

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 Р19-931-3483



ПОЗНАНИЕ

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Издательский дом «Познание»

Москва

2020

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ

Том 3

Учебник бакалавра теологии



Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Издательский дом «Познание»

Москва

2020

УДК 27-246(075.8)
ББК 86.372я73
И43

Рецензенты:

Протоиерей Владимир Воробьев, профессор, ректор ПСТГУ
Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики СПбДА
Иеромонах Николай (Сахаров), доктор богословия, профессор кафедры библеистики МДА
Протоиерей Алексей Емельянов, заведующий кафедрой библеистики ПСТГУ
Протоиерей Александр Прокочук, старший преподаватель кафедры библеистики ПСТГУ
Священник Александр Гумеров, преподаватель кафедры библеистики ПСТГУ
М. А. Скобелев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики ПСТГУ
А. В. Ложкин, преподаватель кафедры библеистики ПСТГУ
М. Г. Калинин, научный сотрудник Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Митрополит Волоколамский ИЛАРИОН

И43 Четвероевангелие (Том 3) : учебник бакалавра теологии / Митрополит Иларион (Алфеев) — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2020. — 768 с.

ISBN 978-5-906960-87-0

Настоящий учебник завершает серию учебных пособий по курсу Четвероевангелия, предназначенных для студентов бакалавриата, изучающих Новый Завет.

Третий том учебника включает в себя два тематических блока. Первый посвящен подробному анализу того материала из Евангелия от Иоанна, который не имеет параллелей в синоптических Евангелиях. Последовательный разбор евангельского текста сопровождается многочисленными экскурсами в исторический и религиозный мир Палестины времен Иисуса, подробно рассматриваются ветхозаветные прообразы и символы евангельской истории, а также вопросы хронологии.

Второй блок учебника посвящен анализу евангельских повествований о Крестной смерти и Воскресении Господа. События от входа Спасителя в Иерусалим до Его Вознесения на небо в изложении всех четырех Евангелистов подробно разбираются в контексте культурно-исторических реалий и святоотеческих толкований.

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.

При участии АО «Трест Коксохиммонтаж»



ISBN 978-5-906960-87-0

УДК 27-246(075.8)
ББК 86.372я73

© Митрополит Иларион (Алфеев), текст, 2020
© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия,
научная редакция, 2020
© Издательский дом «Познание», оригинал-макет, 2020

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	11
ЧАСТЬ I. ОРИГИНАЛЬНЫЙ МАТЕРИАЛ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА ДО ПОВЕСТВОВАНИЯ О СТРАСТЯХ	15
Глава 1. ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА	17
1. 1. Вопрос о происхождении пролога	17
1. 2. «В начале было Слово»	19
1. 3. «И Слово стало плотию»	28
1. 4. Пролог Евангелия от Иоанна и богословие Павла	39
1. 5. «Вот Агнец Божий»	45
Глава 2. ХРИСТОС, ХРАМ И ИУДЕИ	53
2. 1. Иерусалим и вопросы евангельской хронологии	53
2. 2. Иерусалимский храм	56
2. 3. Значение храма в жизни Иисуса	61
2. 4. Изгнание торгующих из храма	62
2. 5. «Разружьте храм сей»	69
2. 6. «Иудеи» в Евангелии от Иоанна	74
Глава 3. ВОДА ЖИВАЯ	81
3. 1. Литургические образы в Евангелии от Иоанна	81
3. 2. Символизм воды в Ветхом Завете	82
3. 3. «Если кто не родится от воды и Духа...»	86
3. 4. Иисус и крещение	103
3. 5. Беседа с самарянкой	111
Глава 4. СУД СЫНА БОЖИЯ	132
4. 1. «Отец любит Сына»	132
4. 2. Судья	134
4. 3. Свидетели	138
4. 4. Обвинитель	142
Глава 5. ХЛЕБ ЖИЗНИ	146
5. 1. «Хлеб с неба»: от Ветхого Завета к Новому	146
5. 2. «Не Моисей дал вам хлеб с неба»	148
5. 3. «Я есмь хлеб жизни»	154

Глава 6. ИИСУС НА ПРАЗДНИКЕ КУЩЕЙ	162
6. 1. Последовательность событий	162
6. 2. «Братья Его не веровали в Него»	163
6. 3. «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня»	166
6. 4. «Еще недолго быть Мне с вами»	172
6. 5. «Кто жаждет, иди ко Мне и пей»	174
Глава 7. ЖЕНЩИНА, ВЗЯТАЯ В ПРЕЛЮБОДЕЯНИИ	180
Глава 8. СЕМЯ АВРААМОВО	192
8. 1. Три полемических диалога	192
8. 2. «Я знаю, откуда пришел»	193
8. 3. «От начала Сущий»	197
8. 4. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь»	202
Глава 9. ПАСТЫРЬ ДОБРЫЙ	214
9. 1. Бог — Пастырь Израиля	214
9. 2. Иисус — Пастырь добрый	218
9. 3. Иисус на празднике обновления	228
Глава 10. ПШЕНИЧНОЕ ЗЕРНО	238
10. 1. «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет...»	238
10. 2. «Когда Я вознесен буду от земли...»	242
Глава 11. СВЕТ МИРУ	248
11. 1. «Я свет миру»	248
11. 2. «Веруйте в свет»	252
11. 3. «Я свет пришел в мир»	257
ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТИ I	263
Дополнительная литература к части I	266
ЧАСТЬ II. СМЕРТЬ И ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА	267
Глава 12. «ИЕРУСАЛИМ, ИЗБИВАЮЩИЙ ПРОРОКОВ»	269
12. 1. «Восходя в Иерусалим».	
Предсказания Иисуса о Своей смерти	269
12. 2. Вход в Иерусалим	279
12. 3. Иисус оплакивает Иерусалим	294

Глава 13. ДИАЛОГИ В ИЕРУСАЛИМСКОМ ХРАМЕ	302
13. 1. Пять эпизодов	302
13. 2. «Какою властью Ты это делаешь?»	303
13. 3. Подать кесарю	308
13. 4. Диалог с саддукеями о воскресении	312
13. 5. «Какая первая из всех заповедей?»	318
13. 6. «Сын Давидов»	323
Глава 14. ИЕРУСАЛИМ. ПОСЛЕДНИЕ НАСТАВЛЕНИЯ	329
14. 1. Обличение книжников и фарисеев	329
14. 2. Две лепты вдовы	350
14. 3. Предсказание о разрушении Иерусалима	354
14. 4. Предсказание о Втором пришествии	358
14. 5. Страшный суд	371
Глава 15. ЗАГОВОР ПЕРВОСВЯЩЕННИКОВ, ВЕЧЕРЯ В ВИФАНИИ И ПРЕДАТЕЛЬСТВО ИУДЫ	379
15. 1. Переход к истории Страстей	379
15. 2. Заговор первосвященников	380
15. 3. Вечеря в Вифании	384
15. 4. Предательство Иуды	395
Глава 16. ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ	403
16. 1. Хронология событий	403
16. 2. Приготовление к Тайной вечере	409
16. 3. Омовение ног	413
16. 4. Предсказание о предательстве Иуды	423
16. 5. Была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой?	428
16. 6. Благословение хлеба и вина	434
16. 7. Был ли Иуда участником Евхаристии?	441
16. 8. На пути в Гефсиманию	443
Глава 17. ПРОЩАЛЬНАЯ БЕСЕДА С УЧЕНИКАМИ	452
17. 1. Описание Тайной вечери в Евангелии от Иоанна	452
17. 2. Иисус возвращается к Отцу	455
17. 3. Учение о любви	459
17. 4. Единство Отца и Сына	467
17. 5. Единство Иисуса и учеников	480
17. 6. Молитва во имя Иисуса	487

