но так как они стали неохотно слушать Его, то Он, наконец, стал говорить им притчами»³.

Обратим внимание на то, что когда ученики услышали первую притчу Иисуса Христа, они не задали вопрос о ее значении. Они спросили: «Для чего притчами говоришь им?» (Мф 13. 10). Только после того, как они получили ответ на этот вопрос, а вместе с ним и разъяснение притчи, они осмелились задать вопрос, касавшийся уже другой притчи: «Изъясни нам притчу о плевелах на поле» (Мф 13. 36). Поначалу их не столько интересовало значение притчи, сколько удивлял сам способ подачи дидактического материала, которым воспользовался Учитель. Лишь во вторую очередь они спра-

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 59, 2.

² Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 59, 3.

³ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 45, 1.

шивают о значении притчи. В большинстве же случаев Евангелисты вообще не отмечают какой-либо интерес учеников к значению притч: может даже создаться впечатление, что, получив разъяснение первых двух, они больше вообще не интересовались содержанием последующих. Даже если они и получали разъяснения от Учителя, Евангелисты не сочли нужным донести их до потомства, и большинство притч осталось в Евангелиях без объяснения.

Жанр притчи является одним из промежуточных звеньев между прозой и поэзией. Притчи излагаются, как правило, в прозаической форме, однако их образный строй, язык, лаконичная форма изложения, присказки и присловия, которыми они часто сопровождаются («кто имеет уши слышать, да слышит»; «много званых, но мало избранных»; «будут последние первыми, и первые последними») — все это сближает притчи с поэзией, придает им поэтическую окрашенность. Соответственно, и восприятие притч слушателем близко к тому, как люди воспринимают поэзию. В стихотворении читатель, как правило, не ищет мораль, выводы или инструкции: гораздо важнее оказываются образы, звукопись, ритм, игра слов, другие приемы поэтического мастерства.

Христос нередко обращался к людям с прямыми наставлениями, имевшими императивную форму (примером может служить уже упомянутая Нагорная проповедь). Но в притчах Он прибегал к иной форме изложения, оставлявшей значительно больше пространства для воображения, фантазии, самостоятельного творческого осмысления. В притчах Христос предстает перед нами не только как учитель нравственности, но и как поэт, облакающий свою мысль в пластичные и многофункциональные словесные формы, предполагающие многоуровневое восприятие — не столько через интеллект, сколько через сердце.

Не будем забывать и о том, что если для нас притчи являются прежде всего письменным текстом, который мы читаем, изучаем, анализируем, то для непосредственных слушателей Спасителя дело обстояло иначе: они слышали Его живую речь со всей характерной для нее динамикой устного, межличностного диалога. При пере-

носе на бумагу неизбежно исчезали те дополнительные оттенки, которые слушатели улавливали благодаря интонации Рассказчика, Его жестуляции, повышению и понижению голоса, выражению лица и глаз. Какие-то дополнительные обертоны утрачивались при переводе с арамейского на греческий язык, а затем и при каждом новом переводе текста с греческого на иные языки.

И тем не менее, несмотря на то, что в определенном смысле каждая притча Иисуса Христа, которую мы читаем сегодня на своем родном языке, является реконструкцией того, что Он говорил когда-то Своим непосредственным слушателям, через письменный текст этих притч до нас доносится Его живой голос. И письменный текст воскрешает перед нами образ Того, Кто не только нес людям весть о Царствии Божием, но и обладал способностью облечь эту весть в яркие, запоминающиеся образы.

Притча является носителем важных богословских истин, но выражаются они не через четкие дефиниции (определения), а через метафору. В этом отношении притча имеет некоторое сходство с басней или сказкой. Подобно басне, она построена на принципе метафоры и в некоторых случаях заканчивается прямым указанием на то, как эта метафора соотносится с реальностью. Подобно сказке, притча не претендует на реализм и может содержать в себе разного рода фантастические детали, закончиться раньше, чем хотелось бы слушателям. Прослушав сказку или басню, дети иногда спрашивают: «А что было дальше?». Это вопрос взрослым кажется неуместным и комичным, так как они знают законы жанра.

У жанра притчи тоже есть свои законы. Один из них заключается в том, что не все детали притчи имеют равное значение, и не каждая деталь требует истолкования. Еще Иоанн Златоуст говорил о том, что «не на всё в притчах надо обращать внимание»¹. Иными словами, в каждой притче есть детали, имеющие функциональное значение, но могут быть также элементы, не выполняющие никакой метафорической функции. Вопросы, касающиеся значения той или иной детали, не несущей смысловой нагрузки, могут оказаться

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 64, 3.*

столь же неуместными, как и детские вопросы относительно возможного продолжения сказки, которая уже закончилась.

На наш взгляд, ключ к ответу на вопрос о том, почему Спаситель избрал форму притчи в качестве основного способа подачи дидактического материала, следует искать в сопоставлении Его притч с Его же чудесами. Взаимосвязь между словами и действиями Иисуса Христа очевидна. При этом основную часть Его действий, описанных Евангелистами, составляют именно чудеса. Мы можем говорить о том, что чудо было основной формой, в которой Спаситель выражал Себя *через действие* как Сын Божий, посланный в мир Отцом. Точно так же притча была основной формой, в которой Сын Божий выражал себя *через слово*, передавая людям ту Благую весть, которую Он послан был возвестить.

Чудеса Спасителя не воспринимались людьми пассивно. Очень часто, совершая исцеление, Христос не только требовал от исцеляемых веры, но и ставил веру условием совершения чуда. Нередко исцеление, будучи Его действием, должно было сопровождаться конкретными действиями со стороны человека, над которым совершалось. К ним Иисус прямо призывал исцеляемых: «Протяни руку твою» (Мф 12. 13; Мк 3. 5; Лк 6. 10); «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» (Мф 9. 6; Мк 2. 11; Лк 5. 24). С другой же стороны, Его чудеса вызывали *противодействие* со стороны тех, у кого вся Его деятельность вызывала раздражение и неприятие. Чудо становилось вызовом и для тех, и для других: одни через активное со-действие получали исцеление и спасение, другие через активное противо-действие получали вечную погибель. Точно таким же вызовом становилась каждая притча для тех, кто ее слышал.

Будучи повествовательной по форме, притча иносказательна по содержанию. Притча ставила целью превратить слушателей из пассивных рецепторов Благой вести в активных соратников Того, Кто эту весть им приносит. Она требовала собственных интеллектуальных и духовных усилий от тех, кому была адресована, собственной работы над пониманием ее смысла. Каждый должен был воспринять притчу по-своему, и именно в этом, по-видимо-

му, и заключалась главная цель произнесения Иисусом Христом притч.

Использование Им жанра притчи в качестве основного носителя той вести, которую Он хотел сообщить людям, связано с возможностями этого жанра, отличающими его от прямолинейных высказываний. В Ветхом Завете Бог говорил с народом языком повелений, выраженных в жесткой императивной форме и сопровождавшихся угрозами наказания за их невыполнение. В Новом Завете Бог говорит с людьми иным языком: Он никому ничего не навязывает, уважая свободу выбора конкретного человека.

Каждая притча предполагает индивидуальное прочтение: ее смысл открывается конкретному человеку из его собственной жизненной ситуации, из того контекста, в котором он живет. При этом смысл притчи может по-разному раскрываться при каждом новом прочтении. Это относится к одному человеку и к целым поколениям. На разных этапах своего духовного развития человек может по-разному понимать смысл одной и той же притчи. И целые группы людей могут по-разному воспринимать их в зависимости от своего культурного контекста, от вызовов своей эпохи, от множества других факторов, влияющих на восприятие.

Именно благодаря этому притчи обладают особым свойством: они никогда не устаревают. Будучи изначально адресованы конкретным людям, жившим в определенный исторический период, притчи Иисуса Христа сохраняют актуальность для всех последующих поколений. Каждая новая эпоха изобретает свои подходы к притчам, свои методы толкования. Но всегда и везде действует универсальный принцип: пытаясь понять смысл притчи, читатель или слушатель вольно или невольно проецирует ее сюжет на собственную жизненную ситуацию, подобно тому, как это должен был сделать царь Давид после того, как пророк Нафан рассказал ему притчу об овечке.

Спаситель цитирует слова из Книги пророка Исаии по отношению к тем, кто слушает Его притчи. На Исаию ссылается и Евангелист Иоанн, говоря о реакции противников Иисуса на Его чудеса:

Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него, да сбудется слово Исаии пророка: Господи! кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня?¹ Потому не могли они верить, что, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их². Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем (Ин 12. 37–41).

Этот текст служит дополнительным подтверждением тесной связи не только между чудесами и притчами Иисуса Христа, но и между реакциями людей на эти чудеса и притчи.

По содержанию, форме, образному строю и действию притчи сродни пророчествам. Многие пророчества были предсказаниями о событиях будущего; притчи тоже. Пророки использовали богатый язык образов, символов и метафор; в притчах используется похожий язык. Пророчества были рассчитаны на длительное, многовековое «функционирование»: их основная функция заключалась в том, что они *сбывались*, причем сбываться они могли неоднократно, в разных ситуациях по-разному. Евангелия наполнены указаниями на пророчества, сбывшиеся в жизни и служении Иисуса Христа. Притчи тоже предназначены к тому, чтобы жить долго, на протяжении веков, и сбываться, то есть доказывать свою актуальность и значимость на разных этапах развития человечества, а также в судьбах отдельных людей.

Всякий раз, когда тот или иной читатель или слушатель узнавал себя в одном из героев притчи, свою жизненную ситуацию в ситуации, описанной в притче, свою проблему, касающуюся взаимоотношений с Богом или с людьми, в проблеме, обозначенной в притче, эта притча сбывалась. Всякий раз, когда тот или иной народ, то или иное поколение людей совершало поступки, приводившие к тем же последствиям, что и описанные в конкретной притче, эта притча сбывалась.

¹ Ис 53. 1.

² Ис 6. 9–10.

В том, что Спаситель говорил притчами, Его ученики видели исполнение ветхозаветных пророчеств. Изложение поучения из лодки, — первого собрания притч Иисуса Христа, вошедшего в Евангелие от Матфея, — завершается словами Евангелиста: «Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им, да сбудется реченное через пророка, который говорит: отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное (κεκρυμμένα) от создания мира» (Мф 13. 34–35). Эти слова являются парафразом стиха из 77-го псалма, в русском Синодальном переводе с иврита звучащего так: «Открою уста мои в притче и произнесу гадания из древности» (Пс 77. 2). В Септуагинте первая половина стиха дословно совпадает с версией Матфея, вторая близка ему по смыслу: «Отверзу в притчах уста мои, произнесу гадания (προβλήματα — здесь “загадки”, букв. “задачи”, “вопросы”) от начала».

Каждая притча была одновременно загадкой и задачей для учеников: загадкой, которую надо было отгадать; задачей, которую надо было решить. Таковыми притчи остаются по сей день для всех, кто пытается понять их смысл. Результат этого процесса во многом зависит от того герменевтического ключа¹, который используется для объяснения притч. Таких ключей в истории толкования притч было изобретено немало. И тем не менее, к каждой притче придется искать свой ключ, свой подход. Об этом мы подробнее скажем ниже, в разделе, посвященном толкованию притч.

8. 4. Притчи Иисуса Христа: классификация

Притчи Иисуса Христа, содержащиеся в синоптических Евангелиях, могут быть классифицированы по целому ряду признаков, в частности: 1) по объему текста; 2) по присутствию в одном, двух или трех Евангелиях; 3) по наличию или отсутствию толкования; 4) по месту и времени произнесения; 5) по содержанию.

¹ То есть ключа к толкованию. Герменевтика — искусство толкования.

Классификация по объему текста

Некоторые притчи представляют собой развернутое повествование, в котором несколько действующих лиц участвуют в событиях, развивающихся на протяжении определенного периода времени. К числу таких развернутых повествований относится, например, притча о блудном сыне (Лк 15. 11–32): в ней участвует несколько персонажей (отец, младший сын, старший сын), действие разворачивается на протяжении длительного времени (описывается молодость младшего сына, его уход в далекую страну, его пребывание там, его возвращение и встреча с отцом). В притче о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31) два главных действующих лица (богач и Лазарь) и несколько побочных персонажей (псы на земле, ангелы на небесах, Авраам, пять братьев богача, оставшиеся на земле); действие начинается на земле, а заканчивается в загробном мире. Эти притчи подобны многофигурным композициям, в которых запечатлены действия, совершавшиеся в разное время: такие композиции можно часто встретить на иконах.

На противоположном конце спектра стоят притчи, уместающиеся в одно предложение и содержащие лишь один главный образ: женщины, положившей закваску в тесто (Мф 13. 33); купца, нашедшего жемчужину (Мф 13. 45–46); невода, закинутого в море (Мф 13. 47–48). Но и в этих кратких притчах наряду с главным образом присутствуют побочные (например, имущество, которые купец должен продать, чтобы купить жемчужину; рыба, пойманная неводом и сортируемая в соответствии с качеством). Такие притчи напоминают картину с одним сюжетом, в центре которой изображен один главный персонаж, занимающийся тем или иным делом.

Попытки классификации притч по объему текста предпринимались уже в ранней Церкви. Рассматривая притчи, вошедшие в «поучение из лодки» (Мф 13. 1–33), Ориген говорит о том, что только первые две из них (о сеятеле и о плевелах) можно считать притчами, тогда как две следующие являются «не притчами, а уподоблениями (οὐ παραβολὰς ἀλλ' ὁμοιώσεις)». Различие между притчей как развернутым повествованием и уподоблением как крат-

кой метафорой, призванной указать на Царство Небесное, Ориген выводит из слов Иисуса: «Чему уподобим (ὁμοίωσωμεν) Царствие Божие, или какою притчею (ἐν τίνι παραβολῇ) изобразим его?» (Мк 4. 30). По словам Оригена, «из этого становится ясно, что есть различие между уподоблением и притчей». В то же время Ориген допускает, что «уподобление» может быть родовым термином, а «притча» — видовым¹.

*Классификация по наличию в одном,
двух или трех Евангелиях*

В каждом из синоптических Евангелий представлена специфическая подборка притч, которая лишь частично совпадает с составом и последовательностью притч у других синоптиков. Распределение притч по синоптическим Евангелиям представлено в следующей таблице:

Притчи	Матфей	Марк	Лука
Притчи в трех Евангелиях			
О сеятеле	Мф 13. 1–9	Мк 4. 1–9	Лк 8. 4–8
О горчичном зерне	Мф 13. 31–32	Мк 4. 30–34	Лк 13. 18–19
О злых виноградарях	Мф 21. 33–46	Мк 12. 1–12	Лк 20. 9–18
Притчи в двух Евангелиях			
О доме на камне и доме на песке	Мф 7. 24–29		Лк 6. 6–11
О детях на улице	Мф 11. 17–19		Лк 7. 31–35
О закваске	Мф 13. 33–35		Лк 13. 20–21
О заблудшей овце	Мф 18. 12–14		Лк 15. 3–7
О благоразумном рабе/ домоправителе	Мф 24. 45–51		Лк 12. 41–48
Притчи в одном Евангелии			
О плевелах	Мф 13. 24–30		
О сокровище в поле	Мф 13. 44		
О драгоценной жемчужине	Мф 13. 45–46		
О неводе	Мф 13. 47–50		
О немилосердном заимодавце	Мф 18. 23–35		

¹ Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 10, 4.

О рабочих в винограднике	Мф 20. 1–16		
О двух сыновьях	Мф 21. 28–32		
О брачном пире (ср. притчу о званых на вечерю у Лк)	Мф 22. 1–14		
О десяти девах	Мф 25. 1–13		
О талантах (ср. притчу о десяти минах у Лк)	Мф 25. 14–30		
О посевах и всходах		Мк 4. 26–27	
Об ожидании хозяина дома		Мк 13. 32–37	
О двух должниках			Лк 7. 36–50
О милосердном самарянине			Лк 10. 25–37
О докучливом друге			Лк 11. 5–13
О безумном богаче			Лк 12. 13–21
О бодрствующих слугах			Лк 12. 35–40
О бесплодной смоковнице			Лк 13. 6–9
О званых на вечерю (ср. притчу о брачном пире у Мф)			Лк 14. 15–24
О строителе башни			Лк 14. 28–30
О царе, идущем на войну			Лк 14. 31–32
О потерянной драхме			Лк 15. 8–10
О блудном сыне			Лк 15. 11–32
О неверном управителе			Лк 16. 1–13
О богаче и Лазаре			Лк 16. 19–31
О рабах ничего не стоящих			Лк 17. 7–10
О докучливой вдове			Лк 18. 1–8
О мытаре и фарисее			Лк 18. 9–14
О десяти минах (ср. притчу о талантах у Мф)			Лк 19. 11–27

Как явствует из этой таблицы, наибольшее количество притч содержится в Евангелиях от Матфея и Луки, меньше — в Евангелии от Марка.

Притчи иногда вкрапляются в повествовательный текст, иногда даются целыми блоками — как единая речь, состоящая из цепочки притч. Так, например, 13-я глава Евангелия от Матфея содержит семь притч, следующих одна за другой: из них две наиболее про-

странные истолкованы Иисусом по просьбе учеников, одна, менее пространная, включает в себя толкование, а четыре наиболее кратких оставлены без толкования. Похожую серию притч мы находим в 4-й главе Евангелия от Марка. У Луки также притчи нередко следуют одна за другой, в частности, в 15-й, 16-й и 18-й главах.

Наличие одной и той же притчи в двух или трех Евангелиях обычно объясняется двумя факторами: 1) Евангелисты рассказывают одну и ту же притчу, которую оба заимствовали из одного источника (будь то устного или письменного) или разных версий этого источника; 2) Иисус повторял Свои притчи в разных ситуациях — иногда почти дословно, а иногда с довольно существенными изменениями. Как отмечает исследователь, «важно понять, что Иисус рассказывал ту или иную притчу не раз. Невозможно себе представить, что странствующий учитель может воспользоваться такими прекрасными историями, как притча о блудном сыне или добром самарянине только однажды»¹. По словам другого ученого, Иисус «мог неоднократно рассказывать одни и те же притчи с небольшими вариациями. Следствием этого должно было бы стать наличие в источниках разных версий одних и тех же притч... Именно такую картину мы и находим в источниках»².

В некоторых случаях кажется достаточно очевидным, что одна и та же притча Иисуса рассказана двумя или тремя Евангелистами (например, притчи о сеятеле и о горчичном зерне у трех синоптиков). В других случаях мы скорее имеем дело с двумя притчами на сходный сюжет, произнесенными Иисусом дважды, при разных обстоятельствах (например, притча о брачном пире в Мф 22. 1–14 и притча о званых на вечерю в Лк 14. 15–24; притча о талантах в Мф 25. 14–30 и притча о десяти минах в Лк 19. 11–27). Рассматривая конкретные притчи, содержащиеся более чем в одном Евангелии, мы будем указывать на степень сходства различных версий между собой.

¹ *Борг М. С.* Бунтарь Иисус. Жизнь и миссия в контексте двух эпох. М., 2009. С. 187.

² *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. М., 2004. С. 165.

Классификация по наличию или отсутствию толкования

Все притчи Иисуса можно условно разделить на две категории: те, которые Он Сам истолковал, и те, которые остались без подробного толкования. Именно те притчи, значение которых Иисус изложил в ответ на просьбу учеников, дают нам герменевтический ключ к пониманию других притч, потому что показывают, как в Его сознании символы и образы соотносились с реальностью. Это не означает, что все притчи могут быть истолкованы по одному и тому же шаблону. Это означает лишь, что Иисус не оставил Своих учеников и последователей в полном неведении относительно того, как надлежит понимать и толковать Его притчи. Его толкования содержат в себе подсказки для других толкователей, и Его собственный метод истолкования должен быть взят за основу любым, — будь то священник в храме или ученый за письменным столом, — кто хочет подойти максимально близко к тому смыслу, который Иисус вкладывал в Свои притчи.

В современной новозаветной науке господствующим является взгляд, согласно которому толкования притч, содержащиеся в синоптических Евангелиях, принадлежат не Иисусу, а последующим редакторам. Именно они якобы решили таким образом задать тон в аллегорической интерпретации притч, получившей свое развитие в ранней Церкви. Иисус, согласно этой точке зрения, никогда не толковал Свои притчи, потому что само такое толкование противоречило бы Его изначальному намерению: скрыть содержание притчи под серией образов и метафор. Сочинить притчу и ее тут же истолковать — все равно, что составить кроссворд и прямо под ним (а не в следующем номере журнала или хотя бы на другой странице) опубликовать ответы на поставленные в нем вопросы. Мнение о том, что Иисус оставлял все свои притчи без истолкования и что все толкования притч, содержащиеся в Евангелиях, являются плодом позднейшего творчества, получило широкую поддержку в новозаветной науке XX века.

Ученые, придерживавшиеся «метода анализа форм», в частности Р. Бультман, считали необходимым сначала поместить каждое

речение Иисуса в определенную жанровую категорию (притча, поговорка, рассказ), а затем к каждому жанру применяли свою, специально для него разработанную процедуру истолкования. При этом для каждой притчи необходимо было определить *Sitz im Leben*¹ — ту жизненную ситуацию, в которой ранняя Церковь могла применять данную притчу. Если жизненная ситуация прослеживалась вплоть до Иисуса, тогда смысловое зерно притчи объявлялось восходящим к Нему Самому; при этом подразумевалось, что дошедший до нас текст притчи в любом случае представляет собой плод труда позднейших редакторов.

В качестве одного из критериев аутентичности указывалась близость изложения той или иной притчи к семитскому типу языка и мышления. Отсутствие таковой близости снижало, с точки зрения ученых, вероятность того, что речение восходит к Самому Иисусу. Такой подход приводил к тому, что, например, толкование притчи о сеятеле (Мф 4. 13–20) приписывалось позднему редактору, тогда как основное содержание притчи приписывалось Иисусу.

С такой точкой зрения нельзя согласиться, по крайней мере, по двум причинам.

Во-первых, этот взгляд основывается на презумпции недостоверности евангельского текста, на предположении, что выдаваемое в Евангелии за прямую речь Иисуса может в действительности принадлежать самому Евангелисту. Подобный подход заведомо обесмысливает все попытки исследовать текст Евангелия, ставя между читателем и текстом столько препон, что добраться до смысла текста для читателя становится практически невозможно. Любые попытки вычленив аутентичное зерно из евангельского текста путем его декомпозиции и фрагментации (расчленения на части) носят в высшей степени гипотетический, произвольный и предвзятый характер. Или текст должен рассматриваться в том виде, в каком он дошел до нас (с учетом возможных разночтений в рукописной традиции), или исследователь неизбежно впадает в заколдованный

¹ Букв. «место в жизни» (нем.).

круг догадок и предположений относительно возможной недостоверности тех или иных фрагментов текста, тех или иных приписываемых Иисусу слов, начиная изучать уже не сам текст, а некоторый его предполагаемый несуществующий прототип.

Во-вторых, указанный взгляд противоречит характеру взаимоотношений между Иисусом и Его учениками, описанных на страницах Евангелий. Иисус избрал двенадцать учеников как особую группу приближенных лиц, которым открывал то, что должно было оставаться сокрытым от других. В той или иной форме Он многократно напоминал ученикам об этом их особом призвании, в том числе в приведенных выше словах: «*вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано*» (Мф 13. 11); «*вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах*» (Мк 4. 11; Лк 8. 10). Логическим следствием отвержения аутентичности толкований, которые Иисус дал ученикам в ответ на их просьбу, должен быть и отказ от признания подлинности приведенных слов, а вместе с ними — всей системы взаимоотношений между Иисусом и учениками, отраженной в Евангелиях. Эта система была построена на противопоставлении: вы — они, вы — внешние. В рамках данного противопоставления ученики оказываются в привилегированном положении: они от Учителя получают ответы на тот кроссворд, разгадать который сами не в силах.

Если Иисус, произнося притчи, имел целью скрыть их содержание, то это не означает, что данная цель распространялась на всех без исключения Его слушателей. То, что одним («тем внешним») преподавалось в прикровенной, завуалированной форме, для других (учеников) могло быть открыто. Одно не противоречит другому, как не противоречит цели произнесения притч то, что реакция на них могла быть самой разной: от искреннего стремления их понять, вникнуть в глубину их содержания, до полного их отторжения, желания заткнуть уши и сомкнуть глаза, чтобы не слышать и не видеть. Подобную разную реакцию Иисус прогнозировал, когда говорил о том, что ученикам дано знать тайны Царствия Божия, а другим не дано.

Свои слова Он сопровождал афоризмом, который произносил и в других случаях: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф 13. 12; 25. 29; Мк 4. 25; Лк 8. 18; 19. 26). Данный афоризм следует понимать не как указание на несправедливость Бога, дающего одному и отнимающего у другого, а как описание различной реакции людей на действия Бога. Иоанн Златоуст поясняет:

Хотя эти слова довольно неясны, но они заключают в себе непререкаемую правду. Они означают то, что кто сам желает и старается приобрести дары благодати, тому и Бог дарует все; а в ком нет этого желания и старания, тому не принесет пользы и то, что он имеет, и Бог не сообщит ему даров Своих. «У того отнимется, — говорит, — и то, что имеет». Это не значит, что Бог отнимает у него, но что не удостоивает его даров Своих. Так поступаем и мы. Когда видим, что кто-нибудь слушает нас рассеянно, и при всех убеждениях наших остается невнимательным, — наконец перестаем говорить, потому что если мы будем настаивать, то беспечность его еще более усилится. Напротив, кто с ревностью слушает учение наше, того мы увлекаем в разговор и многое ему сообщаем¹.

Классификация по месту и времени произнесения

Из синоптических Евангелий можно заключить, что Иисус произносил притчи на протяжении всего периода Своего земного служения. По месту и времени произнесения притчи Иисуса можно разделить на три категории: относящиеся к более раннему периоду и произнесенные в Галилее; произнесенные на пути в Иерусалим; произнесенные в Иерусалиме незадолго до Его страданий и смерти. Последние разительно отличаются от первых не только по тематике, но и по общей тональности.

В галилейских притчах значительное место занимают светлые, радостные, положительные, вдохновляющие образы: сеятель щедро разбрасывает семена, не думая о том, на какую почву они по-

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 45, 1.

падут (Мф 13. 3–5); из горчичного зерна вырастает дерево, и птицы прилетают, чтобы укрыться в его ветвях (Мф 13. 31–32); человек находит на поле сокровище и «от радости о нем» продает все, что имеет, и покупает поле (Мф 13. 44); купец находит драгоценную жемчужину (Мф 13. 45); человек бросает семя в землю, и оно приносит сначала зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе и, наконец, плод (Мк 4. 26–29); человек выходит на поиски заблудшей овцы и, найдя ее, «радуется о ней более, нежели о девяти незаблудившихся» (Мф 18. 10).

По мере приближения к Иерусалиму общая тональность притч меняется, все большее место занимают сумрачные образы, все чаще возникают темы возмездия, воздаяния, суда: немилосердный богач, оказавшись в аду, мучается в пламени, просит Авраама послать к нему Лазаря, чтобы тот омочил конец перста в воде и охладил язык его, потом просит послать его к своим братьям, оставшимся на земле, но на все просьбы получает отказ (Лк 16. 22–31); раб, получивший от господина одну мину и хранивший ее в платке, лишается того, что имеет, а врагов господина избивают на его глазах по его приказу (Лк 19. 20–27).

В притчах и поучениях, произнесенных в Иерусалимском храме, тема возмездия и суда становится доминирующей: человека в небрачной одежде выбрасывают во тьму внешнюю, где плач и скрежет зубов (Мф 22. 11–14); злые виноградари убивают сначала слуг своего господина, потом его сына, наконец, он приходит и предает виноградарей смерти (Мф 21. 35–41; Мк 12. 1–9; Лк 20. 9–16); перед неразумными девами затворяются двери, они пытаются войти, но хозяин брачного пира отказывает им (Мф 25. 10–12).

Тональность притч меняется постепенно: это не резкий переход из мажора в минор, а последовательное развитие, соответствующее общей динамике евангельского повествования. Каждое из четырех Евангелий имеет сходную драматургию. У всех четырех радостный и торжественный зачин (будь то повествования о рождении Иисуса у Матфея и Луки, рассказ о крещении Иисуса и Его выходе на проповедь у Марка, или возвышенное и гимническое ут-

верждение Иоанна о том, что Слово Божие явилось в мир как свет, но тьма не объяла его). Далее следует центральная часть, в которой разворачиваются картины борьбы между добром и злом, противодействия фарисеев и книжников Иисусу. Эта борьба ведет к видимому поражению Иисуса, суду над Ним, страданиям и крестной смерти. В финале драмы поражение неожиданно оказывается победой — смерть побеждена воскресением.

Притчи отсутствуют в начальных главах Евангелий, в истории Страстей и в рассказах о воскресении Иисуса Христа. В центральной же части трех синоптических Евангелий они наряду с чудесами занимают основное место, и их общая динамика соответствует динамике развития евангельского сюжета, неумолимо приближающего читателя к трагической развязке конфликта между Иисусом и иудеями.

По месту и времени произнесения притчи распределяются следующим образом:

Притчи	Матфей	Марк	Лука
Притчи, произнесенные в Галилее			
О доме на камне и доме на песке	Мф 7. 24–29		Лк 6. 6–11
О детях на улице	Мф 11. 17–19		Лк 7. 31–35
О сеятеле	Мф 13. 1–9	Мк 4. 1–9	Лк 8. 4–8
О плевелах	Мф 13. 24–30		
О горчичном зерне	Мф 13. 31–32	Мк 4. 30–34	Лк 13. 18–19
О закваске	й		Лк 13. 20–21
О сокровище в поле	Мф 13. 44		
О драгоценной жемчужине	Мф 13. 45–46		
О неводе	Мф 13. 47–50		
О посевах и всходах		Мк 4. 26–27	
О двух должниках			Лк 7. 36–50
О заблудшей овце (по версии Мф)	Мф 18. 12–14		Лк 15. 3–7
О немилосердном заимодавце	Мф 18. 23–35		
Притчи, произнесенные на пути из Галилеи в Иерусалим			
О милосердном самарянине			Лк 10. 25–37

О докучливом друге			Лк 11. 5–13
О безумном богаче			Лк 12. 13–21
О бодрствующих слугах			Лк 12. 35–40
О благоразумном домоправителе (= о благоразумном рабе у Мф)			Лк 12. 41–48
О бесплодной смоковнице			Лк 13. 6–9
О званых на вечерю (= о брачном пире у Мф)			Лк 14. 15–24
О строителе башни			Лк 14. 28–30
О царе, идущем на войну			Лк 14. 31–32
О заблудшей овце (по версии Луки)	Мф 18. 12–14		Лк 15. 3–7
О потерянной драхме			Лк 15. 8–10
О блудном сыне			Лк 15. 11–32
О неверном управителе			Лк 16. 1–13
О богаче и Лазаре			Лк 16. 19–31
О рабах ничего не стоящих			Лк 17. 7–10
О докучливой вдове			Лк 18. 1–8
О мытаре и фарисее			Лк 18. 9–14
О десяти минах (= о талантах у Мф)			Лк 19. 11–27
Притчи, произнесенные в Иерусалиме			
О работниках в винограднике	Мф 20. 1–16		
О двух сыновьях	Мф 21. 28–32		
О злых виноградарях	Мф 21. 33–46	Мк 12. 1–12	Лк 20. 9–18
О брачном пире (= о званых на вечерю у Лк)	Мф 22. 1–14		
О благоразумном рабе (= о благоразумном домоправителе у Лк)			Лк 12. 41–48
О десяти девах	Мф 25. 1–13		
О талантах (= о десяти минах у Лк)	Мф 25. 14–30		
Об ожидании хозяина дома		Мк 13. 32–37	

Классификация по содержанию

Классификация притч по содержанию представляет наибольшие трудности для исследователя. Среди тематических категорий, под которые подпадают те или иные притчи, указывают следующие: 1) притчи о Царствии Божиим; 2) притчи о Боге и взаимоотношениях между Богом и человеком; 3) притчи об отношениях между людьми; 4) притчи о Мессии и богоизбранном народе; 5) притчи о загробном воздаянии.

В той или иной мере каждая из притч может быть отнесена либо к одной, либо одновременно к двум и более категориям. В то же время любые попытки классифицировать притчи по содержанию оказываются уязвимыми по той причине, что лишь самые короткие притчи содержат один образ и, следовательно, одну тему. Есть притчи с двумя или тремя главными темами; есть притчи с одной главной и одной или несколькими побочными. К. Бломберг предлагает классифицировать притчи по следующим категориям: 1) простые притчи с тремя основными темами; 2) сложные притчи с тремя основными темами; 3) притчи с двумя основными темами; 4) притчи с одной главной темой¹. Однако такая классификация также весьма условна, поскольку количество тем в притче по-разному определяется учеными: в одной и той же притче кто-то может увидеть лишь одну тему, а кто-то — две или более.

8. 5. Притчи Иисуса Христа: основные конструктивные элементы

Первичным конструктивным элементом притчи является *образ*. Всякая притча должна содержать в себе как минимум один главный образ, вокруг которого выстраиваются побочные образы. В четырех притчах, вошедших в поучение из лодки, как оно изложено у Матфея (Мф 13. 1–33), к главным образам относятся семя в первых двух притчах, горчичное зерно в третьей, закваска в четвер-

¹ Бломберг К. Интерпретация притчей. М., 2005. С. 183–309.

той. Вокруг образа семени в первой притче выстраиваются образы сеятеля, четырех видов почвы, птиц, терния, во второй — человека, посеявшего семя, его врага, посеявшего между пшеницей плевелы, зелени, плода, рабов, снопов, жнецов, житницы. В третьей притче побочные образы человека, посеявшего зерно, дерева и птиц, укрывающихся в ветвях дерева, выстраиваются вокруг главного образа. В четвертой вспомогательную роль выполняют образы женщины, положившей закваску в три меры муки, и вскисающего теста.

Впрочем, совсем не всегда удастся определить, какой образ в притче является главным, а какой побочным. Кто важнее в притче о сеятеле — сам сеятель или посеянное им семя? Если исходить из того толкования, которое предложил Иисус, то основным образом является семя, поскольку оно символизирует слово Божие, а четыре вида почвы символизируют различную реакцию на него людей. Если же рассматривать притчу в христологической перспективе с той точки зрения, какое отношение она имеет к деятельности и служению Иисуса, тогда на центральное место становится образ сеятеля. Если речь в притче идет о Боге, Который «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5. 45), то, опять же, центральным в притче оказывается образ сеятеля, щедро разбрасывающего семена вне зависимости от того, на какую почву они могут попасть. Расстановка акцентов в значительной мере зависит от толкования и от того, под каким углом зрения рассматривается та или иная притча, тот или иной образ.

В некоторых притчах налицо два или три главных образа. В притче о блудном сыне (Лк 15. 11–32) их три: отец, старший сын и младший сын. В притчах о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31), о неправедном судье и докучливой вдове (Лк 18. 1–8), о мытаре и фарисее (Лк 18. 9–14) их два. В притче о двух сыновьях (Мф 21. 28–32), несмотря на наличие отца, главными героями оказываются два сына; отец присутствует в притче лишь в силу необходимости и выполняет роль побочного персонажа. В притче о десяти девах (Мф 25. 1–13) мы видим два главных образа, оба коллективные: пять му-

дрых дев и пять неразумных. Что же касается образа жениха, то он может трактоваться либо как второстепенный, либо как главный — в зависимости от того, ставится ли при толковании акцент исключительно на разницу в поведении дев или на реакцию жениха на их поведение.

Притчи с одним главным образом обычно строятся по принципу тщательной прорисовки этого образа и сопутствующих ему деталей. Горчичное зерно превращается не в какое-то абстрактное дерево, а в то, ветви которого становятся укрытием для птиц небесных (Мф 13. 32). Закваска кладется не просто в тесто, но в «три меры муки» (Мф 13. 33). Сокровище не просто где-то хранится, но «скрыто на поле»; купить его можно только вместе с полем; чтобы его купить, нужно продать всё (Мф 13. 44). Бросив семя в землю, человек не просто продолжает заниматься своим делом: он «и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он». И земля не просто производит плод, но «производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе» (Мк 4. 27–28). Царь, идущий на войну, не просто просчитывает риски: он должен сесть и посоветоваться, «силен ли он с десятью тысячами противостать идущему на него с двадцатью тысячами», и если поймет, что не силен, отправит к своему противнику посольство просить о мире (Лк 14. 31–32).

Притчи с двумя главными образами нередко построены на принципе *контраста*, или противопоставления: мытарь противопоставляется фарисею; нищий — богачу; сын, исполнивший волю отца, — сыну, не исполнившему его волю; девы благоразумные — девам неразумным; милосердный государь — немилосердному рабу (Мф 18. 23–30).

Принцип контраста наиболее уместен в тех случаях, когда Рассказчик хочет достичь эффекта неожиданности. Так, например, в притче о богаче и Лазаре Иисус сначала крупными яркими мазками рисует портрет богатого человека, пользующегося всеми благами мира сего, проводящего жизнь в роскоши; затем не менее красочно изображается бедняк, лежащий в струпьях у ворот дома богача.

Эта ситуация хорошо знакома слушателям Иисуса: вполне возможно, что Сам Иисус, описывая ее, сделал зарисовку с натуры. Однако та ситуация, в которую оба — и богач, и нищий — попадают после смерти, слушателям не известна, и здесь их ожидает множество сюрпризов: оказывается, Лазарь попадает на лоно Авраамово, а богач в ад; выясняется, что облегчение страданий в аду невозможно и что никакое чудо не может спасти тех оставшихся в живых братьев богача, которые не слушаются Моисея и пророков (Лк 16. 19–31).

В притчах с тремя или более действующими лицами линии напряжения (или взаимодействия, или противостояния) иногда возникают между одним персонажем и каждым из прочих персонажей в отдельности. В притче о талантах (Мф 25. 14–30) господин сначала требует отчет у раба, получившего десять талантов, затем от получившего пять; наконец, он требует отчет от получившего один талант, и здесь разворачивается конфликт между господином и рабом.

Иногда же во взаимодействие друг с другом вступают различные персонажи, как это происходит в притче о блудном сыне (Лк 15. 11–32). В ней несколько сюжетных линий: первой и основной являются взаимоотношения отца с младшим сыном, второй — отношение старшего сына к отцу («я столько лет служу тебе... но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими»). Попутно мы узнаем также об отношении старшего сына к своему младшему брату («этот сын твой, расточивший имение с блудницами»). Линии напряжения возникают то между отцом и младшим сыном, то между отцом и старшим, то между двумя братьями, один из которых не хочет даже видеть другого («осердился и не хотел войти»).

Все образы, используемые Иисусом в притчах, заимствованы из повседневной жизни и охватывают различные области человеческой деятельности. В притчах Иисуса речь идет о царях и подданных, господах и рабах, богачах и бедняках, родителях и детях, работодателях и должниках, сеятелях и жнецах, рыбаках и их улове, хозяине и его овцах. Упоминаются различные денежные едини-

цы (таланты, мины, драхмы), различные виды растений и злаков (смоковница, пшеница, плевелы, терние), разные животные (овцы, козлы, свиньи), птицы и рыбы. Основные образы заимствованы из жизни галилейской деревни; реже используются образы из городского быта.

Оперируя знакомыми для Его слушателей образами, Иисус учит их от земной жизни возноситься умом к той реальности, которую Он называл Царством Небесным или Царством Божиим. Для Него присутствие этой реальности в земной жизни людей очевидно: она незримо наполняет собой человеческий быт, человеческие взаимоотношения, просвечивает сквозь различные предметы и явления, окружающие людей, придает всей их жизни смысл и оправдание. Однако для Его слушателей эта реальность не очевидна: их ум прикован к земным предметам в их изначальном земном значении. Даже ученики оказываются не способны воспринять метафорический язык Иисуса: Он призывает их беречься «закваски фарисейской», а они думают о том, что не взяли хлеба (Мк 8. 15–16). Иногда Он к ним обращает те же слова, которые относил к прочим, внешним: «Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?» (Мк 8. 17–18).

Ключом к пониманию притчи является вера. Это, опять же, сближает притчу с чудом. От тех, у кого сердце окаменело, кто не видит очами и не слышит ушами, смысл притчи остается сокрытым. Как чудеса Иисуса не убеждали книжников и фарисеев в истинности Его учения, так и Его учение, изложенное в притчах, не убеждало их в том, что Он — посланный от Бога Мессия. Напротив, благодаря вере многие свидетели чудес Иисуса и слушатели Его притч приходили к пониманию Его мессианской роли.

Одной из особенностей прямой речи Иисуса было то, что Он говорил «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7. 29). Другой, не менее характерной особенностью было Его умение о сложных вещах говорить просто, облекать трудные для восприятия истины в простые образы. В этом смысле можно утвер-

ждать, что притчи не только усложняли восприятие: одновременно они и облегчали его.

Некоторые высказывания Иисуса, не облеченные в форму притч, казались настолько несоответствующими общепринятым земным стандартам, что реакцией на них было недоумение и негодование даже ближайших к Нему людей. Услышав Его слова о том, что легче верблюду пройти сквозь игольное ухо, чем богатому войти в Царство Небесное, ученики «весьма изумились и сказали: так кто же может спастись?» (Мф 19. 25). Реакцией на Его слова о разводе стало недоумение: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (Мф 19. 10). Нагорная проповедь с ее прямыми призывами к духовному совершенству и по сей день кажется многим заведомо недостижимым идеалом, не соотносящимся с земной реальностью. Что же касается реакции книжников и фарисеев на поучения Иисуса, то она была резко негативной с самого начала Его служения до самого конца, причем их внутренняя агрессия по отношению к Нему и их раздражение Его деятельностью только возрастали.

Притчи не давали поводов для столь резкой реакции, оставляли больше пространства в душе и уме слушателей, даже из числа книжников и фарисеев, для размышления и самоанализа. Для тех же, кто был изначально открыт к проповеди Иисуса, чье сердце было подобно плодородной почве (Мф 13. 8), каждая притча становилась указательным знаком на пути в Царство Небесное, даже если это Царство скрывалось за земными образами и подобиями.

Не последнюю роль в притчах Иисуса играют юмор и ирония. Тонким юмором пронизана притча о детях, играющих на улице (Мф 11. 16–17). Героем притчи о несправедливом управителе становится гротескный персонаж, мошенник, чьи действия описываются не без доли иронии (Лк 16. 1–8). Юмор присутствует в описании таких персонажей как судья из притчи о докучливой вдове (Лк 18. 2–5) или человек, не хотевший подняться с постели среди ночи, чтобы открыть своему другу (Лк 11. 7). Улыбку мог вызвать и богач, рассуждавший сам с собой: «Что мне делать? некуда мне

собрать плодов моих?.. Вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, 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» (Лк 12. 17–19). Однако улыбка должна была исчезнуть с лиц слушателей, когда они узнавали продолжение: обращенные к богачу слова Бога, неожиданно появляющегося в истории и полностью меняющего ее тональность.

8. 6. Притчи Иисуса Христа: способы интерпретации

Слушателями Иисуса были люди, жившие в одной с Ним стране, говорившие на одном с Ним языке, окруженные теми же предметами, что и Он, знакомые с теми же священными книгами, к которым Он постоянно обращался. По крайней мере, внешняя образная канва притч должна была быть им понятна, что же касается внутреннего содержания, то каждый понимал его по-своему или не понимал вовсе. Судя по приведенным выше словам Иисуса, Он и не ставил перед Собой цель преподать в притчах наставления, которые будут понятны всем сразу и всем одинаково.

Метафорический метод понимания притч был предложен Самим Иисусом в тех притчах, которые Он истолковал для учеников. В притче о сеятеле каждая деталь истолкована метафорически: семя — слово Божие; птицы — диавол; каменистая почва — бесплодие и непостоянство; терние — мирские заботы и богатство; добрая земля — способность человека не только слышать и понимать слово, но и приносить плоды (Мф 13. 19–23; Мк 4. 14–20; Лк 8. 11–15). В притче о плевелах также каждая деталь трактуется в переносном смысле: «Сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть ангелы» (Мф 13. 37–39).

Если толкование притч Иисуса было непростым делом уже для Его современников, то с каждым следующим поколением слушателей и читателей трудность только возрастала. Чем дальше то или иное поколение отстояло от временного и культурного контекста, в котором жил Иисус со Своими учениками, тем более разнообразным и аллегорическим становилось толкование притч. Уже во II веке Ириней Лионский писал о том, что «притчи могут допускать много толкований»¹. Притчу о работниках в винограднике Ириней толковал в том смысле, что через нее

показывается Один и Тот же Господь, одних призывающий в самом начале сотворения мира, других после того, иных в середине времен, иных по прошествии долгого времени, а иных в конце, так что много работников в каждое их время, но один созывающий их Домохозяин. Ибо один виноградник, так как и одна праведность, и один Распорядитель, так как один Дух Божий, все устрояющий; а также и одна награда, ибо все получили каждый по динарию, имеющему образ и надписание Царя — познание Сына Божия, которое есть бессмертие. И потому он начал давать награду с последних, потому что Господь в последние времена явил и представил Себя всем².

В III веке Ориген — не без влияния Филона Александрийского — заложил основы традиции аллегорического толкования Евангелия³. По отношению к притчам эта традиция означала возможность аллегорического объяснения каждого образа, каждой детали. Если в толкованиях Иисуса на собственные притчи одному образу соответствовало одно понятие, явление, предмет или персонаж, то в александрийских толкованиях один и тот же образ мог интерпретироваться как указывающий на разные предметы или явления.

Так, например, говоря о сокровище, найденном на поле (Мф 13. 44), Ориген сначала утверждает, что «поле есть Писание, заса-

¹ Ириней Лионский. Против ересей. 2, 27, 3.

² Ириней Лионский. Против ересей. 4, 36, 7.

³ См. об этом в первом томе настоящего учебника: Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 47–48.

женное тем, что очевидно в словах истории, закона, пророков и в остальных мыслях», скрытое же на поле сокровище суть «сокровенные и лежащие под очевидным [смыслом] мысли премудрости, сокровенной в тайне». Далее Ориген говорит, что под полем можно понимать Христа, а под сокровищем — «то, что сокрыто во Христе», ибо в Нем, по словам Павла, «сокрыты сокровища премудрости и ведения» (Кол 2. 3). Некий же человек, придя на поле, под которым понимаются либо Писания, либо Христос, «находит скрытое сокровище премудрости либо во Христе, либо в Писаниях, ибо обходя поле и исследуя Писания, и стремясь постичь Христа, он находит в нем сокровище, и, найдя, утаивает, полагая, что тайные мысли Писаний или сокровища премудрости и ведения во Христе небезопасно открывать кому попало». Покупка поля трактуется как приобретение учеником Христа того, что ранее принадлежало иудеям, ибо «после того, как ученик Христа купил поле, отнимается у них Царство Божие... и дается народу, приносящему плоды его (Мф 21. 43), купившему поле верой, так как он продал все имущество и ничего из прежнего имущества у него уже нет»¹.

В IV–V веках аллегорический метод толкования притч, многие из которых сами по себе являются развернутыми аллегориями, стал доминирующим в христианской экзегезе. В этот период традиция аллегорического толкования продолжилась в творениях Отцов Церкви как на Западе, так и на Востоке, однако толкования значительно отличались одно от другого не только по тому смыслу, который отдельные авторы усматривали в конкретных притчах, но и по степени аллегоризации, которой та или иная притча подвергалась у того или иного толкователя.

Наивысшая степень аллегоризации была характерна для таких представителей александрийской школы как Кирилл Александрийский (V век), а позднее — для Максима Исповедника (VII век) и других византийских авторов, трактовавших Писание в том же ключе.

¹ Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 10, 5–6.

Значительно меньший интерес к аллегории проявляли представители антиохийской школы, наиболее яркий из которых, Иоанн Златоуст, из каждой притчи старался извлечь прежде всего основной нравственный урок и лишь в качестве побочного, вспомогательного элемента, и то далеко не всегда, привлекал аллегории. По словам Златоуста, «в притчах не нужно изъяснять все по буквальному смыслу, но, узнав цель, для которой она сказана, обращать это в свою пользу, и более ничего не испытывать»¹. Не будучи сторонником чрезмерной аллегоризации в стиле Оригена, Златоуст, однако, не был принципиальным противником аллегорического метода как такового: когда это казалось ему оправданным, он прибегал к аллегорическим толкованиям.

Что касается западных авторов, то многие из них проявляли активный интерес к аллегорическому толкованию, в частности, Амвросий Медиоланский, Иларий Пиктавийский и особенно Августин, заимствовавший многие детали интерпретации из традиции, восходящей к Оригену.

На протяжении веков христианские толкователи обращали основное внимание на два основных смысловых пласта каждой притчи: нравственный и богословский. В каждой притче усматривали призыв к той или иной добродетели, например, милосердию и состраданию (притча о милосердном самарянине), заботе о бедных (притча о богаче и Лазаре), постоянству в молитве (притча о докучливой вдове), готовности к Страшному суду и встрече с Богом (притча о десяти девах). В тех же притчах видели предостережение против пороков, являющихся антиподами означенных добродетелей (равнодушию, невниманию к бедным, непостоянству в молитве, неготовности к смерти и суду). Во многих притчах усматривали указание на различные свойства Бога, в частности, Его милосердие к грешнику (притча о блудном сыне), Его способность прощать (притча о займодавце и должнике), Его открытость по отношению к людям, не принадлежащим к богоизбранному народу (притча о званых на вечерю).

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 64, 3.*

В наше время толкование притч Иисуса является преимущественной прерогативой двух классов лиц — священнослужителей разных христианских общин и ученых, специализирующихся в области новозаветных исследований.

Значительная часть евангельских отрывков, читаемых на богослужениях в течение всего года, включает в себя притчи, и проповедники должны вновь и вновь возвращаться к толкованию тех или иных притч, содержание которых уже хорошо знакомо прихожанам, по крайней мере тем, кто посещает церковь не первый год и слышит одни и те же евангельские отрывки на протяжении многих лет. Толкования носят, как правило, богословский или нравственный характер. При этом проповедник обычно ставит перед собой задачу приблизить притчу к современному слушателю, выявить в ней то зерно или ту идею, которая, с его точки зрения, в наибольшей степени отвечает духовным нуждам его прихожан.

Что же касается ученых, то они ставят перед собой иные задачи. На протяжении более двух последних веков поиск «исторического Иисуса» и Его «керигмы» (изначального учения) в полной мере затрагивал и притчи. Результатом исследований стал, во-первых, отказ многих ученых от аллегорического толкования притч, от поиска в них богословского смысла, связывающего содержание притчи с жизнью христианской общины. Во-вторых, были разработаны различные альтернативные методы толкования, каждый из которых имел свои сильные и слабые стороны.

Поворотным пунктом в истории изучения притч считается двухтомное исследование немецкого ученого А. Юлихера «Притчи Иисуса», вышедшее в 1888–1889 годах¹ и ознаменовавшее радикальный разрыв с церковной традицией толкования притч. Юлихер отвергал возможность какой бы то ни было аллегоризации притч и вообще саму необходимость их толкования: содержание притчи, по мнению ученого, исчерпывается ее буквальным смыслом. Исходя из аристотелевского разграничения между сравнением и метафорой, Юлихер считает притчи Иисуса развернуты-

¹ *Jülicher A. Die Gleichnisreden Jesu. Bd. 1–2. Freiburg, 1888–1889.*

ми сравнениями, при помощи которых Иисус возвещает простые нравственные истины. В отличие от метафор, такие сравнения не нуждаются в толковании и поиске в них переносного смысла: для их понимания достаточно знать исторический контекст, в котором они создавались.

Книга Юлихера вышла в ту эпоху, когда поиск «исторического Иисуса» привел к созданию целой серии портретов Иисуса-гуманиста, проповедника «общечеловеческих ценностей» и простых нравственных истин (эту задачу, каждый по-своему, решали А. Шлейермахер, Г. В. Ф. Гегель, Д. Штраус, Э. Ренан, Л. Толстой). В соответствии с духом времени из каждой притчи Юлихер делает простой вывод, сводящий ее содержание к «достаточно бледному обобщению в духе традиционной либеральной концепции... Например, притча о талантах (Мф 25. 14–30) рекомендует добросовестно распоряжаться всем, что тебе вверено. Рассказ о нечестном управителе (Лк 16. 1–13) поощряет нас разумно жить в настоящем, чтобы обеспечить счастливое будущее. Пример богача и Лазаря (Лк 16. 19–31) напоминает об опасностях праздного богатства и пустых удовольствий»¹.

Книга Юлихера вызвала шквал критики почти сразу же после ее появления на свет. Ученого, в частности, упрекали в том, что он воспринял притчи Иисуса в свете древнегреческой риторики, недооценивая еврейскую традицию аллегорических толкований. Английский ученый У. Сэндэй, одним из первых откликнувшийся на труд Юлихера, критиковал его за желание «отделаться от аллегории любой ценой», за толкование притч в отрыве от контекста, в котором они помещены в Евангелиях, за «любительское» отношение к тексту и невнимание к данным рукописной традиции.

Узкий морализм Юлихера и то, что он превратил Иисуса в «апостола прогресса», были подвергнуты критике Й. Иеремасом, отметившим, что Иисус не был ни простым проповедником прогресса, ни учителем мудрости, облакавшим нравственные и богословские истины в яркие метафоры и истории.

¹ См.: *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М., 2005. С. 32–33.

Несмотря на свое критическое отношение к Юлихеру, оба крупнейших исследователя притч во второй четверти XX века — англичанин Ч. Додд и немец Й. Иеремиас — следовали за ним в отвержении аллегорического метода интерпретации. Оба они рассматривали притчи Иисуса прежде всего исходя из исторического контекста их появления, а также в свете учения Иисуса о Царстве Божием. Первый видел в учении Иисуса «реализованную эсхатологию», второй — «эсхатологию в процессе реализации». Будучи сторонниками «метода анализа редакций»¹, Додд и Иеремиас вслед за его другими протагонистами считали возможным отсекалть от предполагаемого аутентичного зерна притч Иисуса те аллегорические напластования, которые они приписывали позднейшей церковной традиции.

Дальнейшие труды по изучению притч Иисуса выявили несколько подходов, в чем-то диаметрально противоположных один другому, в чем-то взаимодополняющих. Структуралистский анализ притч, игнорируя и их возможные аллегорические интерпретации, и исторический контекст, в котором они появились, сосредотачивал основное внимание на выявлении внутренних структурных элементов притч или отдельных содержащихся в них тематических элементов (мотивов) в их взаимозависимости или контрапозиции. Анализ, основанный на представлении о том, что смысл текста устанавливается во взаимодействии между текстом и читателем, предполагает наличие в каждой притче широкого спектра смыслов в зависимости от читательской аудитории².

Значительное внимание в трудах современных исследователей, посвященных притчам Иисуса Христа, уделяется отделению «традиции» от «редакции», то есть того, что предположительно сказал Иисус, от того, что к Его изречениям могли добавить Евангелисты

¹ Об этом методе см. в первом томе настоящего учебника: *Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 56.*

² Обзор новых литературоведческих и герменевтических методов интерпретации притч Иисуса см. в: *Бломберг К. Интерпретация притчей. С. 140–176.*

или иные позднейшие редакторы. Очень часто притчи и изречения, которые в Евангелиях приписываются Иисусу, учеными отвергаются как неподлинные, принадлежащие не Ему, а неким гипотетическим раннехристианским общинам, которые якобы их сочинили и вложили в Его уста. Для достижения искомого результата ученый часто вырывает ту или иную притчу из ее исторического контекста и помещает в некий иной, им же самим сконструированный контекст. При этом игнорируются толкования, которыми притчи были снабжены в самом Евангелии и в последующей церковной традиции: вместо них предлагаются новые толкования, основанные на апокрифах или просто разного рода домыслах.

В нашем исследовании притч этот пласт новозаветной науки будет, как правило, игнорироваться, поскольку основным критерием отделения традиции от редакции всегда остаются личные вкусы и симпатии того или иного исследователя. С нашей точки зрения, подобный подход к евангельскому тексту полностью себя исчерпал и в значительной мере дискредитировал, не дав никаких устойчивых и убедительных результатов. Разбор мнений ученых относительно аутентичности тех или иных притч или отдельных их фрагментов лишь отвлекает от содержания притч и не дает ничего для их понимания. Презумпция доверия к евангельскому тексту вообще не предполагает декомпозицию евангельского текста с целью вычленения в нем того, что «восходит к историческому Иисусу».

Все изречения Иисуса Христа, включенные в канонические Евангелия, следует рассматривать как подлинные. Напротив, изречения, приписываемые Иисусу Христу, но содержащиеся в неканонической, апокрифической и гностической литературе, не могут быть признаны подлинными. К числу таковых относятся, в частности, притчи из апокрифического «Евангелия от Фомы»¹, нередко рассматриваемые исследователями в одном ряду с притчами из Евангелий от Матфея, Марка и Луки. Четыре притчи, вошедшие

¹ «Евангелие от Фомы» — памятник, датируемый условно концом I – серединой II века. Фрагменты греческого текста известны с 1897 года, полный коптский перевод обнаружен в 1945-м.

в этот литературный памятник, не имеют параллелей в канонических Евангелиях. Одна из них обладает некоторым внешним сходством с притчей о неводе из Евангелия от Матфея¹. Три других не сходны ни с одной из притч, известных по каноническим Евангелиям². По содержанию они разительно отличаются от последних. Остальные десять притч из «Евангелия от Фомы» представляют собой сокращенные или искаженные версии притч из канонических Евангелий.

Интерес ученых к «Евангелию от Фомы» в значительной степени обусловлен краткостью изречений, из которых оно состоит. Ученые, исходившие из гипотезы о том, что Христос говорил краткими, лапидарными формулами, которые были впоследствии расширены и дополнены авторами четырех канонических Евангелий, уделяли повышенное внимание «Евангелию от Фомы» как памятнику, который, по их мнению, помогает понять изречения «исторического Иисуса», пролить свет на их изначальный текст. Поиск источника Q, продолжавшийся, подобно поиску инопланетян, в течение всего XX столетия и увенчавшийся похожими результатами, нередко выводил исследователей на «Евангелие от

¹ Евангелие от Фомы. 8 («Человек подобен мудрому рыбаку, который бросил свою сеть в море. Он вытащил ее из моря, полную малых рыб; среди них этот мудрый рыбак нашел большую и хорошую рыбу. Он выбросил всех малых рыб в море, он без труда выбрал большую рыбу. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!»).

² Евангелие от Фомы. 24 («Мария сказала Иисусу: На кого похожи твои ученики? Он сказал: Они похожи на детей малых, которые расположились на поле, им не принадлежащем. Когда придут хозяева поля, они скажут: Оставьте нам наше поле. Они обнажаются перед ними, чтобы оставить это им и дать им их поле»); 101 («Иисус сказал: Царствие Отца подобно женщине, которая несет сосуд, полный муки, и идет удаляющейся дорогой. Ручка сосуда разбилась, мука рассыпалась позади нее на дороге. Она не знала об этом, она не поняла, как действовать. Когда она достигла своего дома, она поставила сосуд на землю и нашла его пустым»); 102 («Иисус сказал: Царствие Отца подобно человеку, который хочет убить сильного человека. Он извлек меч в своем доме, он вонзил его в стену, дабы узнать, будет ли рука его крепка. Тогда он убил сильного»).

Фомы» как текст, наиболее близкий к тому, что они хотели бы найти в источнике Q¹.

Между тем «Евангелие от Фомы» является не более чем циклом гностических вариаций на канонический евангельский текст². В силу данного обстоятельства мы не считаем правильным ставить включенные в него притчи в один ряд с притчами из канонических Евангелий. Обращение к этому памятнику не только не помогает в интерпретации притч Иисуса Христа, но наоборот, может затемнить их смысл, придать им гностические обертоны, которых нет в их оригинальном тексте.

В последние десятилетия модным направлением в изучении притч Иисуса Христа стало их помещение в контекст иудейской литературной традиции и сравнение с притчами раввинов. Однако из множества дошедших до нас раввинистических притч лишь одна приписывается современнику Иисуса раввину Гиллелю, но даже ее аутентичность подвергается сомнению. Еще по одной притче приписывается школам Гиллеля и другого современника Иисуса — раввина Шаммая. Все остальные притчи раввинов (а всего их около двух тысяч) принадлежат более поздней эпохе и датируются III–V веками по Р. Х. и более поздним периодом. Уже в силу одного этого их изучение, на наш взгляд, не может пролить свет на происхождение притч Иисуса.

Притчи раввинов кроме того нередко имеют целью интерпретацию конкретного текста Священного Писания. Притчи Иисуса, напротив, не привязаны к тексту Писания. Они являются самостоятельными короткими рассказами, которые сами требуют интерпретации.

Наконец, под «притчами раввинов» часто понимают рассказы из жизни знаменитых раввинов, не имеющие прямого отношения

¹ Об источнике Q см. в первом томе настоящего учебника: *Иларион (Алфеев), митрополит*. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 80–84.

² О Евангелии от Фомы как о гностическом памятнике упоминают в III веке Ипполит Римский (Опровержение всех ересей. 5, 2) и Ориген (Беседы на Евангелие от Луки. 1, 2).

к жанру притчи. Как правило, это разные курьезные случаи, скорее напоминающие анекдоты, чем притчи. Так, например, в одной из этих «притч» раввин Элиезер едет на осле и встречает человека с весьма отталкивающей внешностью, который приветствует его словами: «Мир тебе, учитель». Вместо ответа раввин произносит: «Ракá¹, какой же ты страшный. В твоём городе все такие страшные?». Прохожий отвечает: «Не знаю, но пойд и скажи Создателю, сотворившему меня: как страшен сосуд, который ты сделал». Услышав это, раввин осознает, что согрешил, спускается с осла, падает ниц перед прохожим и просит у него прощения.

Что общего между этим анекдотом и притчами Иисуса? Практически ничего, кроме слова «ракá», которое встречается в Нагорной проповеди, но в совершенно ином контексте. Поведение раввина являет тот тип отношения к людям, который Иисус резко осуждал: «А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: “ракá”, подлежит синедриону; а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной» (Мф 5. 22).

Притчи раввинов и анекдоты из их жизни могут быть интересны для изучения образа мысли и поведения тех, с кем Иисус полемизировал: книжников и фарисеев. Предметом научной дискуссии может быть также вопрос о том, какое влияние оказало христианство на эти притчи и анекдоты. Если же говорить о влиянии раввинистической традиции на Иисуса, то дошедшие до нас тексты не дают никакого основания утверждать, что такое влияние имело место. Можно лишь предполагать, что Иисус не изобрел жанр притчи, а использовал существующий жанр, наполнив его новым содержанием. Но даже для такого предположения основанием могут служить лишь значительно более поздние источники, чем Евангелия.

Тенденцией исследований последнего времени, начиная с 1960-х годов, является всё бóльшая терпимость к старому, традиционному, проверенному веками аллегорическому методу толко-

¹ Арам. «пустой [человек]».

вания притч. Несмотря на продолжающиеся споры вокруг значения таких терминов как «аллегория» или «метафора», всё большее число исследователей приходит к выводу о наличии переносного смысла (в том или ином виде) в каждой притче Иисуса или в большинстве из них.

Ни один из методов толкования притч, предложенных учеными в период между концом XIX и началом XXI века, не может восприниматься как универсальный, применимый в равной степени ко всем притчам Иисуса или к большинству из них. Каждый из предложенных методов имеет свои плюсы и минусы, свои преимущества и изъяны. Нам представляется, что сама идея выработки единого метода для толкования всех притч является ошибочной и порочной. Нет и не может быть единого метода интерпретации того, что было изначально задумано как предполагающее множественность интерпретаций, широкую вариативность истолкования.

Пользуясь различными существующими методами и вырабатывая свои собственные, каждый толкователь притч может внести свой вклад в общую сокровищницу интерпретаций. При этом могут оказаться уместными и использование аллегорического метода, и извлечение нравственного урока, и проецирование ситуации, описанной в притче, на жизненную ситуацию толкователя и его современников, и поиск богословского смысла притчи, и внимание к используемым в притче образам и терминам, и сравнение различных версий одной и той же притчи, если она приведена в двух или трех Евангелиях. Все эти методы оправданы, коль скоро они помогают читателю (слушателю) обрести для себя тот смысл в притче, который соответствует уровню его восприятия.

Резюме

От общего объема поучений Иисуса Христа, вошедших в четыре Евангелия, треть (или около 35 процентов) составляют притчи.

*Под притчей принято понимать короткий рассказ, в котором используется метафорический язык для выражения той или иной нравственной истины. В то же время в синоптических Евангелиях термин *παράβολή* («притча», «подобие», «сравнение») употребляется не только по отношению к притчам в указанном смысле, но и к пословицам, поговоркам, афоризмам, изречениям на нравственные темы. Евангелия содержат более тридцати полноценных притч — рассказов с одним или несколькими действующими лицами (или образами), содержащих в себе нравственный урок (или уроки).*

Еврейское слово «машал», переводимое как «притча», изначально применялось к любому афоризму, содержание которого шире, чем его буквальный смысл. Для иллюстрации той или иной мысли «машал» может включать в себя сравнение, пример или метафору. Со временем термин стал употребляться для обозначения басни или притчи, построенной по принципу аллегории или подобия.

В Ветхом Завете термин «машал» применяется в первую очередь к притчам царя Соломона, собранным в единую книгу. Наиболее существенным отличием притч Соломона от притч Иисуса Христа является их содержательное наполнение. В значительном числе случаев они представляют собой «афоризмы житейской мудрости», направленные на то, чтобы оградить человека от дурных поступков, подсказать правильные нравственные ориентиры, задать систему координат, по которой он должен выстраивать жизнь в земном мире. В качестве ветхозаветного аналога полноценных притч Иисуса Христа можно рассматривать наставление, которое пророк Нафан преподал царю Давиду (2 Цар 12. 1–7).

Притчи Иисуса Христа представляют собой наиболее сложный для интерпретации пласт Его прямой речи. Большие затруднения вызывает интерпретация стихов Мк 4. 11–12 и Лк 8. 10, из

которых будто бы следует, что часть слушателей Иисуса Христа была предопределена к непониманию того, что Он говорил. Между тем сравнение данных стихов с Ин 9. 39 и контекстом этой фразы показывает, что истинная причина непонимания притч — не предопределенность к этому, а отсутствие веры.

Ключ к ответу на вопрос о том, почему Иисус избрал форму притчи в качестве основного способа подачи дидактического материала, следует искать в сопоставлении Его притч с Его же чудесами. Чудо было основной формой, в которой Спаситель выражал Себя через действие как Сын Божий, посланный в мир Отцом. Точно так же притча была основной формой, в которой Сын Божий выражал Себя через слово, передавая людям ту Благоую весть, которую Он послан был возвестить.

В научной литературе приняты несколько способов классификации евангельских притч: по объему текста, по наличию в одном или нескольких Евангелиях, по наличию или отсутствию толкования, по времени и месту произнесения, по содержанию.

Важнейшим конструктивным элементом притчи является образ. Каждая притча содержит один или несколько главных образов, вокруг которых выстраивается сюжет. Притчи с одним главным образом обычно строятся по принципу тщательной прорисовки этого образа и сопутствующих ему деталей (ср. притчу о горчичном зерне, Мф 13. 32, или притчу о царе, идущем на войну, Лк 14. 31–32). Притчи с двумя главными образами нередко построены на принципе контраста (ср. притчу о мытаре и фарисее). Принцип контраста, в частности, позволяет создать эффект неожиданности.

Основной тенденцией в новозаветной науке XIX–XX веков было стремление отказаться от аллегорической интерпретации притч, преобладавшей в традиционном церковном толковании. Такой отказ, однако, привел к появлению большого числа произвольных толкований, которые не могут быть убедительно подтверждены историческими данными.

В последние десятилетия популярным направлением в изучении притч Иисуса стало их помещение в контекст иудейской литературной традиции и сравнение с притчами раввинов. Однако подавляющее большинство таких притч датируется III–V веками по Р. Х. и более поздним периодом, в силу чего их изучение едва ли может пролить свет на происхождение притч Иисуса Христа.

Вопросы к главе 8

1. Что такое притча с литературоведческой точки зрения? Какие значения термин «притча» имеет в евангельских текстах?
2. Каким термином обозначается притча в Ветхом Завете? К каким текстам этот термин применяется по преимуществу?
3. В чем отличия притч Соломона от притч Иисуса Христа? Какая ветхозаветная притча по своей форме и содержанию стоит наиболее близко к притчам Спасителя?
4. Прокомментируйте Мк 4. 11–12. Означают ли эти слова, что некоторые слушатели Спасителя были предопределены к тому, чтобы не понять Его учение? Аргументируйте свой ответ.
5. Можно ли утверждать, что чудеса Спасителя имели то же учительное значение, что и его притчи?
6. По каким признакам принято классифицировать притчи Иисуса Христа в современной новозаветной науке?
7. Назовите и охарактеризуйте конструктивные элементы евангельских притч.
8. Назовите и охарактеризуйте методики интерпретации притч, предлагавшиеся в новозаветной науке XIX–XX веков.
9. Насколько правомерно сопоставлять притчи Иисуса Христа с притчами, известными из раввинистической традиции? Аргументируйте свой ответ.

Глава 9.

ПОУЧЕНИЕ В ПРИТЧАХ

9. 1. Общая характеристика

Исследование притч Иисуса Христа удобно начать с «поучения в притчах» — третьей из пяти пространных речей Спасителя, вошедших в Евангелие от Матфея (Мф 13. 3–52). Эта речь у Матфея включает четыре притчи, произнесенные Иисусом из лодки: о сеятеле, о плевелах, о горчичном зерне и о закваске в тесте. За ними следуют три притчи, произнесенные в доме в тот же день: о сокровище, скрытом на поле, о купце, нашедшем жемчужину, и о неводе.

Притчи о сеятеле и о горчичном зерне содержатся также у Марка и Луки (Мк 4. 1–9 и 30–34; Лк 8. 4–8 и 13. 18–19), а притча о закваске — у Луки (Лк 13. 20–21). Из семи притч, вошедших в «поучение в притчах» у Матфея, три — о сеятеле, о плевелах и о неводе — снабжены толкованием, полученным учениками от Иисуса.

Все семь притч 13-й главы Матфея выстраиваются в единую цепь: каждая из них, имея самостоятельную ценность, одновременно является звеном этой смысловой цепи. К этой цепи следует прибавить притчу о семени в земле, которую Марк включил в поучение из лодки (Мк 4. 26–29). В итоге мы имеем собрание из восьми притч, произнесенных в один день.

Почему у Матфея и Марка поучение из лодки отличается по составу вошедших в него притч? Ответом на этот вопрос могут послужить слова, которыми в Евангелии от Марка завершается это поучение: «И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине изъяснял все» (Мк 4. 33–34). Эти слова ука-

зывают на то, что притч, произнесенных Спасителем в описываемом случае, было больше, чем тех, которые Марк поместил в свое Евангелие. У него их три, у Матфея четыре, при этом только две совпадают; в совокупности мы имеем пять притч, произнесенных из лодки. В реальности их могло быть намного больше, коль скоро Марк говорит о «многих» притчах. Выражение «сколько они могли слышать» указывает на продолжительное поучение, из которого в оба Евангелия вошли, очевидно, только выборки.

В Евангелии Марка поучение из лодки предваряется красочным зачином, позволяющим увидеть происходившее, как на картине:

И опять начал учить при море; и собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сидел на море, а весь народ был на земле, у моря. И учил их притчами много, и в учении Своем говорил им: слушайте... (Мк 1. 1–3).

В Евангелии от Матфея мы видим аналогичную картину: выйдя из дома, Иисус сел у моря; к Нему собралось множество народа, так что Он должен был войти в лодку (Мф 13. 1–2). О том, что Иисус учил людей из лодки, упоминают только Матфей и Марк; Лука ничего не говорит ни о лодке, ни о море (Лк 8. 4). При этом у Матфея слушателями Иисуса являются ὄχλοι πολλοί («большие толпы»), у Луки ὄχλος πολύς («большая толпа»), у Марка же ὄχλος πλεῖστος («еще бóльшая толпа», чем та, о которой упоминалось прежде). У Матфея Христос «поучал людей много притчами», у Марка «учил их притчами много», а у Луки «начал говорить притчею». Употребление множественного числа в первом и втором случае указывает на то, что читателю будет предложена серия притч, в третьем же случае приводится только одна притча, и другие не следуют за ней без перерыва.

Указание Марка на «еще бóльшую толпу» связывает поучение из лодки с двумя предшествующими эпизодами. В одном из них множество народа следует за Христом из Галилеи, Иудеи, Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана, а также из окрестностей Тира и Си-

дона. Христос же говорит ученикам, «чтобы готова была для Него лодка по причине многолюдства, дабы не теснили Его». Марк далее поясняет, что «имевшие язвы бросались к Нему, чтобы коснуться его», а бесноватые падали перед Ним и кричали: «Ты Сын Божий» (Мк 3. 7–11). В другом эпизоде Спаситель представлен учащим внутри дома, где было так тесно, что ученикам «невозможно было и хлеба есть» (Мк 3. 20). Картина огромной толпы, окружавшей Христа повсюду, неотступно следовавшей за Ним по пятам, образы бросавшихся к Нему людей, вопли бесноватых — все это резко контрастирует с той обстановкой, в которой начинается поучение из лодки.

9. 2. Сеятель

Текст притчи

Притча о сеятеле является первой притчей Иисуса Христа, изложенной в Евангелии от Марка. Она также является первой самостоятельной притчей в Евангелиях от Матфея и Луки, если не считать притчи о доме на камне и доме на песке, вправленной в Нагорную проповедь (у Луки в «Проповедь на равнине»), и притчи о детях на улице, вкрапленной в поучение об Иоанне Крестителе. Наличие притчи о сеятеле у всех трех синоптиков и то положение, которое она занимает в каждом из трех синоптических Евангелий, заставляет нас начать анализ притч Иисуса именно с нее.

Версия Матфея (Мф 13. 3–9) практически идентична версии Марка (Мк 4. 3–9). Вариант притчи, приводимый Лукой (Лк 8. 5–8), несколько короче. Приведем притчу в изложении Марка:

Вот, вышел сеятель сеять; и, когда сеял, случилось, что иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то. Иное упало на каменистое место, где немного было земли, и скоро возшло, потому что земля была неглубока; когда же возшло солнце, увяло и, как не имело корня, засохло. Иное упало в

терние, и терние выросло, и заглушило семя, и оно не дало плода. И иное упало на добрую землю и дало плод, который взошел и вырос, и принесло иное тридцать, иное шестьдесят, и иное сто. И сказал им: кто имеет уши слышать, да слышит! (Мк 4. 3–9).

Незначительные отличия между Евангелистами в изложении притчи касаются семени, упавшего при дороге: у Матфея и Марка его поклевали птицы, а у Луки оно «было потоптано, и птицы небесные поклевали его». Семя, упавшее на каменистую почву, по версии Матфея и Марка, быстро взошло, потому что земля не имела глубины, когда же поднялось солнце, увяло; засохло оно из-за того, что «не имело корня». У Луки семя, «взойдя, засохло, потому что не имело влаги». Упавшее на плодородную почву у Матфея и Марка приносит тридцати-, шестидесяти- и стократный плод; у Луки — «плод сторичный».

Для понимания контекста, в котором разворачивается действие притчи, необходимо помнить о том значении, которое имели для слушателей Иисуса такие основополагающие понятия как земля, семя и терние. Это значение для современного человека совсем не всегда очевидно, в результате чего притча воспринимается как отвлеченное повествование, в котором рассказчик оперирует абстрактными, далекими от жизни понятиями. Мало кто из жителей современных городов хотя бы раз в жизни видел, как реальный сеятель разбрасывает семена на реальном поле. Сеяние и жатва давно уже стали механизированным процессом, да и с ним знакомы только люди, непосредственно занимающиеся сельскохозяйственными работами. Городские жители если и знают что-нибудь о труде сеятеля, то либо по литературным произведениям, либо по картинам Ван Гога.

Слово «земля» (*эрец*) для израильтянина было священным. Несмотря на сложную политическую ситуацию, евреи времен Иисуса продолжали жить в *своей* земле — той, которую Бог обещал Аврааму и его потомкам (Быт 12. 1–7). Эту землю евреи некогда с трудом отвоевывали у других народов; в нее они вернулись после долгого

пребывания в Египте и сорокалетнего странствия в пустыне; затем они вторично вернулись в нее после вавилонского плена. Это была «земля отцов» и «родина» (Быт 31. 3; 48. 21), к которой евреи были привязаны. Они знали, что хозяином их земли является Сам Бог; они — только пришельцы и поселенцы на ней (Лев 25. 23). Они помнили, что возделывание земли было изначальным призванием человека (Быт 2. 5, 15). Они также знали о прямой взаимосвязи между послушанием Богу и тем, как земля будет реагировать на человеческий труд:

Исполняйте постановления Мои, и храните законы Мои и исполняйте их, и будете жить спокойно на земле; и будет земля давать плод свой, и будете есть досыта, и будете жить спокойно на ней... Если же не слушаете Меня и не будете исполнять всех заповедей сих... то Я... сломлю гордое упорство ваше, и небо ваше сделаю, как железо, и землю вашу, как медь; и напрасно будет истощаться сила ваша, и земля ваша не даст произрастений своих, и деревья земли [вашей] не дадут плодов своих... Хлеб, подкрепляющий человека, истреблю у вас; десять женщин будут печь хлеб ваш в одной печи и будут отдавать хлеб ваш весом; вы будете есть и не будете сыты (Лев 25. 18–19; 26. 14, 18–20, 26).

Слово «семя» присутствует только в версии Луки; в версиях Матфея и Марка семя не упоминается, однако подразумевается. Понятие семени (евр. *зера*; греч. *σπέρμα*) также имело богатую смысловую нагрузку. С одной стороны, семя — это то, посредством чего осуществляется процесс воспроизводства и размножения в растительном мире (Быт 1. 12). С другой стороны, термин «семя» применяется по отношению к конкретному потомку человека (Быт 4. 23; 21. 12–13) и его потомству в целом (Быт 22. 17–18). Народ израильский — это «семя святое», которое не должно смешиваться с семенем иноплеменников (1 Езд 9. 2). В иудаизме времен Второго храма образ семени иногда обозначал «остаток», который вернется в свою землю по окончании плена. Это возвращение в Псалтири представлено в образах сеяния и жатвы: «Возврати, Господи, пленников наших, как потоки на полдень. Сеявшие со слезами будут по-

жинать с радостью. С плачем несущий семена возвратится с радостью, неся снопы свои» (Пс 125. 4–6). Таким образом, семя — символ одновременно жизни, потомства и всего народа израильского.

Терние (евр. *коц*, греч. *ἄκανθαί*) впервые упоминается в Книге Бытия, в словах Бога, обращенных к Адаму после его грехопадения: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе» (Быт 3. 17–18). Терние в Библии является одновременно символом страданий (его колючки причиняют боль), разочарования (оно вырастает там, где его никто не сажал) и бесплодного труда (оно вырастает вместо тех растений, от которых человек ожидает получить плод).

При чтении притчи важно помнить, что Иисус оперировал теми понятиями, которые для его непосредственных слушателей имели как бытовое, так и религиозное значение. Однако если бытовое значение понятий было очевидно для всех, то та символика, которая за ними стояла, для каждого должна была раскрыться по-разному.

Не случайно у всех трех синоптиков изложение притчи завершается формулой: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф 13. 9; Мк 4. 9; Лк 8. 8). Этой же формулой завершается у Луки толкование данной притчи (Лк 8. 15), а у Матфея — толкование притчи о плеведах (Мф 13. 43). Она же неоднократно встречается в прямой речи Иисуса в других ситуациях (Мф 11. 15; 25. 30; Мк 4. 23; 7. 16; Лк 14. 35). Употребление этой формулы было одной из характерных особенностей речи Иисуса; в Его устах она имела многофункциональное значение. Ею Он завершал Свои притчи и их толкования. Иногда Он использовал ее и вне контекста притч, но всегда в конце речи — чтобы подчеркнуть значимость сказанного. Эта формула произносилась более громким голосом, чем само поучение (на что указывает предшествующее ей слово «возгласил» в Мф 25. 30 и Лк 8. 8). В переводах характер высказывания подчеркивается при помощи восклицательного знака.

Что означала эта формула? Очевидно, она отсылала к тому, о чем мы говорили выше: к представлению о том, что смысл и содер-

жание проповеди Иисуса, включая Его притчи, раскрываются только тем, кто «имеет уши». Своих оппонентов Иисус обвинял в том, что они «видя не видят, и слыша не слышат, и не понимают». Вслед за пророком Исаией (Ис 6. 9–10) Он говорил о том, что «огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули» (Мф 13. 13–15). Эти слова следуют непосредственно за притчей о сеятеле и служат прямым толкованием формулы, завершающей эту притчу. Они являются частью эпизода, рассмотренного нами выше, в котором ученики просят Иисуса объяснить им значение притчи о сеятеле, а Иисус в ответ указывает им на их привилегированное положение: в отличие от «внешних», им дано знать тайны Царствия Божия.

Толкование притчи

За этим эпизодом у всех трех синоптиков следует толкование притчи. Версии Матфея и Луки несколько короче версии Марка, однако по общему содержанию и терминологии почти не отличаются от нее:

Сеятель слово сеет. Посеянное при дороге означает тех, в которых сеется слово, но к которым, когда услышат, тотчас приходит сатана и похищает слово, посеянное в сердцах их. Подобным образом и посеянное на каменистом месте означает тех, которые, когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его, но не имеют в себе корня и непостоянны; потом, когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняются. Посеянное в тернии означает слышащих слово, но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода. А посеянное на доброй земле означает тех, которые слушают слово и принимают, и приносят плод, один в тридцать, другой в шестьдесят, иной во сто крат (Мк 4. 14–20).

Кто понимается в притче под сеятелем? Иисус не упоминает об этом в Своем толковании, начиная его сразу с семени. По-видимому, Он полагает, что ученики знают, о ком идет речь. Однако, тол-

кую притчу о плевелах, тематически связанную с рассматриваемой притчей, Иисус прямо скажет, что «сеющий доброе семя есть Сын Человеческий» (Мф 13. 37). По аналогии мы можем распространить это толкование и на притчу о сеятеле: в ней Иисус говорит о Себе, Своем учении и о том, как по-разному это учение воспринимают люди. Притча о сеятеле, таким образом, становится прелюдией ко всем другим притчам Иисуса. Не случайно она была произнесена раньше других притч и занимает первое место в поучении из лодки.

Какое слово сеет сеятель? У Марка это слово никак не квалифицируется. Однако у Матфея сеятель сеет «слово о Царствии» (Мф 13. 19), а у Луки говорится: «семя есть слово Божие» (Лк 8. 11). Очевидно, что Иисус имеет в виду Свою проповедь. Выражение «слово о Царствии» отсылает к призыву, с которого началась Его проповедь: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17). Оно также указывает на содержание многих притч, которые начинаются с вопросов: «чему уподобим Царствие Божие? или какую притчею изобразим его?» (Мк 4. 30; Лк 13. 18); или с ответов на эти вопросы: «Царство Небесное подобно зерну горчичному... Царство Небесное подобно закваске... Еще подобно Царство Небесное сокровищу... Еще подобно Царство Небесное купцу... Еще подобно Царство Небесное неводу...» (Мф 13. 31, 33, 44, 45, 47). Раскрытие понятия «Царство Небесное», или «Царство Божие», было, согласно синоптикам, главным содержанием проповеди Иисуса с первых дней Его общественного служения.

Эта проповедь есть то самое слово Божие, которое является прямым продолжением ветхозаветных откровений Бога, совершавшихся через пророков. Слушателям Иисуса, несомненно, были знакомы слова Исаии:

Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших. Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напоет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, — так и слово Мое, которое

исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его (Ис 55. 8–11).

В данном тексте отсутствует образ сеятеля, но есть образы семени, земли, а главное — слова Божия, исходящего из уст Бога. В христианской экзегетической традиции это «слово» прочно отождествили со Словом, о Котором говорится в прологе Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1–5), то есть с Сыном Божиим, изначально пребывавшим у Бога и пришедшим на землю в лице Иисуса Христа. Это Слово не возвращается к Богу тщетным, но исполняет волю Отца, Который послал Его в мир: «ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин 6. 38).

Тема послания, прозвучавшая у Исаии, является лейтмотивом проповеди Иисуса: о Себе Он говорит как посланном в мир Отцом, а об Отце — как пославшем Его. Эта тема в полной мере раскрывается в притче о сеятеле:

«Вышел сеятель сеять семя свое». Сколь простое, столь и торжественное начало! Оно означает: пришло время посева, морозы и снега подготовили землю, пахари вспахали, весна пришла, и — сеятель вышел сеять... Род человеческий тысячелетиями мук и страданий, блужданий и воплей разрыхлен и приготовлен к принятию божественного семени живоносного учения; пророки распахали ниву душ людских, и Христос воссиял, словно весна после долгой ледящей зимы, и, подобно сеятелю, вышел сеять. Пророки суть пахари, а Он — сеятель. Если пророки посеяли кое-где семена, то семена те были не их, но заимствованные у Бога. А Христос вышел сеять Свое семя... Вышел сеятель — но откуда вышел и куда? Вышел Сын Божий из вечных недр Отца Своего... Вошел в тело человеческое, чтобы как Человек послужить людям... Души человеческие — Его нива... Из Своей обители Он вышел и пришел на Свою ниву, чтобы сеять Свое семя¹.

¹ Николай (Велимирович), *святитель*. Творения. Кн. 2. М., 2010. С. 327–328.

Итак, в притче о сеятеле Иисус говорит о Себе. Это сближает данную притчу со многими другими притчами и поучениями, в которых Иисус основное внимание слушателя обращает на Свою личность и Свое дело. Такой стиль проповеди казался непривычным, что особенно явствует из Евангелия от Иоанна, где Иисус постоянно говорит о Себе иудеям, вызывая у них тем самым все большее раздражение. Формула «Я есмь» в этом Евангелии встречается чаще, чем выражение «Царство Небесное подобно...» у синоптиков (Ин 6. 35, 41, 48, 51; 8. 58; 10. 9, 11, 14; 11. 25; 14. 6; 15. 1, 5). Столь частое употребление этой формулы с приложенными к ней образами хлеба жизни, двери для овец, пастыря доброго, виноградной лозы, пути, истины, жизни и воскресения свидетельствует о том, что вся проповедь Иисуса была прежде всего самораскрытием Его личности.