17. 7. Утешитель	490
17. 8. Будущее христианской общины	500
Глава 18. МОЛИТВА О ЕДИНСТВЕ	511
18. 1. Композиция молитвы	511
18. 2. Молитва о славе	514
18. 3. Молитва об учениках	518
18. 4. Молитва о верующих	524
18. 5. Учение о единстве Церкви	527
Глава 19. ГЕФСИМАНИЯ	531
19. 1. Гефсиманское борение	531
19. 2. Арест	541
Глава 20. ИИСУС ПЕРЕД ИУДЕЙСКИМИ ПЕРВОСВЯЩЕННИКАМИ	555
20. 1. Допрос у Анны	555
20. 2. Допрос у Каиафы	563
20. 3. Отречение Петра	576
20. 4. «И повели Его к Пилату»	582
20. 5. Конец Иуды	583
Глава 21. СУД ПИЛАТА	590
21. 1. Исторические сведения о Пилате	590
21. 2. «Ты Царь Иудейский?»	593
21. 3. Иисус у Ирода	606
21. 4. Иисус или Варавва?	609
21. 5. Бичевание	618
21. 6. «Се, Человек»	623
Глава 22. РАСПЯТИЕ	632
22. 1. Распятие в древнем мире	632
22. 2. Путь на Голгофу	638
22. 3. Распятие Иисуса	644
22. 4. Злословие толпы. Разбойники на кресте	652
22. 5. Мать Иисуса у креста	657
22. 6. Смерть Иисуса	663
22. 7. Чудесные события после смерти Иисуса Христа	676
22. 8. Сотник, воины и женщины у креста	679
22. 9. Погребение	684
22. 10. Первосвященники и фарисеи у Пилата	687

Глава 23. ВОСКРЕСЕНИЕ	689
23. 1. Пустой гроб	689
23. 2. Петр и Иоанн у гроба	696
23. 3. «Длинное окончание» Евангелия от Марка	700
23. 4. Первое явление воскресшего Иисуса	705
23. 5. Лжесвидетельство стражей	713
23. 6. Явление двум ученикам на пути в Эммаус	714
23. 7. Явление одиннадцати	724
23. 8. Явление в Галилее. Свидетельство Иоанна	730
23. 9. Два заключения Евангелия от Иоанна	739
23. 10. Послание на проповедь	743
23. 11. Вознесение	750
23. 12. Сколько раз воскресший Иисус являлся ученикам?	755
ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТИ II	758
Дополнительная литература к части II	764
Рекомендуемая литература	765

Предисловие

Настоящий учебник завершает серию учебных пособий по курсу Четвероевангелия 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 из трех томов учебника включает в себя два тематических блока. Первый том содержит вводную часть, в которой речь шла об основных направлениях современной новозаветной науки, о Евангелиях как главном источнике наших сведений об Иисусе. В первой части тома были рассмотрены начальные главы всех четырех Евангелий и намечены некоторые основные темы, которые должны быть более полно изучены в последующих томах. Вторая часть первого тома была посвящена Нагорной проповеди — самой длинной публичной проповеди Иисуса из всех, вошедших в синоптические Евангелия.

Второй том содержал две части, посвященные соответственно чудесам и притчам Господа Иисуса Христа. В начале раздела, посвященного чудесам, феномен чуда рассматривался с научной и исторической точек зрения, разбирались аргументы тех, кто с рационалистических позиций отрицает саму возможность чудес. В основной части раздела были собраны сведения о чудесах, содержащиеся

в четырех Евангелиях, каждое из евангельских чудес рассматривалось отдельно, и при этом была сделана попытка обобщить сведения о чудесах, содержащиеся в четырех Евангелиях.

Во второй части тома содержался анализ притч Спасителя, разделенных 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.

Настоящий, третий том учебника разделен на две части.

Первая часть посвящена подробному анализу оригинального материала Евангелия от Иоанна. Последовательный комментарий к этому Евангелию начинается с подробного анализа его Пролога, в котором утверждается учение о равенстве и единстве между Отцом и Сыном. Неприятие этого учения «своими» проходит через все четвертое Евангелие и становится причиной конфликта между Иисусом и теми, кто не верует в Него.

Следование за сюжетной нитью Евангелия сопровождается многочисленными экскурсами в исторический и религиозный мир Палестины времен Иисуса, подробно рассматриваются ветхозаветные прообразы и символы евангельской истории, а также вопросы хронологии.

Уже на первых страницах четвертого Евангелия присутствует мотив взятия креста и вознесения на крест. Спаситель говорит о скором наступлении Своего «часа» или «времени». Иисус добровольно совершает путь к Своему страданию и смерти, этот путь одновременно является восхождением к славе, в которой Сын Божий пребывал от века и в которую должен ввести искупленное Им человечество.

Анализу евангельских повествований о Крестной смерти и Воскресении Господа Иисуса Христа посвящена вторая часть третьего тома. В рассказе о Страстях Евангелие от Иоанна обнаруживает наибольшую близость к синоптическим повествованиям, но и здесь вносит существенные коррективы в картину, представленную у синоптиков.

События евангельской истории от входа Спасителя в Иерусалим до Его Вознесения на небо в изложении всех четырех Евангелистов

подробно разбираются в контексте культурно-исторических реалий и с позиций богословского осмысления в святоотеческих творениях. Рассказы о Тайной вечере, прощальной беседе с учениками и молитве о единстве осмысляются в перспективе христианской экклезиологии и устройства церковной общины, в которой совершается Евхаристия. Через принятие тела и крови Христа верующие соединяются в единое тело и приобщаются благодати Святого Духа, реализуя в своей жизни последнюю волю Христа о единстве.

В последних главах второй части повествуется о Воскресении Христовом и явлениях воскресшего Спасителя апостолам. Евангельский корпус включает не менее двенадцати таких эпизодов, неопровержимо свидетельствуя о достоверности воскресения, а из упоминаний в Книге Деяний можно заключить, что явлений воскресшего Иисуса могло быть и больше. Вера в Воскресение Христа является центром и основой христианской проповеди. Иисус побеждает смерть, главного врага человека, и Своей искупительной смертью открывает путь к воскресению для «всякой плоти».

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

Желаю учащимся духовных школ и всем читателям этой книги внимания и усердия в изучении Слова Божия, которое призвано стать нашим руководством к действию во всех сферах жизни, а также источником непрестанного вдохновения и радости.

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

ЧАСТЬ I

ОРИГИНАЛЬНЫЙ МАТЕРИАЛ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА ДО ПОВЕСТВОВАНИЯ О СТРАСТЯХ

Глава 1.

ПРОЛОГ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

1. 1. Вопрос о происхождении пролога
1. 2. «В начале было Слово»
1. 3. «И Слово стало плотью»
1. 4. Пролог Евангелия от Иоанна и богословие Павла
1. 5. «Вот Агнец Божий»

1. 1. Вопрос о происхождении пролога

Мы начнем исследование Евангелия от Иоанна с пролога, имеющего ключевое значение для понимания основных богословских тем этого Евангелия. Весь текст пролога, за исключением двух вкраплений, в которых упоминается Иоанн Креститель, посвящен главному герою евангельского повествования — Иисусу Христу, Сыну Божию.

В современной научной литературе пролог Евангелия от Иоанна часто рассматривается как литургический гимн, служащий своего рода эпиграфом к этому Евангелию. Этот гимн якобы изначально существовал самостоятельно и использовался в богослужении Иоанновой общины. Затем он был включен в четвертое Евангелие. В подтверждение теории приводят довод о том, что термин «Слово», имеющий ключевое значение в прологе, более нигде в Евангелии от Иоанна не упоминается применительно к Иисусу. Подчеркивают, что сама поэтическая структура пролога, его стиль и язык отличают его от прозаического текста, каковым является остальная часть Евангелия.

Между тем нам ничего не известно ни об Иоанновой общине, ни о том богослужении, которое в ней совершалось, тогда как Евангелие от Иоанна дошло до нас в рукописной традиции в качестве

цельного, связного текста, в котором пролог естественным образом перетекает в дальнейшее повествование. Любые попытки вычленивать в Евангелии или в его прологе те или иные редакционные пласты, объявив отдельные слова или фразы восходящими к некоему гипотетическому первоисточнику, а другие — добавками, сделанными рукой позднейших редакторов, являются произвольными, зависящими не столько от объективных факторов, сколько от субъективных взглядов, вкусов и предпочтений того или иного ученого.

Пролог Евангелия от Иоанна содержит суммарное изложение того богословия, которое ляжет в основу всего Евангелия и всего корпуса писаний Иоанна, обладающего внутренней цельностью:

Логос, Слово Божие, сообщает разворачивающемуся действию космический масштаб и связывает [его] с ветхозаветной священной историей. Пролог предугадывает характерное для дальнейшего евангельского повествования разделение между верой и неверием (Ин 1. 10–13). Это разделение обусловлено тем, что одни люди принимали провозвестие Христа, другие нет. Пролог имплицитно содержит основные христологические идеи Евангелия: отвергается неверное представление о проповеди Иоанна Крестителя (1. 6–8, 15), подчеркивается превосходство служения Христа по отношению к ветхозаветному закону (служению Моисея) (1. 17–18), а Сам Христос исповедуется как воплощенное Слово Божие (1. 1, 14). Обозначенная в прологе драма проигрывается в каждом последующем эпизоде Евангелия, где люди, встречающиеся с Христом, стремятся понять, кто Он. Некоторые (самарянка, слепорожденный, Марфа, Фома) обретают веру и исповедуют ее словами, близкими к прологу; другие же отрицают то, что уже было сказано в прологе¹.

Пролог Евангелия от Иоанна особенно важен для понимания тех речей Иисуса, в которых Он говорит о Своем единстве с Отцом (Ин 10. 30), о Своем предвечном существовании (Ин 8. 58). Одним из главных обвинений, выдвинутых иудеями против Иисуса, было

¹ Николай (Сахаров), иеромонах. Евангелие от Иоанна. Структура и содержание. С. 711.

то, что Он «Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин 5. 18). В прологе говорится и о равенстве Сына с Отцом, и о том, как «свои» не приняли Того, Кого Отец послал к ним. Конфликт между Иисусом и теми, кто не верует в Него, проходит через все четвертое Евангелие, и уже в прологе он находит свое отражение.

1. 2. «В начале было Слово»

В первых пяти стихах Евангелия от Иоанна в кратких поэтических формулах изложены основополагающие догматы христианской веры, которые на страницах этого Евангелия будут последовательно раскрываться. Прежде всего в них утверждается сущностное равенство между Богом и Его Словом. Божественное Слово — не одно из творений Божиих, появившихся по воле Бога во времени. Оно вневременно, искони присуще Богу и Само является Богом.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога.

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его (Ин 1. 1–5)¹.

Глагол εἶμι («быть»), употребленный шесть раз в прошедшем времени, указывает здесь на вечное — вневременное или до-временное — бытие. Трижды употребленный глагол ἡρμυαῖ («начинать быть», «рождаться»), напротив, указывает на начало истории мира во времени. Этим сразу же проводится четкая онтологическая грань между вечным бытием Слова, не имеющего начала, и бытием «всего», получившего начало от Слова и имеющего временный характер.

В первых пяти стихах пролога перед нами — целая серия богословских утверждений, каждое из которых (за исключением самого

¹ Как и в предыдущих томах учебника, полужирным шрифтом всегда выделяется изучаемый текст. Все остальные приводимые тексты, включая параллельные места из других Евангелистов, не выделяются.

первого) связано с предыдущим, вытекает из него и дополняет его. Ключевые богословские понятия — начало, Слово, Бог, жизнь, свет — нанизываются на один и тот же смысловой стержень. Центральным в данной цепочке высказываний является утверждение о том, что «Слово было Бог». Именно это утверждение можно считать ключом к пониманию всего четвертого Евангелия.

Буквальный перевод первой фразы пролога звучит так: «В начале было Слово, и Слово было к Богу (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν), и Слово было Богом (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)». Предлог πρὸς («к») указывает не столько на принадлежность, сколько на направление движения, потому выражение πρὸς τὸν θεόν скорее означает «к Богу», чем «у Бога». Оно показывает на изначальную, предвечную обращенность Слова Божия к Своему источнику — Богу. Фраза «Оно было в начале у Бога» является смысловым повтором, замыкающим первое богословское утверждение Иоанна: Слово Божие изначально было у Бога, Оно не появилось в какой-то определенный момент времени или на каком-то этапе истории, Оно существовало всегда, неотъемлемо от Самого Бога.

Слова «В начале было Слово» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) перекликаются с первыми словами Книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1. 1). Некоторые ученые считают весь пролог Евангелия от Иоанна комментарием на первые пять стихов Книги Бытия. Сравнение пролога с греческим переводом Книги Бытия показывает определенное терминологическое сходство, которое вряд ли случайно:

Быт 1. 1–4, 15, 24, 26–27 <i>(по переводу Семидесяти)</i>	Ин 1. 1–5, 9, 10
1. В начале (ἐν ἀρχῇ) сотворил Бог (θεός) небо и землю.	1–3. В начале (ἐν ἀρχῇ) было Слово... И Слово было Бог (θεός). Оно было в начале (ἐν ἀρχῇ) у Бога.
2–4. Земля же была безвидна и пуста, и тьма (σκότος) над бездною... И сказал Бог: да будет свет (φῶς). И стал свет (ἐγένετο φῶς). И увидел Бог свет (φῶς), что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы (σκότους).	3. Все чрез Него начало быть (ἐγένετο). 5. И свет (φῶς) во тьме светит, и тьма (σκότος) не объяла его. 10. И мир чрез Него начал быть (ἐγένετο).

15. И да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить (φαίνειν) на землю.

24. И сказал Бог: да произведет земля душу живую (ζῶσαν).

26. И сказал Бог: сотворим человека (ἄνθρωπον) по образу Нашему и по подобию Нашему.

27. И сотворил Бог человека (ἄνθρωπος) по образу Своему.

5. И свет во тьме светит (φαίνει).

4. В Нем была жизнь (ζωή).

4. И жизнь была свет человеков (ἄνθρώπων).

9. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека (ἄνθρωπος), грядущего в мир.

Как видим, общий терминологический набор включает такие понятия, как ἀρχή (начало), θεός (Бог), φῶς (свет), σκότος (тьма), ἄνθρωπος (человек), ζωή (жизнь), φαίνω (светить), γίγνομαι (быть, начинать быть, становиться). Однако если автор Книги Бытия повествует о сотворении мира, ничего не говоря о том, что было до этого, то Иоанн начинает с того, что предшествовало сотворению мира: с вечного Слова, Которое было в начале у Бога и Которое было Богом. Если в Книге Бытия термин «начало» относится к сотворению мира, то в Евангелии от Иоанна он указывает на вечность, предшествовавшую появлению времени.

Параллелизм между первой главой Книги Бытия и прологом Евангелия от Иоанна не исчерпывается терминологическим сходством. За этим внешним сходством просматривается желание автора четвертого Евангелия напомнить читателю о том, с чего началась человеческая история. А она началась с того, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, но человек через грехопадение отпал от божественного света, был изгнан из рая, оказался во тьме грехов и страстей. Драма человеческой истории началась с грехопадения, но в конце этой драмы Сам «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1. 9), принимает на Себя человеческую плоть и вступает в сражение с силами тьмы, которая не способна объять его.