Тот факт, что проповедь Иисуса сфокусирована на Его собственной личности, объясняется Его уникальной ролью как Посланника и Сына Божия, пришедшего возвестить людям волю Божию особым образом — не так, как это делали пророки. Они служили лишь передаточными звеньями между Богом и людьми, Иисус же был Богом воплотившимся и, говоря с людьми от Своего лица, одновременно говорил от имени Бога Отца. Именно поэтому Он заострял внимание слушателей не на каких-то отдельных аспектах Своего учения и не на учении в целом, а в еще большей степени — на Самом Себе как источнике этого учения.

Образ сеятеля нередко связывают с мессианскими и эсхатологическими ожиданиями, характерными для современников Иисуса. Мессианский характер притчи подчеркивается тем комментарием, которым Иисус, согласно всем трем синоптикам, сопровождает ее в беседе с учениками: «Вам дано знать тайны Царствия Небесного» (Мф 13. 10; Мк 4. 11; Лк 8. 10). У Матфея этот комментарий расширен за счет слов, отсутствующих у Марка: «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. 16–17). У Луки аналогичные слова приведены в другом месте (Лк 10. 23–24). То, что говорит и делает Иисус, в этом комментарии представлено как прямое исполнение чаяний ветхозаветных пророков. В этом контексте образ сеятеля особенно уместен. Однако семя, разбрасываемое им, падает на разную почву.

Четыре категории слушателей

Своих слушателей, изображению которых посвящена притча, Иисус делит на четыре категории. Реакция людей, отнесенных к первой, второй и третьей категориям, отличаются одна от другой только процессом, но не результатом: ни одна из трех категорий не включает людей, приносящих ожидаемые плоды. Лишь четвертая категория включает тех, кто приносит плод: она и противопоставляется трем другим.

В первую категорию вошли те, у кого враг похищает услышанное слово. Передавая слова Иисуса, Матфей обозначает этого врага термином «лукавый», Марк говорит о нем как о «сатане», Лука называет его «диаволом». Тремя терминами обозначается один и тот же персонаж библейской и евангельской истории, который постоянно, начиная с первых страниц Книги Бытия, противится воле Божией (Быт 3. 1–5). Действуя в границах, установленных для него Богом (Иов 1. 6–12; 2. 1–6), он, тем не менее, всегда старается выйти за эти границы, вступить в прямой контакт и конфликт с Богом.

Диавол является искусителем. Все три синоптических Евангелия содержат рассказ об искушении диаволом Иисуса в пустыне перед Его выходом на проповедь (Мф 4. 1–11; Мк 1. 12–13; Лк 4. 1–13). Дальнейшее евангельское повествование, включающее многочисленные случаи изгнания бесов из одержимых, представляют картину непрерывной борьбы Иисуса с бесовскими силами, во главе которых стоит диавол.

В Своих поучениях Иисус неоднократно говорит об этом персонаже, называя его то врагом, то диаволом, то лукавым, то сатаной, то «веельзевулом, князем бесовским». Он не отрицает силу диавола, однако о Себе говорит как о более сильном: «Когда силь-

ный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет все оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него» (Лк 11. 21–22). Лукавый — опасный противник, поэтому ученики призываются молиться о том, чтобы Бог избавил их от него (Мф 6. 13).

В притче о сеятеле действие дьявола — первая причина, по которой человек может не откликнуться на слово Божие. Его действие передано в версии Матфея глаголом ἀρπάζω («похищать», «красть», «отнимать»), в версии Марка и Луки глаголом αἴρω (здесь — «брать», «отбирать»). Бог дает человеку Свое слово как дар, но дьявол подстерегает человека, чтобы этот дар у него отнять, похитить. Молниеносность, с которой дьявол похищает у человека семя слова Божия, символизируется образом птиц, налетающих на семена и быстро склевывающих их.

Вторая категория — те, которые охотно откликаются на слово и с радостью его принимают, но не имеют в себе корня и непостоянны: при наступлении «скорби и гонения за слово» они соблазняются. Так в версии Марка. В версии Матфея тот же самый образ дан в единственном числе. У Луки же лица, принадлежащие к данной категории, «временем веруют, а во время искушения отпадают». Разница между, с одной стороны, версиями Матфея и Марка, а с другой — Луки обусловлена использованием одного и того же выражения в разных значениях: слово πρὸς καιρὸς у Матфея является определением и означает «непостоянный» (у Марка оно же дано во множественном числе), у Луки πρὸς καιρὸν пишется отдельно и означает «в течение какого-то времени» («по временам», в Синодальном переводе «временем»).

Термин «искушение» у Луки может указывать на связь второй категории слушателей с первой, поскольку искусителем, как правило, является дьявол. У Матфея и Марка выражение «гонения за слово» указывает на те гонения, которым будут подвергаться христиане. Упоминание о гонениях — одна из причин, по которым многие ученые, начиная с А. Юлихера, сочли интерпретацию этой

притчи продуктом творчества раннехристианской Церкви, а не аутентичным толкованием Иисуса.

Между тем Иисус многократно предупреждал Своих учеников о том, что их ожидают гонения — и в Нагорной проповеди (Мф 5. 10–12), и в наставлении двенадцати после избрания (Мф 10. 16–23, 28), и в наставлении, произнесенном за два дня до последней пасхи (Мф 24. 9). Если все эти упоминания о гонениях — позднейшие вставки, тогда значительная часть прямой речи Иисуса в синоптических Евангелиях оказывается подделкой, позднейшим контрафактным продуктом. С таким подходом мы категорически не согласны.

Ключевым для понимания данного текста следует считать слово «корень»: именно отсутствие корня становится причиной отпадения (согласно Луке) или соблазна (согласно Матфею и Марку) тех, кто принадлежат к этой категории. Под корнем, по-видимому, надо понимать веру: на это указывает противопоставление веры отпадению в версии Луки (под отпадением, конечно же, подразумевается отпадение от веры).

Возможно также, образ быстро взошедшего растения и отсутствия у него корня указывает на религиозность двух разных типов: внешнюю и поверхностную с одной стороны, внутреннюю и глубокую с другой. Внешняя религиозность предполагает готовность человека к выполнению определенной суммы духовно-нравственных предписаний и ритуалов без глубокого понимания их смысла (земля, на которую в данном случае упало семя, согласно версии Матфея и Марка, «не имела глубины»). Внутренняя религиозность, напротив, может быть незаметна для стороннего наблюдателя, подобно корню в земле, но только такая религиозность способна дать человеку силы перенести гонения, испытания и искушения.

Глагол «соблазняются» (σκανδαλίζονται), примененный к лицам рассматриваемой категории, происходит от термина «соблазн» (σκάνδαλον), обладающего в раннехристианской традиции многообразным семантическим спектром. С одной стороны, соблазн — это то, что должно быть решительно отторгнуто: «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» (Мф 5. 29–30). С другой стороны, сама деятельность Иисуса может стать источником соблазна: «...Блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф 11. 6). Апостол Павел прямо говорит о том, что распятый Христос — «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1. 23).

В этом контексте следует понимать то предостережение, которое звучит в притче о сеятеле: те, кто воспринимают в слове Иисуса только его внешнюю сторону, только красивую оболочку, но не осознают его внутренней глубины, на каком-то этапе жизни под воздействием внешних обстоятельств (скорби, гонения или искушения) могут соблазниться и отпасть.

Третья категория лиц, о которых говорится в притче, это те, в ком, по версии Матфея и Марка, «заботы века сего» и «обольщение богатства душиат (συμπνίγουσιν) слово», и оно остается «бесплодным» (ἄκαρπος). По версии Луки, эти люди «слушают слово, но, отходя, заботами, богатством и наслаждениями житейскими подавляются (συμπνίγουται) и не приносят плода». Эти слова следует понимать в общем контексте учения Иисуса о заботах, богатстве и житейских наслаждениях.

Тема богатства постоянно возникает в проповеди Иисуса, и термин «богатство» в Его устах всегда имеет отрицательный смысл. После встречи с богатым юношей Иисус восклицает: «Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!». Ученики приходят в ужас от этих слов, но Он повторяет: «Дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!» (Мк 10. 23–24). В Нагорной проповеди Иисус говорит: «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф 6. 24). А в Проповеди на равнине обращается к богатым с грозным увещанием: «Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (Лк 6. 24). Теме богатства и бедности посвя-

щена притча о богаче и Лазаре, в которой богатый после смерти оказывается в аду (Лк 16. 23).

Характерно, что, по версии Матфея и Марка, Иисус в притче о сеятеле говорит об «обольщении богатства». Слово *ἀλάτῃ* в классическом греческом языке указывает на обман, ложь, разочарование, несбывшиеся надежды. Обманчивость земного стяжания подчеркивается притчей о богаче, набравшем такой урожай, что ему некуда было складывать его, и говорившем самому себе: «Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись». Этого человека Иисус называет «безумным» (Лк 12. 15–20).

Термин «заботы» также имеет отрицательный смысл в устах Иисуса. Целый раздел Нагорной проповеди посвящен призывам не заботиться об одежде, пище и питье, не заботиться о завтрашнем дне. В пример приводятся птицы небесные и лилии полевые, о которых заботится Сам Бог. Земным заботам противопоставляется «Царство Божие и правда его»: это царство последователи Иисуса призываются искать прежде всего, а то, что им необходимо в земной жизни, приложится само собой (Мф 6. 25–34). В притче о сеятеле символом мирских забот является «терние» (*ἀκάνθαι*) — колючее растение, всходящее и заглушающее пшеничный колос.

Итак, Иисус приводит три основных причины, по которым слово Божие может не принести плод в тех или иных людях: действие диавола; непостоянство самого человека и отсутствие в нем корня; богатство и заботы века сего (по версии Луки, также «житейские наслаждения»).

Этим трем категориям слушателей противопоставляется четвертая — те, которые не только слышат слово, но и «понимают» его и приносят плод (по версии Матфея); «принимают» и приносят плод (по версии Марка); «хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении» (по версии Луки). Общим для всех трех версий является глагол *καρποφορέω* (букв. «плодоприносить»): этот глагол указывает на положительный результат, ожидаемый от труда сеятеля.

Сердце, о котором говорится в версии Луки, обозначено двумя терминами: *καλή καὶ ἀγαθή* (букв. «красивое и доброе», «прекрасное и благое»). Комментаторы обращают внимание на то, что именно эти два термина в греческой философии употреблялись для обозначения идеального сочетания в человеке физической красоты и высоких нравственных качеств. Вряд ли, однако, можно видеть в этом что-либо большее, чем вербальное совпадение, тем более учитывая, что в оригинале притча была произнесена на арамейском языке.

В указании на тридцати-, шестидесяти- и стократный плод не следует искать аллегорический смысл. В данном случае цифры, скорее всего, символизируют обилие плодов, которые приносит слово Божие в тех, кто принимает его с верой. Они могут также указывать на разные степени духовного совершенства, достигаемого уверовавшими и принявшими слово. Так понимает это место Иоанн Златоуст:

По милосердию Своему, Он не один только указал путь и не сказал, что тот будет отчужден, кто не принесет сторичного плода; спасется, говорит Он, и тот, кто принесет плод в шестьдесят крат, и даже кто в тридцать. Это для того Он сказал, чтобы облегчить нам путь к спасению. Итак... не можешь совершенно расстаться с богатством? Уделяй часть от имения твоего. Для тебя трудно и это время? Разделяй с Христом имение твое¹.

Несмотря на неизбежный побочный эффект, выражающийся в том, что часть семян погибает, деятельность сеятеля в конечном итоге достигает цели: семя, упавшее на добрую почву, приносит обильный плод. Что означает этот вывод по отношению к Иисусу и Его миссии? То, что в другом месте Он обозначил формулой: «Много званых, а мало избранных» (Мф 20. 16; 22. 14; Лк 14. 24). Его миссия неизбежно закончится победой, но разделить с Ним плоды этой победы смогут не все, а только те, кто уверовал в Него и пошел за Ним.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 45, 2.*

Христоцентризм притчи

Произнося притчу о сеятеле, Христос говорил прежде всего о Себе и Своих современниках — тех, кто слушал Его проповедь, но по-разному откликнулся на нее. Если рассматривать эту притчу в ряду других притч, в которых подразумевается израильский народ и в целом его реакция на проповедь Иисуса (об этом говорит, в частности, притча о злых виноградарях в Мф 21. 35–41; Мк 12. 1–9; Лк 20. 9–16), то можно утверждать, что под плодородной землей понимается *не* израильский народ, а те народы, которые уверуют в Иисуса. Именно так притчу воспринимали в ранней Церкви. Иустин Философ, говоря об отвержении Мессии народом израильским, ссылается на притчу о сеятеле и настаивает на обязанности христианина проповедовать «в надежде найти *где-нибудь* хорошую землю»¹. Имеется в виду земля за пределами Израиля и не для представителей еврейского народа.

Имея прямое отношение к истории Израиля, притча в то же время обладает универсальным смыслом. То сеяние, которое Иисус начал при жизни, продолжили ученики после Его смерти и воскресения, а затем — последующие поколения христианских учителей. Далеко не всегда слово Божие падало на добрую почву. Но там, где это происходило, оно давало обильные всходы. Целые народы были просвещены светом евангельской веры благодаря проповедникам — таким же сеятелям, которые трудились в проповеди Евангелия и не знали, принесет ли их труд плоды, и если да, то какие.

Между ситуацией, описанной в притче, и реальностью, которую притча символизирует, есть одно существенное различие. Земля бывает доброй или каменистой по природе: качество земли не зависит от самой земли. В отношении же людей дело обстоит иным образом: они не могут *по природе* быть невосприимчивыми к слову Божию. По словам Златоуста,

...камню нельзя сделаться землей, и дороге не быть дорогой, и тернию не быть тернием; но не то бывает с существами разум-

¹ Иустин Философ. Диалог с Трифоном-иудеем. 125.

ными. И камню можно измениться и стать плодородной землей; и дорога может быть не открытой для всякого проходящего и не попираться его ногами, а может сделаться тучной нивой; и терние может быть истреблено, и семена могут расти беспрепятственно. Если бы это было невозможно, Христос не сеял бы. Если же такое изменение происходило не во всех, то причина этого — не сеятель, а те, которые не хотели измениться¹.

Бог создал каждого человека способным вместить Его слово, и сердце каждого в своем изначальном, первоизданном состоянии представляет собой добрую почву. Нет такого человека, который был бы заведомо исключен из сферы влияния Бога и Его Благой вести. Но люди по-разному реагируют на эту весть. Именно разная реакция становится причиной того, что в одном человеке Божия весть приносит стократный, в другом шестидесятикратный, в третьем тридцатикратный плод, а в ком-то не приносит вообще никакого плода.

9. 3. Пшеница и плевелы

Текст притчи

Притча о плевелах в Евангелии от Матфея следует непосредственно за притчей о сеятеле. В двух притчах много общего. Прежде всего в них используется похожий образный ряд: семена, разбрасывающий их человек, поле (земля), всходы. В притче о сеятеле не уточнялось, какое семя разбрасывал сеятель, но очевидно, что речь шла о пшенице. Это становится явным из притчи о плевелах, где «доброе семя» отождествляется с пшеницей (Мф 13. 24–25).

Именно пшеница была главной посевной культурой в Израиле, поскольку из нее пекли хлеб. А хлеб был основной пищей (Быт 18. 5; 31. 54; 37. 25). Если в наше время люди обычно едят что-то с хлебом, то в древнем Израиле ели хлеб с чем-то (Быт 25. 34). Слово

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 44, 3.

«хлеб» было синонимом пищи (Быт 3. 19; 42. 5–7). Вся эпическая история Иосифа и его братьев разворачивается вокруг темы хлеба (Быт 42. 1–6, 19, 25–26, 33; 43. 2, 25; 44. 2; 45. 23; 47. 12–19).

Притча о плевелах, используя набор образов, похожий на тот, что был использован в притче о сеятеле, полностью меняет фокус, сосредотачивая внимание слушателя на иной теме:

Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нем плевелы? Он же сказал им: враг человека сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? Но он сказал: нет, — чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою (Мф 13. 24–30).

Сравнение притч о сеятеле и о пшенице и плевелах

Если в притче о сеятеле мы видели только одного сеятеля, то здесь перед нами предстают двое, сеющие на одном и том же поле. Если там сеятель разбрасывал только доброе семя с надеждой получить от него богатый урожай, то здесь параллельно с пшеницей сеются плевелы. Образ злого семени мы находим в 3-й Книге Ездры: «Посеяно зло, а еще не пришло время искоренения его. Посему, доколе посеянное не исторгнется, и место, на котором насеяно зло, не упразднится, — не придет место, на котором всеяно добро» (3 Езд 4. 28–29).

Различия между притчами о сеятеле и о плевелах не исчерпываются перечисленными. Если там основное внимание уделяется сеятелю как главному персонажу, то здесь появляются другие персонажи — враг, рабы домовладыки, жнецы. Если там пшеница на

доброй земле вырастает и приносит обильный плод, то здесь пшеница вырастает одновременно с плевелами. Наконец, в притче о сеятеле жатва только подразумевалась, здесь же она является кульминацией всего рассказа.

Толкование притчи о пшенице и плевелах

Разница между двумя притчами становится еще более очевидной при сравнении их толкований. В Евангелии от Матфея толкование притчи о плевелах следует не сразу за ней, а по окончании изложения всех четырех притч, вошедших в его версию поучения из лодки. В результате притчи о горчичном зерне и о закваске в тесте оказываются размещенными между притчей о плевелах и ее толкованием, которое Матфей передает следующим образом:

Тогда Иисус, отпустив народ, вошел в дом. И, приступив к Нему, ученики Его сказали: изъясни нам притчу о плевелах на поле. Он же сказал им в ответ: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; поле есть мир; доброе семя — это сыны Царствия, а плевелы — сына лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы. Посему как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего: пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов; тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их. Кто имеет уши слышать, да слышит! (Мф 13. 36–43).

Если в притче о сеятеле все действие разворачивается в перспективе земной истории человечества, то главной темой притчи о плевелах становится «кончина века сего» и тот суд, о котором Иисус неоднократно говорит в других местах — в частности, в Своем последнем наставлении ученикам перед Тайной вечерей (Мф 25. 31–46). Одним из связующих звеньев между двумя толкованиями является выражение «век сей»: указывая на земную жизнь в целом, в устах Иисуса это выражение часто имеет негативный оттенок.

Так, например, в притче о неверном управителе «сынам века сего» противопоставляются «сыны света» (Лк 16. 8).

Еще одним связующим звеном оказывается фигура диавола: в притче о сеятеле он похищает у людей семя слова Божия; в притче о плевелах он сеет свои семена одновременно с добрым семенем, которое сеет Сын Человеческий. В обеих притчах Сын Человеческий оказывается в центре внимания: и та, и другая сфокусированы на Его миссии. В первой диавол играет сравнительно незначительную роль: его усилия распространяются лишь на некоторую часть людей, охваченных миссией Иисуса. Во второй диавол вторгается в самую сердцевину действия, осуществляя «параллельную миссию» на том же самом поле, среди тех же самых людей, среди которых проповедует Сын Человеческий. При этом в обоих случаях действие диавола является кратковременным: в первой притче он, как вор, вторгается в чужие владения, чтобы похитить некоторую часть того, что ему не принадлежит; во второй, опять же как вор, приходит ночью, пока люди спят, разбрасывает свои семена и уходит.

Содержание притчи о пшенице и плевелах

Основное содержание притчи о пшенице плевелах — борьба между Богом и диаволом, между добром и злом, разворачивающаяся на земле, в веке сем, но завершающаяся в ином веке. Эта борьба происходит на протяжении всей евангельской истории. Здесь она представлена в сжатом и лаконичном виде.

Символом добра в притче является пшеница, символом зла — ζιζάνια (плевелы), растения, относящиеся к семейству злаков. Термин ζιζάνιον в греческом языке соответствует латинскому *lolium*. Уже у Вергилия этот термин употребляется для обозначения сорняка, который может «повредить счастливому урожаю»¹. Предположительно, в евангельском тексте речь идет о разновидности этого растения, ботаническое название которого *lolium temulentum* («плевел опьяняющий»²). Произрастает он обычно там же, где

¹ Вергилий. Георгики. 1, 69.

² На Руси был известен как «головолом».

растет пшеница, по внешнему виду напоминает пшеницу, однако содержит в себе вещества, способные вызвать у человека отравление (головокружение, сонливость, судороги).

Внешнее сходство плевела с пшеницей заставляет увидеть в этом образе указание на зло как эрзац добра, на диавола как того, кто мимикрирует под Бога. В Ветхом Завете диавол как бы имитирует Бога, берет на себя роль толкователя Его заповеди. Бог говорит Адаму: «От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 16–17). Ева пересказывает эту заповедь диаволу, но он отвечает: «Нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3. 4–5). Зло в устах диавола маскируется под добро, подобно тому, как плевелы маскируются под пшеницу.

В толковании, предложенном Иисусом, аллегорически интерпретируются все детали притчи, кроме одной: ничего не сказано о значении «слуг домовладыки». Мы можем лишь догадываться, что если домовладыкой является Сын Человеческий, то слуги — это Его апостолы. Их беспокоило то, что миссия Иисуса не увенчивается немедленным успехом; что параллельно с Ним в мире действует диавол, похищающий у людей Его слово; что многие вообще резко отрицательно воспринимали Его проповедь. Они даже предлагали низвести огонь с неба и истребить тех, кто не принял Иисуса в Самарии. Иисус же призывал их к терпению, напоминая о том, что Он пришел «не губить души человеческие, а спасать»¹ (Лк 9. 53–56). Вспомним, что толкование притчи о сеятеле в версии Луки заканчивалось указанием на тех, кто «приносят плод в терпении» (Лк 8. 15).

По словам Иисуса, «поле есть мир». Этим Он указывает на универсальный характер Своей миссии: то, что Он делает и говорит, относится не только к Израилю, но и ко всему миру. Если на начальном этапе Своей проповеди Он утверждал, что послан «только

¹ Во многих рукописях Евангелия от Луки этот стих отсутствует.

к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10. 6; 15. 24), то чем ближе Он подходил к Своему последнему часу, тем чаще напоминал о том, что Евангелие должно быть проповедано «в целом мире» (Мф 26. 13). Его последняя заповедь ученикам, по версии Марка, звучала так: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16. 15). По версии Матфея, Спаситель после воскресения заповедал ученикам идти и научить «все народы» (Мф 28. 19). Притча о плевелах относится к начальному этапу Его проповеди, однако уже тогда Иисус говорил, что Его миссия охватит весь мир.

Кто понимается под «сынами Царствия» и «сынами лукавого»? В беседе с иудеями в Капернауме Иисус назвал «сынами царства» народ израильский, который будет извержен «во тьму внешнюю», тогда как «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф 8. 11–12). Ситуация, в которой были произнесены эти слова, однозначно указывает на их смысл: представители израильского народа являются сынами царства по рождению и по призванию, но не по тому, как они на это призвание ответили. После того, как Израиль не оправдал ожиданий, сынами царства становятся уже не по происхождению, а по вере. В притче о плевелах сыны Царствия — это те, кто уверовал в Иисуса по Его слову (Ин 4. 41). Их же в другом месте Иисус назвал «сынами света» (Лк 16. 18).

Напротив, сыны лукавого — это противники Иисуса, книжники и фарисеи вместе со всеми, кого им удалось убедить в своей правоте. К ним Он обращал грозные слова: «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... Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога». В ответ на это иудеи, в свою очередь, обвиняли Иисуса в том, что в Нем бес (Ин 8. 44, 47–49, 52). Подобного рода диалоги, весьма откровенные и резкие по тону, Иисус вел параллельно с произнесением притч, в которых говорил о том же, но в менее резкой форме, используя язык иносказания.

Жатва

Образ жатвы, доминирующий в заключительной части притчи, уже в Ветхом Завете был связан с представлением о Божием суде:

Пусть воспрянут народы и низойдут в долину Иосафата; ибо там Я воссяду, чтобы судить все народы отовсюду. Пустите в дело серпы, ибо жатва созрела; идите, спуститесь, ибо точило полно и подточилия переливаются, потому что злоба их велика. Толпы, толпы в долине суда! ибо близок день Господень к долине суда! Солнце и луна померкнут и звезды потеряют блеск свой (Иоил 3. 12–15).

Однако в цитированном тексте пророка Иоила Божий суд мыслится прежде всего как суд над врагами Израиля и восстановление могущества и славы Израильского царства (Иоил 3. 19–20). У Иисуса же речь идет совсем о другом — о том всеобщем суде, который ожидает весь мир «при кончине века». Жатва является символом кончины века, за которой последует отделение праведников от делающих беззаконие.

О близости этого события Иисус неоднократно напоминал ученикам, в том числе используя образ жатвы. В Самарии Он говорил им: «Возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и спели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут» (Ин 4. 35–36). В последнем перед Тайной вечерей наставлении ученикам, говоря о Своем Втором пришествии и Страшном суде, Спаситель будет развивать те же образы, что впервые появляются в притче о плевелах. Это поучение содержит прямые аллюзии на образ последней жатвы у пророка Иоила (Мф 24. 29–31).

В картине Страшного суда, которую Иисус рисует в последнем поучении перед Тайной вечерей, Сын Человеческий садится «на престоле славы Своей и все святые Ангелы с Ним». Перед Ним собираются «все народы», и Он отделяет одних от других, «как пастырь отделяет овец от козлов». Тех, кто по левую сторону, Иисус обозначает местоимениями «они» (αὐτοί) или «сии» (οὗτοι); тех,

кто по правую, называет «праведниками» (δικαιοί). Как и в притче о плевелах, повествование завершается словами о блаженстве праведных: «И пойдут сии в муку вечную, праведники же в жизнь вечную» (Мф 25. 31–46).

Идея отделения праведников от прочих, занимающая центральное место в поучении о Страшном суде, проходит через все притчи, относящиеся к теме последнего воздаяния, в частности, через притчу о плевелах; притчу о неводе, «который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон» (Мф 13. 48); притчу о десяти девах, из которых пять допущены в брачный чертог, а пять нет (Мф 25. 1–13).

Притча о плевелах открывает серию из шести притч, начинающихся в Евангелии от Матфея словами: «Царство Небесное подобно...» или «Еще подобно Царство Небесное...» (Мф 13. 24, 31, 33, 44, 45, 47). Первая и последняя притчи из этой серии — о плевелах и о неводе — посвящены теме Страшного суда. Четыре других притчи — о горчичном зерне, о закваске, о сокровище, найденном на поле, и о купце, нашедшем жемчужину, — не касаются темы воздаяния, но раскрывают понятие «Царство Небесное» применительно к земной жизни человека. Это соответствует тому двойному значению, которое термин «Царство Небесное», или «Царство Божие», имел в речи Иисуса, указывая одновременно на посмертное воздаяние и на ту духовную реальность, которая, подобно горчичному дереву, прорастает в земной жизни.

Святоотеческое толкование

В святоотеческой традиции, как на Востоке, так и на Западе, в притче о плевелах видели указание на жизнь Церкви после смерти и воскресения Иисуса. Иоанн Златоуст отмечает, что лжепророки приходят после пророков, лжеапостолы после апостолов, антихрист после Христа. Еретики вслед за диаволом сеют на той ниве, которая уже засеяна:

Многие предстоятели Церквей, введя в них людей лукавых, скрытных ересеначальников, тем самым открыли диаволу лег-

кий путь для совершения своих козней. После того, как он всеял такие плевелы, ему нечего было уже и трудиться... Далее Господь показывает, что дело диавола — не только вредное, но и излишнее, потому что он сеет после того, как нива уже возделана и все работы кончены. Так поступают и еретики, которые исключительно по тщеславию впускают свой яд. И не в этих только, но и в последующих словах Господь продолжает с точностью описывать поведение еретиков: «Когда взошла зелень, — говорит Он, — и показался плод, тогда явились и плевелы». Так действуют и еретики. Сначала они себя прикрывают; когда же приобретут смелость и получат полную свободу слова, тогда и изливают яд¹.

Блаженный Августин тоже толкует притчу о плевелах применительно к жизни Церкви, однако образ плевел понимает шире. В этот образ он вкладывает представление обо всех, кто на земле является членом Церкви, но кто не войдет в Царство Небесное:

Ведь поле — это мир, по которому распространилась Церковь. Тот, кто является пшеницей, пусть стоит до самой жатвы, а кто плевелами, пусть обратится в пшеницу. Ибо все это находится среди людей — и настоящие колосья, и настоящие плевелы, поскольку те, кто был колосьями в поле, колосьями и остаются, а кто был плевелами, остаются плевелами. Однако на поле Господа, то есть в Церкви, то, что было зерном, иногда превращается в плевелы, а что было плевелами, иногда обращается в зерно, и никто не знает, что будет завтра².

Оба приведенных толкования — лишь один из многочисленных примеров того, как содержание притчи раскрывается и актуализируется в конкретную историческую эпоху. Оба текста относятся к рубежу IV и V веков. Для Церкви это была эпоха борьбы с ересями — сначала арианством, отрицавшим божественную природу Иисуса Христа, потом целым рядом других. Светская власть активно вмешивалась в эту борьбу — иногда на стороне Церкви,

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 46, 1.

² *Августин.* Проповеди. 73А, 1.

иногда на стороне ее оппонентов. Златоуст видел в притче о плевелах вполне конкретное указание на то, что «не должно убивать еретиков»¹. В его время это толкование имело большое значение, так как гражданская власть могла использовать меч не только против своих врагов, но и против врагов Церкви. Свое мнение Златоуст подробно аргументирует:

Этими словами Христос запрещает войны, кровопролития и убийства. И еретика убивать не должно, иначе это даст повод к непримиримой войне во вселенной. Итак, Он останавливает их в исполнении предпринятого намерения, по следующим двум причинам: во-первых, для того, чтобы не повредить пшеницу; а во вторых, потому что все неизлечимо зараженные сами по себе подвергнутся наказанию. Поэтому, если хочешь, чтоб они были наказаны, и притом без повреждения пшеницы, то ожидай назначенного для этого времени. Но что имел в виду Господь, сказав: «Чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы»? Или то, что принявшись за оружие и убивая еретиков, неминуемо истребите с ними многих святых; или то, что многие из этих самых плевел могут измениться и сделаться пшеницей. Следовательно, если вы, — говорит Он, — искорените их преждевременно, то, лишив жизни людей, которым было еще время измениться и исправиться, истребите то, что могло бы стать пшеницей. Итак, Господь не запрещает обуздывать еретиков, заграждать им уста, сдерживать их дерзость, нарушать их сходбища и заговоры; но запрещает их истреблять и убивать².

Актуальность притчи

Что может сказать притча о плевелах человеку XXI века? Прежде всего она говорит о долготерпении Божиим. Часто люди задают один и тот же вопрос: почему Бог не наказывает грешников, преступников, негодяев, почему допускает зло, почему позволяет злым жить среди добрых и совершать свои злые дела? Ответ кроется не

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 46, 1.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 46, 1–2.

в том, что Бог не замечает зла или попустительствует ему, а в Его долготерпении. Еще в Ветхом Завете Бог изрек устами пророка: «Не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез 33. 11). В Новом Завете апостол Павел утверждает, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2. 4). Эти слова указывают на то, что Бог долготерпелив и не теряет надежду на покаяние грешника, пока тот жив.

Как известно, обетование о кончине века и Втором пришествии некоторые из тех, кто принадлежал к первому поколению последователей Иисуса, воспринимали как относящееся ко времени их земной жизни. Второго пришествия ждали со дня на день и удивлялись, что оно не наступало. На эти чаяния и недоумения отвечает апостол Петр: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (1 Пет 3. 9). Долготерпение Божие, по словам апостола, следует «почитать спасением» (1 Пет 3. 15), поскольку оно дает возможность нераскаянным покаяться, злым обратиться к добру, плевелам превратиться в пшеницу.

Во всяком случае, человек не должен брать на себя роль судьи, определять, кто относится к пшенице, а кто к плевелам, поскольку конечный суд принадлежит Богу. В очах Бога праведником может оказаться тот, к кому на земле люди относятся с пренебрежением. Лазарь из притчи, разбойник на кресте, грешница, помазавшая ноги Иисуса миром, мытари и блудницы, с которыми Он общался: все эти образы проходят через евангельскую историю, напоминая о том, что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1 Кор 1. 27–28). Только Бог знает последнюю глубину человека, поэтому только в Его власти — отделить пшеницу от плевел. Но даже Он не делает этого до Страшного суда, оставляя «расти вместе то и другое до жатвы».

Одной из характерных черт фарисейской религиозности было представление о том, что праведники должны быть отделены от грешников: само слово «фарисей», как известно, означало «отделенный». Фарисеи искренне благодарили Бога за то, что они «не такие, как прочие люди» (Лк 18. 11). Подобным же самоощущением отличалась кумранская община ессеев. В общине учеников Иисуса все обстоит иначе: в ней грешники пребывают наряду с праведниками, и долготерпение Божие позволяет плевелам расти вместе с пшеницей.

Наконец, притча о плевелах напоминает о том, что диавол ведет свою работу параллельно с Богом, зло присутствует в мире наряду с добром. Зло и добро тесно переплетены в мире, подобно плевелу и пшеничному колосу. Из-за сходства их внешнего вида пшеницу от плевела иногда бывает трудно отличить. Еще труднее, выпалывая одно, не повредить другое. В притче о сеятеле Иисус говорил о людях, подобных семени, посеянному среди терний: оно быстро дает всходы, но терние так же быстро заглушает его. В притче о плевелах Он рисует иной образ: пшеница растет среди плевел, но плевелы не должны задушить ее. Человек призван бороться против зла — бороться за свое собственное духовное выживание, искореняя семена зла не в окружающих людях, а прежде всего в самом себе.

9. 4. Семя в земле

Текст притчи

В Евангелии от Марка проповедь из лодки включает в себя три притчи. Из них две присутствуют в версии Матфея: о сеятеле и о горчичном зерне. Между ними Марк помещает притчу, которой нет у других Евангелистов:

И сказал: Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем; и как семя

всходит и растет, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе. Когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва (Мк 4. 26–29).

Эта притча связана с притчами о сеятеле, о семени и плевелах из Евангелия от Матфея, а также о горчичном зерне, включенном в поучение из лодки обоими Евангелистами — Матфеем и Марком. Во всех четырех притчах использован образ семени, который служит связующим звеном между ними, но в каждой из притч у него своя смысловая нагрузка.

Некоторые ученые высказывали предположение, что притча о семени в земле из Евангелия от Марка была той основой, на которой Матфей построил притчу о семени и плевелах. Данное суждение делалось на том основании, что в обеих притчах упоминаются человек, семя, пшеница (колос), зелень, плод, жатва; описываются сходные процессы: человек сеет семя и спит, пока семя растет; когда колос созреет, он посылает жнецов. Этими внешними конструктивными элементами, однако, сходство и исчерпывается. Две притчи имеют два различных сюжета и, следовательно, предполагают два самостоятельных толкования. Используя сходный образный ряд, Христос создал два разных рассказа, подобно тому, как портной из одинакового материала может сшить два разных костюма.

Содержание притчи

Основной посыл притчи о семени в земле заключается в прилагательном αὐτόματῆ, которое использовано в качестве наречия и переводится как «сама собою» (от прилагательного αὐτόματος происходит современное слово «автоматический»). В Новом Завете это прилагательное в том же значении употребляется только дважды: второй раз — в рассказе из Деяний апостольских о том, как Петр в сопровождении ангела вышел из темницы и прошел через городские ворота, которые «сами собою открылись им» (Деян 12. 10). После того, как человек бросает в землю семя, все происходит само собою: семя встает и растет благодаря природной силе земли.

Выражение «земля производит зелень» отсылает к рассказу Книги Бытия о третьем дне творения:

И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя [по роду и по подобию ее, и] дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду [и по подобию] ее, и дерево [плодовитое], приносящее плод, в котором семя его по роду его [на земле]. И увидел Бог, что это хорошо (Быт 1. 11–12).

Если небо, землю, светила, море и сушу Бог творит собственноручно (Быт 1. 1–10), то силой производить зелень Он наделяет землю. С этого момента земля несет в себе тот творческий потенциал, который реализуется в несколько этапов: сначала земля принимает в себя многообразные семена; потом, питая их своими соками, позволяет им взойти и превратиться в растения и деревья; наконец, эти растения и деревья приносят плод. Словом «плод» обозначается завершающий этап длительного процесса, который происходит, как кажется, «сам собою». На самом деле, конечно, он происходит отнюдь не автоматически, потому что за ним стоит сила, которой землю наделил Бог.

На связь с Книгой Бытия может указывать выражение «и спит, и встает ночью и днем». Его следует понимать в том смысле, что человек «спит ночью, а встает днем». Порядок слов здесь соответствует традиционному для Библии представлению о том, что сутки начинаются с вечера предшествующего дня: сон воспринимается не как то, чем завершается световой день, а как то, что предшествует ему. Такое представление отражено в словах Книги Бытия: «И был вечер, и было утро» (Быт 1. 5, 8, 13, 19, 23, 31). Возможно, указанное выражение из притчи содержит скрытую аллюзию на начало Книги Бытия, в том числе на рассказ о том, как Бог «почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2. 2).

Если центральная часть притчи посвящена описанию процесса роста семени в земле, то по краям притчи — в начале и в конце — появляется фигура человека, стоящего за этим процессом. Он

инициировал процесс, бросив семя в землю, он же собирает урожай. Кто понимается под этим человеком? Если использовать аллегорический ряд из притч о сеятеле и о плевелах, то, по аналогии, под таким человеком следует понимать Сына Человеческого. Своим учением Он вбрасывает семена истины в землю людских сердец: попадая внутрь сердец, оно начинает постепенно прорастать в них.

Царство Божие

Здесь уместно вспомнить диалог 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). Этот диалог отражает разницу в представлениях о Царстве Божием между Иисусом и многими Его слушателями. Они полагали, что оно придет в будущем, что его следует ожидать и к пришествию его готовиться. Более того, они думали, что оно будет локализовано в конкретном месте земли, и этим местом, конечно же, должна быть земля Израильская. Иисус же говорил им о том, что Царство Божие *уже* пришло и что его не надо откуда-то ожидать или где-то искать. Царство Божие «достигло до вас», подчеркивал Он (Мф 12. 28), имея в виду присутствие этого Царства на земле здесь и теперь, а не где-то и в отдаленном будущем.

Царство Божие — понятие, относящееся к внутреннему миру человека, к его духовной жизни, к его сердцу. Но это понятие не статичное: Царство Божие не приходит «приметным образом», оно неприметно прорастает в человеке. Отметим, что Христос, согласно Марку, не уподобил это Царство ни семени, ни земле, ни зелени, ни колосу, ни плоду. Царство Божие подобно не одному из этих образов, а всем этим образам вместе взятым в их взаимодействии один с другим. Конечным результатом прорастания семени в земле и его последующего превращения сначала в колос, потом в полноценное растение является появление на нем плода. Но основ-

ной акцент в притче делается не на результате, а на процессе, не на цели, а на продвижении к ней.

Притча не включает в себя ни одного указания на то, что за ростком, произрастающим из семени, надо ухаживать. Это может навести на мысль о том, что от человека не требуется никаких усилий для того, чтобы Царство Божие внутри него дало всходы, которые ожидает Бог: всю работу Бог сделает самостоятельно, человек может спокойно спать, вставать и снова ложиться. Такое толкование, однако, не соответствует ни общей тональности проповеди Иисуса, призывающего к активному действию, а точнее — взаимодействию с Богом, ни отдельным Его высказываниям о Царстве, в частности, словам: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11. 12).

Хотя это и не явствует из притчи о семени в земле, из общего контекста учения Иисуса очевидно, что Он не рассматривает людей как тех, кто пассивно усваивают Его учение и ожидают, что оно само, автоматически принесет в них плоды. Термин «плод» в Его проповеди всегда указывает на результат собственных трудов человека. В Нагорной проповеди Он говорит, повторяя слова Иоанна Крестителя: «Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» (Мф 7. 19). Если бы дерево должно было приносить плод само собою, без каких бы то ни было усилий со стороны человека, не нужна была бы ни Нагорная проповедь, ни другие наставления на нравственные темы, призывающие к конкретным действиям.

Толкование притчи

Поскольку Евангелист не донес до нас какого-либо толкования притчи, мы можем вслед за древними и современными комментаторами предложить несколько уровней ее понимания, сознавая при этом, что значение притчи отнюдь не исчерпывается ими. Притча может быть истолкована применительно к миссии Иисуса и ее плодам; к распространению Царства Божия на земле через проповедь апостолов и их наследников; к раскрытию Божественной истины

в истории человечества; к духовной жизни отдельного человека; к Страшному суду и посмертному воздаянию.

Применительно к служению Иисуса притча означает, что цель, ради которой Он пришел на землю, будет достигнута вне зависимости от внешних обстоятельств, от содействия или противодействия людей. Если Он посеял на земле зерна истины, они непременно дадут всходы, и «ничто не сдержит рост Царства, хотя порой этот рост происходит невидимо»¹. Конечным этапом Его проповеди станет Страшный суд, когда Он пошлет на землю серп, чтобы собрать плоды.

Применительно к распространению Благой вести через деятельность апостолов притча означает, что, несмотря на все возникающие препятствия, эта весть будет неуклонно распространяться. Сила земли в таком случае становится образом той божественной силы, которая действует через проповедь апостолов. Обращаясь к коринфянам, апостол Павел увещевает их не обращать внимание на то, через кого они уверовали. За всеми действиями апостолов стоит Сам Бог:

Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали, и притом поскольку каждому дал Господь. Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий. Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду. Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение (1 Кор 3. 5–9).

Отметим, что Павел, говоря о распространении Церкви как Царства Божия на земле, использует те же образы, что использованы в притче о семени в земле. Подчеркивая, что возвращает семя Сам Бог, он говорит о себе и других апостолах как Божиих соработниках. Призыв к такому соработничеству проходит через всю проповедь Иисуса, в особенности через Его наставления апостолам.

¹ *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М., 2005. С. 283.

Древние толкователи видят в притче указание на постепенное раскрытие Божественной истины в истории человечества — от ветхозаветных пророков до проповеди Иисуса Христа и Его учеников. При этом Ветхий Завет воспринимается как детство, пришествие Христа и Его проповедь — как юность, последующая жизнь Церкви — как зрелость:

Обрати внимание на то, как постепенно созревает плод в сотворенном Богом мире. Сначала зерно, затем из зерна пробивается росток, из ростка рождается побег. Потом побег покрывается ветвями и листвой и становится тем, что, собственно, и зовется деревом. Затем на нем набухает почка, из почки распускается цветок, а из цветка завязывается плод... Так и праведность... сначала была в зачатке... Посредством закона и пророков она затем вступила в пору детства, а вслед за этим через Евангелие перешла в юность. Теперь же через Утешителя она достигает зрелости¹.

Наконец, притча толкуется применительно к духовной жизни каждого конкретного человека. В этом случае она указывает на то, как праведность и добродетельная жизнь постепенно начинает приносить в человеке плоды, которых он, может быть, и не замечает:

«Произвести зелень», конечно, означает начать делать добро. Стебелек переходит в колос, то есть, зародившись в душе, добродетель возрастает в делании добра. В колосе созревает «полное зерно»: добродетель укрепилась настолько, что становится постоянной и совершенной. Когда же созреет плод, «немедленно посылает серп, потому что настала жатва»².

О том, что притча о семени в земле указывает на Божий суд, которым завершится история человечества, свидетельствует наличие в нем образов серпа и жатвы. Об этих образах, восходящих к

¹ Тертуллиан. О покрывале девственниц. 1, 6–7.

² Григорий Великий. Гомилии на пророка Иезекииля. 2, 3.

Книге пророка Иоила (Иоил 3. 12–15), мы говорили, рассматривая притчу о плевелах на поле.

Многообразие толкований не заслоняет от нас тот очевидный факт, что, как и притчи о сеятеле и плевелах, данная притча имеет христоцентричный характер. Вслед за ними она говорит об Иисусе и Его миссии на земле. Эта миссия предварялась проповедью пророков и Иоанна Крестителя, а продолжаться будет в проповеди апостолов и их преемников вплоть до последнего суда, на котором Он же будет собирать плоды того, что посеял на земле. Так в нескольких строках представлена вся будущая история христианства.

9. 5. Горчичное зерно

Три версии притчи

Притча о горчичном зерне продолжает серию притч, в которых основным образом является семя. Эта притча имеется у трех синоптиков: у Матфея и Марка она завершает поучение из лодки, у Луки стоит особняком. Приведем притчу по версии Матфея:

Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его (Мф 13. 31–32).

В версии Марка притча начинается с вопросительного предложения, за которым следует сам рассказ. При этом у Марка отсутствует «человек»; весь процесс описан так, будто он происходит без участия человека:

И сказал: чему уподобим Царствие Божие? или какую притчею изобразим его? Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает

большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные (Мк 4. 30–32).

Версия Луки (Лк 13. 18–19) имеет общие черты с обеими версиями. Как и у Марка, она начинается с вопроса; как и у Матфея, в ней присутствует «человек». Однако, в отличие от обеих версий, в ней отсутствует упоминание о том, что горчичное зерно — меньше всех семян. Если у Матфея человек сеет горчичное дерево «на поле своем», а у Марка оно сеется «в землю», то у Луки человек сажает его «в саду своем». В версии Луки процесс роста семени и его превращения в дерево описан наиболее лаконично и схематично.

Горчичное зерно имеет очень маленький размер — около 1 мм диаметром (не случайно в речи Спасителя горчичное зерно обычно является синонимом чего-то незначительного, малозаметного, ср. выражение «вера с горчичное зерно» в Мф 17. 20). Из него вырастает горчица — однолетнее травянистое растение, семена которого содержат горчичное масло. Название растения в греческом языке — σίβαλι — происходит от σίβος («вред») и ὄψις («зрение»): эта связано с тем, что при попадании в глаза горчичное масло вызывает слезы. В Палестине растение могло достигать 3 метров в высоту. У всех трех синоптиков горчица названа «деревом»; при этом Матфей и Марк употребляют применительно к ней термин λάχανον (букв. «овощ», в Синодальном переводе «злак»). Вероятно, смысл этого словоупотребления в том, что, не будучи деревом, растение может достигать размеров полноценного дерева.

Содержание притчи

О чем говорит притча? Прежде всего, опять же, о проповеди Иисуса, о Его миссии, которая начиналась очень скромно, но в перспективе должна была распространиться на весь мир. В маленькой стране на протяжении трех с небольшим лет проповедовал и совершал чудеса Человек, Которому удалось собрать вокруг Себя небольшое количество людей. После Его смерти оставалось лишь несколько десятков человек, считавших себя членами его общины (Деян 1. 16). Стремительный рост Церкви начался с момента Пя-

тидесятницы (Деян 2. 41), а к IV веку число последователей Иисуса достигло многих миллионов. В наше время общее число христиан в мире составляет более двух миллиардов. Если к ним прибавить общее число христиан, живших на земле в течение почти уже двух тысяч лет, прошедших с момента смерти Иисуса, то можно говорить о геометрической прогрессии, в которой исходный и конечный пункты отстоят один от другого неизмеримо дальше, чем размеры горчичного зерна от максимальных размеров горчичного растения.

Предвидел ли Иисус такой рост? Несомненно, поскольку многократно говорил об этом ученикам. В Его времена это казалось не только не очевидным, но и совершенно невероятным, подобно тому, как невероятным казалось престарелому бездетному Аврааму обетование о том, что его потомство будет, «как песок морской» (Быт 13. 16). И тем не менее, предсказание о стремительном росте числа верующих начало сбываться уже в первом христианском поколении.

Чему обязан этот беспрецедентный рост? Только ли учению Иисуса? Евангелие отвечает на этот вопрос словами, которые Иисус произнес незадолго до Своей последней пасхи: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12. 24). Хотя в рассматриваемой притче речь идет о зерне горчичном, а в цитированных словах — о зерне пшеничном, суть от этого не меняется. Зерно, чтобы вырасти и принести плод, должно умереть. В устах Иисуса, знавшего, что Он пришел в этот мир, чтобы отдать жизнь Свою (Ин 10. 17), образ зерна был связан с темой смерти и воскресения.

Возможно, слова о пшеничном зерне из Евангелия от Иоанна содержат в себе ключ ко всем притчам из синоптических Евангелий, построенным на образах зерна и семени. Во всех этих притчах говорится о семенах и всходах. Но в общем контексте миссии, с которой пришел Иисус, путь от семени к плоду лежит через смерть. Эта грядущая смерть, о которой Иисус знал с самого начала, окра-

шивает Его слова той особой интонацией, которая позволяет отличить Его голос от голоса любого другого проповедника и учителя, когда-либо жившего на земле.

Не случайно в ранней Церкви образ зерна и семени прочно связывался с темой мученичества. Широко известны слова Тертуллиана о том, что «кровь мучеников есть семя христианства»¹. Амвросий Медиоланский пишет:

Зерно — вещь дешевая и простая: если ее размолоть, изольет свою силу. Так и вера: поначалу кажется простой, но если затопчут ее ногами противники, то изольет свою благодатную силу, так что благоуханием ее исполнятся как те, кто услышал, так и те, кто читает о ней. Зерно горчичное — наши мученики: Феликс, Набор и Виктор... Под ударом меча они до скончания мира утвердили благодать своего мученичества... Сам Господь есть зерно горчичное... Он предпочел быть растоптанным, чтобы мы могли сказать: «Мы Христово благоухание Богу» (2 Кор 2. 15)².

Три мученика, о которых говорится в этом тексте, пострадали в начале IV века. Позднее их останки были перенесены в Милан, где Амвросий служил епископом. Церковь всегда придавала подвигу мученичества особое значение, видя в нем прямое продолжение подвига Иисуса Христа. На гробах мучеников совершали литургии и строили храмы ранние христиане. Во многих городах мощи мучеников становились центром притяжения для тысяч паломников. С мученического подвига нередко начиналось распространение христианства в том или ином городе, той или иной стране.

Способ, при помощи которого распространялось христианство на протяжении веков, не менее парадоксален, чем сама христианская вера. Казалось бы, массовое уничтожение последователей Христа, как это было в Советском Союзе в 1920-е и 30-е годы, должно было привести к ослаблению веры, уничтожению Церкви.

¹ Тертуллиан. Апологетик. 50, 13. Точная цитата: «Чем более вы истребляете нас, тем более мы умножаемся; кровь христиан есть семя».

² Амвросий Медиоланский. Толкование на Евангелие от Луки. 7.

На какое-то время, как могло показаться, это действительно происходило. Но за страданием и смертью непременно следовало воскресение, и место тысяч умученных и убиенных занимали миллионы новых верующих.

Все это на каждом новом этапе развития христианства подтверждало то, о чем Иисус говорил Своим ученикам: внутренняя сила Его учения подобна силе семени, которое попадает на добрую почву человеческих сердец. Хорошая почва во взаимодействии с силой семени производит растение, приносящее стократный плод. Это семя не могут задушить посаженные рядом с ним плевелы. Это семя дает всходы и приносит плод «само собою», благодаря изначально заложенному в нем потенциалу роста. Это семя, будучи внешне малозаметным и незначительным, вырастает в высокое дерево, в ветвях которого укрываются птицы.

То, что Спаситель принес на землю, не сводится к понятию «учения». Его учение имеет безусловную и абсолютную значимость для христиан, но смысл Его прихода на землю этим не ограничивается. Основанная им Церковь является тем пространством на земле, где Он продолжает присутствовать и осуществлять Свою миссию. Но Его миссия на земле не сводится также и к созданию Церкви. Будучи Богом, Он выше и шире и Своего учения, и Своей Церкви. По словам апостола Павла, «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 9).

То, что Иисус принес людям, с наибольшей полнотой выражается понятием, которое Он чаще всего использовал: Царство Небесное. Оно, как оказывается, шире и больше, чем «учение», «Церковь», «религия» и любое другое понятие, которыми столь охотно оперируют в наши дни те, кому хочется поговорить о «духовности» и «религиозности».

Царство Небесное не поддается определению, потому что оно выше любого определения. В учении Иисуса оно раскрывается через серию уподоблений, на которых построены Его притчи. В миссии Иисуса Христа оно раскрывается прежде всего через Его страдания, смерть и воскресение. В конечном итоге Царство Не-

бесное тождественно Самому Христу, Который есть «путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6).

К Царству Небесному человек может приобщиться — и через учение Иисуса, и через Церковь, причем без отрыва от повседневной жизни. Иисус не выдергивает людей из мира, подобно пшенице, которую рабы домовладыки предлагали собрать, не дожидаясь жатвы. И для того, чтобы приобщиться к Его царству, ни сеятели, ни жнецы, ни рыбаки не обязаны отказываться от своей профессии. Они лишь должны научиться за повседневностью видеть то измерение, которое открывает Спаситель и которое Он обозначил этим странным, таинственным словосочетанием: Царство Небесное.

9. 6. Закваска в тесте

Притча у Матфея и Луки

В Евангелии от Матфея поучение из лодки завершается притчей о закваске в тесте. Эта короткая притча следует сразу же за притчей о горчичном зерне:

Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все (Мф 13. 33).

В Евангелии от Луки две притчи — о горчичном зерне и о закваске — даны в той же последовательности. У Луки притча предваряется вопросом Иисуса: «Чему уподоблю Царство Божие?» (Лк 13. 20–21).

Толкование притчи

По той причине, что две притчи у обоих Евангелистов следуют одна за другой, а также по причине их кажущегося тематического сходства их обычно толкуют одновременно. Иоанн Златоуст, говоря об образе горчичного зерна, пишет:

Этим Господь хотел показать образ распространения проповеди. Точно то же самое, говорит Он, будет и с проповедью. Хотя ученики Его были всех бессильнее, всех униженнее, но так как сила, в них сокровенная, была велика, то она распростерлась по всей вселенной. Далее к этому образу Господь присовокупил еще подобие закваски... Как закваска над большим количеством муки производит то, что муке усваивается сила закваски, так и вы преобразуете целый мир... Как закваска тогда только заквашивает тесто, когда бывает в соприкосновении с мукой, и не только прикасается, но даже смешивается с ней (потому и не сказано «положила», но «скрыла»), так и вы, когда вступите в неразрывную связь и единение с врагами своими, тогда их и преодолеее. И как закваска, будучи засыпана мукой, в ней не теряется, но в скором времени всему смешению сообщает собственное свойство, так точно произойдет и с проповедью... Не дивись также и тому, что, беседуя о царстве, Он упоминает о зерне и закваске. Он беседовал с людьми неискусными и малоучеными, которых к высокому надлежало возводить посредством низких предметов, и которые были так просты, что при всем том имели еще нужду во многих пояснениях... Велика сила проповеди; однажды вскиснувшее само делается закваской для прочего. Как искра, когда коснется дров, зажженное ею делает новым источником огня, и таким образом простирается дальше и дальше, — так и проповедь. Но Господь сказал не об огне, а о закваске. Почему же? Потому что там не все зависит от огня, но многое и от зажженных дров; здесь же закваска все производит сама собою. Если же двенадцать человек заквасили целую вселенную, то подумай, как мы плохи, когда, несмотря на всю свою многочисленность, не можем исправить оставшихся, мы, которых по-настоящему было бы достаточно, чтобы стать закваской для тысячи миров!¹

В современных научных трудах притчи о горчичном зерне и о закваске тоже чаще всего разбираются вместе² как несущие одну

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 46, 2.*

² См., в частности: *Бломберг К. Интерпретация притчей. М., 2005. С. 304–308.*

и ту же смысловую нагрузку. Между тем сходство усматривается только в том случае, если, как это делает Златоуст, притчу толковать применительно к росту последователей христианства. Насколько содержание притчи можно свести только к этой теме? И насколько вообще образы горчичного зерна и закваски можно трактовать как выражающие одну и ту же идею?

Закваска является микробиологическим элементом, добавляемым в пищу в определенных целях. В хлеб закваска (дрожжи) добавляется для придания ему пышности и вкуса. Благодаря закваске тесто вскисает и при выпечке «поднимается».

В Ветхом Завете хлебной закваске придавался особый, религиозный смысл. Он был связан прежде всего с запретом на употребление квасного в течение одной недели — когда израильский народ праздновал пасху. Нарушение этого запрета, согласно закону Моисееву, должно было караться смертной казнью:

Семь дней ешьте пресный хлеб; с самого первого дня уничтожьте квасное в домах ваших, ибо кто будет есть квасное с первого дня до седьмого дня, душа та истреблена будет из среды Израиля. Наблюдайте опресноки, ибо в сей самый день Я вывел ополчения ваши из земли Египетской, и наблюдайте день сей в роды ваши, как установление вечное. С четырнадцатого дня первого месяца, с вечера ешьте пресный хлеб до вечера двадцать первого дня того же месяца; семь дней не должно быть закваски в домах ваших, ибо кто будет есть квасное, душа та истреблена будет из общества [сынов] Израилевых, пришлец ли то, или природный житель земли той. Ничего квасного не ешьте; во всяком местопребывании вашем ешьте пресный хлеб (Исх 12. 15, 17–20).

Изначальное происхождение запрета на употребление квасного в еврейской традиции является предметом спора между учеными, равно как и богословское объяснение причин, по которым закваска должна была удаляться из домов на целую неделю. Согласно одному объяснению, закваска была символом греха. По другому толкованию, уничтожение всей старой закваски было символом

обновления, которое должно было происходить ежегодно. Это толкование отражено в словах апостола Павла:

Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто? Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины (1 Кор 5. 6–8).

*«Смотрите, берегитесь закваски фарисейской
и саддукейской»*

Слова Павла о закваске порока и лукавства перекликаются со словами Иисуса о «закваске фарисейской, которая есть лицемерие» (Лк 12. 1). У Матфея и Марка приведен целый диалог между Иисусом и учениками, посвященный этой закваске:

Переправившись на другую сторону, ученики Его забыли взять хлебов. Иисус сказал им: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и саддукейской. Они же помышляли в себе и говорили: это значит, что хлебов мы не взяли. Уразумев то, Иисус сказал им: что помышляете в себе, маловерные, что хлебов не взяли? Еще ли не понимаете и не помните о пяти хлебах на пять тысяч человек, и сколько коробов вы набрали? ни о семи хлебах на четыре тысячи, и сколько корзин вы набрали? как не разумеете, что не о хлебе сказал Я вам: берегитесь закваски фарисейской и саддукейской? Тогда они поняли, что Он говорил им беречься не закваски хлебной, но учения фарисейского и саддукейского (Мф 16. 5–12; ср.: Мк 8. 13–21).

В данном случае под закваской понимается тот фермент, который, пропитывая собой все учение фарисеев и саддукеев, делает его непригодным к тому, чтобы открывать путь в Царство Небесное. Этот фермент Иисус и называл лицемерием.

Богословское содержание образа закваски

В рассматриваемой притче образ закваски используется в положительном ключе. Перед нами пример того, как один и тот же образ может иметь разные значения в зависимости от того, какую реальность он призван выражать.

Образ женщины, готовящей хлеб, у слушателей Иисуса мог вызвать только положительные ассоциации. Большинство из них были мужчинами: когда они приходили домой, жена встречала их теплым, только что испеченным хлебом. Те женщины, которые оказывались среди слушателей Иисуса, узнавали в этом образе себя. И мужчины, и женщины прекрасно понимали буквальное значение Его слов. Что же касается их переносного значения, то оно каждому должно было открываться по-разному.

Возвращаясь к сравнению между притчами о горчичном зерне и о закваске, мы должны указать на различия, касающиеся их внешнего образного ряда. Образ зерна заимствован из сельскохозяйственной деятельности, которой занимались преимущественно мужчины (у Матфея и Луки «человек», то есть мужчина, сажает зерно в землю), образ закваски — из домашнего быта, где хозяйничали женщины. Зерно начинает расти внутри земли, потом пробивается наружу и превращается в растение; при этом состав земли не меняется. Закваска, напротив, остается внутри теста, не выходит наружу, однако благодаря ее присутствию в тесте сам состав теста, его вкус и запах меняются.

Простое сличение внешних аспектов обоих образов заставляет задуматься о том, насколько они призваны отображать одну и ту же реальность. Как представляется, образ закваски в тексте выполняет другие функции, чем образ зерна. Он указывает на ту же реальность Царства Небесного, но раскрывает ее по-иному.

Образ закваски стоит в одном тематическом ряду не с горчичным зерном, а с теми образами, которые мы встречаем в Нагорной проповеди: «Вы — соль земли... Вы — свет мира» (Мф 5. 13–14). Не случайно в поучении из лодки, как оно изложено у Марка, присутствуют слова, аналогичные тем, что включены у Матфея в Нагор-

ную проповедь: «Для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? не для того ли, чтобы поставить ее на подсвечнике?» (Мк 4. 21). Очевидно, одну и ту же мысль Иисус выразил и в Нагорной проповеди, и в поучении из лодки. И мысль эта отлична от той, которую выражает притча о горчичном зерне.

Образы соли, света и свечи, как кажется, несут одинаковую семантическую нагрузку. Они призваны обозначить *качество* присутствия последователей Иисуса в мире. Соль, находясь внутри пищи, придает ей вкус. Свеча, находясь внутри комнаты, наполняет ее светом. Закваска, находясь внутри теста, заставляет тесто вскиснуть и взойти. Христиане призваны, пребывая внутри мира, выполнять в нем ту же функцию, что соль в пище, свеча в комнате, закваска в тесте.

Продолжая эту аналогию, можно отметить, что свеча по отношению к комнате, соль по отношению к пище и закваска по отношению к тесту являются инородными элементами. Они не принадлежат изначально тому пространству или предмету, внутри которых оказываются, но привносятся в них, добавляются к ним. Подобным образом и последователи Иисуса, живущие в мире, иноприродны миру. Они в мире, но не от мира (Ин 17. 14–18).

Если рассматривать притчу о закваске применительно к духовной жизни или внутреннему миру отдельного человека, то и здесь мы обнаруживаем отличия от притчи о горчичном зерне. Там основной акцент делался на разнице в размере между горчичным зерном, которое «меньше всех семян», и происходящим от него растением, которое «больше всех злаков». Здесь акцент делается не столько на соотношении «меньше — больше», сколько, опять же, на качестве: присутствие Царства Божия в душе человека качественно меняет всю его жизнь, придает ей вкус и полноту, которых до этого в ней не было. «Действию закваски подобно действие Христова учения, — пишет преподобный Иустин (Попович). — Как закваска постепенно проникает в тесто, пока не охватит его и оно не вскиснет, так и богочеловеческое учение Спасителя мало-помалу

пронизывает и душу человека, и тело, и сердце, пока не завладеет даже малейшей частицей его существа»¹.

Три меры муки

Следует обратить внимание на то, что в притче указано точное количество муки, использованной женщиной для подготовки теста: три меры. Термин *σάτων* (мера) в греческом языке обозначает меру сыпучих тел, равную приблизительно 1,5 римской модии, или около 13 литров. То есть мера — это отнюдь не горсть муки; скорее, это полный и тяжелый мешок. Три меры муки соответствует 40 литрам — количеству хлеба, которого хватило бы более чем на 100 едоков. Иными словами, речь идет не об обычном хлебе для ужина, а о *большом* количестве хлеба для большого пира с участием многих гостей. Здесь уместно вспомнить образ брачного пира, символизирующего щедрость Бога (Мф 22. 1–14). Можно также вспомнить слова Иисуса: «Мерю доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше» (Лк 6. 38).

Три меры муки иногда толкуются аллегорически — как указание на три части человеческого естества (дух, душу и тело)² или три категории людей (например, эллинов, иудеев и самарян)³. Однако такая чрезмерная аллегоризация скорее уводит от смысла притчи, чем приближает к его пониманию. Вряд ли также можно извлечь какой-нибудь урок из сопоставления трех мер муки в Евангелии от Матфея с тремя сатами муки, из которой Сарра испекла пресные хлебы для трех путников (Быт 18. 6). Скорее всего, указание на три меры призвано подчеркнуть контраст между большим количеством хлеба, который намеревается испечь женщина, и небольшим количеством требуемой для этого закваски.

¹ *Иустин (Попович), преподобный.* Толкование на Евангелие от Матфея // Творения. Т. 5. М., 2014. С. 305–306.

² *Иероним.* Комментарий на Евангелие от Матфея. 2, 13, 33.

³ *Феодор Мопсуестийский.* Фрагменты. 74, 1–11.

9.7. Сокровище на поле и жемчужина

Притчи о сокровище и жемчужине в общем контексте поучений Иисуса

Притчей о закваске завершается в Евангелии от Матфея серия притч, которые Иисус произнес, сидя в лодке. Далее, согласно этому Евангелию, Он отпускает народ и входит в дом. Там к Нему приступают ученики с вопросом о значении притчи о плевелах на поле. Он разъясняет им ее смысл, после чего тут же добавляет еще три притчи: о сокровище на поле, о жемчужине и о неводе.

По какой причине эти притчи были адресованы ученикам, а не народу? Есть ли существенная разница между притчами, обращенными к народу, и теми, что были произнесены в узком кругу учеников?

Ученые, следующие различным редакционным гипотезам, предполагают, что притчи изначально существовали в виде разрозненных коллекций, где они вообще не были снабжены указаниями, касающимися обстоятельств их произнесения и аудитории, к которой они были адресованы (примером такой коллекции может служить апокрифическое «Евангелие от Фомы»). В частности, высказывалось мнение, что некоторые притчи, изначально адресованные всему народу, при включении в Евангелия были представлены так, будто они произносились только в присутствии учеников. Это якобы происходило в том случае, если притча теряла свое изначальное «место в жизни» (*Sitz im Leben*) и использовалась Церковью в качестве назидательного материала для общины.

Такие предположения, однако, носят в высшей степени спекулятивный характер, не основаны на каких-либо указаниях, содержащихся в самом тексте Евангелий, и вряд ли способны дать надежный ответ на поставленные вопросы. Как следует из евангельских рассказов, Иисус иногда произносил притчи в присутствии только учеников, иногда в присутствии всего народа, включая фарисеев.

Так, например, в Евангелии от Луки мы находим серию притч, из которых часть обращена к народу (Лк 14. 25–35), другая часть — к фарисеям (Лк 15. 2–32), третья — к ученикам (Лк 16. 1–13). Однако в отношении притч, адресованных ученикам, Евангелист отмечает: «Слышали же все это и фарисеи...» (Лк 16. 14). Вариативность в обозначении аудитории продолжается и далее: «Он сказал им», то есть фарисеям (Лк 16. 15); «сказал также ученикам» (Лк 17. 1); «быв же спрошен фарисеями... отвечал им» (Лк 17. 20); «сказал также им притчу...» (Лк 18. 1); «сказал также к некоторым» (Лк 18. 9).

Иногда выбор конкретной аудитории вполне объясним. Например, вполне естественно, что притча о мытаре и фарисее (Лк 18. 9–14) была адресована фарисеям. Однако в других случаях мотивация, стоящая за выбором адресата, менее очевидна: это относится, в частности, к притчам о сокровище на поле, о жемчужине и о неводе. Как может показаться, по своему содержанию и общей направленности эти три притчи, адресованные только ученикам, не отличаются радикальным образом от тех притч, которые были произнесены из лодки и обращены к народу.

И тем не менее, если оставить в стороне редакционные гипотезы и исходить из того, что притчи были произнесены именно там, где указывают Евангелисты, вряд ли выбор аудитории был случаен. Очевидно, переход от публичной проповеди к беседе с узким кругом учеников должен быть отражен и в некоем сдвиге, касающемся содержательной стороны. Посмотрим на это внимательнее.

Шесть притч, следующих одна за другой в 13-й главе Евангелия от Матфея, начиная с притчи о плевелах на поле, имеют одинаковый зачин, указывающий на то, что в этих притчах раскрывается понятие Царства Небесного. При этом первые четыре притчи в той или иной мере относятся к публичной деятельности Иисуса: притча о сеятеле говорит о Его миссии и ее плодах; притча о плевелах на поле — о том, как диавол пытается осуществлять свою «параллельную миссию» среди тех же людей, среди которых Иисус сеет семена Своего учения; притча о горчичном зерне — о том, как посеянные Иисусом семена дают обильные всходы; притча о заква-

ске — о том, как Царство Небесное, принесенное Иисусом на землю, качественно меняет мир, наполняет его жизнь новым содержанием и смыслом.

Последующие две притчи — о сокровище и жемчужине — говорят о ценности самого Царства Небесного и о том, на какие жертвы человек может пойти, чтобы его приобрести. Большинству из тех, кто слушал поучение Иисуса из лодки, этот образ ничего бы не сказал, поскольку никто из них пока еще ничем не пожертвовал ради Царства Небесного и ради Иисуса. Ученики, напротив, уже «оставили все и последовали за Ним» (Лк 5. 11). Они не могли не задаваться вопросом, который в конце концов будет озвучен Петром от лица всей группы: «Вот, мы оставили все и последовали за Тобой; что же будет нам?» (Мф 19. 27; Мк 10. 28; Лк 18. 28). Группа людей, которых Иисус оторвал от обычных занятий, отделил от родственников, приучал к непривычному для них образу жизни и которой при этом ничего не обещал, кроме страданий, гонений, ненависти и непонимания со стороны людей (Мф 10. 16–23), — эта группа нуждалась в моральной поддержке. Такую поддержку Иисус предложил им, в частности, в притчах о сокровище и жемчужине.

Текст двух притч, их сходство и различия

Эти две притчи настолько близки по структуре и содержанию, что их удобнее рассматривать вместе, чем по отдельности. Обе они приводятся только в Евангелии от Матфея:

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).

Сходство наблюдается, во-первых, во внешней структуре обеих притч и в используемом в них образном ряде. Сокровище и

жемчужина — два близких по значению, родственных по смыслу образа. В обоих случаях речь идет о находке, которую делает человек. В обоих случаях для того, чтобы приобрести найденное, он должен продать все, что имеет.

Разница заключается в том, что сокровище скрыто на поле, и чтобы им завладеть, нужно купить поле, тогда как жемчужина покупается в единственном экземпляре, без какой бы то ни было нагрузки. Еще одно отличие состоит в том, что в первом случае упоминается о радости, которой сопровождается обретение, и о том, что человек утаил находку: во втором не говорится ни о том, ни о другом. Наконец, третье отличие — в том, что Царство Небесное в одном случае уподобляется покупке, в другом покупателю. Однако это не более чем особенность речи Иисуса: совсем не всегда в Его притчах конкретный предмет точно увязывается с его подобием; часто уподобление относится к ситуации в целом, а не к отдельному ее элементу.

Исторический контекст

Обычай закапывать сокровища в землю был широко распространен в древности. В эпоху, когда у людей не было возможности положить драгоценности в сейф или открыть для их хранения ячейку в банке, сохранить клад в безопасности было не менее сложной задачей, чем его найти. Наиболее надежным способом спрятать сокровище от потенциального похитителя было зарыть его в землю. Раб, получивший от господина один талант, не нашел ничего лучшего, как скрыть его в земле, полагая, что таким образом он сохранит серебро господина своего. Когда господин приезжает после долгой отлучки, раб возвращает серебро хозяину (Мф 25. 25).

Сокровища зарывали в землю, если городу или стране грозила опасность. Иосиф Флавий, описывая последствия разграбления Иерусалима римскими войсками, особо упоминает о том, что «из невероятных богатств города еще многое было найдено в развалинах; многое римляне сами откапывали, но в большинстве случаев указания самих пленников вели к открытию золота, серебра

и других очень ценных предметов, владельцы которых ввиду безызвестности исхода войны закопали их в землю»¹. До сих пор при раскопках, ведущихся в местах, где когда-то находились крупные и богатые города, помимо различных артефактов, сохранившихся внутри того культурного слоя, к которому они естественным образом принадлежат, нередко находят драгоценности, зарытые значительно глубже. Это касается не только захоронений, но и кладов, некогда закопанных, а потом по той или иной причине не востребованных хозяевами.

Итак, в первой из рассматриваемых притч человек находит сокровище, скрытое на поле. Для обозначения сокровища употреблено греческое слово *θησαυρός* — родовой термин для различных видов драгоценных предметов и изделий. В классическом греческом языке термин нередко обозначает клад. В Септуагинте он чаще всего используется для обозначения «сокровищ дома Божия», то есть серебряных и золотых изделий, хранившихся в Иерусалимском храме, и «сокровищ дома царского» (3 Цар 14. 26; 4 Цар 24. 13) — различных драгоценностей, принадлежавших правителям народа израильского.

Почему, найдя сокровище, человек должен был утаить его? Потому что цена поля с зарытым на нем сокровищем возросла бы во столько раз, что ему было бы не под силу его купить. Его собственных средств хватало только на покупку поля; для приобретения зарытого на нем клада требовались совсем другие деньги. К тому же сокрытие клада, по мнению специалистов по истории древнего Израиля, было преступлением против закона и могло повлечь за собой суровое наказание. Однако вопрос об этичности или неэтичности описанного в притче поступка не имеет никакого отношения к той вести, которая в нее вложена. Мы имеем дело с притчей, образом, сравнением, а отнюдь не с рассуждением на правовую тему.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 7, 5, 2.*

Толкование обеих притч

Что делал человек на чужом поле и как вообще на нем оказался? Некоторые ученые считают, что речь идет о работнике, который трудился на поле, принадлежавшим богатому землевладельцу. Другие справедливо отмечают, что у подённого рабочего вряд ли нашлись бы средства на приобретение того поля, на котором он трудился. Ни то, ни другое толкование никак не сказывается на понимании смысла притчи.

Некоторые древние толкователи усматривали особый, скрытый смысл в том, что сокровище из притчи было зарыто в поле. Ориген, выдающийся мастер аллегорических толкований, считает, что «нужно исследовать отдельно поле и отдельно скрытое на нем сокровище»¹. Его понимание данной притчи, основанное на представлении о том, что поле символизирует буквальный смысл Писания, а сокровище — сокровенный, аллегорический, мы подробно рассмотрели выше².

Ключевым моментом в притче, однако, является не разница между сокровищем и полем, а то, что сокровище представлено как неожиданная находка: человек натывается на него там, где вовсе не предполагал его найти. Есть ли в этой неожиданности какой-то переносный смысл? Думается, что да. Царство Небесное здесь представлено как то, что скрыто от взора людей, что зарыто на глубине и что обнаруживается не сразу и не легко. Оно может стать внезапной находкой, которая не должна быть незамедлительно обнаружена. Обретение Царства Небесного сопровождается радостью, но этой радостью не следует делиться с кем попало, чтобы не потерять то, что обретено столь негаданно и стоит так дорого.

Такой же неожиданной находкой является жемчужина из следующей притчи. Для обозначения жемчужины в ней употреблено слово *μαρυαρίτης*, встречающееся также в Нагорной проповеди в словах: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга ваше-

¹ Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея. 10, 5.

² См. с. 396.

го перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф 7. 6). Жемчуг в Ветхом Завете воспринимался как символ самого драгоценного, чем может владеть человек (Притч 8. 11; 31. 10). Жемчуг добывался с большим трудом, а торговля жемчугом была распространенным и весьма прибыльным бизнесом.

Изделия из жемчуга представляют собой особый вид драгоценностей, поскольку жемчуг не является ни камнем, ни кристаллом: жемчуг образуется в морской глубине внутри раковин. В древности причиной образования жемчуга считали попадание молнии внутрь раковины¹, однако реальная причина заключается в попадании туда инородного тела, например, песчинки или мелкого камня. Вокруг этого тела постепенно нарастают слои перламутра, образующие концентрические круги. По цене жемчужины могут отличаться одна от другой в сотни и даже тысячи раз. При оценке одним из основных критериев является размер жемчужины; учитываются и такие факторы как форма, цвет, блеск. Найти крупную жемчужину хорошего качества для профессионального торговца жемчугом (а именно таковым является герой притчи) было огромной удачей. Ради такой находки стоило продать все остальное.

Главные темы двух притч

Значение обеих притч-близнецов можно свести к одному главному пункту. Иисус подчеркивает, что Царство Небесное драгоценнее любого земного стяжания. Оно является абсолютной ценностью, тогда как любые земные ценности относительны. Ради него человек может продать все, что имеет, или отказаться от всего, чем обладает. В наиболее радикальной форме этот призыв выражен в словах Иисуса, обращенных к ученикам: «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 29. 19). То же самое — в выражениях, близких к рассматриваемым притчам, — Он предложил богатому

¹ *Исаак Сириин*. О Божественных тайнах и о духовной жизни. Беседа 34, 4.

юноше, спросившему, что нужно сделать, чтобы наследовать жизнь вечную: «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. 21; Мк 10. 21; Лк 18. 22).

Мы видим, что для Иисуса граница между притчей и реальностью была не столь велика: то, что одни слышали от Него в форме притчи, содержащей обобщенный символ и допускающей различные толкования, другим предлагалось как руководство к действию, на которое можно было ответить немедленно: «да» или «нет». Ученики ответили «да», богатый юноша — «нет».

Если же касаться побочных тем, то между двумя притчами есть определенные отличия. В первой Царство Небесное предстает как неожиданная находка, во второй — как результат поиска. Купец ищет хорошие жемчужины и, наконец, находит то, ради чего стоит продать все остальное. Человек, купивший поле, как кажется, ничего специально не искал. Он наткнулся на Царство Небесное неожиданно, обретя его как клад, зарытый на чужом поле.

Это различие может указывать на то, что люди обретают Царство Небесное разными путями. Они ищут его и находят, что буквально соответствует словам Иисуса из Нагорной проповеди: «Ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф 7. 7–8). Других Царство Небесное как бы «настигает» само — когда они его не ищут, или когда ищут что-то другое.

Упоминание о радости как главной причине, по которой человек продает все, что имел, и покупает поле вместе с зарытым на нем сокровищем, может указывать на эмоциональную составляющую обретения человеком Царства Небесного. Обретение Царства не сводится к тому, что человек утвердился в каких-то убеждениях или взглядах; Царство не является просто мировоззрением или интеллектуальной установкой. На появление в своей жизни Царства Небесного человек реагирует всем естеством, включая сердце. Радость об обретении Царства сродни тому всеохватывающему чувству, которое описано в словах: «Возлюби Господа Бога твоего всем

сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк 12. 30; Мф 22. 37; Лк 10. 27; ср.: Втор. 6. 5). Ни одна составляющая человеческой природы не должна быть исключена из чувства любви к Богу и Его присутствия.

Во второй притче действия купца могут быть поняты как основанные на расчете: он продает все и покупает жемчужину не от радости, а потому, что считает, что ее стоимость с лихвой окупит понесенные затраты. Такая интерпретация, однако, противоречит общей тональности повествования, в значительной степени заданной предшествующей притчей. Если эмоциональный элемент в истории купца не выявлен, это не значит, что он отсутствует. Продажа всего, что человек имеет, ради одной жемчужины в любом случае является исключительным и рискованным поступком. Он ведь не продает все жемчужины ради одной: он продает все свое имущество, включая, следовательно, собственный дом. Подобно Иисусу, он становится бездомным, не оставляя для себя на этой земле ничего, кроме приобретенной жемчужины.

Притчи о сокровище и жемчужине подчеркивают то, что вытекает из многих других притч и поучений Иисуса. Царство Небесное, о котором Он говорит, не является ни нравственным учением, ни определенным типом духовности или религиозности. Царство Небесное — это Сам Иисус. Мы вновь возвращаемся к пункту, являющемуся, с нашей точки зрения, ключевым для понимания Его притч. Нет и не может быть в жизни человека никакой иной ценности, которая превосходила бы Иисуса по важности и значимости. Это — абсолютная и наивысшая ценность, поскольку Иисус есть Сам Бог — такой, каким Он открылся человечеству.

9. 8. Невод

Притча и толкование

Поучение в притчах, начавшееся в лодке и продолженное в доме, завершается притчей о неводе — одной из немногих евангельских притч, которая получила истолкование из уст Самого Автора. Более того, ее изложение заканчивается диалогом Иисуса с учениками, который подводит итог всему поучению:

Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон.

Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов.

И спросил их Иисус: поняли ли вы все это? Они говорят Ему: так, Господи! Он же сказал им: поэтому всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое (Мф 13. 47–52).

Весь этот текст является оригинальным материалом Евангелия от Матфея и отсутствует у других Евангелистов. Он распадается на три сегмента: притча, ее истолкование, диалог с учениками. Сама притча, в свою очередь, состоит из трех частей: сначала описывается процесс ловли рыбы, потом извлечения невода на берег и, наконец, сортировки.

Не случайно Иисус избрал именно этот образный ряд для притчи, которой завершает поучение, начатое в рыбацкой лодке при народе, но завершенное в доме при учениках. Процесс ловли рыбы был знаком им во всех деталях. Как минимум четверо из них — те, которых он призвал раньше других, — были профессиональными рыбаками: Петр, Андрей, Иаков и Иоанн (Мф 4. 18–22; Мк 1. 16–20).

Трое из четырех — Петр, Иаков и Иоанн — выделяются в евангельском повествовании в качестве группы наиболее близких к Иисусу учеников. Их призвание сопровождалось одним из первых совершённых Иисусом чудес: после того, как они ловили рыбу в течение всей ночи и ничего не поймали, Иисус приказал им закинуть сеть; «сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась». Именно тогда Петр впервые осознал, с Кем имеет дело, а Иакова и Иоанна объял ужас от происходившего. Иисус же сказал Петру: «Не бойся, отныне будешь ловить человеков». В итоге все трое «оставили все и последовали за Ним» (Лк 5. 1–11).

Три притчи, рассказанные Иисусом в доме, как нельзя более подходят к ситуации, в которой находились ученики. Совсем недавно они оставили всё, чтобы последовать за Ним: в героях притч о сокровище и о жемчужине они вполне могли узнать себя. Образы невода и рыб из третьей притчи, с одной стороны, прекрасно укладывались в представление рыбаков о жизни; с другой, подчеркивали суть их нового призвания — они станут «ловцами человеков».

Иисус хотел донести Свою весть до учеников в максимально узнаваемых образах. Об этом свидетельствует, в частности, слово «сев» (καθίσαντες), никак не связанное с процессом отделения ангелами злых от добрых: нигде не сказано, что они будут делать это сидя. Однако рыбаки сортировали рыбу сидя, и благодаря этой детали образ в устах Иисуса и в ушах Его учеников становился зримым. Иисус предпочитал оперировать не абстрактными понятиями, подобными тем, что были в ходу у греческих философов, а конкретными, зримыми образами.

Связь между чудом, сопровождавшим призвание первых учеников, и рассматриваемой притчей иллюстрирует общее наблюдение, которое делают исследователи относительно взаимосвязи между чудесами Иисуса и Его притчами (к этому наблюдению мы обращались в первой главе): притчи играют в Евангелиях ту же функциональную роль, что и чудеса. Это никоим образом не снижает ценность чудес как реальных историй, происходивших в

реальной жизни. Это лишь свидетельствует о тесной взаимосвязи между тем, что Иисус говорил, и тем, что Он делал. Посредством чудес и притч Он выражал одну и ту же истину, которую заявил в самом начале Своей проповеди — истину о том, что «приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17).

Страшный суд

Основное содержание притчи о неводе касается Страшного суда. В этом она близка притче о плевелах на поле. Поучение в доме начинается с вопроса учеников о значении притчи о плевелах. Иисус терпеливо разъясняет им все образы, использованные в притче, главной мыслью которой является отделение праведников от прочих на последнем суде. Свое толкование Он завершает словами: «Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (Мф 13. 41–42). В притче о неводе мы слышим похожие слова: «Изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов». Эти два толкования образуют тематическую арку, скрепляющую начало и конец поучения в доме.

Две притчи различаются образным рядом. В первом случае, обращаясь к народу, Иисус использует образы, знакомые людям, занимающимся сельским хозяйством. Во втором случае, обращаясь к ученикам, Он использует образы, знакомые им по ловле рыбы. Но смысл обеих притч один и тот же. Обе говорят о той последней реальности, которой завершится человеческая жизнь: о Страшном суде.

Связь прослеживается также между просьбой учеников, с которой началось поучение в доме («изъясни нам притчу о плевелах на поле»), и вопросом Иисуса, которым это поучение завершается («поняли ли вы всё это?»). Как опытный учитель, Иисус сначала разъясняет то, что сказал народу и что ученики не поняли, потом приводит им в пример то, что относится к их собственному опыту, и, наконец, спрашивает, поняли ли они то, что Он им сказал.

Подобно тому, как в учебных пособиях изложение той или иной темы нередко завершается серией контрольных вопросов, на которые ученики должны ответить, Иисус задает Свой контрольный вопрос. Этот вопрос — еще не экзамен, предполагающий тотальную проверку усвоенного: экзаменом станет вся их последующая жизнь. Пока они еще в самом начале пути, и Учитель должен лишь удостовериться в том, что они понимают Его.

Их утвердительный ответ вряд ли относится ко всем притчам. Вероятно, он относится к тем притчам, которые Иисус истолковал: о сеятеле, о плевелах и о неводе. По всей видимости, Иисус потом еще не раз повторял эти притчи в разных ситуациях: об этом свидетельствует тот факт, что часть из них у Луки появляется в других местах. Однако тот первый раз, когда Иисус начал говорить притчами к народу из лодки, а потом продолжил в доме наедине с учениками, несомненно, глубоко врезался им в память. Иначе эти притчи не дошли бы до нас в том виде, в каком они изложены у Матфея и Марка: в форме связного поучения, а не разрозненных рассказов, произнесенных по разным поводам.

Книжник, наученный Царству Небесному

Поучение в притчах завершается изречением, стоящим особняком и как будто бы не связанным с тем, что ему предшествовало. Это изречение — о книжнике, который подобен хозяину, выносящему из сокровищницы своей новое и старое, — само по себе является маленькой притчей, поскольку построено на принципе уподобления.

Притча в завершении длинного поучения — характерный для Иисуса прием. В Нагорной проповеди притча о доме на камне и доме на песке (Мф 7. 24–27) становится эпилогом всей проповеди. При этом эпилог не столько суммирует ее общий смысл, сколько разъясняет, как сказанное может быть применено к жизни. Главная мысль притчи о доме на камне и доме на песке заключается в том, что недостаточно слушать слова Иисуса: самое важное — их исполнять. Подобные приемы нередко используются в риторике:

завершая выступление, оратор не столько подводит итог, сколько обращает внимание на практическое применение сказанного.

По своей структуре завершение обеих речей очень похоже: «Итак, *всякого*, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, *уподоблю* мужу благоразумному, *который...*» (Мф 7. 24); «Поэтому *всякий* книжник, наученный Царству Небесному, *подобен* хозяину, *который...*» (Мф 13. 52). И в том, и в другом случае используется прилагательное ὅμοιος («подобный»), лежащее в основе любой притчи, построенной на принципе уподобления. Однако, в отличие от Нагорной проповеди, поучение в притчах само по себе есть серия притч-уподоблений.