Почему Иоанн по отношению к Сыну Божию употребляет термин «Слово» (λόγος), редко встречающийся у других авторов?

В аналогичном значении мы находим его только в прологе Евангелия от Луки, где говорится об «очевидцах и служителях Слова» (Лк 1. 2). В апостольских посланиях, за исключением Иоанна, этот термин чаще относится к Священному Писанию Ветхого Завета (например, Еф 6. 17) или учению Иисуса (Кол 3. 16) и лишь в редких случаях может быть истолкован как указывающий на Самого Иисуса, Сына Божия. Один из таких возможных случаев — Второе послание Петра, где говорится о том, что «вначале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою... А нынешние небеса и земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков» (2 Пет 3. 5, 7).

Употребление Иоанном термина «Слово» иногда связывают с влиянием греческой философии и Филона Александрийского. В греческой философии, начиная с Гераклита, термин «логос» (буквально означающий не только «слово», но и «смысл», «понятие») использовался применительно к вечному закону, определяющему бытие всех вещей, всеобщей целесообразности и осмысленности, лежащей в основе мироздания.

В учении Филона доминирует стоическая концепция Логоса как разумного начала, лежащего в основании всего мироустройства. В трактате «О сотворении мира» Логос представлен как умопостигаемый мир — тот образец, по которому Бог создавал мир материальный¹. Согласно Филону, Логос — та сила, которая придает порядок и стройность хаотичному миру идей: «Подобно тому, как образ града, созданный в уме зодчего, не имеет какого-либо места вовне, но запечатлен в душе его создателя, точно так же и мир, составленный из идей, не может иметь никакого другого места, кроме божественного Логоса, упорядочившего это»². Филон называет мир «младшим сыном Бога», в отличие от Логоса, «старшего» сына³. Функции этого старшего сына, называемого также «первородным», идентичны функциям Логоса: «Отец всего сущего повелел взойти

¹ Филон Александрийский. О сотворении мира. 25.

² Филон Александрийский. О сотворении мира. 20.

³ Филон Александрийский. О том, что Бог неизменяем. 31.

старшему своему сыну, которого в другом месте назвал первородным, а тот, родившись, давал облик и форму вещам, взирая на первоначальные образцы Его и воспроизводя тем самым пути Отца своего»¹. Логос — это «первообраз» (παράδειγμα) человеческого ума и «отражение» (ἀντικόνισμα) Творца², то есть он, «сам будучи отражением Бога, в свою очередь служит первообразом для человека»³. Логос также называется «первородным сыном»⁴ и «вторым богом» (δεύτερος θεός)⁵. По словам Филона, Логос является «богом нас, несовершенных»⁶.

Смысловое и даже вербальное сходство некоторых формулировок Филона и Иоанна Богослова давно замечено учеными. В 1955 году на него обратил внимание крупнейший английский исследователь Нового Завета Ч. Додд (1884–1973). В своем фундаментальном труде «Интерпретация четвертого Евангелия» он указал на то, что в этом Евангелии присутствует целый ряд идей, имеющих параллели в трудах Филона. Однако идеи эти развиты по-иному: Логос Филона не имеет личностного самосознания, в то время как у Иоанна Логос описан как личность, имеющая свое место в истории.

За семьдесят лет до Додда всестороннее исследование связи между Филоном и Евангелием от Иоанна сделал профессор Московской духовной академии М. Д. Муретов (1851–1917). В своем труде, увидевшем свет в 1885 году и оставшемся незамеченным на Западе (как это часто бывало с трудами русских ученых), он подчеркивает, что для Филона Логос — одно из творений Божиих, а отнюдь не предвечный, изначально присущий Богу нетварный Сын Божий. Муретов сводит характеристики Логоса у Филона к четырем основным: 1) Логос как имманентно-безличная форма самооткровения Божества; 2) Логос как тварно-личный посредник между Богом и миром; 3) Логос как средняя между Богом

¹ Филон Александрийский. О смешении языков. 63.

² Филон Александрийский. О том, кто наследует Божественное. 231–232.

³ Муретов М. Д. Учение о Логосе. С. 388.

⁴ Филон Александрийский. О земледелии. 12.

⁵ Филон Александрийский. Вопросы на книгу Бытия. 2, 62.

⁶ Филон Александрийский. Аллегории законов. III, 207.

и человеком богочелоческая природа; 4) Логос как универсальный искупитель мира, первосвященник, ходатай и молитвенник, непрерывно предстоящий перед престолом Божиим. Ученый приходит к выводу о том, что несмотря на внешнее сходство, идеи Филона скорее созвучны некоторым раннехристианским ересям (в частности, евионитству и докетизму), чем собственно христианству¹.

Между тем параллели между Филоном и четвертым Евангелием не исчерпываются темой Логоса. Есть по крайней мере еще три образа, общие для двух авторов: Бог как свет, Бог как источник воды и Бог как пастырь. По словам Филона, «Бог есть свет... и не только свет, но и архетип всякого другого света, даже старейший и высший всякого архетипа»². Греческий писатель называет Бога «вечным источником жизни»³, а божественный Логос — «источником премудрости»⁴. Земля, вода, воздух, огонь, растения и животные, согласно Филону, «ведóмы согласно правде и закону Богом, Пастырем и Царем, Который поставил над [ними] Своего истинного Логоса и первородного сына, принявшего заботу об этом священном стаде, словно некий наместник великого царя»⁵.

При этом остается недоказанным существование прямой связи между Филоном и ранним христианством. На вопросы о том, мог ли Филон быть знаком с христианскими идеями и мог ли Иоанн Богослов заимствовать свою терминологию у Филона, напрашиваются отрицательные ответы. Вместе с тем можно говорить об общем корне, из которого проистекают многие идеи Филона и Иоанна Богослова: этим корнем является Ветхий Завет, в особенности повествование Книги Бытия о сотворении мира, которое Филон подробно комментирует. Все образы, используемые Филоном, заимствованы им из Ветхого Завета; для автора четвертого Евангелия, как и для Самого Иисуса, Ветхий Завет также является первоисточником, к которому он постоянно обращается.

¹ Муретов М. Д. Учение о Логосе. С. 339–440, 443.

² Филон Александрийский. О сновидениях. 1. 75.

³ Филон Александрийский. О бегстве и обретении. 198–199.

⁴ Филон Александрийский. О бегстве и обретении. 97.

⁵ Филон Александрийский. О земледелии. 51.

Истоки учения Иоанна о Логосе можно найти в ветхозаветной традиции, а именно в упоминаниях о Слове Божиим у пророков, в псалмах, в исторических и учительных книгах Библии. Согласно Ветхому Завету, Слово Господа пребывает вечно (Ис 40. 8), оно навеки утверждено на небесах (Пс 118. 89). Оно является той силой, посредством которой Бог управляет природой и всем мирозданием: «Посылает слово Свое на землю; быстро течет слово Его; дает снег, как волну; сыпет иней, как пепел; бросает град Свой кусками; перед морозом Его кто устоит? Пошлет слово Свое, и все растает; подует ветром Своим, и потекут воды» (Пс 147. 4–7). Слово Господа не подобно слову человеческому: оно подобно огню или молоту, разбивающему скалу (Иерем 23. 29). Слово Божие никогда не возвращается к Богу тщетным (Ис 55. 11); ни одно слово Божие не остается неисполненным (Нав 21. 45; 23. 14–15). Слово Божие действует без промедления: «Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось» (Пс 32. 9). Слово Божие обладает целительной силой (Пс 106. 20). В то же время всемогущее слово Божие, как грозный воин с мечом в руках, является инструментом Божиего суда и наказания (Прем 18. 15–16).