Слова о книжнике играют в ней роль эпилога. Но они переводят внимание слушателя с того, о чем говорилось ранее, на тему, кажущуюся новой и неожиданной. Причем здесь книжник? Иисус обращал Свою речь сначала к простому народу, потом к ученикам, а завершает Своим указанием на некоего «книжника, наученного Царству Небесному». Что это за книжник? Как кажется, среди учеников Иисуса не было такового.

Слово «книжник» (γραμματεὺς) почти всегда в Евангелиях имеет отрицательный смысл (подобный значению слова «грамотей» в русском языке). Книжник в Евангелиях — это тот, кто усвоил определенную сумму предписаний закона Моисеева, но не живет в соответствии с законом, кто начитан в литературе, знает наизусть множество текстов, но не умеет правильно истолковать их. Чаще всего термин «книжники» употребляется в паре с термином «фарисеи» и имеет ярко выраженную негативную окраску. В 23-й главе Евангелия от Матфея выражение «горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф 23. 13–15, 23, 25, 27) играет роль рефрена.

Иудейские книжники, упоминаемые в Евангелиях, в большинстве своем были оппонентами Иисуса. Наряду с первосвященниками, фарисеями и старейшинами они участвовали в том заговоре против Него, который привел к Его казни. И тем не менее, в двух случаях термин «книжник» несет в речи Иисуса позитивный смысл. Первый такой случай — рассматриваемая притча. Второй

случай — слова, обращенные к иудеям от имени Бога: «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» (Мф 23. 34). Здесь книжники неожиданно оказываются не среди фарисеев и лицемеров, которых Иисус постоянно обличает, а в благородном сообществе пророков и мудрецов, посылаемых от Бога к народу израильскому¹.

Речь, частью которой являются эти слова, начинается с обращения Иисуса к народу и ученикам: «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). В этой речи Иисус обличает книжников и фарисеев не столько за те или иные аспекты их учения, сколько за их поведение, в особенности же за то, что в законе Моисеевом они видят второстепенное, но не видят главного, щепетильно соблюдают внешние предписания, но отбрасывают внутреннюю суть, требуют от людей соблюдения множества мелких норм, но сами их не соблюдают.

Под «книжником, наученным Царству Небесному», следует понимать того, кто принял учение Иисуса и примкнул к общине Его учеников. Мы знаем, что помимо апостолов и других явных учеников у Иисуса были тайные ученики из числа иерусалимской знати: к их числу принадлежали Никодим, упоминаемый только в Евангелии от Иоанна (Ин 3. 1–2; 19. 39), и Иосиф Аримафейский, упоминаемый во всех четырех Евангелиях (Мф 27. 37; Мк 15. 43; Лк 23. 50–51; Ин 19. 38). Последний вполне подпадает под определение «книжника, научившегося Царству Небесному».

Говорил ли Иисус о нем или о ком-либо подобном или вообще не имел в виду конкретное лицо, этого мы не знаем. Однако выражение «новое и старое», вероятно, указывает на ту тему, которая с особой полнотой раскрывается в Евангелии от Матфея: тему соот-

¹ Некоторые ученые считают, что Матфей высоко ценил профессию книжника и сам был книжником. С нашей точки зрения, для такого утверждения нет достаточных оснований.

ношения между Новым и Ветхим Заветами, между учением Иисуса и законом Моисеевым. Эта тема доминирует в Нагорной проповеди; она же проходит лейтмотивом через многие другие поучения и изречения Иисуса.

В одном из них говорится о новом вине, которое не следует вливать в старые мехи (Мф 9. 17; Мк 2. 22; Лк 5. 37). Под новым вином, согласно единодушному мнению толкователей — как древних, так и новых, — понимается учение Иисуса, под ветхими мехами — те старые формы, которые восходят к закону Моисееву, но оказываются для этого учения слишком тесными.

Изречение о книжнике, подобном хозяину, выносящему из сокровищницы своей новое и старое, по-видимому, стоит в одном ряду с этим и другими подобными высказываниями. По мнению Иоанна Златоуста, в словах о книжнике, наученном Царству Небесному, подчеркивается ценность Ветхого Завета:

Видишь ли, что Христос не исключает Ветхий Завет, но хвалит и превозносит, называя его «сокровищем»? Итак, несведущие в божественных писаниях не могут быть названы людьми домовитыми: они и сами у себя ничего не имеют, и у других не просят займы, но, томясь голодом, нерадят о себе. Впрочем, не они только, но и еретики лишены этого блаженства, потому что из сокровища своего не выносят ни старого, ни нового. У них даже нет старого, а потому нет и нового. Точно так же не имеющие нового не имеют и старого, но лишены и того и другого, потому что новое и старое соединено и связано между собою¹.

Поучение в притчах, начатое Иисусом в лодке, а продолженное в доме, несомненно, должно было удивить слушателей своей новизной. Необычной была форма, в которой это поучение было изложено. Не менее необычным было содержание, спрятанное за сравнениями и уподоблениями, за образами из повседневной жизни.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 47, 3.*

ни и за таинственным, постоянно повторявшимся словосочетанием «Царство Небесное».

Иисус сознавал новизну Своего учения, но при этом не уставал подчеркивать его преемственность от учения пророков. Ветхий Завет с его строгостью, мудростью и глубиной был дорог для Иисуса. Свои поучения Он воспринимал как вклад в ту сокровищницу, в которую до Него складывали свое духовное богатство пророки, мудрецы и книжники народа израильского.

Эту преемственность отмечал апостол Павел, который утверждал, с одной стороны, что миссия Иисуса является прямым продолжением миссии ветхозаветных пророков (Евр 1. 1–2), а с другой — что в Самом Иисусе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2. 3). Павел прослеживал прямую линию преемства от пророков не только к Иисусу, но и к Его апостолам, подчеркивая, что созданная Им Церковь утверждена «на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф 2. 20).

Резюме

«Поучение в притчах» — третья из пяти пространных речей Иисуса Христа, вошедших в Евангелие от Матфея (Мф 13. 3–52). Эта речь у Матфея включает четыре притчи, произнесенные Спасителем из лодки: о сеятеле, о плевелах, о горчичном зерне и о закваске в тесте. За ними следуют три притчи, произнесенные в доме в тот же день: о сокровище, скрытом на поле, о купце, нашедшем жемчужину, и о неводе. Все семь притч 13-й главы Матфея выстраиваются в единую цепь: все они говорят о Царствии Небесном.

Притча о сеятеле является первой притчей Иисуса, изложенной в Евангелии от Марка. Она также является первой самостоятельной притчей в Евангелиях от Матфея и Луки, если не считать притчи о доме на камне и доме на песке, вплетенной в Нагорную проповедь (у Луки в «Проповедь на равнине»), и притчи о детях на улице, вкрапленной в поучение об Иоанне Крестителе.

Под образом сеятеля Спаситель говорит о Себе. Тот факт, что проповедь Иисуса Христа сфокусирована на Его собственной личности, объясняется Его уникальной ролью как Посланника и Сына Божия, пришедшего возвестить людям волю Божию особым образом — от Своего лица и от имени Бога Отца. Именно поэтому Он заострял внимание слушателей не на каких-то отдельных аспектах Своего учения и не на учении в целом, а в еще большей степени — на Самом Себе как источнике этого учения.

Своих слушателей, изображению которых посвящена притча, Иисус делит на четыре категории. Реакция людей, отнесенных к первой, второй и третьей категориям, отличаются одна от другой только процессом, но не результатом: ни одна из трех категорий не включает людей, приносящих ожидаемые плоды. Лишь четвертая категория включает тех, кто приносит плод: она и противопоставляется трем другим.

Притча о плевелах в Евангелии от Матфея следует непосредственно за притчей о сеятеле и имеет с ней много общего. В частности, в двух притчах используется похожий образный ряд. Однако если в притче о сеятеле только один главный персонаж, то в притче о плевелах на одном и том же поле сеют двое, и отношения между двумя персонажами выстраиваются по принципу контраста. Кульминацией притчи о плевелах становится жатва, которая в притче о сеятеле только подразумевалась. Притча о плевелах тем самым обретает эсхатологическое измерение.

Основное содержание притчи о плевелах — борьба между Богом и дьяволом, между добром и злом, разворачивающаяся на земле, в веке сем, но завершающаяся в ином веке. Эта борьба происходит на протяжении всей евангельской истории.

Притча о плевелах открывает серию из шести притч, начинающихся в Евангелии от Матфея словами: «Царство Небесное подобно...» или «Еще подобно Царство Небесное...» (Мф 13. 24, 31, 33, 44, 45, 47). Первая и последняя притчи из этой серии — о плевелах и о неводе — посвящены теме Страшного суда. Четыре других притчи — о горчичном зерне, о закваске, о сокровище, найденном на

поле, и о купце, нашедшем жемчужину, — не касаются темы воздаяния, но раскрывают понятие «Царство Небесное» применительно к земной жизни человека. Это соответствует тому двойному значению, которое термин «Царство Небесное», или «Царство Божие», имел в речи Спасителя: оно указывало одновременно на посмертное воздаяние и на ту духовную реальность, которая, подобно горчичному дереву, прорастает в земной жизни.

Вопросы к главе 9

1. Что такое «поучение в притчах»? Какая тема объединяет эти притчи?
2. При каких обстоятельствах была произнесена притча о сеятеле? Какое толкование было предложено для нее Спасителем? Кого символизирует главный персонаж этой притчи?
3. По каким причинам, согласно притче о сеятеле, человек может не услышать слово Божие?
4. Какие интерпретации притчи о сеятеле предлагались в святоотеческой традиции?
5. Сравните притчу о пшенице и плевелах с притчей о сеятеле, перечислите признаки сходства и различия.
6. Что означает образ жатвы в притче о пшеницах и плевелах? Где еще в Священном Писании используется этот образ?
7. В каких еще поучениях Спасителя присутствует идея отделения праведников от грешников?
8. Приведите примеры истолкования притчи о пшенице и плевелах в святоотеческой традиции. Какой урок из нее может извлечь современный человек?
9. Что означает притча о зерне в земле применительно к служению Спасителя?
10. Что объединяет притчи о горчичном зерне, о закваске, о сокровище, найденном на поле, и о купце, нашедшем жемчужину?

Глава 10.

ДРУГИЕ ГАЛИЛЕЙСКИЕ ПРИТЧИ

10. 1. Дети на улице

Небольшая притча о детях на улице в Евангелиях от Матфея и Луки отнесена к тому периоду служения Спасителя, когда Иоанн Креститель уже был заточен в темницу, но еще не был обезглавлен. Поводом к ее произнесению становится посещение Иисуса двумя учениками Крестителя, которых он посылает спросить: «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?». Не отвечая на вопрос прямо, Иисус просит учеников Иоанна рассказать ему то, что они сами видят и слышат: «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; Лк 7. 19–23).

После ухода учеников Иоанна Иисус обращает к народу поучение, в котором говорит о значении Крестителя: он — большой из рожденных женами; он — больше, чем пророк (Мф 11. 7–13; Лк 7. 24–28); «если хотите принять, он есть Илия, которому должно прийти» (Мф 11. 14). У Матфея переходом к притче служат слова: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф 11. 15). У Луки между поучением и притчей имеется добавление: «И весь народ, слушавший Его, и мытари воздали славу Богу, крестившись крещением Иоанновым; а фарисеи и законники отвергли волю Божию о себе, не крестившись от него» (Лк 7. 29–30)¹.

¹ В некоторых рукописях Евангелия от Луки притча также предваряется словами: «Тогда Господь сказал» (Лк 7. 31). В современных критических изданиях Нового Завета эти слова отсутствуют.

Будучи частью поучения, посвященного Иоанну Крестителю, притча завершается комментарием, в котором Иисус Христос протягивает нить от Крестителя к Самому Себе:

Но кому уподоблю род сей? Он подобен детям, которые сидят на улице и, обращаясь к своим товарищам, говорят: мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали. Ибо пришел Иоанн, ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес. Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам. И оправдана премудрость чадами ее (Мф 11. 16–19).

Текстуальные расхождения между версиями Матфея и Луки незначительны. У Луки (Лк 7. 31–35) несколько иначе сформулирован зачин притчи: «С кем сравню (букв. «кому уподоблю») людей рода сего? и кому они подобны? Они подобны детям...». Завершающая фраза в Синодальном переводе обеих версий идентична, однако в критическом издании она звучит несколько по-иному в версии Матфея: «И оправдана премудрость делами ее». Древним толкователям фраза известна именно в том варианте, в котором она присутствует у Луки¹. Предположительно, «чадами ее» является изначальным чтением, измененным в рукописях Евангелия от Матфея под влиянием слов о «делах Христовых» (Мф 11. 2).

Выражение *γενεὰ ταύτη*, обычно переводимое как «род сей», можно перевести как «это поколение». В устах Иисуса Христа данное выражение имеет устойчивый отрицательный смысл: Он называет поколение Своих современников родом лукавым, прелюбодейным и грешным (Мф 12. 39; Мк 8. 38; Лк 11. 29).

Несмотря на краткость притчи, она представляет немало затруднений для толкователей. Кто-то из исследователей считает, что речь идет о двух группах детей, одна из которых хочет играть в свадьбу, а вторая в похороны, и они не могут договориться между собой. Согласно другому мнению, одна и та же группа детей пред-

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 37, 4; *Иларий Пиктавийский.* Комментарий на Евангелие от Матфея. 9, 9.

лагает своим товарищам то одну, то другую игру, но те отказываются присоединиться к ним. В данном вопросе мы скорее согласились бы с теми, кто считает, что из двух групп детей, упомянутых в притче, одна — активная — играет в обе игры, а другая — пассивная — отказывается от участия в обеих играх. Однако мы должны указать на то, о чем часто забывают современные комментаторы: во-первых, в тексте притчи ничего не говорится об игре в похороны или свадьбу, а во-вторых, действие, о котором говорят дети, описывается в прошедшем времени (мы играли, пели, вы не плясали, не рыдали). Игра в похороны или свадьбу — не более чем плод догадок, тогда как в действительности речь в притче идет о реакции одних детей на музыкальные звуки, издаваемые другими, а не на их действия или игры.

Глагол αὐλέω, переведенный как «играть на свирели», происходит от слова αὔλος (авлос), указывающего на деревянный духовой музыкальный инструмент, употреблявшийся в Древней Греции. Аналогичные инструменты существовали и в Древнем Израиле: использовались они как при танцах, так и при оплакивании умерших (в Мф 9. 23 упоминаются «свирельщики и народ в смятении»). Глагол θρηνέω означает «петь погребальную песнь», «стенать», «громко причитать», оплакивать; отсюда слово θρῆνος — «плач», «причитание».

Оба музыкальных термина символизируют звук человеческого голоса. Два разных настроения, выражаемые музыкальными звуками, соответствуют двум разным видам проповеди: Иоанна Крестителя и Иисуса. И тот, и другой призывали к покаянию, причем в одинаковой словесной форме (Мф 3. 2; 4. 17). Но призыв этот был окрашен в устах каждого из них в свою особую тональность. Образ жизни каждого из проповедников сообщал дополнительные обертоны общему тону его проповеди, на что и указал Иисус в Своем комментарии к притче.

В вопросе о том, кого символизируют обе группы, единомыслия между исследователями также не наблюдается. Некоторые считают, что активная группа детей укоряет Иоанна Крестителя и

Иисуса Христа: первого за то, что не участвовал в свадебных церемониях, потому что всегда постился, второго — за неучастие в трауре, потому что всегда праздновал. Другие — и таковых большинство — считают, что активная группа детей символизирует Иоанна и Иисуса Христа, а пассивная — иудеев.

Буквальный смысл ответа на вопрос «кому уподоблю род сей?» заставляет предположить, что «род сей» уподобляется той группе детей, которая играла на свирели и пела печальные песни. Однако есть немало оснований считать, что в действительности «род сей» уподобляется другой группе детей — тем, которые не реагировали на музыкальные звуки.

Возможно, что здесь мы имеем дело с особенностью речи Спасителя, на которую указывали выше, рассматривая притчи о сокровище на поле и драгоценной жемчужине: уподобление совсем не всегда относится к тому конкретному элементу изображаемой картины, на который оно указывает. В серии притч, рассмотренных в предыдущей главе, Царство Небесное последовательно уподоблялось: «человеку, посеявшему доброе семя на поле своем», «зерну горчичному», «закваске», «сокровищу, скрытому на поле», «купцу, ищущему хороших жемчужин» (Мф 13. 24, 31, 33, 44, 45). В двух случаях из пяти, однако, уподобление относится не к тому, на что указывает речь: не к человеку, посеявшему доброе семя, а к посеянному семени; не к купцу, ищущему жемчужин, а к найденной им жемчужине.

Учитывая сказанное, мы можем утверждать вслед за древними толкователями, что Иоанна Крестителя и Иисуса Христа символизируют в притче активные, а не пассивные дети. При этом игравшие на свирели символизируют Иисуса, а те, кто пел печальные песни, Иоанна Крестителя. Так понимает эту притчу Иоанн Златоуст:

Смысл этих слов следующий: Я и Иоанн пришли противоположными путями... Иоанн от самого младенчества приучен был к столь суровой жизни, чтобы и чрез это сделать проповедь его достойной веры. Но почему же, скажешь ты, сам Иисус не избрал

этого пути? Напротив, и Он шел этим путем, когда постился сорок дней... Впрочем, Он и другим путем шел к той же цели... Предоставив Иоанну блистать постом, сам избрал путь противоположный: участвовал в трапезах мытарей, вместе с ними ел и пил... Не следует обвинять тех, которым не верили. Но вся вина падает на тех, которые хотели не верить им... Потому-то Иисус и сказал: «Мы играли вам на свирели, и вы не плясали», то есть Я вел жизнь нестрогую, и вы не покорились Мне; «мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали», то есть Иоанн проводил жизнь строгую и суровую, и вы не внимали ему. Впрочем, Иисус не говорит, что Иоанн вел тот, а Я — другой образ жизни. Но так как оба они имели одну цель, хотя дела их были различны, то как о Своих, так и о его делах говорит как об общих¹.

Блаженный Иероним в своем толковании подчеркивает, что с детьми, сидевшими на площади, в притче сравнивается иудейский народ. Бог посылал к нему проповедников, но «поскольку иудейский народ не желал слушать, то они не только говорили ему, но и кричали во весь голос». Два вида проповеди — это увещание к добродетелям и призыв к покаянию. Этим «двойным путем ко спасению» пренебрегли иудеи, не приняв ни Иоанна, ни Сына Человеческого².

Кирилл Александрийский, со своей стороны, указывал на то, что Иоанн Креститель, проповедующий крещение покаяния, «явил собой образец для тех, кто должен плакать», а Господь, проповедующий Царство Небесное, «явил Собой отраду и светлость, которыми Он описал верным неизреченную радость и беспечальную жизнь». Свирель, по словам Кирилла, символизирует сладость Царства Небесного, а плач — мучение геенны³.

Слова о том, что «оправдана премудрость чадами ее», по-разному понимаются толкователями. Их можно понять в том смысле, что люди всегда найдут оправдание своим поступкам, своему

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 37, 3–4.

² *Иероним.* Комментарий на Евангелие от Матфея. 2, 11, 16.

³ *Кирилл Александрийский.* Комментарии на Евангелие от Матфея. 142–144.

нежеланию услышать голос проповедника: в этом случае термин «премудрость» употреблен в ироничном смысле. Златоуст видит в приведенных словах продолжение обличения, адресованного иудеям: «Хотя вы и остались не убежденными, но уже не можете обвинять Меня»¹.

С другой стороны, термин «премудрость» может толковаться в положительном ключе. Блаженный Иероним под премудростью понимает «домостроительство и учение Божие», а под чадами — апостолов, «которым Отец открыл то, что скрыл от премудрых, от тех, кто сами себя почитают разумными»². Иларий Пиктавийский считает, что слова «и оправдана премудрость» Христос сказал о Себе, «ибо Он Сам — Премудрость не из-за действия, а по природе»³.

Толкователи, отождествляющие Иисуса Христа с библейской Премудростью, основываются на раннехристианской традиции, восходящей к словам апостола Павла о том, что Иисус — «Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор 1. 24). Такое отождествление подкрепляется не только персонификацией Премудрости в Ветхом Завете, но и упоминанием о ее детях (Притч 8. 32) или сынах (Сир 4. 12).

10. 2. Два должника

Женщина-грешница

Притча о двух должниках в Евангелии от Луки является частью повествования о женщине-грешнице, которая пришла в дом фарисея, где Спаситель возлежал за трапезой, чтобы помазать Его ноги драгоценным миром. У Луки этот эпизод относится к галилейскому периоду служения Иисуса Христа. Сходный по содержанию эпизод

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 37, 4.

² Иероним Стридонский. Комментарий на Евангелие от Матфея. 2, 11, 16.

³ Иларий Пиктавийский. Комментарий на Евангелие от Матфея. 9, 9.

имеется в Евангелиях от Матфея и Марка, но там он отнесен к последним дням земной жизни Иисуса и происходит в Вифании, близ Иерусалима, в доме некоего Симона прокаженного (Мф 26. 6–7; Мк 14. 3). Еще один похожий эпизод приведен в Евангелии от Иоанна: там действие происходит тоже в Вифании, но в доме Лазаря, и ноги Спасителя помазывает Мария, сестра Лазаря (Ин 12. 1–8).

В вопросе о том, описан ли во всех четырех Евангелиях один и тот же случай, или два разных, или три, ученые расходятся. Имеется четыре основных версии: 1) все Евангелисты описывают один и тот же случай, но разногласят в деталях¹; 2) один случай описан у синоптиков, другой у Иоанна²; 3) один описан у Луки, другой у Матфея, Марка и Иоанна³; 4) в четырех Евангелиях речь идет о трех разных случаях — первом у Луки, втором у Матфея и Марка, третьем у Иоанна⁴.

Мы считаем наиболее обоснованной третью точку зрения, однако ее подробное обоснование выходит за рамки нашей темы, поскольку здесь мы говорим о притчах Иисуса Христа, а притча имеется только в одном из четырех рассказов: в рассказе Луки о женщине-грешнице. Укажем лишь на наиболее очевидные отличия рассказа Луки от рассказов других Евангелистов: 1) у Луки действие происходит не в Вифании, а в Галилее и 2) не в последние дни

¹ Такого мнения придерживается, в частности, библиист Ч. Додд, считающий, что различные вариации одной и той же истории возникли в устной традиции.

² Такого мнения придерживается Иоанн Златоуст: «У трех Евангелистов, мне кажется, говорится об одной и той же; у Иоанна же — о другой некоторой чудной жене, сестре Лазаря...» (Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 80, 1).

³ Такого мнения придерживается Блаженный Августин, доказывая, что у Луки описан один эпизод, а у Матфея, Марка и Иоанна другой; при этом он утверждает, что в обоих случаях действующим лицом была одна и та же женщина, Мария, сестра Лазаря: в первый раз она помазала миром только ноги Иисуса в Галилее, во второй раз — сначала Его ноги, а потом голову в Вифании (О согласии Евангелистов. 2, 79).

⁴ К такому пониманию склоняется Ориген (Комментарии на Евангелие от Матфея. 77).

земной жизни Иисуса Христа, а намного раньше; 3) женщина помазывает не голову Спасителя (как у Матфея и Марка), а Его ноги (как у Иоанна); 4) действие происходит в доме Симона фарисея, а не Симона прокаженного (как у Матфея и Марка); 5) женщина обозначена как «грешница» (о чем другие Евангелисты не говорят); 6) она обливает слезами ноги Спасителя и оттирает их волосами (эта деталь отсутствует у других Евангелистов); 7) на ее поведение реагирует не Иуда (как у Иоанна) и не «ученики» (как у Матфея), а фарисей; 8) история содержит диалог между фарисеем и Христом (чего нет у других Евангелистов); 9) в истории отсутствует диалог между Христом и учениками; 10) отсутствует упоминание о том, что своим действием женщина пригостила Спасителя к погребению; 11) в конце рассказа Иисус Христос обращается напрямую к женщине (чего Он не делает в повествованиях других Евангелистов), причем происходит это дважды.

Рассказ Луки

Ввиду того, что рассказ Луки достаточно сильно отличается от повествований других Евангелистов и что только он содержит интересующую нас притчу, в данной главе мы рассмотрим его изолированно от других аналогичных повествований. При этом рассказ необходимо рассмотреть целиком, поскольку притча является его составной частью:

Некто из фарисеев просил Его вкусить с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег. И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром 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.

Обратившись к нему, Иисус сказал: Симон! Я имею нечто сказать тебе. Он говорит: скажи, Учитель. Иисус сказал: у одно-

го заимодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят, но как они не имели чем заплатить, он простил обоим. Скажи же, который из них более возлюбил его? Симон отвечал: думаю, тот, которому более простил. Он сказал ему: правильно ты рассудил.

И, обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла; ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги. А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит.

Ей же сказал: прощаются тебе грехи. И возлежавшие с Ним начали говорить про себя: кто это, что и грехи прощает? Он же сказал женщине: вера твоя спасла тебя, иди с миром (Лк 7. 36–50).

Рассказ можно условно разделить на четыре части: повествование о женщине и о первоначальной реакции фарисея на ее действия; диалог, содержащий притчу о двух должниках; толкование этой притчи в форме диалога с Симоном; диалог с женщиной и реакция возлежащих.

Хозяин трапезы сначала назван неопределенно: «некто из фарисеев». Имя фарисея возникает лишь впоследствии, в обращении к нему Спасителя. На протяжении всей евангельской истории фарисеи составляли оппозицию Иисусу Христу. Тот факт, что он принимает приглашение одного из них на обед, говорит о готовности Иисуса Христа к диалогу с любым человеком, в том числе из числа Своих противников. Жестко обличая фарисеев как группу, партию, школу, называя фарисеев «лицемерами», «безумными и слепыми», «порождениями ехиднины» (Мф 23. 13–33), Христос не распространял эти эпитеты на всех без исключения представителей данной группы. Впрочем, эпизод, рассказанный Лукой, относится к

тому периоду жизни Иисуса, когда Его конфликт с фарисеями еще не вступил в завершающую стадию.

Женщина, помазавшая ноги Иисуса миром, в Евангелии от Луки дважды названа «грешницей» (ἁμαρτωλός). Этот термин по отношению к женщине мог быть употреблен только в том смысле, что она была блудницей, поскольку термин относится к ее образу жизни в целом, а ни один другой образ жизни не мог быть обозначен таким термином. Именно в этом смысле термин «грешница» понимается большинством древних толкователей. Амфилохий Иконийский (IV век) пишет:

...Фарисеи, видя, как Он ест с мытарями, роптали, не понимая этого... Соединивший Закхея мытаря со словесным апостольским стадом, Сам и грешную блудницу, сотворившую бесчисленные злодеяния, выхватив из пасти дьявола, как ягненка, отдал в прекрасный овечий двор... И вместе с фарисеями пищу вкушает, и мытарей от Себя не отвергает, и блудниц допускает, и с самарянкой беседует, и хананеянку слова удостаивает, и кропотливой край одежды подает¹.

Содержание притчи

Притча о двух должниках отличается краткостью и емкостью, контрастируя со многими другими притчами из Евангелия от Луки. Здесь нет ни развернутого сюжета, ни большого количества действующих лиц. Образ двух должников будет использован также в притче о немилосердном займодавце (Мф 18. 23–35), однако там он выполняет иные функции. Две указанные притчи представляют пример того, как один и тот же образ, в зависимости от контекста, может быть использован для разных целей.

Долг первого человека из рассматриваемой притчи составляет внушительную сумму, соответствующую заработной плате по-денного рабочего за 500 дней труда. Долг второго — в десять раз меньше, однако и это не символическая сумма. Займодавец про-

¹ Амфилохий Иконийский. О жене-грешнице, помазавшей Господа миром. 2.

щает долг обоим, и на этом сюжетная часть притчи заканчивается. Дальше начинается ее толкование путем наложения на ситуацию, имеющую место в реальной жизни. Прямое обращение к фарисею как одному из прототипов притчи, не оставляющее ему никакого пространства для альтернативного толкования, напоминает обращение пророка Нафана к Давиду: «ты — тот человек» (1 Цар 12. 7). Однако если Нафан приходил к Давиду, чтобы обличить его в тяжком грехе, то здесь мы имеем дело с иной ситуацией: Иисус приходит в дом фарисея и реагирует не столько на его поведение, сколько на его образ мыслей.

Именно этот образ мыслей Иисус обличал в полемике с фарисеями — и чем дальше, тем более жестко. Фарисеи воспринимали праведность, святость прежде всего как выполнение суммы внешних предписаний, которое в их глазах возвышало их надо обычными людьми, отделяло от черни. К грешникам у них было отношение презрительное, особенно же к «мытарям и блудницам», которые в их глазах символизировали порок (надо сказать, не безосновательно).

Непонятно, как женщина, известная своим греховным образом жизни, оказалась в доме фарисея. Она, конечно, не была среди приглашенных. Можно лишь предположить, что она следовала за Спасителем и вошла в дом вместе с другими сопровождавшими Его лицами, мужчинами и женщинами. Она не могла претендовать на место за столом и села у ног Учителя в то время, как Он трапезовал и беседовал с хозяином.

Из слов Спасителя выясняются дополнительные подробности: хозяин, пригласив Иисуса в дом, не оказал Ему обычные знаки уважения — не подал воды на ноги, не возлил елей на голову, даже не поприветствовал традиционным целованием. Женщина, напротив, не только помазывала миром ноги Иисуса, но и непрерывно целовала их, что было знаком сильной любви, искреннего чувства и глубокого раскаяния.

Любовь и прощение — вот главные темы притчи. Из слов Спасителя не совсем понятно, что чему предшествует и что за чем

следует. С одной стороны, говорится о прощении как следствии любви, с другой — о любви как следствии прощения. О женщине сказано, что грехи ее прощаются «за то, что она возлюбила много». К фарисею же относятся слова: «кому мало прощается, тот мало любит». Взаимозависимость между любовью и прощением такова, что она может действовать в обе стороны: любовь может быть как причиной, так и следствием прощения; и прощение, в свою очередь, может как предшествовать любви, так и следовать за ней.

Поведение фарисея свидетельствует о том, что встреча с Иисусом не произвела в его душе никакого переворота. Мы не знаем, почему он вообще пригласил Иисуса в свой дом: возможно, ему было интересно лично пообщаться с учителем, о котором он был наслышан; возможно, подобно другим фарисеям и книжникам, он имел намерение испытать его, уловить в словах. Как бы там ни было, в жизни фарисея, насколько можно судить по евангельскому рассказу, ничего не изменилось. Он принял Иисуса как одного из многих гостей, которые бывали у него дома, оказал ему скупое гостеприимство и отпустил, ничему, по-видимому, не научившись из общения с Ним.

Для женщины-грешницы, напротив, встреча с Иисусом означала полный внутренний переворот. Все ее поведение показывает, что она откликнулась на призыв, который часто звучал из уст Спасителя: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное». Вряд ли она задавала вопрос о том, что за Царство Небесное Он проповедует: своим женским чутьем, которое не притупилось у нее, несмотря на греховный образ жизни, она ощутила присутствие в Нем того нового измерения, которое открывалось благодаря Его проповеди и Его личности. Ее покаяние было искренним и глубоким: оно означало перемену образа мыслей и образа жизни. Мы не знаем ничего о дальнейшей судьбе этой женщины, но можем предположить, что она никогда больше не вернулась к своему прежнему занятию.

По мере развития сюжета мы видим, как внимание Иисуса Христа постепенно переключается с хозяина трапезы на женщину, сидящую у Его ног. В начале, возлежав за трапезой у фарисея,

Он беседует только с ним. В какой-то момент Он поворачивается к женщине, но продолжает беседовать с фарисеем (выражение, переданное в Синодальном переводе словами «обратившись к ней», буквально означает «повернувшись к ней»). Наконец, Он обращается напрямую к женщине и повторяет слова, которые произносил и в других случаях: «Прощаются тебе грехи твои» (Мф 9. 2; Мк 2. 5; Лк 5. 20).

Эти слова всякий раз вызывали у фарисеев негодование. Но если в других случаях Иисус реагировал на возмущение окружающих и объяснял Свои действия, то сейчас Он никак не реагирует. Он как бы не замечает окружающих и продолжает говорить с женщиной, произнося еще одну фразу, которую нередко слышали от Него исцеляемые: «Вера твоя спасла тебя» (Мф 9. 22; Мк 5. 34; 10. 52; Лк 8. 48; 17. 19; 18. 42).

Притча о двух должниках созвучна по смыслу другой притче, которую Спаситель произнесет позже: о мытаре и фарисее (Лк 18. 9–14). Там фарисею будет противопоставлен мытарь — другой представитель наиболее презируемого класса людей. Характерно, что фарисей не будет полностью осужден: будет лишь сказано, что мытарь вышел из храма «оправданным... более, нежели тот». Точно так же в притче о двух должниках тот, которому прощен крупный долг, «более возлюбит» заимодавца, чем тот, которому прощен меньший долг, однако не говорится, что он вообще не возлюбит его.

Притча о двух должниках в конечном итоге говорит о том, что Бог готов простить всякого человека: и грешника, и того, кто считает себя праведником. И тому, и другому Он может позволить начать жизнь с чистого листа. При этом тот, кому больше прощено, может оказаться более способным к вере, покаянию и исправлению, чем тот, кому прощено меньше.

Классическим примером такого покаяния и радикального изменения образа жизни является Мария Египетская (V век). Согласно ее житию, Мария в молодости была блудницей и в течение многих лет вела порочную жизнь. Однажды она отправилась в Ие-

русалим на праздник Воздвижения Креста. В Иерусалиме она хотела посетить храм Гроба Господня, но какая-то таинственная сила удерживала ее и не давала войти в храм. Осознав свою греховность, Мария тотчас оставила мир, ушла в пустыню и провела 47 лет в строжайшем воздержании и непрестанной молитве. Единственным человеком, который после этого встречался с ней, был инок Зосима: он и поведал миру о ее подвигах. Под конец жизни Мария достигла такой степени святости, что во время молитвы поднималась на воздух, переходила реку по воде и цитировала наизусть Священное Писание, которого никогда до того не читала.

Житие Марии Египетской, составленное в VI веке Софронием Иерусалимским, пользовалось чрезвычайной популярностью на христианском Востоке на протяжении многих веков. По сей день оно читается за богослужением ежегодно в дни Великого поста.

10. 3. Заблудшая овца

Оставшиеся две притчи, подлежащие рассмотрению в настоящей главе, содержатся в Евангелии от Матфея. Первая из них — о заблудшей овце — имеет пролог и эпилог, выполняющие функцию толкования.

«Кто больше в Царстве Небесном?»

Прологом к притче является рассказ о том, как ученики «приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном?». В ответ на это Спаситель, призвав дитя, ставит его посреди и говорит:

Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает; а кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской.

Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит.

Если же рука твоя или нога твоя соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без ноги, нежели с двумя руками и с двумя ногами быть ввержену в огонь вечный; и если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя: лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную.

Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного. Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее (Мф 18. 1–11).

Споры о первенстве неоднократно возникали в общине учеников Христа. Подобного рода споры характерны для любой группы лиц, собравшихся вокруг одного учителя и поставленных в равное положение. В такой группе, как правило, естественным образом возникает лидерство одного или нескольких лиц, обусловленное либо их личными способностями, чертами характера, целеустремленностью, либо тем, что учитель тем или иным образом выделяет его из общей группы. Среди двенадцати безусловным лидером был Петр; особым образом была выделена также группа из троих учеников, включавшая помимо Петра двух братьев — Иакова и Иоанна Зеведеевых.

Споры о первенстве, возникавшие между учениками, касались прежде всего их положения по отношению к Учителю. Марк рассказывает, как они шли по дороге и рассуждали между собой, «кто больше» (Мк 9. 34). Узнав об этом споре, Иисус говорит им: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою». И после этого призывает дитя, ставит посреди и произносит те слова, которые приведены у Матфея.

О том же говорится в Евангелии от Луки: «Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим» (Лк 15. 24). У Луки ответом на вопрос учеников служат слова: «Цари господст-

вуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но 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 15. 25–27).

У Иоанна ответом на тот же вопрос является умовение ног ученикам на Тайной вечере (Ин 13. 2–12) и следующее за этим поучение: «Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу» (Ин 13. 14).

Из четырех Евангелистов только Матфей упоминает, что споры учеников касались первенства не в перспективе их земной жизни, а в том Царстве Небесном, о котором Спаситель так часто говорил им. Из Его слов они знали, что в этом Царстве существует определенная иерархия: там есть те, кто больше, и те, кто меньше (Мф 11. 11). Но они не знали, что это означает и как соотносится с их собственным положением.

Возможно, те споры о первенстве, которые они вели между собой, вольно или невольно проецировались ими на ситуацию, которая должна была возникнуть после наступления обещанного Царства. Не случайно Иаков и Иоанн подходят к Иисусу Христу с вопросом: «Дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей» (Мк 10. 38). Евангелист Матфей вкладывает аналогичный вопрос в уста матери двух братьев (Мф 20. 20–21). Возможно, тем самым он хотел сгладить впечатление, которое в версии Марка вопрос братьев произвел бы на читателей. Нельзя исключить и того, что его версия вопроса учеников о первенстве («кто больше в Царстве Небесном?») была попыткой несколько смягчить и облагородить предмет спора, как о нем сообщают другие Евангелисты («кто больше?»).

Как бы там ни было, в беседе Спасителя с учениками, представленной у Матфея, говорится о том, что критерии оценки значимости того или иного человека, применяемые в Царстве Небесном, противоположны тем критериям, по которым человека оценивают на земле. Эта тема — одна из постоянных в проповеди Иисуса

Христа: она возникает много раз, в самых разных ситуациях. Заповеди Блаженства из Нагорной проповеди (Мф 5. 3–12) являются раскрытием этой темы: блаженными, подлинно счастливыми оказываются не те, которых таковыми считают на земле (богатые, веселящиеся, гордые, успешные), а те, кто по земным стандартам ни в чем не преуспел (нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, гонимые). Подлинным победителем оказывается не тот, кто достойно ответит на нанесенное оскорбление, а кто, получив удар в одну щеку, подставит другую (Мф 5. 38–39). Многие притчи говорят о том же: оправданным оказывается не праведный и гордый фарисей, а смиренный мытарь (Лк 18. 9–14); спасенным — не веселившийся каждый день богач, а нищий Лазарь (Лк 16. 19–31); ближним — не священник и левит, а милосердный самарянин (Лк 10. 18–37).

В данном случае в пример приводится ребенок: он в значительно большей степени отвечает критериям, изложенным в Заповедях Блаженства, чем взрослый человек. Он — смиренный, кроткий, безобидный, чистый сердцем; он плачет, когда его обижают; он не способен ответить злом на зло. От глагола *ταπεινῶω*, переведенного здесь как «умалиться», происходит слово *ταπεινῶσις* — смирение. Именно это качество — одна из основных отличительных черт ученика Иисуса Христа: именно с него начинается список Блаженств (Мф 5. 3).

Далее Спаситель переходит к другой теме — соблазнов. Им «надобно прийти» не потому, что такова воля Божия, но потому, что в мире, где добро и зло тесно переплетены, соблазны, подобно плевелам, растут на одном и том же поле с пшеницей. Ответственность за распространение соблазнов лежит на конкретных людях: зло не существует как нечто абстрактное, оно всегда персонифицировано. Ученик Иисуса Христа должен твердо противостоять соблазнам, вплоть до решимости расстаться с одним из членов собственного тела.

Эта же метафора использовалась в Нагорной проповеди — сразу после слов о том, что «всякий, кто смотрит на женщину с

вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф 5. 27–30). Женщина не является соблазном для мужчины сама по себе, ее влечение к мужчине естественно (Быт 3. 16), как и влечение к ней мужчины. Но как только это влечение превращается в объект греховного вожделения, она — сознательно или несознательно, по своей воле или по воле мужчины — становится соблазном. Под человеком, «через которого соблазн приходит», понимается всякий, кто эксплуатирует низменные инстинкты, например, те, кто торгует женским телом, получая от этого прибыль (сутенеры, владельцы публичных домов и другие лица, вовлеченные в пропаганду порока и разврата). О таких людях Иисус говорит очень жестко: и для них самих, и для окружающих было бы лучше, если бы им повесили мельничный жернов на шею и утопили в морских глубинах.

Текст притчи

От темы соблазнов Иисус обращается к увещанию не презирать тех, кто, подобно детям, кажется в этом мире маленьким и незначительным. И уже от этой мысли переходит к словам о Сыне Человеческом, Который пришел «взыскать и спасти погибшее» — словам, служащим непосредственным введением в притчу о заблудшей овце. В версии Матфея притча изложена в следующей редакции:

Как вам кажется? Если бы у кого было сто овец, и одна из них заблудилась, то не оставит ли он девяносто девять в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся? и если случится найти ее, то, истинно говорю вам, он радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся. Так, нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих (Мф 18. 12–14).

У Луки притче предшествует рассказ о том, как к Иисусу приближались «все мытари и грешники», чтобы послушать Его. Фарисеи же и книжники, видя это, роптали: «Он принимает грешников и ест с ними» (Лк 15. 1–2). В ответ на этот ропот Иисус, обращаясь к фарисеям и книжникам, произносит притчу о заблудшей овце.

Притча изложена в выражениях, близких к версии Матфея, но с некоторыми отличиями. Во-первых, хозяин оставляет девяносто девять овец не в горах, а в пустыне. Во-вторых, найдя пропавшую овцу, он не просто радуется о ней — он берет ее «на плечи свои с радостью» и, придя домой, созывает друзей и соседей, которым говорит: «Порадуйтесь со мною: я нашел мою пропавшую овцу». Окончание притчи у Луки отличается от ее окончания у Матфея: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк 15. 4–7).

Итак, перед нами две версии одной и той же истории с разной расстановкой акцентов в каждой из них. У Матфея овца символизирует одного из «малых сих», у Луки — заблудшего грешника. Различие для понимания притчи могло бы быть весьма существенно, если бы не приведенные Матфеем слова о том, что Сын Человеческий «пришел взыскать и спасти погибшее». Эти слова вряд ли имеют прямое отношение к детям, так как их нельзя назвать погибшими. Скорее, они относятся к людям малозаметным, смиренным, униженным и оскорбленным, занимающим низшие ступени в социальной иерархии. Ребенок, поставленный перед учениками, исполняет роль, сходную с ролью центрального персонажа той или иной притчи: его присутствие следует воспринимать не буквально, а метафорически — как переносящее слушателя в иную систему координат, где маленькое и ничтожное по земным меркам оказывается большим и значимым по меркам Царства Небесного.

Содержание притчи

Притчу можно истолковать как символ перехода от Ветхого Завета к Новому. В Ветхом Завете Бог имел дело с народом, коллективом, обществом: вся ветхозаветная нравственность базируется на представлении о необходимости сохранить целостность народа, даже если для этого требуется пожертвовать отдельными индивидуумами — теми, кто нарушает закон или иным образом не вписывается в общеустановленный порядок. В Новом Завете Бог от кол-

лектива обращается к отдельному человеку — от девяноста девяти овец, символизирующих здоровое стадо, то есть человеческое сообщество, живущее в соответствии с богоустановленным законом, к одной овце, притом заблудшей, то есть отдельному человеку, по каким-то причинам отбившемуся от стада. Согласно ветхозаветной нравственности, человек, повинный в тяжком грехе, должен быть попросту элиминирован ради сохранения духовного здоровья «всего общества» (Лев 24. 13–21). В Новом Завете грешник рассматривается как заблудившийся: Бог обращается к нему лично и идет искать его, подобно тому, как в раю Он искал падшего Адама, обращаясь к нему непосредственно (Быт 3. 9).

Отношение Бога к грешнику — центральная тема притчи. Если грех, соблазн, зло заслуживают осуждения сами по себе, это еще не значит, что должен быть осужден всякий грешник, соблазненный, делающий зло. Грех в притче трактуется как уклонение от правильного пути: человек совершает грех потому, что он сбился с дороги, отбился от стада, потерялся. Его надо не осудить, а пожалеть. Бог не забывает о человеке, даже если человек забывает о Боге: Он продолжает помнить о нем и не просто ждет его возвращения, но выходит на поиски его.

В этой притче, как в капле воды, отражена вся история взаимоотношений Бога с людьми, описанная на страницах Библии. Еще в Ветхом Завете Бог был представлен как Пастырь народа израильского (Быт 49. 24; Пс 79. 2). Подобно пастуху, Бог заботится не только о целом народе, но и о каждом человеке, уповающем на Него:

Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим, подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени Своего. Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной; Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня (Пс 22. 1–4).

Отношение древних евреев к овцам было заботливым и нежным: об этом свидетельствуют, в частности, притча пророка Нафана об овечке, которую бедный человек «купил маленькую и вы-

кормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь» (2 Цар 12. 3). С такой же нежностью Бог относится к своему народу: «Как пастырь Он будет пасти стадо Свое; агнцев будет брать на руки и носить на груди Своей» (Ис 40. 11).

Это нежное, любовное отношение Бога к человеку проявилось в том, что Бог послал в мир Своего Единородного Сына. Он стал пастырем для рассеянных, заблудившихся и погибших овец. Евангелисты Марк и Матфей рассказывают о том, как, увидев толпы людей, Иисус «сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф 9. 36; Мк 6. 34). Иоанн приводит беседу, в которой Иисус говорит о себе как о Добром Пастыре (Ин 10. 11, 14–15).

В рассматриваемой притче, однако, акцент ставится не на роли Иисуса как пастыря для всего стада «погибших овец дома Израилева» (Мф 10. 6; 15. 24), а на Его отношении к каждой из этих погибших овец в отдельности. Каждый человек имеет для Него абсолютную и непререкаемую ценность. Причастия, родственные терминам *πλάνη* («блуждание», «скитание») и *ἀπώλεια* («погибель»), попеременно употребляемые в цитированных текстах, говорят о разной степени отпадения человека от Бога: первый термин может указывать на временное уклонение от истины, второй — на окончательное. Но Бог никакое уклонение или заблуждение не считает бесповоротным: даже для погибшего есть надежда на воскресение.

Отношение Иисуса к грешникам шокировало тех, кто считал себя праведниками — фарисеев и книжников. Иисус говорил им: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21. 31). Когда они привели к нему женщину, взятую в прелюбодеянии, Он не осудил ее (Ин 8. 10–11). И женщину-грешницу, пришедшую с алавастровым сосудом мира, Он также не осудил (Лк 7. 37–39). Каждого грешника и каждую грешницу Иисус видел не глазами фарисеев: Он видел их теми глазами, которыми на них смотрит Бог, простирая к ним взор любви, сострадания и нежности, подобно пастуху, потерявшему любимую овцу.

Бог — заботливый Пастырь

Помимо приведенных выше текстов из Ветхого Завета, в которых говорится о Боге как о заботливом пастыре, есть один текст, являющийся, как кажется, прямой параллелью к притче о заблудшей овце. Это текст из Книги пророка Иезекииля:

Ибо так говорит Господь Бог: вот, Я Сам отыщу овец Моих и осмотрю их. Как пастух поверяет стадо свое в тот день, когда находится среди стада своего рассеянного, так Я пересмотрю овец Моих и высвобожу их из всех мест, в которые они были рассеяны в день облачный и мрачный. И выведу их из народов, и соберу их из стран, и приведу их в землю их, и буду пасти их на горах Израилевых, при потоках и на всех обитаемых местах земли сей. Буду пасти их на хорошей пажити, и загон их будет на высоких горах Израилевых; там они будут отдыхать в хорошем загоне и будут пастись на тучной пажити, на горах Израилевых. Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде (Иез 34. 11–16).

Сходство с притчей очевидно. И там, и здесь изображена забота Бога не только о стаде в целом, но и о каждой овце в отдельности. И там, и здесь говорится о заблудших овцах, которых пастырь отыскивает и возвращает в стадо. Однако общий тон пророчества существенно отличается от тональности, в которой Иисус произносил Свою притчу. Основным содержанием пророчества является обличение пастырей Израилевых, которые «пасли себя самих... а стада не пасли... больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали». В результате овцы остались без пастыря, рассеялись, блуждают по горам, «и никто не разведывает о них, и никто не ищет их» (Иез 34. 2–6). В притче же Иисуса этот обличительный тон полностью отсутствует.

Слова о том, что Сам Бог станет для овец пастырем, являются пророчеством, которое исполняется в Иисусе Христе — Добром

Пастыре заблудших овец. Но в предложенной Им притче ничего не говорится о «правде» (справедливости) как критерии, по которому пастырь будет отделять тех, кто нуждается в заботе и врачевании, от тех, кто подлежит истреблению. В притче о заблудшей овце речь идет только о первой категории овец, символизируемой заблудившейся овцой. Все остальные представлены девяноста девятью незаблудившимися.

Кто подразумевается под остальными? И почему на небесах больше радости об одном грешнике кающемся, чем о девяноста девяти праведниках? Разве праведность не имеет самостоятельной ценности? Разве в очах Бога ценны только раскаявшиеся грешники, а те, кто не впадали в грех, не имеют цены и могут быть оставлены в пустыне или в горах?

Все эти вопросы уместны только в том случае, если рассматривать притчу вне того контекста, в котором она была произнесена. А контекстом притчи, согласно Луке, была полемика между Христом и фарисеями. Именно в этом контексте обретает свой смысл важная деталь притчи: пастырь не просто выходит на поиски заблудшей овцы; прежде, чем сделать это, он оставляет девяноста девять «незаблудившихся». Под незаблудившимися и «праведниками» здесь следует понимать фарисеев и книжников. Слово праведники употреблено в том же негативном смысле, в каком Христос говорил о «праведности книжников и фарисеев» в Нагорной проповеди (Мф 5. 20). Их праведность — внешняя, показная, не имеющая ценности в очах Божиих. От этой праведности Бог отвращается, Он ею гнушается (Ис 1. 10–15). И Он без колебания оставляет все это общество людей, праведных только в собственных глазах, для того, чтобы обрести того, кто, по их мнению, недостоин ни внимания, ни заботы.

О том, что слово «праведники» в данном случае, вопреки общепринятому в научной литературе мнению, употреблено в негативном смысле, свидетельствует то, что эти праведники названы «не имеющими нужду в покаянии». Термин «покаяние» (μετάνοια) обладает в Новом Завете, как и в последующей христианской лите-

ратуре, универсальным смыслом. В покаянии нуждаются не только те, о которых всем известно, что они грешники; в нем также нуждаются и все остальные. Если бы это было не так, Иисус не сделал бы девизом Своей проповеди слова Иоанна Крестителя: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3. 2; 4. 17). Эти слова были обращены ко всем без исключения Его слушателям; следовательно, среди них, с точки зрения Иисуса, не было людей, не нуждающихся в покаянии.

Тема радости присутствует в обеих версиях притчи — и у Матфея, и у Луки. У Матфея радость пастуха об обретении заблудшей овцы описана более сдержанно, у Луки более эмоционально. Но именно радость является ответной реакцией на то покаяние, с которого начинается возвращение грешника на путь спасения.

В отличие от притчи о блудном сыне (Лк 15. 11–32), в притче о заблудшей овце тема покаяния никак не раскрыта. Там покаяние представлено как сознательное действие человека, решившего вернуться к отцу после того, как он долгие годы провел на чужбине, а отец представлен терпеливо ожидающим возвращения сына. Здесь же инициативу предпринимает пастух: он не ждет, пока овца сама найдет дорогу к стаду; он выходит на поиски ее, и не она возвращается к нему, а он приходит к ней. Однако и в том, и другом случае рассказ завершается встречей человека с Богом — встречей, которая в обоих случаях представлена как источник радости не для человека, а для Бога. В притче о блудном сыне эту радость символизирует пир, который отец устроил в честь возвращения сына, сопровождаемый пением и ликованием.

Покаяние является следствием сознательного выбора, сделанного человеком в пользу Бога. Однако этот выбор не всегда бывает результатом одних лишь духовных усилий самого человека. Очень часто покаяние происходит благодаря тому, что на языке христианского богословия называется «предваряющей благодатью» — Божью действию, открывающему в человеке пространство для внутреннего изменения. Такое изменение происходило с людьми, встречавшими Иисуса Христа на своем жизненном пути: с мыта-

рем Левию (Лк 5. 27–32), с мытарем Закхеем (Лк 19. 1–9), с женщиной-грешницей (Лк 7. 36–50).

Воля Божия о спасении человека

Заключительные слова притчи в Евангелии от Матфея имеют глубокий богословский смысл: «Нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих». Они противоречат, во-первых, общепринятому представлению о том, что «на всё воля Божья»: и на добро, и на зло, и на спасение людей, и на гибель. Во-вторых, они противоречат такому пониманию спасения человека, которое было сначала сформулировано блаженным Августином, а затем в наиболее заостренном виде было представлено у лидеров протестантизма — Лютера и Кальвина. Об этом учении, согласно которому одни люди изначально, по воле Божией, предопределены ко спасению, а другие к гибели, мы говорили выше. По словам Кальвина, «тайны воли Бога, которые Ему угодно было нам сообщить, засвидетельствованы Им в его слове». К этим тайнам относится и предопределение: «Бог одних предназначил к спасению, а других к вечному осуждению... Бог не создает всех людей в одинаковом состоянии, но предназначает одних к вечной жизни, а других к вечному проклятию... Бог согласно своему тайному замыслу избирает тех, кого Ему угодно избрать, отвергая остальных»¹.

Данное учение было одной из многочисленных предпринимавшихся в истории попыток примирить идею всемогущества Божия с тем, что в мире действует зло, что некоторые люди сознательно противятся воле Божией, что одни наследуют вечное блаженство, а другие — вечные муки. Если это так, значит, на то воля Божия, рассуждают последователи Кальвина. Однако такое понимание входит в радикальное противоречие с евангельской вестью о том, что *нет воли Божией*, чтобы погиб хотя бы один из предназначенных к спасению. Подобно доброму пастырю, Бог будет всегда выходить на поиск заблудшей овцы и радоваться, когда найдет ее.

¹ Кальвин Ж. Наставление в христианской жизни. 3, 21, 1. 5. 7.

10. 4. Немилосердный заимодавец

«Сколько раз прощать брату моему?»

Притча о немилосердном заимодавце также имеет пролог и эпилог. Прологом к ней является беседа Иисуса с Петром, описанная только у Матфея:

Тогда Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз? Иисус говорит ему: не говорю тебе: до семи раз, но до седмижды семидесяти раз (Мф 18. 21–22).

Употребленное здесь выражение ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ буквально означает «семьдесят раз по семь».

В более поздней раввинистической литературе, в частности, в Вавилонском Талмуде, предписывается прощать согрешившему трижды, а на четвертый раз не прощать¹. Возможно, это предписание отражает более раннее предание, известное уже во времена Иисуса, и Петр, говоря о прощении до семи раз, имел в виду расширить его более чем вдвое. Иисус, однако, далек от талмудической казуистики и законнического начетничества: Он называет число, имеющее символический смысл и означающее, что для актов прощения не может быть никаких количественных ограничений. «Число семьдесят раз по семь берется здесь условно и означает непрерывную или всегдашнюю обязанность... — поясняет Иоанн Златоуст. — Таким образом, Христос не определил числа, сколько раз мы должны прощать ближнему, но показал, что это постоянная и неизменная наша обязанность»².

Текст притчи

Судя по всему, диалог происходит в присутствии других учеников, поскольку следующая за ним притча заканчивается обра-

¹ Вавилонский Талмуд. Трактат Йома. 86б. Данное предписание приводится от имени Йосе бен Йехуды, палестинского раввина II века по Р. Х.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 61, 1.

щением не к одному Петру, а ко всей группе апостолов. Не исключено, что весь эпизод происходил на глазах посторонних:

Посему Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитаться с рабами своими; когда начал он считаться, приведен был к нему некто, который должен был ему десять тысяч талантов; а как он не имел, чем заплатить, то государь его приказал продать его, и жену его, и детей, и все, что он имел, и заплатить; тогда раб тот пал, и, кланяясь ему, говорил: государь! потерпи на мне, и все тебе заплачу. Государь, умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему. Раб же тот, выйдя, нашел одного из товарищей своих, который должен был ему сто динариев, и, схватив его, душил, говоря: отдай мне, что должен. Тогда товарищ его пал к ногам его, умолял его и говорил: потерпи на мне, и все отдам тебе. Но тот не захотел, а пошел и посадил его в темницу, пока не отдаст долга. Товарищи его, увидев происшедшее, очень огорчились и, придя, рассказали государю своему все бывшее. Тогда государь его призывает его и говорит: злой раб! весь долг тот я простил тебе, потому что ты упросил меня; не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя? И, разгневавшись, государь его отдал его истязателям, пока не отдаст ему всего долга.

Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его (Мф 18. 23–35).

Последняя фраза является эпилогом к притче, связывающим его содержание с вопросом Петра. Как и в притче о заблудшей овце, пролог вместе с эпилогом, образуя смысловую арку, содержат в себе толкование главной темы.

Покаяние и прощение

Эта притча — одно из нескольких наставлений Иисуса о прощении. О том, что нужно прощать должников, Он говорил еще в Нагорной проповеди. В молитве «Отче наш» и ее толковании про-

щение человека Богом ставится в прямую зависимость от того, способен ли человек прощать своих ближних (Мф 6. 12, 14–15).

Слова, аналогичные сказанным Петру, о том, что прощать надо многократно, мы находим в Евангелии от Луки: «Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему; и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: каюсь, — прости ему» (Лк 17. 3–4). Эти слова у Луки стоят в качестве изолированного изречения, не связанного, как кажется, напрямую ни с тем, что ему предшествует, ни с тем, что за ним следует. Они не являются ответом на вопрос Петра и, по-видимому, были произнесены при других обстоятельствах. Число семь выполняет здесь те же функции, что число «семьдесят раз по семь» (то есть 490) у Матфея: прощать надо столько же раз, сколько человек согрешит.

Разница между словами, приведенными у Матфея, и теми, что приведены у Луки, касается не столько числа (при семи разгах в день числа 490 можно достичь всего лишь за 70 дней), сколько темы покаяния: в первом случае говорится о прощении независимо от покаяния, во втором — о прощении человека, который согрешает и кается. В ответе Иисуса Петру, приведенном у Матфея, отсутствует также тема выговора. Правда, она у Матфея прозвучала несколько ранее: в словах Иисуса о том, что согрешающего брата нужно сначала обличить наедине, потом в присутствии одного или двух свидетелей, а если он не покается, предать суду Церкви (Мф 18. 15–17). Тематическое сходство между поучениями Иисуса о прощении у Матфея и Луки достаточно очевидно, хотя акценты расставлены по-разному.

Однозначного ответа на вопрос, является ли, по учению Иисуса, покаяние условием прощения, Евангелия нам не дают. В некоторых случаях, как в приведенном изречении из Евангелия от Луки, покаяние упоминается, в других же случаях о покаянии ничего не говорится. Судя по тому, что в молитве «Отче наш» и толковании к ней, имеющих универсальный смысл, говорится лишь о прощении должников — вне зависимости от того, приносят ли

они покаяние и просят ли о прощении, — такое отношение должно восприниматься как идеал, к которому должен стремиться всякий ученик Иисуса Христа. Прощение тех, кто об этом просит, очевидно, воспринимается как тот минимум, который обязателен для всех, или как начальная ступень пути, ведущего человека к приобретению способности прощать всех должников.

Вопрос о том, является ли покаяние условием прощения, не имеет прямого отношения к сюжету притчи о немилосердном заимодавце. В этой притче должник раба падает к его ногам и умоляет «потерпеть на нем», пока он отдаст долг. Однако и сам немилосердный заимодавец в начале притчи падал и кланялся перед государем. Главным пунктом притчи является не эта деталь, а разница между тем, как царь поступил со своим рабом, и тем, как раб отнесся к своему должнику. Притча не дает ответа на вопрос, надо ли прощать только тех, кто просит о прощении. Она рисует обобщенную картину и построена на контрасте между поведением двух должников.

Исторический контекст

Ученые отмечают, что ситуация, описанная в притче, дает представление о жизни еврейского народа под римским владычеством. Притча начинается с того, что царь решил «сосчитаться с рабами своими». Имеется в виду не что иное, как финансовая инспекция, осуществляемая по приказу носителя верховной власти в государстве. К нему приводится «некто» (букв. «один должник»), за которым числится огромный долг. Поскольку должник не имеет, чем заплатить, государь приказывает конфисковать все его имущество, включая жену и детей.

Главный заимодавец в притче сначала обозначен выражением «человек царь» (поскольку выражение отражает типичный семитизм, при переводе на новые языки слово «человек» обычно опускается). Далее в притче он назван словом кúрюс, переводимым в данном случае как «государь». Этот же термин употребляется в Септуагинте применительно к Богу — главным образом в качестве

эквивалента священному имени *Яхве* (Яхве, Иегова). В Новом Завете он применяется и по отношению к Богу Отцу, и по отношению к Иисусу.

Первый и второй должники обозначаются терминами *δοῦλος* и *σύνδουλος* соответственно: первый термин указывает на раба, второй на «со-раба», то есть такого же раба, находящегося в равном положении с первым и, судя по содержанию притчи, работающего у того же господина. У второго раба, в свою очередь, есть сочувствующие ему *σύνδουλοι* («со-рабы», «товарищи»), то есть такие же, как он, рабы, находящиеся на службе у того же господина. Значительная часть сюжета развивается внутри общества рабов одного господина, тогда как основной темой притчи являются взаимоотношения первого раба с господином и его же взаимоотношения с одним из своих товарищей.

В притчах Иисуса термин *δοῦλος* («раб», «слуга») встречается многократно — как в единственном, так и во множественном числе. Рабы, или слуги, являются героями в общей сложности двенадцати притч: о пшенице и плевелах (Мф 13. 27–28), о немилосердном заимодавце (Мф 18. 23, 26–28, 32), о злых виноградарях (Мф 21. 34; Мк 12. 2, 4; Лк 20. 10–11), о брачном пире (Мф 22. 3–4, 6, 8, 10), о благоразумном рабе/домоправителе (Мф 24. 45–46, 48, 50; Лк 12. 43, 45–47), об ожидании хозяина дома (Мк 13. 34), о бодрствующих слугах (Лк 13. 37), о званых на вечерю (Лк 14. 17, 21–23), о талантах (Мф 25. 14, 19, 21, 23, 26, 30), о блудном сыне (Лк 15. 22), о рабах ничего не стоящих (Лк 17. 7, 9–10), о десяти минах (Лк 19. 13, 15, 17, 22). Термин *δοῦλος* встречается в прямой речи Иисуса и за пределами притч, например, в словах, обращенных к ученикам:

Ученик не выше учителя, и слуга (*δοῦλος*) не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его (Мф 10. 24–25).

Кто хочет между вами быть бóльшим, да будет вам слугою (*διάκονος*); и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом (*δοῦλος*) (Мф 20. 26–27; Мк 10. 44–45).

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. 15).

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).

Время земной жизни Иисуса совпало с наивысшим расцветом рабства в Римском государстве. Если на раннем этапе существования Римской республики рабов было относительно немного, то в результате завоеваний периода поздней республики их количество расширилось во много раз — прежде всего за счет военнопленных, которых не убивали, а обращали в рабство. Превращение республики в империю, произошедшее в 27 году до Р. Х. при Октавиане Августе, способствовало дальнейшему развитию института рабства. Общее количество рабов на территории Римской империи времен Иисуса оценивается по-разному: в одной Италии их было, как принято считать, 2–3 миллиона, и соотношение рабов к свободным оценивается как 1 к 2 или 2 к 5. При этом за пределами Италии, в том числе в Израиле, рабов было значительно меньше.

Раб считался собственностью своего господина, наряду с землей, недвижимостью, скотом. Власть хозяина над рабом была безусловной. Хозяин мог по своему усмотрению наказать раба, изувечить, кастрировать или убить. Брачный союз между рабом и рабыней не имел никакого юридического статуса: он воспринимался как сожительство, которое могло быть расторгнуто по воле господина. Рабы были не субъектом, а объектом права. Введение норм, смягчающих положение рабов, в римское законодательство началось около середины I века по Р. Х. (в частности, *Lex Petronia de servis*¹, принятый предположительно в 61 году); во времена Иисуса таких норм практически не существовало. Лишь в IV веке, при императоре Константине, наказание за умышленное убийство раба было юридически приравнено к наказанию за убийство свободно-

¹ «Петрониев закон о рабах» (лат).

го человека, и принятие этой нормы стало прямым следствием влияния христианской нравственности на законодательство Римской империи.

Ситуация, описанная в притче, отражает положение рабов в Римской империи времен Иисуса Христа. Судьба раба находилась полностью в руках его господина. Помиловать или наказать, простить долг или нет, определить меру наказания провинившемуся — все это зависело исключительно от воли хозяина.

В рассматриваемой притче царь, узнав об огромном долге, приказал в уплату долга продать самого должника, его жену, детей и имущество. Должник, в свою очередь, сажает в тюрьму того, кто был должен ему. Насколько реалистичны обе описанные ситуации?

Конфискация имущества была распространенной юридической практикой, применявшейся в римском праве. Император Тиберий регулярно пополнял государственную казну за счет конфискации имущества лиц, обвиненных в заговоре либо осужденных за уголовные преступления. Конфискация могла быть полной или частичной. В некоторых случаях дети осужденного могли удержать часть его имущества. Законодательство в отношении причин, степеней и форм конфискации имущества в Римской империи постоянно менялось. Еврейское законодательство не предусматривало конфискации имущества; тем не менее, на практике такая мера могла применяться.

Что же касается продажи раба, его жены и детей в уплату долга, то такое наказание не предусматривалось ни римским, ни еврейским законодательством. Тем не менее, опять же, в истории такая практика имела место. Закон Моисеев предусматривал продажу в рабство только за кражу (Исх 22. 3). Однако в Библии упоминается случай, когда заимодавец после смерти должника, не успевшего расплатиться с ним, потребовал отдать ему в рабы обоих сыновей должника (4 Цар 4. 1). Рассказывается также, как во время голода иудеи отдавали сыновей и дочерей в рабы, чтобы прокормиться (Неем 5. 5). Образ продажи людей за долги используется метафорически в книгах пророков (Ис 50. 1; Ам 2. 6).

Тюремное заточение в качестве наказания за неуплату долга запрещалось еврейским законодательством. Однако в римском праве такая практика имела в I веке широкое применение. Эта практика отражена в словах 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).

Таким образом, история, рассказанная в притче, основана если не на правовых нормах, то на реальных прецедентах. Тем не менее, реализм притчи не следует преувеличивать. Сумма, названная Иисусом в качестве долга раба перед царем, имеет гиперболический характер. Десять тысяч на Ближнем Востоке в древности были самым большим числом, используемым в счете, а талант — самой большой денежной единицей, следовательно, 10 000 талантов — самая большая сумма, какую можно представить.

Термин «талант» в греко-римском мире обозначал единицу веса, равную примерно 42,5 килограмма. К I веку н. э. этот термин стал указывать на денежную единицу, равную 6 000 динариев, что соответствовало годовой заработной плате 200 тысяч рабочих. Десять тысяч талантов означало астрономическую сумму¹. Подобного рода сумму мог задолжать императору только крупный придворный сановник, не ниже губернатора провинции. Впрочем, это не была сумма из разряда фантастических. Контрибуцию в десять тысяч серебряных талантов Карфаген должен был выплатить Риму после победы Сципиона во Второй Пунической войне в 202 году до Р. Х.; при этом выплата была растянута на пятьдесят лет². Согласно Иосифу Флавия, десять тысяч талантов выплатил Помпею сириец Птолемей Менней, чтобы избежать казни за свои преступления; из этой суммы Помпей выплатил жалование своему войску³.

¹ Один из современных исследователей приравнивает ее к 4 миллиардам американских долларов.

² *Тит Ливий*. История Рима от основания города. 30, 37, 5.

³ *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 14, 3, 2.

Сумма, которую первый раб задолжал своему господину, превышает размер долга второго раба перед первым приблизительно в пятьсот или шестьсот тысяч раз. Данное соотношение призвано проиллюстрировать главную мысль притчи: каждый человек находится в безмерном долгу у Бога. Денежный заём в десять тысяч талантов символизирует неоплатный долг человека перед Богом, несопоставимый ни с какими задолженностями, которые один человек может иметь по отношению к другому.

Само понятие денежного долга используется в притче метафорически. Термин $\delta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\omicron\nu$ (долг), использованный в Мф 18. 27, нигде более в Новом Завете не встречается: в греческом языке он употребляется, как правило, для обозначения денежного займа. В молитве «Отче наш» (Мф 6. 12) для обозначения долга используется другой термин — $\delta\omicron\phi\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta\mu\alpha$ («долг»), а для обозначения задолжавшего — однокоренной термин $\delta\omicron\phi\epsilon\acute{\iota}\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ («должник»). В притче должник назван тем же термином (букв. «должник десятью тысячами талантов»).

Оба должника обращаются к своим работодателям с одинаковой просьбой: «потерпи на мне». При этом просьба первого должника в критическом издании Нового Завета сопровождается обещанием: «и всё тебе заплачу»; второй же должник обещает первому: «и отдам тебе» (отсутствует слово «всё»). Насколько нереалистичным было обещание первого должника, учитывая огромную сумму его долга, настолько же реалистичным подобное обещание было в устах второго, задолжавшего первому лишь сто динариев. Параллелизм между действиями двух должников подчеркивается тем, что оба они падают на колени перед работодателями. Эта поза, однако, имеет разный смысл в ситуации, когда раб оказывается перед царем, и в ситуации, когда перед рабом другой раб.

Государь не просто выполняет просьбу раба и откладывает время выплаты долга: он, «умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему». Глагол $\acute{\alpha}\phi\eta\kappa\epsilon\nu$ (простил) указывает на полное списание долга без каких бы то ни было последствий. Именно этот глагол употреблен в молитве «Отче наш»: «И прости

(ἄφεες) нам долги (ὀφειλήματα) наши, как и мы прощаем (ἀφήκαμεν) должникам (ὀφειλέταις) нашим». Притча, таким образом, является наглядной иллюстрацией к тем словам, которыми завершается изложение молитвы «Отче наш» в Нагорной проповеди: «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).

Милосердие Бога и долг человека

Прощение, которое Бог дарует должнику, является всецелым и полным. Бог не просто откладывает выплату долга и не просто списывает часть долга: он прощает весь долг целиком. И происходит это не потому, что человек обещает Богу вернуть долг (обещание первого должника из притчи заведомо нереалистичное). Это происходит благодаря милосердию Божию. Глагол «умилосердился» указывает на то качество, которое редко в земных царях, но которое в Ветхом Завете выступает в качестве одного из основных качеств Бога (Исх 34. 6; Втор 4. 31; 2 Пар 30. 9; Неем 9. 17; Пс 85. 5 и др.). В Книге Исход Бог говорит:

Если дашь деньги взаймы бедному из народа Моего, то не притесняй его и не налагай на него роста. Если возьмешь в залог одежду ближнего твоего, до захождения солнца возврати ее, ибо она есть единственный покров у него, она — одеяние тела его: в чем будет он спать? итак, когда он возопиет ко Мне, Я услышу, ибо Я милосерд (Исх 22. 25–27).

Беспредельное милосердие Божие контрастирует с немилосердием раба, выступающего в притче в качестве антипода Бога. Он не идет ни на какие уступки: не предлагает своему должнику ни отложить выплату долга, ни возвратить его часть. Действия раба могли бы быть в какой-то степени объяснимы, если бы огромный долг продолжал оставаться за ним. Но вся острота ситуации заключается в том, что к тому моменту, когда он находит своего товарища, гигантская сумма долга была полностью прощена ему. Поэтому раб

выступает в притче и как немилосердный по отношению к своему товарищу, и как неблагодарный по отношению к государю.

О том, что человек должен благодарить Бога за Его благодеяния, неоднократно говорится на страницах Ветхого Завета. Этой теме посвящен, в частности, 102-й псалом, где о Боге говорится: «Он прощает все беззакония твои, исцеляет все недуги твои... Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив... Не по беззакониям нашим сотворил нам, и не по грехам нашим воздал нам» (Пс 102. 3, 8, 10).

Образ царя в рассматриваемой притче напоминает образ Бога из 102-го псалма. Подобно Богу, он щедр, милостив и долготерпелив: он не воздает должнику по его беззакониям, но прощает его грехи. Призыв, обращенный псалмопевцем к собственной душе, созвучен тому нравственному призыву, который подспудно присутствует в притче: человек не должен забывать о благодеяниях Бога к нему. Раб в притче не выполняет этот призыв, никак не выражает свою благодарность царю — ни на словах, ни на деле. В данном случае благодарность на словах не требуется, а благодарность на деле должна была бы выражаться в том, чтобы раб поступил по отношению к своему должнику так же, как царь только что поступил с ним.

В каком смысле человек является должником перед Богом? Это не риторический вопрос, если учесть, что многие люди вообще не признают себя должниками. Прежде всего каждый получает от Бога дар жизни: нет ни одного человека, который пришел бы в мир по своей воле. Родина, родители, здоровье, способности и возможности для самореализации — все это тоже относится к числу благодеяний, которые человек получает от Бога без каких бы то ни было заслуг со своей стороны. В этом смысле каждый человек является должником перед Богом уже в силу того, что он появился на свет, получил образование и воспитание, возможность вырасти и стать взрослым.

В данной притче акцент делается на прощении, то есть на том, что Бог прощает человеку его личную задолженность. Эта задол-

женность растет по мере того, как растет сам человек: чем больше он совершает ошибок и грехов, тем больше его долг перед Богом, прощающим его столько раз, сколько человек грешит и кается. Однако это правило действует не безотказно и не автоматически. Если человек неблагодарен, если он не подражает Богу в Его милосердии и не прощает своих должников, Бог в конце концов наказывает его.

Три качества Бога

Притча раскрывает три качества Бога: всемогущество, милосердие и справедливость. Эти качества сосуществуют в Нем и могут проявляться в ответ на действия человека. По отношению к человеку Бог обладает полнотой власти: если Он захочет «сосчитаться» с человеком, ничто Ему в этом не воспрепятствует. Однако когда человек обращается к Нему с молитвой о прощении, Он списывает ему все долги, какими бы огромными они ни казались. Бог отказывает человеку в прощении только в том случае, если человек, будучи прощен Им, не прощает своим должникам. Здесь вступает в действие та Божия справедливость, которая в Священном Писании часто выражается в терминологии гнева. Точно так же в притче царь, «разгневавшись», отдал немилосердного заимодавца истязателям.

Термин «истязатели» метафорически указывает на посмертное воздаяние для нераскаянных грешников, которых Бог отправляет «в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк 9. 43–48). В притчах и поучениях Иисуса Христа и муки грешников, и блаженство праведников представлены как вечные (Мф 25. 46). Может показаться, что этому противоречат слова из притчи: «пока не отдаст ему всего долга». Именно на этих словах, а также на аналогичном выражении из Нагорной проповеди (Мф 5. 26: «ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта») в католической традиции строится учение о чистилище — промежуточном состоянии между адом и раем, где грешники подвергаются мучениям, имеющим временный характер.

Между тем в рассматриваемой притче термин «пока» (ἔως) не указывает на некий промежуток времени. Скорее, наоборот: бесконечный характер истязаний вполне соответствует астрономическому размеру долга. Сумма в десять тысяч талантов настолько огромна, что возратить ее человек никогда не сможет, даже если все его имущество будет конфисковано, жена и дети проданы в рабство, а он сам отдан истязателям. Именно так понимает слова «пока не отдаст ему всего долга» Иоанн Златоуст: «то есть навсегда, потому что он никогда не будет в состоянии заплатить свой долг»¹.

Главным и основным пунктом притчи, однако, является не угроза вечных мук, которая присутствует и во многих других притчах, и не учение о милосердии Бога, а призыв прощать должников. Тема безмерного милосердия Божия оказывается побочной. Главный призыв притчи заключается в ее эпилоге: «Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его» (слова «согрешений его» отсутствуют во многих рукописях). Этот эпилог расставляют все точки над «і», переводя мысль слушателя из сферы долговых обязательств в сферу межличностных отношений, где должны действовать иные законы, продиктованные не принципом справедливости и целесообразности, а стремлением человека подражать Богу в Его милосердии.

Это подчеркивается и выражением «от сердца своего» (букв. «от сердец ваших»). Образ действий, к которому призывает Иисус, продиктован не рациональными соображениями, а тем внутренним качеством, которое сродни божественному милосердию. Действия Бога по отношению к человеку не подчинены закону целесообразности или справедливого воздаяния. Наоборот, Бог желает простить грешника, даже если его грехи очевидны для других (Лк 7. 37–39). Но Иисус хочет, чтобы и человек научился смотреть на своего ближнего так, как Бог смотрит на человека: с любовью, состраданием, милосердием, готовностью простить вину, какой бы тяжелой она ни была.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 61, 4.*

Резюме

Притча о детях на улице представляет собой часть поучения Спасителя об Иоанне Крестителе. В этой притче служение Иоанна соотносится со служением Иисуса Христа. Несмотря на свою краткость, притча представляет немало затруднений для толкователей. Наиболее убедительной представляется точка зрения, согласно которой Спаситель и Иоанн Креститель сравниваются с одной и той же группой детей, которая исполняла то веселую, то грустную музыку, — в то время как слушатели, и прежде всего фарисеи, соотносятся с другой группой детей, которые каждый раз негативно реагируют на предложения своих товарищей.

Притча о двух должниках в Евангелии от Луки является частью повествования о женщине-грешнице, которая пришла в дом фарисея, где Иисус возлежал за трапезой, и помазала Его ноги драгоценным миром. У Луки этот эпизод относится к галилейскому периоду служения Иисуса (в повествованиях трех других Евангелистов, излагающих похожую историю, притча отсутствует). Притча о двух должниках становится реакцией как на поведение кающейся грешницы, так и на образ мыслей фарисея. Этот образ мыслей Спаситель обличал неоднократно: фарисеи воспринимали праведность прежде всего как выполнение суммы внешних предписаний, которое в их глазах возвышало их над обычными людьми. Прямое обращение к фарисею как одному из прототипов притчи, не оставляющее ему никакого пространства для альтернативного толкования, напоминает обращение пророка Нафана к Давиду: «ты — тот человек» (1 Цар 12. 7).

В Евангелии от Матфея притча о заблудшей овце имеет пролог и эпилог, выполняющие функцию толкования. В прологе, который является ответом на споры учеников Христа о первенстве, Спаситель ставит им в пример дитя и призывает не презирать «ни одного из малых сих». Тема умаления становится поводом для перехода к теме покаяния, раскрытой в притче о заблудшей овце. Центральная тема притчи — отношение Бога к грешнику. Если

грех, соблазн, зло заслуживают осуждения сами по себе, это еще не значит, что должен быть осужден всякий грешник, соблазненный, делающий зло. Грех в притче трактуется как отклонение от правильного пути: человек совершает грех потому, что он сбился с дороги, отбился от стада, потерялся. Его надо не осудить, а пожалеть. Бог не забывает о человеке, даже если человек забывает о Боге: Он продолжает помнить о нем и не просто ждет его возвращения, но выходит на поиски его.

Притчу можно истолковать как символ перехода от Ветхого Завета к Новому. Согласно ветхозаветной нравственности, человек, повинный в тяжком грехе, должен быть попросту элиминирован ради сохранения духовного здоровья «всего общества» (Лев 24. 13–21). В Новом Завете грешник рассматривается как заблудившийся: Бог обращается к нему лично и идет искать его, подобно тому, как в раю Он искал падшего Адама, обращаясь к нему непосредственно (Быт 3. 9).

Притча о немилосердном заимодавце также имеет пролог и эпилог. Прологом притчи — и поводом к ее произнесению — является вопрос Петра о том, сколько раз следует прощать ближнему. Возможно, Петр ссылается на некое раввинистическое предание, предписывавшее прощать не более семи раз. Ответ Спасителя (Мф 18. 22) указывает на то, что прощение не может иметь предела. Именно эту мысль иллюстрирует притча, произнесенная непосредственно за этим диалогом и, вероятно, в присутствии других учеников. Последняя фраза притчи (Мф 18. 35) является ее эпилогом, связывающим ее содержание с вопросом Петра. Как и в притче о заблудшей овце, пролог вместе с эпилогом, образуя смысловую арку, содержат в себе толкование главной темы.

Вопросы к главе 10

Дети на улице

1. Какие интерпретации предлагались для двух групп детей, играющих на улице?

2. Как, с точки зрения притчи, служение Иоанна Крестителя соотносится с земным служением Спасителя?
3. Охарактеризуйте толкования этой притчи в святоотеческой традиции.

Два должника

4. При каких обстоятельствах была произнесена притча о двух должниках, согласно Евангелию от Луки?
5. Перескажите эпизоды из других Евангелий, сходные по содержанию с притчей о двух должниках. В чем их сходство и различие с версией Луки?
6. Каковы главные темы притчи? Против кого она направлена?

Заблудшая овца

7. Сравните версии притчи о заблудшей овце у Матфея и у Луки.
8. В каком контексте была произнесена притча о заблудшей овце, согласно Евангелию от Матфея? С какими темами она связана?
9. Приведите примеры ветхозаветных текстов, в которых Бог сравнивался бы с пастырем.
10. Сравните притчу о заблудшей овце с текстом пророка Иезекииля о рассеянных овцах (Иез 34. 11–16).
11. Как следует понимать «праведников», о которых идет речь в притче?

Немилосердный заимодавец

12. Что послужило поводом к произнесению притчи о немилосердном заимодавце?
13. Приведите примеры других наставлений Иисуса Христа о необходимости прощения.
14. Опишите исторические реалии, отражаемые притчей.

Глава 11.

ПРИТЧИ НА ПУТИ В ИЕРУСАЛИМ

11. 1. Милосердный самарянин

Иисус и самаряне

Притча о милосердном самарянине была первой из притч, которые, согласно Луке, Спаситель произнес на пути в Иерусалим. Этот путь начался с того, что Он «послал вестников пред лицом Своим; и они пошли и вошли в селение Самарянское; чтобы приготовить для Него; но там не приняли Его, потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим» (Лк 9. 52–53). Путь из Галилеи в Иерусалим пролегал через Самарию, однако Лука ничего не говорит о том, сколько времени Иисус провел в Самарии на пути в Иерусалим. Он лишь упоминает, что после того, как Иисуса с учениками не приняли в селении самарянском, они «пошли в другое селение» (Лк 9. 56), предположительно тоже самарянское.

Ранее Иисус посещал Самарию, о чем мы узнаем из Евангелия от Иоанна (Ин 4. 4–42). В том случае Иисус шел из Иудеи в Галилею, сейчас же Он двигался в обратном направлении. Из Евангелия от Иоанна мы также узнаем, что «иудеи с самарянами не общаются» (Ин 4. 9). Вражда между иудеями и самарянами восходит к событиям, описанным в 4-й Книге Царств, когда часть израильтян после 722 года до Р. Х. была переселена в Ассирию, а царь Ассирийский поселил в самарянских городах своих подданных другого этнического происхождения. Эти последние, продолжая чтить своих богов, одновременно начали почитать Бога Израильского: «Господа

они чтили и богам своим они служили по обычаю народов, из которых выселили их» (4 Цар 17. 24–33).

Сочетание монотеизма с политеизмом было характерной чертой самарян на протяжении многих поколений (4 Цар 17. 41). Ко временам Иисуса Христа самаряне были по преимуществу монотеистами: их храм на горе Гаризим, построенный при Александре Македонском, был разрушен около 128 года до Р. Х., однако они продолжали считать эту гору священной (Ин 4. 20). Иудеи относились к самарянам враждебно не только из-за вероучительных отличий, но и из-за того, что в них еврейская кровь была смешана с кровью других народов.

Притча о милосердном самарянине была произнесена вскоре после того, как Иисуса не захотели принять в селении самарянском. Возможно, она была произнесена в том «другом селении», куда они отправились, или в Галилее на пути в Самарию, или, наоборот, уже в Иудее после прохождения через Самарию. В следующем эпизоде Иисус оказывается в доме Марфы и Марии (Лк 10. 38–42), а этот дом находился в Вифании, близ Иерусалима (Ин 11. 1). Нельзя также исключить, что притча была произнесена в Заиорданье, поскольку герой притчи путешествует «из Иерусалима в Иерихон» (Лк 10. 30). Впрочем, географическая привязка не так важна. Самаряне неоднократно появляются на страницах Евангелий (Лк 17. 16–19; Ин 4. 4–42), и Иисус неоднократно оказывает им благоволение.

Рассказ о законнике и его продолжение у Луки

Прологом к притче служит рассказ о законнике, который «встал и, искушая Его, сказал: Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?». Иисус ответил ему вопросом на вопрос: «в законе что написано? как читаешь?». Законник сказал в ответ: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя». Иисус говорит ему: «Правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить» (Лк 10. 25–28). В том же эпизоде у Матфея ветхозаветные заповеди цитирует Сам Иисус в

ответ на вопрос законника (Мф 22. 34–40). У Марка эпизод изложен в значительно более развернутой версии, чем у Матфея и Луки (Мк 12. 28–34).

Однако только у Луки эпизод имеет продолжение, и книжник, «желая оправдать себя», задает Иисусу вопрос: «А кто мой ближний?» (Лк 10. 29). В ответ Иисус излагает притчу:

Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе. Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам? Он сказал: оказавший ему милость. Тогда Иисус сказал ему: иди, и ты поступай так же (Лк 10. 30–37).

Отдельные детали притчи, по мнению ряда ученых, имеют параллели в повествовании из 2-й Книги Паралипоменон, относящемся к эпохе войн между царством Израильским и царством Иудейским. Здесь говорится о том, как сыны Израилевы взяли в плен двести тысяч иудеев и хотели отправить их в Самарию. Но пророк Овед вышел перед войском, шедшим в Самарию, и уговорил военачальников проявить милость к пленным. В результате некоторые из начальников, послушавшись голоса пророка, «взяли пленных, и всех нагих из них одели... и обули их, и накормили их, и напоили их, и помазали их елеем, и посадили на ослов всех слабых из них, и отправили их в Иерихон, город пальм, к братьям их, и возвратились в Самарию» (2 Пар 28. 8–15).

Совпадений между приведенным рассказом и притчей достаточно много: оба рассказа связаны с Самарией; в обоих случаях

упоминается Иерихон; в обоих речь идет о милосердном отношении к попавшим в бедственное положение. Символом этого милосердного отношения в обоих случаях становится елей (оливковое масло), использовавшийся в качестве лекарственного средства: елей возливали на раны для их скорейшего заживления, тогда как вино использовали в целях дезинфекции. Законник, будучи начитан в Священном Писании, не мог не знать эту историю. Возможно, Своей притчей Иисус хотел напомнить ему о примерах благородного поведения из прошлого.