Слово Божие связано с Духом Божиим: «Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня» (2 Цар 23. 2). При сотворении мира Слово и Дух действуют совместно: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их» (Пс 32. 6). Этот стих псалма привлек особое внимание христианских толкователей, которые увидели в нем указание на участие Слова Божия и Святого Духа в сотворении мира.

Еще одной параллелью к учению четвертого Евангелия является образ Премудрости Божией в иудейской литературе Премудрости¹. На эту связь обращают внимание многие исследователи. Иногда Премудрость описывается в Библии как одно из качеств

¹ Под «литературой Премудрости» понимаются семь библейских книг: Иова, Псалтирь, Притчи Соломоновы, Экклезиаст, Песнь Песней, Премудрость Соломона и Премудрость Иисуса, сына Сирахова (последние две не включены в еврейский канон).

Бога: «у Него премудрость и сила, Его совет и разум» (Иов 12. 13), «у Него могущество и премудрость» (Иов 12. 16), «дивны судьбы Его, велика премудрость Его» (Ис 28. 29). Однако в трех библейских книгах — Притчей Соломоновых, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова — Премудрость предстает как сила Божия, наделенная чертами живого духовного существа:

Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими (Притч 8. 22–31).

Здесь Премудрость представлена как присущая Богу изначально творческая сила, которая «искони» пребывала с Богом и участвовала в процессе сотворения мира. Она также служила связующим звеном между Богом и людьми. О том, что Премудрость присуща Богу от века, не имеет начала и конца, что она была помощницей Бога при сотворении мира и человека, говорится и в других библейских книгах (Прем 9. 1–2, 9; Сир 24. 1–10). Это сближает Премудрость со Словом Божиим, как оно представлено в Ветхом Завете.

Об участии Слова Божиего в сотворении мира говорят слова Евангелиста: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1. 3) и «мир чрез Него начал быть» (Ин 1. 10). Эти слова перекликаются с цитированным стихом псалма о сотворении небес Словом Господа (Пс 32. 6), а также с приведенными словами из Книги Притчей о Премудрости как изначально присущей Богу созидательной силе (Притч 8. 22–31).

Выражение «что начало быть» (ὃ ὑέχουεν) стоит на стыке двух фраз. В наиболее древних рукописях разделительный знак, соответствующий современной точке, поставлен не после него, а перед ним: соответственно, по смыслу оно относится не к тому, что ему предшествовало, а к тому, что за ним следует. В этом случае текст должен быть переведен следующим образом: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть. То, что начало быть в Нем, было жизнью (ὃ ὑέχουεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν)». Такому пониманию следовали некоторые древние толкователи. Однако Иоанн Златоуст считал это понимание неправильным и еретическим, поскольку им пользовались те, кто, отрицая божество Святого Духа, видел в слове «жизнь» указание на Духа: «После слова “ничто” мы не будем ставить точку, как делают еретики. Они, желая доказать, что Дух Святой есть тварь, читают так: “что начало быть, в нем была жизнь”. Но в таком чтении нет смысла»¹.

«И жизнь была свет человеков». Свет — важнейшее понятие, которое вводится Иоанном по отношению к Сыну Божию. Тема света станет центральной в его Евангелии и во всем корпусе его писаний: в 11-й главе настоящего раздела мы остановимся на ней более подробно.

Слова Евангелиста о том, что «в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков», перекликаются со словами Псалмопевца: «Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет» (Пс 34. 10). Связь между жизнью и светом подчеркивается и в ряде других ветхозаветных текстов, например: «Ибо Ты избавил душу мою от смерти... чтобы я ходил пред лицом Божиим во свете живых» (Пс 55. 14); «Вот, все это делает Бог два-три раза с человеком, чтобы отвести душу его от могилы и просветить его светом живых» (Иов 33. 29–30).

Жизнь — одно из ключевых понятий Иоанновского корпуса. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит о Своем Отце как источнике жизни и о Самом Себе как источнике жизни: «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе»

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 5, 1.

(Ин 5. 26). О Себе Он также говорит: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10. 10). Под жизнью здесь понимается то, что во многих других случаях в Евангелиях обозначается понятием «жизнь вечная». Это не просто жизнь в ее временном, земном измерении: это то вечное бытие, для которого Бог создал людей. «Жизнь вечная» на языке Евангелий синонимична «Царству Небесному». Сын Божий, как и Бог Отец, является источником жизни: Он дает жизнь верующим в Него (Ин 10. 28). Своим ученикам Иисус говорит: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин 11. 25–26). Приобщение к жизни и избавление от смерти ставится здесь в прямую зависимость от веры в Иисуса как Сына Божия.

В словах «и тьма не объяла его» тьма выступает не просто как отсутствие света, но как сила, сознательно противостоящая свету и стремящаяся одержать над ним верх. В четвертом и пятом стихах пролога повествование из сферы вечного бытия переходит туда, где будет разворачиваться действие евангельской истории: в мир, населенный людьми. Именно в этот мир нисходит Божественный Свет, и тьма, которая некогда поглотила первого человека Адама, не поглощает его.

1. 3. «И Слово стало плотию»

После небольшой вставки, касающейся Иоанна Крестителя (она будет рассмотрена позже), Евангелист, продолжая говорить о Слове Божиим как истинном Свете, вкратце излагает всю сюжетную фабулу евангельского повествования:

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть

быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились (Ин 1. 9–13).

Трижды в рассматриваемом отрывке использовано слово «мир» (κόσμος), которое будет играть важную роль в прямой речи Иисуса, как она отражена в Евангелии от Иоанна. Иисус использует слово «мир» отнюдь не для описания мира природы со всей его красотой и привлекательностью: мир — это сообщество людей, противопоставивших себя Богу, объединенных враждой против Него.

Противопоставление «мира» и божественной реальности — лейтмотив многих диалогов Иисуса. Иудеи услышат от Него: «Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ин 8. 23). Своим ученикам Он скажет в прощальной беседе: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин 15. 19). И, молясь о них Отцу, будет говорить: «Не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне... Я уже не в мире, но они в мире... Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира» (Ин 17. 9, 11, 14). Наконец, Пилату Иисус скажет: «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18. 36).

Мир — это то пространство, где свет соседствует с тьмою, где правда и ложь переплетены, зло и добро сосуществуют. В это пространство вторгся с небес Свет Божий для того, чтобы озарить его изнутри и привести его к спасению.

«Свои», о которых здесь говорится, это прежде всего народ Израильский. Этому народу Бог вверил знание о Себе и дал обетование о приходе Мессии. Каким образом случилось, что в Иисусе народ не распознал посланного к нему Мессию? Ответом на этот вопрос станет все Евангелие, но уже пролог ясно и недвусмысленно констатирует факт отвержения Мессии богоизбранным народом. В то же время справедлив вопрос: насколько «свои» могут отождествляться с Израильским народом в его целокупности? Ответ на этот вопрос можно найти уже в тексте пролога.

«Своим» здесь противопоставляются те, кто уверовал во имя Иисуса. Вера является одной из основных богословских категорий Нового Завета и одним из наиболее часто встречающихся в прямой речи Иисуса понятий. Исцелившимся от Него людям Иисус указывает на веру как источник исцеления: «Вера твоя спасла тебя» (Мф 9. 22; Мк 5. 34; 10. 52; Лк 7. 50; 8. 48; 17. 19; 18. 42). Некоторых Он спрашивал о вере перед тем, как исцелить их (Мф 9. 28 и др.). Ученикам Иисус говорил: «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). У Иоанна термин «вера» употребляется всего один раз (1 Ин 5. 4), зато глагол «веровать» встречается многократно в разных значениях, в том числе в прямой речи Иисуса. Объектом веры у Иоанна чаще всего становятся слова Иисуса (Ин 5. 47), дела Иисуса (Ин 10. 37–38) и Сам Иисус как Сын Божий (Ин 9. 35).