Исторический контекст

Спаситель начинает притчу с описания отчаянной ситуации, в которой оказался «некоторый человек» на пути из Иерусалима в Иерихон. Этот путь пролегает через пустынные и безлюдные места: по словам Иосифа Флавия, «от Иерусалима Иерихон отстоит на сто пятьдесят стадий, а от Иордана на шестьдесят. Страна до Иерусалима пустынна и камениста»¹. Это был опасный путь: его называли «дорогой крови» из-за множества совершённых на нем разбойничьих нападений.

Возможно, священник, проходивший мимо, не приблизился к пострадавшему из опасения, что разбойники находятся где-то рядом. Возможно также, что он принял пострадавшего за мертвого: слово ἥμιθανής, переведенное как «едва живой», буквально означает «полумертвый» и вполне могло указывать на человека, лежавшего неподвижно, подобно мертвому, в бессознательном состоянии. Священник же, по закону, не должен был прикасаться к трупам, чтобы не оскверниться (Лев 21. 1–2). Именно желанием соблюсти ритуальную чистоту объясняют поведение священника некоторые толкователи.

Впрочем, на левита эти предписания не распространялись. В отличие от священника, он не просто прошел мимо: сначала он «подшел и посмотрел». Тем не менее, и он не оказал помощи пострадавшему — по причинам, о которых в притче ничего не говорится.

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 4, 8, 3.

Священники и левиты относились к наиболее уважаемым членам израильского общества. И те, и другие служили при храме Иерусалимском, и хотя левиты выполняли вспомогательные функции, они также относились к числу священнослужителей. Иисус не случайно приводит в пример представителей этих двух категорий лиц. Подобно книжникам и фарисеям, они рассматривались как те, кто своим поведением должны подавать пример прочим.

В данном случае, однако, положительный пример подает только самарянин. Его отношение к человеку, ставшему жертвой разбойников, выражено глаголом *σπλαγχνίζομαι* («сжалиться», «умилосердиться»). Этот глагол употребляется в евангельских повествованиях неоднократно (Мф 9. 36; 14. 14; 15. 32; 18. 27; 20. 34; Мк 1. 41; 6. 34; 8. 2; 9. 22; Лк 7. 13; 10. 33; 15. 20), главным образом применительно к Иисусу. Он происходит от слова *σπλάγχνον* («внутренность», «утроба», перен. «сердце») и указывает на милосердие и жалость как внутреннее качество, присущее человеку и роднящее его с Богом. Из трех героев притчи только самарянин оказывается способен проявить это качество.

Милосердный самарянин как образ любви к ближнему

Рассказчик уделяет особое внимание действиям милосердного самарянина: они описаны максимально подробно как свидетельство подлинной любви к ближнему. Любовь к ближнему — деятельная любовь: она выражается в способности человека отождествить себя со страждущим, войти во все детали его бедственного положения и приложить максимум усилий для того, чтобы ему помочь. Вместо того, чтобы поскорее скрыться с места события, как это сделали священник и левит, самарянин тратит время и средства на помощь пострадавшему, а главное — вкладывает в него свое сердце.

Два динария, которые самарянин заплатил хозяину гостиницы, представляли собой сумму, достаточную для пропитания здорового мужчины в течение месяца. Этой суммы, во всяком случае, хватило бы на одну-две недели пребывания пострадавшего в гостинице вместе с питанием и лечением. Однако самарянин не доволь-

ствуется тем, что довозит его до гостиницы и оплачивает его там пребывание. Он обещает хозяину гостиницы вернуться и оплатить все издержки, если они превысят выплаченную сумму.

Притча является толкованием на ветхозаветную заповедь, процитированную законником: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19. 18). Но толкование выходит за рамки ответа на вопрос: «А кто мой ближний?». Задав этот вопрос, законник, вероятно, ожидал получить в ответ список, содержащий те или иные категории лиц и, следовательно, исключающий из числа ближних другие категории. Кроме того, он мог надеяться получить ответ на вопрос, указывает ли слово «ближний» только на представителей израильского народа, или это слово следует понимать шире.

Ответ, который законник получает от Иисуса, полностью изменяет перспективу, в которой следует рассматривать изначально заданный вопрос: «А кто мой ближний?». Из притчи вытекает, что ближним является всякий, кто нуждается в помощи: так можно сформулировать содержащийся в ней урок, если всех ее действующих лиц рассматривать со стороны. Однако Иисус хочет, чтобы законник отождествил себя с пострадавшим, о котором шла речь, взглянул на ситуацию не извне, а изнутри. Поэтому вместо прямого ответа на вопрос Он Сам задает вопрос законнику о том, кто из трех — священник, левит или самарянин — оказался ближним для человека, ставшего жертвой разбойников. Законник прекрасно понимает смысл вопроса и смысл притчи, но он не может переступить через себя и произнести слово «самарянин» в положительном ключе, поэтому он отвечает описательно: «оказавший ему милость».

Христоцентризм притчи

Милосердный самарянин в притче символизирует Самого Христа. Блаженный Августин отмечает, что, отвечая на вопрос иудеев «не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе?» (Ин 8. 48), Иисус отвергает только второе обвинение, но не первое. Августин объясняет это тем, что в притче под милосерд-

ным самарянином понимается Сам Христос: «Он Сам подошел к раненому человеку, Он Сам оказал милосердие и поступил, как ближний, по отношению к тому, кого не счел чужим»¹.

Ориген был первым, кто предложил развернутую аллегорическую расшифровку всех основных элементов притчи: человек, попавший в руки разбойников, это Адам; Иерусалим — рай, а Иерихон — мир; разбойники — враждебные силы; священник — закон, левиты — пророки, а самарянин — Христос; раны — это непослушание; осел — тело Господне²; гостиница, принимающая всех, кто хочет войти, это Церковь, а обещание самарянина вернуться — символ Второго пришествия Спасителя³. Похожее толкование, еще более детализированное, мы находим у Августина⁴.

Столь подробная расшифровка всех деталей притчи может показаться искусственной. Однако она произрастает из того изначального посыла, который заложен в отождествлении милосердного самарянина с Христом. Такое отождествление вряд ли пришло бы в голову первоначальным слушателям притчи, но в церковной традиции именно такая интерпретация притчи стала основной. Милосердный самарянин — это Сын Божий, сжалившийся над бедствующим человеческим родом, терзаемым страстями, грехами и бесовскими влияниями. Он пришел к падшему, измученному и израненному человеку, взвалил его на Себя и понес. Он принес его в Церковь, где создал все условия для его духовного исцеления и полного восстановления в первозданное состояние. И пообещал снова прийти, чтобы убедиться в том, что человек действительно полностью исцелился.

¹ *Августин*. Трактаг на Евангелие от Иоанна. 43, 2.

² В том смысле, что Бог, приняв человеческую плоть, понес на Себе грехи всего человечества.

³ *Ориген*. Гомилии на Евангелие от Луки. 34, 3.

⁴ *Августин*. Вопросы по Евангелиям. 2, 19.

11. 2. Докучливый друг и докучливая вдова

Докучливый друг

Притча о докучливом друге в Евангелии от Луки является частью поучения, посвященного молитве. Оно начинается со слов: «Случилось, что когда Он в одном месте молился, и перестал, один из учеников Его сказал Ему: Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих» (Лк 11. 1). В ответ Иисус произносит молитву «Отче наш» в несколько сокращенном виде по сравнению с тем, в котором она приведена в Нагорной проповеди из Евангелия от Матфея (Мф 6. 9–13).

В Нагорной проповеди за молитвой «Отче наш» следует наставление о необходимости прощать должников (Мф 6. 14–15). Несколько дальше Иисус возвращается к теме молитвы и произносит поучение (Мф 7. 7–11), текстуально практически полностью совпадающее с тем, которое у Луки станет дополнением к притче о докучливом друге, произнесенной сразу же за молитвой «Отче наш»:

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 (ἀναίδειαν) его, встав, даст ему, сколько просит.

И Я скажу вам: просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам, ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.

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? И так, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям

вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него (Лк 11. 5–13).

Чтобы понять смысл притчи, мы должны представить реальную ситуацию, которую она описывает. В палестинских деревнях и селах времен Иисуса Христа не было магазинов. Каждая семья самостоятельно готовила себе дневное пропитание. Хлеб был основной пищей. Каждое утро пекли то количество хлеба, которое было необходимо на день на всю семью. Если ждали гостей, хлеб пекли отдельно, чтобы он был свежим и теплым; еду для гостей также готовили отдельно. На завтра ничего не оставляли, так как завтрашний день должен был «заботиться о своем»; для каждого дня было довольно своей заботы (Мф 7. 34). В поздний час найти в деревне хлеба было невозможно, разве что попросить у многодетного друга, у которого могло остаться что-нибудь в запасе.

Разумеется, не было ни почты, ни телефона, чтобы оповестить друга о внезапном визите. Если человек возвращался издалека и оказывался в деревне в поздний час, для него было вполне естественно постучаться в дом к другу. И, по законам восточного гостеприимства, друг должен был не только отворить, но и накормить гостя и уложить спать у себя в доме. Гость может прийти к другу без предупреждения, в любое время дня или ночи, и рассчитывать не только на еду и ночлег, но и на то, что будет встречен с радостью. Более того, на все время пребывания в доме друга он становится как бы членом его семьи; жизнь семьи в значительной степени подчиняется его нуждам и интересам. Таковы неписанные законы гостеприимства, которые свято соблюдаются на Востоке до сего дня.

В рассматриваемой притче три действующих лица: некий человек («кто-нибудь из вас»), внезапно нагрянувший к нему гость и его друг, живущий в той же деревне. Этот друг, вероятно, живет в обычном палестинском доме, не разделенном на комнаты. Все спят в одной комнате, на одной постели, расстеленной прямо на полу: муж, жена, дети. Двери дома крепко заперты. Встать среди ночи и отворить дверь — значит разбудить всю семью, доставить беспокойство близким. Поэтому первая реакция проснувшегося — от-

казать в просьбе. Но докучливый друг не отступает и в итоге получает просимое: не по дружбе (букв. «не потому, что он друг ему»), а благодаря своей неотступности.

Слово «друг» (φίλος) употреблено в притче четыре раза. Может даже показаться, что это притча о дружбе, о законах гостеприимства и взаимопомощи. Однако это не так. Обычную ситуацию Рассказчик разрабатывает таким образом, что она в итоге выводит на иную тему — неотступности в молитве. И оказывается, что все, сказанное о дружбе, имеет сугубо вспомогательное, иллюстративное значение. Главным пунктом притчи становится неотступность человека, его назойливость и докучливость (термин ἀναίδεια буквально переводится как «бесстыдство»). Именно это качество символизирует то настроение, с которым человек должен обращаться к Богу в молитвах.

Поучение, следующее за притчей в качестве толкования, текстуально почти полностью совпадает с поучением из Нагорной проповеди. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что данное поучение Спаситель повторял не однажды. Подобно докучливому другу, Он неоднократно и неотступно стучался в сознание Своих учеников для того, чтобы донести до них простые истины, в том числе о том, что нужно «всегда молиться и не унывать» (Лк 18. 1).

Докучливая вдова

Этой же теме Спаситель посвятит другую притчу, которую представляется правильным рассмотреть здесь, поскольку по содержанию она близка к притче о докучливом друге:

В одном городе был судья, который Бога не боялся и людей не стыдился. В том же городе была одна вдова, и она, придя к нему, говорила: защити меня от соперника моего. Но он долгое время не хотел. А после сказал сам в себе: 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.

И сказал Господь: слышите, что говорит судья неправедный? Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит (μακροθυμεῖ) защищать их? сказываю вам, что подаст им защиту вскоре (Лк 18. 2–8).

Если действие притчи о докучливом друге, по-видимому, разворачивалось в небольшой деревне, где все знали друг друга, где не было ни судов, ни судей, ни просителей, то эта притча переносит нас в город, где есть и первое, и второе, и третье. Неправедные судьи и адвокаты, которые «Бога не боятся и людей не стыдятся», всегда были и всегда будут, как всегда были и будут те, кто нуждается в их защите, но не может заинтересовать их своим делом. Заинтересованность же, как правило, пропорциональна ожидаемому гонорару.

Вдовы в древнем Израиле принадлежали к самым бедным слоям населения. Они не получали пенсию и не имели стабильного заработка, поскольку не работали (женщины вообще не работали за деньги). Как правило, вдовы находились на иждивении у родственников, были малообеспеченными и социально незащищенными. Закон Моисеев запрещал притеснять вдов и сирот (Исх 22. 22), судить превратно «пришельца, сироту и вдову», брать у вдовы одежду в залог (Втор 24. 17; 27. 19), предписывал отдавать пришельцу, сироте и вдове остатки урожая (Втор 24. 19–21) и десятину от произведений земли (Втор 26. 12). Однако эти предписания не всегда соблюдались. Естественно, что судья не мог ожидать от вдовы высокий гонорар, а те две лепты (в прямом или переносном смысле), которые она могла заплатить (Мк 12. 42), его не интересовали.

Но, помимо денег, человеку, который Бога не боится и людей не стыдится, нужен еще и комфорт. А назойливость вдовы создавала для судьи определенный дискомфорт, так как она могла приходиться к нему в дом, встречаться с ним на улице. Желание отделаться от нее в конце концов заставляет судью взяться за ее дело с единственной целью — чтобы она «больше не докучала» ему.

Как нужно молиться?

Обе притчи говорят о взаимоотношениях человека с Богом и призваны проиллюстрировать одну и ту же мысль: молиться надо настойчиво, «докучливо», неотступно. Но в каком смысле с образом Бога, отвечающего на молитву, соотносятся три образа, которые мы находим в этих притчах: друга, который не хотел встать с постели, но потом встал из-за неотступности просителя; отца, который не подаст сыну камень вместо хлеба, змею вместо рыбы, скорпиона вместо яйца; и судьи, который Бога не боялся и людей не стыдился? Эти образы *противоположны* тому, что Спаситель обычно говорит о Своем Отце. Дидактическая логика обеих притч построена на принципе доказательства от противного: если даже спящий друг проснется и отворит, то тем более Бог, Который «не дремлет и не спит» (Пс 120. 4); если даже земной отец даст сыну то, что он просит, то тем более Отец Небесный «даст блага просящим у Него» (Мф 7. 11); если даже неправедный судья по неотступности вдовы исполнит ее просьбу, то тем более «Бог — судия праведный» (Пс 7. 12) исполнит просьбу молящегося.

В Нагорной проповеди Христос, с одной стороны, советует в молитве не говорить лишнего и не многословить (Мф 6. 7), с другой — призывает к постоянству и настойчивости в молитве: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Мф 7. 7). Как понимать эту настойчивость? Означает ли она, что человек благодаря продолжительной молитве может «переубедить» Бога, заставить Его сделать что-то, чего Бог иначе бы не сделал? Такое понимание вполне уместно в контексте ветхозаветного представления о Боге, однако оно плохо вписывается в то представление о Боге, которое раскрывается на страницах Нового Завета.

В Новом Завете Сам Бог представлен как «докучливый друг» человека: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3. 20). На Тайной вечере Иисус говорит: «Кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам... Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой воз-

любит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14. 21, 23).

Настойчивое желание Бога прийти в гости к человеку, постучаться к нему в дверь, войти, поужинать с ним¹ и поселиться у него² — это тот новый аспект взаимоотношений между человеком и Богом, который раскрывается в служении и проповеди Иисуса. Иисус открывает людям Бога как друга, Который не столько по неотступности человека отвечает на его молитву, сколько по дружбе и по любви дает ему то, чего он просит. Иисус выводит тему взаимоотношений между человеком и Богом из юридической сферы (человек согрешает — Бог наказывает, человек кается — Бог прощает, человек просит — Бог дает) в сферу межличностных, почти семейных отношений. Представление о том, что Бог не нуждается в человеке, чуждо Новому Завету: напротив, Бог и человек нуждаются друг в друге, и молитва становится естественным для них средством общения.

Сказанное не противоречит тому очевидному факту, что в обеих притчах один человек приходит к другому с конкретной целью: друг к другу — чтобы попросить у него хлеба, вдова к судье — чтобы он защитил ее от соперника. Если проецировать эти образы на молитву, можно было бы сделать вывод, что молитва важна только как средство для получения от Бога тех или иных благ, для достижения при помощи Бога конкретных целей. Однако образы из притчи не следует столь буквально привязывать к реальности духовного опыта.

Безусловно, человек молится Богу о конкретных вещах. Молитва «Отче наш», за которой следует притча о докучливом друге, состоит из прошений о различных нуждах. Однако молитва содержит лишь одно прошение, которое можно воспринять как относящееся к земным нуждам, прежде всего к земному пропитанию:

¹ Таков буквальный смысл славянского слова «вечерять», используемого для перевода греческого δεῖπνέω («ужинать», «обедать»).

² Таков смысл выражения «обитель у него сотворим» (μονήν παρ' αὐτῷ ποίησόμεθα).

«Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф 6. 11; Лк 11. 3). Впрочем, даже и это прошение в христианской традиции истолковывается как указывающее не только на земной хлеб, но и на «хлеб, шедший с небес» (Ин 6. 41). Все же остальные прошения молитвы относятся к теме взаимоотношений между Богом и человеком и к реальностям духовной жизни человека. Это понимание подкрепляется словами, относящимися к земным нуждам человека: «ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф 6. 8).

Все сказанное означает, что земные нужды и заботы человека могут быть поводом к молитве, но они не должны составлять главное содержание молитвы, потому что Бог и без этого о них знает. Главным содержанием молитвы должно быть само общение с Богом. Если результатом молитвы станет то, что Бог придет к человеку и поселится в нем, то вместе с Собой Он принесет все прочие блага. Царствие Божие, к которому человек приобщается через молитву, перекрывает собой все его земные нужды и заботы. Иисус говорит: «Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам» (Мф 6. 33). Земные блага могут быть, так сказать, «бесплатным приложением» к молитве, но они не должны составлять цель молитвы.

О том, что под молитвой понимается прежде всего осуществление Царства Божия, говорит и отсылка ко Второму пришествию Иисуса Христа, которой — несколько неожиданно — завершается притча о докучливой вдове: «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк 18. 8). Эти слова следуют сразу же за упоминанием о «медлении» Бога. Тема медления в увязке с упоминанием о Втором пришествии может напоминать о тех эсхатологических ожиданиях, которыми было наполнено сознание учеников Иисуса Христа при Его жизни и после Его воскресения. Исходя из буквального понимания Его слов о Втором пришествии, они считали, что оно «близко, при дверях» (Мф 24. 33). И тот факт, что оно не наступало, воспринимали как «медление». На это указывал апостол Петр во 2-м Послании: «Не медлит (βραδύζει) Господь ис-

полнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит (μακροθυμεῖ) нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет 3. 9).

Необходимо отметить, что в русском переводе рассматриваемого отрывка из Евангелия от Луки слово «медлит» избрано для передачи греческого μακροθυμεῖ, обычно передаваемого как «долготерпит». Перевод вполне мог бы быть таким: «Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, и не долготерпит ли их?». Учитывая отсутствие в оригинальном евангельском тексте знаков препинания, возможен и такой перевод: «Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь? И долготерпит их». Большинство толкователей, однако, понимают эти слова в том же смысле, в каком они поняты в Синодальном переводе: хотя Бог и медлит (долготерпит), однако это медление кажущееся; в действительности Он подаст защиту «вскоре» (ἐν τάχει).

Дар Святого Духа

Конечный результат молитвы описан Иисусом в словах: «Если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него». В параллельном месте из Нагорной проповеди речь шла о «благах» (Мф 7. 11), здесь же речь идет о Святом Духе. Комментаторы, как правило, видят в упоминании о Святом Духе редакционную работу Луки, который якобы добавил в изречение Спасителя «терминологию ранней Церкви». Однако в данном случае, как и в других случаях, когда ученые пытаются выявить в евангельском тексте руку редактора и отделить предполагаемое оригинальное изречение Иисуса от его более поздней обработки, мы имеем дело с чистой воды спекуляцией, не основанной ни на каких текстологических доказательствах. Почему бы Сам Иисус не мог упомянуть о Святом Духе, если в беседе на Тайной вечере Он говорит о Нем многократно и подробно (Ин 14. 16–17, 25–26; 15. 26–27; 16. 5–15)? Или эта беседа тоже является плодом творчества ранней Церкви?

Святой Дух в Евангелиях упоминается много раз: 12 раз у Матфея, 6 у Марка, 17–18 у Луки, около 15 у Иоанна. Некоторые из этих упоминаний включены в прямую речь Иисуса, и у нас нет ни малейших оснований подозревать в них руку редактора. Во всех трех синоптических Евангелиях Иисус настаивает на том, что хула на Духа Святого не простится человеку (Мф 12. 32; Мк 3. 29; Лк 12. 10), и обещает ученикам, что Святой Дух будет говорить через них (Мф 10. 20; Мк 13. 11; Лк 12. 12). На Тайной вечере Иисус обещает ученикам послать им Святого Духа вместо Себя (Ин 16. 7). После воскресения Он дует на них и говорит: «Примите Духа Святого» (Ин 20. 22). Его последняя заповедь ученикам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28. 19). Таким образом, учение о Святом Духе является неотъемлемой частью Его учения о Боге и о божественной благодати.

Опыт причастия Святому Духу подробно описан в Деяниях, где рассказывается о сошествии Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы (Деян 2. 1–4). В общей сложности в Деяниях Святой Дух упоминается 57 раз. Этот опыт неразрывно связан с молитвой. Именно молитва оказывается тем каналом, посредством которого Святой Дух передается человеку. Неотступная, усердная, постоянная и горячая молитва, подобная просьбе докучливой вдовы, открывает человеку возможность узнать Бога, единого в трех Лицах. В ответ на его молитву, по ходатайству Сына Божия, Отец посылает ему Духа Святого (Ин 14. 26; 16. 7). Это и становится главным плодом молитвы.

Наставление, следующее за притчей о докучливой вдове, завершается словами: «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк 18. 8). О какой вере здесь идет речь? Очевидно, о той, которая имеет своим следствием непрестанную молитву. О такой вере говорит апостол Павел: «Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите... Духа не угашайте» (1 Фес 5. 16–19).

11. 3. Безумный богач

Тема богатства в поучениях Иисуса

Следующая притча в Евангелии от Луки является частью поучения, посвященного теме богатства. Поводом к ее произнесению явился случай, описание которого отсутствует у других Евангелистов. Некто из народа обратился к Иисусу с просьбой «Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство». С подобными вопросами люди часто обращались к фарисеям и книжникам, поскольку такие вопросы решались на основании предписаний закона Моисеева. В данном случае, очевидно, проситель считал, что моральный авторитет Иисуса или Его знание закона поможет ему решить спор со своим братом. Однако Иисус отказывается вступать в разбирательство и отвечает: «Кто поставил Меня судить или делить вас?»¹. Не продолжая диалог с просителем, Иисус обращается к окружающим Его ученикам и народу: «Смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имени» (Лк 12. 13–15). Это изречение стоит в одном ряду с многочисленными наставлениями Иисуса о богатстве.

Тема богатства — одна из постоянно возникающих в Евангелиях начиная с Нагорной проповеди (Мф 6. 19–21, 24). Евангелие от Луки содержит грозное предупреждение богатым, пресыщенным и смеющимся: «Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете» (Лк 6. 24–25). Это предупреждение является прямой антитезой блаженства нищих, алчущих и плачущих, содержащегося в том же Евангелии (Лк 6. 20–21).

Текст притчи

Притча о безумном богаче — одна из нескольких евангельских притч, в которых затрагивается тема богатства:

¹ В русском Синодальном переводе: «Он же сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?». Буквальный перевод с греческого: «Он же сказал: человек! кто поставил Меня судить или делить вас?».

У одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих? И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все доброе мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет (Лк 12. 16–21).

Сказанная сразу после слов о любостыжании, притча иллюстрирует этот порок. Буквальное значение слова *πλεονεξία* — жадность, алчность, корыстолюбие. В качестве примера в притче выступает человек, которого современники Спасителя могли бы считать во многих отношениях образцовым. Ничего аморального в его поведении нет (если только не считать, как это делают некоторые ученые, что богач сознательно наносил ущерб экономике региона или что, собирая зерно в житницы, он стремился создать дефицит и способствовать повышению цен на хлеб). Он успешен, бережлив, расчетлив, он скопил богатство, которого должно хватить на многие годы.

Характерной особенностью героя притчи является то, что он изображен полностью изолированным от человеческого общества. Ничего не говорится ни о его жене, ни о детях, которым он мог бы оставить в наследство свое имущество, ни о друзьях, с которыми мог бы разделить его. Он даже советуется не с кем-то из своего окружения, а с самим собой. Его план прост: сломаю старые, построю новые, соберу то, что накопил. Итогом должно стать то, что он скажет — не кому-нибудь, а собственной душе: «Покойся, ешь, пей, веселись». В своих мыслях и планах на будущее этот человек вообще не выходит за пределы собственного «я», весь круг его общения ограничивается только его собственной персоной.

В лице героя притчи перед нами пример не просто богача: прежде всего это пример эгоиста. Вопрос, который он задает сам себе: «Что мне делать?». Он созвучен началу вопроса богатого юноши:

«Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Мк 10. 17; Мф 19. 16; Лк 10. 25). Созвучие вопроса безумного богача и богатого юноши оказывается чисто внешним. Юноша, похоже, был искренне озабочен тем, чтобы наследовать жизнь вечную: он приходит к Учителю и спрашивает об этом. Богач совершенно не озабочен жизнью вечной: все его интересы сосредоточены на земной жизни. Он не идет за советом: он лишь задает сам себе вопрос, скорее риторический, чем имеющий реальную смысловую нагрузку.

Притчу нельзя воспринимать как выражение принципиального несогласия с принципом экономического успеха. Было бы неправильно на основании притчи сделать вывод, что неудачливый бизнесмен ближе к Царству Небесному, чем преуспевающий, или что ленивый более ценен в очах Божиих, чем трудолюбивый. Безумный богач, решивший запереть урожай в житницы, скорее напоминает человека, который получил один талант и зарыл его в землю, чем тех, кто полученные таланты пустили в оборот и приумножили (Мф 25. 14–30). В притче о талантах нельзя видеть похвалу успешному бизнесу, но и в притче о безумном богаче нельзя усматривать похвалу лени и осуждение трудолюбия.

«Не заботьтесь для души вашей...»

Следующее за притчей наставление, обращенное к ученикам, почти дословно повторяет слова из Нагорной проповеди (Мф 6. 25–34):

Не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться: душа больше пищи, и тело — одежды. Посмотрите на воронов: они не сеют, не жнут; нет у них ни хранилищ, ни житниц, и Бог питает их; сколько же вы лучше птиц? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе роста хотя на один локоть? Итак, если и малейшего сделать не можете, что заботитесь о прочем? Посмотрите на лилии, как они растут: не трудятся, не прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них. Если же траву на поле, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так

одевает, то кольми паче вас, малoverы! Итак, не ищите, что вам есть, или что пить, и не беспокойтесь, потому что всего этого ищут люди мира сего; ваш же Отец знает, что вы имеете нужду в том; наипаче ищите Царствия Божия, и это все приложится вам (Лк 12. 22–32).

Выражение «люди мира сего» отсутствует в параллельном тексте из Нагорной проповеди. Это слово верно характеризует богача из притчи. Он — человек мира сего. В его жизни нет вертикального измерения; он не знает никаких иных ценностей, кроме материального благосостояния.

Слово «душа» в притче, по-видимому, употреблено в том же смысле, в каком оно часто употребляется в Ветхом Завете, в частности, у пророка Исаии: «И как голодному снится, будто он ест, но пробуждается, и душа его тоща; и как жаждущему снится, будто он пьет, но пробуждается, и вот он томится, и душа его жаждет...» (Ис 20. 8). Здесь страдающей от голода и жажды представлена душа, а не тело, как можно было бы ожидать. Аналогичное словоупотребление мы находим в Книге Притчей: «Сытая душа попирает и сот, а голодной душе все горькое сладко» (Притч 27. 7). Слова Иисуса «не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить» (Мф 6. 25) следуют той же традиции употребления термина «душа».

Богач перед лицом смерти

Богач из притчи уверен, что эти земные блага принесут утешение и веселие его душе. Однако душа человека, как показывает опыт миллионов людей, не насыщается земными богатствами. Можно быть внешне успешным, преуспевающим, богатым, но при этом внутренне глубоко несчастным. И никакие стяжания не могут заполнить ту внутреннюю пустоту, которая возникает, когда человек «собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет».

Земная жизнь может казаться бесконечной, но рано или поздно наступает тот момент истины, который ярко описан в притче. Это может быть голос Божий, неожиданно вторгающийся в жизнь человека, или трагическое событие, произошедшее с ним самим

или с кем-то из его близких. В таких случаях то, что казалось ценным, в мгновение ока обесценивается. Наконец, болезнь, старение и приближение смерти может заставить человека задуматься о вечности.

В притче смерть приходит к богачу внезапно, как это часто бывает в реальности. Но приход смерти предваряется голосом Божиим: этот голос говорит о той же самой душе, к которой человек только что обращал слова, полные удовлетворения и самодовольства. И вдруг оказывается, что душу заберут, а все накопления останутся здесь; жизнь внезапно оборвется, и не за что будет уцепиться.

К богачу Бог в притче обращается не по имени. Он называет его словом ἄφρων (безумный) — тем же самым, которое употреблено в греческом переводе начального стиха 13-го псалма: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс 13. 1). Безумец из притчи тоже говорит сам с собой. Ему не приходит в голову поблагодарить Бога за богатый урожай и в молитве спросить у Бога совета, как лучше употребить его. В его жизни Бог отсутствует: даже если формально он признает существование Бога, это никак не соотносится ни с его системой ценностей, ни с его внутренним миром.

О богаче в притче не сказано, что он совершил гнусные или незаконные дела, но к нему могут быть отнесены слова о людях, которые не делают добра и не призывают Господа.

Слова, которые богач обращает к своей душе, резко контрастирует с призывом отдать душу голодному из Книги пророка Исаии:

Раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся. Тогда откроется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро возрастет, и правда твоя пойдет пред тобою, и слава Господня будет сопровождать тебя... Когда ты удалишь из среды твоей ярмо, перестанешь поднимать перст и говорить оскорбительное, и отдашь голодному душу твою и напитаешь душу страдальца: тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой будет как полдень; и будет Господь вождем твоим всегда, и во время засухи будет насыщать душу твою и утучнять кости твои,

и ты будешь, как напоенный водою сад и как источник, которого воды никогда не иссякают (Ис 58. 7–11).

Ветхозаветный пророк ставит душевный покой человека в прямую зависимость от его способности делить с голодным свой хлеб, а при необходимости и отдавать ему душу. Именно это в притче о богаче обозначено выражением «в Бога богатеть». Богатство земное так же временно и скоропреходяще, как земная жизнь. Человек, поставивший стяжание главной целью своей жизни, является безумцем. Смерть лишит его этого богатства, и в вечную жизнь с ним перейдут только те сокровища, которые он, будучи на земле, сумел скопить на небесах. Этими сокровищами являются добродетели, которые перечислены у пророка Исаии и наличие или отсутствие которых оказывается главным критерием при вынесении приговора человеку на Страшном суде (Мф 25. 31–46).

Богач из притчи живет и действует так, будто нет ни Бога, ни окружающих его людей. Но он игнорирует еще одну реальность — смерти. Он закрывает на нее глаза и планирует свою жизнь на многие годы вперед. Смерть приходит внезапно, и к встрече с незваной гостьей он не готов.

«Память смертная»

Христианская аскетическая традиция выработала философию, основанную на представлении о «памяти смертной» как одной из фундаментальных ценностей духовной жизни. Иоанн Лествичник пишет: «Как хлеб нужнее всякой другой пищи, так и помышление о смерти нужнее всяких других деланий»¹. По словам Симеона Нового Богослова, «с кем живет память смертная, тот болезненно желает узнать, что будет с ним после исхода и удаления из этой жизни»². Это представление радикально расходится с общепринятым в современном мире отношением к смерти, о которой стараются не го-

¹ Иоанн Синайский, *прп.* Лествица. 6, 4.

² Симеон Новый Богослов, *прп.* Сто глав богословских и практических. 13.

ворить, которую стараются не замечать, предпочитая делать вид, будто ее не существует.

Христианский призыв помнить о смерти вызван вовсе не желанием отравить человеку радость земной жизни. Если бы христианство запрещало радоваться, призывы к радости не были бы столь частыми на страницах Нового Завета (Мф 5. 12; 28. 9; Лк 6. 23; 10. 20; 1 Пет 1. 6; 4. 13; Рим 12. 15; 2 Кор 13. 11; Фил 2. 18; 3. 1; 4. 4; 1 Фес 5. 16). Однако радость, к которой призывает христианство и которую дает Иисус, проистекает отнюдь не из обилия земных благ. И эту радость не омрачает память о смерти. Наоборот, она озаряет жизнь человека тем особым светом, в котором ценностные ориентиры меняются.

Система ценностей, предлагаемая Спасителем в Евангелии, прямо противоположна той, по которой строил свою жизнь богач. Иисус не обещает ученикам ни покой, ни достаток, ни веселье. Наоборот, Он предсказывает им страдания, скорби и лишения. Но и в этих скорбях их ожидает радость: не земное веселье, которое быстро угаснет, а та радость, которую «никто не отнимет» у них (Ин 16. 22), даже смерть. Источником этой радости является Сам Иисус Христос — Сын Человеческий и Сын Божий.

11. 4. Бодрствующие рабы

Изложенная выше притча о богаче является частью одного из поучений, произнесенных, согласно Луке, на пути из Галилеи в Иерусалим.

Следующая часть посвящена теме Царства Божия. Она начинается со слов, которые мы находим только у Луки:

Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство (Лк 12. 32).

Эти слова, хотя и произнесенные в присутствии народа, обращены в первую очередь к ученикам, а также ко всем их будущим последователям. Под «малым стадом» понимается Церковь, исто-

рия которой начиналась с маленькой группы людей, ставших учениками Иисуса при Его жизни. Этой группе вверен самый большой дар, который могут получить люди: Царство Божие. Здесь о Царстве говорится не как о посмертном воздаянии, а как о реальности и опыте, доступных для них в земной жизни.

Что необходимо человеку для достижения Царства Божия? На это Иисус дает ответ в следующих словах: «Продавайте имущества ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе мешки¹ не ветшающие, сокровище 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). Эти слова частично пересекаются с Нагорной проповедью (Мф 6. 19–21), а частично — с некоторыми другими поучениями Иисуса, в частности, со словами, обращенными к богатому юноше (Мф 19. 21; Мк 10. 21; Лк 18. 22).

Текст и содержание притчи

Далее Спаситель переходит к теме Своего Второго пришествия. Подробнее Он будет говорить об этом в Иерусалиме, перед арестом (Мф 24. 4–51), но уже на пути к Иерусалиму Он начинает призывать учеников к духовному бодрствованию:

Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи. И вы будьте подобны людям, ожидающим возвращения господина своего с брака, дабы, когда придет и постучит, тотчас отворить ему. Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, он препоясается и посадит их, и, подходя, станет служить им. И если придет во вторую стражу, и в третью стражу придет, и найдет их так, то блаженны рабы те (Лк 12. 35–38).

Препоясание — мужская нижняя одежда, использовавшаяся, в частности, в путешествиях, при выполнении некоторых работ; препоясывались, когда шли на прием к вышестоящему начальству. В повседневной жизни препоясание считалось необязательным.

¹ В Синодальном русском переводе сохранен славянизм «влагалища», означающий «мешки».

Этой одежды не было на Петре, когда он с другими учениками ловил рыбу: прежде чем броситься в море навстречу Иисусу, он опоясался (Ин 21. 7).

Препоясанные чресла — характерная для Ветхого Завета метафора, означающая готовность выступить в путь. Она восходит к заповеди о вкушении пасхального агнца, которую народ израильский услышал от Бога перед бегством из Египта: «Пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью» (Исх 12. 11). Препоясание чресл необходимо для быстрой ходьбы или бега (3 Цар 18. 46; 4 Цар 4. 29). В то же время для того, чтобы разговаривать с Богом, человек также должен «препоясать чресла, как муж» (Иов 38. 3; 40. 2).

Зажженные светильники — еще одна метафора, указывающая на бодрствование среди ночи. Обычно на ночь все светильники в доме гасили: если светильники оставались горящими, это означало, что обитатели дома кого-то ждут. На этом образе будет построена притча о десяти девах, посвященная той же теме и завершающаяся словами: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Мф 25. 1–13).

В притче о благоразумных рабах хозяин удалился на брак: это тоже сближает ее с притчей о десяти девах. Брачный пир, как правило, заканчивался поздно ночью или под утро: вторая стража ночи — время с девяти часов вечера по современному счету до полуночи, а третья — с полуночи до трех часов утра. В это время суток обычно никто не носит на себе препоясание и не держит светильники горящими. Рабы, ожидающие возвращения господина, составляют исключение. Бодрствующие рабы дважды — в начале и в конце притчи — названы «блаженными». Это выражение встречается в Евангелиях неоднократно, в частности, в начале Нагорной проповеди (Мф 5. 3–11), а также в Проповеди на равнине у Луки (Лк 6. 20–22). Обычно оно указывает на внутреннее, духовное счастье, которое является следствием того, что люди исполняют волю Божию и получают благословение Божие.

Самое необычное в притче — поведение господина, заставшего своих рабов бодрствующими. Вопреки всем обычаям и нормам, он, вернувшийся с брака и уставший, препоясается, посадит их за стол и будет прислуживать им. В другой притче Иисус скажет: «Кто из вас, имея раба пашущего или пасущего, по возвращении его с поля, скажет ему: пойдя скорее, садись за стол? Напротив, не скажет ли ему: приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, и потом ешь и пей сам?» (Лк 17. 7–8). В этих словах описан порядок, привычный для общества, в котором жили слушатели Иисуса. Но в притче ситуация выходит за рамки обыденного: господин и слуги как бы меняются ролями, подобно тому, как на Тайной вечере Иисус, сняв одежду, препоясается и будет умывать ноги ученикам (Ин 13. 4–5).

Это свидетельствует о том, что в притче присутствует ярко выраженное христологическое измерение. Под господином имеется в виду Сын Человеческий, Который «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Лк 20. 28). Он говорит ученикам: «Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий» (Лк 22. 27). От учеников Он ожидает постоянной готовности, духовного напряжения, бодрствования; в обмен Он обещает им Царство Небесное.

В притче присутствует также эсхатологическое измерение. Ужин, на котором господин, препоясавшись, будет служить своим рабам, относится к реальности Царства Божия как посмертного бытия. Именно там праведники «возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом» (Мф 8. 11; Лк 13. 28–29). В Апокалипсисе этот пир праведников в Царстве Небесном назван «брачной вечерей Агнца» (Откр. 19. 9).

Призыв к бодрствованию

Тема духовного бодрствования продолжается в дальнейших словах поучения, которое включает в себя еще две притчи:

Вы знаете, что если бы ведал хозяин дома, в который час придет вор, то бодрствовал бы и не допустил бы подкопать дом свой. Будьте же и вы готовы, ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий.

Тогда сказал Ему Петр: Господи! к нам ли притчу сию говоришь, или и ко всем? Господь же сказал: кто верный и благоразумный домоправитель, которого господин поставил над слугами своими раздавать им в свое время меру хлеба? Блажен раб тот, которого господин его, придя, найдет поступающим так. Истинно говорю вам, что над всем именем своим поставит его. Если же раб тот скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой, и начнет бить слуг и служанок, есть и пить и напиваться, то придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает, и рассечет его, и подвергнет его одной участи с неверными.

Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; а который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше. И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут (Лк 12. 39–48)

Подобные притчи мы находим в Евангелии от Матфея (Мф 24. 43–51). Там Иисус произносит их не на пути в Иерусалим, как у Луки, а уже в Иерусалиме. Как и у Луки, у Матфея содержание притчи выражено в призыве: «Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий» (Мф 24. 44). Однако если у Матфея притча о благоразумном рабе следует сразу за этим призывом, то у Луки между призывом и притчей вставлен вопрос Петра: «Господи! к нам ли притчу сию говоришь или ко всем?». Как нередко случается, Спаситель не отвечает на вопрос, а вместо этого продолжает поучение, как будто вопрос вообще не был задан. Из содержания притч ученики должны сами понимать, к кому они обращены.

Две версии одной притчи

В изложении Матфея притча о благоразумном рабе мало чем отличается от версии Луки. Если у Луки говорится о верном домоправителе, то у Матфея — о «верном рабе»; он раздает слугам не меру хлеба, а «пищу»; бьет не слуг и служанок, а «товарищей своих»; хозяин подвергает его одной участи не с неверными, а с «лицемерами». В остальном мы наблюдаем почти полное вербальное сходство двух версий притчи. Однако концовка притчи у Луки существенно отличается.

Перед нами две версии одной и той же притчи. В подобных случаях исследователи, как правило, ищут следы литературной зависимости одного Евангелиста от другого, выдвигают различные гипотезы о том, кто из них с каким первоначальным материалом работал и какова была степень редакторского вмешательства Евангелиста в оригинальный текст. Поскольку эти гипотезы ничего не дают для понимания смысла текста, мы оставляем их в стороне.

В данном случае мы имеем практически идентичный текст, однако обстоятельства, сопутствующие его произнесению, у двух Евангелистов описаны по-разному. Наиболее естественной причиной этого, с нашей точки зрения, является то, что одна и та же притча была произнесена Иисусом дважды — один раз на пути в Иерусалим, второй раз уже в Иерусалиме накануне ареста.

Притча о бодрствующих рабах построена по иному принципу, чем многие другие притчи, в которых добрый противопоставляется злему, мудрый неразумному, верный неверному. Здесь один и тот же человек выступает в двух ролях: положительной и отрицательной. При этом положительная роль с самого начала приписывается ему («блажен тот раб...»), тогда как отрицательная носит скорее гипотетический характер («если же раб тот...»).

В версии Луки пример верного раба, или верного домостроителя, несет в себе основную позитивную нагрузку, тогда как поведение того же раба в случае, если он будет заниматься рукоприкладством и пьянствовать, описывается в качестве дополнения к этому изначально позитивному образу. В версии Матфея дело обстоит так же,

однако есть незначительное отличие: во второй части притчи раб назван «злым» (выражение «если же раб тот, будучи зол, скажет» в греческом языке буквально звучит так: «если же скажет злой раб тот»). Это может навести на мысль о том, что с самого начала речь в притче шла речь о злом рабе. Не следует, однако, придавать большого значения данному различию, которое свидетельствует лишь о том, что при вторичном произнесении притчи тональность сменилась с мажорной на минорную, что соответствовало обстановке последних дней земной жизни Иисуса.

Награда верного домоправителя описывается словами: «над всем именем своим поставит его». Эти слова могут напомнить историю Иосифа, который был продан в рабство своими братьями, отвезен в Египет, но там возвысился и приобрел доверие в очах фараона, который «поставил его над домом своим, и все, что имел, отдал на руки его» (Быт 39. 4). Судьба Иосифа была классическим примером того, как человек благодаря своим способностям и помощи Божией мог возвыситься с низшей ступени социальной лестницы на одну из самых высших, сделаться правой рукой верховного правителя и фактически сконцентрировать в своих руках его власть. Таким образом, судьба верного раба в притче отнюдь не выходит за рамки возможного в реальной жизни.

Наказание, которому господин подвергнет злого раба, напротив, описано терминами, которые выходят за пределы реализма: придя внезапно, господин «рассечет» его (в славянском переводе «растешет его полма́»; глагол διχοτομέω буквально означает «рассекать напополам», «делить надвое»). Та же участь, согласно версии Матфея, ждет «лицемеров» (ὄλοκρίτων): этим термином Иисус обычно обозначал фарисеев и книжников. Согласно Луке, злого раба ждет участь «неверных» (ἄπιστων): этот термин может указывать как на язычников, так и на тех, кто не уверовал во Христа.

Слова, которые раб говорит в сердце, в буквальном переводе с греческого в версии Матфея звучат так: «медлит (χρονίζει) господин мой». У Луки: «медлит господин мой прийти». Комментарием могут служить слова из 2-го послания Петра, которые мы уже при-

водили выше: «Не медлит (βραδύζει) Господь исполнением обетования... но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет 3. 9). Вслед за Спасителем апостол призывает к духовному бодрствованию, а долготерпение Божие предлагает «почитать спасением» (2 Пет 3. 15).

Весь контекст поучения Иисуса Христа, частью которого является рассматриваемая притча, говорит о том, что она относится к времени между Его Первым и Вторым пришествием. Всматриваясь в судьбы Своих учеников и Своей Церкви, Спаситель говорит о том разделении, которое проходит не только между разными народами, не только между группами людей, но и внутри одного человека. Если раньше в притчах Он противопоставлял израильский народ «новому народу», который окажется достойнее, противопоставлял званых избранным, то теперь Он показывает, как один и тот же человек может разделить судьбу блаженных, если будет исполнять волю Бога, и судьбу неверных, если будет думать, что Бога нет или что Он «медлит».

Апостол Павел говорит, что «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 4. 12). Этот образ напоминает образ рассеченного пополам человека. Верный раб — это тот, кто верен слову Божию, откликается на него и воплощает его в жизнь. Неверный — тот, кто не хочет слышать это слово и следовать ему. Обоюдоострый меч слова Божия рассекает человечество на две части: на овец и козлов, на тех, кто войдет в Царство Небесное, и тех, кто наследует муку вечную. Но этот же меч рассекает напололам одного конкретного человека, если его жизнь не соответствует правде Божией, если человек не готов «отвергнуть дела тьмы и облечься в оружие света» (Рим 13. 12).

Злой раб забыл о своем господине и в его отсутствие начал вести себя так, будто его вовсе не существует. Еще в Ветхом Завете, в цитированном выше 13-м псалме зло и непотребство представлено как прямое следствие неверия в существование Бога и в Его при-

сутствие среди людей: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога. Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро» (Пс 13. 1–4).

Неверие в Бога и нравственная вседозволенность

Время, в которое жил Иисус, отнюдь не было временем массового неверия: Его современники и соотечественники признавали существование Бога. Это не помешало значительной части еврейского народа не распознать в Нем обетованного Мессию, не откликнуться на Его призыв к покаянию, а религиозно-политической верхушке народа — открыто противостоять Ему и добиться для Него смертного приговора у римской власти. Его Первое пришествие разделило народ израильский на две неравные части: уверовавших в Него и оставшихся равнодушными к Его проповеди, либо противопоставивших ей. Его Второе пришествие проведет окончательную разделительную линию между теми, кто, вне зависимости от этнической принадлежности или социального положения, исполнял волю Божию, и теми, кто, подобно злему рабу, устроил свою жизнь так, будто Бога не существует.

Вся история человечества после распятия и воскресения Иисуса Христа и вплоть до Его Второго пришествия укладывается в тот промежуток времени, который символически обозначен в притче как время отсутствия господина. Этот промежуток оказался значительно дольше, чем того ожидали первые христиане. И если во времена Иисуса ни один безумец не посмел бы вслух сказать, что Бога нет, то с веками человечество всё более дерзко оспаривало власть Бога над собой.

Новое время стало свидетелем многочисленных и разнообразных попыток отодвинуть Бога как можно дальше от человеческого общества. Философы-деисты XVIII–XIX веков разработали такую «модель» Бога, согласно которой Он, хотя и существует как некое абстрактное начало, создавшее мир и установившее естественные законы, не вмешивается в жизнь людей, предоставив им самостоятельно устраивать свои дела. Следующим шагом стал материализм

XIX–XX веков, который не просто провозгласил, что Бога нет, но и попытался доказать это, «научно» обосновать. И сегодня многие придерживаются этого якобы научного мировоззрения, пытаются увязать его с наличием у человечества нравственных норм.

Однако «если Бога нет, то всё позволено». Это крылатое выражение, приписываемое Достоевскому¹, имеет долгую предысторию. Еще в III веке латинский богослов Лактанций писал: «До тех пор, пока [люди] полагают, что никакой Бог о нас не заботится (*nulli Deo nos esse curae*) и что после смерти ничего не будет, они предают себя страстям, и... считают, что им все дозволено»². Один из героев Достоевского в романе-притче «Братья Карамазовы» говорит: «Уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено»³.

Нравственная вседозволенность является прямым следствием неверия в Бога и в бессмертие: если нет Бога, значит, нет суда, нет загробной жизни, а следовательно, нет и посмертного воздаяния. Многие современники Достоевского наивно верили в возможность построения «безбожной нравственности» — такой, которая обеспечивала бы людям безопасное совместное существование на земле без какой бы то ни было отсылки к Царству Небесному и другим «идеалистическим» ценностям. Действительность, однако, вновь и вновь показывает, что если нравственность не опирается на абсолютные ценности, она становится относительной: исчезают «общечеловеческие ценности», и каждый человек создает для самого себя ту систему ценностей, которая его устраивает.

¹ Считается, что это выражение является суммарным изложением мыслей Ивана Карамазова в романе «Братья Карамазовы». Многие философы, включая Ж.-П. Сартра, цитируют его как подлинное высказывание Достоевского.

² Лактанций. Божественные установления. 2, 1, 3.

³ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полное собрание сочинений. Т. 16. СПб., 1911. С. 118–119.

Это развитие событий не может не сказываться и на жизни Церкви. Ожидание близости Второго пришествия Христа в ранней Церкви было очень напряженным. Со временем, однако, чувство близости Второго пришествия стало притупляться, и сегодня даже многие из тех, кто считает себя христианами, воспринимают церковное учение о Страшном суде как реликт, оставшийся от далекого прошлого. Для многих христианство существует в облегченной версии — той, которая не требует от человека слишком многого, которая лишена изначального радикализма проповеди Иисуса.

Завершение притчи у Луки

Слова, завершающие притчу в версии Луки, как кажется, несколько смягчают этот радикализм: раб, который знал волю господина своего, но не исполнял ее, «бит будет много», а тот, кто не знал и делал достойное наказания, «бит будет меньше». Здесь допускается, что человек может делать зло не в силу сознательного сопротивления воле Божией, а по неведению. И если того, кто сознательно противится Богу, ждет самое суровое наказание (он будет «рассечен напополам»), то согрешающий по неведению хотя и будет наказан, но в меньшей степени.

В Евангелии от Луки к притче добавлены слова о том, что «от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут». Эти слова Иисус относит к Своим последователям, напоминая им о лежащей на них нравственной ответственности. На Страшном суде спрос с христиан будет особенно суровым. Об этом говорит апостол Петр: «Ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнется, то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию? И если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?» (1 Пет 4. 17–18). Под домом Божиим здесь понимается Церковь — вся община христиан, когда-либо живших на земле. Они будут судимы тем словом Божиим, которое все они слышали, но одни исполнили, а другие нет.

11. 5. Бесплодная смоковница

Исторический контекст

Небольшая притча о бесплодной смоковнице является частью поучения, произнесенного после того, как Иисусу рассказали «о Галилеянах, чья кровь Пилат смешал с жертвами их» (Лк 13. 1). Об этом инциденте не известно из других источников: Иосиф Флавий, описавший историю взаимоотношений Пилата с иудеями и галилеянами достаточно подробно, о нем умалчивает. Однако Иосиф описывает другой эпизод, касающийся мятежа самарян:

Также и самаряне не удержались от возмущения. Их смутил некий лживый человек, который легко во всем влиял на народ. Он побудил их собраться к нему на гору Гаризим, которую они считают особенно священной. Тут он стал уверять пришедших [отовсюду] самарян, что покажет им зарытые здесь священные сосуды Моисея. Самаряне вооружились, поверив этой басне, и расположились в деревушке Тирафана. Тут к ним примкнули новые пришельцы, чтобы возможно большею толпою подняться на гору. Однако Пилат предупредил это, выслав вперед отряды всадников и пехоты, которые, неожиданно напав на собравшихся в деревушке, часть из них перебили, а часть обратили в бегство. При этом они захватили также многих в плен, Пилат же распорядился казнить влиятельнейших и наиболее выдающихся из этих пленных и беглецов¹.

Некоторые исследователи считают, что в Евангелии от Луки упомянут этот инцидент, но самаряне по ошибке названы галилеянами. Однако в таком случае Евангелист был бы повинен не только в смешении галилеян с самарянами, но еще и в анахронизме: Иосиф говорит об этом инциденте уже после упоминания о казни Иисуса Христа. Произошел он в 35 году по Р. Х., и в результате его Пилат был отозван в Рим. Кроме того, Иосиф не упоминает ни о каких жертвоприношениях, о которых говорится у Луки.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 4, 1.*

Еще одна история, рассказанная Иосифом Флавием, рассматривается как возможный прототип для повествования Луки. Это история у Иосифа предшествует упоминанию о казни Иисуса Христа и, следовательно, произошла при Его жизни:

Затем Пилат соорудил водопровод в Иерусалиме. На это он употребил деньги святилища. Водопровод питался ключами, находившимися на расстоянии двухсот стадий от города. Однако население воспротивилось этому, и много десятков тысяч иудеев собралось около рабочих, занятых сооружением водопровода, и стало громко требовать, чтобы наместник оставил свой план. Как то обыкновенно бывает в таких случаях, некоторые из них позволили себе при этом оскорбить Пилата ругательствами. Последний распорядился переодеть значительное число солдат, дал им дубины, которые они должны были спрятать под платьем, и велел им окружить толпу со всех сторон. Толпа, в свою очередь, получила приказание разойтись. Но так как она продолжала поносить его, то он подал воинам условный знак и солдаты принялись за дело гораздо более рьяно, чем то было желательно самому Пилату. Работая дубинами, они одинаково поражали как шумевших мятежников, так и совершенно невинных людей. Иудеи, однако, продолжали держаться стойко; но так как они были безоружны, а противники их вооружены, то многие из них тут и пали мертвыми, а многие ушли, покрытые ранами. Таким образом было подавлено возмущение¹.

Однако эта история имеет еще меньше общего с упоминанием о галилеянах у Луки, чем рассказ о мятеже самарян. Можно предположить, что в ситуации общей нестабильности и постоянного сопротивления жителей оккупированных областей римским властям подобные инциденты возникали неоднократно, и упомянутый Лукой — один из многочисленных подобного рода случаев. То, что о нем не упоминает Флавий, вовсе не означает, что он не имел место в действительности. Образ Пилата как жестокого римского префекта, не останавливающегося перед пролитием крови и не

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 3, 2.*

уважающего то, что для иудеев является священным, вполне соответствует его описанию у Иосифа Флавия.

Выражение «которых кровь Пилат смешал с жертвами их» указывает на то, что описанный у Луки эпизод произошел в то время, когда галилеяне приносили жертвы. Заклание жертвенных животных происходило в храме Иерусалимском. Речь, следовательно, идет о группе паломников из Галилеи, которые пришли в Иерусалим для того, чтобы принести жертвы, и там во время жертвоприношения по каким-то причинам были умерщвлены воинами Пилата. Их кровь смешалась с кровью жертвенных животных. Очевидно, что инцидент произошел незадолго до того, как о нем рассказали Иисусу: история преподнесена Ему как свежая новость.

Евангелист ничего не говорит о том, кем были люди, поведавшие Иисусу о происшествии. Судя по упоминанию о том, что они «пришли», вероятно, что они либо были очевидцами события, либо пришли оттуда, где слышали об этой новости от ее очевидцев. Возможно, пришедшие были из числа книжников и фарисеев, которые хотели увидеть, как Иисус отреагирует на новость. Вероятно, от Него ожидали, что Он либо осудит поступок Пилата, либо даст какое-то объяснение произошедшему исходя из общепринятого представления о Божественной справедливости.

Иисус, однако, не дает никакой оценки действиям префекта. Что же касается Божественной справедливости, то Он показывает, что она не может измеряться мерками человеческой справедливости, основанной на принципе адекватного воздаяния: между конкретным грехом и конкретным воздаянием нет прямого соответствия. От этой мысли, выраженной в форме вопроса, Иисус переходит к главной теме Своей проповеди. Мы помним, что Его проповедь началась с призыва к покаянию (Мф 4. 17; Мк 1. 15). Рассказ о безвременной гибели галилеян становится для Него поводом, чтобы вновь призвать к покаянию тех, кто остается в живых:

Думаете ли вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете. Или думаете ли, что те восемнад-

цать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете (Лк 13. 2–5).

История с падением Силоамской башни — еще один инцидент, о котором ничего не известно из других источников. Возможно, эта башня была частью фортификационных сооружений, ограждавших Иерусалим, например, одной из башен, составлявших часть его древних стен. Согласно Иосифу Флавию, город был обнесен тройной стеной. Наиболее древняя из стен «была труднопобедима вследствие окружавших ее пропастей и возвышавшегося над последними холма, на котором она была построена». Она начиналась «на севере у так называемой Гипиковой башни... и оканчивалась у западной галереи храма». В другую сторону она шла с того же пункта, проходила мимо Силоамского источника и оканчивалась у восточной галереи святилища¹.

Очевидно, одна из башен этой стены, находившаяся вблизи Силоамского источника и купальни, о которой упоминается в Евангелии от Иоанна (Ин 9. 7, 11), обрушилась и стала причиной гибели восемнадцати человек. Опять же, событие, вероятно, произошло незадолго до того, как о нем упомянул Иисус.

Оба события — смерть галилеян и смерть восемнадцати человек под обломками башни — служат для Иисуса поводом для напоминания о покаянии и о том, что смерть подстерегает каждого человека. При этом Иисус опровергает распространенное мнение, что внезапная смерть или смерть в результате несчастного случая является наказанием за грехи. Погибшие, говорит Он, не были более грешными, чем оставшиеся в живых. Но их гибель должна стать предостережением для людей, не приносящих плоды покаяния.

Текст притчи

От этой мысли Иисус переходит к притче, которая на первый взгляд может показаться не связанной с тем, что ей предшествовало:

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 4, 1–2.

Некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает? Но он сказал ему в ответ: господин! оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом, — не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее (Лк 13. 6–9).

Связь притчи с тем, что ей предшествовало, косвенная. Галилеяне остались в живых потому, что Бог дал им время на покаяние. Именно долготерпение Божие становится сюжетом притчи о бесплодной смоковнице.

Обычай сажать смоковницу в винограднике был широко распространен в древности. Плиний в «Естественной истории» пишет: «Тень смоковничных деревьев легка, хотя и широка, поэтому нечего возразить против посадки их в виноградниках»¹. Уход за смоковницей предполагал использование навоза в качестве удобрения². Корни смоковницы мотыжили, особенно весной, с целью увеличения урожайности³. Именно эти действия обещает произвести виноградарь, прося господина сохранить смоковницу еще на один год.

Как правило, смоковницу сажали в виноградники не для того, чтобы она приносила плод, а для того, чтобы виноградная лоза могла обвиться вокруг ее ствола. В этом смысле справедливы вопрошания исследователей относительно причин, по которым смоковница, не приносившая плод, должна была быть удалена из виноградника. Эти вопрошания, однако, не имеют отношения к сюжету притчи.

Некоторые ученые усматривают связь между притчей и чудом проклятия смоковницы, поскольку и в том, и в другом случае смоковница не приносит плода (Мф 21. 18–22; Мк 11. 12–14; 20–24). Можно также усмотреть связь между притчей и поучениями Иоан-

¹ Плиний. Естественная история. 17, 89.

² Плиний. Естественная история. 17, 256.

³ Плиний. Естественная история. 17, 263.

на Крестителя и Иисуса о том, что «всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3. 10; 7. 19; Лк 3. 9).

Отсутствие у человека «достойного плода покаяния» (Мф 3. 8) могло бы послужить поводом к наказанию, подобно тому, как были наказаны внезапной смертью галилеяне и погибшие под обломками Силоамской башни. Но Бог проявляет терпение: он не срубает бесплодную смоковницу даже после трех лет ожидания, но дает ей возможность расти еще один год.

Образ ходатая

Как правило, в притчах, где в числе действующих лиц имеется царь, или господин, или хозяин, он символизирует Бога. Данная притча — не исключение. Однако помимо хозяина в притче присутствует еще одно лицо — виноградарь, ходатайствующий за смоковницу и обещающий потрудиться, чтобы она, наконец, начала приносить плоды. Кто этот ходатай?

Ветхий Завет изобилует примерами, когда человек ходатайствует перед Богом о людях, прося Бога проявить к ним долготерпение. Авраам ходатайствовал о жителях Содома, вопрошая: «Неужели Ты погубишь праведного с нечестивым?.. Не может быть, чтобы Ты поступил так... не может быть от Тебя! Судия всей земли поступит ли неправосудно?». И далее спрашивает, погубит ли Бог Содом, если в городе останется хотя бы пятьдесят, сорок пять, сорок, тридцать, двадцать или десять праведников (Быт 18. 22–33). Диалог напоминает торг: Авраам постепенно снижает количество праведников, и Бог в ответ обещает не истребить город даже ради десяти праведников.

Представленное здесь понимание божественного правосудия отличается от того, которое вытекает из поучения Иисуса в Евангелии от Луки. Авраам исходит из того, что внезапная смерть является наказанием за грехи и что праведники должны быть спасены от нее. Иисус же говорит об обратном: жертвы репрессий или несчастного случая не были более грешны, чем те, кто остались в живых. Божественное правосудие действует иначе, чем то пред-

ставляется людям. Бог оставляет в живых не только праведников, но и грешников, чтобы дать им возможность принести покаяние и изменить жизнь (подобно тому, как Он оставляет расти плевелы вместе с пшеницей до времени жатвы).

Еще одним примером ходатайства перед Богом за народ был Моисей. В то время, как он находился на Синае, народ изготовил золотого тельца и начал поклоняться ему. Об этом Бог сказал Моисею: «Я вижу народ сей, и вот, народ он жестоковыйный; итак оставь Меня, да воспламенится гнев Мой на них, и истреблю их, и произведу многочисленный народ от тебя». Но Моисей начал прекословить Богу, напоминать Ему об обетованиях, которые Он дал Аврааму, Исааку и Иакову. И Бог «отменил зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой» (Исх 32. 1–14). Моисей сам свершил правосудие, как он понимал его, и от меча сынов Левиных погибло около трех тысяч человек (Исх 32. 25–28). После этого он вернулся к Богу и сказал: «Народ сей сделал великий грех... прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал». На этот раз Бог остался неумолим: «Того, кто согрешил предо Мною, изгладу из книги Моей». И поразил народ за сделанного тельца (Исх 32. 31–35).

Образы ветхозаветных праведников, ходатайствовавших за народ, служат прообразами того «ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, праведника», Который есть «умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин 2. 1–2). Он, «как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр 7. 24–25). Подобно Моисею, просившему изгладить его из книги жизни, Иисус принес Свою жизнь в жертву за людей: Он «умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим 8. 34).

Толкование притчи

Именно в таком ключе понимали притчу древние толкователи. Согласно Исидору Пелусиоту, хозяин виноградника — это Бог,

виноградарь — Сын Божий, смоковница — народ израильский или все человечество. Закон и пророки не смогли исправить людей и заставить их принести плоды. Сын Божий Своим учением и Своими страданиями должен привести их к покаянию. Если же этого не произойдет, в вечной жизни они будут отсечены от части праведных¹.

В свете новозаветного представления об Иисусе Христе как ходатае перед Богом не только за избранный народ, но и за весь мир, следует понимать слова виноградаря, обращенные к хозяину. Даже если терпение Бога Отца исчерпалось, Сын Божий готов выступать посредником между Ним и грешными людьми. Это вносит полный переворот в представление о божественном правосудии. Отныне даже у бесплодной смоковницы появляется ходатай в лице доброго виноградаря, который готов ее окапывать и удобрять, «не принесет ли плода».

Учение Иисуса разбивает сразу несколько стереотипов, характерных для ветхозаветного представления о том, как строятся взаимоотношения между Богом и людьми: а) за грехи одного человека или группы людей Бог может наказать большее число людей или даже целый народ; б) внезапная смерть постигает грешников в наказание за грехи, а праведники должны быть от нее избавлены; в) смерть невинных людей умиловывает Бога (как это было в случае с сынами Левиными, пролившими кровь своих братьев по приказу Моисея).

В то же время притча о бесплодной смоковнице показывает, что долготерпение Божие не безгранично: рано или поздно человек должен будет дать отчет о своих делах, о плодах, которые он принес или не принес. Время ожидания этих плодов в притче соответствует тому дополнительному году, который получает бесплодная смоковница. Если и этот год, в течение которого виноградарь будет ухаживать за ней особым образом, не поможет ей принести плоды, она будет срублена.

¹ *Исидор Пелусиот. Письма. 1, 312.*

Год, отпущенный смоковнице, это весь промежуток времени между Первым и Вторым пришествием Сына Божия. В течение этого времени Сын Божий через созданную им на земле Церковь будет вести людей по пути покаяния, проявляя по отношению к ним милость и долготерпение:

Покаяние есть врачевство, истребляющее грех; оно есть дар небесный, чудесная сила, благодатию побеждающая силу законов, почему оно ни блудника не отвергает, ни прелюбодея не отгоняет, ни пьяницы не отвращает, ни идолослужителем не гнушается, ни поносителя не отменяет, ни хулителя не гонит, ни гордеца, но всех изменяет... Когда Бог долготерпит грешникам, то имеет двоякую спасительную цель: с одной стороны Он ищет чрез покаяние спасения им самим, а с другой — предуготовляет благодеяние для их потомков, которые будут успевать в добродетели. Бог, повторю опять, долготерпит, чтобы и сам грешник покался, и своим потомкам не заключил пути ко спасению, потому что, хотя сам грешник и остается нераскаянным, Бог часто щадит корень, чтобы сохранить плоды, часто же... исправляет и самый корень; а когда последний подвергается окончательной порче, то Бог отсрочивает наказание, ожидая, чтобы другие спаслись чрез покаяние¹.

Долготерпение Божие не имеет пределов. Однако по отношению к человечеству оно действует во временных рамках человеческой истории, а по отношению к каждому конкретному человеку — в пределах его жизни. Однако окончательный итог жизни каждого человека зависит не только от Бога. В значительной степени он зависит от воли и выбора человека — от того, последует ли он за Ним, захочет ли исполнять Его волю и жить по Его заповедям.

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 7.*

11. 6. Строитель башни и царь, идущий на войну

Две небольшие притчи — о строителе башни и о царе, идущем на войну, — представляют собой оригинальный материал Евангелия от Луки. Будучи частью поучения, которое начинается словами, имеющимися также у двух других синоптиков, они представляют собой важное дополнение к этим словам. Поучение следует сразу же за притчей о званых на брачный пир (Лк 14. 16–24), произнесенной в доме фарисея на пути из Галилеи в Иерусалим. Продолжая рассказ о путешествии, Евангелист повествует:

С Ним шло множество народа; и Он, обратившись, сказал им: 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; и кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником.

Ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее, дабы, когда положит основание и не возможет совершить, все видящие не стали смеяться над ним, говоря: этот человек начал строить и не мог окончить?

Или какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он с десятью тысячами противостать идущему на него с двадцатью тысячами? Иначе, пока тот еще далеко, он пошлет к нему посольство просить о мире.

Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником (Лк 13. 25–33).

Отречение от родственников

Первая часть поучения — об отречении от родственников и от самой жизни — соответствует словам, которые Иисус, согласно всем трем синоптикам, обратит к ученикам, отвечая на вопрос

Петра: «Вот, мы оставили все и последовали за тобою; что же будет нам?» (Мф 19. 27; Мк 10. 28; Лк 18. 28). Однако если по версиям Матфея и Марка Иисус в ответ говорит о необходимости «оставить» дом, братьев и сестер, отца, мать, жену и детей, то в версии Луки Он призывает «возненавидеть» их.

О том, какой смысл вкладывается в этот термин, мы говорили в первом томе учебника¹. Речь идет о такой абсолютной преданности Иисусу и Его делу, которая предполагает полное отречение от любых родственных уз, если этого потребует необходимость. Примером такой необходимости может быть ситуация, в которой родственники активно препятствуют ученику Иисуса в выполнении его миссии, подобно тому, как родственники Иисуса на начальном этапе Его служения пытались воспрепятствовать Ему, думая, что он «вышел из себя» (Мк 3. 21).

Радикализм данного высказывания пытаются смягчить, ссылаясь на особенность еврейского языка, в котором слово «ненавидеть» может употребляться в значении «меньше любить». Так, например, в одном из стихов Книги Бытия говорится, что Иаков любил Рахиль больше, чем Лию, а в следующем стихе — что Лия была «нелюбима» (Быт 29. 30–31). В греческом переводе Библии здесь стоит слово *μισείται* («ненавидима»): пассивная форма глагола *μισέω* («ненавидеть»), который употреблен в интересующем нас месте Евангелия от Луки. Однако даже в смягченной форме слова Иисуса содержат требование, весьма трудное для исполнения и предполагающее от Его ученика полное самоотречение.

Иисус, несомненно, сознает радикализм этого требования. Поэтому Он считает Своим долгом сделать предупреждение: прежде чем откликаться на Его призыв, надо тщательно подумать, взвесить свои силы. Этот призыв контрастирует с той быстротой и готовностью, с какой, как может показаться, ученики бросали свои обычные занятия, оставляли родителей и семьи и следовали за Иисусом.

¹ См.: Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 333–334.

Однако, во-первых, рассматривая повествования о призвании Иисусом первых учеников в первом томе настоящего учебника, мы обращали внимание на то, что к моменту призвания они, вероятно, уже были с Ним знакомы: идя за Ним, они не шли в полную неизвестность¹. Во-вторых, если они и оставляли свои семьи, то только на то время, пока путешествовали вместе с Иисусом. Если бы Петр оставил семью, последовав за Иисусом, он не мог бы принимать Учителя у себя в доме, трапезовать с Ним, оставлять Его на ночлег. Даже спустя годы после смерти и воскресения Иисуса Христа апостолы, в том числе Петр, оставались женатыми (1 Кор 9. 5).

Одно это обстоятельство, касающееся ближайших учеников Иисуса, говорит о том, что Его слова об отречении от родственников, а тем более о ненависти к ним, не следует понимать как универсальное требование, предполагающее буквальное исполнение. В конечном итоге все апостолы, кроме Иуды, отдали жизнь служению тому делу, на которое их избрал и поставил Учитель. Большинство из них закончило жизнь мучениками. Тем самым они доказали, что, по Его слову, «возненавидели» саму жизнь.

Толкование притч

Притчи о строителе башни и о царе, идущем на войну, часто называют притчами-близнецами, поскольку они построены по одному принципу, следуют одна за другой и призваны раскрыть одну и ту же мысль на примере двух параллельных образов. Сходный образный ряд присутствует в одном из поучений Книги Притч Соломоновых:

Мудростью устроится дом и разумом утверждается, и с уменьем внутренности его наполняются всяким драгоценным и прекрасным имуществом. Человек мудрый силен, и человек разумный укрепляет силу свою. Поэтому с обдуманностью веди войну твою, и успех будет при множестве совещаний (Притч 24. 3–6).

¹ См.: Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 291–301.

Здесь тоже речь идет о строительстве и о войне. При этом связующим звеном между двумя образами является мудрость.

Притча о строителе башни в Евангелии от Луки начинается вопросом «кто из вас?». Этот риторический прием используется еще в двух притчах: о заблудшей овце (Мф 12. 11; Лк 15. 4) и о человеке, имеющем в услужении раба (Лк 17. 7)¹. Цель этого приема — ввести слушателя как бы внутрь повествования, чтобы он задумался: как бы он поступил на месте героя притчи?

При этом во всех трех притчах речь идет о людях состоятельных: один из них способен за свои средства построить башню, другой имеет сто овец, третий имеет в услужении раба, которого не считает нужным благодарить за оказываемые услуги. Это является косвенным свидетельством того, что среди слушателей Иисуса были люди, принадлежавшие к разным социальным слоям, в том числе вполне обеспеченные. К ним тоже, а не только к представителям городской и сельской бедноты, были обращены Его поучения.

Башня, о которой говорится в первой притче, представляет собой каменное сооружение, которое человек строит на своем участке. Такие башни — круглые или четырехугольные — строились с разными целями: для хранения садового инвентаря и сельскохозяйственных продуктов, для отдыха, для охраны участка (сторожевые башни). Строительство башни требовало расходов, не просчитав которые, человек мог стать объектом насмешек как начавший и не сумевший закончить: именно такой оттенок имеет глагол ἐμπαίζω («насмехаться», «издеваться»). В культурной среде, где сохранению чести и достоинства придавали особое значение, подобный исход для горе-строителя мог стать катастрофой.

Однако ситуация, описанная во второй притче, чревата гораздо более серьезной опасностью. Если там человек рисковал честью, то здесь он рискует жизнью — своей и своих подданных.

¹ Начинать притчу вопросом — характерный прием речи Иисуса. В общей сложности 22 притчи начинаются вопросительным предложением или словом.

Ситуация, описанная во второй притче, вполне типична для истории израильского народа, отраженной на страницах Библии: войны между царями соседних земель составляют едва ли не основное содержание исторических книг Ветхого Завета.

В обоих случаях герой притчи должен не просто просчитать риски: он должен сделать это «сидя». Подобную же деталь мы отметили в притче о неводе, который «вытащили на берег и, *сев*, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон» (Мф 13. 48). Образ человека, просчитывающего риски сидя, подчеркивает ту обстоятельность, с которой он должен это делать.

Чрезмерный буквализм в понимании обеих притч может привести к вопросам, на которые трудно дать ответ. Может ли человек заранее просчитать риски, связанные с пребыванием в общине учеников Иисуса? Может ли он взвесить свои силы и ответить на призыв Иисуса «да» или «нет» в зависимости от того, обладает ли он достаточными внутренними ресурсами? Насколько вообще ответ на Божий призыв может быть следствием расчета? И насколько такой расчет соответствует общему тону призывов Иисуса к следованию за Ним? Разве здесь не требуется скорее вдохновение и пыл, чем холодный расчет?

Вдохновение, пыл, ревность — этими качествами обладал ближайший ученик Иисуса, Петр. Ему совершенно не свойственно было взвешивать, обдумывать и просчитывать свои шаги. Он действовал спонтанно, импульсивно, как действовали иногда и другие ученики, например, «сыны громовы» — Иаков и Иоанн. И, как кажется, Иисус никогда не осуждал их за это и не призывал именно в этом изменить свой образ поведения: стать более расчетливыми, хладнокровными, перед каждым делом садиться и совещаться относительно его возможных последствий.

Притчи-предостережения

Обе притчи следует воспринимать прежде всего как предостережения. Иисус идет в Иерусалим, где Он будет осужден на смерть. Он это предчувствует и знает. И Он знает, что Его учеников ждет

такая же судьба: об этом Он много раз их предупреждал. Он хочет, чтобы свое решение последовать за Ним до конца они принимали самостоятельно, со всей ответственностью, понимая, с каким полным самоотвержением оно сопряжено и каких жертв потребует.

Слова, которыми Он завершает поучение, звучат как приговор: «Итак, всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником». Среди тех, кто слушал эти слова, были и Его ученики. Восходя в Иерусалим, Он считал Своим долгом предупредить их о цене ученичества, заставить их еще раз спросить себя: готовы ли они пройти с Ним до конца тот путь, по которому Он пойдет.

Примером конкретного применения обеих притч может послужить тот выбор, который делает каждый человек, решившийся посвятить жизнь служению Церкви, будь то священник или монах. Древние церковные каноны указывали нижний возрастной предел для рукоположения в священный сан: 25 лет для диакона, 30 лет для священника. Молодому человеку давалось время взвесить свои силы, оценить возможности, в той или иной степени просчитать риски. Он должен понимать, что если он принимает сан, не вступив в брак, он не сможет жениться после того, как станет священнослужителем. Если он женат, но овдовеет или разведется, он не сможет, будучи священником или диаконом, вступить во второй брак. Священнослужение накладывает на человека целый ряд других ограничений, не говоря уже о безусловном требовании подчинить все свои интересы, включая личную и семейную жизнь, служению Церкви.

Еще более строгие правила применяются по отношению к монаху. Он дает Богу обет воздержания от семейной жизни, послушания церковной власти, отречения от своей воли. Монашество представляет собой образ жизни, не укладывающийся в рамки «здорового смысла», требующий духовных усилий, превосходящих естественные человеческие возможности. Дав монашеские обеты, человек сжигает за собой мосты, потому что обратного пути нет, как нет возможности у царя, уже вступившего в битву

с десяти тысячным войском, пойти на мировую в то время, когда его войско уже громит вдвое превосходящие его по численности войска противника.

Расцвет монашеского движения относится к IV веку. В это время жил один из родоначальников западного монашества Иоанн Кассиан Римлянин, который толковал притчу о царе, идущем на войну, применительно к монашеским обетам:

В евангельской притче говорится, что тот, кто с десятью тысячами шел против царя, идущего с двадцатью тысячами, видя, что не может сражаться, стал просить мира, пока царь еще далеко был. Это значит, что лучше уж не класть начала отречению от мира, чем впоследствии холодно исполнять его и подвергать себя большей опасности. «Ибо лучше не давать обет, нежели, дав обет, не исполнить его» (Еккл 5. 4). Хорошо говорится, что этот идет с десятью тысячами, а тот — с двадцатью тысячами. Ибо число пороков, воюющих против нас, больше, нежели добродетелей, борющихся за нас¹.

Духовная жизнь всякого христианина — не только монаха или священника — подчинена законам борьбы. И в этой борьбе требуется рассудительность: человек не должен принимать на себя подвиг, который не сможет понести.

11. 7. Потерянная драхма

Выше, говоря о притчах из Евангелия от Матфея, произнесенных в Галилее, мы рассматривали притчу о заблудшей овце, имеющуюся также у Луки (Мф 18. 12–14; Лк 15. 4–7). Согласно Матфею, притча является частью поучения, произнесенного в Галилее: по окончании его Он «вышел из Галилеи и пришел в пределы Иудейские» (Мф 19. 1). Путь, вмещающийся у Матфея в один стих, у Луки занимает десять глав (Лк 9. 51–19. 27). На этом пути, согласно Луке, Иисус произносит притчу о заблудшей овце, за которой

¹ *Иоанн Кассиан Римлянин. Об общежительных установлениях. 7, 15.*

следует еще три притчи: о потерянной драхме, о блудном сыне и о нечестном управителе.

Текст притчи

Читая притчи Иисуса, мы не можем не обратить внимание на то, что в большинстве из них и главными, и второстепенными героями являются мужчины. Для патриархального общества, где роль женщин сводилась к воспитанию детей и ведению домашнего хозяйства, это было вполне естественно. Мужчины работали на полях и в виноградниках, брали деньги займы и возвращали их, получали деньги под проценты и пускали их в оборот, строили дома, пасли овец, торговали жемчужинами, ловили рыбу, строили башни, вели войны — одним словом, занимались тем, о чем стоит рассказывать в притчах. Жизнь женщины редко становилась объектом публичного внимания, о женщинах вообще редко говорили или писали.

Четыре притчи, однако, составляют исключение из правила. В них упомянут женский труд или женский быт: о закваске (Мф 13. 33–35; Лк 13. 20–21), о десяти девах (Мф 25. 1–13), о потерянной драхме (Лк 15. 8–10) и о докучливой вдове (Лк 18. 1–8). При этом только в притче о потерянной драхме женщина символизирует Бога.

Три из упомянутых четырех притч являются «близнецами» к притчам, в которых главную роль играют мужчины: притча о закваске — к притче о зерне горчичном (Мф 13. 31), притча о докучливой вдове — к притче о докучливом друге (Лк 11. 5–8), а притча о потерянной драхме — к притче о заблудшей овце. Союз «или» связывает обе притчи:

Или какая женщина, имея десять драхм, если потеряет одну драхму, не зажжет свечи и не станет мести комнату и искать тщательно, пока не найдет, а найдя, созовет подруг и соседок и скажет: порадитесь со мною: я нашла потерянную драхму. Так, говорю вам, бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся (Лк 15. 8–10).

Драхма — мелкая серебряная монета греческого происхождения, имевшая широкое хождение в Иудее. Вес драхмы колебался в зависимости от эпохи и от места чеканки: так, например, аттическая драхма весила 4,32 грамма серебра, эгинская — 6,24. Две драхмы составляли дидрахму (Мф 17. 24), четыре — тетрадрахму, или статир (Мф 17. 27), сто драхм (или 25 статиров) — одну мину (Лк 19. 13). Один аттический талант составлял 60 мин, или 6 тысяч драхм, а коринфский талант — 100 мин, или 10 тысяч драхм. Покупная способность драхмы во времена Иисуса была примерно равна покупной способности динария — монеты, составлявшей дневной заработок поденного рабочего.

Женщину из притчи иногда описывают как «достаточно обеспеченную» на том основании, что у нее есть «свой дом и свои друзья». Такое толкование, однако, является натяжкой. В притче не говорится, что у нее был *свой* дом: она могла потерять драхму в доме, где жила вся ее семья. А наличие подруг вовсе не свидетельствует о достатке: даже в самой бедной деревне у бедной женщины были подруги и соседки. Обеспеченная женщина вряд ли восприняла бы потерю одной драхмы как беду, а ее находку — как повод для большой радости.

Очевидно, что речь в притче идет о женщине небогатой. Исследователи уточняют, что это молодая незамужняя женщина и живет она в родительском доме, а десять драхм составляют все ее приданое: потеря одной из десяти драхм может поставить под угрозу ее свадьбу. Возможно, драхма выпала из ее головного убора (серебряные монеты нередко вправлялись в женские головные украшения).

Чтобы найти потерянную драхму, женщина зажигает светильник (λύχνος) и начинает мести комнату. Она ищет тщательно и терпеливо, пока не находит, подобно тому, как человек, потерявший овцу, долго и терпеливо ищет ее. И в том, и в другом случае результатом поиска становится обретение и сопровождающая его радость. Во втором случае не говорится о том, чтобы женщина радовалась о

потерянной драхме больше, чем о тех, которые не были потеряны, зато подчеркивается, что она делит свою радость с подругами.

Толкование

Толкование притчи предложено Самим Иисусом: женщина символизирует Бога, потерянная драхма — грешника, ее обретение — его покаяние, подруги и соседки женщины — ангелов Божиих. Из притчи мы узнаем, что Бог не радуется в одиночестве: Он приглашает ангелов к соучастию в Своей радости. Ангелы являются Его ближайшими помощниками: они всегда видят Его лицо (Мф 18. 10), исполняют Его волю по отношению к людям как при их жизни (Мф 1. 20; 2. 13, 19; Лк 1. 11, 26; 2. 9, 13), так и после их смерти (Лк 16. 22). «При кончине века» именно они «отделят злых из среды праведных» (Мф 13. 49) и «соберут избранных... от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф 24. 31).

Образ светильника из притчи иногда понимается аллегорически — как указание на божественный свет, просвещающий тайники человеческой души, а драхма — как указание на образ Божий в человеке. Макарий Египетский пишет:

...Вдова, потерявшая драхму, сперва зажгла светильник, потом привела в порядок дом; и когда приведен был дом в порядок и зажжен светильник, тогда нашлась драхма, зарытая в пыли, в нечистоте, в земле. И душа теперь не может сама собою отыскать и разделить между собою собственные свои помышления. Но когда зажжен будет божественный светильник и внесен свет в омраченный дом, тогда душа увидит, как помыслы ее погребены в греховной нечистоте и пыли. Воссияет солнце, и тогда видит душа погибель свою, и начинает собирать свои помыслы, смешанные с сором и всякой скверной, потому что душа, преступив заповедь, утратила свой образ¹.

Согласно Симеону Новому Богослову, светильник из притчи — это Сам Христос. Говоря о людях, которые «исполнили запо-

¹ Макарий Египетский. Духовные беседы. 11.

веди Христа до смерти, продали свои имущества и раздали нищим, последовали за Христом через претерпение искушений, погубили свои души в мире ради любви Божией и приобрели их для жизни вечной», Симеон пишет:

Приобретя же свои души, обрели они их в умственном свете и таким образом в этом свете увидели непрístupный Свет — Самого Бога, согласно написанному: «Во свете Твоем мы увидим свет» (Пс 35. 10). Как же обрести то, что относится к душе, внимай. Душа каждого из нас есть драхма, которую потерял не Бог, но каждый из нас, погрузив себя во тьму греха. Христос же, будучи истинным Светом, придя и встретив ищущих Его, даровал им видеть Его так, как знает только Он Сам. Это и означает обрести душу свою — увидеть Бога и в свете Его стать выше всякой видимой твари, и иметь Бога пастырем и учителем¹.

Выстраивается следующий аллегорический ряд: женщина символизирует Бога, светильник — Сына Божия, свет светильника — божественный свет, озаряющий душу, потерянная драхма — образ Божий, погруженный во тьму греха. Обретение драхмы, соответственно, символизирует восстановление в человеке образа Божия под воздействием божественной благодати.

Восприятие драхмы как образа Божия стало общепринятым в восточнохристианской традиции. Оно вошло и в богослужебные тексты Православной Церкви. Что же касается светильника, то в некоторых случаях под ним понимается не Сам Иисус, а Иоанн Предтеча, о котором Иисус сказал: «Он был светильник, горящий и светящий...» (Ин 5. 35). Такое толкование отражено, в частности, в Великом покаянном каноне Андрея Критского:

¹ *Симеон Новый Богослов*. Послание об исповеди. 15 (русский перевод цитируется с незначительными изменениями в соответствии с новым критическим изданием).

Погребох первого образа доброту, Спасе, страстьми, юже, яко иногда драхму, взыскав, обрящи¹.

Аз есмь, Спасе, юже погубил еси древле царскую драхму; но вжег светильник, Предтечу Твоего, Слове, взыщи и обрящи Твой образ².

Через страсти я похоронил красоту первозданного образа Твоего, Спаситель, но ты найди его, как некогда нашел потерянную драхму.

Я — та царская драхма, которая некогда потерялась у Тебя, о Спаситель, но Ты, Слово, зажегши светильник — Предтечу Твоего, разыщи и найди Твой образ.

11. 8. Блудный сын

Притчи о заблудшей овце и о потерянной драхме в Евангелии от Луки подводят к главной притче Иисуса, посвященной покаянию и любви Божией: о блудном сыне.

Без преувеличения можно сказать, что притча о блудном сыне — самая известная из всех притч Иисуса Христа. Она представляет собой одно из наиболее сильных свидетельств о милосердии Бога в Евангелии и во всей мировой литературе. Чарльз Диккенс называл притчу о блудном сыне величайшей короткой историей из всех когда-либо написанных. Образы милосердного отца и его несчастного, потерявшегося сына прописаны в притче с такими многочисленными и трогательными подробностями, что на протяжении веков притча становилась источником вдохновения для богословов, философов, писателей, поэтов и художников.

Текст притчи

Притча содержится только в Евангелии от Луки и стоит на третьем месте в тетралогии притч, предваряемой словами: «При-

¹ Андрей Критский. Великий покаянный канон. Вторник первой седмицы. Песнь 2.

² Андрей Критский. Великий покаянный канон. Четверг первой седмицы. Песнь 6.

ближались к Нему все мытари и грешники слушать Его. Фарисеи же и книжники роптали, говоря: Он принимает грешников и ест с ними» (Лк 15. 1–2). Согласно Луке, именно фарисеи и книжники становятся основными слушателями притчи, хотя ученики также присутствуют. Несомненно, присутствует и народ, включая мытарей и грешников:

У некоторого человека было два сына; и сказал младший из них отцу: отче! дай мне следующую мне часть имения. И отец разделил им имение.

По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно. Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться; и пошел, пристал к одному из жителей страны той, а тот послал его на поля свои пасти свиней; и он рад был наполнить чрево свое рожками, которые ели свиньи, но никто не давал ему. Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода; встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих. Встал и пошел к отцу своему.

И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его. Сын же сказал ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим. А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги; и приведите откормленного теленка, и заколите; станем есть и веселиться! ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся. И начали веселиться.

Старший же сын его был на поле; и возвращаясь, когда приблизился к дому, услышал пение и ликование; и, призвав одного из слуг, спросил: что это такое? Он сказал ему: брат твой пришел, и отец твой заколол откормленного теленка, потому что принял его здоровым. Он осердился и не хотел войти.

Отец же его, выйдя, звал его. Но он сказал в ответ отцу: вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими; а когда этот сын твой, расточивший имение свое с блудницами, пришел, ты заколол для него откормленного теленка. Он же сказал ему: сын мой! ты всегда со мною, и все мое твое, а о том надобно было радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся (Лк 15. 11–32).

Притча о блудном сыне — самая длинная из всех притч Спасителя. Ее можно разделить на четыре части, соответствующие четырем основным фазам развития сюжета. Первая часть служит прологом к повествованию: в ней обозначается исходный пункт истории, от которого разойдутся в разные стороны три сюжетных линии, связанные с тремя героями притчи. Во второй части центральное место занимает младший сын: описывается история его ухода из отеческого дома, его злоключений в далекой стране, его раскаяния и возвращения. Третья часть посвящена встрече отца и сына: фигура отца здесь является центральной. В четвертой части появляется третий персонаж притчи — старший сын; описывается его конфликт с отцом; однако образ отца доминирует и здесь.

Различные толкования

Уже в раннехристианскую эпоху в притче о блудном сыне увидели универсальный смысл. В частности, некоторые толкователи понимали под старшим сыном ангелов, а под младшим — человечество после грехопадения¹. Другие видели в старшем сыне изра-

¹ Это понимание подразумевают слова Иринея Лионского: «Ибо уже готов был Телец упитанный, Которому предстояло быть закленным ради обретения младшего сына» (*Иринея Лионский. Против ересей. 3, 11, 8*). В этом случае младший сын должен быть отождествлен со всем человечеством. Амвросий Медиоланский соотносит младшего сына с Адамом: «“Ибо мой сын пропадал и нашелся, был мертв и ожил”... Адам пропал, и все пропали в нем» (*Амвросий Медиоланский. Изложение Евангелия от Луки. 7*).

ильский народ, в младшем — язычников¹. Третьи оспаривали правомочность такого рода толкований². Суммируя различные точки зрения, Феофилакт Болгарский писал:

Небезызвестно мне, что некоторые под старшим сыном разумели Ангелов, а под младшим — природу человеческую, возмущившуюся и не покорившуюся данной заповеди. Другие разумели под старшим израильтян, а под младшим — язычников. Но истинно то, что мы сейчас сказали, именно: что старший сын представляет собой лицо праведных, а младший — грешников и раскаивающихся, и все построение притчи составилось из-за фарисеев, которым Господь внушает, что они, хотя бы сами были и праведны, не должны огорчаться принятием грешников³.

Восприятие притчи в качестве символического описания того, что произошло с человечеством в лице Адама, характерно как для древних, так и для современных толкователей:

Не скрывается ли за сими словами «по прошествии немногих дней» тайна кратковременного пребывания Адама в раю? Совершив грех, Адам тем самым потребовал и добился раздела с Богом. Отделившись от Бога, он увидел наготу свою, то есть увидел: без Бога он — ничто. И Бог, по милости Своей, не отпустил его нагим, но сделал ему одежды — в соответствии с его уменьшившимся ростом; одел его в те одежды и отпустил (Быт 3. 21)... Произошедшее с Адамом повторялось и повторяется с миллионами сынов Адамовых, которые грехом отделились от Бога и со своим именем пошли в дальнюю сторону. Бог никого не принуждает оставаться с Ним, ибо Бог сотворил человека свободным

¹ Это толкование подробно разбирается Тертуллианом (О стыдливости. 8–9) и приводится у Оригена (Гомилии на Евангелие от Луки. 38).

² В частности: *Кирилл Александрийский*. Беседы на Евангелие от Луки. 107.

³ *Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Луки. Сходство в аргументации и изложении материала, а также компилятивный характер толкования Феофилакта позволяют предположить, что последний использует здесь подлинный текст комментария Кирилла Александрийского. Оригинал этого комментария утрачен, за исключением трех бесед и фрагментов; полный текст сохранился лишь в сирийском переводе.

и, будучи верен Самому Себе, никогда не желает побеждать сей человеческой свободы¹.

Контекст притчи

Прямой и непосредственный контекст, в котором была произнесена притча, составляла ситуация, сложившаяся вокруг Иисуса: с одной стороны, следующие за Ним по пятам мытари и грешники, алчущие слова Божия, жаждущие исцеления от недугов душевных и телесных, с другой — фарисеи и книжники, наблюдающие за этой картиной со стороны, с недоверием и брезгливостью, перерастающими в ропот и негодование. Почему Он уделяет столько внимания отбросам общества, а их, фарисеев и книжников — носителей знания и благочестия, знатоков закона и Писания, элиту израильского народа — постоянно обличает и оскорбляет, называя лицемерами, «порождениями ехиднины» и другими обидными наименованиями? Кто Он такой, чтобы так радикально пересмотреть всю систему ценностей, на которой веками строилась жизнь еврейского народа?

Это возмущение и ропот фарисеев, это их неизменное сопротивление — будь то в мыслях или на словах — тому, что Он говорил и делал, постоянно преследуют Иисуса. И Он вновь и вновь считает нужным объяснить им, что «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9. 13; Мк 2. 17; Лк 5. 32). И, может быть, желая вызвать их сочувствие, Он рисует перед ними образ отца, равно любящего обоих сыновей: старшего — праведного, верного отцу, никуда никогда не уходившего, всегда пребывавшего при нем, подобно тому, как фарисеи считали себя всегда находящимися рядом с Богом; и младшего — блудного, грешного, прошедшего через глубокое нравственное падение, но все же вернувшегося к отцу. Он надеется, что в этих образах они узнают и себя, и тех, к кому они относятся с таким презрением, и ощутят, что перед Богом все виноваты и что Бог, тем не менее, всех любит.

¹ Николай (Велимирович), *святитель*. Творения. Кн. 1. М., 2010. С. 189–190.

Содержание притчи

Притча о блудном сыне начинается так же, как и другая притча о двух сыновьях (Мф 21. 28). Однако ситуация, описанная в первом стихе, не вполне типична для израильского народа. По закону Моисееву, «наследственный удел» после смерти богатого человека переходил к его сыну; если у него не было сына, то к дочери; если вообще не было детей, то к братьям или другим родственникам (Числ 27. 8–11). В том случае, если у человека было двое или более сыновей, «наследственный удел», как правило, получал старший. Это позволяло сохранять в неприкосновенности на протяжении многих поколений крупные земельные угодья, не дробя их на более мелкие — в соответствии с количеством детей в каждом новом поколении. Недвижимость, находящаяся на земле, переходила по наследству вместе с землей.

Существовала и другая практика, по которой при наличии у человека двух сыновей первенец получал в наследство две трети имущества, а второй сын — одну треть (Втор 21. 17). В любом случае первородство давало значительные преимущества (Быт 25. 31–34; 27. 36–37).

Многое, кроме того, зависело от поведения детей и от воли отца. Как правило, дети получали наследство после смерти отца, но бывало, что отец разделял имущество между сыновьями при жизни. Премудрый Иисус, сын Сирахов, критикует такую практику:

Послушайте меня, князья народа, и внимайте, начальники собрания: ни сыну, ни жене, ни брату, ни другу не давай власти над тобою при жизни твоей; и не отдавай другому имущества твоего, чтобы, раскаявшись, не умолять о нем. Доколе ты жив и дыхание в тебе, не заменяй себя никем; ибо лучше, чтобы дети просили тебя, нежели тебе смотреть в руки сыновей твоих. Во всех делах твоих будь главным, и не клади пятна на честь твою. При окончании дней жизни твоей и при смерти передай наследство (Сир 33. 18–24).

Отец в притче пренебрегает советом премудрого Иисуса и идет навстречу просьбе младшего сына, отдавая ему ту часть имущества, которую он должен был бы получить после смерти отца. Ответ отца на просьбу сына противоречит законам, по которым жило израильское общество во времена Иисуса. По тогдашним стандартам этот ответ был проявлением слабости. Любой слушатель Иисуса, особенно из числа фарисеев, ожидал бы, что отец из притчи окажет решительное сопротивление воле младшего сына.

Для обозначения имущества, или «имения», в притче употреблены два термина: οὐσία («имущество», «состояние») и βίος («жизнь», «состояние»). Отец разделяет между сыновьями свою «жизнь» — все, что было накоплено им самим и его предками.

Выражение «разделил им имение» не следует понимать в том смысле, что старший сын тоже получил часть наследства: из повествования следует, что он остался при отце и, следовательно, только после смерти отца мог получить свою долю. Маловероятно, что отец разделит имущество напополам между двумя братьями: скорее всего, младший получил меньшую долю. Причем, судя по тому, что по прошествии немногих дней он сумел, собрав все, что получил от отца, унести это с собой в далекую страну и там довольно быстро растратить, его доля выражалась в наличных средствах или в каком-либо движимом имуществе, которое он быстро распродал. Если даже он получил от отца часть недвижимости, выражение «собрав все» можно понять в том смысле, что все полученное от отца он продал, а с собой взял лишь вырученные деньги.

В далекой стране он жил не по средствам. Наречие ἀσώτως, переведенное как «распутно», можно перевести также как «распущенно», «расточительно». В чем заключалось распутство младшего сына, мы узнаем в конце притчи из уст старшего: он растратил деньги на блудниц.

В славянском переводе термин ἀσώτως передан словом «блудно», верно отражающим его содержание (слово «блуд» в славянском языке указывает на половую распущенность, но происходит от того же корня, от которого происходят глаголы «блуждать» и

«заблуждаться»). Отсюда выражение «блудный сын», которое не употребляется в самом тексте притчи, но широко используется в комментариях на нее — как древних, так и современных. В русском языке слово «блудный», унаследованное от славянского перевода Евангелия, означает одновременно «виновный в блуде» и «заблудший»¹.

Страна, в которую ушел младший сын, была не просто далекой: она была языческой: таковыми были все страны, окружавшие Израильскую землю. И в самой Палестине некоторые регионы были густо населены язычниками, например, страна Гадаринская, или Гертесинская, на восточном берегу Галилейского озера: именно поэтому там разводили свиней (Мф 8. 30; Мк 5. 11; Лк 8. 32), которые у иудеев считались нечистыми животными (Лев 11. 7–8; Втор 14. 8).

До тех пор, пока деньги были у героя притчи в кошельке, он беззаботно тратил их. Когда деньги иссякли, в стране наступил голод, и ему не оставалось ничего, кроме как заняться самым презренным и низкооплачиваемым делом. Но и оно не давало ему достаточного заработка, чтобы прокормиться. Картина бедственного положения младшего сына написана яркими красками и крупными мазками: он голодал, а денег не хватало даже на свиней корм: ему не позволяли насытиться (по чтению некоторых рукописей, «наполнить чрево свое») даже рожками, которыми питались свиньи².

Сюжет притчи круто разворачивается, когда сын «приходит в себя». Он вдруг вспоминает об отцовском доме и осознает, что там даже наемникам живется лучше, чем ему, свободному человеку, в далекой стране. Его мотивация кажется чисто прагматической: он решает вернуться не потому, что соскучился об отце, и не из-за то-

¹ В переводе на другие языки этот подтекст, как правило, отсутствует: на латыни герой притчи обозначается как *filius prodigus* («расточительный сын»), по-английски — как *prodigal son* («распущенный сын»), по-немецки — как *verlorener Sohn* («потерянный сын»).

² «Рожки» — стручки широко распространенного в Средиземноморье рожкового дерева, принадлежащего семейству бобовых: их использовали преимущественно в качестве корма для скота.

ски по родине. Отцовский дом вспомнился ему потому, что там он был сыт, одет и обут.

Он понимает, что по всем правилам семейной этики заслуживает осуждения. Он заранее заготавливает речь, с которой обратится к отцу, не зная, как отец отреагирует на нее. Ведь он уходил навсегда и не думал, что когда-либо вернется. И сейчас не надеется на восстановление в сыновнем достоинстве: он лишь хочет, чтобы отец дал ему хлеба.

И здесь происходит то, чего слушатели притчи из среды книжников и фарисеев никак не могли ожидать и чему вряд ли могли посочувствовать. Вместо того, чтобы наказать сына, осудить его, преподать ему, по крайней мере, суровый урок, отец бежит ему навстречу, бросается на шею и не дает договорить то, что тот заготовил: речь сына обрывается на середине. Сын не слышит от отца ни слова проклятия, осуждения, обличения, упрека или назидания. Отец вообще ничего не говорит ему. Он обращается к слугам — тем, в число которых сын еще совсем недавно не мечтал войти. И приказывает им вернуть несчастному все знаки его сыновнего достоинства, включая перстень — символ власти над слугами и над имуществом, принадлежности к своему роду, возвращения доверия со стороны отца.

Достаточно было закончить притчу на этом пункте, чтобы в очередной раз вызвать негодование фарисеев и книжников. Если раньше Иисус приводил им в пример мытарей и блудниц, то теперь в центре повествования оказывается человек, расточивший имение своего отца с блудницами и при этом не заслуживший ни слова осуждения из уст Учителя. Но для Иисуса этого не достаточно: Он добавляет заключительный раздел притчи, в котором они должны узнать себя в образе старшего сына.

Таков непосредственный контекст произнесения притчи. Реакцию на нее фарисеев и книжников нам нетрудно представить. Однако если бы ее значение исчерпывалось этим контекстом, она не трогала бы сердца людей на протяжении столь долгого времени. Полемика Иисуса с книжниками и фарисеями в масштабах всей

человеческой истории — лишь один из множества случаев идеологического противостояния между носителями разных взглядов внутри одного небольшого народа. Но те вечные истины, которые рождались в этой полемике, сохраняют значимость и актуальность для всех последующих поколений людей, вне зависимости от того, к какому народу они принадлежат. Эти истины имеют общечеловеческий характер.

Любовь Бога к человеку

Отец в притче символизирует Бога, для которого все люди являются сыновьями и дочерьми. Каждому Бог дает «наследственный удел» — те таланты, способности и возможности, которые человек может в полной мере реализовать, пребывая с Богом и посвящая Ему свои труды. Тот же самый потенциал человек может растратить вдали от Бога, употребив его на достижение земных или греховных целей. Такой выбор стоял перед первыми людьми, которые могли через послушание Богу возрасть в добродетели, но вместо этого по совету диавола вкусили запретный плод и тотчас осознали свою наготу. Подобный же выбор стоит перед каждым человеком, и люди, один за другим, на том или ином этапе своего жизненного пути повторяют ошибку Адама и Евы, поддаваясь разнообразным соблазнам под воздействием диавола. В этом смысле блудный сын становится символом каждого человека в тот момент, когда он делает выбор в пользу греха.

В истории интерпретации притчи ее первоначальный контекст довольно быстро отошел на второй план, и уже в эпоху ранней Церкви ее начали рассматривать в нескольких основных ракурсах: 1) как универсальный образ отпадения человека от Бога и последующего покаяния; 2) как указание на милосердие Божие, не знающее границ; 3) как краткое иносказательное описание всей истории спасения человечества милосердным Богом через искупительный подвиг Иисуса Христа. В зависимости от избранного ракурса подчеркиваются и по-разному толкуются те или иные подробности.

Иоанн Златоуст рассматривает притчу применительно к тем, кто согрешили после принятия крещения. Таким людям Бог иногда попускает впасть в грех для того, чтобы они, вспомнив о Нем, пришли к покаянию:

Итак, этот сын представляет собой образ падших после крещения; а что он означает падших после крещения, видно вот откуда: он называется сыном, а сыном никто не может назваться без крещения. Он и жил в доме отеческом, и получил долю во всем отеческом имуществе, а прежде крещения нельзя ни воспользоваться отеческим достоянием, ни получить наследство. Таким образом все это указывает нам на общество верных. Притом, он был братом жившего честно, а братом не мог быть без духовного возрождения. Итак, этот, дойдя до крайней степени порока, что говорит? Возвращусь опять «к отцу моему». Отец для того и отпустил его и не помешал ему уйти на чужую сторону, чтобы он опытом узнал, сколько получал благодеяний, живя дома. И Бог часто, когда не убедит словами, дает урок самими делами...¹

Согласно толкованию Григория Паламы (XIV век), два сына, о которых говорится в начале притчи, — это два типа людей: один человек пребывает в послушании Богу и Церкви, в молитвах и исполнении заповедей Божиих, а другой «проводит день в пьянстве и ищет где будет выпивка, и проводит ночь в недостойных и незаконных делах, и спешит... на похищение денег и на дурные замыслы». Прося у отца отделить ему часть имения, младший сын «представил требование юношеское и полное безрассудства; так и грех, замышляемый кем-либо, рождая отступление, является более новым по происхождению и более поздним порождением злого нашего произволения; а добродетель — первородна, от вечности сущая в Боге, вложенная же в наши души от начала от Бога, как следствие благодати».

Какое богатство получил младший сын и каким образом его расточил? Наше главное богатство, отвечает Палама, это природный ум человека:

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 1, 4.*

До тех пор, пока мы держимся спасительного пути, мы имеем его сосредоточенным в отношении самого себя и в отношении Первого и Высочайшего Ума — Бога; когда же откроем двери страстям, тогда немедленно он расточается, блуждая вокруг плотских и земных вещей, вокруг многовидных услаждений и связанных с ними страстных помыслов. Его богатство — это здравый смысл, который до тех пор пребывает в нем и проводит различие между добром и злом, пока он сам пребывает в заповедях и единении с Богом, повинуюсь Высочайшему Отцу. Если же он сбросит узду, тогда он расточается на блуд и безрассудство, расточается по частям на то и другое зло... И таким образом несчастный человек разменивается на мелочь, и связанный мыслями о подобного рода вещах, и самое солнце, и воздух, — общее богатство для всех, — без удовольствия вдыхает и созерцает¹.

Святитель Филарет Московский (XIX век) усматривает главную ошибку младшего сына в том, что полученное в дар от Бога он воспринял как собственность, которую решил растратить по своему усмотрению:

Кого представляет сия притча под образом отца? — Бога, в отношении к человекам... Кого изображает притча в лице и действиях младшего сына? — Человека грешника... Что значит в притче взятие и присвоение младшим сыном своей части отеческого имени? — Сим изображено начало греховного состояния, когда человек, на то, что имеет от Отца Небесного, и от Его Провидения, перестает взирать, как на дары Божии, а начинает смотреть, как на свою собственность, и с самоуслаждением думает: это моя способность, мое знание, мое искусство, мой подвиг, моя заслуга, мое достоинство, мое богатство; а за сим естественно последует то, что данные ему блага он и употреблять будет только для себя, а не для Бога... Что значит удаление младшего сына от отца и дома его в чужую дальнюю страну? — Удаление грешника от Бога... Что значит в притче голод в чужой стране, постигший и удалившегося туда от дома отеческого, сына? —

¹ Григорий Палама. Омилия 3.

Сим означается то, что в мире греховном человек грешник только на краткое время может находить услаждение чувственное; но вскоре ощущает глад душевный, потому что греховный мир предлагает только тленные скоро исчезающие услаждения, но душа человеческая нетленная нетленной и пищи требует... Кто житель дальней страны, который послал несчастного сына пасти свиней? — Это диавол...¹

Грех младшего сына заключался в блуде, а блуд, согласно христианскому пониманию, оскверняя тело человека, отделяет его от Бога. Апостол Павел включает блудников в категорию лиц, которые «Царства Божия не наследуют» (1 Кор 6. 9). Тело христианина принадлежит не ему, но Христу, поэтому блуд является изменой Христу:

Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть. А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом. Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела. Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии (1 Кор 6. 15–20).

Блуд является тяжким грехом, однако, как и другие грехи, он врачуется покаянием. Иоанн Златоуст призывает стыдиться не покаяния, а греха, не диавола, а Бога:

Сатана, зная, что за грехом следует стыд, который легко может отвратить от него согрешающего, а покаяние сопровождается дерзновением, которое в силах привлечь кающегося, извратил естественный порядок, и стыд отдал покаянию, а дерзновение —

¹ *Филарет Московский*. Беседа в Неделю о блудном сыне и на память святителя Алексия (12 февраля 1856 года) // Прибавления к Творениям св. Отцов. № 15 (1856). С. 26–28.

греху. Каким же это образом? А вот как: пленяется кто-нибудь безумной страстью к всенародной блуднице; следует он за блудницей, как пленник, входит в ее жилище, и не стыдась, не краснея, отдается блуднице, совершает грех, и нет у него ни стыда, ни стеснения. По окончании греха он выходит оттуда и стыдится покаяться. Несчастный! Когда отдавался блуднице, тогда тебе не было стыдно, а когда пришел каяться, тогда стыдишься? О чем он, скажи мне, стыдится теперь, если не стыдился, когда предавался блуду? Делает дело, и не стыдится, а слова стыдится? Это злодейство диавола¹.

Отпадение от Бога и возвращение к Нему

В притче отпадение человека от Бога описано как многоступенчатый процесс. Сначала человек в своем сознании отделяет материальные и духовные блага от Бога — источника этих благ: они становятся самоцелью, он хочет пользоваться ими автономно, независимо ни от кого. Получив их в свое распоряжение, он начинает использовать их для удовлетворения собственных греховных страстей. Однако то, что казалось столь привлекательным, быстро превращается в свою полную противоположность; что казалось обещающим наслаждение и насыщение, в действительности приводит к духовному голоду. Человек попадает в сообщество демонов (в притче их символизируют свиньи), пытается насытиться той пищей, которой они питаются, но эта пища не может утолить его. Пределом духовного падения является полная потеря памяти о Боге, об отчем доме, о возможности возвращения. До этого предела блудный сын не дошел. На предпоследней ступени отпадения от Бога он вспомнил о своем отце, и с этого начался долгий и трудный путь домой.

Возвращение к Богу тоже совершается в несколько этапов. Первый этап обозначен словами: «придя же в себя». Порок извращает личность человека, как бы подменяет ее новой личностью, стирает в человеке память о добре и его источнике — Боге. Возвращение к

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 8, 2.*

Богу начинается с того, что человек вспоминает о своей прежней личности — о себе самом до того момента, когда он сознательно встал на путь греха. Он в буквальном смысле приходит в себя — возвращается к своему первоначальному «я», вокруг которого начинает распознавать тени того, что его окружало, с чем он был связан. Ему хочется восстановить разорванные связи, в том числе — и прежде всего — связь с отцом. Ведь именно с разрыва этой связи началось его духовное падение.

Следующий этап — решимость вернуться. Она обозначена словами: «встану и пойду». Это еще не действие: это лишь намерение. Однако Бог не только дела принимает, но и «расположение хвалит»¹. Иоанн Лествичник говорит: «Всякому духовному деланию, видимому или умственному, предшествует намерение и усерднейшее желание, при Божиим в них содействии; ибо если не будет первых, то и второе не последует»². В то же время он отмечает: «Правда, что Бог во всем взирает на намерение наше; но в том, что соразмерно нашим силам, Он человеколюбиво требует от нас и деятельности»³. Если благое намерение не перерастает в дело, оно не выводит человека на путь покаяния: «Заблудший сын, как скоро вразумил себя о потребности обращения, действительно пошел, и приблизился к отцу. Чрез сие учит притча, что доброе намерение тогда спасительно, когда неуклонно и неленостно приводится в исполнение. Есть люди, которых путь усеян добрыми намерениями; но добрые намерения остались неисполненными, и путь их склонился к аду»⁴.

Наконец, третий шаг — переход от мыслей к действию. Он обозначен словами: «встал и пошел». Это действие становится поворотным пунктом в судьбе блудного сына. Он еще не знает, что

¹ *Иоанн Златоуст*. Слово огласительное на святую Пасху (в научной литературе слово считается не принадлежащим святителю Иоанну Златоусту).

² *Иоанн Лествичник*. Лествица. 26, 86.

³ *Иоанн Лествичник*. Лествица. 26, 163.

⁴ *Филарет Московский*. Беседа в Неделю о блудном сыне и на память святителя Алексия. С. 29.

ждет его по возвращении домой, но он знает, что только отец может спасти его.

Фразу, которую сын заготовил, он успевает произнести только частично: «Отче! я согрешил против неба и пред тобою». Здесь «небо» является синонимом Небесного Отца. По словам Григория Паламы, «оный отец — это Бог; ибо как бы тот, отступивший от отца сын, согрешил против неба, если бы это не был Небесный Отец? Итак, он говорит: согрешил я против неба, то есть против святых на небе, и которых жительство на небе, и пред Тобою, Который обитаешь с Твоими святыми на небе»¹.

Кульминацией притчи является встреча блудного сына с отцом. Именно этот момент — наиболее неожиданный, яркий и трогательный во всем повествовании. Одновременно это наиболее шокирующий момент для книжников и фарисеев, слушавших притчу. Отец видит сына издалека: это значит, что изо дня в день, из года в год он выходил на порог и вглядывался вдаль, не вернется ли его пропавший без вести сын. И когда видит его, нарушает все правила приличия, не думая о том, чтобы не уронить свое достоинство в глазах окружающих. Бросаясь на шею сына, обнимая и целуя его, он ведет себя не как строгий отец, а как любящая мать. Вместо заслуженного наказания сын получает полное и немедленное прощение, вместо осуждения на него изливается безграничная любовь отца:

Когда же блудный сын, ушедши на чужую сторону и узнав опытом, как губительно удаление из дома отеческого, возвратился, — отец не вспомнил зла, но принял его с распростертыми руками. Отчего же так? Оттого, что он был отец, а не судья. И вот уже ликования и пиршества, и праздники, и светел и радостен стал весь дом! Что говоришь? Это ли плата за порок? Не за порок, человек, но за возвращение; не за грех, но за покаяние; не за худые дела, но за исправление... Ни один врач, вместо того, чтобы дать лекарство больному, не подвергает его взысканиям и наказанию за беспорядочную жизнь. Если же блудному сыну надлежало

¹ Григорий Палама. Омилия 3.

неприменно понести и наказание, то достаточным наказанием для него была жизнь на чужой стороне. Ведь столько времени он провел вдали от нашего сообщества, боролся и с голодом, и с унижением, и с крайними бедствиями¹.

Образ отца, бегущего навстречу сыну, свидетельствует о том, что покаяние — не улица с односторонним движением. Это не только путь, по которому грешник возвращается к Богу, молча и терпеливо ждущему его на другом конце улицы. Покаяние — это встречное движение человека к Богу и Бога к человеку. По словам святителя Филарета Московского, в покаянии действует «предваряющая благодать» Божия:

Отец встречает, и ущедряет возвращающегося от заблуждения сына. Это светлый образ дивного человеколюбия Божия к кающемуся грешнику. Отец издали усматривает возвращающегося недостойного сына, и идет на встречу ему. Бог провидит обращение грешника, и сретаает его предваряющею благодатию. Еще только в сердце несет сын возобновляемую покорность отцу, как отец уже обнимает его и целует. Как скоро в сердце полагает грешник решительное намерение творить волю Божию; Бог уже начинает являть ему Свою близость и знамения Своего милосердия и любви. Едва сын успел изрещи свое покаяние и самоосуждение: «согреших, несмы достоин»; как отец, не допуская его наречиться наемником, дарует ему сыновнюю светлую одежду, перстень и обувь. Как скоро грешник в смиренном покаянии произносит на себя осуждение: Бог тайно на небесах, и на земли чрез служителя таинства изрекает ему прощение².

Любовь Божия подобна отцовской и материнской любви: она не уменьшается из-за того, что сыновья ведут себя не так, как хотят родители. Человек может отречься от Бога, но Бог не отрекается от человека. Человек может уйти от Бога, но Бог не уходит от человека. Сын может забыть об Отце, но Отец не забывает о сыне. Любовь

¹ Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 1, 4.

² Филарет Московский. Беседа в Неделю о блудном сыне и на память святителя Алексия. С. 29–30.

сына к Отцу может уменьшиться или вообще исчезнуть, но любовь Небесного Отца к Своим детям не уменьшается соответственно их недобрым поступкам. Об этом с большой силой говорит Исаак Сирий (VII век):

Что Бог извечно неизменен во всем, чем обладает Он по естеству, и что не изменяется Он по причине того, что происходит в творении — я думаю, что никто из разумных не будет оспаривать это. Каждому, кто обладает разумным мышлением, известно, что даже если в нас происходит изменение... то в сознании Создателя существует единый равный взгляд на все разумные (существа), и на всё творение изливается от Него единая любовь и милость, которые неизменны, вневременны и вечны. Также не можем мы сказать, что... любовь Его к грешникам меньше, чем к тем, кто справедливо называется праведниками. Это потому, что на то Естество не воздействует ни происходящее, ни противное Ему, и внутри Него не возникает какое-либо случайное движение, которое имело бы свою причину в творении, а не находилось в Нем от вечности; и любовь, которой Он обладает, не есть результат действий, (совершенных ими) во времени. Напротив, в сознании Его всякий имеет свое единственное место в чине любви, соответственно образу, который Он узрел в них прежде, чем создал их... У Него единый чин совершенной бесстрастной любви ко всем им, и у Него единый Промысл как о тех, кто пал, так и о тех, кто не пал¹.

Сын, даже провинившийся, даже предавший, даже расточивший отцовское имение, не может быть низведен в статус наемника: он всегда останется сыном. В этом тайна божественной любви и милосердия, раскрывающейся через притчу.

Образ Евхаристии

Возвращение блудного сына озаменовано тем, что отец приказывает заколоть откормленного теленка. Эта деталь привлекла внимание толкователей уже в эпоху раннехристианской Церкви.

¹ *Исаак Сирий. О Божественных тайнах и о духовной жизни. Беседа 40, 1–3.*

В образе закалаемого тельца начиная с Ириней Лионского видят указание на искупительную жертву, которую Бог Отец принес ради рода человеческого:

Ибо уже готов был Телец упитанный, Которому предстояло быть закланным ради обретения младшего сына¹.

Кающийся столь скоро заслуживает прощение, что издали встречает его отец и лобызает его, что есть знак священного мира; повелевает вынести ему первую одежду, то есть брачную одежду, не имеющий которой выгоняется с брачной вечера; дает перстень на руку его, что есть залог веры и печать Святого Духа: приказывает принести обувь, ибо празднующий Пасху Господню и едящий агнца должен иметь прикрытые ноги против всех нападений и зверей духовных и также укусов змия; приказывает заклать тельца; ибо Пасха наша, Христос, заклан за вас. Ибо, когда приемлем Кровь Господню, тогда возвещаем смерть Его. И поскольку Он однажды за всех пострадал, то прощаются нам грехи, когда приемлем таинство Тела Его².

Затем велит привести откормленного тельца и заколоть его и предложить в пищу. Этот Телец — Сам Господь, Который выходит из сокровенности Божества и от находящегося превыше всего престола, и как Человек, явившись на земле, как Телец закалается за нас грешных, и как насыщенный Хлеб предлагается нам в пищу. К тому же Бог устраивает общую радость и пиршество со святыми Своими, по крайнему человеколюбию воспринимая свойственное нам и говоря: «приидите, станем веселиться»³.

Отец принимает кающегося без укора, с распростертыми объятиями, являя Божественную и отеческую любовь. И дает ему одежду, то есть Святое Крещение, печать и обручение — благодать Всесвятого Духа, к тому же и обувь, чтобы отныне змеями и скорпионами не уязвлялись стопы его ног, но наоборот, сами сокрушали их головы. Потом Отец ради него с величайшей ра-

¹ *Ириней Лионский*. Против ересей. 3, 11, 8.

² *Амвросий Медиоланский*. О покаянии две книги. 2, 3.

³ *Григорий Палама*. Омилия 3.

достью закалывает откормленного тельца — Сына Своего Единородного, и дает причаститься Плоти и Крови Его¹.

Отец ради погибшего и обретенного сына заклал тельца упитанного. Бог ради погибшего и взысканного им грешника предал Сына Своего в жертву спасения, и в пищу жизни и веселия небесного².

Образ тельца, с точки зрения церковных толкователей, придает притче не только христологическое, но и евхаристическое звучание. В древней Церкви все притчи, в которых упоминается совместная трапеза, включая притчи о брачном пире (Мф 22. 1–14), о званых на вечерю (Лк 14. 15–24) и о десяти девах (Мф 25. 1–13), понимались как образы Евхаристии. Притчу о блудном сыне Церковь поставила в этот же ряд, усмотрев в образах тельца и пира указание и на искупительный подвиг Сына Божия, и на таинство тела и крови Христовых. В соответствии с сюжетом притчи восстановление в сыновнее достоинство происходит поэтапно: через исповедание грехов, через прощение, получаемое от Бога и, наконец, через причащение, знаменующее собой полное и всецелое воссоединение с Богом, восстановление утраченного богосыновства.

Старший сын

Притча представляла бы собой вполне законченное повествование, если бы завершилась встречей младшего сына с отцом. Ее дополнительный сегмент — рассказ о реакции старшего сына на возвращение своего брата — адресован прежде всего книжникам и фарисеям. Однако в более широком смысле он обращен ко всем, кто считает себя праведным и не радуется вместе с Богом и ангелами покаянию грешника.

Выразительные подробности призваны подчеркнуть несправедливость отношения старшего брата к возвращению младшего. Отец зовет его на праздник, но тот не хочет прийти. Отец называет

¹ Синаксарий в Неделю о блудном сыне.

² *Филарет Московский*. Беседа в Неделю о блудном сыне и на память святителя Алексия. С. 30.

вернувшегося «брат твой сей», а он, как бы не желая признавать его братом, говорит о нем: «этот сын твой». Отец говорит ему «ты всегда со мною, и все мое твое», а он подсчитывает, что отец недодал ему за то время, пока он находился при нем. Старший сын «был благоразумен, когда не пожелал оставить дом отца своего, но не таким явился, когда из радости отца извлек свою досаду, когда в спасении погибшего брата нашел свою обиду»¹. Однако и этого своего сына, упрямого и обиженного, отец не осуждает и не упрекает. С той же кротостью, словно оправдываясь, он терпеливо разъясняет ему свои действия.

За отцом в притче остается последнее слово. Оно выражено в лаконичной формуле: «был мертв и ожил, пропадал и нашелся». Эта формула применима ко всякому человеку, который решает отказаться от греховного образа жизни, сойти с пути зла и встать на путь покаяния. Такому человеку Бог не вменяет в вину его прежний образ жизни, потому что обращение и покаяние полностью перечеркивает его предыдущий опыт, позволяет начать жизнь с чистого листа.

Притча о блудном сыне в жизни Церкви

В календаре Православной Церкви притча о блудном сыне занимает особое место: она является частью литургического цикла, призванного подготовить верующих к Великому посту. Этот цикл начинается за три недели до поста Неделей о мытаре и фарисее, когда читается притча, в которой горделивому и самодовольному фарисею противопоставляется кающийся мытарь (Лк 18. 9–14). Следующее воскресенье называется Неделей о блудном сыне. Песнопения этого дня посвящены толкованию притчи о блудном сыне, богословское и нравственное содержание которой раскрывается

¹ Филарет Московский. Беседа в Неделю о блудном сыне и на память святителя Алексия. С. 31.

через целую серию богослужебных текстов, содержащих призыв к обращению и покаянию:

Познаим братие, таинства силу, от греха бо ко отеческому дому востекшаго блудного сына преблагий отец предусрет лобзает, и паки своя славы познание дарует: и таинственное вышним совершает веселие, закалая тельца упитанного, да мы достойно сожителствуем, заклавшему же человеколюбному Отцу и славному заколению, Спасу душ наших¹.

Отеческия славы Твоя удалихся безумно, в злых расточив еже ми предал еси богатство. Темже Ти блудного глас приношу: согреших пред Тобою Отче щедрый, прими мя кающася, и сотвори мя яко единого от наемник Твоих².

Отождествляя себя с блудным сыном, христианин кается за прожитую жизнь и просит Бога открыть ему отеческие объятия:

Объятия Отча отверсти ми потщися, блудно бо мое иждих житие, на богатство неизживаемое взираяй щедрот Твоих Спасе, ныне обнищавшее мое да не презриши сердце. Тебе бо Господи, во умилении зову: согреших, Отче, на небо и пред Тобою³.

Познаем, братья, силу таинства, ибо всеблагой отец, выбежав навстречу, лобзает блудного сына, вернувшегося от греха к отеческому дому, и снова дарует ему познание своей славы, и приносит таинственную радость ангелам (Лк 15. 7), заколов упитанного теленка, чтобы мы жили достойно и человеколюбивого Отца, принесшего жертву, и самой славной жертвы — Спасителя душ наших.

От Твоей отеческой славы я безумно удалился, в злых делах расточив богатство, которое Ты дал мне. Поэтому приношу Тебе голос блудного сына: согрешил пред Тобой, милосердный Отец, прими меня, кающегося, как одного из наемников Твоих.

Поспеши открыть передо мной объятия Отца, ибо я в блуде растратил свою жизнь, но ныне взираю на неоскудевающее богатство Твоих милостей. Не презирай мое обнищавшее сердце, ибо к Тебе с умилением взываю: согрешил я, Отче, пред небом и пред Тобою.

¹ Триодь постная. Неделя о блудном сыне. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

² Триодь постная. Неделя о блудном сыне. Утренняя. Кондак.

³ Триодь постная. Неделя о блудном сыне. Утренняя. Седален.

Этим же песнопением открывается чин монашеского пострига. Во время исполнения этого песнопения постригаемый, облаченный в длинную белую рубаху, ползет из притвора в центральную часть храма, сопровождаемый старшими иноками, которые прикрывают его своими мантиями. Процессия останавливается посреди храма, где постригаемый лежит лицом вниз, распростерши руки крестообразно. Игумен обращается к нему со словами: «Бог милосердный, яко Отец чадолюбивый, зря твое смирение и истинное покаяние, чадо, яко блуднаго сына приемлет тя кающагося и к Нему от сердца припадающаго».

Таким образом, монашеский постриг начинается с воспроизведения той ситуации, которая описана в притче о блудном сыне. В этом нельзя видеть попытку «инсценировать» притчу. Жизнь Церкви ни в коей мере не похожа на театральное представление, даже если некоторые элементы богослужения могут со стороны показаться напоминающими сценическое действие. Ни богослужение, ни таинства церковные ничего не «воспроизводят». Они актуализируют евангельскую историю, помогают человеку пережить ее, делают его ее частью. В богослужении и таинствах Церкви события этой истории оживают в опыте человека, а притчи Иисуса становятся руководством к конкретным действиям. Притча о блудном сыне оживает в опыте каждого, кто принимает монашеский постриг. Церковь верит, что при пострижении человеку прощаются все прежние грехи и он способен начать жизнь с чистого листа.

Такое же понимание лежит в основе таинства исповеди. Церковь верит, что любой человек через исповедь может получить прощение грехов, какими бы тяжкими они ни были. Когда человек приходит к священнику на исповедь, в его лице он должен встретить не строгого судью, а милостивого отца: священник призван не вынести приговор кающемуся за совершённые им грехи, а, напротив, засвидетельствовать, что он через покаяние освобождается от вины за эти грехи.

Это же понимание лежит в основе пастырской работы с заключенными, с преступниками. Согласно земному законодательству,

каждый человек за совершённое преступление должен понести наказание: чем более тяжёлым является преступление, тем более суровым является наказание. Покаяние не освобождает преступника от ответственности перед законом, но оно способно примирить его с Богом. Поэтому Церковь не отказывает в исповеди даже тем, кто за особо тяжкие преступления приговорен к смертной казни. Тем самым Церковь ходатайствует перед Небесным Отцом о смягчении того приговора, который на Страшном суде будет вынесен каждому человеку за его грехи и преступления.

В евангельских поучениях и притчах Иисуса Христа мы не найдем четко сформулированного учения о покаянии. Иисус предпочитал раскрывать тайну покаяния не через четкие определения, а через разнообразные метафоры, каждая из которых иллюстрирует тот или иной аспект Его учения. В частности, притча о работниках в винограднике (Мф 20. 1–16) подчеркивает, что встать на путь служения Богу никогда не поздно. В притче о двух сыновьях (Мф 21. 28–32) говорится о том, что даже отказавшись последовать за Богом, человек может потом изменить свой образ мыслей и встать на путь покаяния. Притча о бесплодной смоковнице (Лк 13. 6–9) свидетельствует о том, что даже если человек не воспользовался возможностями, который Бог давал ему, до тех пор, пока он жив, он имеет шанс ими воспользоваться, чтобы принести плоды покаяния.

Все эти притчи вместе с историей блудного сына можно назвать «притчами надежды». Термин «надежда» (греч. ἐλπίς) не встречается в Евангелиях ни в прямой речи Иисуса, ни в повествовательной части. Однако он играет важную роль в богословии ранней Церкви, в частности, у апостола Павла, который говорит, что «мы спасены в надежде» (Рим 8. 24). Христиан Рима он призывает «утешаться надеждою» (Рим 12. 12), обращаясь к ним со словами благословения: «Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святаго, обогатились надеждою» (Рим 15. 13). Надежда наряду с верой и любовью включена Павлом

в список трех высших добродетелей (1 Кор 13. 13), проистекающих из самой сути христианской веры.

Христианство раскрывается как религия надежды через образы людей, которые на своем жизненном пути встретились с Иисусом и получили от Него прощение грехов: женщины-грешницы (Лк 7. 36–50), женщины, взятой в прелюбодеянии (Ин 8. 3–11), мытаря (Лк 19. 1–9), разбойника на кресте (Лк 23. 43) и других. Параллельно с образами реальных людей на страницах Евангелия перед читателем проходят герои притч, по отношению к которым Бог действует так же, как Он действует в реальной жизни. Среди этих персонажей есть как положительные, так и отрицательные герои, однако во многих случаях, как и в жизни, в персонажах притч положительные качества переплетаются с отрицательными. Ни один из двух сыновей в притче о блудном сыне не может быть назван в полной мере положительным героем.

Единственным в полной мере положительным героем оказывается отец. Он любит обоих сыновей — вне зависимости от их заслуг и изъянов, достоинств и недостатков. Он любит их той абсолютной и безусловной любовью, какой только Бог способен любить Своих сынов и дочерей.

11. 9. Неверный управитель

Текст притчи и ее место в Евангелии от Луки

Последней в рассматриваемой нами тетралогии притч, следующих одна за другой в Евангелии от Луки, является притча о неверном управителе. Она отделена от притчи о блудном сыне только одной ремаркой: «Сказал же и к ученикам Своим» (Лк 16. 1). Эта ремарка могла бы указывать на смену аудитории, подобную той, которую мы наблюдаем в «поучении в притчах» из Евангелия от Матфея, где первые четыре притчи адресованы народу (Мф 13. 3–35), а следующие три ученикам (Мф 13. 36, 44–52). Однако если

в том случае смене аудитории соответствует смена обстановки (четыре притчи произнесены на свежем воздухе, а три в доме), то в данном случае обстановка не меняется.

Более того, за притчей о неверном управителе и сопутствующими ей толкованиями следует примечание Евангелиста: «Слышали все это и фарисеи, которые были сребролюбивы, и они смеялись над Ним» (Лк 16. 14). Отсюда очевидно, что, произнося притчу о неверном управителе, Иисус обращался к ученикам, однако беседа происходила в присутствии фарисеев. Предположения о том, что притча была изначально адресована народу и лишь впоследствии Евангелист придал ей форму увещания ученикам или что она была адресована оппонентам Иисуса Христа, не основываются на тексте Евангелия.

Притчу о неверном управителе нередко рассматривают изолированно от притчи о блудном сыне, обращая основное внимание на необычность и многозначность ее содержания и игнорируя возможную связь между ней и предшествующей притчей. Между тем такая связь между двумя притчами есть. В обеих притчах младший оказывается провинившимся перед старшим, растратив его имение; судьба младшего всецело зависит от решения старшего; старший проявляет редкостное снисхождение к провинившемуся; обе притчи говорят о нарушенной доверии. В притче о неверном управителе продолжается обсуждение тех же тем, что и в притче о блудном сыне: грех, милосердие и спасение.

Притчу следует рассматривать вместе с теми комментариями Самого Иисуса, которыми она сопровождается:

Один человек был богат и имел управителя, на которого донесено было ему, что расточает имение его; и, призвав его, сказал ему: что это я слышу о тебе? дай отчет в управлении твоём, ибо ты не можешь более управлять. Тогда управитель сказал сам в себе: что мне делать? господин мой отнимает у меня управление домом; копать не могу, просить стыжусь; знаю, что сделать, чтобы приняли меня в дома свои, когда отставлен буду от управления домом. И, призвав должников го-

сподина своего, каждого порознь, сказал первому: сколько ты должен господину моему? Он сказал: сто мер масла. И сказал ему: возьми твою расписку и садись скорее, напиши: пятьдесят. Потом другому сказал: а ты сколько должен? Он отвечал: сто мер пшеницы. И сказал ему: возьми твою расписку и напиши: восемьдесят. И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде.

И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители.

Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом. Итак, если вы в неправедном богатстве не были верны, кто поверит вам истинное? И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?

Никакой слуга 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 (Лк 16. 1–13).

Текст притчи заканчивается на словах «догадливо поступил». За ними следуют комментарии, в которых в качестве лейтмотива проходит тема богатства. Трижды в греческом тексте Евангелия от Луки употреблено слово «маммона», представляющее собой прямое заимствование из еврейского или арамейского¹. Однако в отличие от Нагорной проповеди, где то же самое слово используется в поучении, посвященном богатству, в данном случае Иисус вплетает Его в более сложный смысловой ряд, в котором тема богатства, хотя и проходит красной нитью, занимает совсем не главное место.

¹ Об этом слове мы говорили в первом томе учебника. См.: *Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 547–548.*

Содержание и исторический контекст притчи

Что же является главной темой притчи? Почему в качестве положительного примера выступает человек, поступающий нечестно и непорядочно? И почему слово «маммона», имеющее в речи Иисуса ярко выраженный негативный оттенок, неожиданно приобретает позитивный смысл?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего обратить внимание на внешнюю форму притчи. В отличие от многих притч, в которых характеры прописаны достаточно условно, схематично, несколькими штрихами, в этой притче главный герой изображен детально и красочно. Эта кажущаяся нарочитой детализация может создать впечатление, что Рассказчик тем самым хотел придать истории максимальную достоверность. В действительности же, на наш взгляд, подробность, с которой описаны действия управителя, призвана подчеркнуть условный, почти сказочный характер истории. Ситуация, изображенная в притче, заведомо неправдоподобна, и в этом, как кажется, заключается изначальный замысел Автора. Тем самым Он как бы хочет сказать Своим слушателям: вы должны научиться поступать так, как в реальной жизни почти никто никогда не поступает. В основу метафоры ложится не принцип подобия, а наоборот, принцип несходства, что подтверждается эпилогом притчи: выражение «в своем роде» указывает на принципиальное и качественное отличие образа от реальности, которую он призван явить. Уже в силу этого образ догадливого управителя не подлежит буквальной интерпретации.

Господин из притчи очень богат. Это подтверждают и объемы задолженностей перед ним. Для обозначения меры масла в греческом тексте Евангелия использован термин βάτος, соответствующий еврейскому *бат*, а мера муки обозначается термином κόρος, соответствующим еврейскому *кор*¹. Сто мер (батов) масла, по разным подсчетам, составляет от 900 до 1 000 галлонов, т. е. около 3 500

¹ Те же меры упоминаются у Иосифа Флавия. См.: Иудейские древности. 8, 2, 9.

литров. Сто мер (кóров) пшеницы — также огромный объем. Столь значительные объемы долга имеют в притче символический смысл, подобно сумме в десять тысяч талантов из притчи о двух должниках (Мф 18. 24). Тем самым подчеркивается, что речь идет о долгах, частичное списание которых жизненно важно для должников.

Домоправителем (экономом) в притче является не раб, а свободный человек, работающий по найму. Все его благосостояние зависит от того, доволен ли господин его работой. Господину доносят, что домоправитель расточает его имущество: мы не знаем, справедлив ли этот донос или домоправителя оклеветали (глагол $\delta\iota\epsilon\upsilon\lambda\acute{\eta}\theta\eta$ представляет собой пассивную форму глагола $\delta\iota\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$, означающего «доносить» или «клеветать»; отсюда слово $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$ — «клеветник», «диавол»). Как бы там ни было, в результате доноса хозяин увольняет домоправителя, одновременно требуя, чтобы тот представил отчет об управлении. Пространства для маневра у домоправителя, теперь уже бывшего, практически не остается, времени для действий тоже.

Тем не менее, он действует оперативно и изобретательно. Понимая, что ему не оправдаться перед господином, он принимает решение обеспечить себе будущее за счет его должников. Диалог с самим собой, который ведет герой притчи, напоминает аналогичные диалоги из других притч третьего Евангелия (Лк 12. 17–19, 45; 15. 17–19; 18. 4–5; 20. 13). В этом диалоге-размышлении он признается самому себе, что к тяжелому физическому труду он непригоден («копать не могу»), а превратиться в нищего ему стыдно («просить стыжусь»). Поэтому он идет на хитрость: обходит должников своего господина и как бы от его лица (они ведь думают, что он все еще управитель) предлагает им списать часть долга: кому-то наполовину, кому-то на двадцать процентов. Расписки, находящиеся в его руках, он возвращает им, а с них требует расписки на меньшие суммы. С каждым он работает без свидетелей. Учитывая срочность вопроса, вся операция должна быть проведена максимально быстро. Мы не знаем, сколько должников он успел обойти: двое упомянуты лишь в качестве примера.

Толкование

Действие управителя комментаторами понимаются по-разному. Одни (и таковых большинство) считают их нечестными и мошенническими, другие — честными и справедливыми, третьи слышат в голосе Иисуса, описывающего эти действия, скрытую иронию. Разница в толкованиях, как правило, обусловлена ракурсом, в котором рассматривается притча. Разброс мнений показывает, что толкование данной притчи представляет собой весьма сложную задачу.

Чтобы ее облегчить, выдвигают предположение, что, снижая долг со ста мер до восьмидесяти или пятидесяти, управитель просто вычитал из общей суммы долга свои комиссионные, составлявшие соответственно 25 и 100 процентов. Такое толкование, однако, противоречит смыслу вопросов, задаваемых управителем должникам: «сколько ты должен господину моему?», «а ты сколько должен?». Из этих вопросов и из общего контекста притчи явствует, что хитроумный управитель проявляет щедрость не за счет собственных средств, а за счет средств своего господина. Расписки, которые должники уничтожают, заменяя новыми, содержали указание на сумму долга каждого из них перед господином; никакие комиссионные в притче не упоминаются и не подразумеваются.

Вопреки ожиданиям, господин не только не осуждает управителя за нечестность: он хвалит его за то, что тот поступил «догадливо» (наречие *φρονίμως* можно также перевести как «умно» или «хитро»). Здесь притча, как это часто случается, выходит за рамки исторического реализма: господин действует не так, как поступил бы обычный хозяин. Слово *κύριος*, употребленное по отношению к господину, призвано подчеркнуть то, что он в притче символизирует Бога: этим же словом обозначается «Господь»¹.

¹ Некоторые комментаторы на основании использования термина *κύριος* в словах «И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил» делают вывод, что эти слова являются авторским текстом Луки и относятся к Иисусу. Такое понимание, однако, не разделяет большинство исследователей.

В притче и комментариях к ней неоднократно употребляется термин ἀδικία («неправда», «нечестность», «неверность») и производное от него прилагательное ἀδικος («неправедный», «нечестный», «неверный»). Антонимом к термину ἀδικος становится не δίκαιος («праведный»), как можно было бы ожидать, а πιστός («верный»). Именно с этой особенностью словоупотребления связано то, что в русском переводе говорится не о «нечестном», а о «неверном» управителе. Буквальный перевод выражения οἰκονόμος τῆς ἀδικίας — «домоправитель неправды», или «нечестный управитель».

Ключом к пониманию смысла притчи становятся слова: «Приобретайте себе друзей богатством неправедным». Под богатством неправедным (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, букв. «маммоной неправды», «маммоной нечестности») здесь понимается материальное благосостояние — то, что Иисус считал почти непреодолимым препятствием для вхождения в Царство Небесное. Мы уже упоминали о словах, которые Иисус сказал ученикам после беседы с богатым юношей: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф 19. 24; Мк 10. 25; Лк 18. 25). Может показаться, что этими словами перечеркивается всякая возможность для богатых получить небесную награду. Однако рассматриваемая притча вносит в такое представление определенные коррективы: материальное богатство может послужить человеку для приобретения друзей, которые обеспечат ему место в «вечных обителях».

Благодаря упоминанию об этих обителях протягивается смысловая нить от притчи о неверном управителе к следующей притче — о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31). В этой притче перед нами предстанет богач, который будет осужден не столько за свое богатство, сколько за то, что при жизни не помогал нищему Лазарю. В итоге нищий оказывается на лоне Авраамовом — в тех самых «вечных обителях», а богач — в аду, в муках. Если бы богач из притчи при жизни делился с нищим хотя бы малой толикой своей «маммоны неправды», возможно, в его лице он приобрел бы друга, кото-

рый, когда он обнищает, то есть умрет и лишится своего богатства, исходатайствовал бы для него у Бога место на небесах.

Основная мысль притчи о неверном управителе, как явствует из общего контекста притч, следующих одна за другой в Евангелии от Луки, заключается в том, что материальное богатство не принадлежит человеку: оно является достоянием Бога и может быть отдано человеку лишь во временное управление. Об этом не помнят те, кто, подобно богачу из еще одной рассмотренной выше притчи, говорят себе: «Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк 12. 19). Считая себя полноправным владельцем собственного богатства, человек забывает о том, что рано или поздно он его лишится, и тогда ему понадобятся друзья, которые будут ждать его в вечных обителях. Этих друзей он может приобрести только через милостыню. Раздавать свое имение, делиться деньгами с малоимущими и нуждающимися — это и означает не жить только для себя, а «в Бога богатеть» (Лк 12. 21).

Комментируя данную притчу, Кирилл Александрийский подчеркивает, что она указывает путь к спасению для богатых людей:

Ибо до тех пор, пока человек живет в богатстве и удовольствиях, он не заботится о благоугождении Богу. Ибо богатство делает [людей] презрительными и всевает в обладающих им семена всякого сладострастия. Значит ли это, что для богатых нет никакого пути к спасению, что они не могут стать причастниками¹ надежды святых, что они полностью отпали от Божия милосердия², что для них по необходимости приготовлены ад и огонь, подобающие диаволу и его ангелам? Отнюдь, ибо вот — Спаситель показал им средство спасения в настоящей притче. Земное богатство вручено им по милостивому позволению Всевышнего Бога, однако, согласно Его намерению, они назначены домоправителями бедных. Но они управляют [имуществом] несправедливо, потому что, так сказать, расточают то, что дано им Господом, ибо они тратят это только на [собственные] удовольствия и при-

¹ Букв.: «и никакой помощи, которая может показать их причастниками».

² Букв.: «от того, чтобы быть помилованными Богом».

обретают временные почести... Что же Христос ждет от них? Чтобы они, пока находятся в мире сем, если не хотят полностью разделить свое имущество между бедными, хотя бы посредством некоторой части его приобрели друзей и многочисленных свидетелей [их] милосердия — разумеется, тех, кто были благодетельствованы ими, чтобы, когда оставит их оное земное богатство, они могли обрести ради них место [в обителях]. Ибо даже невозможно, чтобы любовь к бедным осталась не вознагражденной; но, [напротив], раздаст ли человек все свое имущество или [хотя бы] часть его, он несомненно приобретет пользу для души¹.

Такое толкование, как представляется, наиболее полно отражает содержание притчи. Оно также помогает понять слова Иисуса: «Итак, если вы в неправедном богатстве не были верны, кто поверит вам истинное? И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?». Смысл этих слов: если человек на земле сумел правильно распорядиться тем, что получил от Бога, он будет удостоен вечного богатства. Любые земные блага должны оставаться для человека чужими, даже если по земным меркам он является их правомочным обладателем: во-первых, потому что они принадлежат не ему, а Богу, а во-вторых — потому что рано или поздно он их потеряет.

Иное толкование предлагает церковный писатель VII века Анастасий Синаит:

Господь наш не увещевает нас и не повелевает нам неправедным образом собирать деньги и не говорит, что из них следует творить милостыню, но, зная, как весь мир пребывает в неправедности, а также о том, что почти все богатство богатых и властвующих имеет свой источник в неправде — в лихве, грабеже, взятках и обмане, изрек эти слова, чтобы человек через сравнение мог выбирать меньшее из зол. Добро есть и благоугодно Богу творить милостыню из своих праведных и безгрешных трудов и усилий... Если же окажется, что богатство очутилось у нас вследствие некоей неправды, то лучше собранное от дурного

¹ Кирилл Александрийский. Беседы на Евангелие от Луки. 108.

потратить на благое, а не обратить их опять на злые свершения: роскошь, блуд, пьянство, изысканные яства, златоверхие жилища, шелковые одеяния и прочие прелести жизни¹.

Слова «верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом» говорят о том же: человек, сумевший правильно распорядиться «малым», то есть земным богатством, получит богатство небесное. Эти слова напоминают то, что в другой притче господин говорит двум рабам, правильно употребившим полученные от него таланты: «Хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего» (Мф 25. 21, 23).

В контексте сказанного дополнительные обертонны приобретает и приведенное в комментарии к притче изречение, которое мы встречаем также в Нагорной проповеди: о том, что человек не может служить двум господам (Мф 6. 24). Маммона существует не для того, чтобы человек служил ей, как своему господину, но для того, чтобы человек распоряжался ей, как домоправитель распоряжается чужим имуществом. Человек ничего не может создать из ничего. Даже если он что-то приобрел своим собственным трудом, это произошло благодаря тому, что Бог дал ему соответствующие способности, возможности, благоприятные сопутствующие обстоятельства. И Бог ожидает, что человек будет возвращать хотя бы часть этого богатства Ему посредством милостыни, оказываемой бедным.

Бог призывает человека быть таким же щедрым по отношению к своим ближним, каким Сам Он являет Себя по отношению к человеку. Эта щедрость может касаться не только богатств материальных: человек призван делиться с другими своими интеллектуальными, душевными и духовными богатствами. Поступая так, он тоже действует подобно мудрому управителю, с максимальной пользой для себя распорядившемуся имуществом своего господина.

¹ *Анастасий Синаит.* Вопросы и ответы. Дополнение. Вопрос 15.

Применение притчи в конкретной исторической ситуации

В свое время Юлиан Отступник использовал притчу о неверном управителе для обвинения христиан в нечестности. Одной из мер, которую Юлиан принял против христиан, было недопущение их к сокровищам языческой учености: «Наши, — говорил он, — словесные науки и эллинская культура, так же, как и почитание богов, а ваш удел — необразованность и грубость, и в вашей мудрости нет ничего, кроме “веруй!”»¹. Отвечая на критику императора-отступника, Григорий Богослов обращался к образу египетских сокровищ, которые народ израильский вынес с собой из Египта (Исх 3. 21–22). Под этими сокровищами аллегорически понимается языческая ученость, которая не должна быть оставлена «новым Израилем» (христианами) в руках «египтян» (язычников). Христианам следует «заимствовать» их, то есть ассимилировать, усвоить, сделать своими, при этом, разумеется, отвергнув идолопоклонство. Говоря об этом, Григорий использует также образ из притчи о неверном управителе:

Заимствуй у египтян сосуды золотые и серебряные, с ними иди; запаси на путь чужие сокровища, лучше же сказать — свои собственные... А что? Неужели оставишь египтянам и сопротивным силам то, что они несправедливо нажили и еще несправеднее расточают? Оно не им принадлежит; они силой похитили его у Сказавшего: «Мое серебро и Мое золото (Агг 2. 8); Я отдам его тому, кому захочу». Вчера оно принадлежало им, ибо так было попущено. А сегодня Владыка приносит и отдает его тебе, чтобы ты употребил его ко благу и во спасение: «Приобретем себе друзей богатством несправедным», чтобы, «когда обнищаем», мы могли возвратить это себе в день Суда (Лк 16. 9)².

Здесь образ из притчи использован расширительно — как указание на любое богатство, которым человек может воспользоваться для приобретения «сокровищ на небе» (Мф 6. 20). В данном слу-

¹ Григорий Богослов. Слово. 4, 102.

² Григорий Богослов. Слово. 45, 20–21.

чае имеется в виду богатство интеллектуальное. Оно тоже, как и материальное, не является собственностью человека, который им обладает. Он заимствует его у Бога или у других людей по изволению Бога и призван распоряжаться им для блага своих ближних, делиться им с окружающими.

Человек перед реальностью смерти

Помимо мысли о том, что человек является не хозяином, а распорядителем богатства, которое вверено ему Богом, притча содержит указание на то, что вся жизнь — лишь краткий промежуток времени, данный человеку для того, чтобы он подготовился к встрече с Господом на Страшном суде. Подобно управителю, получившему уведомление об увольнении и требованию отчитаться за работу, каждый человек стоит перед реальностью смерти, которая может наступить в любой момент и за которой неизбежно последует суд. Отведенный ему временной срок он должен использовать с максимальной для себя «выгодой», беря в этом пример с догадливого управителя. Подобно тому, как тот за несколько часов приобрел себе друзей, поделившись с ними имуществом своего господина, каждый человек за отведенный ему на земле срок призван приобрести тех, с которыми он потом разделит судьбу в вечности.

В притчах Иисуса Христа люди нередко представлены связанными между собой своего рода круговой порукой: судьба одного человека зависит от того, как он относился к другим людям и как они, в свою очередь, отнесутся к нему, когда он окажется в кризисной ситуации. Милосердный самарянин оказался подлинным ближним по отношению к человеку, попавшему в руки разбойников: можно предположить, что на Страшном суде этот человек будет ходатайствовать за него перед Богом. Богач, напротив, не оказался ближним для Лазаря, и потому тот не может облегчить его посмертную участь.

Иисус призывает «сынов света», то есть своих учеников, брать пример с «сынов века сего», но не в хитрости и нечестности, а в заботе о своей последующей участи. Неправедный управитель,

персонаж, чьи действия окрашены в гротескные тона, служит символом действий иного рода — тех, которые направлены на достижение вечных обителей. Ученик Иисуса призван так же заботиться о своем будущем на небесах, как неверный управитель заботился о своем будущем на земле.

Глагол «расточать» (διασκορπίζω), употребленный в притче, напоминает о другом изречении Иисуса: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф 12. 30; Лк 11. 23). То, что выглядит как расточение по земным меркам, становится собиранием по меркам Царства Небесного. И наоборот, человек, богатеющий только для себя на земле, «обнищает» в момент смерти и перейдет в вечность ни с чем. На Страшном суде ему нечего будет предъявить в свое оправдание, и в вечных обителях его не будут ждать благодетельствованные им люди.

11. 10. Богач и Лазарь

Текст притчи и ее богословский смысл

Слова о невозможности одновременного служения Богу и маммоне служат связующим звеном между притчей о неверном управителе и притчей о богаче и Лазаре. Как мы помним, притча о неверном управителе вызвала смех сребролюбивых фарисеев (Лк 16. 14). Иисус не сразу реагирует на этот смех. Сначала Он обличает фарисеев за внешнюю праведность, затем говорит о важности Моисеева закона и недопустимости развода (Лк 16. 15–18), кратко повторяя то, что Он говорил в Нагорной проповеди (Мф 5. 18, 32) и в двух других эпизодах (Мф 11. 12–13; 19. 19; Мк 10. 11–12). Лишь после этого Он возвращается к теме сребролюбия и произносит Свою главную притчу, посвященную данной теме:

Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в

струпьях и желал напитаться крошками, падающими со стола богача, и псы, проходя, лизали струпья его. Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его. И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его и, возопив, сказал: отче Аврааме! умилисердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем. Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят. Тогда сказал он: так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения. Авраам сказал ему: у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их. Он же сказал: нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются. Тогда Авраам сказал ему: если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят (Лк 16. 19–31).

Притча начинается так же, как и предыдущая: в центре повествования вновь богатый человек. Однако в отличие от предыдущей, богатый человек здесь не олицетворяет Бога. От имени Бога в притче выступает Авраам, чьи слова символизируют голос Божий, обращенный к богачу. Этот же голос обращен к его братьям, оставшимся на земле, через Священное Писание («Моисея и пророков»).

Иисус сознательно использует имена и образы, близкие главным адресатам притчи — сребролюбивым фарисеям. Они горделиво говорили о себе: «отец у нас Авраам» (Мф 3. 9; Лк 3. 8; Ин 8. 39); «мы семя Авраамово» (Ин 8. 33); «мы Моисеевы ученики» (Ин 9. 28). В полемике с оппонентами Иисус нередко обращается к именам этих двух ветхозаветных праведников, имевшим для фарисеев и книжников абсолютный и непререкаемый авторитет. Однако в притчах Он, как правило, не ссылается ни на того, ни на другого. В этом отношении данная притча является исключением.

Еще одной особенностью притчи является то, что один из ее героев назван по имени. Обычно все герои притч остаются безымянными: человек, некий человек, богатый человек, хозяин, господин, управитель, раб, младший сын, старший сын, виноградарь, девы, работники, сеятель. В данном же случае нищий назван по имени, тогда как богач остается безымянным до конца притчи. Этим подчеркивается контраст между двумя персонажами и между их посмертной судьбой: вряд ли при жизни многие знали имя нищего, тогда как имя богача, несомненно, было у всех на слуху. В вечности дело обстоит прямо противоположным образом¹.

Некоторые толкователи, начиная с Оригена², задавались вопросом, нет ли связи между Лазарем, упоминаемым в притче, и тем Лазарем, которого Иисус, согласно Евангелию от Иоанна, воскресил из мертвых (Ин 11. 1–44; 12. 1). Современные исследователи высказывают на этот счет различные мнения, которые можно свести к четырем основным: 1) имя «Лазарь» было на раннем этапе добавлено в Евангелие от Луки под влиянием рассказа о воскрешении Лазаря из Евангелия от Иоанна; 2) рассказ о воскрешении Лазаря в Евангелии от Иоанна является богословской фантазией, сочиненной по мотивам заключительного раздела притчи о богаче и Лазаре; 3) заключительный раздел притчи и, в частности, слова о воскресении из мертвых были добавлены к первоначальному тексту притчи под влиянием рассказа о воскрешении Лазаря; 4) между двумя Лазарями — героем притчи и персонажем из Евангелия от Иоанна — нет никакой связи, кроме совпадения имени. Мы придерживаемся четвертой точки зрения; любая из трех оставшихся требует слишком большого числа натяжек и домыслов в качестве доказательной базы.

¹ Упомянем, однако, что в самой древней из сохранившихся рукописей Евангелия от Луки — папирусе III века из Бодмеровской библиотеки (P⁷⁵) — богач назван именем «Невес» (Νευης), а в коптской версии (сахидский диалект) — Ниневес.

² См.: Ориген. Фрагменты на Иоанна. 77.

Портреты богача и Лазаря, как это случается и с героями других притч, нарисованы несколькими яркими штрихами. Первый одевался в одежды из драгоценных тканей — упоминаемых еще в Ветхом Завете «виссона и пурпура» (Притч 31. 22). Эти одежды символизируют царское достоинство (Быт 41. 42, 1 Макк 8. 14); виссон использовался также для убранства скинии и изготовления священнических одежд (Исх 26. 1; 28. 39). В данном случае виссон и пурпур — синонимы самых дорогих тканей, какие можно себе представить. Их упоминание, наряду с упоминанием о том, что богач «каждый день пиршествовал блистательно», призвано подчеркнуть, что он жил, как царь. Контраст между богачом и Лазарем разителен: последний лежал «в струпьях» (εἰλωμένος — покрытый язвами, нарывами), и псы лизали его язвы.

Жизнь богачей и нищих часто представляет собой две не соприкасающиеся одна с другой реальности: каждый живет в своем мире. Однако в данном случае нищий лежал у ворот богача: это значит, что богач мог видеть его, когда въезжал в свой дом или выезжал из него. Нищий, разумеется, никогда не мог быть допущен к столу богача: даже падающие со стола богача крошки были для нищего лишь плодом воображения¹.

С самого начала притча указывает на незримую взаимосвязь между богачом и Лазарем. Богач ее никак не ощущал; для Лазаря же она выразилась лишь в том, что он лежал у ворот дома богача. Взаимосвязь между двумя судьбами выявляется только после их смерти, когда богач видит Лазаря на лоне Авраамовом и узнает его.

О погребении Лазаря после его смерти ничего не говорится: упоминается лишь о том, что на лоно Авраамово он был отнесен ангелами. В отношении богача, напротив, говорится, что его похоронили, тогда как об участии ангелов в его посмертной судьбе не упоминается. Переломным моментом в судьбах обеих персонажей является их смерть. Первое действие драмы завершается похоро-

¹ Во многих древних рукописях слово «крошки» отсутствует. Соответственно, текст читается: «...и желал напитаться тем, что падало со стола богача».

нами богача. Можно только догадываться, что это были торжественные и пышные похороны.

Второе действие начинается в аду, где богач и Лазарь меняются ролями. Теперь Лазарь возлежит на «лоне Авраамовом»: это выражение, не известное из более ранних еврейских источников, указывает на место, в котором, по вере иудеев, находили упокоение праведники после смерти. Отражение этой веры находят в библейских выражениях «приложиться к народу своему» (Быт 25. 8, 17; 35. 29; 49. 33; Числ 27. 13; Втор 32. 50) и «почить с отцами своими» (3 Цар 1. 21; 2. 10; 11. 21). Свою посмертную участь евреи рассматривали исключительно в общем контексте судьбы своего народа: ощущая себя частью народа на земле, они хотели видеть себя его частью и после смерти. При этом подразумевалось, что Израиль как богоизбранный народ сохранится и в загробном существовании, где будет отделен от язычников так же, как на земле.

Поучения Иисуса о посмертной судьбе людей ниспровергают представление о «лоне Авраамовом» как месте, отведенном исключительно для сынов Израилевых. К негодованию и возмущению фарисеев, Иисус говорил о том, что «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф 8. 11–12). Иногда это предостережение Он адресовал Своим слушателям напрямую: «Там будет плач и скрежет зубов, когда увидите Авраама, Исаака и Иакова и всех пророков в Царствии Божием, а себя изгоняемыми вон. И придут от востока и запада, и севера и юга, и возлягут в Царствии Божием» (Лк 13. 28–29). Критерием, по которому овцы будут отделены от козлов на Страшном суде, оказывается не принадлежность к народу израильскому, а добрые дела (Мф 25. 31–46).

Слово *κόλλοι*, переводимое как «лоно», представляет собой множественное число от существительного *κόλλος*, означающего «грудь». Этим же существительным в греческом языке обозначают материнское лоно. Использование термина *κόλλοι* в данном контексте в сочетании с представлением о том, что праведники в Цар-

стве Небесном «возлежат» вместе с Авраамом, соответствует позе наиболее приближенного к хозяину гостя на трапезе, за которой принято было не сидеть, а полулежать. Этот же термин (в единственном числе) употреблен в рассказе о том, как любимый ученик на Тайной вечере возлежал у груди Иисуса (Ин 13. 23).

Безвестный нищий оказывается, согласно притче, в непосредственной близости к Аврааму — отцу израильского народа. Вместе с Авраамом он возлежит на пиру, подобно тому, как богач при жизни возлежал на пирах ежедневно. Богач же оказывается «в муках» и «в пламени». Подобно тому, как нищий некогда мечтал о крохах со стола богача, богач теперь молит Авраама послать к нему Лазаря, чтобы облегчить его страдания. Но Авраам озвучивает приговор, не подлежащий обжалованию: богач уже получил все блага при жизни; ему больше не на что надеяться. И добавляет слова о непреодолимой пропасти между теми, кто находится на его лоне, и находящимися в аду.

Эта пропасть разверзается под ногами человека еще при его жизни. Блеск и величие богатства затмевают духовные очи человека и не позволяют ему видеть реальность, ожидающую его после смерти. Ему кажется, что его дом крепко построен, ворота наглухо закрыты, и он может спокойно наслаждаться жизнью. Только смерть раскрывает ему глаза на истинное положение вещей. Оказывается, что его дом был построен даже не на песке: он стоял на краю пропасти, в которую и обрушивается вместе со всем содержимым.

Отвечая богачу, Авраам называет его ласковым словом τέκνον («чадо»): тем самым он как бы признает, что богач принадлежит к его народу. В словах Авраама можно услышать сожаление и сочувствие: он терпеливо разъясняет богачу причины, по которым тот оказался в аду. Однако изменить это положение он не в силах: пропасть между адом и Царством Небесным утверждена не им.

Третий акт драмы происходит там же, в загробном мире, но имеет отношение к реальности земного бытия. Речь теперь идет не о богаче и не о Лазаре, а о братьях богача, оставшихся на земле

и не подозревающих, что ожидает их за порогом смерти. Адепты историко-критического метода исследования Нового Завета считают эту часть притчи редакционным добавлением к изначальному аутентичному ядру. Между тем, как отмечают их оппоненты, «гипотеза о двух стадиях развития притчи кажется сомнительной» не в последнюю очередь потому, что «лейтмотив “слишком поздно” пронизывает все разделы притчи, соединяя ее в неразрывное целое. Богач слишком поздно обратил внимание на Лазаря, слишком поздно обнаружил непреодолимую бездну, слишком поздно подумал о братьях, слишком поздно прислушался к закону и пророкам»¹.

В прямой речи Иисуса «закон и пророки» упоминаются неоднократно: это словосочетание указывает на Священное Писание израильского народа. Целый раздел Нагорной проповеди посвящен теме закона и пророков. Непреходящую ценность закона Моисеева Иисус торжественно провозглашает в начале проповеди, сразу после серии Блаженств (Мф 5. 17–19). Однако за этим следует критика «праведности книжников и фарисеев» (Мф 5. 20), после чего Иисус дает Свою собственную интерпретацию некоторых положений ветхозаветного закона (Мф 5. 21–47). Нагорная проповедь включает также раздел о милостыне, причем тема милостыни увязывается с темой небесной награды (Мф 6. 1–4).

Говоря о законе и пророках, Иисус напоминает о многочисленных призывах подавать милостыню и заботиться о нищих, содержащихся в Ветхом Завете. Вот лишь два из них:

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 взаимы, смотря по его нужде, в чем он нуждается... И когда будешь давать ему, не должно скорбеть сердце твое, ибо за то благословит тебя Господь, Бог твой, во всех делах твоих и во всем, что будет делаться твоими руками; ибо нищие всегда будут среди

¹ *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М., 2005. С. 218–219.

земли [твоей]; потому я и повелеваю тебе: отвержай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей (Втор 15. 7–11).

...Раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся (Ис 58. 7).

Именно отсутствие упомянутых здесь добродетелей, а не богатство как таковое, стало причиной того, что богач из притчи был осужден на вечные муки. Такой вывод вытекает как из общего контекста притчи, так и из учения Иисуса в целом. Иисус крайне отрицательно относился к богатству, однако, как мы видели на примере притчи о неверном управителе, призывал «приобретать друзей богатством неправедным», чтобы благодетельствованные могли принять своих благодетелей в «вечные обители» (Лк 16. 9). Не будем забывать, что Авраам был «очень богат скотом, и серебром, и золотом» (Быт 13. 2). Это богатство, однако, не помешало ему не только войти в Царство Небесное, но и стать во главе общины спасенных, стать своего рода хозяином брачного пира.

Как справедливо отмечает современный британский библеист Н. Т. Райт, притча о богаче и Лазаре — одна из многих притч Иисуса Христа, говорящих о покаянии. Некоторые мотивы сближают ее с притчей о блудном сыне. Авраам, привечающий Лазаря на своем лоне, напоминает отца, обнимающего и целующего своего сына. Пятеро братьев, оставшиеся на земле, «очень напоминают старшего брата из притчи о блудном сыне»: «происходит “воскресение”, но они его не видят». С этими наблюдениями трудно не согласиться. В то же время спорным является утверждение Райта о том, что притча говорит «вовсе не о загробной жизни и конечной участи людей»¹. Значительная часть притчи посвящена именно посмертной участи: второй и третий акты драмы разворачиваются в загробном мире. Притча является призывом к покаянию, которое должно выражаться в конкретных делах. Этот призыв обращен и к

¹ Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М., 2004. С. 233.

богатым, и к бедным, и к ученикам Иисуса, и к Его оппонентам. Но учение о покаянии раскрывается в свете той реальности посмертного бытия, о которой притча говорит ярко и образно.

В финале драмы на сцену выходит Тот, Кому предстоит воскреснуть из мертвых. В словах, которыми завершается притча, — «если бы кто из мертвых воскрес, не поверят», — Спаситель указывает на Самого Себя. Вновь, как и в некоторых других притчах, мы видим Иисуса в эпицентре событий. Он не наблюдает за ними со стороны, Он вмешивается в судьбу людей, Своей смертью и воскресением свидетельствуя о том же, о чем говорил в притчах — о вечной жизни, подготовкой к которой должна стать земная жизнь.

Толкование Иоанна Златоуста

Притча о богаче и Лазаре имеет долгую историю интерпретации в трудах Отцов Церкви. Наиболее подробным ее толкованием являются семь бесед «О Лазаре», произнесенных Иоанном Златоустом в Антиохии в 387 году. Огромный объем этого собрания бесед и многообразие затрагиваемых в них тем не позволяет даже кратко обозреть их содержание. Укажем лишь на несколько важных моментов, помогающих понять, как притча о богаче и Лазаре воспринималась три с половиной столетия спустя после того, как была произнесена.

Главным пороком богача из притчи Златоуст называет жестокость и бесчеловечность:

Он не имел сострадания не только к лежавшему у его ворот, но и ни к кому другому; ибо, если даже тому, который припадал постоянно к воротам и лежал пред глазами, которого он по необходимости, входя и выходя, ежедневно видел, и не раз, и не два, а многократно... если он не оказал сострадания даже тому, который находился в таком жестоком страдании и жил в такой нищете... то к кому же из встречавшихся с ним был он сострадателен? Если он в первый день прошел мимо, то во второй надлежало бы ему почувствовать что-нибудь; если же и в этот день пренебрег им, то в третий, или в четвертый, или в последующий день ему

непрерывно надлежало бы растрогаться, хотя бы он был свирепее диких зверей. Но он не чувствовал никакого сострадания, а был более жестоким и безжалостным, чем тот судья, который ни Бога не боялся, ни людей не стыдился (Лк 18. 2, 5)¹.

Другим пороком богатого, согласно Златоусту, было то, что он «каждый день веселился без опасения»². Он был связан пьянством и чревоугодием, словно оковами, потому и душу свою сделал мертвой. Тщету его жизненных ценностей и интересов в полной мере выявила смерть:

Не оставляй без внимания, возлюбленный, слов: «похоронили его»; но представь здесь посеребренные столы, постели, ковры, покрывала, все прочие домашние вещи, благовония, ароматы, множество вина, разнообразные яства, сласти, поваров, льстецов, оруженосцев, рабов и всю прочую роскошь — померкшей и исчезнувшей. Всё — пепел, всё — прах и пыль, слезы и вопли; никто уже не может ни помочь, ни возвратить отошедшую душу. Тогда была обличена сила золота и великого богатства. От такого множества прислужников он отводим был нагим и одиноким, бессильным унести отсюда что-нибудь из такого богатства, оставленным всеми, беспомощным; не было при нем никого из служивших, кто бы помог ему и избавил его от наказания и мучения, но отторгнутый от всех, он один влеком был на невыносимые муки... Пришла смерть, и все это истребила, и, как пленника, взяла и отвела его, поникшего долу, покрытого стыдом, оробевшего, трепещущего, уstraшенного, как будто во сне насладившегося всем прежним весельем. И теперь богач стал просить нищего и нуждаться в трапезе того, кто некогда томился голодом и доступен был устам псов; так изменились обстоятельства и все узнали, кто был этот богач, и кто был этот нищий, и что Лазарь был богаче всех, а тот — беднее всех³.

¹ Иоанн Златоуст. О Лазаре. 1, 6.

² Иоанн Златоуст. О Лазаре. 1, 7.

³ Иоанн Златоуст. О Лазаре. 2, 3.

Некоторые из людей, подчеркивает Златоуст, наказываются за свои грехи на земле, другие «здесь не терпят никакого бедствия, но все наказание получают там», третьи «наказываются и здесь, и там». Здешнее наказание освобождает от тамошнего мучения. Об этом свидетельствует пример Лазаря: если он сделал что-либо злое, то омыл это в земной жизни и перешел в мир иной чистым¹.

Притча о богаче и Лазаре содержит в себе нравственный урок, который сохраняет актуальность на все времена:

При входе твоём лежит жемчужина в грязи, и ты не видишь? Врач у ворот, и ты не лечишься? Кормчий в пристани, и ты терпишь кораблекрушение? Кормишь тунеядцев, а бедных не питаешь? Это было тогда, но бывает и теперь. Для того и написано это, чтобы потомки научились от этих событий и не подверглись тому, чему подвергся богач. Итак лежал в воротах бедный — бедный по внешности, но богатый внутренне... Пусть слышат это бедные и не сокрушаются унынием; пусть слышат богатые и отстанут от нечестия. Для того и предложены нам эти два образца, богатства и бедности, жестокости и мужества, любостыжательности и терпения, чтобы ты, когда увидишь бедного в ранах и пренебрежении, не называл его жалким, и, когда увидишь богатого в блеске, не считал его блаженным. Прибегай к этой притче; когда будет смущать тебя колебание помыслов, беги в эту пристань; получи утешение от этого повествования².

Златоуст сравнивает земную жизнь с театральным представлением, а загробную — с тем, что происходит, когда представление заканчивается. Смерть открывает подлинное лицо каждого человека:

Отошли оба туда, где предметы имеют истинный вид; театр закрылся и маски сняты. На здешнем театре... иной представляется философом, не будучи философом; иной царем, не будучи царем... иной — врачом, не умея управиться и с деревом, но только надев одежду врача; иной — рабом, будучи свободным;

¹ Иоанн Златоуст. О Лазаре. 3, 5.

² Иоанн Златоуст. О Лазаре. 6, 5.

иной — учителем, не зная и грамоты... Но когда наступит вечер, театр закроется, и все разойдутся, тогда маски сбрасываются и кто в театре представлялся царем, вне его оказывается кузнецом; маски сброшены, обман прошел, открылась истина: и оказывается вне театра рабом, кто внутри его представлялся свободным... Так и в жизни и при кончине. Настоящее — театр; здешние предметы — обманчивая внешность, и богатство, и бедность, и власть, и подвластность, и тому подобное; а когда окончится этот день и наступит та страшная ночь... когда будет судим каждый со своими делами, не с богатством своим, не с властью своею, не с почестями и могуществом своим, но каждый с делами своими — и начальник и царь, и женщина и мужчина... когда отброшена будет обманчивая внешность, тогда обнаружится и богатый и бедный¹.

В приведенном толковании земная жизнь предстает своего рода виртуальной реальностью, в которой каждому человеку отведена определенная роль, на каждого надета своя маска.

Иисус среди фарисеев и книжников

Этот образ можно спроецировать на ту ситуацию, в которой оказался Сын Божий, когда стал человеком. Он попал в общество фарисеев и книжников, где все роли были распределены, где у каждого была своя маска: где молились, останавливаясь на углах улиц (Мф 6. 5), принимали на себя мрачные лица, чтобы показаться постыющимися (Мф 6. 16), увеличивали воскрилия одежд, любили предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: «учитель! учитель!» (Мф 23. 5–7). В это общество лицемеров Он вторгся — без маски и без роли — с бескомпромиссностью, радикализмом, готовностью отстаивать истину даже ценой собственной жизни.

Его проповедь срывала маски с тех, кто привык прикрывать ими свое истинное лицо, обнажала их внутреннюю суть, выявляла их духовную и нравственную пустоту. Каждая Его притча была

¹ *Иоанн Златоуст. О Лазаре. 6, 5.*

очередным ударом по фарисейскому ханжеству, которое он обличал жестко и беспощадно. «Вы выказываете себя праведниками пред людьми, но Бог знает сердца ваши, ибо что высоко у людей, то мерзость пред Богом», — говорил Он фарисеям (Лк 16. 15), и они не находили, что ответить.

В фарисейском театре абсурда Иисус был инородным телом, подобно человеку, который вышел на сцену, остановил спектакль и начал призывать к покаянию. Зрителей эта проповедь разделила на два лагеря: одни отнеслись к ней с сочувствием, у других она вызвала лишь досаду и раздражение, потому что прервала пьесу, до того развивавшуюся в соответствии с привычным сценарием. Что же касается актерского сообщества, то оно было вполне единодушно в своем негодовании против того, кто нарушил все законы жанра, решив отнять у актеров хлеб (ведь им платили именно за те роли, которые они исполняли) и сорвать с них маски.

Они забывали только о том, что для каждого из них театральная пьеса должна будет кончиться и из виртуальной реальности земной жизни им придется перейти в иную реальность — ту, где перспектива меняется на обратную, где богач становится нищим, а нищий возлежит на лоне Авраамовом. Об этой реальности неустанно напоминал им Иисус. Эту реальность Он раскрывал через Свои притчи.