С одной стороны, противопоставление Мессии и богоизбранного народа — один из лейтмотивов Евангелия от Иоанна. Эта тема проходит через весь корпус Иоанновых писаний, и уже в прологе Евангелия она заявлена с максимальной резкостью. Иоанн с самого начала готовит читателя к рассказу о земной жизни Иисуса и ее финале — Его распятии на кресте. Божественный план спасения людей, выразившийся в том, что Бог стал человеком, встречает неприятие и отторжение тех людей, которые считали себя богоизбранным народом. Боговоплощение становится источником конфликта, сопротивления, и этот конфликт, подробно раскрытый Иоанном на страницах Евангелия, находит отражение уже в прологе.

Но, с другой стороны, значение пролога не сводится к описанию конфликта между Богом и одним конкретным народом: речь в нем идет о взаимоотношениях между Богом и миром. Драма отношений Бога с народом Израильским описана на страницах Ветхого Завета, где Бог предстает в образе ревнивого мужа (Исх 34. 14; 20. 5; Ис 54. 5), а народ — в образе Его неверной и блудливой жены (Исх 34. 15–17; Иер 3. 6–9; Иез 16. 1–43). Но Новый Завет, и особенно Евангелие от Иоанна, выводит читателя за пределы ветхозавет-

ной проблематики. В этом Евангелии говорится о Боге, Который возлюбил не один народ, но весь мир — и возлюбил настолько, что «отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). Водораздел, таким образом, проходит не между Израильским народом и другими народами, а между уверовавшими и не уверовавшими, к какому бы народу они ни принадлежали.

В этом контексте можно говорить о том, что «свои» в прологе Евангелия от Иоанна — это не весь богоизбранный народ, но те его представители, которые не приняли Иисуса как посланного к ним Мессию. Не случайно утверждение о том, что «свои Его не приняли», следует за словами: «мир Его не познал». Речь не идет о *целом* народе или обо *всем* мире. Речь идет обо всех не уверовавших и отвергнувших Иисуса как Бога и Спасителя, вне зависимости от их этнической принадлежности.

Точно так же и уверовавшие принадлежат не только к Израильскому народу. Они становятся «чадами Божиими» не по рождению, а по вере. Через веру они усыновляются Богу, рождаются от Него не по плоти, а по духу. Тема рождения свыше станет центральной в беседе Иисуса с Никодимом: в ней Иисус разъясняет, что рождение свыше — это «рождение от воды и Духа» (Ин 3. 4–5). Иными словами, верующие в Сына Божия усыновляются Богу через крещение. Таким образом, в прологе намечаются контуры одной из главных тем Евангелия от Иоанна — темы воды живой, источником которой является Иисус (Ин 4. 10–15; 7. 37–39).

Наконец, Евангелист подводит к серии утверждений, касающихся значения Боговоплощения для Израильского народа и для всего человечества:

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца... И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин 1. 14, 16–18).

Эти слова указывают на сердцевинный пункт евангельской истории — воплощение Слова Божия. Логос, о Котором шла речь с самого первого стиха, имеет личный, персональный характер. То самое Слово, Которое изначально, от вечности предсуществовало у Бога, Которое пребывает в личном общении с Богом, становится «плотию».

Формула «Слово стало плотию» создает резкий контраст между христианским богословием и греческой философско-богословской мыслью, которая не могла представить себе чего-либо более противоположного и несовместимого, чем Логос и плоть, особенно если с плотью ассоциируется идея страдания. Именно идея воплощения Слова — то, что радикальным образом отличает богословие Нового Завета от спекуляций Филона Александрийского о Логосе.

Исследователями было отмечено, что в Евангелии от Иоанна под термином «плоть» (σάρξ) понимается человек в его состоянии после грехопадения. Человек здесь противопоставляется Духу Божию как не способный сам познать Бога и обрести жизнь в Нем. В качестве примеров подобного употребления термина «плоть» указывают на Ин 3. 6 («Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»), Ин 6. 63 («Дух животворит; плоть не пользует нимало»), Ин 8. 15 («Вы судите по плоти; Я не сужу никого»). Все эти примеры взяты из прямой речи Иисуса. К ним можно добавить слова, сказанные Иисусом в Гефсиманском саду: «Дух бодр, плоть же немощна» (Мф 26. 41; Мк 14. 38).

Слово «плоть» в качестве указания на человечество в целом используется во многих ветхозаветных текстах. Один из них, хорошо известный раннехристианской общине, поскольку ассоциировался с личностью и служением Иоанна Крестителя, заслуживает того, чтобы привести его здесь:

Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему; всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими; и явится слава Господня, и узрит всякая плоть [спасение Божие]... Всякая плоть — трава,

и вся красота ее — как цвет полевой... Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно (Ис 40. 3–6, 8).

Три ключевых понятия, присутствующих в прологе Евангелия от Иоанна, употреблены в этом тексте из Книги пророка Исаии: плоть, слава Господня, слово Бога. Время, о котором пророчески говорится у Исаии, наступило, когда Слово Божие, пребывающее вовек, «стало плотью». Именно в этом событии воплощения Слова была явлена слава Господня, и всякая плоть человеческая узрела спасение.

Слово, ставшее плотью, по словами Евангелиста, «обитало с нами» (ἔσκηνωσεν ἐν ἡμῖν). Здесь употреблен глагол σκηνόω, буквально означающий «жить в палатке». Он указывает на то, что пребывание Слова среди людей было временным: Божественный Логос пришел на землю не для того, чтобы остаться на ней навсегда. Некоторые ученые видят связь между глаголом σκηνόω и ветхозаветной скинией (Исх 25. 13), которая была местом пребывания Бога среди людей.

Дважды в прологе Евангелия от Иоанна применительно к Логосу употреблен термин «Единородный». В первом случае речь идет о «Единородном от Отца», во втором — о «Единородном Сыне» (μονογενῆς υἱός), или «Единородном Боге» (μονογενῆς θεός). Чтение «Единородный Бог» встречается во многих древних и авторитетных рукописях. Это чтение известно целому ряду авторов IV века¹. С другой стороны, выражение «Единородный Сын» прочно вошло в литургическую традицию². Ученое сообщество разделено во взгляде на то, какое из двух чтений было оригинальным.

Термин «Единородный», как явствует из последующего повествования, принадлежит Самому Иисусу, Который употребляет его применительно к Себе в беседе с Никодимом: «Ибо так возлюбил

¹ См.: *Василий Великий*. Письмо 38, Григорию брату о различии сущности и ипостасей, 4; *Амфилохий Иконийский*. О правой вере; *Григорий Нисский*. Большое огласительное слово 39; *Григорий Нисский*. К Авлавию о том, что не три Бога.

² Ср. известное песнопение, авторство которого приписывается византийскому императору Юстиниану I (VI век): «Единородный Сыне и Слове Божий, безсмертен Сый...».

Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную... Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин 3. 16, 18). Применительно к Иисусу этот термин встречается еще лишь один раз в корпусе Иоанновых писаний: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин 4. 9). У других новозаветных авторов этот важнейший богословский термин не встречается.

В последующей богословской и литургической традиции христианской Церкви он займет важное место как один из основных эпитетов Сына Божия. В контексте учения о предвечном существовании Сына Божия у Бога термин «Единородный» указывает на единственность и уникальность рождения Сына от Отца: у Отца нет и не может быть другого Сына, Которого можно назвать «сущим в недре Отчем». Слово «недро» (κόλλος), употребленное здесь Иоанном, обычно применяется по отношению к материнской утробе. Если по человеческой природе Иисус был зачат во чреве Своей Матери, то по божественной природе Он всегда пребывал в недре Бога Отца, то есть внутри Божественной сущности.

Еще три важных понятия, имеющих отношение к Сыну Божию, вводятся Иоанном в прологе: слава, благодать и истина.

Термин «слава Божия», или «слава Господня» (*kəḅod Yāhwē*), нередко встречается в Ветхом Завете. В это понятие вкладывали прежде всего представление о таинственном Присутствии Божию, являемом в зримых образах. Слава Божия явилась народу Израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (Исх 16. 7–10); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней: вид славы Божией при этом описывается как «огонь поядающий» (Исх 24. 15–17). Слава Божия нередко оказывается локализованной в каком-либо конкретном месте или связанной с тем или иным священным предметом: облако славы Божией наполняет скинию завета (Исх 40. 34–35), оно же является над золотой крышкой ковчега (Лев 16. 13). Крышка ковчега, вер-

нее, пространство над ней, было местом особого присутствия славы Божией: «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою» (Исх 25. 22).

Слова «и мы видели славу Его» (καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) открывают длинный список мест из четвертого Евангелия, в которых используются глаголы, обозначающие видение. В общей сложности насчитывается 114 случаев употребления этих глаголов в Евангелии от Иоанна; из них глагол θεάομαι («видеть», «смотреть», «разглядывать») использован только 6 раз, βλέπω («видеть», «смотреть») — 17 раз, θεωρέω («смотреть», «наблюдать», «созерцать», «видеть») — 24 раза; чаще всего — 67 раз — используются глагол ὀράω («видеть», перен. «воспринимать», «понимать») и производные от него формы. При помощи этих глаголов Евангелист нередко передает идею внутреннего, духовного зрения, которое открывается в человеке благодаря вере в Иисуса как Сына Божия.

Иногда в словах «и мы видели славу Его» усматривают аллюзию на событие Преображения Господня, описанное у синоптиков (Мф 17. 1–6; Мк 9. 2–7; Лк 9. 28–35). В повествовании Луки об этом событии термин «слава» употреблен применительно к преобразенному состоянию Иисуса, свидетелем которого стали ученики (Лк 9. 34). Апостол Петр также употребляет это понятие в рассказе о Преображении: «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. 17–18).

Иоанн был одним из трех учеников, которых Иисус взял с Собой на гору. Следовательно, он был свидетелем события Преображения, хотя и не описывает его в своем Евангелии (предположительно потому, что его уже описали другие Евангелисты). Думается, однако, что слова «и мы видели славу Его» в прологе его Евангелия относятся не только к Преображению. Термин «слава» — один из наиболее часто встречающихся у Иоанна. Вся жизнь Иисуса, включая Его страдания и смерть, представлена у Иоанна как явление

славы Божией. Сам Иисус в Евангелии от Иоанна раскрывает это понятие применительно к Богу и к Самому Себе. Поэтому в прологе термин «слава» относится ко всему событию пришествия в мир Бога, ставшего человеком.

Термин «благодать» (χάρις), трижды употребленный Иоанном в прологе, имеет важное значение для новозаветного богословия. В синоптических Евангелиях он встречается всего дважды, оба раза у Луки: в словах ангела, обращенных к Марии (Лк 1. 30: «ибо Ты обрела благодать у Бога»), и в словах самого Евангелиста об отроке Иисусе (Лк 2. 40: «и благодать Божия была на Нем»). В апостольских посланиях этот термин встречается неоднократно в составе приветствий, обращенных к адресатам, а также в качестве самостоятельного богословского понятия. Подчеркивая значимость новозаветного откровения, Иоанн употребляет выражение «благодать на благодать», выдающее семитский строй мышления (повторение термина для усиления его значения — один из характерных приемов в семитских языках).

Наконец, мы не можем оставить без внимания термин «истина» (ἀλήθεια), трижды употребленный Иоанном в прологе. Этот термин не присутствует ни в одном из синоптических Евангелий, у Иоанна же он встречается 22 раза и принадлежит к словарю Самого Иисуса. В беседе с самарянкой Иисус говорит об истинных поклонниках, которые поклоняются Богу «в духе и истине» (Ин 4. 23–24). Свой суд и Свое свидетельство Иисус называет истинными (Ин 8. 13–16). Уверовавшим в Него иудеям Он говорит: «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8. 32). Наконец, дважды Иисус отождествляет с истиной Самого Себя. Один раз в беседе с иудеями, когда говорит об Иоанне Крестителе: «Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне. Вы послали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине» (Ин 5. 32–33; здесь «свидетельство о Мне» идентично «свидетельству об истине»). Второй раз — в беседе с Фомой, которому говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6).

Какое место занимает Моисей в прологе Евангелия от Иоанна? Включение этого имени в ту часть Евангелия, которая имеет программный характер и в которой каждый термин, как мы видели, играет свою функциональную роль, не случайно. Моисей — наиболее часто упоминаемый персонаж из ветхозаветной истории на страницах четвертого Евангелия¹. В иудейской традиции Моисей был фигурой номер один, главным выразителем еврейского благочестия, посредником между Богом и избранным Им народом. Моисей пользовался абсолютным авторитетом, на него ссылались как на последнюю инстанцию. Иудеи называли себя Моисеевыми учениками и гордились этим. Когда человек, исцеленный Иисусом от слепоты, спросил их «или и вы хотите сделаться Его учениками?», они «укорили его и сказали: ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; Сего же не знаем, откуда Он» (Ин 9. 27–29).

Из трех синоптических Евангелий тема соотношения между законом Моисеевым и учением Иисуса получила подробное осмысление только у Матфея. Его Евангелие включает в себя Нагорную проповедь, в которой Иисус предстает как религиозный реформатор, смело противопоставляющий Свое учение постановлениям закона Моисеева (Мф 5. 21–47). И тем не менее, в той же Нагорной проповеди Иисус демонстрирует уважение к закону Моисееву, говоря о том, что пришел не упразднить, но дополнить закон: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5. 17–18).

¹ В общей сложности имя Моисея в Евангелии от Иоанна упоминается 11 раз, причем в разных контекстах (Ин 1. 17, 45; 3. 14; 5. 45, 46; 6. 32; 7. 19, 22, 23; 9. 28, 29). Для сравнения: Авраам упоминается 9 раз, но только в одной беседе (Ин 8. 33, 37, 39, 40, 52, 53, 56, 57, 58), Иаков упоминается 2 раза в одной беседе (Ин 4. 5, 12), Иосиф 1 раз (Ин 4. 5), Давид 1 раз (Ин 7. 42); ни Исаак, ни Соломон, ни другие знаменитые персонажи ветхозаветной истории не упоминаются по имени ни разу.

Сравнение Иисуса с Моисеем в прологе Евангелия от Иоанна намечает общие контуры темы соотношения между ними, как она будет рассмотрена в этом Евангелии. Иисус не просто сопоставляется с Моисеем или выступает как «новый Моисей»: по сути, Моисей вытесняется со своего места главного авторитета для иудейской традиции: на его место приходит Иисус, но не просто как очередной посланник от Бога, а как Сам Бог, Который говорит с человечеством (а не только с одним народом) без всяких посредников.

На протяжении всего четвертого Евангелия будет эксплицитно или имплицитно подчеркиваться разница между Моисеем и Христом. Противопоставление благодати и истины, произошедших через Иисуса Христа, закону, данному через Моисея, знаменует собой радикальный разрыв с иудейской традицией.