11. 11. Послушный раб

Продолжая повествование о последнем путешествии Иисуса в Иерусалим, Евангелист Лука рассказывает о том, как ученики обратились к Нему с просьбой: «Умножь в нас веру». В ответ Иисус произносит слова, приведенные у двух других синоптиков в иных контекстах: «Если бы вы имели веру с зерно горчичное и сказали смоковнице сей: исторгнись и пересадись в море, то она послушалась бы вас» (Лк 17. 5–6). У Матфея и Марка в аналогичном изречении говорится не о смоковнице, а о горе: «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» (Мф 17. 20; 21. 21; Мк 11. 23). У Марка эти слова вкраплены в рассказ об иссушении Иисусом смоковницы; у Матфея они являются частью диалога Иисуса с учениками после изгнания Им беса из одержимого мальчика; затем они повторяются в эпизоде со смоковницей.

Таким образом, согласно синоптикам, трижды в разных ситуациях Иисус произносит один и тот же афоризм, имеющий ярко выраженную гиперболическую форму. Он иллюстрирует мысль, проходящую через все Его служение: вера способна творить чудеса. Афоризм прочно запечатлелся в сознании первых христиан. Его отголосок мы находим у апостола Павла в словах: «Если имею... всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять...» (1 Кор 13. 2).

В Евангелии от Луки сразу же за афоризмом о вере следует небольшое поучение, не связанное, как кажется на первый взгляд, напрямую с темой веры:

Кто из вас, имея раба пашущего или пасущего, по возвращении его с поля, скажет ему: пойдь скорее, садись за стол? Напротив, не скажет ли ему: приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, и потом ешь и пей сам? Станет ли он благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? Не думаю. Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать (Лк 17. 7–10).

Приведенное поучение лишено некоторых характерных черт притчевого жанра. Оно не начинается повествовательным зачином типа «один человек был богат» (Лк 16. 1), или «у одного человека было два сына» (Мф 21. 28), или «вот, вышел сеятель сеять» (Мф 13. 3). Оно не содержит вопросов типа «чему подобно Царствие Божие? и чему уподоблю его?» (Лк 13. 18) или утверждений о том, что Царство Небесное подобно тому-то и тому-то (Мф 13. 24, 31, 33, 44, 45, 47). В нем отсутствует сюжет и герои: есть только пример, взя-

тый из жизни. Пользуясь классификацией, введенной Оригеном¹, данное поучение можно отнести к разряду «уподоблений».

Тем не менее, многими исследователями оно включается в разряд притч в силу того, что в нем используется сравнение. Вопросом «кто из вас», как мы видели выше, начинаются еще две притчи: о строителе башни (Лк 14. 28) и о заблудшей овце (Мф 12. 11; Лк 15. 4). Им также начинаются некоторые поучения, не имеющие формы притч (Мф 6. 27; Лк 12. 25; Ин 8. 7, 46).

Некоторые исследователи считают, что притча была адресована фарисеям или народу, несмотря на то, что в тексте Евангелия от Луки она следует сразу же за ответом на просьбу учеников об умножении веры. Можно предположить, что, как это нередко случалось, беседа с учениками происходила в присутствии народа и, ответив на вопрос учеников, Иисус затем обратился к окружающим. Ни один из апостолов, насколько известно, не принадлежал к той категории лиц, которая могла позволить себе иметь в услужении «раба пашущего или пасущего». С другой стороны, среди слушателей Спасителя могло быть немало лиц, в чьих семьях был хотя бы один слуга.

Описанная сцена характерна для общества, в котором жил и проповедовал Иисус. Как мы говорили выше, именно в Его эпоху институт рабства в Римской империи достиг наибольшего развития. Ни в одном из Его поучений этот институт как таковой не оспаривается, как не оспариваются иные аспекты общественно-политического устройства империи. Будучи реформатором человеческих душ, Иисус не занимался реформированием социальных институтов, не давал рекомендаций, касающихся переустройства общества.

На поверхностный взгляд, притча о рабе, ничего не стоящем, может быть воспринята как прямая апология института рабства. На первый взгляд, в ней оправдывается тяжелый рабский труд: человек, весь день проработавший в поле или на пастбище, вернувшись и не успев поесть, обязан служить господину; при этом ему

¹ Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 10, 4.

не полагается даже простая человеческая благодарность. Судя по тому, что один и тот же раб должен пасти скот своего господина и прислуживать ему за столом, имеется в виду небогатый землевладелец, у которого в услужении находится всего один человек.

Между тем рассматриваемое поучение, на наш взгляд, именно потому следует отнести к разряду притч, что, приводя в пример одну ситуацию, Христос говорит совсем о другом. Темой поучения не является ни рабство, ни работа в поле, ни выпас скота, ни прислуживание за столом, ни благодарность. Главная тема — взаимоотношения человека с Богом. Образ раба, прислуживающего за ужином у своего господина, необходим исключительно для того, чтобы показать, что человек не должен ставить себе в заслугу исполнение того, что повелевает Бог.

Этот раб, судя по его описанию, полезен для господина, так как исполняет при нем многообразные функции. Между тем, исполнив все, что положено, ученики должны признать себя «бесполезными» рабами: именно такой смысл имеет термин ἀχρεῖοι, переведенный как «ничего не стоящие». Тем самым подчеркивается общая логика притчи, следующая принципу сравнения а fortiori (по принципу усиления): раб не ожидает благодарности, хотя он полезен; вы должны не только не ставить ничего себе в заслугу и не ожидать благодарности, но при этом еще и признавать себя бесполезными, негодными.

Вопросом «кто из вас» Спаситель заставляет слушателя встать на место господина. Однако под конец поучения акцент неожиданно перемещается на раба, с которым в итоге и должен отождествить себя слушатель. Смещение акцента происходит при помощи формулы «так и вы», переводящей стрелку с одного героя притчи на другого и выводящей слушателя на ее основной смысл.

Почтение посвящено качеству, о котором Иисус говорил неоднократно: смирению. Уже в Нагорной проповеди эта тема присутствует, когда Иисус говорит о блаженстве «нищих духом» (Мф 5. 3), ставя смирение на первое место в списке добродетелей. О Себе Иисус говорит: «...научитесь от Меня, ибо Я кроток и сми-

рен сердцем» (Мф 11. 29). Он также неоднократно говорит о Своем полном послушании Отцу (Ин 6. 38).

Образ раба был применен к Иисусу уже на самом раннем этапе бытия Церкви. По словам апостола Павла, Он «уничжил Себя Самого, приняв образ раба... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 7–8). Эти слова вызвали целую серию комментариев в ранней патристике, в которых служение Сына Божия рассматривалось как служение раба.

Один из уроков притчи заключается в том, что по отношению к Богу все люди являются рабами. Разница в социальном положении касается только взаимоотношений людей между собой, но не затрагивает их взаимоотношения с Богом, перед Которым все равны. Словосочетание «раб Божий» вошло в церковный обиход на очень раннем этапе и сохранилось в нем до настоящего времени. Для современного уха оно может звучать как унижающее человеческое достоинство, однако его изначальный смысл заключался в обратном — в подчеркивании тех качеств, которыми должен обладать раб: смирения, послушания и верности.

Раб — символ смирения, послушания и верности. Рабский труд в рассматриваемом поучении символизирует исполнение заповедей Божиих, за которое человек не должен ожидать благодарности. Учитывая, что поучение следует сразу же за просьбой апостолов об умножении веры, его можно воспринять как урок, относящийся к теме веры: если вы будете смиренны, не будете ничего ставить себе в заслугу, это и будет способствовать умножению в вас веры.

Поучение о послушном рабе может восприниматься как прелюдия к притче о мытаре и фарисее, где фарисей ставит себе в заслугу свои добродетели (Лк 18. 11–12). Она также вводит в проблематику притчи о работниках в винограднике, где каждый получает награду не пропорционально своим заслугам, а исключительно благодаря милости Божией (Мф 20. 1–16). К рассмотрению этих двух притч мы теперь и обратимся.

11. 12. Мытарь и фарисей

Текст притчи и ее место в Евангелии от Луки

В литургическом календаре Православной Церкви Неделя о мытаре и фарисее предшествует Неделе о блудном сыне. В Евангелии от Луки, напротив, притча о мытаре и фарисее следует за притчей о блудном сыне, находясь от последней на расстоянии двух глав. В этом соседстве двух притч есть определенный смысл. И та, и другая построены на сопоставлении двух функционально сходных образов: с одной стороны, фарисей и старший сын, олицетворяющие фарисейское благочестие, с другой — мытарь и младший сын, символизирующие покаяние. Не случайно Церковь на раннем этапе, когда еще только формировался ее литургический календарь, усмотрела сходство между обеими притчами и поместила их в один отрезок литургического года — перед Великим постом. В Евангелии от Луки они также вмещаются в один хронологический промежуток — в повествование о последнем путешествии Иисуса в Иерусалим.

Притче о мытаре и фарисее предшествуют три сюжета: исцеление десяти прокаженных (Лк 17. 11–19), поучение о Втором пришествии (Лк 17. 20–37) и притча о докучливой вдове (Лк 18. 1–8). Согласно Евангелию от Луки, притча о мытаре и фарисее — последняя в серии притч, произнесенных Иисусом на пути в Иерусалим. Это единственная притча Иисуса, в которой фарисей¹ выступает в качестве действующего лица:

Сказал также к некоторым, которые уверены были о себе, что они праведны, и уничижали других, следующую притчу: два человека вошли в храм помолиться: один фарисей, а другой мытарь. Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обид-

¹ О фарисеях см. в первом томе настоящего учебника: *Иларион (Алфеев), митрополит. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1. М., 2017. С. 355.*

чики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю. Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику! Сказываю вам, что сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот: ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится (Лк 18. 9–14).

Исторический контекст

Адресатом притчи являются фарисеи: именно они считали себя праведниками и ставили свои добродетели себе в заслугу. Фарисеи любили молиться, но делали это напоказ, за что Иисус Христос жестко критиковал их в Нагорной проповеди. Там же Он дал совет ученикам, как они должны молиться: не напоказ, а втайне, и не уподобляясь язычникам в многословии (Мф 6. 5–8). Притча о мытаре и фарисее может служить иллюстрацией к этим словам.

Действие притчи происходит в храме Иерусалимском — единственном месте, которое могло быть обозначено термином τὸ ἱερόν (букв. «святое», «святилище»). Храм, отреставрированный, а фактически в значительной своей части заново отстроенный Иродом Великим, представлял собой внушительный архитектурный комплекс, включавший крытые и открытые пространства. С южной стороны в храм входили через Двойные врата, за которыми располагался Двор язычников — место, доступное для не-евреев. За этим внешним двором следовал внутренний, называемый Двором женщин — туда могли входить все евреи, включая женщин, но не могли входить язычники. Во Двор израильтян могли входить только ритуально чистые мужчины, в святилище — только священники, а в святое святых — только первосвященник один раз в год. Фарисей, очевидно, молился во Дворе израильтян, в непосредственной близости от жертвенника¹.

¹ См.: Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета. М., 2003. С. 702.

Где молился мытарь, мы не знаем — возможно, он также вошел во внутренний двор. Он стоял «вдали» от фарисея, но на таком расстоянии, что фарисей его заметил.

Контраст между двумя персонажами притчи подчеркивается выразительными подробностями. Фарисей встал вблизи от жертвенника, мытарь вдали. Фарисей, вероятно, молился, подняв очи вверх, как это было принято; мытарь не смел поднять глаза на небо. Фарисей стоял прямо и, по-видимому, не двигался (такой смысл может иметь причастие *σταθεῖς* — «встав», т. е. встав неподвижно); мытарь сопровождал молитву ударением себя в грудь. Молитва фарисея была рациональной, молитва мытаря — эмоциональной. Фарисей молился долго, перечисляя свои добродетели, но не повторяясь; мытарь произносил одну и ту же краткую формулу. Фарисей молился про себя (*πρὸς ἑαυτόν* — букв. «к себе»), мытарь — вслух (*λέγων* — «говоря»). Фарисей мог наблюдать за мытарем, видеть его движения и, возможно, слышать его голос; мытарь не наблюдал за фарисеем и, по-видимому, не замечал его. Фарисей был сосредоточен на себе, мытарь на Боге.

Некоторые интерпретаторы обращают внимание на характерный для иудейской традиции обычай молиться вслух: предполагается, что фарисей следовал этому обычаю, а выражение *πρὸς ἑαυτόν* следует понимать как «сам с собой». В этом случае, молясь вслух, фарисей тем самым рекламировал свои добродетели, обращая молитву в назидательный урок для других. Такое понимание возможно, хотя из содержания притчи оно напрямую не вытекает.

Отметим, что выражение *ὁ φαρισαῖος σταθεῖς πρὸς ἑαυτόν ταῦτα προσήχητο*, в Синодальном переводе звучащее как «фарисей, став, молился сам в себе так», допускает по меньшей мере три варианта перевода в зависимости от того, к чему относится *πρὸς ἑαυτόν* — к тому, что ему предшествует, или к тому, что за ним следует, — а также в зависимости от понимания смысла выражения *πρὸς ἑαυτόν*: 1) «встав, молился про себя, говоря»; 2) «встав сам по себе, молился, говоря»; 3) «встав, молился о себе, говоря». Мы, од-

нако, придерживаемся понимания, выраженного в Синодальном переводе.

В глазах фарисея мытарь был представителем той категории лиц, которая заслуживала полного презрения. Мытари собирали налог в пользу римлян: одно это делало их ненавистными в глазах правоверных иудеев. Для фарисея мытарь был синонимом грешника. Отметим, что часто встречающееся в Евангелиях словосочетание «мытари и грешники» (Мф 9. 10; Мк 2. 15; Лк 15. 1) не было изобретено Евангелистами. Они заимствовали его из лексикона фарисеев и книжников (Мф 9. 11; Мк 2. 16; Лк 5. 30). Это было расхожее, часто употреблявшееся словосочетание, как и аналогичные смысловые пары, использованные Иисусом: «мытари и блудницы» (Мф 21. 31, 32), «язычник и мытарь» (Мф 18. 17). Мытари, блудницы и язычники в восприятии правоверного иудея стояли примерно на одном уровне, занимая низшую ступень в человеческой иерархии.

Отношение фарисеев к мытарям выражено в следующих словах Иоанна Златоуста:

В самом деле, скажи мне, что хуже мытаря? Он пользуется чужими несчастьями, участвует в плодах чужих трудов; о трудах не помышляет, а в прибыли берет себе долю. Так, грех мытаря — самый тяжкий. Мытарь есть не что иное, как обезопасенное насилие, узаконенный грех, благовидное хищничество. Что хуже мытаря, который сидит при пути и собирает плоды чужих трудов, — который, когда надо трудиться, нисколько об этом не заботится, а когда предстоит выгода, берет часть из того, над чем не трудился?¹

Молитва фарисея по форме соответствует молитвам, распространенным в иудейской традиции (исследователи отмечают наличие подобных молитв в талмудической литературе). Она начинается с благодарности Богу, как и подобает молитве праведника. Однако благодарение в первой же фразе молитвы сочетается с осу-

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 2, 5.*

ждением других людей: фарисей не видит в них ничего положительного, они — «грабители, обидчики, прелюбодеи». Примером человека, от которого фарисей внутренне дистанцируется, становится попавшийся ему на глаза мытарь, стоящий вдали. Он ничего не знает о нем, кроме того, что он мытарь, а следовательно — такой же заслуживающий презрения персонаж, какими являются прочие перечисленные категории лиц.

Далее фарисей переходит к перечислению своих заслуг, среди которых упоминает, во-первых, пост дважды в неделю: имеется в виду полное воздержание от пищи от рассвета до заката, предположительно по понедельникам и четвергам¹. Во-вторых, он ставит себе в заслугу строгое исполнение заповеди о десятине, сформулированной в Книге Второзакония в следующих выражениях: «Отдели десятину от всего произведения семян твоих... десятину хлеба твоего, вина твоего и елея твоего, и первенцев крупного скота твоего и мелкого скота твоего, дабы ты научился бояться Господа, Бога твоего, во все дни» (Втор 14. 22–23). Возможно, акцент ставится на словах «из *всего*, что приобретаю»: фарисей дает десятину не только с того, что предписано законом, но и из того, что там не упомянуто (своеобразная «сверхдолжная заслуга»).

Гордыня и смирение

Фарисей в притче выступает прежде всего как символ гордыни. Фарисейскую гордыню отобразил в одном из своих посланий апостол Павел, который был фарисеем до обращения в христианство: «Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности — гонитель Церкви Божией, по правде законной — непорочный» (Флп 3. 4–6).

Подобное же настроение олицетворяет фарисей. Соблюдая все предписания закона, и даже больше того, что предписано, ведя аскетический образ жизни (пост дважды в неделю не предписывался законом), фарисей из притчи был уверен в своей непорочно-

¹ Дидахи. 8, 1.

сти, столь очевидно отличавшей его от «прочих». Иоанн Златоуст пишет:

Пришли, — говорит Писание, — фарисей и мытарь в церковь помолиться, и начал фарисей перечислять свои добродетели. Я, говорит, не такой грешник, как все люди, или как этот мытарь. Бедная и несчастная душа! Ты осудила всю вселенную: для чего же еще оскорбила и ближнего твоего? Мало было бы тебе вселенной, если бы ты не осудила и мытаря? Поэтому ты обвинила всех, и не пощадила даже и одного человека. «Я не таков, как все люди, или как этот мытарь: дважды в неделю пощусь, даю бедным десятую часть моего имущества». Надменные слова произнес! Несчастный человек!¹

Мытарь, напротив, становится символом смирения. Он олицетворяет то настроение, которое выражено в Книге пророка Исаии: «Так говорит Господь: небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих; где же построите вы дом для Меня, и где место покоя Моего?.. А вот на кого Я призрю: на смиренного и сокрушенного духом и на трепещущего пред словом Моим» (Ис 66. 1–2). Слушатели притчи вполне могли узнать человека, о котором писал пророк, в образе мытаря. Он — один из тех «нищих духом», о блаженстве которых Иисус говорил в Нагорной проповеди (Мф 5. 3). Стоит вновь процитировать Златоуста:

Что же мытарь? Услышав это², он не сказал: ты кто таков, что говоришь это обо мне? Откуда знаешь жизнь мою? Ты со мной не имел отношений, не жил, не проводил много времени. Почему так превозносишься? Кто свидетель твоих добрых дел? Зачем хвалишь сам себя? Зачем льстишь сам себе? Ничего такого не сказал мытарь, но, преклонившись, помолился и говорил: «Боже, милостив буди мне грешнику!» Через такое смиренномудрие мытарь сделался праведным. Фарисей вышел из храма, потеряв праведность, а мытарь вышел, стяжав праведность, — и

¹ Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 2, 4.

² Вряд ли Златоуст исходит из того, что фарисей молился вслух; скорее всего, «услышав это» — риторическая фигура.

слова победили дела. Один делами погубил праведность, а другой словом смиренномудрия стяжал праведность¹.

Следует, однако, отметить, что Златоуст несколько утрирует эффект, произведенный молитвой обоих героев притчи. Согласно ее тексту, после посещения храма оба — и мытарь, и фарисей — отравились по домам, но «сей пошел оправданным в дом свой более, нежели тот». Не говорится, что один был осужден, другой оправдан: говорится лишь о разных степенях оправдания. Возможно, использование в притче достаточно мягкой формулировки призвано подчеркнуть, что Бог принимает любую молитву, однако молитва смиренного более угодна Ему.

Молитва мытаря — «Боже! будь милостив ко мне, грешнику!» — стала одной из излюбленных в раннехристианской Церкви. Она вошла в молитвенную практику как монахов, так и мирян, наряду с другими краткими молитвами, в том числе молитвой Иисусовой, получившей распространение начиная с V века. Молитва Иисусова — «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго» — имеет очевидное сходство с молитвой мытаря и была составлена по образцу последней.

Следует обратить внимание на то, что, в отличие от фарисея, мытарь в молитве ничего не говорит о себе, кроме того, что он грешник (ἁμαρτωλός). Называя себя этим словом, мытарь исповедует свою греховность, не считая нужным перечислять грехи, подобно тому, как фарисей перечислял добродетели. Исповедание собственной греховности — то всеобъемлющее чувство, которое оправдало мытаря в глазах Бога.

Притча завершается афоризмом: «ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится». Эти же слова Иисус, согласно Евангелию от Луки, произнес за обедом в доме одного из начальников фарисейских, когда наблюдал, как званые выбирали лучшие места (Лк 14. 7–11). В Евангелии от Матфея эти же слова являются частью поучения, которое Иисус адресует

¹ Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 2, 4.

народу и ученикам (Мф 23. 12). Одной из основных тем поучения является обличение книжников и фарисеев в лицемерии и ханжестве. Таким образом, афоризм, которым завершается притча о мытаре и фарисее, встречается у Матфея и Луки в общей сложности в трех разных эпизодах, что говорит о нем как одном из наиболее характерных выражений Иисуса, суммирующем суть Его учения.

Основной смысл притчи можно выразить в нескольких простых формулах: 1) Бог смотрит не на заслуги человека, а на его сердце; 2) «жертва Богу — дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного» Бог не презрит (Пс 50. 19); 3) каждый человек грешен перед Богом; сознание собственной греховности и искреннее покаяние оправдывают человека в глазах Божиих больше, чем «дела закона» (Рим 3. 28); 4) никакие добродетели, сколь ценны они ни были бы сами по себе, не могут быть поставлены человеком себе в заслугу; 5) спасение человека зависит не от суммы его заслуг, а от милости Божией.

Последняя тема является связующим звеном между притчей о мытаре и фарисее из Евангелия от Луки и притчей о работниках в винограднике из Евангелия от Матфея.

11. 13. Работники в винограднике

Текст притчи

В Евангелии от Матфея притче предшествует эпизод, в котором Петр спрашивает Иисуса: «Вот, мы оставили все и последовали за Тобою; что же будет нам?». Иисус отвечает обещанием: в пакибытии (будущей жизни) двенадцать апостолов сядут рядом с Сыном Человеческим на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых. Как говорит Иисус, всякий, кто оставит что-либо ради имени Его, «получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф 19. 27–30). В Евангелии от Луки этот эпизод помещен вскоре после притчи о мытаре и фарисее (Лк 18. 28–30). И у Мат-

фея, и у Луки, и у Марка (Мк 10. 28–30) действие происходит перед тем, как Иисус войдет в Иерусалим.

В версиях Матфея и Марка эпизод завершается словами: «Многие же будут первые последними и последние первыми» (Мф 19. 31; Мк 10. 31). Эти слова у Матфея связывают ответ Иисуса на вопрос Петра с притчей о работниках в винограднике. Связь подчеркивается союзом «ибо» (γάρ), а также повторением подобной же формулы в конце притчи:

Ибо Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой и, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой; выйдя около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздно, и им сказал: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, дам вам. Они пошли. Опять выйдя около шестого и девятого часа, сделал то же. Наконец, выйдя около одиннадцатого часа, он нашел других, стоящих праздно, и говорит им: что вы стоите здесь целый день праздно? Они говорят ему: никто нас не нанял. Он говорит им: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, получите. Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. Пришедшие же первыми думали, что они получают больше, но получили и они по динарию; и, получив, стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр? Так будут последние первыми, и первые последними (Мф 20. 1–16).

К этим словам в некоторых рукописях (и в русском Синодальном переводе) добавлена концовка: «ибо много званых, а мало избранных». В наиболее авторитетных рукописях, однако, данная концовка отсутствует. Очевидно, она была заимствована из другой притчи — о званых на брачный пир, где она образует смысловое завершение притчи (Мф 22. 14)¹. В данном же случае смысловым завершением являются слова о том, что «будут последние первыми, и первые последними», образующие тематическую арку с аналогичными словами, помещенными перед началом притчи. Эти слова мы встречаем также в двух других синоптических Евангелиях (Мк 10. 31; Лк 13. 30).

Главный герой притчи в оригинальном греческом тексте назван «человеком домовладыкой». Термин οἰκοδεσπότης («домовладыка») указывает на человека, владеющего поместьем с виноградником. Виноделие было одной из наиболее важных отраслей сельского хозяйства, поскольку вино (легкое и, как правило, разведенное водой) служило основным напитком, подававшимся к столу. Для ухода за виноградником и для сбора винограда нанимали поденных рабочих. Динарий — римская серебряная монета — был стандартной дневной платой за полный рабочий день, продолжавшийся в течение всего светового дня — с рассвета до заката.

Картина, описанная в притче, отражает вполне реальную для Палестины того времени ситуацию. Уровень безработицы был высок, и многие желающие заработать свой динарий часами праздно простаивали на солнцепеке в надежде, что кто-нибудь наймет их на работу (картина, знакомая и в наши дни по многим странам мира, включая Ближний Восток). С другой стороны, владельцам мелких фермерских хозяйств, у которых не хватало рабочих рук, приходилось неоднократно в течение дня выходить на рынок в поисках дополнительных работников. Спрос на таких работников особенно увеличивался осенью, в период сбора урожая.

¹ Тем не менее, уже в IV веке эти слова воспринимались как часть канонического текста. См.: *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста*. 64, 3.

В первый раз хозяин виноградника выходит на поиск работников «рано поутру», то есть около 6 часов по современному счету. Затем он выходит еще четыре раза — около 9, 12, 15 и 17 часов. Учеными предпринимались многообразные попытки объяснить поведение хозяина естественными причинами. Указывали, например, на то, что работа была срочной, поскольку должна была завершиться до начала сезона дождей, или на то, что хозяин выходил позже, чтобы сторговаться с работниками за умеренную цену. Однако окончание притчи опровергает последнее предположение.

Поведение хозяина виноградника невозможно объяснить естественными причинами, и в этом заключается один из основных содержательных элементов притчи. Если наём работников в 9 утра или даже около полудня еще может объясняться острой нехваткой рабочей силы, то чем дальше, тем меньше поступки «человека домовладыки» вписываются в нормы здравого смысла и экономической целесообразности. К тому моменту, когда он беседует с последней группой работников, слушателю становится очевидно, что речь идет не об обычном хозяине виноградника, а о человеке, чьи действия мотивированы иными, отнюдь не корыстными соображениями.

Только в отношении первой группы работников говорится, что с ними была оговорена конкретная сумма. Нанятым позже было лишь обещано, что они получат, «что следовать будет»: они могли рассчитывать на меньшую сумму. Диалог с работниками, простоявшими весь день праздно, потому что никто их не нанял, выглядит почти как акт филантропии, поскольку реальной пользы эти работники принести уже не успеют. Очевидно, хозяин просто пожалелся над ними. Им он ничего не обещает, говоря лишь: «Идите и вы в виноградник мой» (слова «и что следовать будет, дам вам» отсутствуют в большинстве древних рукописей; вероятно, они были добавлены по аналогии с тем, что хозяин сказал, нанимая работников около третьего часа).

Как и в других притчах, самое интересное происходит в момент развязки. Хозяин призывает управителя и приказывает ему

расплатиться с работниками, начав с последних. К своему удивлению, они, проработавшие один час, получают плату за полный рабочий день. Но и все прочие, включая вытерпевших тяготу полного рабочего дня и зной, получают ту же плату. Удивление сменяется разочарованием и негодованием работавших с раннего утра, которые не могут понять, почему они не получили больше, чем прочие.

Реакция работников описана вполне реалистично, а вот поведение домовладыки выходит за рамки всякого реализма. Он не только выплачивает всем одинаковую сумму, но еще и оправдывается перед теми, кто упрекает его в этом. Его объяснения обращены к одному из работников — вероятно, тому, кто громче всех роптал. Хозяин называет его словом *ἑταῖρος*, имеющим в греческом языке оттенок ласки, приязни: в зависимости от контекста, оно может быть переведено как «товарищ», «друг», «спутник» или даже «возлюбленный».

Богословский контекст

В центре притчи стоит фигура, символизирующая Бога. Это признает большинство толкователей — как древних, так и современных. Основной смысл притчи заключается в том, что Бог по отношению к людям поступает не так, как люди поступают по отношению друг к другу. Законы справедливого по земным меркам, пропорционального воздаяния за труды и заслуги в отношении Бога не действуют. То, как Бог выстраивает Свои взаимоотношения с людьми, не укладывается в рамки обычной человеческой логики. Рыночные принципы возможны в человеческом сообществе, но невозможны между Богом и человеком. С Богом нельзя торговаться, и Его награда не пропорциональна человеческому труду.

Ситуация, в которой Иисус произносил Свои притчи и поучения, характеризовалась постоянным и все возрастающим напряжением между ним и фарисеями. Они вполне могли узнать себя в образе работников, трудившихся с самого раннего утра. И они искренне не понимали, почему Иисус предпочитал им, день и ночь работавшим для достижения праведности и приобретения благо-

воления в глазах Божиих, мытарей и блудниц, которые, приходя к Иисусу без каких бы то ни было заслуг, сразу же обретали Его благоволение. Реакция Симона-фарисея на отношение Иисуса к женщине-грешнице, помазавшей Его ноги драгоценным миром, напоминает ропот работников, описанный в притче, а слова Иисуса, обращенные к фарисею как бы в оправдание Своего поведения, сходны даже по интонации с теми словами, которые хозяин виноградника обратил к одному из работников (Лк 7. 37–47).

О том, что притча имеет отношение к фарисеям, свидетельствует использование в ней образа виноградника. Этот образ уже в Ветхом Завете служил символом израильского народа (Ис 5. 1–7; Иер 12. 10). Данная символика будет продолжена Спасителем в притче о злых виноградарях (Мф 21. 33–46; Мк 12. 1–12; Лк 20. 9–19). В притче о работниках в винограднике та же символика выполняет функцию напоминания о том, что притча имеет прямое отношение к слушателям. В общем контексте истории израильского народа она может указывать, что этот народ, призванный к вере в единого Бога с самого начала, получит свою награду, если сохранит веру; однако те, кто призваны значительно позже, в Царствии Небесном (а именно оно является главным сюжетом притчи) получают награду не меньшую, чем представители богоизбранного народа. В этом смысле понимает притчу Кирилл Александрийский, считающий, что призванные с первого по девятый час символизируют различные эпохи истории древнего Израиля, а пришедшие в одиннадцатый час — это те, кого призвал ко спасению Сам Христос¹.

Весьма распространенным является толкование, согласно которому призванные в разные часы дня символизируют тех, кто пришел к вере в различном возрасте. Иоанн Златоуст пишет:

Для чего же так изображена эта притча, и какая цель ее? Такая, чтобы сделать более ревностными людей, которые в глубокой старости изменяют свой образ жизни и становятся лучшими, и чтобы освободить их от того мнения, будто они ниже других... Но почему Он не всех сразу нанял? Насколько мог, всех, а что не

¹ Кирилл Александрийский. Фрагменты. 226.

все сразу Его послушались, это зависело от воли званых. Поэтому Он одних утром, других в третьем, иных в шестом, иных в девятом часу призывает, а некоторых даже в одиннадцатом, смотря по тому, когда кто готов был повиноваться Ему... Так призвал Он и разбойника (Лк 23. 40–43). Мог и прежде призвать его; но тогда он не послушал бы Его... Итак, из всего видно, что притча эта сказана как для тех, которые в первом возрасте жизни своей, так и для тех, которые в старости и позже начали жить добродетельно: для первых — чтобы они не возносились и не упрекали тех, кто пришел в одиннадцатый час; для последних — чтобы они познали, что и в короткое время можно все приобрести. Так как раньше Господь говорил о великой ревности, об оставлении имений и о пренебрежении всего находящегося на земле, а для этого требуется великое мужество и юношеская ревность, то чтобы зажечь в слушателях пламя любви и волю сделать твердой, Он показывает, что и после пришедшие могут получить награду за целый день¹.

Именем Иоанна Златоуста надписано «Огласительное слово», которое читается во всех православных храмах мира в пасхальную ночь. Оно соткано из аллюзий на отдельные евангельские притчи, при этом основная часть построена на притче о работниках в винограднике:

Кто благочестив и боголюбив, тот пусть насладится этим прекрасным и светлым торжеством. Кто раб благоразумный, тот пусть с радостью войдет в радость Господа своего (Мф 25. 21). Кто потрудился, постясь, тот пусть получит ныне динарий (Мф 20. 13). Кто работал с первого часа, тот пусть получит сегодня должную плату. Кто пришел после третьего часа, пусть с благодарностью празднует. Кто успел прийти после шестого часа, пусть несколько не беспокоится; ибо ничего не лишится. Кто замедлил до девятого часа, пусть приступит, несколько не сомневаясь. Кто успел придти только в одиннадцатый час, — пусть и тот не страшится за свое промедление. Ибо щедрый Владыка

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 64, 3–4.*

принимает и последнего, как первого; успокаивает пришедшего в одиннадцатый час так же, как и работавшего с первого часа; и последнего милует, и о первом заботится; и тому дает, и этому дарует; и дела принимает, и намерение приветствует; и деятельности отдает честь и расположение хвалит (Мф 20. 1–10). Итак, все войдите в радость Господа нашего; и первые и вторые получите награду; богатые и бедные ликуйте друг с другом; воздержные и нерадивые почтите этот день; постившиеся и не постившиеся веселитесь ныне¹.

Таким образом, незначительные усилия и даже простое намерение приравниваются к долгому и продолжительному труду. Пасхальное торжество в этом тексте представлено как участие в «пире веры», который Бог приготовил для всех людей. К возлежанию на этом пиру приглашаются все, вне зависимости от того, соблюдали они пост, предшествующий Пасхе, или нет. «Трапеза обильна, — насыщайтесь все; телец велик, — никто пусть не уходит голодным; все наслаждайтесь пиром веры; все, пользуйтесь богатством благодати. Никто пусть не жалуется на бедность; ибо открылось общее царство. Никто пусть не плачет о грехах; ибо из гроба воссияло прощение»².

Праздник Пасхи на земле становится прообразом «общего царства» — того Царства Небесного, о котором Иисус говорил в Своих притчах. В этом Царстве не действуют законы земной справедливости. В нем действует только один закон — божественной любви. Своей любовью Бог объемлет всякого человека, пришедшего к Нему, вне зависимости от того, на каком этапе своей жизни он уверовал и много ли доброго успел сделать в жизни.

Максим Исповедник в разделе «Что означает евангельская притча о работниках, нанятых работать в винограднике, и что такое мнимое неравенство?» своего трактата «Вопросы и недоумения» интерпретирует притчу применительно к различной продолжительности пребывания в монашестве:

¹ *Иоанн Златоуст.* Слово огласительное на Святую Пасху.

² *Иоанн Златоуст.* Слово огласительное на Святую Пасху.

Один человек прожил монашеской жизнью семьдесят лет, а другой — один день. Цель обета — в том, чтобы человек обратил всю душу к Богу, отрешив ее от пристрастия к чувственному и связи с ним. Если проживший монашеской жизнью семьдесят лет умер, нисколько не позаботившись о таком бесстрастии, а проживший один день свершил, отрешив от себя всякое пристрастное помышление о материальном и приведя душу в лоно Божие, то, когда на Суде совершится распределение наград, второй получает воздаяние по заслугам, ибо он в полной мере осуществил цель обетования, а первый — по благодати, и только за то, что выдержал труд подвижничества¹.

Равная награда, которую получили работники, не означает того, что в Царстве Небесном все будут равны. О том, что в этом Царстве будут «многие обители» (Ин 14. 2), что в нем есть меньшие и большие (Мф 11. 11), Иисус говорил неоднократно. В восточнохристианской святоотеческой традиции на основании этих слов развилось учение, согласно которому вошедшие в Царство Небесное будут находиться на различных степенях близости к Богу, в соответствии со способностью каждого вместить свет Божества. Однако различные степени не будут означать иерархического неравенства между спасенными; для каждого его собственная мера приобщения к Богу будет наивысшей:

[Спаситель] многими обителями у Отца называет различные меры разумения жителей оной страны, то есть различия дарований и духовные степени, которыми наслаждаются по мере разумения, и разнообразие в чинах [духовных] даров. Ибо не различие мест, но степени дарований назвал Он многими обителями. Как чувственным солнцем наслаждается каждый по мере чистоты и приемлемости силы зрения... так в будущем веке все праведные нераздельно поселяются в одной стране, но каждый в своей мере озаряется одним мысленным солнцем и по достоинству своему привлекает к себе радость и веселье... И никто не видит меры друга своего, как высшей, так и низшей, чтобы,

¹ *Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. 127.*

если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет этого там, где нет ни печали, ни вздыхания! Напротив, каждый, по данной ему мере, веселится внутренне в своей мере¹.

Это толкование указывает на то, что в Царстве Небесном будут преодолены не только земные представления о Боге как справедливом Судье, Который каждому воздает пропорционально его заслугам или порокам. Исчезнут также те чувства, которые омрачают взаимоотношения между людьми, в том числе зависть, проявление которой ярко описано в рассматриваемой притче. В притче о блудном сыне в роли работников первого часа оказывается старший сын, которому непонятны действия отца, простившего младшего сына и устроившего в честь него пир. И как в притче о работниках в винограднике, хозяин разъяснял свое поведение возроптавшим на него, отец оправдывался перед старшим сыном за свою доброту и милосердие (Лк 15. 25–32).

Любовь Бога к человеку

Из одной притчи в другую, из одного поучения в другое Иисус проводит мысль о неизреченной любви Бога к человеку — любви, не укладывающейся в рамки человеческих представлений о справедливости, награде, воздаянии. Современные толкователи указывают на то, что притча о работниках в винограднике открывает слушателю бесконечную божественную щедрость, изливающуюся на человека без оглядки на меры справедливости. За тринадцать веков до него другой толкователь говорил о том, что действия Бога по отношению к людям вообще невозможно вписать в терминологию справедливости, правосудия и воздаяния. Это представление, по его словам, полностью опровергается притчами о работниках в винограднике и о блудном сыне, а более всего — самым искупительным подвигом Иисуса Христа, Который вместо того, чтобы воздать людям за грехи, умер за них на кресте².

¹ *Исаак Сирийский*. Слова подвижнические 6 (в русском переводе — слово 58).

² *Исаак Сирийский*. Слова подвижнические 50 (в русском переводе — слово 90).

Контраст между божественной и человеческой логикой подчеркивается словами, которыми домовладыка завершает разговор с возроптавшим на него работником. В буквальном переводе они звучат так: «Или глаз твой зол (πονηρός — «лукав») оттого, что я добр (ἀγαθός — «благ»)»?». Здесь злу, источником и главным выразителем которого в мире является лукавый (диавол), противопоставляется добро, источником которого является Бог. Человек, как и во многих других притчах, оказывается на распутье между двумя полюсами. Иисус приглашает слушателей размышлять о благодати Бога и, вдохновляясь этими мыслями, подражать Богу в Его милосердии и любви. От тех же проявлений человеческой зависти, источником которых является диавол, Он настойчиво предостерегает слушателей.

Необходимо также отметить, что непосредственно за притчей о работниках в винограднике в Евангелии от Матфея следует предсказание Спасителя о Своей смерти и воскресении (Мф 20. 17–19), а затем рассказ о том, как мать сыновей Зеведеевых попросила у Него за своих сыновей — чтобы в Своем Царстве Он посадил одного из них по правую, а другую по левую руку. Услышав это, прочие ученики «вознегодовали на двух братьев». Но Иисус сказал 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» (Мф 20. 20–27).

Созвучие между этим эпизодом и притчей о работниках в винограднике достаточно очевидно. И там, и здесь описана человеческая зависть: там работники возроптали на господина за его щедрость, здесь ученики вознегодовали на братьев за их дерзость. И там, и здесь Иисус говорит о «первых»: там последние становятся первыми, а здесь первым становится тот, кто для всех станет рабом. Мы видим, как сказанное в притче почти сразу же проецируется на реальную ситуацию, в которой находятся ученики Иисуса.

Урок, полученный ими, завершается словами о том, что «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20. 28). Эти слова становятся смысловой скрепой между четырьмя рассказами, следующими один за другим: диалогом с Петром, притчей о работниках в винограднике, предсказанием Иисуса о Своей смерти и рассказе о просьбе матери сыновей Зеведеевых (Мф 19. 27–20. 28). В первом рассказе Иисус обещает ученикам, что когда Сын Человеческий сядет на престоле славы Своей, они воссядут на двенадцати престолах; в последнем — два брата хотят гарантировать себе два ближайших к Иисусу места в этом двенадцатиместном «президиуме». Ответом на просьбу служат слова Иисуса о чаше, которую Ему предстоит испить, и крещении, которым Он будет креститься. Очевидно, что Иисус и Его ученики все еще говорят на разных языках: они думают о первенстве, славе, чести; Он видит перед Своими глазами чашу страдания и грядущую смерть «для искупления многих».

Спасение: собственные усилия или милость Божия?

Притча о работниках в винограднике со всей остротой ставит вопрос о том, что необходимо человеку для спасения: собственные усилия или Божия милость. Христианское богословие начиная с апостольских времен пыталось найти баланс между этими двумя составляющими. Апостол Павел утверждал, что «человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал 2. 16). Апостол Иаков, напротив, подчеркивал, что вера не может спасти человека, если не будет сопровождаться делами:

Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела: что пользы? Так и вера, если не имеет дел,

мертва сама по себе... Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва? Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства? И исполнилось слово Писания: «веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим». Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только? Подобно и Раав блудница не делами ли оправдалась, приняв соглядатаев и отпустив их другим путем? Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва (Иак 2. 14–17, 19–26).

Во времена апостолов спор касался главным образом соотношения между спасением через веру в Иисуса Христа и исполнением «дел закона», то есть предписаний Моисеева законодательства, сохранявших значение для одних членов общины и утрачивавших значение для других. Именно на этой почве Павел обвинил Петра и других учеников в лицемерии и в том, что они «не прямо поступают по истине Евангельской», когда сначала едят вместе с язычниками, а потом перед иудеями начинают «таиться и устраниваться» (Гал 2. 11–15). В этом же контексте родилось знаменитое утверждение Павла о том, что человек оправдывается «только верою в Иисуса Христа», а не соблюдением ветхозаветных обрядов и обычаев.

Много веков спустя в полемике между католичеством и протестантизмом проблематика спора была существенно расширена: она вышла за рамки соотношения между верой в Иисуса Христа и ветхозаветными нравственными предписаниями и стала рассматривать в целом соотношение между человеческой праведностью и искупительным подвигом Иисуса. В самых общих чертах суть спора можно изложить следующим образом.

Католическая Церковь в Средние века развивала учение о том, что помимо веры человеку необходимо для спасения совершить некоторое количество добрых дел, которые вменялись бы ему в заслугу. Представление о заслугах часто носило формально-юри-

дический характер. Так, например, считалось, что святые превысили необходимую для них «норму» и потому могли делиться своими заслугами с прочими людьми, таковых заслуг не имеющими. Совокупное количество заслуг всех святых, включая Пресвятую Деву, составляло ту «сокровищницу заслуг» (*thesaurus meritorum*), распоряжение которой находилось в руках папы: тот, у кого недостаточно своих собственных заслуг, может воспользоваться этой сокровищницей для того, чтобы при ее помощи закрыть свой долг перед правосудием Божиим. Практика торговли индульгенциями основывалась именно на этом представлении.

Протестантизм в лице Лютера и других реформаторов противопоставил этому уродливому искажению христианского вероучения представление о том, что никакие личные заслуги человека не могут исходатайствовать ему оправдание у Бога, так как оправдание и искупление один раз и навсегда совершено Иисусом Христом. В доказательство лютеране ссылались на слова апостола Павла о том, что спасение осуществляется «только верою» в Иисуса, а не тем или иным количеством добрых дел. В итоге юрицизму католического представления о спасении протестантизм противопоставил такое учение, которое умаляло собственные духовные усилия человека в качестве одного из средств для достижения спасения.

Православная традиция в лице Отцов Восточной Церкви была далека и от той, и от другой крайности. Она всегда подчеркивала, что без веры в Иисуса Христа и без Церкви спасение человека невозможно. В то же время участие самого человека в собственном спасении отнюдь не сводится лишь к пассивному усвоению искупительного подвига Иисуса Христа. Люди являются «соротниками у Бога» (1 Кор 3. 9), и это соротничество (синергия) между Богом и человеком необходимо для того, чтобы человек приблизился к Богу и удостоился Царства Небесного.

Притча о рабочих в винограднике, как может показаться, умаляет значение собственных трудов человека, их тяжести и продолжительности, делая акцент исключительно на благой воле Бога, Его милосердию и готовности вознаградить каждого одинаково,

вне зависимости от его трудов. Но такое буквальное прочтение притчи может легко ввести в заблуждение относительно истинных целей ее произнесения.

Безусловно, Бог, не будучи связан какими бы то ни было обязательствами перед людьми, может каждому воздать не по заслугам и не по справедливости, а по Своей собственной милости и любви. В то же время люди в притче отнюдь не представлены пассивными рецепторами (усвоителями) Божия дара. Они все трудятся: кто-то больше, кто-то меньше. И они все являются «соработниками у Бога». Каждый из потрудившихся получает награду за свой труд, а не за праздность и безделье. В притче о талантах, которую мы рассмотрим ниже, награду получают те, кто пустил полученные ими денежные средства в оборот и получил прибыль; осужденным остается только тот, кто полученный талант зарыл в землю (Мф 25. 14–30). Это означает, что Бог от каждого человека ожидает активного труда, активного доброделания. Если бы это было не так, Иисус не сказал бы Своим ученикам: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5. 16).

В то же время человек не должен надеяться только на свои силы, таланты, добродетели или заслуги. Исполнив то, что Бог заповедал, люди должны со смирением говорить: «Мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк 17. 10). Никакие добрые дела или заслуги не могут сами по себе, в силу некоей юридической необходимости, исходатайствовать человеку искупление, оправдание и спасение. Решение о судьбе человека в вечности, о его месте в Царстве Небесном принимает Сам Бог. И Он абсолютно свободен в этом решении: вот о чем в конечном итоге говорит притча о работниках в винограднике.

Резюме

Притча о милосердном самарянине открывает серию притч, произнесенных Спасителем на пути в Иерусалим. Прологом к ней служит рассказ о законнике, который обратился к Спасителю с вопросом: «Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Лк 10. 25). Спаситель указал ему на ветхозаветную заповедь о любви к ближнему (Лев 19. 18), на что книжник, «желая оправдать себя», задал Христу новый вопрос: «А кто мой ближний?» (Лк 10. 29).

Законник, вероятно, ожидал получить в ответ список, содержащий те или иные категории лиц и, следовательно, исключаящий из числа ближних другие категории. Кроме того, он мог надеяться получить ответ на вопрос, указывает ли слово «ближний» только на представителей израильского народа, или это слово следует понимать шире.

В ответ Спаситель изложил притчу о милосердном самарянине. И этот ответ полностью изменяет перспективу, в которой следует рассматривать изначально заданный вопрос: «А кто мой ближний?». Из притчи вытекает, что ближним является всякий, кто нуждается в помощи. Любовь к ближнему — деятельная любовь: она выражается в способности человека отождествить себя со страждущим, войти во все детали его бедственного положения и приложить максимум усилий для того, чтобы ему помочь. Вместо того, чтобы поскорее скрыться с места события, как это сделали священник и левит, самарянин тратит время и средства на помощь пострадавшему, а главное — вкладывает в него свое сердце.

Притчи о докучливом друге и о неправедном судье говорят о взаимоотношениях человека с Богом и призваны проиллюстрировать мысль о неотступности молитвы. Дидактическая логика обеих притч построена на принципе доказательства от противного: если даже спящий друг проснется и отворит, и если даже неправедный судья по неотступности вдовы исполнит ее просьбу, то тем более Бог исполнит просьбу молящегося.

Притча о неправедном богаче рисует пример эгоиста, интересы которого полностью сосредоточены на земной жизни и на самом себе. Богач из притчи уверен, что земные блага принесут утешение и радость его душе. В итоге богатство не приносит ему никакой пользы: оно не может помочь ему в момент смерти. Притча служит подтверждением слов Спасителя: «Смотрите, берегитесь любостыжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имущества» (Лк 12. 15).

Притча о бодрствующим рабах имеет эсхатологическую направленность: она говорит о Втором пришествии Спасителя. Этой теме будет посвящена пространная речь Иисуса Христа в Иерусалиме (Мф 24. 4–51), но уже на пути к Иерусалиму Он начинает призывать учеников к духовному бодрствованию. Под господином в притче имеется в виду Сын Человеческий, Который «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Лк 20. 28). Именно с этим связан необычный сюжетный поворот в притче: господин, возвращаясь, начинает прислуживать за ужином своим рабам. Соответственно, обретает новое понимание и образ ужина, указывающий в притче на реальность Царства Божия как посмертного бытия.

Притча о бесплодной смоковнице говорит о долготерпении Божиим и одновременно о невозможности откладывать покаяние. Образ господина в этой притче указывает на Бога Отца. Образ виноградаря, ходатайствующего перед господином за бесплодную смоковницу, тем самым обретает христологическое измерение.

Две похожие притчи — о строителе башни и о царе, идущем на войну, — дополняют поучение, в котором Христос говорит о необходимости полного самоотречения ради Него. В обеих притчах содержится призыв к тем, кто принял решение последовать за Христом. На пути в Иерусалим, в город, где Спаситель будет осужден на смерть, Он как бы напоминает Своим ученикам, что их ждет такая же судьба. Он хочет, чтобы свое решение последовать за Ним до конца они принимали самостоятельно, со всей ответст-

венностью, понимая, с каким полным самоотвержением оно сопряжено и каких жертв потребует.

Следующие четыре притчи — о заблудшей овце, о потерянной драхме, о блудном сыне и о неверном управителе — были произнесены подряд и представляют собой единый блок. Притча о потерянной драхме образует параллель с притчей о заблудшей овце. Толкование притчи предложено Самим Христом: женщина символизирует Бога, потерянная драхма — грешника, ее обретение — его покаяние, подруги и соседки женщины — ангелов Божиих. Последнее положение имеет большое значение для понимания библейской ангелологии: из обеих притч мы узнаем, что ангелы Божию радуются вместе с Богом о кающемся грешнике.

Притчи о заблудшей овце и о потерянной драхме в Евангелии от Луки подводят к главной притче Иисуса Христа, посвященной покаянию и любви Божией: о блудном сыне. Непосредственный контекст, в котором была произнесена притча, составляла ситуация, сложившаяся вокруг Спасителя: с одной стороны, следующие за Ним мытари и грешники, алчущие слова Божия, с другой — фарисеи и книжники, с негодованием относившиеся к тому, что Христос уделяет грешникам столько внимания.

В истории интерпретации притчи ее первоначальный контекст довольно быстро отошел на второй план, и уже в эпоху ранней Церкви ее начали рассматривать в нескольких основных ракурсах: 1) как универсальный образ отпадения человека от Бога и последующего покаяния; 2) как указание на милосердие Божие, не знающее границ; 3) как краткое иносказательное описание всей истории спасения человечества милосердным Богом через искупительный подвиг Иисуса Христа.

Отец в притче символизирует Бога, для которого все люди являются сыновьями и дочерьми. Каждому Бог дает те таланты, способности и возможности, которые человек может в полной мере реализовать, пребывая с Богом и посвящая Ему свои труды. Тот же самый потенциал человек может растратить вдали от Бога, употребив его на достижение земных или греховных целей. Блудный

сын становится символом каждого человека в тот момент, когда он делает выбор в пользу греха.

Притча о неверном управителе, завершающая блок из четырех притч, на первый взгляд, имеет с ними мало общего. Однако за парадоксальным языком ее образов стоят те же темы, что и в притче о блудном сыне: грех, милосердие и спасение. Ключом к пониманию смысла притчи становятся слова: «Приобретайте себе друзей богатством неправедным». Под богатством неправедным здесь понимается материальное благосостояние — то, что Спаситель называл почти непреодолимым препятствием для вхождения в Царство Небесное. Притча о неверном управителе показывает, что материальное богатство может послужить человеку для приобретения друзей, которые обеспечат ему место в «вечных обителях».

Благодаря упоминанию об этих обителях протягивается смысловая нить от притчи о неверном управителе к следующей притче — о богаче и Лазаре. В ней говорится о богаче, который осужден не столько за свое богатство, сколько за то, что при жизни не помогал нищему Лазарю. В финале притчи нищий оказывается на лоне Авраамовом, а богач — в аду, в муках. Если бы богач из притчи при жизни делился с нищим хотя бы малой толикой своей «маммоны неправды», возможно, в его лице он приобрел бы друга, который, когда он обнищает, то есть умрет и лишится своего богатства, исходатайствовал бы для него у Бога место на небесах.

Притча о послушном рабе посвящена качеству, о котором Спаситель говорил неоднократно: смирению. Рабский труд в притче символизирует исполнение заповедей Божиих, за которое человек не должен ожидать благодарности.

Поучение о послушном рабе может восприниматься как прелюдия к притче о мытаре и фарисее, где фарисей ставит себе в заслугу свои добродетели, а более оправданным оказывается мытарь, который, принося покаяние, не признаёт за собой никаких добродетелей.

Притча о мытаре и фарисее, в свою очередь, вводит в проблематику притчи о рабочих в винограднике, где каждый получает награду не пропорционально своим заслугам, а исключительно благодаря милости Божией.

Вопросы к главе 11

Милосердный самарянин

1. Кто такие самаряне?
2. По какому поводу была произнесена притча о милосердном самарянине?
3. Могли ли священник и левит оказать помощь пострадавшему? Аргументируйте свой ответ.
4. Какой нравственный урок дает притча о милосердном самарянине? Кто есть ближний для христианина?
5. Какие толкования притчи предлагались в святоотеческой традиции?

Докучливый друг и докучливая вдова

6. Каков социальный контекст обеих притч?
7. Изложите основную мысль притч о докучливом друге и докучливой вдове.
8. Как обе притчи соотносятся с другими наставлениями Спасителя о молитве?
9. Приведите примеры обращения к этим притчам в святоотеческой традиции.

Безумный богач

10. В чем заключалась ошибка безумного богача?
11. Как притча о безумном богаче соотносится с другими наставлениями Спасителя о богатстве?

Бодрствующиe рабы

12. В чем проявляется эсхатологическое измерение данной притчи?
13. Какие особенности сюжета притчи кажутся нереалистичными? На что они указывают?

Бесплодная смоковница

14. Кого символизируют персонажи притчи?
15. Перечислите известные вам ветхозаветные примеры ходатайства праведника за народ.

Строитель башни и царь, идущий на войну

16. Какова основная идея этих притч?
17. Нет ли противоречия между призывом тщательно рассчитывать свои силы, прежде чем браться за что-либо, и той решимостью, которую проявили апостолы, последовав за Христом?

Потерянная драхма

18. В чем сюжетная и тематическая связь притчи о потерянной драхме с притчей о заблудшей овце?
19. Какие реалии жизни в Палестине I века отражает притча о потерянной драхме?
20. Какие толкования притчи о потерянной драхме предлагались в христианской традиции?
21. Какое значение имеет эта притча для православного учения об ангелах?

Блудный сын

22. В каких обстоятельствах была произнесена притча о блудном сыне? Против кого она была направлена?
23. Как можно охарактеризовать поступок отца с точки зрения ветхозаветных предписаний о разделе имущества?

24. Какое понимание притчи о блудном сыне стало преобладать в христианской традиции? Кого символизирует блудный сын в разных вариантах ее истолкования?

Неверный управитель

25. Назовите общие темы и особенности сюжета в притчах о неверном управителе и о блудном сыне.
26. Кто такие «сыны света» и «сыны века сего»?
27. Приведите примеры интерпретации притчи о неверном управителе в святоотеческой традиции.

Богач и Лазарь

28. Какое значение имеет то обстоятельство, что из двух главных персонажей притчи только один назван по имени? Аргументируйте свой ответ.
29. На какие части распадается притча о богаче и Лазаре? Какой лейтмотив их объединяет?
30. Приведите примеры ветхозаветных текстов, в которых содержится призыв оказывать помощь обездоленным.
31. Как толкует притчу о богаче и Лазаре святитель Иоанн Златоуст?

Послушный раб

32. О какой добродетели говорит притча о послушном рабе?
33. Оправдывает ли эта притча институт рабства? Аргументируйте свой ответ.
34. С какими персонажами притчи отождествляются слушатели?

Мытарь и фарисей

35. Какие толкования существуют для слов «молился сам в себе» (Лк 18. 11)?
36. Какое место притча занимает в литургическом календаре Православной Церкви?

Работники в винограднике

37. Какова основная идея притчи о работниках в винограднике?
Умалляет ли эта притча значение собственных трудов человека?
Аргументируйте свой ответ.
38. Какова связь между притчей и пасхальным богослужением
Православной Церкви?

Глава 12.

ИЕРУСАЛИМСКИЕ ПРИТЧИ

12. 1. Классификация иерусалимских притч

В этой главе нам предстоит рассмотреть притчи, произнесенные Спасителем в Иерусалиме в последние дни Его земной жизни. Таких притч в Евангелии от Матфея шесть, и они распадаются на две трилогии. Первая трилогия включает произнесенные одну за другой притчи о двух сыновьях, о злых виноградарях и о брачном пире (Мф 21. 28–22. 14). Вторая трилогия притч, также произнесенных одна за другой, включает притчи о благообразном рабе, о десяти девах и о талантах (Мф 24. 45–25. 30). В Евангелии от Марка только одна притча отнесена к Иерусалимскому периоду: об ожидании хозяина дома (Мк 13. 32–37). У Луки Спаситель не произносит притч в Иерусалиме.

Из шести иерусалимских притч Евангелия от Матфея одна — о благообразном рабе — была рассмотрена нами выше, вместе с притчами из Евангелия от Луки. Нам остается, следовательно, обратиться в настоящей главе к пяти притчам из Евангелия от Матфея и одной — из Евангелия от Марка.

12. 2. Два сына

Текст притчи и его место в Евангелии от Матфея

Первая трилогия притч в научной литературе нередко рассматривается как имеющая единую композицию. Все три притчи вхо-

дят в состав поучения, произнесенного Спасителем в храме Иерусалимском. Это поучение относится к последним дням Его земной жизни и имеет одну сквозную тему: отношение израильского народа к Богу, Его повелениям и посланному Им Сыну Божию. Поучение не может рассматриваться вне контекста полемики Иисуса с духовными лидерами израильского народа, которым оно адресовано. Каждая из трех притч вносит свой вклад в эту полемику.

Поучение предваряется рассказами о торжественном въезде Иисуса Христа в Иерусалим (Мф 21. 1–11), об изгнании торгующих из храма (Мф 21. 12–17) и о проклятии смоковницы (Мф 21. 18–22). Непосредственным введением в поучение служит вопрос первосвященников и старейшин о том, какой властью Иисус «это делает». Иисус, как часто случается, отвечает вопросом на вопрос: «Крещение Иоанново откуда было: с небес или от людей?». После того, как первосвященники и фарисеи отказываются ответить, Иисус, в Свою очередь, отказывается ответить на поставленный ими вопрос о том, откуда происходит данная Ему власть (Мф 21. 23–27).

Продолжая речь, Спаситель произносит первую из трех притч. Ее толкование рождается в диалоге с первосвященниками и старейшинами:

А как вам кажется? У одного человека было два сына; и он, подойдя к первому, сказал: сын! пойдя сегодня работай в винограднике моем. Но он сказал в ответ: не хочу; а после, раскаявшись, пошел. И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: иду, государь, и не пошел. Который из двух исполнил волю отца? Говорят Ему: первый. Иисус говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие, ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему; вы же, и видев это, не раскаялись после, чтобы поверить ему (Мф 21. 28–32).

Как и в притче о работниках в винограднике, местом действия оказывается виноградник, а значит, вновь имеется в виду судьба израильского народа. Поскольку притча снабжена толкованием,

смысл противопоставления между двумя сыновьями выявляется легко: оно призвано проиллюстрировать разницу между, с одной стороны, первосвященниками и старейшинами, с которыми Иисус беседует, а с другой — мытарями и блудницами, которых Он приводит в пример. Первый сын (не обязательно старший) символизирует вторую группу, второй — первую.

Образ Иоанна Крестителя

Образ Иоанна Крестителя является связующим звеном между диалогом, который предшествовал притче, и ее толкованием. Однако, как выясняется из концовки притчи, и в том, и в другом случае он играет вспомогательную роль. Реакция первосвященников и старейшин на проповедь Иоанна важна лишь постольку, поскольку она предваряет аналогичную реакцию на проповедь Иисуса Христа. Иоанн призывал к покаянию; на этот призыв откликнулись грешники, а те, кто считали себя праведниками, не откликнулись. Точно так же на проповедь Иисуса Христа откликаются совсем не те, кто «по наружности кажутся людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония» (Мф 23. 28).

Слово «позже» (ὕστερον), употребленное сначала в притче, а потом в ее толковании, указывает на определенную метаморфозу в сознании двух героев. Первый сын сначала отказался, но позже, «раскаившись» (μεταμεληθεὶς — букв. «передумав»¹), пошел. Второй, напротив, сначала изъявил согласие, но потом не пошел. Когда пришел Иоанн Креститель, первосвященники и старейшины не поверили ему, а блудницы и грешники поверили. Первоначальное разделение на уверовавших и не уверовавших не было окончательным: первые могли уверовать «позже», когда увидели, что уверовали вторые. Но этого не произошло: ни первый, ни второй шанс не были использованы.

¹ Матфей — единственный из Евангелистов, кто использует это причастие, происходящее от глагола μεταμέλομαι («раскаиваться»). Вторым раз он употребит его по отношению к Иуде (Мф 27. 3).

В Евангелии от Луки приведены слова Спасителя о том, что «из рожденных женами нет ни одного пророка больше Иоанна Крестителя; но меньший в Царствии Божием больше его» (Лк 7. 28). Эти слова присутствуют и у Матфея (Мф 11. 11), однако только у Луки они сопровождаются ремаркой, которая текстуально близка к притче о двух сыновьях: «И весь народ, слушавший Его, и мытари воздали славу Богу, крестившись крещением Иоанновым; а фарисеи и законники отвергли волю Божию о себе, не крестившись от него» (Лк 7. 29–30). И в приведенных словах, и в рассматриваемой притче говорится о воле Божией, которую отвергли духовные лидеры народа израильского, не уверовав в то, о чем проповедовал Иоанн Креститель.

Проповедь Иоанна была призывом к покаянию. В греческом языке понятия «покаяние» (μετάνοια) и «раскаяние» (μεταμέλεια) имеют одинаковую приставку μετα-, указывающую на перенос, перемену. Покаяться — значит передумать, переменить свой образ мыслей, перестроить свою жизнь. Эта приставка делит время жизни человека на два отрезка: до и после. Точно такую же смысловую нагрузку в рассматриваемой притче несет слово «позже». Оно служит водоразделом между тем, что предшествовало Божью призыву, и тем, что за ним последовало.

Проповедь Иоанна была лишь прелюдией к проповеди и служению Иисуса Христа. Именно через Христа народ израильский услышал тот Божий призыв, на который каждый должен был откликнуться. Но, как и в случае с проповедью Иоанна Крестителя, на призыв Спасителя откликнулись совсем не те, кто казались праведниками в собственных глазах и в глазах окружающих.

«Путь праведности»

Выражение «путь праведности» заслуживает отдельного рассмотрения. В греческом тексте Евангелия от Матфея термин δικαιοσύνη, соответствующий еврейскому *цедака*, встречается семь раз. На русский язык он переводится, в зависимости от контекста, как «праведность» или «правда». Впервые мы встречаем его в

ответе Иисуса на слова Иоанна Крестителя, который пытался воспрепятствовать Ему креститься от него: «Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф 3. 15). Пять раз термин встречается в Нагорной проповеди, в том числе дважды в Блаженствах: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся... Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5. 6, 10). Далее Иисус говорит: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5. 20). И чуть позже в той же проповеди: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф 6. 33). Наконец, в последний раз в Евангелии от Матфея термин встречается в рассматриваемой притче.

Таким образом, за пределами Нагорной проповеди термин встречается у Матфея только дважды, и оба раза он соседствует с именем Иоанна Крестителя. Является ли это случайностью или закономерностью? На наш взгляд, определенная закономерность в использовании термина у Матфея имеется, даже если она не была преднамеренной. В первом из упомянутых случаев Христос говорит Иоанну о необходимости исполнить «всякую правду», имея в виду предначертанную Богом миссию, возложенную и на Него, и на Иоанна. В последнем случае об Иоанне говорится, что он пришел «путем праведности». Так протягивается нить между Божиим предначертанием и его воплощением в жизнь, между призванием к миссии и ее выполнением. Праведность, или правда — тот путь, которым прошел Иоанн Креститель и которым призван идти каждый ученик Иисуса Христа. Он должен алкать и жаждать этой правды, не бояться быть гонимым за нее.

Трижды в Нагорной проповеди термин «правда» соседствует с выражением «Царство Небесное», общим для проповеди Иоанна Крестителя и Иисуса. Это, как кажется, тоже не случайно. Путь праведности — это путь, ведущий в Царство Небесное. Однако Спаситель подчеркивает, что речь идет не о внешней праведности: требуемая Им праведность радикальным образом отличается от праведности книжников и фарисеев. Это вообще не та пра-

ведность, которая состоит в исполнении определенной суммы внешних нравственных предписаний. Это та правда Божия, ради которой человек должен быть готов, если потребуется, положить жизнь, как это делает Сам Сын Божий.

Праведность, о которой говорит Спаситель, предполагает полное соответствие между внешним и внутренним, между словами и делами. Второй сын, олицетворяющий в притче первосвященников и фарисеев, откликнулся на зов Бога только на словах, на деле же не выполнил Его волю. Первый сын, напротив, выполнил волю отца и пошел работать в винограднике. Акцент ставится на делах, практике, а не только на вере. В этом отличие притчи о двух сыновьях от притчи о рабочих в винограднике, где акцент был сделан не столько на самой работе, сколько на спасающей благодати Божией, вознаграждающей человека, как кажется, вне прямой зависимости от степени его праведности и от количества приложенных им усилий.

Антифарисейский подтекст

В притче о двух сыновьях нередко видели сопоставление иудеев с язычниками. Иоанн Златоуст, в частности, считает, что в этой притче «под двумя сыновьями разумеется то, что случилось с язычниками и иудеями. Первые, не давая обещания в послушании и не слышав закона, самым делом оказывали повиновение; а последние, хотя говорили: “Все, что сказал Господь, исполним” (Исх 19. 8), на деле не оказывали покорности закону». Златоуст ссылается на слова апостола Павла: «Не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим 2. 13). И заключает, что «для того, чтобы иудеи осудили сами себя, Спаситель заставляя их самих произнести приговор»¹.

Такое понимание вполне возможно — хотя бы потому, что Христос нередко ставил язычников в пример иудеям. Однако в данном случае в пример ставятся не язычники, а «мытари и блудницы» — две категории лиц, к которым иудеи относились с наи-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 67, 2.*

большим презрением: к мытарям — потому что они работали на оккупантов, собирая налоги в их пользу; к блудницам — в силу того, что их греховный образ жизни был у всех на виду и не требовал дополнительных доказательств.

Говоря о том, что мытари и блудницы войдут в Царствие Небесное прежде первосвященников и фарисеев, Спаситель не имел в виду *всех* мытарей и блудниц. Как явствует из дальнейшего, он говорил о тех из них, которые откликнулись на проповедь Иоанна Крестителя и, следовательно, покаяться и изменили свой образ жизни. Именно покаяние, перечеркивая всю их прежнюю жизнь, одновременно изглаживает их прежние вины перед Богом и перед людьми.

Это понимание легло в основу христианского учения о покаянии как свободном волеизъявлении человека, порожденном его желанием полностью изменить свою жизнь. Если человек приносит искреннее покаяние, грехи прощаются ему вне зависимости от их тяжести и количества. В любой момент любой человек, если пожелает, может начать новую жизнь. Начать трудиться в винограднике Господнем никогда не поздно, даже если человек пришел к Богу лишь на закате своих дней, подобно работникам одиннадцатого часа (Мф 20. 6–9), или если всю свою прежнюю жизнь он провел в грехе, подобно грешнице, помазавшей ноги Иисуса (Лк 7. 37–47), и покаявшемуся разбойнику (Лк 23. 40–43).

Выражение «мытари и блудницы», кроме того, имеет характер обобщения: его нельзя воспринимать как указывающее исключительно на эти две категории лиц. Мытари и блудницы упомянуты лишь в качестве примера тех мужчин и женщин, которые жили в грехе, но встали на путь покаяния.

Первосвященникам и фарисеям было крайне обидно слышать из уст Иисуса слова, в которых мытари и блудницы приводились им в пример. Но таково было учение Иисуса, которое Он настойчиво и последовательно развивал — от одной притчи к другой. При всем многообразии возможных толкований каждая новая притча, в которой оппоненты Христа слышали опровержение своих пред-

ставлений о праведности, делала их все более непримиримыми к Нему. Притча о злых виноградарях, о которой речь пойдет далее, вполне вписывается в ту логическую последовательность развития конфликта между Христом и иудеями, которая должна была привести к неминуемой развязке. До нее оставалось совсем недолго.

12. 3. Злые виноградары

Текст притчи

Из трех притч трилогии вторая — о злых виноградарях — ставит тему отношения иудеев ко Христу и Его миссии наиболее остро. Именно в толковании к этой притче Спаситель с наибольшей прямоотой говорит, что Царство Небесное будет отнято у народа, который отверг Сына Божия:

Выслушайте другую притчу: был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник, обнес его оградой, выкопал в нем точило, построил башню и, отдав его виноградарям, отлучился. Когда же приблизилось время плодов, он послал своих слуг к виноградарям взять свои плоды; виноградары, схватив слуг его, иного прибили, иного убили, а иного побили камнями. Опять послал он других слуг, больше прежнего; и с ними поступили так же. Наконец, послал он к ним своего сына, говоря: постыдятся сына моего. Но виноградары, увидев сына, сказали друг другу: это наследник; пойдём, убьём его и завладеем наследством его. И, схватив его, вывели вон из виноградника и убили. Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями? Говорят Ему: злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои.

Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших? Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано бу-

дет народу, приносящему плоды его; и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит.

И слышав притчи Его, первосвященники и фарисеи поняли, что Он о них говорит, и старались схватить Его, но побоялись народа, потому что Его почитали за Пророка (Мф 21. 33–46).

Эта же притча в Евангелиях от Марка и Луки изложена в несколько иной редакции (Мк 12. 1–12; Лк 20. 9–19). Здесь хозяин виноградника сначала посылал к виноградарям не рабов, а одного раба: виноградари избили его и отослали ни с чем. Тогда он послал к ним другого: его также избивали и обесчестили. Третьего раба, согласно Марку, убили, «и многих других то били, то убивали». Согласно Луке, третьего раба, «изранив, выгнали». Тогда хозяин послал к виноградарям своего «сына возлюбленного»: его схватили, вывели из виноградника и убили (здесь версия Луки соответствует версии Матфея; у Марка — сначала убили, потом тело выбросили из виноградника). На вопрос «что же сделает хозяин виноградника» Спаситель, не дожидаясь ответа от собеседников, отвечает Сам: «Придет и предаст смерти виноградарей, и отдаст виноградник другим». Слушатели, согласно Луке, восклицают: «Да не будет!». Иисус же произносит слова о камне, который отвергли строители, и этими словами у Марка и Луки Его речь завершается. Слова о том, что Царство Небесное отнимется у народа израильского и будет отдано другому народу, у Марка и Луки отсутствуют. Однако оба Евангелиста согласны с Матфеем в том, что слушатели узнали себя в произнесенной Христом притче.

Христиане — новый Израиль

Версия Матфея в данном случае оказывается наиболее полной и с точки зрения изложения притчи, и с точки зрения ее истолкования. Именно в этой версии мы находим истоки того учения, которое современные либеральные критики называют «заместительной теологией»¹, имея в виду, что, согласно этому учению, Церковь

¹ Или «теологией замещения» (англ. replacement theology). Иногда ис-

как бы заместила собой Израиль. Между тем уже апостол Павел противопоставлял «Израиль Божий» (Гал 6. 16), то есть Церковь, «Израилю по плоти» (1 Кор 10. 18) — народу израильскому. Эта концепция нашла отражение в святоотеческих творениях, в том числе тех, что были направлены против иудеев. Современное западное богословие — как протестантское, так и католическое после II Ватиканского Собора — увидело в «заместительной теологии» признаки антисемитизма и фактически отказалось от него. Однако, с точки зрения Православной Церкви, учение о новом Израиле не имеет антисемитской подоплеки, так же как антисемитскими нельзя назвать сочинения Отцов Церкви, содержащие полемику с иудаизмом.

Учение о Церкви как новом Израиле составляет неотъемлемую часть церковного предания и восходит к Самому Иисусу, что явствует из притчи, если только не рассматривать слова о Царстве, которое отнимется от иудеев и дастся народу, приносящему плоды его, как редакционную вставку. Попытки представить дело именно так и объявить указанные слова редакционной вставкой предпринимались неоднократно на протяжении всего XX века. Мы придерживаемся противоположного мнения. Этот стих не противоречит ни учению Иисуса Христа, ни позиции Матфея, как она отражена в его Евангелии (если вообще допустить, что его позиция могла в чем-то отличаться от учения Иисуса Христа). Данный стих, хотя и отсутствует у Марка и Луки, является суммарным изложением смысла всей притчи и имеет ключевое значение не только для ее понимания, но и для понимания многих других новозаветных текстов, в которых говорится о последствиях отвержения израильским народом Иисуса и Его миссии. Постараемся обосновать этот взгляд, рассмотрев содержание притчи по порядку.

Бог и Его виноградник

Притча о злых виноградарях, по оценкам ученых, представляет собой одну из самых обсуждаемых и наиболее трудных для ин-

пользуется также термин «суперсессионизм» (от лат. *supersessio* или англ. *supersession* — «замещение», «замена»).

терпретации притч. Это единственная притча, в которой главным героем является отец, имеющий только одного сына: в двух других притчах, где речь идет об отце и детях (Мф 21. 28–32 и Лк 11. 15–32), у отца два сына. Данное обстоятельство придает этой притче в устах Спасителя особый — личный и автобиографический — характер.

Действие вновь происходит в винограднике, а значит, связь с израильским народом очевидна. Она была очевидна и для слушателей притчи, которые, согласно свидетельству всех трех синоптиков, поняли, что Христос говорил о них. Выше мы кратко упоминали о ветхозаветных текстах, содержащих сравнение израильского народа с виноградником. Главным из них является текст из Книги пророка Исаии:

Воспою Возлюбленному моему песнь Возлюбленного моего о винограднике Его. У Возлюбленного моего был виноградник на вершине утучненной горы, и Он обнес его оградой, и очистил его от камней, и насадил в нем отборные виноградные лозы, и построил башню посреди его, и выкопал в нем точило, и ожидал, что он принесет хорошие грозды, а он принес дикие ягоды. И ныне, жители Иерусалима и мужи Иуды, рассудите Меня с виноградником Моим. Что еще надлежало бы сделать для виноградника Моего, чего Я не сделал ему? Почему, когда Я ожидал, что он принесет хорошие грозды, он принес дикие ягоды? Итак Я скажу вам, что сделаю с виноградником Моим: отниму у него ограду, и будет он опустошаем; разрушу стены его, и будет попираем, и оставлю его в запустении: не будут ни обрезать, ни вскапывать его, — и зарастет он тернами и волчцами, и повелю облакам не проливать на него дождя. Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его. И ждал Он правосудия, но вот — кровопролитие; ждал правды, и вот — вопль (Ис 5. 1–7).

Первосвященники и старейшины, к которым Иисус обратил Свою притчу, не могли не вспомнить этот текст, когда Он начал излагать ее. Текстуальное сходство особенно очевидно, если сравнивать слова пророка с текстом притчи по версиям Матфея и Мар-

ка. И там, и тут хозяин насаждает виноградник, обносит оградой, выкапывает точило, строит башню. Дальше сюжетные линии расходятся: у пророка Исаии виноградник не приносит плодов, и Бог оставляет его в запустении; в притче Иисуса Христа виноградаря жестоко поступают с посланниками хозяина, и хозяин предаёт их злой смерти, а виноградник отдаёт другим виноградарям. В итоге две сюжетные линии приводят к сходным по смыслу и тональности концовкам: и в первом, и во втором случае говорится о наказании, которое ждёт израильский народ за неверие и непослушание Богу.

Сюжет притчи

Сюжет притчи, если его толковать буквально, лишь в некоторой степени отражает ситуацию, которая могла произойти в реальности. В своё время Й. Иеремиас предложил две возможности для буквальной интерпретации: 1) виноградаря восстали против хозяина потому, что он был чужеземцем и уехал в свою страну; 2) увидев сына, они решили, что хозяин умер и, если они убьют единственного наследника, они могут завладеть землей. Эти два сценария, однако, противоречат один другому: в первом случае подразумевается ситуация военных действий, во втором — мирное время. Кроме того, ни римский, ни еврейский суд не подтвердил бы право виноградарей на владение землей на том основании, что они убили наследника. Другие толкователи высказывают предположение, что владелец виноградника, будучи иудеем, мог уехать совсем недалеко от своего дома — например, в Галилею или в Иерусалим.

Ни одно из этих предположений, однако, нисколько не помогает понять смысл притчи, весь сюжет которой представляет собой одну развернутую метафору и соотносится с конкретными обстоятельствами земной жизни Иисуса, приближавшейся к неумолимому концу.

В притче о злых виноградарях в сжатом виде представлена вся история взаимоотношений между Богом и израильским народом. Эта история, описанная на страницах Ветхого Завета, изобилует примерами благодеяний Бога к народу и отдельным его представи-

телям. Бог особым образом выделил израильский народ из среды других народов, вверил ему знание о Себе, дал ему заповеди, которые народ призван был исполнять. В то же время Библия наполнена повествованиями о том, как народ уклонялся от истинной веры и как Господь за это изливал на него ярость и гнев, а также пророчествами о будущих бедствиях, которые Господь изольет на Свой народ в случае его дальнейшего упорства и преуспеяния в неверии.

В Ветхом Завете взаимоотношения между Богом и Его народом уподобляются взаимоотношениям между мужем и женой. Бог Израиля — это Бог Ревнитель (Исх 34. 14; 20. 5) в том смысле, что Он ревнует Свой народ к другим богам¹. Он воспринимает народ израильский как Свою невесту (Иер 2. 2), а Себя называет ее супругом (Ис 54. 5). Всякое уклонение Израиля в идолопоклонство Он считает изменой и блудом (Исх 34. 15–17). Иеремия сравнивает «дочь Израиля» с блудницей, которая «ходила на всякую высокую гору и под всякое ветвистое дерево и там блудодействовала», а Иудею называет ее сестрой, которая «осквернила землю, и прелюбодействовала с камнем и деревом²» (Иер 3. 6–9). Иезекииль развивает те же образы, описывая разнообразные блудодеяния, в которые впала дочь Иерусалима, несмотря на все милости, излитые на нее Богом (Иез 16. 1–43).

На протяжении веков Бог посылал к народу израильскому пророков, вождей и учителей, через которых возвещал ему Свою волю. Но судьба их часто оказывалась трагической: к их слову не прислушивались, они «были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления» (Евр 11. 37). Речь здесь идет, в частности, о пророке Исаии, который, по преданию, был перепилен деревянной пилой³, и о пророке Иеремии,

¹ Ветхозаветное *канна* буквально переводится как «Ревнивец».

² Имеются в виду идолы, изготовленные из камня или дерева, которым поклонялись отступившие от Бога иудеи.

³ *Иустин Философ*. Диалог с Трифоном-иудеем. 120; *Тертуллиан*. Против гностиков. 8, 3; *О терпении*. 14, 1; *Ориген*. Толкование на Исаию. 1, 5.

которого, по некоторым сведениям, побили камнями¹. Блаженный Иероним пишет:

Он дал им закон и в нем приказал им возделывать виноградник, чтобы они в делах закона обнаружили плод. После того Он послал к ним рабов, которых схватив они или побили, как Иеремию, или убили, как Исаяю, или побили камнями, как Навуфея (3 Цар 21. 14) и Захарию, которого они убили между алтарем и храмом (2 Пар 24. 21). Будем читать послание Павла к Евреям, и из него мы подробно узнаем, какие из рабов Господних и сколько претерпели².

Об убийстве пророков говорится на страницах Ветхого Завета. Пророк Илия жалуется: «Возревновал я о Господе Боге Саваофе, ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечом; остался я один, но и моей души ищут, чтобы отнять ее» (3 Цар 19. 10). Похожие жалобы на сынов Израилевых обращены к Богу в покаянной молитве, произнесенной левитами при Ездre и Неемии:

Они ели, насыщались, тучнели и наслаждались по великой благодати Твоей; и сделались упорны и возмутились против Тебя, и презрели закон Твой, убивали пророков Твоих, которые увещевали их обратиться к Тебе, и делали великие оскорбления... Ты напоминал им обратиться к закону Твоему, но они упорствовали и не слушали заповедей Твоих, и отклонялись от уставов Твоих, которыми жил бы человек, если бы исполнял их, и хребет [свой] сделали упорным, и шею свою держали упруго, и не слушали. Ожидая их [обращения], Ты медлил многие годы и напоминал им Духом Твоим чрез пророков Твоих, но они не слушали. И Ты предал их в руки иноземных народов. Но, по великому милосердию Твоему, Ты не истребил их до конца, и не

¹ *Епифаний Латинский*. Толкование на Евангелия. 31: «Они убили Исаяю, забросали камнями Иеремию, преследовали Илию, обезглавили Иоанна Крестителя».

² *Иероним Стридонский*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 3, 21, 34–36.

оставлял их, потому что Ты Бог благий и милостивый (Неем 9. 25–26, 29–31).

Последним в цепи пророков-мучеников стал Иоанн Креститель, обезглавленный четвертовластником Иродом Антипой (Мф 14. 1–12; Мк 6. 16–29; Лк 9. 7–9).

Иисус проводил прямую линию преемства между теми, кто во времена Ветхого Завета убивал пророков, и Своими современниками, книжниками и фарисеями. Вслед за тремя рассматриваемыми нами притчами Иисус обратит к ним грозные слова:

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников, и говорите: если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков; таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; дополняйте же меру отцов ваших. 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 (Мф 23. 29–34).

Притча о злых виноградарях является прелюдией к этим словам, а слова — прямым продолжением притчи. Чем ближе конец, тем более откровенным становится слово Иисуса, острие которого направлено на Его противников. Сразу же за обличением книжников и фарисеев в Евангелии от Матфея следует пророчество Иисуса о гибели Иерусалима и разрушении храма (Мф 24. 2). Эти обличения и пророчества находятся в русле того, что Иисус говорил иудеям неоднократно на протяжении всего Своего земного служения. Вспомним Его слова, произнесенные после исцеления слуги сотника: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю» (Мф 8. 11–12). Уже в этих словах «заместительная теология» прослеживается весьма четко: место, предназначенное для одних, займут другие. Та же

мысль будет повторена в притче о брачном пире — третьей в рассматриваемой нами трилогии (Мф 22. 1–14).

Толкование

Древние толкователи видели в притче о злых виноградарях целый набор тем, имеющих отношение к судьбе народа израильского. Иоанн Златоуст насчитывает восемь таких тем:

Настоящей притчей Христос научает многому: что Бог с давних времен промышлял об иудеях; что они с самого начала склонны были к убийству; что приняты были всевозможные меры для их исправления; что даже по избииении ими пророков, Бог не отвратился от них, но еще послал к ним Сына; что и один и тот же есть Бог Нового и Ветхого Завета; что чрез смерть Христову совершено великое дело; что иудеи за крест Христов и за злодеяние свое понесут крайнее наказание; что будут призваны язычники, иудеи же отвержены¹.

Современные толкователи обычно сводят содержание притчи к двум или трем основным темам. К. Бломберг, в частности, видит в притче три основных темы: 1) Бог многомилостив и терпеливо ждет, пока Его народ принесет должный плод, ждет даже тогда, когда люди постоянно открыто восстают против Него; 2) придет день, когда терпенье Божие истощится, и все, отвергшие Его, будут истреблены; 3) замысел Божий не будет нарушен, ибо Он поставит новых вождей, и те принесут плоды, которых не сумели принести первые «виноградари»².

Все эти темы, безусловно, присутствуют в притче. И все же, если попытаться услышать притчу ушами тех, кто слышал ее из уст Иисуса, то окажется, что наиболее чувствительной темой, которую Он затронул, была тема земли: в Его словах не могли не услышать предсказания о том, что иудеи лишатся той самой обетованной земли, которая была им так дорога. Именно эта струна резонировала в их сердцах наиболее сильно. Их вряд ли волновало то, что

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 68, 1.

² Бломберг К. Интерпретация притчей. М., 2005. С. 267.

от них отнимется некое гипотетическое «Царство Божие», о котором Иисус так часто говорил. Но то, что они могут потерять свой виноградник — тот, который Бог отдал в их руки, потерять свою маленькую землю, которую они уже несколько раз теряли, но на которую продолжали упорно возвращаться — эта мысль не могла не задевать их глубоко и сильно.

Не будем забывать о том, что земля находилась под оккупацией и что угроза изгнания из нее коренного населения постоянно висела над ней. Эта угроза исполнилась во время Иудейской войны 66–73 годов, во время которой Иерусалим был взят римскими войсками, а его обитатели убиты или депортированы и проданы в рабство. Произойдет это спустя неполные сорок лет после того, как Иисус произнес Свои последние притчи. Ситуация римского владычества и общей политической нестабильности придавала притчам Иисуса особый привкус, который не всегда ощутим для тех, кто читает их два тысячелетия спустя.

Кто подразумевается в притче под злыми виноградарями? Нередко в них видят первосвященников и старейшин, духовных наставников израильского народа, против которых направлено острие притчи. Однако общий контекст евангельской истории, а также образ виноградника как всего народа израильского, а не только конкретной группы лиц, заставляют нас видеть в злых виноградарях всех тех представителей израильского народа, которые отвергли Иисуса. Такое прочтение подтверждается, во-первых, свидетельством Евангелистов о коллективной ответственности за смерть Иисуса и за ее последствия для будущих поколений; эту ответственность взял на себя весь народ, когда восклицал: «Кровь его на нас и на детях наших» (Мф 27. 25). Во-вторых, именно так понимали притчу древние толкователи¹. Наконец, в-третьих, некоторые современные толкователи, вопреки господствующему мнению, придерживаются аналогичной точки зрения.

¹ См.: *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 68, 1–2.

Тема коллективной ответственности израильского народа за смерть Иисуса — одна из самых болезненных и спорных в истории интерпретации евангельской истории. Такая ответственность отвергается большинством современных западных толкователей на том основании, что на протяжении веков она, с их точки зрения, способствовала гонениям на евреев в разных частях света. Сама идея коллективной ответственности может быть оспорена, поскольку каждый человек отвечает лишь за свои поступки. Тем не менее, эта тема присутствует в евангельской истории Страстей Христовых; имплицитно она присутствует и в рассматриваемой притче. Не случайно притча завершается у Матфея словами о том, что виноградник будет передан другому «народу» (ἔθνει). Если бы речь не шла об ответственности всего народа за то, что произошло в винограднике, было бы, видимо, употреблено другое слово или был бы использован другой образ.

В то же время каждый народ имеет своих правителей, свою политическую, духовную и интеллектуальную элиту. И очень часто именно элита несет ответственность за те судьбоносные решения, за которые потом приходится расплачиваться целому народу. Это прекрасно понимал Матфей, снабдивший слова Иисуса о том, что Царство Небесное будет передано «народу, приносящему плоды его», своим собственным комментарием. В нем подчеркивается, что Иисус говорил о первосвященниках и фарисеях, и они прекрасно это поняли. Следовательно, основная ответственность за убийство Сына Божия возлагается именно на них.

Сюжет притчи, развиваясь, приводит к кульминационному моменту, когда хозяин виноградника посылает к виноградарям своего сына. У Луки это «возлюбленный (ἀγαπῆτός) сын», что не может не напомнить о двух случаях, описанных Евангелистами-синоптиками, когда с неба звучал голос Отца: при крещении Иисуса Христа и в момент Его преображения. В обоих случаях прозвучали слова: «Сей есть Сын Мой возлюбленный», или «Ты Сын Мой возлюбленный» (Мф 3. 17; Мк 1. 11; Лк 3. 22 и Мф 17. 5; Мк 9. 7; Лк 9. 35).

В притче Спаситель говорит о Себе и предсказывает Свою смерть от рук тех, к кому притча обращена. Как показывает реакция слушателей («и старались схватить Его, но побоялись народа»), они восприняли притчу как сигнал, посланный им напрямую. Основной посыл притчи в чем-то напоминает слова, которые Иисус обратил к Иуде на Тайной вечере: «Что делаешь, делай скорее» (Ин 13. 27). Эти слова не были призывом к действию, как и притча не была призывом осуществить на деле то, что в ней предсказывалось. Иуда мог отказаться от своего намерения предать Иисуса, и первосвященники и старейшины могли отказаться от намерения схватить и убить Его. Но они поступят именно так, как Иисус предсказывает. Его предсказание — констатация неизбежного и необратимого.

«Бессилие» Бога и краеугольный камень

Здесь мы имеем дело с тем, что можно обозначить как *бессилие* Бога перед человеческой свободой — бессилие не вынужденное, а добровольное. Бог заранее знает о злых поступках людей, но это знание не означает того, что люди заведомо предопределены к совершению таких поступков. Бог может вмешаться в ситуацию и предотвратить зло, что Он и делает в некоторых случаях. В других же случаях Он посылает людям сигналы, на которые они должны самостоятельно отреагировать отказом от злых намерений. Этот отказ целиком и полностью зависит от их воли и свободы: Бог не принуждает их к отказу, Он лишь намекает им на то, что знает об их намерениях, чтобы они, может быть, устыдились и покались. Ответом иудеев на притчу о злых виноградарах могло стать их покаяние. Однако этого не произошло, и Иисус знал, что этого не произойдет.

Виноградари принимают, как им кажется, наиболее легкое решение: «Пойдем, убьем его и завладеем наследством его». Подобные решения на протяжении веков принимали люди, убивая друг друга из желания завладеть имуществом, или из зависти, или из ревности, или из ненависти, или по иным причинам. Осмыслению

этой темы посвящено множество философских трактатов, литературных произведений.

В романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» ставится вопрос, позволительно ли человеку переступить через жизнь другого для достижения своих целей, будь то «благородных», возвышенных или материальных, корыстных. «Смогу ли я переступить или не смогу? Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею?» Такими вопросами задается в романе студент Раскольников, убивающий старуху-процентщицу¹.

Злые виноградари в притче сумели переступить, потому что сочли, что они «право имеют». Многие философские и политические теории оправдывают убийство, если оно мотивировано теми или иными целями, например, классовой борьбой или борьбой за справедливое мироустройство. Для христианской же традиции непреложной остается шестая заповедь Божия: «Не убий» (Исх 20. 13; Втор 5. 17). Любая человеческая жизнь имеет ценность, и любая смерть, тем более насильственная, наносит урон всему человечеству. Об этом в XVII веке говорил английский поэт и священник Джон Донн:

Нет человека, который был бы как остров, сам по себе, каждый человек есть часть материка, часть суши; и если волной снесет в море береговой утес, меньше станет Европа, и так же, если смоем край мыса или разрушит замок твой или друга твоего; смерть каждого человека умаляет и меня, ибо я един со всем человечеством, а потому не спрашивай, по ком звонит колокол: он звонит по тебе².

Характерное для христианства восприятие человечества как единой семьи, выразившееся в этих словах, не было свойственно еврейскому народу времен Иисуса. Не свойственно оно и многим современным этническим или социальным группам, готовым ради

¹ Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Полное собрание сочинений. Т. 9. СПб., 1911. С. 204.

² Донн Дж. Молитвы по возникающим поводам. Размышление. 17.

своих корпоративных целей переступить через жизнь других людей, не относящихся к их собственной группе.

Любая насильственная смерть становится вторжением в план Божий, согласно которому у каждого человека есть свои, одним Богом установленные даты рождения и смерти. Притчи Иисуса, как и другие Его поучения, подобно колоколу, возвещают человечеству простые вечные истины, которые человечество, несмотря на постоянно звучащий голос Божий, вновь и вновь нарушает. Одной из этих истин является запрет на убийство — запрет, нарушенный в первом же поколении потомков Адама. Закономерным продолжением серии убийств, начатых с убийства Каином Авеля и продолженных убийством пророков вплоть до Иоанна Крестителя, становится убийство Сына Божия, посланного Отцом в мир для вразумления и спасения людей.

Христологическое измерение

Фигура возлюбленного сына оказывается в притче центральной. Она как бы оттесняет на второй план фигуру хозяина, который так и остается за кадром на протяжении всей притчи. Он принимает все решения, он направляет к бунтарям одно посольство за другим, он выносит им конечный приговор, но он так и не появляется на сцене. Вместо себя он посылает сына, и в этом, конечно же, нельзя не увидеть прямого отражения того, что Иисус многократно говорил иудеям о Своем Отце. Взаимоотношения между Отцом и Сыном в проповеди Иисуса, как она отражена в Евангелии от Иоанна, выражаются в нескольких простых и постоянно повторяющихся формулах: Отец послал Сына в мир (Ин 5. 36–37); Сын действует от имени Отца (Ин 5. 17–19); Сын исполняет не Свою волю, но волю Отца (Ин 6. 38).

Центральное значение фигуры сына подчеркивается использованием образа камня, который «отвергли строители», но который «сделался главою угла». Этот образ, заимствованный из Псалтири (Пс 117. 22), указывает на камень, который кладется в основание дома. Уже в Ветхом Завете образ краеугольного камня приобрел

религиозный смысл: «Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится» (Ис 28. 16). Апостол Петр говорит об Иисусе Христе как краеугольном камне веры, ссылаясь на оба приведенных ветхозаветных текста (1 Пет 2. 6–8).

Ранее, в Кесарии Филипповой, Спаситель использовал образ камня применительно к Петру (Мф 16. 18). В притче о злых виноградарях Он использует этот образ применительно к Самому Себе, указывая на центральное значение Своего пришествия в мир для истории не столько Израиля, сколько «народа, приносящего плоды» — спасенного человечества, объединенного в Церковь как Новый Израиль. Так притча постепенно выводит слушателя далеко за пределы темы взаимоотношений между Богом и конкретным народом, приобретая всечеловеческий масштаб.

Как и многие другие поучения и притчи Иисуса, притча о злых виноградарях завершается тем, что люди оказываются разделенными на две группы: уверовавших и не уверовавших, покаявшихся и не покаявшихся, овец и козлов, спасенных и обреченных на мучения. Окончательное разделение должно произойти на Страшном суде, но начиналось оно уже на земле, где одни откликнулись на проповедь Иисуса и Его чудеса, а других Его слова и действия только все больше и больше раздражали. Эту смешанную реакцию мы наблюдаем и когда рассматриваем чудеса Иисуса, и когда обсуждаем Его поучения и притчи. Именно на нее Он указывал, когда говорил: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение» (Лк 12. 51). В данном случае осуждение не уверовавших выражается в том, что они лишатся виноградника, а благословение уверовавшим — в том, что они станут его новыми владельцами.

Если виноградник символизирует израильский народ, то образ камня имеет отношение к Иерусалимскому храму. Незадолго до произнесения притчи о злых виноградарях Иисус вошел в храм, выгнал оттуда всех продающих и покупающих, опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей (Мф 21. 12; Мк 11. 15; Лк 19. 45). А вскоре после произнесения притчи Он, указывая на

здание храма, скажет о том, что «не останется здесь камня на камне» (Мф 24. 2). Если Его действия в храме могли восприниматься как символ грядущего разрушения храма, то Его слова содержали прямое предсказание этого события.

Вслед за другими исследователями мы должны указать на то, что в еврейском языке слова «сын» (*бен*) и «камень» (*эвен*) созвучны. Возможно, именно это созвучие повлияло на то, что два образа соединились в одном поучении. Камень в данном контексте может восприниматься как образ, имеющий многофункциональное значение. С одной стороны, он указывает на Иисуса как краеугольный камень, отвергнутый строителями. С другой, он «связан с идеей нового эсхатологического храма..., интерпретируемого... как новая община народа Господня... Сын — мессианский камень, отброшенный строителями, но занимающий в здании главное место. Его противники увидят: их режим и храм разрушены, а Его Царство установлено»¹.

12. 4. Брачный пир

Притча о брачном пире в Евангелии от Матфея следует непосредственно за притчей о злых виноградарях. Похожая по содержанию притча имеется также в Евангелии от Луки. Сравнение текста обеих притч и обстоятельств их произнесения позволяет сделать вывод, что одна и та же притча была произнесена Иисусом дважды. При этом, произнося ее во второй раз, Иисус существенно расширил ее, за счет чего сместился смысловой акцент притчи, изменился ее общий тон и характер. Представляется полезным рассмотреть притчу в обеих версиях, начав с версии Луки как относящейся к более раннему периоду служения Иисуса.

Две версии притчи

Лука рассказывает о том, как, идя из Галилеи в Иерусалим, Иисус в субботу пришел в дом одного из начальников фарисейских

¹ Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М., 2004. С. 452–453, 455.

«вкусить хлеба». Там Он сначала исцеляет человека, страдающего водяжкой (Лк 14. 1–6). Затем, наблюдая, как званые выбирают первые места, обращает к гостям «притчу»:

Когда ты будешь позван кем на брак, не садись на первое место, чтобы не случился кто из званых им почетнее тебя, и звавший тебя и его, подойдя, не сказал бы тебе: уступи ему место; и тогда со стыдом должен будешь занять последнее место. Но когда зван будешь, придя, садись на последнее место, чтобы звавший тебя, подойдя, сказал: друг! пересядь выше; тогда будет тебе честь пред сидящими с тобою, ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится (Лк 14. 8–12).

Поучение не имеет характер притчи, хотя Лука и обозначает его этим термином. Следующее затем наставление, обращенное к хозяину вечера, также не является притчей:

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).

Услышав эти слова, один из возлежащих сказал Иисусу: «Блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божиим!» (Лк 14. 15). Здесь мы имеем дело с характерным для Луки приемом: он фиксирует «голос из толпы», являющийся спонтанной, эмоциональной реакцией одного или нескольких слушателей на слова Спасителя (в переводах этот характер реакции передается при помощи восклицательного знака). Так, например, только Лука упоминает, как в ответ на поучение Иисуса о нечистом духе, который берет с собой семь злейших духов и возвращается в свой прежний дом (Мф 12. 43–45; Лк 11. 24–26), «одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» (Лк 11. 27). Лука — единственный, кто упомянул о возгласе «Да не бу-

дет!», которым слушатели сопроводили притчу Иисуса о злых виноградарях (Лк 20. 16).

Эти возгласы из толпы, как правило, Христос не оставляет без ответа. Его реакцией на возглас «Да не будет!» становятся слова о камне, который отвергли строители (Лк 20. 17–18). На слова женщины из народа Он отвечает: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк 11. 28). Что же касается слов, произнесенных одним из возлежавших на вечере в доме начальника фарисейского, то реакцией на них становится интересующая нас притча:

Один человек сделал большой ужин и звал многих, и когда наступило время ужина, послал раба своего сказать званым: идите, ибо уже все готово. И начали все, как бы сговорившись, извиняться. Первый сказал ему: я купил землю и мне нужно пойти посмотреть ее; прошу тебя, извини меня. Другой сказал: я купил пять пар волов и иду испытать их; прошу тебя, извини меня. Третий сказал: я женился и потому не могу прийти. И, возвратившись, раб тот донес о сем господину своему. Тогда, разгневавшись, хозяин дома сказал рабу своему: пойд скорее по улицам и переулкам города и приведи сюда нищих, увечных, хромых и слепых. И сказал раб: господин! исполнено, как приказал ты, и еще есть место. Господин сказал рабу: пойд по дорогам и изгородям и убеди придти, чтобы наполнился дом мой. Ибо сказываю вам, что никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных (Лк 14. 16–24).

Таким образом, притча о званых на пир в Евангелии от Луки завершает серию эпизодов, с каждым из которых она имеет тематическую и контекстуальную связь. Общий контекст обеспечивается трапезой в доме фарисея. Внутри этого контекста повествования перемежаются с поучениями, содержащими вариации на темы трапезы и хлеба («когда ты будешь позван кем на брак», «когда делаешь обед или ужин», «блажен, кто вкусит хлеба», «один человек сделал большой ужин»). Дополнительным фактором, обеспечивающим композиционное единство, является повторение слов «ни-

щих, увечных, хромых и слепых» в поучении, адресованном хозяину трапезы, а затем в притче о брачном пире.

В Евангелии от Матфея притча с аналогичным сюжетом произносится в Иерусалимском храме, и слушателями ее оказываются те же самые первосвященники и старейшины, к которым была обращена притча о злых виноградарях:

Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего и послал рабов своих звать званых на брачный пир; и не хотели придти. Опять послал других рабов, сказав: скажите званым: вот, я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото, и все готово; приходите на брачный пир. Но они, пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою; прочие же, схватив рабов его, оскорбили и убили их. Услышав о сем, царь разгневался, и, послав войска свои, истребил убийц оных и сжег город их. Тогда говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны; итак пойдите на распутия и всех, кого найдете, зовите на брачный пир. И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими.

Царь, выйдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде? Он же молчал. Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов; ибо много званых, а мало избранных (Мф 22. 2–14).

Перед нами пример того, как сходные сюжеты выполняют разные функции в зависимости от ситуации, в которой произносится притча. В первом случае притча звучит в мирной и спокойной обстановке дружеской трапезы. О том, что трапеза носит дружеский характер, свидетельствует отсутствие каких бы то ни было упоминаний о недовольстве фарисеев словами или действиями Иисуса, несмотря на то, что Он в очередной раз совершил исцеление в субботу. В ответ на Его вопрос, позволительно ли исцелять в субботу,

они молчат. Никакой негативной реакции не вызывают и Его поучения о том, как надо выбирать места за столом и кого следует звать на обед или ужин. В этой обстановке и притча, имеющая отнюдь не примирительное содержание, излагается в спокойном, примиряющем тоне. Отказываясь принять приглашение, званые извиняются и оправдываются. Хозяин, хотя и гневается на них, никак не наказывает их, лишь констатируя, что никто из них не вкусит его ужина, что и так очевидно из их отказа принять в нем участие.

Совершенно иную картину рисует Иисус, обращаясь к тому же сюжету в храме Иерусалимском. Во-первых, хозяином пира является не просто «некий человек», а «человек царь», что само по себе придает истории бóльшую значимость, поскольку царь в притчах всегда символизирует Бога. Во-вторых, помимо царя в рассказе присутствует его сын: царь делает не просто «большой ужин», но «брачный пир для сына своего»; повествование с самых первых слов приобретает христологический характер. В-третьих, царь приглашает званых не один раз, а дважды, но они оба раза отказываются. В-четвертых, они отказываются отнюдь не в вежливой форме: их действия в ответ на повторное приглашение напоминают действия злых виноградарей в предыдущей притче. В-пятых, реакция царя вовсе не ограничивается констатацией того, что званые не примут участия в ужине: царь действует решительно и жестко, уничтожая «убийц оных» и сжигая их город.

Наконец, в той версии притчи, которая звучит в храме Иерусалимском, добавлен целый эпизод, которого не было в версии Луки: с человеком, одетым не в брачную одежду. Этот эпизод имеет самостоятельное значение.

Общим между двумя версиями притчи является наличие в них той самой «заместительной теологии», которая столь несимпатична современным западным исследователям, но которая красной нитью проходит через всю евангельскую историю. Место тех, кто отказался прийти на вечерю, в конечном итоге занимают другие, подобно тому, как злых виноградарей хозяин замещает другой группой лиц — народом, способным принести плоды.

Сходной, но не одинаковой является мотивация, по которой званые отказываются от приглашения. У Луки один из приглашенных отказывается под предлогом приобретения земли, другой — под предлогом покупки волов, третий ссылается на то, что женился. У Матфея же одни, пренебрегши приглашением царя, пошли кто на поле свое, кто на торговлю свою, другие же, «схватив рабов его, оскорбили и убили их». В версии Луки на первый план выступают корыстные интересы: в поведении приглашенных, как кажется, нет злого умысла, просто служение маммоне пересиливает зов Божий. В версии Матфея дело обстоит иначе: званые отказываются прийти из-за сознательного и демонстративного пренебрежения к воле царя. Это пренебрежение у некоторых простирается до того, что они оскорбляют и убивают его слуг.

Последняя деталь выводит притчу за рамки реализма и историзма: подобной реакции можно было бы ожидать только в том случае, если бы царь приглашал своих заклятых врагов, что в обычной жизни трудно представить. Нельзя также согласиться с теми исследователями, которые считают, что царь пригласил людей с улицы, чтобы избежать стыда за то, что на его приглашение никто не пришел. Любая попытка объяснить притчу в терминах исторического реализма наталкивается, как и во многих других случаях, на целую серию подробностей, указывающих на то, что речь идет о воображаемой ситуации.

Тем не менее, воображаемой оказывается только ситуация, описанная в притче. Реальность, которую притча призвана отобразить, была отнюдь не воображаемой. Как и в притче о злых виноградарях, Иисус вновь говорит о Себе и Своей миссии. Однако если в притче о злых виноградарях образ сына занимает центральное место, то здесь сын лишь упоминается как тот, для кого царь устроил брачный пир. Если там отец оставался как бы в тени, то здесь в тени остается сын. При этом и в той, и в другой притче конфликт разыгрывается между одним человеком (хозяином виноградника или царем) и группой лиц (работниками в винограднике или при-

глашенными): все развитие сюжета в обоих случаях подчинено основному конфликту.

Существенная разница между ролями, которые сын играет в первой и во второй притчах, заставляет толкователей по-разному смотреть и на роли слуг в обеих притчах. В притче о злых виноградарях хозяин сначала посылает к бунтовщикам три группы слуг и лишь после этого посылает к ним своего сына. Во второй притче, как она изложена у Матфея, сын упоминается в самом начале, но больше в действии не участвует: при этом первую группу рабов приглашенные просто игнорируют, в отношении же второй употребляют различного рода насилие вплоть до убийства. Это может указывать на то, что под первой группой понимаются ветхозаветные пророки, а под второй — христианские проповедники, ученики Иисуса, которым Он неоднократно предсказывал, что они будут гонимы и убиваемы. Так понимали притчу многие древние толкователи как на Западе, так и на Востоке.

Григорий Великий видит в брачном пире, который отец устроил для сына своего, аллегорическое указание на рождение Сына Божия от Девы. Выйдя из чрева Девы, словно из брачного чертога, Жених соединил Себя с невестой — Церковью. Бог Отец послал слуг Своих пригласить на пир друзей: «Он послал раз, и послал другой, потому что сначала Он сделал проповедниками воплощения Господа пророков, а затем апостолов. Он посылал Своих слуг для приглашения дважды, потому что через пророков Он возвестил о грядущем воплощении Единородного, а через апостолов сообщил, что оно состоялось»¹. Симеон Новый Богослов говорит: «Кто же были эти посланные? Пророки. А позванные? Евреи. Они и тогда, и с самого начала были позваны, но не хотели слушать звавших. Тогда послал, говорит Евангелие, Царь Отец других рабов... Кого же называет здесь Господь вторыми рабами посланными? Святых апостолов Своих»².

¹ Григорий Великий. Сорок гомилий на Евангелия. 38, 3.

² Симеон Новый Богослов. Слова нравственные. 1, 10.

Антииудейский контекст

Иоанн Златоуст видит в притче о брачном пире прямое продолжение притчи о злых виноградарях. События, описанные в притче о брачном пире, по его мнению, относятся к первому христианскому поколению. При этом обе притчи направлены против иудеев, а развязкой драмы служит разрушение Иерусалима в 70 году и изгнание евреев из их земли:

Так как они не захотели прийти, но убили пришедших к ним, то Он сжег города их и, послав войско, истребил их. Этим Он предсказывает события, случившиеся при Веспасиане и Тите, и так как иудеи оскорбили и Отца, не поверив Ему, то Он сам принимает на Себя отмщение их. Потому не тотчас по смерти Христа случилось истребление города, но спустя сорок лет, — после того, как они убили Стефана, умертвили Иакова и надругались над апостолами, — чтобы видно было Его долготерпение. Видишь ли, как точно и скоро исполнились самые события? Это случилось еще при жизни Иоанна и многих других, бывших с Христом, и свидетелями этих событий были те, которые слышали это предсказание. Заметь особенное попечение Божие. Он насадил виноградник, — все сделал и выполнил: по убиении одних рабов, послал других; по убиении этих, послал Сына, и по убиении Сына, призывает их на брак; они же не захотели прийти. После посылает других рабов, — они и этих убили. Тогда, наконец, Он истребляет их, как зараженных неисцелимой болезнью¹.

Несмотря на то, что в современной науке принято списывать подобные обвинения в адрес иудеев на счет «антисемитизма», которым якобы были заражены Отцы Церкви, понимание двух групп рабов из притчи о брачном пире как ветхозаветных пророков и христианских проповедников встречается и у некоторых современных толкователей.

Мы должны подчеркнуть, что в традиционном понимании притчи о званых на брачный пир нет ничего «антисемитского», как

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 69, 1.*

нельзя назвать антисемитизмом обличения Иисуса в адрес иудеев, рассеянные по всему корпусу Евангелий. Однако антииудейский подтекст притчи очевиден.

В современной научной литературе антисемитизм и антииудаизм часто смешиваются. Утверждают, что антииудаизм и антисемитизм — два выражения одного и того же феномена. Между тем речь должна идти о разных явлениях, к каждому из которых требуется свой подход. Необходимо проводить четкое различие между антисемитизмом и несогласием с иудаизмом в религиозных и богословских вопросах. Антисемитизм как ненависть к еврейскому народу (или группе семитских народов) заслужил справедливое осуждение (во многих странах его крайние проявления уголовно наказуемы). Что же касается полемики с иудаизмом, то она является сквозной темой большинства книг Нового Завета, проходит красной нитью через раннехристианское богословие, отражена в литургических текстах. Вычеркнуть ее из христианской истории — значит изъять из христианства одну из составляющих его самоидентификации. Точно так же полемика с христианством составляет важную часть иудаизма как религиозной традиции.

Современный христианско-иудейский диалог призван снять накопившееся веками напряжение между двумя религиозными традициями, дабы обеспечить их мирное сосуществование в дальнейшем. Но этого нельзя добиться путем радикального реформирования самих этих традиций и их богословского самопонимания.

Полемика с иудеями, которую Христос начал в Своих поучениях и притчах, закончилась Его смертью на кресте по приговору иудейского синедриона. Эта полемика продолжилась Его учениками и последователями — апостолами в I веке, мужами апостольскими во II-м, Отцами и учителями Церкви со II века и далее. Эта полемика не имела ничего общего с враждебным отношением к конкретному народу. Она имела вероучительный характер. Отцы Церкви обвиняли иудеев в том, в чем их обвинял Сам Иисус: что они не поверили в Бога, что они отвергали посланных Им пророков, потом отвергли и убили Его возлюбленного Сына, а затем отвергали од-

ного за другим посланных Им апостолов. Упомянутые Златоустом Стефан и Иаков стали жертвами гонения на христиан со стороны иудеев. Это гонение продолжилось бы, если бы после 70 года иудеи сами не превратились в гонимое меньшинство, рассеянное по всему миру.

Отвержение Мессии не могло быть пассивным и равнодушным игнорированием Его присутствия, подобным поведению званых на пир в притче из Евангелия от Луки. Оно приняло форму активного сопротивления тому, что Он говорил и делал, приведшего к Его убийству, а затем и убийству Его апостолов.

Брачный пир как образ Евхаристии

Произнесение притчи о брачном пире предшествует не только пророчествам о разрушении Иерусалима и о Втором пришествии: оно также предшествует Тайной вечере. Это заставляет со всей серьезностью отнестись к той связи между образом брачного пира и Евхаристией, которая была обнаружена Церковью на раннем этапе. Восприятие притчи как символического указания на главное таинство Церкви отразилось и в раннехристианском искусстве (в настенной живописи катакомб брачный пир — один из наиболее распространенных сюжетов), и в многочисленных литургических текстах, и в толкованиях Отцов Церкви.

Сам по себе образ брачного пира, использованный в притче, напоминает аналогичные образы, которые мы встречаем в Ветхом Завете, в частности, в литературе Премудрости:

Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «кто неразумен, обратись сюда!». И скудоумному она сказала: «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума» (Притч 9. 1–6).

В христианской традиции этот текст воспринимается как один из прообразов Евхаристии, а под библейской Премудростью пони-

мается Сын Божий. Приведенный текст из Книги Притч читается в Православной Церкви за богослужением в богородичные праздники. Сочетание евхаристической и богородичной тематики характерно для восточнохристианской богословской традиции. Оно нашло отражение в трудах Отцов Церкви, в том числе в их толкованиях на притчу о брачном пире.

Классическим примером подобного рода толкования является 1-е Нравственное слово Симеона Нового Богослова (XI век). Оно начинается с вопроса о том, кого Бог взял в невесты для Единородного Сына Своего. На этот вопрос Симеон отвечает, имея в виду происхождение Девы Марии из дома Давидова: «Взял Он дочь человека, согрешившего пред Ним, сотворившего блуд и убийство, то есть взял в невесты дочь блудника и убийцы». К Ней Бог послал архангела Гавриила, по слову которого «в утробу Девы вошло всё ипостасное, единосущное и совечное Отцу Слово Бог, и чрез натиение и содействие единосущного Ему Духа восприняло плоть от непорочных и чистых кровей ее, сделавшись совершенным человеком с телом и душой. И вот неизреченное соединение! Вот таинственный брак Божий! Так совершился новозаветный союз Бога с людьми: Он принял плоть и даровал Божество»¹.

Точно такой же брак, продолжает Симеон, «бывает и с каждым верным сыном дня. Бог и с нами сочетается пречистым и пренепорочным браком и производит в нас некое таинство, высшее всякой человеческой силы». Это происходит благодаря вере в Сына Божия, которая прорастает в сердце человека, подобно семени, и благодаря Евхаристии, через которую Сын Божий входит внутрь человека:

Поскольку Сын Божий и Бог воплотился уже однажды от Девы и родился от Нее телесно, выше слова и разума, и невозможно Ему опять воплощаться и рождаться телесно в каждом из нас, то что Он делает? Ту самую пренепорочную плоть, которую принял Он от Пречистой Марии Богородицы и в которой от Нее родился, преподает нам в таинстве, и, вкушая ее, мы имеем внутри себя,

¹ Симеон Новый Богослов. Слова нравственные. 1, 9.

разумеется каждый достойно причащающийся, всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Сына Девы... Вселяясь же в нас, Он не познается сущим в нас телесно, как плод чрева, как был в Пресвятой Деве, но пребывает в нас бестелесно, и соединяется с существом и естеством нашим неизреченно, и нас обоготворяет, так мы делаемся одним телом с Ним, становясь плотью от плоти Его и от костей Его... От Нее принял Он плоть, сделал ее Своею собственной и обожил... И теперь преподает сию плоть святым Своим — Он, Сын Бога и Отца и Пресвятой Богородицы Марии... И как Христос и Бог наш сделался Ее Сыном и братом нам, так и мы, о неизреченное человеколюбие, делаемся сынами Богородицы, Матери Его, и братьями Его, Христа и Бога нашего... Вот таинство брака, которое сотворил Бог и Отец равночестному, единосущному и соприисусщному Единородному Сыну Своему...¹

Это толкование подводит итог многовековому развитию ехаристического восприятия притчи о брачном пире, начиная от раннехристианской эпохи. Оно принадлежит к традиции аллегорической интерпретации притч, далеко уводящей от буквального смысла текста. Современному светскому исследователю подобного рода аллегории, как правило, кажутся натянутыми и искусственными. Но они продолжают жить в литургической традиции Церкви, оплодотворяя богословскую мысль и помогая верующим вскрывать глубинные смысловые пласты в евангельских текстах, изначально предназначенных не для буквального прочтения.

Человек без брачной одежды

Рассмотрим теперь ту часть притчи, которая отсутствует у Луки. У Матфея в ней появляется дополнительное действующее лицо: человек, одетый не в брачную одежду. Эта часть притчи при буквальном толковании вызывает естественный вопрос: почему человек, которого позвали на пир, потом изгоняется из-за того, что у него не было брачной одежды? Ответом обычно служит ссылка на

¹ Симеон Новый Богослов. Слова нравственные. 1, 10.

обычай, по которому соответствующую одежду давали при входе на брачный пир: отсутствие на человеке брачной одежды, следовательно, означало пренебрежение царским даром и стояло в одном ряду с поступком тех званых, которые пренебрегли приглашением и вовсе не пришли на брак.

Введением в повествование о человеке, пришедшем на пир без брачной одежды, служат слова о том, что рабы, «выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими». В версии Луки хозяин приказывает позвать на ужин «нищих, увечных, хромых и слепых». Разница достаточно очевидна. Если у Луки речь шла о тех, которые попали на ужин, несмотря на свое низкое социальное положение, то у Матфея вводится разделение попавших на пир по нравственному признаку. Вошедший в небрачной одежде, очевидно, относится к категории тех «злых», которые, хотя и вошли в чертог, не были этого достойны.

В этом эпизоде, опять же, можно усмотреть указание не события, которые касаются уже не столько истории израильского народа, сколько истории новозаветной Церкви. Если принять толкование, согласно которому две группы рабов соответствуют пророкам и апостолам, тогда естественным образом вся история, касающаяся человека в небрачной одежде, будет соотноситься с историей Церкви после воскресения Христова. В этом случае ее смысл будет заключаться в следующем: как в ветхозаветную эпоху были люди, призванные Богом, но отвергнувшие призвание, так и в новозаветную эпоху были и будут такие люди. Именно в таком ключе понимают рассматриваемый эпизод многие древние толкователи. Обращаясь к своим прихожанам, членам римской христианской общины V века, Григорий Великий говорит:

Поскольку вы, по щедрости Бога, уже вошли в дом брачного пира, то есть Святую Церковь, то будьте внимательны, братья, как бы Царь, придя, не обнаружил изъяна в облачениях души вашей... Что, как вам кажется, обозначается брачной одеждой? Если скажем, что брачная одежда — это крещение и вера, то кто

же вошел туда без крещения и без веры? Человек, еще не поверивший, находится вне пира. Что же должны мы понимать под брачной одеждой, как не любовь? Человек приходит на брачный пир, но нет на том брачной одежды, кто, пребывая в Святой Церкви, не имеет любви¹.

Чуть раньше в той же проповеди Григорий говорил о том, что в Церкви одновременно присутствуют и добрые люди, и злые. Она «всех ведет к вере, но не всех счастливо приводит к свободе духовной благодати через перемены в образе жизни, так как в этом людям препятствуют их грехи». В земной Церкви люди «перемешаны», но когда они достигнут конца, разделятся. Церковь принимает «граждан обоих видов... не различая, но разделит их впоследствии»².

Таким образом, вторая часть притчи, изложенной в Евангелии от Матфея, уводит от проблематики взаимоотношений между Богом и израильским народом. Вся первая часть притчи была посвящена тому, что происходит вне брачного чертога: слуги приглашают званых, те отказываются, слуги ищут новых приглашенных. Вторая часть, напротив, происходит уже внутри чертога. И здесь оказывается, что судьба отдельного человека может повторить судьбу израильского народа: несмотря на то, что он не только был приглашен, но и ответил на приглашение, вошел в чертог и возлег с пирующими, он оказался недостойным и был извержен «во тьму внешнюю».

Формула «там будет плач и скрежет зубов» встречается в прямой речи Иисуса четырежды в Евангелии от Матфея и однажды в Евангелии от Луки. В первый раз она звучит в рассказе об исцелении слуги сотника, завершающемся словами Иисуса: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф 8. 11–12; Лк 13. 28). Во второй раз — в толковании притчи о неводе: «Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из

¹ Григорий Великий. Сорок гомилий на Евангелия. 38, 9.

² Григорий Великий. Сорок гомилий на Евангелия. 38, 7.

Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (Мф 13. 41–42). В третий раз формула встречается в рассматриваемой нами притче о брачном пире. В четвертый она будет применена в притче о талантах по отношению к негодному рабу, которого господин подвергнет «одной участи с лицемерами; там будет плач и скрежет зубов» (Мф 25. 51).

Судя по приведенным примерам, эту формулу-присказку Иисус использовал многократно применительно к посмертной участи грешников. Однако лишь в первом примере формула относится к израильскому народу; в остальных случаях она имеет более универсальный характер, указывая на всех, кто не уверует в Иисуса, не последует Его заповедям; кто воспротивится Богу, будет сеять соблазны, делать зло; кто не употребит в дело свои таланты, но зароет их в землю. Во всех случаях речь идет о сознательном выборе самого человека: этот выбор и предопределяет его посмертную судьбу.

В этом же ключе следует понимать слова о том, что «много званных, но мало избранных». Эти слова — еще одна формула-рефрен, встречающаяся в речи Иисуса, в том числе в обеих версиях притчи о брачном пире (Мф 22. 14; Лк 14. 24). Под званными подразумеваются те, к кому в разные эпохи и при различных обстоятельствах был обращен зов Божий. Под избранными — те, кто откликнулись на зов.

Апостол Петр, слышавший эту формулу из уст Самого Иисуса, пишет: «Посему, братия, более и более старайтесь делать твердым ваше звание и избрание; так поступая, никогда не преткнетесь, ибо так откроется вам свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет 1. 10–11). Здесь звание и избрание стоят в одном ряду: под званными и избранными понимаются все члены Церкви. Апостол Павел называет членов Церкви «избранными Божиими» (Рим 8. 33; Кол 3. 12; Тит 1. 1). А Иоанн Богослов в Апокалипсисе говорит об Агнце Божиим: Он есть «Господь господствующих и Царь царей, и те, которые с Ним, суть званные и избранные и верные» (Откр 17. 14).

Таким образом, слова Иисуса о том, что «много званых, но мало избранных», уже в первом христианском поколении получили вполне однозначное толкование: званые — это те, кого Бог пригласил на брачный пир, а избранные — те, кто на нем остался. Призвание осуществляется через проповедь, на которую человек откликается, обретая веру в Иисуса Христа как Бога и Спасителя и принимая крещение. А избрание — через весь опыт христианской жизни, включающий в себя участие в Евхаристии.

Образ брачной одежды широко используется в православном богослужении, в том числе при подготовке к причащению. В одном из песнопений Страстной седмицы, исполняемом в течение нескольких дней подряд, включая Великий Четверг, когда совершается воспоминание Тайной вечери, говорится: «Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в онь. Просвети одеяние души моя, Светодавче, и спаси мя» («Чертог Твой уготованный вижу, Спаситель мой, но не имею одежды, чтобы войти в него. Просвети одежду души моей, Податель света, и спаси меня»). Образ человека, связанного по рукам и ногам и изверженного из брачного чертога, — один из лейтмотивов покаянных молитв и песнопений Великого поста и Страстной седмицы.

12. 5. Десять дев

Притча о десяти девах следует за притчей о благоразумном рабе, открывающей в Евангелии от Матфея последнюю трилогию притч (Мф 24. 45 – 25. 30). За притчей о десяти девах в этой трилогии следует притча о талантах. Все три притчи являются частью поучения, объединенного сквозной темой — Второго пришествия Иисуса Христа. У Матфея это последнее поучение Иисуса, произнесенное Им за два дня до последней пасхи.

Поучению предшествует предсказание о гибели Иерусалима, когда Иисус говорит ученикам, показывающим Ему здания храма: «Видите ли всё это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня

на камне; всё будет разрушено». Оставшись с Ним наедине на горе Елеонской, ученики спрашивают: «Скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (Мф 24. 2–3). Ученики еще не знают, что разрушение Иерусалима произойдет при их жизни, тогда как Второе пришествие отложится на долгий срок: в их сознании оба события сливаются, наполняя их сердца тревогой. Они предчувствуют, что Иисус скоро их покинет, они уже слышали от Него многочисленные предсказания о грядущих бедствиях, о гонениях на них; слышали и обещание, что Он придет снова, но не для того, чтобы продолжить Свою миссию, а чтобы подвести черту под всей историей человечества.

Более всего их интересует то, *когда* это произойдет. Ответ Спасителя и по форме, и по содержанию напоминает ветхозаветные пророчества, в которых, как правило, не указываются даты событий будущего, а сами события часто описываются иносказательно, метафорически. Различные временные пласты в пророчествах скрещиваются, пересекаются, накладываются один на другой, создавая общую картину грядущих событий, вызывая у слушателя определенное ощущение или ожидание, чувство тревоги или надежды, но не конкретизируя ни подробности, ни сопутствующие обстоятельства, ни время.

Иисус говорит о признаках Своего пришествия, однако отказывается назвать дату и время: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф 24. 36). Лейт-мотивом поучения является призыв к бодрствованию, к постоянной готовности встретить Второе пришествие: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф 24. 42).

От прямых предсказаний Христос несколько раз переходит к языку притчи или сравнения. Время, предшествующее «кончине века», сравнивается с состоянием смоковницы в конце весны: «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мф 24. 32). Внезапность Второго пришествия иллюстрируется образом вора,

неожиданно подкопавшего дом человека (Мф 24. 43). Все эти высказывания иногда включаются в число притч, тем более, что сравнению со смоковницей предшествует слово *παρομοία* (переведенное как «подобие»). Однако эти подобия и сравнения не являются полноценными притчами. Они выполняют сугубо иллюстративную функцию, как упоминание о Ное и о том, что «во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж... и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех» (Мф 24. 38–39).

Полноценных «сюжетных» притч в этом поучении три: все они естественным образом встраиваются в общую канву поучения и все имеют эсхатологический характер. Притчи следуют сразу же за словами: «Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий» (Мф 24. 44). Первой в трилогии стоит притча о благоразумном рабе (Мф 24. 45–51). Она была рассмотрена нами выше, вместе с аналогичной притчей из Евангелия от Луки.

Сюжет второй притчи — о десяти девах — основан на особенностях свадебного обряда, характерного для Палестины времен Иисуса:

Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. Из них пять было мудрых и пять неразумных. Неразумные, взяв светильники свои, не взяли с собою масла. Мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих. И как жених замедлил, то задремали все и уснули. Но в полночь раздался крик: вот, жених идет, выходите навстречу ему. Тогда встали все девы те и поправили светильники свои. Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут. А мудрые отвечали: чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе. Когда же пошли они покупать, пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир, и двери затворились; после приходят и прочие девы, и говорят: Господи! Господи! отвори нам. Он же сказал им в ответ: истинно говорю вам: не

знаю вас. Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий (Мф 25. 1–13).

Во многих древних рукописях, включая Синайский кодекс, притча заканчивается словами: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа». В других рукописях слова «в который придет Сын Человеческий» добавлены, как полагают, по аналогии с Мф 24. 44 («Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий»). Иоанну Златоусту, составившему свое толкование на Евангелие от Матфея в конце IV века, эта добавка неизвестна¹. Однако Блаженный Иероним включил ее в свой перевод Евангелия на латинский язык (Вульгату). Нельзя исключить, что фраза присутствовала в одной из версий оригинального текста, но по каким-то причинам была опущена в другой версии.

Десять героинь притчи названы термином *παρθένοι*, который может быть переведен как «девы» или «девушки». Речь идет не о женщинах зрелого возраста, решивших остаться девственницами, а о подругах невесты — девушках, которых еще не выдали замуж. Никакого специального акцента на теме девства текст притчи не содержит, хотя последующие христианские толкователи часто подчеркивают именно эту тему.

Согласно обычаям того времени, брачный пир обычно начинался в вечернее время. До начала пира жених должен был забрать невесту из ее дома, где она ожидала его прихода в окружении своих подруг. Сцена, описанная в притче, происходила, по мнению одних исследователей, в доме родителей жениха, по мнению других — в доме родителей невесты; третьи считают, что действие началось в доме родителей невесты, а продолжилось в доме родителей жениха. Третий сценарий представляется наиболее соответствующим тому, что известно о свадебном обряде Палестины I века:

...Гостей занимали в доме невесты вплоть до позднего вечера. Там они ожидали жениха, о чьем появлении оповещали посланцы. Некоторое время спустя, по наступлении ночи (в этой

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 78, 2.*

притче около полуночи) являлся жених, предъявляя права на невесту, и забирал ее в дом своего отца, где и происходили свадебная церемония и другие торжества. Как появление жениха в доме невесты, так и процессия, направлявшаяся к дому его отца, сопровождалась яркими светильниками¹.

В некоторых рукописях, содержащих греческий оригинал Евангелия от Матфея, а также в латинском и сирийском переводах этого Евангелия десять дев выходят навстречу «жениху и невесте». В этом случае основное действие притчи и начиналось бы, и заканчивалось в доме родителей жениха, куда жених возвращается вместе с невестой. Однако там жениха поджидали не девы, а «друг жениха» (Ин 3. 29) и «сыны чертога брачного» (Мф 9. 15). Поэтому общепринятое чтение — «вышли навстречу жениху» — следует считать более точно отражающим обычаи палестинского свадебного обряда.

Обычно в притчах, в которых какая-либо реальность сравнивается с Царствием Небесным, употребляется настоящее время: «Царствие Небесное подобно человеку... Царство Небесное подобно зерну горчичному... Царство Небесное подобно закваске... Еще подобно Царство Небесное сокровищу» (Мф 13. 24, 31, 33, 44). Однако в притче о десяти девах употреблено будущее время: «Тогда подобно будет Царство Небесное...». Тем самым подчеркивается эсхатологический характер притчи — она говорит о том, что будет происходить во время Второго пришествия Иисуса Христа.

По содержанию притча о десяти девах имеет сходство с другими эсхатологическими притчами, в частности, с притчей о благо-разумных рабах, ожидающих возвращения господина с брака (Лк 12. 35–38). В обоих случаях действие происходит ночью; упоминается брачный пир; все ждут возвращения главного действующего лица; он приходит поздно; те, кто его ожидают, должны быть готовы встретить его в любой момент. Содержание притчи о благо-разумных рабах суммировано в следующих словах: «Да будут чре-

¹ Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея. М., 1998. С. 683.

сла ваши препоясаны и светильники горящи... Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими... Будьте же и вы готовы, ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий» (Лк 12. 35, 37, 40). Эти же слова могут служить суммарным изложением притчи о десяти девах — с той только разницей, что там они были обращены к мужчинам, а здесь к женщинам. Можно также рассматривать притчу о благоразумных рабах как прямое продолжение рассказа, начатого в притче о десяти девах (хозяин из первой притчи вполне мог по возвращении с брака принимать участие в событиях, изложенных во второй).

Другими параллелями к притче о десяти девах служат две притчи, имеющие с ней тематическое и сюжетное сходство: непосредственно предшествующая ей в Евангелии от Матфея притча о благоразумном рабе (Мф 24. 45–51) и притча об ожидании хозяина дома из Евангелия от Марка (Мк 13. 33–37).

Однако если в притче о благоразумном рабе решающим фактором оказывается неожиданный приход хозяина (он появляется раньше, чем его ожидали), то в притче о десяти девах дело обстоит противоположным образом (он приходит позже). Именно эта задержка играет ключевую роль в притче: вокруг нее построен весь сюжет, из-за нее уснули девы, из-за нее начали затухать светильники.

Важную роль в притче играет образ светильника. Как правило, светильники были глиняными, с заправленными внутрь фитилями, подпитывавшимися оливковым маслом¹. Недостаток масла в светильниках неразумных дев объясняется не тем, что у них вообще не было масла, а тем, что они не взяли с собой масла в запас. Изначально они, конечно же, налили масло в светильники, но не рассчитывали, что жених может задержаться. Мудрые же заранее предвидели эту возможность, а потому не только налили масла в

¹ Некоторые толкователи, однако, считают, что речь идет о ярких факелах, изготовленных из дерева и заправленных оливковым маслом. Термин *λαμπάς* («светильник») может быть употреблен и в том, и в другом значении (Ин 18. 3; Деян 20. 8).

светильники, но еще и запаслись дополнительным количеством масла. Пока девы дремали и спали, их светильники горели. Когда среди ночи раздался голос, возвещающий о приходе жениха, им оставалось только поправить светильники и долить туда масла. Тут-то и обнаружилось, что светильники неразумных дев гаснут, а масла у них в запасе нет.

В Ветхом Завете светильник — многозначный символ, указывающий, в частности, на Бога как источник духовного света: «Ты возжигаешь светильник мой, Господи; Бог мой просвещает тьму мою» (Пс 17. 29; 2 Цар 22. 29). Подобно путнику в ночи, человек на своем пути руководствуется словом Божиим: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей» (Пс 118. 105). По словам премудрого Соломона, «заповедь есть светильник, и наставление — свет» (Притч 6. 23). В то же время «дух человека, испытывающий все глубины сердца», тоже сравнивается со светильником (Притч 20. 27).

Горение светильника является символом праведности, угасание — символом нечестия: «Свет праведных весело горит, светильник же нечестивых угасает» (Притч 13. 9); «Да, свет у незаконного потухнет, и не останется искры от огня его. Померкнет свет в шатре его, и светильник его угаснет над ним» (Иов 18. 5–6); «Потому что злой не имеет будущности, — светильник нечестивых угаснет» (Притч 24. 20). О добродетельной жене в Книге Притчей говорится, «что занятие ее хорошо, и — светильник ее не гаснет и ночью» (Притч 31. 15–18).

В пророческих книгах светильник превращается в эсхатологический символ. Горение светильника становится символом славы Божией и спасения израильского народа: «Не умолкну ради Сиона, и ради Иерусалима не успокоюсь, доколе не взойдет, как свет, правда его и спасение его — как горящий светильник» (Ис 62. 1). Напротив, прекращение света светильника символизирует день гнева Божия: «И прекращу у них голос радости и голос веселия, голос жениха и голос невесты, звук жерновов и свет светильника» (Иер 25. 10).

Вся эта богатая символика подспудно присутствует в притче о десяти девах. Зажженные светильники — символ духовного напряжения и бодрствования, готовности к встрече с Сыном Человеческим, Который может прийти в любую стражу ночи. Угасающие светильники, напротив, — символ неготовности к этой встрече, беспечности и безответственности.

Именно в этом ключе следует понимать финальную сцену, в которой неразумные девы пытаются проникнуть в дом, а жених отвечает им: «не знаю вас». Диалог между неразумными девами и женихом сознательно выдержан в тональности, которая должна напомнить звучание других поучений Спасителя, начиная с Нагорной проповеди и кончая Его последним поучением перед Тайной вечерей:

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. 21–23).

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).

Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня. Тогда и они скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим, или странником, или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе? Тогда скажет им в ответ: истинно

говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне. И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную (Мф 25. 41–46).

Все эти поучения относятся к тому итогу человеческого бытия, который всегда — явно или прикровенно — присутствует в проповеди Иисуса Христа.

*Толкование притчи в святоотеческой
и литургической традициях*

Притча о десяти девах имеет богатую историю толкования в святоотеческой традиции. У греческих Отцов Церкви толкование часто основывается на созвучии двух слов: ἔλεος («милость», «милосердие», «сострадание») и ἔλαιον («оливковое масло», «елей»). На этом основании под маслом в светильниках понимают дела милосердия, которые присутствовали у одной группы дев и отсутствовали у другой.

Иоанн Златоуст считает, что светильниками Христос называет «сам дар девства, чистоту святости», а под елеем понимает «человеколюбие, милосердие и помощь бедным». В образе опаздывающего жениха «Он показывает, что будет немалый промежуток времени, отстраняя тем от учеников мысль о скором пришествии Его царствия». А образ спящих дев указывает на то, что смерть — это сон. Отсутствие масла в светильниках неразумных дев свидетельствует об их скупости: «ибо нет ничего глупее тех, которые собирают здесь деньги, и отходят без всего туда, где особенно нужно человеколюбие и много елей». Отказ мудрых дев научает тому, что «если изменят нам собственные наши дела, то никто не будет в состоянии помочь нам, и не потому, что не хочет, но потому что не может»¹.

Толкование блаженного Августина во многом сходно с толкованием Златоуста. Под светильниками он понимает добрые дела, под маслом — любовь. То, что все задремали и уснули, означает, что всех — и мудрых, и неразумных — ожидает смерть. Отсутствие

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 78, 1.

масла в сосудах неразумных дев — символ отсутствия любви в их сердцах¹. Светильники мудрых и неразумных дев горели, но разным огнем:

Не говорится ведь, что светильники угасли прежде, чем девы уснули. Светильники мудрых дев горели внутренним маслом, спокойной совестью, внутренней славой, сокровенной любовью. А светильники неразумных дев тоже горели. Но как? Они горели, потому что не было недостатка в людских похвалах. Но только после того, как они проснулись, то есть после воскресения из мертвых, они стали поправлять светильники свои, то есть стали готовиться дать отчет Богу о делах своих. А поскольку тогда некому будет хвалить, то каждый предстанет самим собой и не будет тогда никого, кто не думал бы о самом себе. Вот почему не нашлось продающих им масло... Светильники их стали угасать, и тогда неразумные девы обратились к девам разумным... Они просили того, к чему привыкли — светить от чужого масла, искать чужой похвалы².

Крик, раздающийся в полночь, толкователи единодушно отождествляют с «последней трубой», о которой говорит апостол Павел (1 Кор 15. 52; 1 Фес 4. 16)³. При этом, по мнению Илария Пиктавийского, пользовавшегося латинской версией евангельского текста, «жених и невеста представляют собой Господа нашего, Бога во плоти. И как Дух для плоти, так для Духа плоть является невестой. Когда же вострубит труба громогласно, тогда выйдет она навстречу Жениху: ведь они уже были одно, когда смирение плоти обратилось славой Духа»⁴. Промедление жениха — это время для раскаяния; поправление светильников — возвращение душ в свои

¹ *Августин. Проповеди. 93, 2–8.*

² *Августин. Проповеди. 93, 8.*

³ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 78, 1; Августин. Проповеди. 93, 7; Иларий Пиктавийский. Комментарий на Евангелие от Матфея. 27, 4; Епифаний Латинский. Толкования на Евангелия. 36. Кирилл Александрийский. Комментарии на Евангелие от Матфея. 280.*

⁴ *Иларий Пиктавийский. Комментарий на Евангелие от Матфея. 27, 4.*

тела, а их свечение — «сознание доброго дела, содержащегося в сосудах наших тел»¹.

Дальше всех в аллегоризации притчи пошел Кирилл Александрийский. Под девами он понимает «предводителей народов», то есть священнослужителей. Пять дев — это пять возрастов: младенчество, детство, юность, зрелость, старость. Тем, что все девы вышли с зажженными светильниками, показывается, что «все души были просвещены Богом естественными и врожденными законами, и даже писанными через Моисея законами». Сон и дремота — это смерть плоти, пробуждение — воскресение из мертвых и Страшный суд. Угасание светильников — состояние души, при котором она «начинает мрачнеть, словно бы угасать, и приходить в помешательство...»².

Притча о десяти девах нашла толкование также в литургической традиции Православной Церкви. За богослужением она читается на Страстной седмице, в Великий вторник. Ее образы присутствуют в различных песнопениях и молитвах, в том числе в тропаре, который исполняется на утрене в первые три дня Страстной седмицы:

Се, жених грядет в полуночи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща: недостоин же паки, егоже обрящет унывающа. Блюда убо душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне заворишися, но воспряни зовущи: Свят, Свят, Свят еси Боже, Богородицею помилуй нас.

Вот, жених идет в полуночи, и блажен раб, которого он найдет бодрствующим, недостоин же тот, которого он найдет унывающим. Итак, смотри, душа моя, не отяготись сном, чтобы не быть преданной смерти и оказаться вне Царствия, но восстань, взывая: свят, свят, свят Ты, Боже, (предстательством) Богородицы помилуй нас.

В этом песнопении образы из притчи о десяти девах соединены с образами притч о бодрствующих рабах (Мф 24. 43–51; Лк 12. 35–48). Все эти притчи воспринимаются как содержащие призыв к духовному бодрствованию, трезвению, ожиданию Страшного суда,

¹ *Иларий Пиктавийский*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 27, 4.

² *Кирилл Александрийский*. Комментарии на Евангелие от Матфея. 280.

молитве и покаянию. Авторы литургических текстов, не впадая в чрезмерную аллегоризацию притч, извлекают из них тот главный урок, который в них заложен.

Призыв к бодрствованию

Этот урок Иисус выразил одним кратким призывом: «бодрствуйте» (γρηγορεῖτε). Тот же самый призыв Он трижды повторит в притче об ожидании хозяина дома (Мк 13. 33, 35, 37), а затем дважды в Гефсиманском саду (Мф 26. 38, 41; Мк 14. 34, 38). Там он имеет буквальный смысл, так как ученики, подобно десяти девам (Мф 25. 5), засыпают, пока Учитель молится до кровавого пота (Ин 22. 44). На их примере мы вновь убеждаемся в том, как тесно переплетаются элементы притчи с реальными событиями.

12. 6. Таланты и мины

Две притчи или две версии одной притчи?

Мы подошли к притче, которая стоит на последнем месте и у Матфея, и у Луки. У Матфея она замыкает собой последнюю трилогию притч, начавшуюся притчей о благоразумном рабе и продолжившуюся притчей о десяти девах. Открывается она необычной грамматической конструкцией: «Ибо как человек, отправляясь в чужую страну...». В русском Синодальном переводе для ясности добавлено «Он поступит», однако в оригинальном греческом тексте этих слов нет. Приведем текст в версии Матфея по Синодальному переводу:

Ибо Он поступит, как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое: и одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился. Получивший пять талантов пошел, употребил их в дело и приобрел другие пять талантов; точно так же и получивший два таланта приобрел

другие два; получивший же один талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро господина своего.

По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчета. И, подойдя, получивший пять талантов принес другие пять талантов и говорит: господин! пять талантов ты дал мне; вот, другие пять талантов я приобрел на них. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего. Подошел также и получивший два таланта и сказал: господин! два таланта ты дал мне; вот, другие два таланта я приобрел на них. Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего.

Подошел и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, и, убоившись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое. Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал; посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью; итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет; а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. Сказав сие, возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит! (Мф 25. 14–30).

Близкая по содержанию притча в Евангелии от Луки отнесена к завершающему этапу пути Иисуса в Иерусалим, а именно к Его посещению Иерихона. О посещении Иерихона говорят и другие синоптики: согласно Матфею, там Иисус исцеляет двух слепцов (Мф 20. 29–34); согласно Марку — одного слепца (Мк 10. 46–52). У Луки исцеление слепца происходит на подступах к Иерихону (Лк 18. 35–43), в самом же Иерихоне происходит другой эпизод, отсутствующий у Матфея и Марка: встреча с Закхеем, «начальником

мытарей и человеком богатым». Иисус приходит к нему в дом, несмотря на ропот людей, говоривших, что Он «зашел к грешному человеку», и в ответ на обещание Закхея раздать половину имущества нищим и воздать вчетверо всем, кого он обидел, произносит слова, имеющие эсхатологическое звучание: «Ныне пришло спасение дому сему» (Лк 19. 1–10).

Именно в доме Закхея Иисус, согласно Евангелию от Луки, произносит притчу, подобную той, что в Евангелии от Матфея отнесена к Его пребыванию в Иерусалиме. Притча у Луки обрамляется вступлением и заключением, в которых говорится об Иерусалиме:

Когда же они слушали это, присовокупил притчу: ибо Он был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие.

Итак сказал: некоторый человек высокого рода отправлялся в дальнюю страну, чтобы получить себе царство и возвратиться; призвав же десять рабов своих, дал им десять мин и сказал им: употребляйте их в оборот, пока я возвращусь. Но граждане ненавидели его и отправили вслед за ним посольство, сказав: не хотим, чтобы он царствовал над нами.

И когда возвратился, получив царство, велел призвать к себе рабов тех, которым дал серебро, чтобы узнать, кто что приобрел. Пришел первый и сказал: господин! мина твоя принесла десять мин. И сказал ему: хорошо, добрый раб! за то, что ты в малом был верен, возьми в управление десять городов. Пришел второй и сказал: господин! мина твоя принесла пять мин. Сказал и этому: и ты будь над пятью городами.

Пришел третий и сказал: господин! вот твоя мина, которую я хранил, завернув в платок, ибо я боялся тебя, потому что ты человек жестокий: берешь, чего не клал, и жнешь, чего не сеял. Господин сказал ему: твоими устами буду судить тебя, лукавый раб! ты знал, что я человек жестокий, беру, чего не клал, и жну, чего не сеял; для чего же ты не отдал серебра моего в оборот, чтобы я, придя, получил его с прибылью? И ска-

зал предстоящим: возьмите у него мину и дайте имеющему десять мин. И сказали ему: господин! у него есть десять мин.

Сказываю вам, что всякому имеющему дано будет, а у неимеющего отнимется и то, что имеет; врагов же моих тех, которые не хотели, чтобы я царствовал над ними, приведите сюда и избейте предо мною (Лк 19. 11–27).

Как и в других случаях, когда два похожих текста встречаются у двух Евангелистов, ученые гадают, чья версия «восходит к историческому Иисусу», а чья отражает редакторскую переработку оригинального высказывания. Предлагается несколько вариантов решения этой дилеммы: 1) Иисус произнес две самостоятельных притчи, похожих по содержанию; 2) Иисус произнес одну притчу, но она у двух Евангелистов приняла разные формы; 3) оба Евангелиста заимствовали притчу из гипотетического источника Q, но каждый отредактировал ее по-своему в интересах своей церковной общины; 4) изначально существовало два литературных прототипа, условно обозначаемые как L и M, из которых Евангелисты и почерпнули свой материал. Исходя из того понимания, что первичным для исследователя должен быть дошедший до нас текст, а не некий его гипотетический и никем не найденный прототип, мы должны склониться к первой точке зрения: признать, что перед нами не одна притча, а две, произнесенные в двух разных ситуациях. Они сходны по содержанию, но отличны по форме.

Общность содержания достаточно очевидна и не требует комментариев. Что же касается отличий по форме, то они весьма значительны и заслуживают того, чтобы быть отмеченными. У Матфея речь идет о талантах, у Луки — о минах. У Матфея господин просто отправляется в далекую страну и потом возвращается, у Луки он отправляется, чтобы получить царство, и возвращается царем. У Матфея фигурируют три раба: один получает пять талантов, другой два, третий один. У Луки речь идет о десяти рабах, каждый из которых получает по одной мине, но только трое из десяти потом отчитываются перед господином. У Матфея благоразумные

рабы докладывают о двукратной прибыли: пять талантов превращаются в десять, два — в четыре. У Луки один докладывает о десятикратном, другой — о пятикратном увеличении капитала. У Матфея награда обоим благоразумным рабам описана неконкретно: в малом ты был верен — над многим тебя поставлю. У Луки награда вполне конкретна: один получает в управление десять, другой пять городов. Неразумный раб у Матфея закапывает талант в землю, у Луки — заворачивает мину в платок.

Весьма существенна разница в терминологии, употребляемой у Матфея и у Луки. В отличие от тех притч, которые с точки зрения словесного выражения почти идентичны в трех Евангелиях (например, о сеятеле, о горчичном зерне и о злых виноградарях), в данном случае даже для описания сходных явлений, действий или качеств используются разные термины.

Все эти отличия убедительно свидетельствуют в пользу первой из приведенных гипотез: Иисус произнес в двух разных местах две разных притчи, близкие по содержанию, но существенно отличающиеся по форме. Объяснить столь существенные отличия чьей-либо редакторской работой можно только с огромными натяжками.

Из сличения двух Евангелий — от Матфея и Луки — явствует, что уже на пути в Иерусалим Христос, отвечая на вопрос о том, «когда придет Царствие Божие», начал говорить о Своем Втором пришествии (Лк 17. 20–37). Тема посмертного воздаяния звучит в нескольких притчах, произнесенных на пути в Иерусалим: о безумном богаче (Лк 12. 13–21), о бодрствующих слугах (Лк 12. 35–40), о благоразумном домоправителе (Лк 12. 41–48), о неверном управителе (Лк 16. 1–9), о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31), о рабочих в винограднике (Мф 20. 1–16); притча о десяти минах у Луки замыкает этот ряд. Но тема Второго пришествия и посмертного воздаяния продолжается в поучениях и притчах, произнесенных в Иерусалиме (Мф 21. 33–22. 14; 24. 3–25. 46). Нет ничего удивительного в том, что из двух притч со сходным содержанием Спаситель одну произнес на пути в Иерусалим, другую уже в Иерусалиме.

Исторический контекст

Как говорилось выше, термином «талант» в греко-римском мире обозначали единицу веса, равную примерно 42,5 килограмма. Во времена Иисуса Христа этот термин обозначал денежную единицу, равную 6 000 динариев. Талант был самой крупной денежной единицей. Греческий термин *μνᾶ*, переводимый как «мина», соответствует еврейскому *мане* и арамейскому *мене*: он был равен 100 шекелям (сиклям) или 100 аттическим драхам и стоил в 60 раз меньше, чем талант.

Ситуация, которая описана в притче, изложенной у Луки, была хорошо знакома слушателям Иисуса. В 40 году до Р. Х. Ирод Великий предпринял путешествие в Рим для получения права на царство от Марка Антония и Октавиана, боровшихся за власть в Риме¹. Аналогичное путешествие предпринял его сын Архелай в 4 году до Р. Х., чтобы получить царский титул от Октавиана, к тому времени ставшего императором. Иосиф Флавий красочно описывает путешествие Архелая. В Рим он отправился морским путем в сопровождении большой группы родственников и друзей, оставив управление государственными делами своему брату Филиппу. Однако одновременно туда же поспешил другой сын Ирода, Антипа, «имея в виду со своей стороны выступить претендентом на престол». Архелай представил императору завещание Ирода и другие бумаги, которые должны были поддержать его притязания. Император созвал совещание, на котором выслушал аргументы за и против Архелая. Наконец, Архелай бросился к ногам цезаря, последний же «велел ему подняться и сказал, что он считает его вполне достойным престола»².

Тем не менее, окончательное решение на этом совещании принято не было. Между тем в Рим отправилась депутация евреев, которые выступали против сохранения царской власти как таковой и, в частности, против того, чтобы царем стал Архелай. В за-

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 1, 14, 2–4.

² Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 9, 1–7.

щиту своей позиции они ссылались на беззакония его отца, Ирода Великого:

Правда, они называли его царем, и он был таковым по имени, но позволял себе тиранические деяния, направленные к гибели иудеев, и не отступал перед самовольным введением различных новшеств. Существовало множество людей, которых он загубил дотоле неизвестным по своей жестокости в истории способом, а еще хуже страдания оставшихся в живых, так как он стеснял их не только лично, но и угрожал отнять у них все их имущество. Окрестные города, населенные иноземцами, он не уставал украшать за счет гибели и разорения своих собственных подданных; народ он вверг в безвыходную нищету, тогда как он застал его, за немногими исключениями, в положении благосостояния; у знати, которую он подвергал казни по самым ничтожным причинам, он отнимал имущество, тех же представителей ее, которым оставлял жизнь, окончательно лишал всех денег. Помимо того, что насильно и беспощадно взимались налоги, назначенные каждому жителю ежегодно, никогда нельзя было обойтись без взяток как ему самому, так и его приближенным, друзьям и чиновникам, которым было поручено взимание этих налогов. Иначе, если не заплатить денег, нельзя было спокойно жить. Можно обойти молчанием растление им девушек и опозорение женщин. Так как эти злодеяния совершались им в пьяном виде и без свидетелей, то потерпевшие лучше молчали, как будто бы ничего и не было, чем разносили молву об этом. Итак, Ирод выказал относительно их такое же зверство, какое могло выказать лишь животное, если бы последнему была предоставлена власть над людьми¹.

В итоге император принял решение, которое должно было удовлетворить все стороны. Он «назначил Архелая, правда, не царем, но этнархом половины владений Ирода, причем обещал ему почетный титул царя, если только Архелай заслужит этого своим поведением. Вторую половину он разделил на две части и отдал их

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 11, 1–2.*

двум другим сыновьям Ирода, а именно Филиппу и Антипе». Некоторая часть земель перешла к сестре Ирода Саломее, еще часть была присоединена к Сирии¹.

Все эти события были хорошо известны слушателям Иисуса. В «некотором человеке высокого рода», который «отправлялся в дальнюю страну, чтобы получить себе царство и возвратиться», они могли без труда узнать Архелая или другого претендента на иудейский престол, путешествовавшего в Рим в надежде получить мандат на правление. В гражданах, ненавидевших его и отправивших вслед за ним посольство со словами «не хотим, чтобы он царствовал над нами», можно было узнать депутацию иудеев, просившую у императора, чтобы он не ставил над ними Архелая. В образе «человека жестокого», который «берет, чего не клал, и жнет, что не сеял», легко узнается Ирод Великий, чья жестокость стала притчей во языцех.

Следует еще учесть, что притча, согласно Луке, произносилась в доме мытаря — человека, собиравшего налоги с иудеев в пользу римлян. Слушателями притчи в доме Закхея могли быть разные люди, преимущественно его друзья. При произнесении аналогичной притчи в Иерусалиме присутствовали только ученики Иисуса. В этом варианте социальная заостренность притчи практически сводится на нет; тема получения права на царство полностью исчезает; остается только отъезд некоего человека в неизвестном направлении с неизвестными целями.

Христологическое толкование

В Евангелии от Луки притче предшествует вступление, в котором ее произнесение увязывается с тем, что Иисус «был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие». Кто эти «они»? Очевидно, ученики. В течение всего Своего долгого пути в Иерусалим Иисус говорил им о Царстве Божием, и они наивно полагали, что Он идет в Иерусалим именно для того, чтобы там это царство установить. Им все еще казалось совмести-

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 11, 4.*

мой идея мессианского царства Израильского на земле с тем Царством Небесным, которое Иисус неустанно проповедовал. Даже после Его смерти и воскресения первым вопросом, который они зададут Ему, будет: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь Ты Царство Израилю?» (Деян 1. 6). Представление о земном царстве смешивалось в их умах с представлением о Его Втором пришествии и конце света. Наслушавшись предсказаний об этом, но не поняв и малой толики из того, что Он говорил, они спрашивали: «Скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (Мф 24. 3). Очевидно, что предсказания Иисуса Христа вызывали у них надежду, но одновременно беспокойство и тревогу: они не знали, чего ожидать и когда «это будет».

В ответ на ожидания и беспокойство учеников Спаситель провозносит притчу о человеке, отправляющемся в далекую страну. Путешествие в далекую страну — в загробный мир — предстояло Ему Самому. Об этом Он знал и Свое путешествие неоднократно предсказывал, сравнивая Себя с пророком Ионой, пробывшим во чреве кита три дня и три ночи (Мф 12. 39–40; 16. 4; Лк 11. 29–30). Это путешествие Он должен был предпринять для того, чтобы получить от Отца царство.

Христос знал, что есть те, кто не хочет, чтобы Он был над ними царем: книжники, фарисеи, первосвященники, старейшины — вся религиозная, политическая, социальная и интеллектуальная элита израильского народа. Именно они обвиняли Его в том, что Он берет, где не клал, и жнет, где не сеял, считая себя законными наследниками Авраама и Моисея, а Его — самозванцем, незаконно претендующим на их священное наследие. Их поведение в притче напоминает поведение злых виноградарей, которые надеются на то, что, расправившись сначала с посланниками господина, а затем с его сыном, они завладеют его имуществом (Мф 21. 33–46; Мк 12. 1–12; Лк 20. 9–18). Именно в этом контексте разворачивается действие притчи, как она изложена в Евангелии от Луки.

Продолжая данную аналогию, мы можем увидеть учеников Иисуса Христа в рабах, которым вверено управление имуществом

господина. Девять из них, получив каждый по мине, употребляют ее в оборот, и она приносит прибыль — пятикратную или двукратную, в зависимости от их способностей. Но один из десяти прячет мину в платок. Не Иуда ли имеется в виду? Именно он носил ящик с денежными пожертвованиями (Ин 12. 6), и именно он станет единственным из апостолов, кто пойдет против своего Учителя, войдя в сговор с теми, кто не хотел, чтобы Он царствовал над ними. Другие же апостолы, напротив, каждый в свою меру исполняют ту миссию, которую возложил на них Христос.

Иоанн Златоуст сравнивает притчу о талантах, как она изложена у Матфея, с притчей о минах из Евангелия от Луки:

В притче у Луки от одинаковой суммы проистекли различные выгоды, потому что от одной мины иной приобрел пять, иной — десять, каждый потому различную получил и награду; здесь же наоборот, и потому награда одинакова. Кто получил два таланта, тот и приобрел два; равно и тот, кто получил пять, пять и приобрел; а там, так как от одинаковой суммы один приобрел более, другой менее, то по всей справедливости они не удостаиваются и одинаковой награды. Но заметь, что везде не сразу требуется отчет. Так, отдав виноградник земледельцам, хозяин удалился, равно и здесь, раздав деньги, ушел; и все это для того, чтобы показать нам Свое долготерпение. Мне же кажется еще, что Христос этим делает намек на воскресение¹.

Таким образом, Златоуст видит в главном герое притчи Христа. С этим пониманием согласны другие древние толкователи. Григорий Великий спрашивает: «Кто иной этот человек, отправившийся в чужую страну, как не наш Искупитель, вознесшийся на небеса в теле, которое Он принял?»². Кирилл Александрийский считает, что с отшествием в притче сравнивается «Христово восхождение на небеса», под именем следует понимать «уверовавших в Него в каждой стране и городе», а рабы — это «те, кого Христос увенчива-

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 78, 2.

² Григорий Великий. Сорок гомилий на Евангелия. 9, 1.

ет в свое время славой священства»¹. Христологическое понимание притчи, доминирующее в трудах древних толкователей, разделяют и некоторые современные комментаторы.

Многие исследователи, однако, оспаривают христологическое понимание притчи. Н. Т. Райт называет это понимание «стереотипным» и «неверным», поскольку, по его мнению, в большинстве притч Иисуса под царем, господином или хозяином понимается Бог Израилев, а не Сын Человеческий; слова о возвращении хозяина после долгого отсутствия «превосходно вписываются в контекст возвращения Господа на Сион»; идея Второго пришествия «больше похожа на послепасхальное новшество, чем на особенность проповеди Самого Иисуса»².

Оставляя эту весьма спорную аргументацию на совести ее автора, отметим, что если воспринимать идею Второго пришествия как «послепасхальное новшество», изобретенное апостолами, тогда значительную часть прямой речи Иисуса Христа в Евангелиях следует признать лишенной аутентичности. На наш взгляд, идея Второго пришествия является настолько центральной в проповеди Спасителя, что это не требует доказательств. Значительная часть последнего поучения ученикам посвящена этому: в нем Спаситель многократно говорит именно о «пришествии Сына Человеческого» (Мф 24. 27, 37, 39) и ни разу — о возвращении Господа на Сион. Предсказание о том, что «приидет Сын Человеческий» — лейтмотив проповеди Иисуса Христа, начиная от его первого наставления ученикам (Мф 10. 23) и кончая последним (Мф 24. 44; 25. 13, 31). Предсказания же о том, что Господь вернется «к Своему народу, в Свой город и Свой храм»³, мы не встречаем нигде.

Таланты

Как понимать таланты, которые господин вверил своим рабам? Древние толкователи под талантами понимали либо различные

¹ Кирилл Александрийский. Комментарии на Евангелие от Матфея. 283.

² Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М., 2004. С. 574–576.

³ Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. С. 579.

добродетели¹, либо телесные чувства, деятельность и разумение², либо вообще «то, что находится во власти каждого: или покровительство, или имение, или научение, или что-либо подобное»³.

Однако со временем общепринятым стало толкование, согласно которому под талантами следует понимать способности, данные Богом каждому человеку. Это понимание настолько прочно вошло в обиход, что само слово «талант», изначально обозначавшее единицу веса, а затем денежную единицу, в современном словоупотреблении во многих языках (в том числе в новогреческом) приобрело устойчивый переносный смысл и употребляется теперь только в этом смысле — как указание на способности, дарования, творческий потенциал. На этом же словоупотреблении построены расхожие выражения, о связи которых с притчей о талантах многие даже не догадываются: «Бог дал человеку талант», «Не зарывай талант в землю».

В соответствии с таким пониманием основной смысл притчи заключается в том, что каждый человек получает от Бога способности и возможности, которые он призван реализовать. В версии Луки употреблены два близких по смыслу глагола: *πραγματεύω* («пустить в оборот») и *διαπραγματεύω* («получить прибыль»). В версии Матфея мы встречаем выражения *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν* («каждому

¹ *Ориген*. Комментарии на Евангелие от Матфея. 66–67.

² «Ибо пять талантов суть чувства телесные, именно: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. Следовательно, пятью талантами обозначается дар пяти чувств, т. е. знание внешнего. А двумя означает разумение и деятельность. Именем же единого таланта означает только разумение» (*Григорий Великий*. Сорок гомилий на Евангелия. 9, 1). Исходя из этого толкования, Григорий объясняет, почему один талант ленивого раба был отдан имеющему десять талантов, а не тому, кто имел четыре: имеющий десять талантов — человек, подвигающийся в телесном делании, и он, несмотря на обильные плоды, имеет нужду в разумении (которое символизирует один талант) в большей степени по сравнению с тем, кто «тонко разумеет внутреннее [и] дивно совершает [это] во внешнем», т. е. по сравнению с тем, кто принял четыре таланта (*Григорий Великий*. Сорок гомилий на Евангелия. 9, 1, 5).

³ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 78, 3.

по его силе») и ἤρῳασατο ἐν αὐτοῖς («употребил их в дело», букв. «работал с ними»). Все эти выражения в совокупности призваны подчеркнуть одну мысль: каждому человеку даются те или иные способности — одному больше, другому меньше, одному те, другому иные, каждому в свою меру. Они даются от Бога как начальный капитал, который каждый должен употребить в дело, пустить в оборот. На Страшном суде Бог спросит с каждого, в зависимости от того, каков был его начальный капитал: оправданы будут только те, чей капитал принес прибыль в виде добрых дел по отношению к ближним. Как говорит Иоанн Златоуст, «потому-то Бог дал нам и дар слова, и крепость телесную, и ум, и разумение, чтобы всё это употребляли мы для собственного нашего спасения и для пользы ближнего»¹.

Образ человека, завернувшего деньги в платок или зарывшего их в земле, иллюстрирует ту же мысль, только с обратной стороны. Этот образ сродни другим образам из притч Иисуса: блудного сына, бездумно расточившего полученные от отца деньги (Лк 15. 12–16); безумного богача, вообразившего, что он может все свое богатство употребить на себя (Лк 12. 16–20); неразумного раба, думающего, что господин придет не скоро (Мф 24. 48–49). Но если история блудного сына заканчивается благополучно, потому что он приносит покаяние, то судьба тех, кто сознательно противится воле Божией, имеет трагический исход: они получают на Страшном суде самый суровый приговор.

Почему в обеих притчах у того, кто не пустил деньги в оборот, отнимается и то, что он имел? Каков смысл слов о том, что «всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет»? Это изречение присутствует в обоих вариантах притчи и в некотором смысле составляет ее квинтэссенцию.

Изречение состоит из двух частей. В первой подчеркивается, что по отношению к Богу человек не может быть нейтрален: он либо двигается вперед, либо откатывается назад. По отношению к миссии, которую Бог возлагает на человека, нельзя просто избрать

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 78, 3.*

выжидательную тактику: человек либо исполняет то, чего Бог от него ждет, либо нет. Кто не выполняет волю Божию, тот выполняет волю Его врага; кто не служит Богу, тот служит диаволу. В другом месте Иисус говорил: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф 12. 30; Лк 11. 23).

Вторая часть изречения указывает на то, что духовное богатство человека возрастает в геометрической прогрессии, если он ставит свои таланты на службу Богу и ближним. Чем больше прибыли приносит его богатство, тем больше оно увеличивается. Образ денег, отданных в рост, оказывается сродни образу закваски в тесте (Мф 13. 33): подобно тому, как тесто благодаря закваске вздувается, набухает, становится пышным, духовный капитал человека увеличивается, когда он свои таланты пускает в оборот.

В конечном итоге вопрос о цели имеет решающее значение: использует ли он свои таланты для личного обогащения, для удовлетворения плотских похотей, для развлечений и страстей, или он становится «соратником у Бога» (1 Кор 3. 9), вкладывая свои способности в дело Божие.

Бог ищет Себе союзников и соратников. Придя на землю, Он выбирал из множества людей тех, кого хотел привлечь к Своему делу, Своей миссии. Некоторые из позванных оставили все и последовали за Ним (Мф 19. 27; Мк 10. 28; Лк 5. 11; 18. 28). Другие, напротив, отошли с печалью, ибо у них было «большое имение» (Мф 19. 22; Мк 10. 22; Лк 18. 23). В конечном же итоге это имение оказалось для тех, кто не последовал за Иисусом, талантом, зарытым в землю. Они не вошли в радость Господина своего, и Он не поставил их над многими городами, как поставил апостолов, которые в каждом городе, куда приходили, основывали церкви и становились во главе их. Так притча о талантах и минах сбылась в судьбе тех, кто были ее непосредственными слушателями — апостолов Иисуса Христа.

12. 7. Ожидание хозяина дома

Текст притчи

Нам осталось рассмотреть короткую притчу, которой завершаются притчи Иисуса в Евангелии от Марка. Она является частью поучения, произнесенного по выходе из храма Иерусалимского, когда Иисус сидел на горе Елеонской. Аналогичное поучение имеется также в Евангелии от Матфея. Оно включает, в частности, призыв к бодрствованию: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет. Но это вы знаете, что, если бы ведал хозяин дома, в какую стражу придет вор, то бодрствовал бы и не дал бы подкопать дома своего» (Мф 24. 42–43). У Марка этот же призыв перерастает в притчу:

Смотрите, бодрствуйте (ἀγρυπνεῖτε), молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время. Подобно как бы кто, отходя в путь и оставляя дом свой, дал слугам своим власть и каждому свое дело, и приказал привратнику бодрствовать (ἵνα γρηγορῆ). Итак бодрствуйте (γρηγορεῖτε), ибо не знаете, когда придет хозяин дома: вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру; чтобы, придя внезапно, не нашел вас спящими. А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте (γρηγορεῖτε) (Мк 13. 33–37).

По сравнению с притчами, о которых мы говорили ранее, эта притча может показаться неполноценной, тем более, что текстуально ее начало почти полностью совпадает с началом притч о талантах и о минах из Евангелий от Матфея и Луки, но подобного продолжения это начало не получает. Притчу можно было бы воспринять как своего рода эскиз к полноценным «сюжетным» притчам, где господин не только уезжает, вверяя имущество слугам, но и возвращается, требуя отчета.

В притче из Евангелия от Марка слуги упоминаются лишь один раз и больше никакой роли не играют. Тем не менее, в этой притче есть свой мини-сюжет, и он связан с появлением персонажа,

который отсутствовал в других притчах: привратника (θυρωρός). Палестинские дома обычно отделялись от улицы оградой и внешними воротами, у которых должен был находиться привратник: в значительной степени именно от его бодрствования зависела безопасность дома.

Образ привратника, безусловно, имеет символический смысл, напоминая о ветхозаветных образах, таких как пророк, стоящий на сторожевой башне (Авв 2. 1), и сторож, у которого спрашивают, сколько осталось до конца ночи, а он отвечает: «Приближается утро, но еще ночь» (Ис 21. 11–12). Привратник, или сторож — это человек, бодрствующий среди ночи, пока другие спят. Он бдит, охраняя дом и ожидая возвращения господина.

Слова из притчи «вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру» указывают на четыре стражи ночи. Ночь делилась на четыре стражи, согласно римской системе времяисчисления, и не случайно именно это деление имеется в виду у Марка, писавшего свое Евангелие, как предполагается, для христиан Рима. Согласно еврейской системе, ночь делилась на три стражи, что отражено в словах Иисуса, приведенных у Луки: «И если придет во вторую стражу, и в третью стражу придет, и найдет их так, то блаженны рабы те» (Лк 12. 35–38).

Второе пришествие

В рассматриваемых словах, а также в других ночных образах, используемых в эсхатологических речах Спасителя, некоторые комментаторы видят указание на то, что Второе пришествие произойдет ночью. Однако ночь здесь следует понимать в переносном смысле как символ земной жизни, тогда как день — символ пришествия Иисуса Христа.

Сравнение Второго пришествия с внезапным нападением вора произвело впечатление на ранних христиан. В посланиях апостолов Петра и Павла эта тема получила развитие:

Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все

дела на ней сторгят. Если так все это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают? (2 Пет 3. 10–12).

О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью. Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба... Но вы, братия, не во тьме, чтобы день застал вас, как тать. Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы. Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться (1 Фес 5. 1–6).

Трезвение и бодрствование

Образ привратника не отражен в апостольских посланиях. Однако он нашел неожиданное продолжение в восточнохристианском учении о трезвении (*vñψις*) как духовном бодрствовании. В классическом произведении Евагрия Понтийского, посвященном молитве, говорится: «Стой на страже своей, охраняя ум свой от мыслей во время молитвы, дабы... быть незыблемым в собственном покое»¹. Эти слова отражают специфически восточнохристианское понимание молитвы как делания ума, отгоняющего любые посторонние помыслы и образы: «Трезвение есть твердое водружение помысла ума и стояние его у двери сердца; так что он видит, как подходят чуждые помыслы, эти воры-окрадыватели, слышит, что говорят и что делают эти губители, и какой демоны начертывают и устанавливают образ, покушаясь, увлекши чрез него в мечтания ум, обольстить его»².

Употребленные в притче глаголы *ἀγρυπνέω* и *γρηγορέω*, оба переводимые как «бодрствовать», в христианской аскетической литературе, а также в литургической практике получили вполне конкретное смысловое наполнение. Этими глаголами стали обозначать практику ночной молитвы.

¹ *Евагрий*. О молитве. 69 (по нумерации в русском переводе — 70).

² *Исихий*. К Феодулу. 1, 6.

Данная практика была известна уже раннехристианским авторам¹. В монашеской традиции — как на Востоке, так и на Западе — она получила самое широкое распространение. «Всякая молитва, которую совершаем ночью, — говорит Исаак Сирин, — да будет в глазах твоих достоестнее всех дневных деланий»². По его словам, ночное бдение — это «усладительное делание», во время которого «душа ощущает ту бессмертную жизнь, и ощущением ее совлекается одеяния тьмы и приемлет в себя духовные дарования»³. Иоанн Кассиан Римлянин говорит о ночном молитвенном бдении, начинающемся с вечера субботы и продолжающемся до четвертого пения петухов: указывая на эту традицию как установившуюся на Востоке «с начала веры христианской, в подражание апостолам», он рекомендует ее подведомственным ему монастырям на Западе⁴.

Практика ночной молитвы в христианской литургической и монашеской традициях — лишь один из примеров того, как призыв Иисуса к бодрствованию получил вполне конкретное практическое воплощение. Однако этот призыв обращен не только к монахам: «А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте». Этот призыв имеет универсальный смысл, сохраняя актуальность во все времена и для всех христиан.

¹ Например, Апостольское предание. 41; *Ориген*. О молитве. 12; *Киприан Карфагенский*. Книга о Молитве Господней. 36; *Евсевий*. Церковная история. 2, 17, 21–22; *Иероним*. Послание. 22, 37.

² *Исаак Сирин*. Слова подвижнические 65 (в русском переводе — слово 68).

³ *Исаак Сирин*. Слова подвижнические 66 (в русском переводе — слово 40; перевод сверен с сирийским текстом).

⁴ *Иоанн Кассиан Римлянин*. Об общежительных установлениях. 3, 5, 8–9.

Резюме

Евангелие от Матфея насчитывает шесть притч, произнесенных Спасителем в Иерусалиме в последние дни Его земной жизни. Они распадаются на две трилогии. Первая трилогия включает произнесенные одну за другой притчи о двух сыновьях, о злых виноградарях и о брачном пире (Мф 21. 28 – 22. 14). Вторая трилогия притч, также произнесенных одна за другой, включает притчи о благоразумном рабе, о десяти девах и о талантах (Мф 24. 45 – 25. 30). В Евангелии от Марка только одна притча отнесена к Иерусалимскому периоду: об ожидании хозяина дома (Мк 13. 32–37). У Луки Спаситель не произносит в Иерусалиме ни одной притчи.

Первая трилогия притч у Матфея имеет одну сквозную тему: отношение израильского народа к Богу, Его повелениям и посланному Им Сыну Божию. В притчах о двух сыновьях и о злых виноградарях сюжет связан с виноградником, символизирующим израильский народ. Два сына, один из которых обещает исполнить волю отца, но в итоге не прилагает к этому усилий, а другой сначала отказывается, а потом раскаивается, указывают, по толкованию Самого Спасителя, на религиозных лидеров еврейского народа, не принявших проповедь Иоанна Крестителя, и на грешников, последовавших за ним. Сказанное об Иоанне Крестителе должно быть справедливо и в отношении Спасителя, проповедь Которого предуготовлял Иоанн. В христианской традиции известно толкование, согласно которому два сына обозначают евреев и язычников в их отношении к учению Иисуса Христа.

Наиболее остро вопрос о соотношении евреев и язычников в царстве Мессии ставится в притче о злых виноградарях. Во многом именно на этой притче основано учение о Церкви как новом Израиле, проходящее через всю святоотеческую традицию. В этой же притче с особой остротой поднимается вопрос о человеческой свободе: Бог заранее знает поступки человека, но не предопределяет их.

Притча о брачном пире в Евангелии от Матфея следует непосредственно за притчей о злых виноградарях. Похожая по содержанию притча имеется также в Евангелии от Луки, где она произносится во время дружеской трапезы в ответ на слова «Блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божием» (Лк 14. 15). Очевидно, одну и ту же притчу Спаситель произнес дважды в разных обстоятельствах. В обоих случаях речь идет о том, что Царствие Божие будет отнято у избранного народа и передано другому, то есть о вхождении в Церковь язычников. Однако в Евангелии от Матфея притча включает в себя много дополнительных подробностей, сближающих ее с притчей о злых виноградарях.

Вторая трилогия иерусалимских притч объединена эсхатологическим содержанием. Притчи о благоразумном рабе и о десяти девах говорят о неизвестности и непредсказуемости часа Второго пришествия Христа. К ним примыкает притча об ожидании хозяина дома, приведенная в Евангелии от Марка (Мк 13. 33–37; в Евангелии от Матфея ей соответствует краткое поучение Мф 24. 42–43). Притча о талантах говорит об ответственности каждого человека перед Христом за те способности, которые он имеет, и о суде Христовом, на котором каждый человек даст ответ за свою жизнь.

В Евангелии от Луки приведена притча о минах, которая во многих отношениях близка к притче о талантах в Евангелии от Матфея. Сравнение содержания обеих притч и контекста, в котором они были произнесены, говорит в пользу того, что Спаситель произнес две притчи со сходным сюжетом в разных ситуациях.

Вопросы к главе 12

Два сына

1. Что объединяет притчи о двух сыновьях, о злых виноградарях и о брачном пире, входящие в Евангелии от Матфея в первую трилогию иерусалимских притч? Кто служит объектом критики в них?
2. Охарактеризуйте употребление слова «праведность» (δικαιοσύνη) в Евангелии от Матфея. Что означает выражение «путь праведности»?
3. Какой ответ дает притча о двух сыновьях на вопрос о соотношении веры и добрых дел? Сопоставьте с этой точки зрения притчу о двух сыновьях с притчей о работниках в винограднике.

Злые виноградари

4. Что символизирует в притче виноградник? При ответе используйте параллельные места из Ветхого Завета.
5. Как притча о злых виноградарях толкуется в святоотеческой традиции? Приведите конкретные примеры.

Брачный пир

6. Сравните версии притчи о званых на брачный пир в Евангелиях от Матфея и от Луки. Как можно объяснить расхождения между ними?
7. Кого символизируют персонажи притчи о званых на брачный пир? Какие толкования может получить образ пира?
8. Что такое «теология замещения»? Есть ли в притче о званых на брачный пир признаки антисемитизма? Аргументируйте свой ответ.

Десять дев

9. Какая ситуация изображена в притче? Какова в ней роль десяти дев и почему они ждут жениха?

10. Что Спаситель хотел сказать этой притчей? Приведите примеры толкования притчи о десяти девах у Отцов Церкви.
11. Какое влияние притча о десяти девах оказала на богослужебную традицию Православной Церкви?

Таланты и мины

12. Сравните притчу о талантах в Евангелии от Матфея и притчу о минах в Евангелии от Луки.
13. В каком историческом контексте была произнесена притча о минах?
14. Какой нравственный урок следует извлечь из притч о талантах и минах?

Ожидание хозяина дома

15. Какие ветхозаветные параллели имеет образ превратника из притчи об ожидании хозяина дома?
16. В каких еще новозаветных текстах Второе пришествие Христа сравнивается с внезапным нападением вора?
17. Какую интерпретацию может получить притча об ожидании хозяина дома в свете аскетической традиции Церкви?

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ЧАСТИ II

Во второй части настоящего учебника перед нами прошли все притчи Иисуса Христа — от самых первых, в которых Царство Небесное раскрывалось через простые и бесхитростные образы сеятеля, семени, горчичного зерна, закваски в тесте, до самых последних, объединенных призывом к духовному бодрствованию в ожидании Его Второго пришествия. Эти притчи раскрыли перед нами целый мир образов, аналогий, метафор, призванных передать реальность духовного мира при помощи земных понятий и символов. Они приоткрыли нам завесу перед тем таинственным Царством Небесным, о котором Иисус говорил от начала до конца Своей проповеди.

Благодаря своему образному богатству и многоуровневому содержанию притчи Иисуса на протяжении веков восхищали и продолжают восхищать многих людей. «Слушая или читая эти мудрые евангельские притчи, поражаешься удивительной точности, простоте и красоте образов, которые избирает Иисус», — говорит Святейший Патриарх Кирилл¹.

Мы увидели, что толкование притч занимало умы богословов, священнослужителей и светских исследователей на протяжении многих веков. Предлагались разные методы интерпретации — от радикально аллегорического, не оставляющего камня на камне от текста притчи, до буквального, сводящего каждую притчу к историческому контексту или узкому морализаторству. Ни один из предложенных методов не оказался вполне удовлетворительным.

Церковь является хранительницей и авторитетной толковательницей учения Иисуса. Именно внутри Церкви в течение многих веков развивалась экзегетическая традиция, позволившая мно-

¹ *Кирилл, митрополит.* Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004. С. 195.

гим поколениям христиан понимать смысл притч, применять их к собственной жизненной ситуации, извлекать из них нравственные уроки и духовные наставления. Не впадая ни в чрезмерный аллегоризм, ни в излишний буквализм, такие толкователи как Иоанн Златоуст проецировали притчи Иисуса на ситуацию, в которой находились их современники, помогая им воспринимать притчи не как теоретические выкладки, какими они никогда не были, а как руководство к действию.

Притчи Иисуса принадлежат всему человечеству. Каждому они способны сказать что-то свое. Помимо буквального или переносного смысла, над выявлением которого работают и будут работать толкователи, в них есть еще что-то, что задевает людей поверх смысла: в них есть посыл, весть, образ, настроение, в них есть «широта и долгота, и глубина и высота», через них открывается «превосходящая разумение любовь Христова» (Еф 3. 18–19).

Если говорить о притчах Иисуса с точки зрения их содержания, то, как нам представляется, непреходящая ценность этих притч заключается, во-первых, в том, что они помогают человеку лучше понять Бога, приблизиться к Нему, полюбить Его. В этих притчах Бог предстает как суверенный Властитель, Который имеет абсолютную власть над Своими подчиненными: Он дает каждому, сколько посчитает нужным, а потом потребует от каждого отчета в том, как полученное было потрачено; Он сурово накажет тех, кто противится Его воле и не выполняет Его повеления. В то же время Он предстает как долготерпеливый и многомилостивый Отец: Он бежит навстречу блудному сыну, бросается ему на шею, обнимает и целует его. Бог на небесах, но не дистанцируется от земли; Он всесилен, но готов уступить воле человека, когда сочтет это полезным. Бог любит человека как Свое создание и Свое дитя, и каждая притча по-своему раскрывает эту истину.

Во-вторых, притчи говорят об Иисусе. Будучи их автором, Он одновременно является и героем многих из них. Притчи Иисуса — это послание Бога людям: их произносит Тот, Кто является одновременно Человеком и Богом. Иисус не отделяет Себя от Бога, и

все качества и свойства, которые Он приписывает Богу, принадлежат также Ему Самому. В притчах Он раскрывается не только как мудрый Учитель, но и как Пастырь добрый, Который выходит на поиски заблудший овцы, находит ее, несет на Своих плечах и радуется ее обретению. Он раскрывается как Тот, Кого Бог послал в Свой виноградник, чтобы собрать с него плоды, и Кто исполнил послушание воле Отца ценой собственной жизни: «уничжил 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).

В-третьих, притчи говорят о Царстве Небесном, раскрывая его как реальность, незримо присутствующую в человеческой жизни, подобно закваске в тесте. Как малое горчичное зерно, оно созревает и прорастает в человеке незаметно, но превращается в дерево, в ветвях которого укрываются птицы. Подобно драгоценной жемчужине, ради которой человек готов продать все остальное, оно вытесняет в его душе земные привязанности, соединяя с небом и открывая прямой доступ к Богу.

В-четвертых, наконец, притчи говорят о том, как человек должен выстраивать свои отношения с ближними. Он призывается прощать, как отец простил заблудшего сына, как Бог прощает Своих должников; отзываться на чужую беду, как милосердный самарянин отозвался на беду человека, попавшего в руки к разбойникам; любить, как любит тот, кому много прощено; видеть людей глазами Бога, всматриваясь в глубины их души и прозревая в них образ Божий.

Притчи были произнесены Иисусом в конкретном историческом контексте, но их значение выходит далеко за его рамки. Их значение универсально, и две тысячи лет спустя они звучат так же оригинально и выразительно, как звучали для Его современников, погружая мысль читателя в бездонные глубины веры.

Дополнительная литература к части II

Святоотеческие толкования:

- *Амфилохий Иконийский*. Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее // Богословский вестник. 2004. Т. 4 (4). С. 9–27.
- *Иоанн Златоуст, святитель*. О Лазаре // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 778–877.
- *Он же*. О покаянии // Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 308–391.
- См. также святоотеческие комментарии в разделе «Рекомендуемая литература».

Справочная литература:

- Предсказания о Страданиях и Воскресении Иисуса // Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета. М., 2003. С. 453–456.
- Премудрость // Там же. С. 456–459.
- Притча // Там же. С. 465–475.
- Царство Божье / Царство Небесное // Там же. С. 723–735.

Комментарии и исследования:

- *Бломберг К*. Интерпретация притчей. М., 2005.
- *Гриликес Л., протоиерей*. Евангельские притчи и внебиблейские языковые данные // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 19–28.
- *Иларион (Алфеев), митрополит*. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга IV: Притчи Иисуса. М., 2017.
- *Кирилл (Гундяев), митрополит*. Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004. С. 195–195, 260–263, 274–277, 288–291.
- *Николай (Сахаров), иеромонах*. Краткий обзор методики современного толкования притчей Христовых в синоптических Евангелиях // Сборник трудов кафедры библеистики Московской Православной Духовной Академии № 1. Сергиев Посад, 2013. С. 187–222.
- *Серебрякова Ю. В.* Четвероевангелие. М., 2013. С. 113–119.

Рекомендуемая литература

Святоотеческие толкования:

- Библейские комментарии отцов Церкви (НЗ). Т. Ia: Евангелие от Матфея 1–13. Т. Ib: Евангелие от Матфея 14–28. Т. II: Евангелие от Марка.
- *Василий (Преображенский), исповедник*. Беседы на Евангелие от Марка. М., 1996.
- *Евфимий Зигабен*. Толкование на Евангелие. СПб., 2000.
- *Ефрем Сирин, преподобный*. Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1914.
- *Иероним Стридонский, блаженный*. 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. Т. 7.
- *Он же*. Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 8. СПб., 1902.
- *Иустин (Попович), преподобный*. Толкование на Евангелие от Матфея // Творения. Т. 5. М., 2014. С. 5–466.
- *Кирилл Александрийский, святитель*. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 1. Творения. Т. 2. М., 2001. С. 431–793.
- *Николай (Велимирович), святитель Сербский*. Библейские темы. М., 2007.
- *Феофилакт Болгарский, блаженный*. Толкование на Евангелие от Матфея. В кн.: Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 25–255.
- *Он же*. Толкование на Евангелие от Марка. В кн.: Благовестник. М., 2000. Т. 1. 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. М., 2000. Т. 2. С. 5–332.

Комментарии и исследования:

- *Аверкий (Таушев), архиепископ.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Т. 1. Четвероевангелие. М., 1995.
- *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. М., 2011.
- *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. 1. М., 2007.
- *Гладков Б.* Толкование Евангелия. Троице-Сергиева Лавра, 2014.
- *Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета / Ред.: Дж. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл.* М., 2003.
- *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Т. 1. Провозвестие Иисуса. М., 1999.
- *Мень А., протоиерей.* Библиологический словарь. Т. 1–3. СПб., 2002.
- *Михаил (Грибановский), епископ.* Над Евангелием. М., 2002.
- *Михаил (Лужин), епископ.* Библейская наука. Тула, 1898. Т. 1.
- *Он же.* Толковое Евангелие. Т. 1–3. Минск, 2004.
- *Православная Энциклопедия.* М., 2000–2018. Т. 1–48.
- *Сорокин А., протоиерей.* Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2006.
- *Строганов В., протоиерей.* 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^р.
- *Шаргунов Александр, протоиерей.* Евангелие дня. Т. 1–2. М., 2008.
- *Эванс К.* Сфабрикованный Иисус: Как современные исследователи искажают Евангелия. М., 2009.

Именной указатель

- Аарон, первосвященник 26, 218, 293, 294
Августин, блаженный 149, 173, 178, 179, 272, 288, 397, 434, 481, 499, 521, 522, 698
Август Октавиан 705
Авель 25, 218
Аверкий (Таушев), архиепископ 727
Авиуд 293
Авраам, праотец 25, 32, 34, 78, 91, 197, 297, 326, 377, 412, 446, 554, 555, 606, 609, 610, 612, 641, 666, 687, 708
Адам, праотец 25, 67, 71, 104, 216, 218, 278, 305, 310, 494, 514, 522, 571, 572, 578, 672
Александр Македонский 517
Амвросий Медиоланский, святитель 173, 397, 447, 571, 587
Амфилохий Иконийский, святитель 484, 725
Анастасий Синаит, преподобный 601, 602
Андрей, апостол 224, 226, 228
Андрей Кесарийский, святитель 69
Андрей Критский, преподобный 339, 569
Антипа, сын Ирода 705
Аполлоний Тианский, философ-неопифагорец 50, 51, 52, 54
Аполлос, апостол от семидесяти 442
Архелай, сын Ирода 705, 706, 707
Афанасий Великий, святитель 229, 304
Бломберг К. 388, 399, 400, 442, 450, 611, 667, 725
Бокэм Р. 727
Борг М. 380
Браун Р. 727
Будда 15
Бультман Р. 47, 48, 49, 50
Валаам 34
Вартимей 137, 146, 147, 149, 150, 162
Василий (Преображенский), исповедник 726
Вергилий 429
Вирсавия 364
Гавриил, архангел 35
Гальбиати Э. 34
Гегель Г. 20, 21, 22, 46, 352, 399
Гладков Б. 727
Григорий Богослов, святитель 66, 111, 230, 603
Григорий Великий, святитель 276, 443, 680, 686, 687, 709, 711
Григорий Палама, святитель 301, 302, 308, 354, 579, 580, 584, 587
Грилихес Л., протоиерей 725
Давид, царь и пророк 165, 250, 252, 286, 363, 364, 374, 406, 485, 513
Диоклетиан, император 51
Дионис 61
Додд Ч. 400, 481
Донн Дж. 671
Достоевский Ф. М. 547, 671
Ева 25, 67, 69, 70, 71, 104, 278, 310, 430, 578
Евагрий Понтийский 716
Евсевий Кесарийский 51, 111, 322, Елисей, пророк 28, 29, 33, 34, 95, 138, 315, 316, 317
Епифаний Латинский 665, 698
Ефрем Сирий, преподобный 121, 122

- Закхей, матерь 484, 499, 701, 702, 707
- Захария, отец Иоанна Крестителя 35
- Зосима 488
- Иаир 6, 117, 125, 148, 204, 309, 317, 318, 319, 320, 323, 325, 347, 349
- Иаков Заведеев, апостол 87, 172, 202, 223, 226, 283, 293, 318, 320, 347, 465, 466, 489, 490, 562, 640, 683
- Иаков (Израиль), праотец 33, 78, 197, 555, 559, 609, 666, 687
- Игнатий Богоносец, священномученик 304
- Иезекииль, пророк 313, 314, 336, 443, 496, 515, 664
- Иеремияс Й. 399, 400, 663, 727
- Иеримия, пророк 172, 252, 291, 317, 325, 664, 665
- Иерокл 51
- Иероним, блаженный 86, 97, 98, 111, 116, 117, 197, 276, 277, 292, 296, 305, 455, 479, 480, 665, 692, 717, 726
- Иисус Навин 27, 32, 34, 219
- Иларий Пиктавийский, святитель 119, 190, 397, 476, 480, 698, 699
- Иларион (Алфеев), митрополит 210, 272, 355, 395, 400, 403, 559, 560, 595, 622, 725
- Илия, пророк 6, 28, 29, 33, 34, 58, 91, 172, 252, 282–284, 289, 290, 291, 292, 295–298, 308, 315–317, 325, 347, 475, 665
- Иоанна, жена Хузы 41
- Иоанн Богослов, апостол, Евангелист 37, 43, 50, 60–65, 71, 78, 80–83, 87, 100, 129, 132, 133, 136, 137, 161, 162, 164, 190, 200, 202, 221–223, 241–246, 248, 251, 253, 255, 256, 274, 283, 290, 318, 320, 326–328, 331, 332, 339, 344, 347, 348, 374, 434, 465, 466, 471, 478, 479, 481, 482, 489, 490, 495, 523, 531, 562, 653, 654, 656, 688. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
- Иоанн Дамаскин, преподобный 157, 172, 173, 354
- Иоанн Златоуст, святитель 58–60, 66, 68, 72, 75, 85–88, 94, 95, 98, 99, 103, 104, 110, 114, 122, 172, 173, 175, 179, 182, 189, 190, 192, 193, 196, 197, 200, 209, 214, 229, 247, 256, 263, 268, 269, 278, 288, 291, 293, 296, 321, 338, 340, 341, 342, 354, 370, 372, 384, 397, 424–426, 433–435, 449–451, 471, 476, 478–481, 500, 512, 557, 579, 581–583, 585, 613–616, 625, 627, 628, 631, 634–636, 650, 657, 667, 668, 681, 683, 692, 697, 698, 709, 711, 712, 723, 725, 726
- Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный 564, 717
- Иоанн Креститель 35, 44, 172, 190, 240, 252, 284, 295, 299, 326, 327, 348, 411, 441, 444, 472, 475–479, 498, 513, 515, 553, 554, 568, 654–656, 658, 665, 672, 718
- Иоанн Кронштадтский, праведный 158
- Иоанн Синайский, преподобный 537, 583
- Иона, пророк 30, 44, 81, 234, 236, 264, 266, 271, 275, 354
- Иосиф Обручник, праведный 35
- Иосиф, праотец 544
- Иосиф Флавий 159, 160, 164, 165, 221, 242, 257, 258, 267, 427, 459, 460, 507, 519, 544, 549, 550, 551, 552, 596, 705, 706, 707

- Ипполит Римский, священномученик 68, 69, 403
- Иринеи Лионский, священномученик 57, 58, 69, 70, 72, 77, 304, 395, 571, 587
- Ирод Антипа 79, 80, 666, 705, 707
- Ирод Великий 159, 705, 707
- Исаак, праотец 34, 78, 197, 555, 609, 666, 687
- Исаак Сирин, преподобный 462, 586, 638, 717
- Исаия, пророк 28, 33, 35, 39, 44, 123, 124, 138, 296, 312, 314, 326, 327, 336, 365, 366, 374, 375, 416, 417, 535, 536, 537, 627, 662–665
- Исидор Пелусиот 555, 556
- Исихий 716
- Иуда Искариот 64, 244, 482, 654, 670, 709
- Иустин (Попович), преподобный 454, 455, 726
- Иустин Философ, мученик 69, 425, 664
- Йосе бен Йехуда 500
- Каиафа 343
- Каин 25, 218
- Кальвин 368, 499
- Кант 19, 20, 21, 47, 48, 352
- Кассиан (Безобразов), епископ 286
- Киприан Карфагенский, священномученик 717
- Кирилл Александрийский, святитель 65, 111, 229, 296, 396, 479, 572, 600, 601, 634, 698, 699, 709, 710, 726
- Кирилл (Гундяев), патриарх 355, 722, 725
- Кирилл Иерусалимский, святитель 110, 111, 113, 285, 354
- Конфуций 15
- Корнилий 200
- Лазарь, персонаж притчи 377, 379, 385, 387, 389–391, 397, 399, 423, 436, 481, 491, 599, 604–616, 647, 650, 704, 725
- Лазарь Четверодневный 7, 136, 229, 230, 289, 309, 327–334, 336, 337, 339–345, 347–350, 354
- Лактанций 169, 547
- Левий, праотец 499
- Лиия 559
- Лука, апостол, Евангелист 35–37, 50, 78–91, 99–103, 106, 109, 114–116, 118, 122, 123, 147–150, 154, 155, 159, 161, 162, 170, 171, 174, 176–180, 184, 186, 190, 201–205, 210, 212, 213, 221, 224, 228, 230, 231, 241, 243, 244, 247, 248, 250, 254, 283, 284, 288–290, 295, 296, 298, 307, 318–320, 322–326, 328, 367–369, 378, 380, 385, 386, 409–411, 415, 419, 421, 423, 444, 445, 449, 453, 468, 472, 476, 480–483, 489, 493, 497, 498, 502, 513, 515, 516, 518, 523, 531, 538, 540, 542–544, 548, 550, 564, 617, 630, 655, 660, 661, 674, 675, 679, 685, 686, 700, 702–704, 707, 715, 718, 728. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
- Лютер 499, 642
- Магомет 15
- Макарий Египетский, преподобный 567
- Макарий, митрополит 67
- Максим Исповедник, преподобный 636, 637
- Маной 34
- Мария Египетская, преподобная 487, 488

- Мария Магдалина 41, 166, 343
- Мария, Пресвятая Дева, Богоматерь, Богородица 35, 57–60, 64, 67–71, 299, 326, 684, 685, 699
- Мария, сестра Лазаря 328–333, 337, 338, 343, 481, 517
- Марк, апостол, Евангелист 36, 45, 50, 59, 81, 86, 88–91, 96, 101–103, 106, 109, 114–116, 120, 123, 126–128, 137, 147–152, 155, 161, 170–172, 174, 176–180, 184, 187, 189, 190, 195, 198–200, 201, 203–205, 207, 208, 212, 213, 223, 224, 228, 230–232, 240, 241, 243, 245–247, 250, 254, 256, 257, 270, 271, 283–285, 287, 288, 295–298, 317, 319, 320, 322, 323, 330, 367–369, 378, 385, 386, 409–411, 415, 419, 421, 423, 431, 437, 438, 440, 444, 445, 452, 453, 468, 481, 482, 489, 495, 518, 531, 559, 617, 630, 660–662, 701, 715, 728. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
- Марк Антоний 705
- Марк Подвижник, преподобный 126, 127
- Марфа, сестра Лазаря 289, 328, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 517
- Матфей, апостол, Евангелист 35, 36, 50, 78–86, 88–91, 96, 101–103, 106, 107, 109, 115, 116, 123, 124, 147, 148, 150, 161, 162, 176–179, 186, 190, 195, 198–203, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 221, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 241, 243, 244, 247, 256, 266, 270, 271, 282, 284, 285, 288, 295, 297–299, 318–320, 330, 336, 340, 370, 378, 385, 386, 409, 410, 415, 419, 421, 423, 428, 431, 437, 438, 444, 445, 449, 452, 453, 468, 470, 472, 476, 481, 482, 489, 490, 493, 495, 498, 500, 502, 515, 518, 531, 542–544, 559, 564, 617, 630, 654, 660, 662, 669, 679, 680, 685, 686, 689, 700, 701, 703, 704, 709, 718, 728. См. также в указателе ссылок на Священное Писание
- Мейендорф И., протоиерей 67
- Мень А., протоиерей 727
- Мефодий Патарский, священномученик 69
- Мецгер Б. 41
- Михаил (Грибановский), епископ 727
- Моисей, пророк 6, 25–28, 30, 32, 34, 36, 42, 43, 46, 84, 89–91, 95, 96, 98, 104, 123, 140, 218, 233, 235, 241, 249, 265, 282, 283, 286, 289–298, 302, 303, 308, 328, 391, 549, 555, 556, 606, 699, 708
- Надав, старший сын Аарона 293
- Нафан, пророк 363, 364, 374, 406, 485, 494, 513
- Нафанаил (Варфоломей), апостол 56, 70, 226
- Нееман Сириянин 29, 95, 138, 162
- Никодим 28, 65, 111, 137, 138, 332
- Николай (Велимирович), святитель 156, 175, 417, 573, 726
- Николай (Сахаров), иеромонах 725
- Ной, праотец 25, 218
- Ньюман Б. 693
- Ог, царь Васанский 286
- Ориген 126, 291, 292, 377, 378, 395–397, 403, 461, 481, 522, 572, 607, 619, 664, 711, 717
- Павел, апостол 69, 75, 104, 130, 155, 170, 192, 197, 199, 213, 219, 297,

- 300, 303, 306, 422, 436, 442, 448,
452, 472, 480, 531, 545, 581, 592,
618, 621, 626, 640–642, 657, 661,
688, 698, 715
- Папий Иерапольский, святитель
322
- Петр, апостол 5, 38, 86–89, 102, 103,
118, 128, 161, 176, 192, 200, 202,
204, 222–228, 230, 242, 252, 253,
258–260, 266–268, 270, 282–285,
289, 291, 293–297, 306, 307, 318,
320, 322, 347, 351, 436, 438, 458,
465, 466, 489, 500–502, 514, 529,
542, 544, 548, 559, 560, 562, 629,
630, 640, 641, 673, 688, 715
- Платон 131, 132
- Плиний 553
- Помпей 507
- Понтий Пилат 113, 146, 549, 550, 551
- Птолемей Менней 507
- Пьяцца Э. 34
- Райт Н. 41, 380, 612, 674, 710
- Рахиль 559
- Ренан Э. 22, 23, 24, 46, 399
- Саломея 707
- Сарра 32, 455
- Саул 165
- Серебрякова Ю. В. 355, 725
- Сигон, царь Аморрейский 286
- Симеон Новый Богослов 301, 537,
567, 568, 680, 684, 685
- Симон прокаженный 330, 481
- Симон-фарисей 482, 634
- Соломон 28, 272, 361, 363, 406, 408,
534, 695
- Сорокин А., протоиерей 727
- Спиноза Б. 17–20, 352
- Стайн Ф. 693
- Стефан Первомученик 681, 683
- Строганов В., протоиерей 727
- Сусанна 41
- Сэндэй У. 399
- Тертуллиан 110, 443, 447, 664
- Тиберий 221, 506
- Тит Ливий 507
- Толстой Л. Н. 22, 23, 24, 399
- Урия Хеттеянин 364
- Феодорит Кирский, блаженный 230
- Феодор Мопсуестийский 455
- Феофилакт Болгарский, блаженный
158, 572, 726
- Филарет Московский, святитель
580, 581, 583, 585, 588, 589
- Филипп, сын Ирода 705, 707
- Филон Александрийский 395
- Флавий Филострат 50, 51
- Фома, апостол 38, 226, 330
- Хуза, домоправитель Иродов 41
- Цицерон 16, 17, 24, 42
- Шаммай, раввин 403
- Шаргунов Александр, протоиерей
145, 727
- Шлейермахер Ф. 399
- Штраус Д. 22, 23, 399
- Эванс К. 727
- Экклезиаст 311, 321
- Юлиан Отступник 603
- Юлихер А. 398, 399, 420
- Юм Д. 18, 19
- Ясперс К. 167

Указатель ссылок на Священное Писание

Ветхий Завет					
	Быт 7. 8–9	218	Быт 45. 23	427	
	Быт 9. 1	25	Быт 47. 12–19	427	
	Быт 9. 9–10	218	Быт 48. 14–19	75	
Первая книга Моисеева. Бытие (Быт)	Быт 12. 1–2	25	Быт 48. 21	413	
	Быт 13. 2	612	Быт 49. 24	494	
	Быт 13. 16	446	Быт 49. 33	609	
Быт 1. 1–10	439	Быт 15. 6	32	Вторая книга Моисеева. Исход (Исх)	
Быт 1. 5, 8, 13, 19, 23, 31	439	Быт 16. 7	33		
Быт 1. 8	153	Быт 18. 2	34, 91	Исх 3. 2	34
Быт 1. 8, 10, 12, 18, 21, 25	153, 735	Быт 18. 2–10	34	Исх 3. 3–10	25
Быт 1. 11	273	Быт 18. 6	455	Исх 3. 4–6	34
Быт 1. 11–12	439	Быт 18. 13	34	Исх 3. 21–22	603
Быт 1. 12	413	Быт 18. 22–33	554	Исх 4. 1–9	32, 42
Быт 1. 22	309	Быт 19. 1	34	Исх 4. 11	123
Быт 1. 22, 28	309	Быт 19. 24–25	27	Исх 7. 3	26
Быт 1. 26	215	Быт 19. 24–28	34	Исх 7. 8–12	26
Быт 1. 28	71, 216	Быт 21. 12–13	413	Исх 7. 9	26
Быт 1. 29–30	216	Быт 21. 17	33	Исх 7–12	28
Быт 1. 31	153	Быт 22. 2	297	Исх 7. 14–22	26
Быт 2. 2	439	Быт 22. 11	33, 34	Исх 7. 19–20	218
Быт 2. 5	413	Быт 22. 12	297	Исх 8. 1–7	26
Быт 2. 5, 15	413, 736	Быт 22. 17–18	413	Исх 8. 6	218
Быт 2. 7	217	Быт 25. 8, 17	609	Исх 8. 16–19	26
Быт 2. 16–17	25, 273	Быт 25. 31–34	574	Исх 8. 24	218
Быт 2. 17	310	Быт 27. 36–37	574	Исх 9. 6	218
Быт 2. 24	66	Быт 28. 12	33	Исх 9. 10	218
Быт 3. 1–5	419	Быт 29. 30–31	559	Исх 9. 19	219
Быт 3. 9	25, 494, 514	Быт 31. 3	413	Исх 9. 25	218
Быт 3. 14–15	217	Быт 32. 1	33	Исх 10. 15	218
Быт 3. 16	65, 492	Быт 35. 29	609	Исх 10. 22	218
Быт 3. 17–19	217	Быт 39. 4	544	Исх 12. 11	540
Быт 3. 19	310, 346, 427	Быт 41. 42	608	Исх 12. 15, 17–20	451
Быт 4. 11–12	218	Быт 42. 1–6, 19, 25–26, 33	427	Исх 12. 15, 19	265
Быт 4. 23	413	Быт 42. 5–7	427	Исх 12. 29	26
Быт 6. 6–7	27	Быт 43. 2, 25	427	Исх 12. 43–51	26
Быт 6. 13–16	25	Быт 44. 2	427	Исх 13. 6–7	265
				Исх 13. 21	26, 30

Исх 14. 11	32	Третья книга	Втор 5. 9	31
Исх 14. 21–22	233	Моисеева. Левит (Лев)	Втор 5. 17	671
Исх 14. 21–28	26,	Лев 11. 7	Втор 6. 5	464
	32, 219	Лев 11. 7–8	Втор 13. 15	219
Исх 15. 23–25	27,	Лев 12. 1–8	Втор 14. 8	182, 576
	32, 219	Лев 13. 2–53	Втор 14. 22–23	626
Исх 15. 26	104	Лев 13. 45–46	Втор 15. 7–11	612
Исх 16. 3	265	Лев 14. 3–32	Втор 21. 17	574
Исх 16. 7–10	289,	Лев 15. 1–18	Втор 24. 17	526
	307, 750	Лев 15. 8	Втор 24. 19–21	526
Исх 16. 13–35	27, 219	Лев 15. 19–24	Втор 26. 12	526
Исх 16. 14–15	249	Лев 15. 25–27	Втор 27. 19	526
Исх 16. 35	265	Лев 19. 18	Втор 32. 5	205
Исх 17. 2–6	27, 32	Лев 21. 1–2	Втор 32. 20	205
Исх 19. 16	46	Лев 24. 13–21	Втор 32. 50	609
Исх 19. 18	30	Лев 25. 18–19	Втор 34. 9	130
Исх 20. 4–6	134	Лев 25. 23	Втор 34. 11	221
Исх 20. 5	31, 134, 664	Лев 26. 14,	Книга Иисуса Навина	
Исх 20. 13	671	18–20, 26	(Нав)	
Исх 22. 3	506	Четвертая книга	Нав 2. 1–6	461
Исх 22. 22	526	Моисеева. Числа	Нав 3. 7–17	27
Исх 22. 25–27	509	(Числ)	Нав 5. 13–15	34
Исх 23. 20	33	Числ 14. 18	Нав 6. 5–20	27, 32
Исх 23. 25	104	Числ 19. 11, 13–16	Нав 6. 20	219
Исх 24. 1–16	293	Числ 21. 6–9	Нав 9. 6	263
Исх 24. 15–17	289	27, 32, 84	Нав 9. 11–12, 16	263
Исх 26. 1	608	Числ 22. 22–35	Нав 10. 12–14	27,
Исх 28. 39	608	Числ 27. 8–11		32, 219
Исх 30. 11–16	267	Числ 27. 13	Нав 12. 1	286
Исх 32. 1–14	555	Числ 27. 23	Нав 12. 2	286
Исх 32. 25–28	555	Числ 28. 58–62	Нав 12. 3	221
Исх 32. 31–35	555	Числ 34. 11	Нав 12. 4–5	286
Исх 33. 11	25, 46	Пятая книга	Нав 13. 2, 5, 8, 11	286
Исх 34. 6	509	Моисеева.	Нав 13. 27	221
Исх 34. 7	134	Второзаконие (Втор)	Нав 19. 22	286
Исх 34. 14	31, 664	Втор 3. 17	Нав 19. 35	221
Исх 34. 15–17	664	Втор 3. 31–34		
Исх 34. 29–35	294	Втор 4. 24	Книга Судей	
Исх 40. 34–35	289	Втор 4. 31	Израилевых (Суд)	
Исх 40. 35–38	30	Втор 5. 8–10	Суд 4. 1–24	286

Суд 8. 18–19	286	4 Цар 2. 23–24	29	Неем 9. 17	509
Суд 13. 3–21	34	4 Цар 4. 1	506	Неем 9. 25–26,	
Суд 13. 22	34	4 Цар 4. 8–37	29, 33,	29–31	666
Суд 14. 12	57		316		
Суд 20. 48	219	4 Цар 4. 29	540	Книга Товита (Тов)	
Первая книга Царств		4 Цар 5. 1–14	29, 33	Тов 3. 17	33
(1 Цар)		4 Цар 5. 10–11	95	Тов 10. 7	57
1 Цар 2. 6–7	136	4 Цар 5. 10–14	138	Тов 11. 17	57
1 Цар 12. 7	485	4 Цар 5. 20–27	29	Книга Иова (Иов)	
1 Цар 16. 14–23	165	4 Цар 7. 3	99	Иов 93, 104, 157, 181	
Вторая книга Царств		4 Цар 13. 20–21	316	Иов 1. 6–12	419
(2 Цар)		4 Цар 17. 24–33	517	Иов 1. 6–19	181
2 Цар 12. 1–7	364, 406	4 Цар 17. 41	517	Иов 2. 1–6	419
2 Цар 12. 3	495	4 Цар 18. 31	272	Иов 2. 1–7	181
2 Цар 22. 29	695	4 Цар 19. 35	33	Иов 2. 7	157
2 Цар 24. 16	33	4 Цар 20. 20	138	Иов 2. 7–8	93
Третья книга Царств		4 Цар 24. 13	460	Иов 5. 20	310
(3 Цар)		Первая книга		Иов 7. 4–5	93
3 Цар 1. 21	609	Паралипоменон		Иов 11. 5–6	93
3 Цар 2. 10	609	(1 Пар)		Иов 12. 15	233
3 Цар 4. 25	272	1 Пар 21. 15–16	33	Иов 18. 5–6	695
3 Цар 8. 10–11	30	Вторая книга		Иов 19. 7	93
3 Цар 11. 21	609	Паралипоменон		Иов 19. 7, 13–14,	
3 Цар 14. 26	460	(2 Пар)		16–20	93
3 Цар 17. 8–16	29	2 Пар 21. 15	104	Иов 19. 25–27	238
3 Цар 17. 8–24	33	2 Пар 24. 21	665	Иов 33. 23	33
3 Цар 17. 17–24	29, 316	2 Пар 28. 8–15	518	Иов 38. 3	540
3 Цар 17. 23	325	2 Пар 30. 9	509	Иов 40. 2	540
3 Цар 18. 38	33	2 Пар 32. 21	33	Псалтирь (Пс)	
3 Цар 18. 42	91, 295	Первая книга Ездры		Пс 1. 3	274
3 Цар 18. 46	540	(1 Езд)		Пс 2. 7–9	69
3 Цар 19. 5–7	33	1 Езд 9. 2	413	Пс 3. 8	236
3 Цар 19. 10	665	Третья книга Ездры		Пс 7. 12	527
3 Цар 21. 14	665	(3 Езд)		Пс 13. 1	536
3 Цар 22. 19	33	3 Езд 4. 28–29	427	Пс 13. 1–4	546
Четвертая книга		Книга Неемии (Неем)		Пс 17. 11	33
Царств (4 Цар)		Неем 5. 5	506	Пс 17. 29	695
4 Цар 2. 11	295			Пс 22. 1–4	494
				Пс 31. 1–5	105

Пс 34. 22–23	236	Притч 6. 23	695	Книга Премудрости	
Пс 35. 10	568	Притч 6. 27–29	361	Иисуса, сына	
Пс 43. 2	35	Притч 8. 1	462	Сирахова (Сир)	
Пс 44. 11–12	69	Притч 8. 32	480	Сир 4. 12	480
Пс 48. 8–10	310	Притч 9. 1–6	683	Сир 33. 18–24	574
Пс 48. 11–20	311	Притч 11. 1	362	Книга пророка Исаии	
Пс 50. 19	629	Притч 11. 1, 4–11	362	(Ис)	
Пс 51. 9	35	Притч 11. 22	362	Ис 1. 10–15	497
Пс 55. 14	310	Притч 13. 9	695	Ис 4. 5–6	296
Пс 71. 18	31	Притч 20. 2	362	Ис 5. 1–7	634, 662
Пс 76. 14–15	352	Притч 20–23	363	Ис 6. 1–3	33
Пс 77. 2	376	Притч 20. 27	695	Ис 6. 1–3, 6–7	33, 748
Пс 77. 2–4	35	Притч 24. 3–6	560	Ис 6. 1–10	366
Пс 77. 10–11	32	Притч 24. 20	695	Ис 6. 9–10	375, 415
Пс 77. 32	32	Притч 25. 11–14	362	Ис 8. 6	138
Пс 79. 2	33, 494	Притч 26. 1–3	363	Ис 20. 8	535
Пс 85. 5	509	Притч 26. 11	363	Ис 21. 11–12	715
Пс 85. 8–10	32	Притч 27. 7	535	Ис 25. 6	63
Пс 88. 13	286	Притч 27. 18	271	Ис 25. 6–8	312
Пс 89. 10	347	Притч 31. 10	462	Ис 26. 19	313
Пс 90. 11	33	Притч 31. 15–18	695	Ис 26. 20–21	313
Пс 91. 13–15	274	Притч 31. 22	608	Ис 28. 16	673
Пс 95. 1–5	32	Книга Екклесиаста		Ис 29. 18	123
Пс 95. 5	180	(Еккл)		Ис 35. 4–6	326
Пс 102. 3, 8, 10	510	Еккл 4. 19–21	311	Ис 35. 5	123
Пс 103. 15	63	Еккл 5. 4	564	Ис 36. 16	272
Пс 106. 20	84	Еккл 10. 19	63	Ис 37. 36	33
Пс 117. 22	672	Еккл 12. 5	311, 321	Ис 40. 11	495
Пс 118. 50	84	Еккл 12. 5, 7	311, 740	Ис 42. 1–7	124
Пс 118. 105	695	Книга Песни песней		Ис 50. 1	506
Пс 120. 4	527	Соломона (Песн)		Ис 53. 1	375
Пс 135. 2–4	32	Песн 2. 11–13	271	Ис 53. 3	281
Пс 142. 5	35	Книга Премудрости		Ис 53. 4	39
Пс 145. 8	123	Соломона (Прем)		Ис 54. 5	664
Пс 148. 3–4	219	Прем 2. 23–24	310	Ис 55. 8–11	417
Пс 148. 3–4, 7–13	219	Прем 16. 12	84	Ис 58. 7	612
Книга притчей				Ис 58. 7–11	537
Соломоновых (Притч)				Ис 61. 1–2	44
Притч 3. 24–26	232			Ис 62. 1	695
Притч 6. 6–11	361				

Мф 5. 17–19	611	Мф 7. 11	527, 530	Мф 9. 8	107, 109
Мф 5. 17–48	91	Мф 7. 12	291	Мф 9. 10	625
Мф 5. 18, 32	605	Мф 7. 19	441, 554	Мф 9. 11	625
Мф 5. 20	497, 611, 656	Мф 7. 21–23	696	Мф 9. 13	573
Мф 5. 21–22, 27–28, 31–34, 38–39, 43–44	292	Мф 7. 24	469	Мф 9. 15	136, 208, 693
Мф 5. 21–47	611	Мф 7. 24–27	12, 468	Мф 9. 17	62, 471
Мф 5. 22	404	Мф 7. 24–29	378	Мф 9. 18–19	117
Мф 5. 25–26	507	Мф 7. 28–29	107	Мф 9. 18–19, 23–26	318,
Мф 5. 26	511	Мф 7. 34	524		326
Мф 5. 27–30	492	Мф 8. 1–4	89, 230	Мф 9. 20	74
Мф 5. 38–39	491	Мф 8. 2–4	38, 82	Мф 9. 20–22	38, 117
Мф 5. 45	389	Мф 8. 3	74, 75	Мф 9. 22	76, 487
Мф 6. 1–4	611	Мф 8. 5–13	10, 38, 77, 78, 161, 194, 230	Мф 9. 23	477
Мф 6. 5	616	Мф 8. 11	541	Мф 9. 25	204
Мф 6. 5–8	623	Мф 8. 11–12	197, 431, 609, 666, 687	Мф 9. 26	88
Мф 6. 7	527	Мф 8. 12	191	Мф 9. 27–31	123, 125, 126, 148, 161
Мф 6. 8	529	Мф 8. 14–15	38, 87, 230	Мф 9. 28	76, 207
Мф 6. 9–13	523	Мф 8. 15	200	Мф 9. 29	74
Мф 6. 11	529	Мф 8. 16	230	Мф 9. 30	338
Мф 6. 12	508	Мф 8. 16–17	39	Мф 9. 32–33	185
Мф 6. 12, 14–15	502	Мф 8. 18	103	Мф 9. 32–34	38, 39
Мф 6. 14–15	509, 523	Мф 8. 24	228	Мф 9. 35	39
Мф 6. 16	616	Мф 8. 25	231	Мф 9. 36	324, 495, 520, 773
Мф 6. 16–18	208	Мф 8. 26	232	Мф 10. 1	164, 189, 211
Мф 6. 19–21	532, 539	Мф 8. 27	232	Мф 10. 1, 8	164, 211, 773
Мф 6. 20	603	Мф 8. 28–34	38, 176, 213	Мф 10. 5–6	197
Мф 6. 24	602	Мф 8. 29	172	Мф 10. 6	431, 495
Мф 6. 25	535	Мф 8. 30	576	Мф 10. 14–15	184
Мф 6. 25–34	423, 534	Мф 8. 30–32	214	Мф 10. 16–23	421, 458
Мф 6. 26	11, 220	Мф 8. 34	225	Мф 10. 20	531
Мф 6. 27	619	Мф 9. 1	103	Мф 10. 23	710
Мф 6. 31	11	Мф 9. 1–7	102	Мф 10. 24–25	185, 504
Мф 6. 31, 34	11	Мф 9. 1–8	38	Мф 10. 34	145
Мф 6. 33	529, 656	Мф 9. 2	150, 341, 487	Мф 11. 2	476
Мф 7. 6	462	Мф 9. 2, 22	150, 772	Мф 11. 2–6	475
Мф 7. 7	527	Мф 9. 6	75, 325, 342, 373	Мф 11. 4–5	44
Мф 7. 7–8	463	Мф 9. 7	200	Мф 11. 5	150
Мф 7. 7–11	523			Мф 11. 5–6	326

Мф 11. 7–13	475	Мф 13. 3	618	Мф 13. 43	300, 414
Мф 11. 11	490, 637, 655	Мф 13. 3–5	385	Мф 13. 44	378, 385, 386,
Мф 11. 12	441	Мф 13. 3–9	411		390, 395
Мф 11. 12–13	605	Мф 13. 3–35	593	Мф 13. 44–46	458
Мф 11. 14	475	Мф 13. 3–52	409, 472	Мф 13. 45	385
Мф 11. 15	475	Мф 13. 8	393	Мф 13. 45–46	377,
Мф 11. 16–17	393	Мф 13. 10	370, 418		379, 386
Мф 11. 16–19	476	Мф 13. 10–15	365	Мф 13. 47–48	377
Мф 11. 17–19	378, 386	Мф 13. 11	383	Мф 13. 47–50	379, 386
Мф 11. 28	229	Мф 13. 12	384	Мф 13. 47–52	465
Мф 11. 29	621	Мф 13. 13	24	Мф 13. 48	433, 562
Мф 12. 1	220	Мф 13. 13–15	415	Мф 13. 49	567
Мф 12. 9–1	38	Мф 13. 19	416	Мф 13. 50	191
Мф 12. 9–13	115	Мф 13. 19–23	394	Мф 13. 52	469
Мф 12. 10–11	159	Мф 13. 24	359	Мф 13. 58	45
Мф 12. 11	561, 619	Мф 13. 24–25	426	Мф 14. 1–12	666
Мф 12. 13	115, 342, 373	Мф 13. 24–30	378, 386,	Мф 14. 13–14	241
Мф 12. 14	116		427	Мф 14. 13–21	39
Мф 12. 15	39	Мф 13. 24, 31, 33, 44		Мф 14. 14	324, 520
Мф 12. 15–23	124	433, 473, 478, 618,		Мф 14. 15–16	244
Мф 12. 18–21	124	693		Мф 14. 18–19	245
Мф 12. 22	123, 161	Мф 13. 24, 31, 33, 44, 45		Мф 14. 19	152
Мф 12. 22–24	38, 39	433, 473, 478, 618		Мф 14. 22–33	253, 278
Мф 12. 22–32	186, 212	Мф 13. 24, 31, 33, 44, 45,		Мф 14. 31	232
Мф 12. 23	126	47 433, 473, 618		Мф 14. 34–36	255
Мф 12. 24	73, 108	Мф 13. 27–28	504	Мф 14. 35–36	39
Мф 12. 28	440	Мф 13. 31	565	Мф 14. 36	74
Мф 12. 30	193, 605, 713	Мф 13. 31–32	220, 378,	Мф 15. 1–20	200
Мф 12. 32	531		385, 386, 444	Мф 15. 6	224
Мф 12. 38–39	43, 264	Мф 13. 32	390, 407	Мф 15. 14	125
Мф 12. 39	81, 476	Мф 13. 33	377, 390,	Мф 15. 15	360, 365
Мф 12. 39–40	708		449, 713	Мф 15. 21–28	38
Мф 12. 39–41	30	Мф 13. 33–35	378, 565	Мф 15. 22–28	195
Мф 12. 40	192	Мф 13. 34–35	376	Мф 15. 23	45
Мф 12. 42	191	Мф 13. 36	365, 370	Мф 15. 24	431, 495
Мф 12. 43–45	166, 175,	Мф 13. 36–43	428	Мф 15. 28	76
	182, 675	Мф 13. 36, 44–52	593	Мф 15. 29	221
Мф 13. 1–9	378, 386	Мф 13. 37	416	Мф 15. 30–31	40, 150
Мф 13. 1–33	377, 388	Мф 13. 37–39	394	Мф 15. 31	123, 162
Мф 13. 2	220, 224	Мф 13. 41–42	467, 688	Мф 15. 32	520

Мф 15. 32–39	39, 262	Мф 18. 12–14	378, 386,	Мф 20. 26–27	504
Мф 16. 1–4	42		387, 492, 564	Мф 20. 28	640
Мф 16. 1, 4	43	Мф 18. 15–17	502	Мф 20. 29–34	147
Мф 16. 4	81, 708	Мф 18. 17	625	Мф 20. 29–34	125, 178,
Мф 16. 5–12	452	Мф 18. 21–22	500		701
Мф 16. 9	164, 166, 211,	Мф 18. 22	514	Мф 20. 30–32	126
	603, 612	Мф 18. 23, 26–28, 32		Мф 20. 30–34	38
Мф 16. 13–20	282, 306		504	Мф 20. 34	74, 123, 161,
Мф 16. 14	172, 317	Мф 18. 23–30	390		520
Мф 16. 18	673	Мф 18. 23–35	379, 386,	Мф 21. 1–11	653
Мф 16. 21–26	282, 306		484, 501	Мф 21. 7	221
Мф 16. 24	226	Мф 18. 24	597	Мф 21. 9	126
Мф 16. 27	282, 307	Мф 18. 27	508, 520	Мф 21. 12	271, 673
Мф 16. 28	282, 307	Мф 18. 35	514	Мф 21. 12–17	653
Мф 16. 34	30	Мф 19. 1	564	Мф 21. 14	40, 123, 162
Мф 17. 1	286	Мф 19. 2	40	Мф 21. 18	272
Мф 17. 1–9	283	Мф 19. 7–8	292	Мф 21. 18–22	271, 553,
Мф 17. 1–12	201	Мф 19. 10	393		653
Мф 17. 5	669	Мф 19. 13–15	155	Мф 21. 19	221
Мф 17. 6	320	Мф 19. 16	534	Мф 21. 21	203, 618
Мф 17. 7	299	Мф 19. 19	605	Мф 21. 23	108, 171
Мф 17. 10	284	Мф 19. 20, 22	325	Мф 21. 23–27	653
Мф 17. 10–13	295	Мф 19. 21	226, 463, 539	Мф 21. 28	574, 618
Мф 17. 11–12	284	Мф 19. 22	713	Мф 21. 28–22. 14	652,
Мф 17. 13	284	Мф 19. 24	599		718
Мф 17. 14	202	Мф 19. 25	393	Мф 21. 28–32	379, 387,
Мф 17. 14–23	38	Мф 19. 27	458, 559, 629,		389, 592, 653, 662
Мф 17. 15	203		640, 713, 778	Мф 21. 31	495, 625
Мф 17. 17	152, 205	Мф 19. 27–20. 28	640	Мф 21. 31, 32	625
Мф 17. 18	203	Мф 19. 27–30	629	Мф 21. 33–22. 14	704
Мф 17. 19–21	207	Мф 19. 31	630	Мф 21. 33–46	378, 387,
Мф 17. 20	203, 232,	Мф 20. 1–10	636		634, 660, 708
	445, 618	Мф 20. 1–16	379, 387,	Мф 21. 34	504
Мф 17. 21	214		592, 621, 630, 704	Мф 21. 35–41	385, 425
Мф 17. 24	39, 566	Мф 20. 6–9	658	Мф 21. 43	396
Мф 17. 24–27	266	Мф 20. 13	635	Мф 22. 1–14	62, 380,
Мф 17. 27	566	Мф 20. 17–19	639		387, 455, 588, 667
Мф 18. 1–11	489	Мф 20. 20–21	490	Мф 22. 2–14	677
Мф 18. 10	385, 567	Мф 20. 20–27	639	Мф 22. 3–4, 6, 8, 10	504
		Мф 20–24	553	Мф 22. 11–14	385

Мф 22. 13	191	Мф 24. 43–51	542, 699	Мф 26. 36–44	339
Мф 22. 14	631, 688	Мф 24. 44	542, 691,	Мф 26. 37	320
Мф 22. 16–22	267		692, 710	Мф 26. 38, 41	700
Мф 22. 23	335	Мф 24. 45–25. 30	718,	Мф 26. 39	58
Мф 22. 24–29	292		652, 689	Мф 26. 39, 42	58
Мф 22. 34–40	518	Мф 24. 45–46, 48, 50		Мф 26. 47	342
Мф 22. 37	464		504	Мф 26. 47, 50	342
Мф 22. 40	291	Мф 24. 45–51	378, 691,	Мф 26. 65	106
Мф 22. 41–46	126		694	Мф 27. 3	654
Мф 22. 43–45	69	Мф 24. 48–49	712	Мф 27. 25	668
Мф 23. 2–3	293, 470	Мф 24. 51	191	Мф 27. 37	470
Мф 23. 5–7	616	Мф 25. 1–1	379	Мф 27. 46	298
Мф 23. 12	629	Мф 25. 1–13	387, 389,	Мф 27. 51–53	336
Мф 23. 13–15	469		433, 540,	Мф 28. 9	538
Мф 23. 13–15, 23,			565, 588, 692	Мф 28. 17	343
25, 27	469	Мф 25. 5	700	Мф 28. 18	108
Мф 23. 13–33	483	Мф 25. 10–12	385	Мф 28. 19	431, 531
Мф 23. 16, 17	125	Мф 25. 13, 31	710	Мф 29. 19	462
Мф 23. 16, 17, 19	125	Мф 25. 14, 19, 21,		Евангелие от Марка	
Мф 23. 29–32	135	23, 26, 30	504	(Мк)	
Мф 23. 29–34	666	Мф 25. 14–30	379, 380,	Мк 1. 1–3	410
Мф 23. 34	470		387, 391, 399,	Мк 1. 11	297, 669
Мф 24. 1–44	335		534, 643, 701	Мк 1. 12–13	419
Мф 24. 2	666, 674	Мф 25. 21	635	Мк 1. 15	551
Мф 24. 2–3	690	Мф 25. 21, 23	602	Мк 1. 16	221
Мф 24. 3	220, 708	Мф 25. 25	459	Мк 1. 16–20	223, 465
Мф 24. 3–25. 46	704	Мф 25. 28	59	Мк 1. 17	224
Мф 24. 4–51	539, 645	Мф 25. 29	384	Мк 1. 21–28	38, 170
Мф 24. 9	421	Мф 25. 30	191	Мк 1. 22	107
Мф 24. 27, 37, 39	710	Мф 25. 31–46	428, 433,	Мк 1. 25	188
Мф 24. 29–31	432		537, 609	Мк 1. 29–31	87
Мф 24. 31	567	Мф 25. 33	194	Мк 1. 30–31	38
Мф 24. 32	273, 690	Мф 25. 41	191	Мк 1. 31	204, 322
Мф 24. 32–33	277	Мф 25. 41–46	697	Мк 1. 32–34	40
Мф 24. 33	529	Мф 25. 46	511	Мк 1. 32–34, 39	40, 764
Мф 24. 36	690	Мф 25. 51	688	Мк 1. 34	164, 211
Мф 24. 38–39	691	Мф 26. 3–5	113	Мк 1. 40–45	38, 90
Мф 24. 42	690	Мф 26. 6–7	331, 481	Мк 1. 41	74, 341, 520,
Мф 24. 42–43	714, 719	Мф 26. 13	431		764
Мф 24. 43	363, 691	Мф 26. 26–27	246	Мк 1. 43	338

Мк 1. 44–45	127	Мк 4. 26–29	409	Мк 6. 56	74
Мк 1. 45	97	Мк 4. 30–32	445	Мк 7. 1–8	63
Мк 2. 1–12	38, 102	Мк 4. 30–34	378, 386	Мк 7. 13	224
Мк 2. 5	487	Мк 4. 33–34	409	Мк 7. 14	95
Мк 2. 11	325, 373	Мк 4. 34	228	Мк 7. 17	360
Мк 2. 12	200	Мк 4. 35–41	228	Мк 7. 20–23	96
Мк 2. 15	625	Мк 4. 39	88, 341	Мк 7. 21	164
Мк 2. 16	625	Мк 5. 1–20	38, 177, 213	Мк 7. 24–30	38, 195
Мк 2. 17	573	Мк 5. 7	172	Мк 7. 25	201
Мк 2. 19	208	Мк 5. 8	188	Мк 7. 27	45
Мк 2. 20	208	Мк 5. 9	166	Мк 7. 31	199
Мк 2. 22	62, 471	Мк 5. 11	576	Мк 7. 31–37	38, 151
Мк 2. 23	220	Мк 5. 11–13	214	Мк 7. 33	74
Мк 3. 1–5	114	Мк 5. 17	225	Мк 7. 34	75, 342
Мк 3. 1–6	38	Мк 5. 21–24	117, 317	Мк 7. 37	150
Мк 3. 5	115, 373	Мк 5. 25–29	38	Мк 8. 1–9	199
Мк 3. 6	113, 116	Мк 5. 25–34	118, 318	Мк 8. 1–11	262
Мк 3. 7–11	411	Мк 5. 27	201	Мк 8. 2	6, 10, 38,
Мк 3. 10	74	Мк 5. 30	162		41, 82, 360, 520
Мк 3. 10–11	40	Мк 5. 33	201	Мк 8. 11–12	42, 43
Мк 3. 11	164, 172, 211	Мк 5. 33–34	122	Мк 8. 12	81
Мк 3. 11–12	172	Мк 5. 34	76, 487	Мк 8. 13–21	452
Мк 3. 20	210, 411	Мк 5. 35–43	318	Мк 8. 15–16	392
Мк 3. 20–22	188	Мк 5. 41	75, 204, 325,	Мк 8. 17–18	128, 392
Мк 3. 21	559		342	Мк 8. 22–26	38, 74, 123,
Мк 3. 22	73	Мк 5. 42	200		125, 128, 162
Мк 3. 23	360	Мк 6. 5	155	Мк 8. 23	152, 155
Мк 3. 23–29	188	Мк 6. 5–6	45	Мк 8. 23–25	107
Мк 3. 29	531	Мк 6. 6	206	Мк 8. 27–30	282, 306
Мк 3. 30	188	Мк 6. 7	164, 189, 211,	Мк 8. 27–38	128
Мк 4. 1	224		240, 766, 773	Мк 8. 28	172, 317
Мк 4. 1–9	378, 386, 409	Мк 6. 9	164	Мк 8. 31–33	128
Мк 4. 3–9	411, 412	Мк 6. 11	184	Мк 8. 31–37	282, 306
Мк 4. 11	383, 418	Мк 6. 16–29	666	Мк 8. 34	226
Мк 4. 11–12	367, 406,	Мк 6. 30–44	199	Мк 8. 38	282, 307, 476
	408	Мк 6. 34	324, 495, 520	Мк 9. 1	282, 307
Мк 4. 14–20	394, 415	Мк 6. 41	152	Мк 9. 2	286, 320
Мк 4. 21	454	Мк 6. 43–52	253	Мк 9. 2–7	129
Мк 4. 25	384	Мк 6. 53–56	255	Мк 9. 2–13	201
Мк 4. 26–27	379, 386	Мк 6. 54–56	40	Мк 9. 3	287

Мк 9. 6	296	Мк 10. 35–36	129	Мк 13. 33–37	694, 714,
Мк 9. 7	669	Мк 10. 35–45	129		719
Мк 9. 11	284	Мк 10. 38	490	Мк 13. 34	504
Мк 9. 12–13	284	Мк 10. 44–45	504	Мк 14. 3	331, 481
Мк 9. 14–29	202	Мк 10. 46– 52	147	Мк 14. 5	338
Мк 9. 14–32	38	Мк 10. 46–52	38, 123,	Мк 14. 22–23	246
Мк 9. 17	155	125, 128, 162, 178,		Мк 14. 32–42	339
Мк 9. 17, 25	155, 767		701	Мк 14. 33	320
Мк 9. 19	152, 205	Мк 10. 47–48	127	Мк 14. 34, 38	700
Мк 9. 22	76, 282, 306,	Мк 10. 52	76	Мк 14. 35	59
	487, 520	Мк 11. 7	221	Мк 14. 51	325
Мк 9. 23–24	76	Мк 11. 12	272	Мк 15. 34	298, 342
Мк 9. 24	337	Мк 11. 12–14	271, 278,	Мк 15. 34, 37	342, 769
Мк 9. 25	150, 187, 341		553	Мк 15. 43	470
Мк 9. 27	322	Мк 11. 13	221	Мк 16. 9	166, 211
Мк 9. 28–29	129	Мк 11. 15	673	Мк 16. 15	431
Мк 9. 30	286, 287	Мк 11. 15–19	270	Мк 16. 17	44, 108,
Мк 9. 31–32	129	Мк 11. 20–24	271, 278,		164, 211
Мк 9. 33–37	129		553	Мк 16. 17–18	351
Мк 9. 34	489	Мк 11. 22	203	Мк 16. 19	344
Мк 9. 38	211	Мк 11. 23	618	Мк 16. 20	344
Мк 9. 38–40	129	Мк 11. 28	108, 171	Мк 20–24	553
Мк 9. 43–44	191	Мк 12. 1–9	385, 425	Мк 30–34	38, 378,
Мк 9. 43–44, 45–46,		Мк 12. 1–12	378, 387,		386, 409
47–48	191		634, 660, 708	Евангелие от Луки	
Мк 9. 43–48	511	Мк 12. 2, 4	504	(Лк)	
Мк 10. 10–12	129	Мк 12. 8	335	Лк 1. 11–20	35
Мк 10. 11–12	605	Мк 12. 12	370	Лк 1. 11, 26	567, 752
Мк 10. 16	155	Мк 12. 13–17	267	Лк 1. 12–13	299
Мк 10. 17	534	Мк 12. 28–34	518	Лк 1. 26–38	35
Мк 10. 21	226, 463, 539	Мк 12. 30	464	Лк 1. 30	299
Мк 10. 22	713	Мк 12. 35–37	126	Лк 1. 54–55	326
Мк 10. 23–24	422	Мк 12. 42	526	Лк 1. 65	299
Мк 10. 23–27	129	Мк 13. 11	531	Лк 1. 68	326
Мк 10. 25	599	Мк 13. 28	273	Лк 2. 9	290
Мк 10. 28	458, 559, 630,	Мк 13. 28–29	277	Лк 2. 9–10	299
	713, 768, 778	Мк 13. 32–37	379, 387,	Лк 2. 9, 13	567
Мк 10. 28–30	630		652, 718	Лк 2. 9–14	35
Мк 10. 31	630, 631	Мк 13. 33, 35, 37	700	Лк 2. 14	290
Мк 10. 32–34	129			Лк 2. 32	290, 326

Лк 3. 8	606	Лк 5. 32	573	Лк 7. 29–30	475, 655
Лк 3. 9	554	Лк 5. 34	208	Лк 7. 31	324, 378, 386,
Лк 3. 22	297, 669	Лк 5. 35	208		475, 476
Лк 4. 1–13	419	Лк 5. 36	360	Лк 7. 31–35	378, 386,
Лк 4. 2	210, 272	Лк 5. 37	471		476
Лк 4. 7	181	Лк 5. 37–38	62	Лк 7. 33	74
Лк 4. 16–21	224	Лк 6. 1	221	Лк 7. 36	159
Лк 4. 17–2	154	Лк 6. 6–10	115	Лк 7. 36–50	379, 386,
Лк 4. 18–19	44	Лк 6. 6–11	38, 378, 386		483, 499, 593
Лк 4. 23	360	Лк 6. 10	115, 373	Лк 7. 37–38	330
Лк 4. 26	29, 315	Лк 6. 11	116	Лк 7. 37–39	495, 512
Лк 4. 27	29, 95	Лк 6. 12–16	224	Лк 7. 37–47	634, 658
Лк 4. 30	39	Лк 6. 17	220	Лк 7. 37–50	353
Лк 4. 31–37	38, 170	Лк 6. 17–19	40	Лк 7. 49	232
Лк 4. 35	88, 174	Лк 6. 18	164, 211	Лк 7. 50	76, 122, 150
Лк 4. 36	108	Лк 6. 19	74	Лк 8. 2–3	10, 41
Лк 4. 38	223	Лк 6. 20–21	532	Лк 8. 4	410
Лк 4. 38–39	38, 87	Лк 6. 20–22	540	Лк 8. 4–8	378, 386, 409
Лк 4. 39	200	Лк 6. 23	538	Лк 8. 5–8	411
Лк 4. 40	155	Лк 6. 24–25	532	Лк 8. 10	367, 383,
Лк 4. 40–41	40, 88	Лк 6. 38	455		406, 418
Лк 4. 41	164, 172, 211	Лк 6. 39	125, 360	Лк 8. 11–15	394
Лк 5. 1	221, 224	Лк 6. 43–44	220	Лк 8. 11, 21	224
Лк 5. 1–11	38, 39, 223,	Лк 7. 1–10	10, 38, 77,	Лк 8. 18	384
	279, 466		161, 194	Лк 8. 22	228
Лк 5. 3	220	Лк 7. 1–11	326	Лк 8. 23	74, 228
Лк 5. 5	100	Лк 7. 11–16	324	Лк 8. 24	88, 100, 231
Лк 5. 11	227, 458, 713,	Лк 7. 12	319	Лк 8. 24, 45	100
	753, 778	Лк 7. 13	155, 520, 754	Лк 8. 25	232, 299
Лк 5. 12–15	38	Лк 7. 14	75	Лк 8. 26–37	38
Лк 5. 12–16	90	Лк 7. 16	299	Лк 8. 26–39	176, 213
Лк 5. 13	74	Лк 7. 19–23	475	Лк 8. 28	38, 172, 176,
Лк 5. 17–25	102	Лк 7. 20	326		213, 317
Лк 5. 17–26	38, 109	Лк 7. 21	41, 82, 123, 162,	Лк 8. 31–32	182
Лк 5. 20	487		164, 211, 696	Лк 8. 31–33	214
Лк 5. 24	325, 373	Лк 7. 21–49	82	Лк 8. 32	576
Лк 5. 25	109, 200	Лк 7. 22	150, 326	Лк 8. 38–39	184
Лк 5. 26	299	Лк 7. 22–23	326	Лк 8. 41–42	117
Лк 5. 27–32	499	Лк 7. 24–28	475	Лк 8. 41–42, 49–56	318
Лк 5. 30	625	Лк 7. 28	655	Лк 8. 42	324

Лк 8. 43–48	38, 118	Лк 10. 17–20	164, 211,	Лк 12. 10	531
Лк 8. 46	44		756, 773	Лк 12. 12	531
Лк 8. 47–48	122	Лк 10. 18–37	491	Лк 12. 13–15	532
Лк 8. 48	76, 487	Лк 10. 19	108, 173	Лк 12. 13–21	379,
Лк 8. 54	204, 325	Лк 10. 20	531, 538		387, 704
Лк 8. 55–56	323	Лк 10. 23–24	419	Лк 12. 15	645
Лк 9. 1	108	Лк 10. 25	534, 644	Лк 12. 15–20	423
Лк 9. 5	184	Лк 10. 25–28	517	Лк 12. 16–20	712
Лк 9. 6	155	Лк 10. 25–37	379, 386	Лк 12. 16–21	533
Лк 9. 7–9	666	Лк 10. 27	464	Лк 12. 17–19	394
Лк 9. 16	152	Лк 10. 29	518, 644	Лк 12. 17–19, 45	597
Лк 9. 18–21	282, 306	Лк 10. 30	517	Лк 12. 19	600
Лк 9. 19	172, 317	Лк 10. 30–37	518	Лк 12. 21	600
Лк 9. 22–25	282, 306	Лк 10. 33	324, 520, 756	Лк 12. 22–32	535
Лк 9. 23	226	Лк 10. 38–42	517	Лк 12. 24	220
Лк 9. 26	282, 290, 307	Лк 10. 38–43	330	Лк 12. 25	619
Лк 9. 27	282, 307	Лк 10. 41–42	337	Лк 12. 32	538
Лк 9. 28	320	Лк 11. 1	523	Лк 12. 33–34	539
Лк 9. 28–36	201, 284	Лк 11. 3	529	Лк 12. 35, 37, 40	694
Лк 9. 29	288	Лк 11. 5–8	565	Лк 12. 35–38	539, 693,
Лк 9. 31	290	Лк 11. 5–13	379, 524		715
Лк 9. 31–32	289	Лк 11. 7	393	Лк 12. 35–40	379, 387,
Лк 9. 33, 49	100	Лк 11. 11	155		704
Лк 9. 35	669	Лк 11. 14	38, 155, 186	Лк 12. 35–48	699
Лк 9. 37	201, 202	Лк 11. 14–23	186	Лк 12. 39–48	542
Лк 9. 37–42	38	Лк 11. 15	73	Лк 12. 41–48	378, 387,
Лк 9. 38	203, 318, 324	Лк 11. 15–32	662		704
Лк 9. 38–39	203	Лк 11. 21–22	190, 420	Лк 12. 42	191, 324, 526
Лк 9. 41	152, 205	Лк 11. 23	193, 605, 713	Лк 12. 43, 45–47	504
Лк 9. 42	203	Лк 11. 24–26	166, 175,	Лк 12. 51	673
Лк 9. 42–43	203		182, 675	Лк 12. 51–53	145
Лк 9. 49	211	Лк 11. 27	675	Лк 13. 1	549
Лк 9. 50	193	Лк 11. 28	676	Лк 13. 2–5	552
Лк 9. 51	154	Лк 11. 29	476	Лк 13. 6–9	273, 379,
Лк 9. 51–19. 27	564	Лк 11. 29–30	708		387, 553, 592
Лк 9. 52–53	516	Лк 11. 29–32	30	Лк 13. 10–17	154
Лк 9. 56	516	Лк 11. 37	159	Лк 13. 11	163
Лк 10. 1	7, 12, 164, 189,	Лк 11. 39	159, 324	Лк 13. 12	59
	200, 211, 324, 475	Лк 11. 39–44	159	Лк 13. 14	116
Лк 10. 17	210	Лк 12. 1	452	Лк 13. 15	219, 324

Лк 13. 16	191	Лк 15. 11–32	377, 379,	Лк 17. 10	38, 150, 284,
Лк 13. 18	618		387, 389, 391, 498,		295, 643
Лк 13. 18–19	378, 386,		571	Лк 17. 10–17	38
	409, 445	Лк 15. 12–16	712	Лк 17. 11–19	38, 99, 622
Лк 13. 20–21	378, 386,	Лк 15. 17–19	597	Лк 17. 12–19	10
	409, 449, 565	Лк 15. 20	324, 505, 520	Лк 17. 13	100
Лк 13. 25–27	696	Лк 15. 22	504	Лк 17. 14	75, 107, 138
Лк 13. 25–33	558	Лк 15. 24	489	Лк 17. 16	199, 213
Лк 13. 28	191, 687	Лк 15. 25–27	490	Лк 17. 16–19	517
Лк 13. 28–29	541, 609	Лк 15. 25–32	638	Лк 17. 19	76, 207, 487
Лк 13. 30	631	Лк 16. 1	593, 618	Лк 17. 20	457
Лк 13. 32	97, 136	Лк 16. 1–8	393	Лк 17. 20–21	440
Лк 13. 37	504	Лк 16. 1–9	704	Лк 17. 20–37	622, 704
Лк 14. 1–4	38	Лк 16. 1–13	379, 387,	Лк 18. 1	457, 525
Лк 14. 1–6	159, 675		399, 457, 595	Лк 18. 1–8	379, 387, 389,
Лк 14. 7	360	Лк 16. 8	429		565, 622
Лк 14. 7–11	628	Лк 16. 9	603, 612	Лк 18. 2–5	393
Лк 14. 8–12	675	Лк 16. 14	457, 594, 605	Лк 18. 2, 5	614
Лк 14. 12–14	675	Лк 16. 15	457, 617	Лк 18. 2–8	526
Лк 14. 15	675, 719	Лк 16. 15–18	605	Лк 18. 4–5	597
Лк 14. 15–24	379, 380,	Лк 16. 18	431	Лк 18. 6	324, 455
	387, 588	Лк 16. 19–31	377, 379,	Лк 18. 8	529, 531
Лк 14. 16–24	62, 558,		387, 389, 391,	Лк 18. 9	457
	676		399, 491, 599, 606	Лк 18. 9–14	379, 387,
Лк 14. 17, 21–23	504	Лк 16. 22	567		389, 457,
Лк 14. 24	688	Лк 16. 22–31	385		487, 589, 623
Лк 14. 25–35	457	Лк 16. 23	423	Лк 18. 11	437, 650
Лк 14. 28	619	Лк 16. 31	24, 293, 328	Лк 18. 11–12	621
Лк 14. 28–30	379, 387	Лк 17. 1	457	Лк 18. 12	208
Лк 14. 31–32	379, 387,	Лк 17. 3–4	502	Лк 18. 21	226
	390, 407	Лк 17. 5	64, 129, 206,	Лк 18. 22	463, 539
Лк 15. 1	625		289, 324, 617, 669	Лк 18. 23	713
Лк 15. 1–2	492, 570	Лк 17. 5–6	617	Лк 18. 25	599
Лк 15. 2–32	457	Лк 17. 5, 6	324	Лк 18. 28	458, 559, 713
Лк 15. 3–7	378, 386, 387	Лк 17. 6	204, 206	Лк 18. 28–30	629
Лк 15. 4	561, 619	Лк 17. 7	561	Лк 18. 35–43	38, 123,
Лк 15. 4–7	493, 564	Лк 17. 7–8	541		125, 147,
Лк 15. 7	590	Лк 17. 7, 9–10	504		162, 178, 701
Лк 15. 8–10	379, 387,	Лк 17. 7–10	379, 387,	Лк 18. 42	76, 91, 295, 487
	565		618	Лк 19. 1–9	499, 593

Лк 19. 1–10	702	Лк 24. 4–5	299	Ин 4. 9	516
Лк 19. 2–10	353	Лк 24. 13–35	343	Ин 4. 10	347
Лк 19. 8	324, 657	Лк 24. 30	227	Ин 4. 10, 14	345,
Лк 19. 11–27	379, 380,	Лк 24. 30, 35	227		347, 742
	387, 703	Лк 24. 36–41	260	Ин 4. 13–14	139
Лк 19. 13	566	Лк 24. 41–43	260	Ин 4. 20	100, 517
Лк 19. 13, 15, 17, 22	504	Лк 24. 51	344	Ин 4. 21	59
Лк 19. 20–27	385	Евангелие от Иоанна		Ин 4. 21–23	101
Лк 19. 26	59, 64, 384	(Ин)		Ин 4. 21–24	270
Лк 19. 35	221	Ин 1. 1–4	344	Ин 4. 23	19
Лк 19. 35–44	154	Ин 1. 1–5	417	Ин 4. 31–32	210
Лк 19. 38	291	Ин 1. 3	344	Ин 4. 41	431
Лк 19. 41–44	338	Ин 1. 4–5	137	Ин 4. 43–54	38
Лк 19. 45	673	Ин 1. 4–5, 9	137	Ин 4. 46	77
Лк 20. 2	108, 171	Ин 1. 12	303	Ин 4. 46–53	195
Лк 20. 9–16	385, 425	Ин 1. 14	289, 305	Ин 4. 46–54	77, 160, 161
Лк 20. 9–18	378, 387,	Ин 1. 14, 18	324	Ин 4. 48	19
	708	Ин 1. 15	37	Ин 5. 1–9	110
Лк 20. 9–19	634, 660	Ин 1. 29	327, 348	Ин 5. 1–16	38, 96
Лк 20. 10–11	504	Ин 2. 1–11	57	Ин 5. 1–47	61
Лк 20. 13	59, 597,	Ин 2. 4	70, 71, 72, 97	Ин 5. 2	138
	635, 671	Ин 2. 5	71	Ин 5. 6	155, 345
Лк 20. 16	676	Ин 2. 18–19	108	Ин 5. 8	325, 341
Лк 20. 17–18	676	Ин 2. 23	132	Ин 5. 9–17	112
Лк 20. 20–26	267	Ин 3	65	Ин 5. 14	104, 175
Лк 20. 27	335	Ин 3. 1–2	470	Ин 5. 16	113
Лк 20. 28	541, 645	Ин 3. 1–21	111	Ин 5. 17	152, 153
Лк 20. 41–44	126	Ин 3. 2	132	Ин 5. 17–19	672
Лк 22. 17–19	246	Ин 3. 5	138	Ин 5. 19	152
Лк 22. 27	541	Ин 3. 12	65	Ин 5. 25–29	335
Лк 22. 31, 61	324	Ин 3. 14	28	Ин 5. 30	345
Лк 22. 39–46	339	Ин 3. 16	332	Ин 5. 36–37	672
Лк 22. 44	320	Ин 3. 16, 18	324	Ин 5. 41	97
Лк 22. 51	38, 39	Ин 3. 19	137	Ин 5. 45–47	293
Лк 23. 40–43	353, 635,	Ин 3. 29	693	Ин 6. 1	221
	658	Ин 4	65	Ин 6. 4–13	62
Лк 23. 43	593	Ин 4. 3	220	Ин 6. 4–65	61
Лк 23. 46	342	Ин 4. 4–26	111	Ин 6. 7	244, 343
Лк 23. 50–51	470	Ин 4. 4–42	516, 517	Ин 6. 9	242, 244
Лк 24. 3, 34	324	Ин 4. 6	230	Ин 6. 14–15	251

Ин 6. 16–21	253	Ин 10. 9	345	Ин 12. 37–41	375
Ин 6. 32	28	Ин 10. 9, 11, 14	418	Ин 12. 46	125
Ин 6. 35	344	Ин 10. 10	347	Ин 13. 1	59
Ин 6. 35, 41, 48, 51	418	Ин 10. 11	345	Ин 13. 2	332
Ин 6. 38	417, 621, 672	Ин 10. 11, 14	345,	Ин 13. 2–12	490
Ин 6. 41	529		495, 744	Ин 13. 4–5	541
Ин 7. 8	59	Ин 10. 11, 14–15	495	Ин 13. 5	332
Ин 7. 20	188	Ин 10. 15	345	Ин 13. 14	229, 490
Ин 7. 30	59	Ин 10. 17	446	Ин 13. 23	610
Ин 7. 48–50	106	Ин 10. 17–18	344	Ин 13. 27	670
Ин 8. 3–11	593	Ин 10. 22–39	329	Ин 13. 31–32	64
Ин 8. 7	619	Ин 10. 30	345	Ин 13. 34	332
Ин 8. 7, 46	619	Ин 10. 31	332	Ин 14. 2	351, 637
Ин 8. 10	59	Ин 10. 34	303	Ин 14. 5	333
Ин 8. 10–11	495	Ин 10. 35	224	Ин 14. 6	144, 345,
Ин 8. 11	113	Ин 10. 39–41	144		418, 449
Ин 8. 12	137, 332, 344	Ин 10. 40	327, 329, 348	Ин 14. 11	345
Ин 8. 32–33	145	Ин 11. 1	517	Ин 14. 12	306
Ин 8. 33	606	Ин 11. 1–16	330	Ин 14. 16–17,	
Ин 8. 39	606	Ин 11. 1–44	607	25–26	530
Ин 8. 44, 47–49, 52	431	Ин 11. 6	45	Ин 14. 21	528
Ин 8. 48	521	Ин 11. 9–10	136	Ин 14. 21, 23	528
Ин 8. 58	418	Ин 11. 17–37	334	Ин 14. 26	531
Ин 9. 1–7	10, 123,	Ин 11. 25	345, 418	Ин 15. 1, 5	418
	133, 162	Ин 11. 33	338	Ин 15. 1–8	12
Ин 9. 1–38	38	Ин 11. 36	331	Ин 15. 5	345
Ин 9. 1–41	61, 125	Ин 11. 38–44	340	Ин 15. 15	505
Ин 9. 3	82, 157, 331	Ин 11. 40	289	Ин 15. 20	505
Ин 9. 6	74, 152	Ин 11. 45–46, 53	343	Ин 15. 26–27	530
Ин 9. 6–7	100	Ин 11. 47–53	113	Ин 16. 5–15	530
Ин 9. 7	75, 107, 552	Ин 11. 47–53, 57	113	Ин 16. 7	531
Ин 9. 7, 11	552	Ин 12. 1	607	Ин 16. 22	538
Ин 9. 8–34	97	Ин 12. 1–8	481	Ин 16. 29	359
Ин 9. 28	292, 606	Ин 12. 2	87, 343	Ин 17. 1	64
Ин 9. 32	134	Ин 12. 3	330	Ин 17. 2	108
Ин 9. 35–38	45, 127	Ин 12. 6	709	Ин 17. 5	64, 129, 289
Ин 9. 39	125, 194, 368	Ин 12. 24	446	Ин 17. 14–18	454
Ин 9. 40–41	368	Ин 12. 27–28	290, 307	Ин 18. 3	694
Ин 10. 1–16	12	Ин 12. 35–36	137	Ин 19. 26	59
Ин 10. 8–38	141	Ин 12. 35–36, 46	137	Ин 19. 26–27	64

Ин 19. 38	470	Деян 23. 8	335	Рим 5. 12	104
Ин 19. 39	470	Послание Иакова		Рим 8. 1	155
Ин 20. 13	59	(Иак)		Рим 8. 18–23	304
Ин 20. 15	343	Иак 2. 14–17, 19–26	641	Рим 8. 19–23	219
Ин 20. 22	531	Иак 2. 19	172	Рим 8. 24	592
Ин 20. 24–28	333	Первое послание		Рим 8. 29	303
Ин 20. 28	143	Петра (1 Петр)		Рим 8. 32	297
Ин 20. 29	38	1 Петр 1. 6	538	Рим 8. 33	688
Ин 20. 30	41	1 Петр 2. 6–8	673	Рим 8. 34	555
Ин 20. 30–31	37	1 Петр 3. 18–19	192	Рим 10. 6	192
Ин 21. 1	221	1 Петр 4. 6	192	Рим 11. 17–23	199
Ин 21. 1–14	226, 279	1 Петр 4. 13	538	Рим 12. 12	592
Ин 21. 1–19	38, 39	1 Петр 4. 17–18	548	Рим 12. 15	538
Ин 21. 2	56	1 Петр 5. 8–9	176	Рим 13. 12	545
Ин 21. 7	540	1 Петр 5. 13	322	Рим 15. 13	592
Ин 21. 19	227	Второе послание		Первое послание	
Ин 21. 25	37, 132	Петра (2 Петр)		Коринфянам (1 Кор)	
Ин 22. 44	700	2 Петр 1. 3–4	284	1 Кор 1. 15–16	199
Деяния святых		2 Петр 1. 4	303	1 Кор 1. 22	195
апостолов (Деян)		2 Петр 1. 10–11	284, 688	1 Кор 1. 22, 24	195
Деян 1. 9	344	2 Петр 1. 16–18	284	1 Кор 1. 24	480
Деян 1. 16	445	2 Петр 3. 9	530, 545	1 Кор 3. 5–9	442
Деян 2. 1–4	531	2 Петр 3. 10–12	716	1 Кор 3. 9	642, 713
Деян 2. 41	446	2 Петр 3. 15	545	1 Кор 3. 16	304
Деян 4. 31	224	Первое послание		1 Кор 5. 6–8	452
Деян 6. 2, 7	224	Иоанна (1 Ин)		1 Кор 6. 9	581
Деян 8. 14	224	1 Ин 1. 5	137	1 Кор 6. 15–20	581
Деян 10. 1–45	200	1 Ин 1. 6	137	1 Кор 9. 5	560
Деян 11. 1	224	1 Ин 2. 1–2	555	1 Кор 10. 18	661
Деян 12. 10	438	1 Ин 3. 2	303	1 Кор 13. 2	618
Деян 12. 24	224	1 Ин 4. 9	324	1 Кор 13. 13	593
Деян 13. 5, 7, 44, 46, 48	224	Послание к Римлянам		1 Кор 15. 28	304
Деян 15. 1–29	198	(Рим)		1 Кор 15. 45–49	69
Деян 16. 17	180	Рим 1. 14	195	1 Кор 15. 49	303
Деян 16. 32	224	Рим 1. 14, 16	195	1 Кор 15. 51–52	306
Деян 17. 13	224	Рим 2. 17–21	130	1 Кор 15. 52	698
Деян 18. 11	224	Рим 3. 28	629	1 Кор 15. 54–57	192
Деян 19. 13–16	164, 211			Второе послание	
Деян 20. 8	694			Коринфянам (2 Кор)	

2 Кор 2. 15	447	Послание к	Послание к Филимону	
2 Кор 3. 18	303	Колоссянам (Кол)	(Фил)	
2 Кор 13. 11	538	Кол 2. 3	Фил 2. 1	538
2 Кор 15. 51–53	300	Кол 2. 9	Фил 2. 8	298
Послание к Галатам		Кол 3. 10	Фил 3. 1	538
(Гал)		Кол 3. 12	Фил 4. 4	538
Гал 2. 11–15	641	Кол 4. 14		
Гал 2. 16	640		Послание к Евреям	
Гал 3. 6	32	Первое послание к	(Евр)	
Гал 3. 26	303	Фессалоникийцам	Евр 1. 1–2	472
Гал 6. 16	661	(1 Фес)	Евр 4. 12	545
Послание к Ефессянам		1 Фес 4. 16	Евр 5. 7	339
(Еф)		1 Фес 5. 1–6	Евр 5. 12	146
Еф 1. 10	304	1 Фес 5. 16	Евр 7. 24–25	555
Еф 2. 20	472	1 Фес 5. 16–19	Евр 11. 37	664
Еф 3. 18–19	723		Евр 12. 1	45
Еф 4. 9	192	Первое послание к	Откровение Иоанна	
Еф 6. 11–12	170	Тимофею (1 Тим)	Богослова (Откр)	
Послание к		1 Тим 2. 4	Откр 3. 20	527
Филиппийцам (Флп)			Откр 12. 5	69
Флп 2. 7–8	621, 724	Послание к Титу	Откр 17. 14	688
Флп 3. 4–6	626	Тит 1. 1	Откр 19. 9	62, 71, 541
			Откр 20. 10	193
			Откр 22. 11	146

Учебное издание

Митрополит Иларион (Алфеев)
ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ
Том 2

Учебник бакалавра теологии

Издание подготовлено
Общецерковной аспирантурой и докторантурой
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Над изданием работали:
*иеромонах Иоанн (Копейкин), Иван Парфенов,
Максим Калинин, Татьяна Склярова,
Екатерина Анохина, Мария Кагарлицкая*

Издательство выражает благодарность благотворительному фонду «ЛУКОЙЛ»
за финансовую поддержку издания
INO 'Center-Poznaniye' expresses its gratitude to BEAM (Business and Education as Mission),
Inc., and its president, Dr. John A. Bernbaum, for the financial support of the publication

*В оформлении обложки использованы фотографии мозаичных изображений Евангелистов
(сверху по часовой стрелке: Иоанн, Матфей, Марк, Лука). Италия, Венеция, собор
Святого Марка; XII в. Источник фотоматериала — сайт: www.ruicon.ru*

Подписано в печать 27.04.2018
Формат 70 × 100/16. Печать офсетная
Тираж 3000 экз. Объем 55,5 усл. п. л.
Бумага офсетная. Заказ №

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 соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт»
170546, Тверская область, Промышленная зона Боровлево-1, комплекс № 3А
www.pareto-print.ru