Как известно, ученики Иисуса далеко не сразу осознали, что вера в Него как Бога и Спасителя неизбежно вела к разрыву с традиционным иудаизмом. Первое время после Его воскресения они продолжали посещать храм и участвовать в синагогальных молитвах. По-видимому, они еще надеялись на возможность реформирования иудаизма изнутри и на его совместимость с евангельским благовестием. Прозрение пришло позже, не без влияния сторонних факторов, таких как гонения на молодую христианскую общину со стороны иудеев и успех проповеди среди язычников. Деятельность апостола Павла стала катализатором процессов, приведших к полному и безоговорочному разрыву христианства с иудаизмом.

Слова о том, что «Бога не видел никто никогда», могут рассматриваться как косвенный выпад против иудейской традиции: Моисей в ней воспринимался как человек, с которым Бог общался «лицем к лицу» (Исх 33. 11). Еще до Моисея праотец Иаков говорил о себе: «Я видел Бога лицом к лицу» (Быт 32. 30). Для автора четвертого Евангелия эти эпизоды из ветхозаветной истории не сопоставимы с тем откровением, которое человечество получило через Иисуса Христа. В свете этого откровения они как бы утрачивают ценность, уходят в тень как не более чем прообразы новозаветного богоявления. Вместе с благодатью и истиной Иисус открыл лю-

дям возможность боговидения: в Его богочеловеческом лике они отныне могут созерцать Бога Отца. На Тайной вечере на просьбу Филиппа «Господи! покажи нам Отца» Иисус ответит: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14. 8–9).

1. 4. Пролог Евангелия от Иоанна и богословие Павла

В поисках источников, повлиявших на формирование богословского видения автора четвертого Евангелия, ученые обращались к самым разным традициям. Выше мы привели некоторые параллели между учением о Логосе Филона Александрийского и учением, изложенным в прологе четвертого Евангелия: эти параллели не подтверждают литературной зависимости Иоанна от Филона. Среди других возможных источников исследователи называли гностицизм, древнегреческую философию (в частности, герметизм), а также иудейскую традицию, отраженную в Кумранских рукописях и позднейшей раввинистической литературе.

К настоящему времени поиск параллелей к Евангелию от Иоанна в означенных традициях практически завершен. Он выявил определенное внешнее сходство в использовании отдельных терминов и концептов, однако не доказал ни идейной, ни тем более литературной зависимости четвертого Евангелия от какой бы то ни было из этих традиций. Безусловно и неоспоримо доказана лишь связь между Евангелием от Иоанна и Ветхим Заветом — связь, которая просматривается уже в прологе этого Евангелия.

Есть, однако, один церковный писатель, чье влияние на формирование богословской мысли Иоанна могло быть существенным: апостол Павел. Многие идеи пролога Евангелия от Иоанна созвучны богословию Павла. Как известно, послания Павла были написаны между концом 40-х и началом 60-х годов по Р. Х. и являются самыми ранними памятниками христианской литературы. В церковной среде они получили самое широкое хождение наряду

с устными преданиями об Иисусе, из которых в это же время составлялись письменные рассказы, легшие в основу четырех Евангелий. По общепринятому мнению, послания Павла были написаны и получили известность раньше, чем Евангелия приобрели свою окончательную форму. Есть, следовательно, большая вероятность того, что автор четвертого Евангелия был знаком с посланиями Павла и теми христологическими идеями, которые в них развиты. Даже если между Иоанном и Павлом не было прямой литературной зависимости, очевидно, что они параллельно развивали сходные богословские концепты.

В Первом послании к Тимофею Павел говорит о Боговоплощении: «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1 Тим 3. 16). Эти слова напоминают утверждения из пролога Евангелия от Иоанна о том, что «Слово стало плотию... и мы видели славу Его».

Пролог Евангелия от Иоанна, как отмечают ученые, имеет тематическое и терминологическое сходство с прологом Послания к Евреям, которое церковная традиция приписывает Павлу:

Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте (Евр 1. 1–3).

В центре обоих текстов стоит феномен воплощения превечного Сына Божия. В обоих случаях Сын Божий представлен как Тот, через Кого Бог творил мир (слова Павла «чрез Которого и веки сотворил» по смыслу идентичны словам «все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть»). У Иоанна говорится о Свете, который «во тьме светит» и «просвещает всякого человека, приходящего в мир», и о том, что «мы видели славу Его», у Павла — о Сыне Божиим как «сиянии славы» Отца.

Определенное тематическое созвучие наблюдается между прологом Евангелия от Иоанна и христологическим гимном из Послания апостола Павла к Филиппийцам. И в том, и в другом тексте утверждается онтологическое равенство между Сыном Божиим и Богом Отцом: согласно Иоанну, Слово было «в начале», было у Бога и было Богом; согласно Павлу, Сын, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу». Иоанн говорит о том, что Слово «стало плотью», Павел — о том, что Сын Божий «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». Иоанн говорит о славе Его, «славе как Единородного от Отца», Павел — о том, что «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил 2. 6–11).

Сходство с языком пролога Евангелия от Иоанна наблюдается и в отрывке из Послания Павла к Колоссянам, где говорится об Иисусе Христе:

Кол 1. 15–20

15. Который есть образ Бога невидимого...

15. Рожденный прежде всякой твари...

16–17. Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое... все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит.

18. Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство...

Ин 1. 1–18

18. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил.

1. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.

3. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть.

2. Оно было в начале у Бога.

19. Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота...

20. И чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное.

16. И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать.

12–13. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

Наконец, противопоставление благодати закону, играющее важную роль в прологе Евангелия от Иоанна, имеет прямые параллели в посланиях апостола Павла. Под благодатью Павел понимает спасение через веру в Иисуса Христа как Бога и Спасителя: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф 2. 8). Как и в Евангелии от Иоанна, благодать противопоставляется закону Моисееву: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобилывать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим 5. 20–21).

Два апостола — Иоанн и Павел — являют в учении о законе и благодати существенную близость. Оба они под благодатью в широком смысле понимают новое откровение о Боге, которое произошло через Иисуса Христа. Это новозаветное откровение противопоставляется Ветхому Завету, обозначаемому собирательным термином «закон». В Послании к Римлянам дарование закона представлено как промежуточная стадия между грехопадением человека и той благодатью, которая была дарована во Христе. Следствием закона стало *вменение* человеку греха: «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона, но не искупление от греха» (Рим 5. 13). Следствием же пришествия в мир Иисуса Христа стало искупление от греха через Его крестную смерть: «потому что все согрешили и лишены славы Божией», но все получили оправдание «даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим 3. 23–24).

Отметим важность понятия «грех» (ἁμαρτία) в богословии обоих апостолов. Изначальный смысл этого греческого слова — ошибка, попадание мимо цели. У Иоанна термин тесно связан с понятием «мир», указывая, в частности, на противостояние мира Богу, выразившееся в отвержении миром Его возлюбленного Сына; на сопротивление мира тому откровению, которое Бог послал ему через Иисуса; на неспособность мира увидеть истинную идентичность Иисуса. Пришествие в мир Иисуса выявляет присутствие в нем греха как активной силы, сопротивляющейся силе Божией: «Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего» (Ин 15. 24). Учение апостола Павла о том, что «грех не вменяется, когда нет закона» (Рим 5. 13), созвучно этим словам из последней беседы Иисуса с учениками.

Насколько важны богословские идеи апостолов Иоанна и Павла для понимания личности и учения Иисуса Христа? Евангелисты Марк и Лука, рассказывая историю земной жизни Иисуса и пересказывая Его поучения, практически не дают богословского осмысления того, что Он говорил. Матфей — единственный из трех синоптиков, кто предпринял попытку интерпретации благой вести Иисуса, поместив ее в широкую раму ветхозаветных текстов и пророчеств. Однако эта попытка не содержит стройной богословской системы, которая позволила бы интерпретировать то, что составляет основное содержание евангельской истории. Из четырех Евангелистов только Иоанн дает цельную и законченную богословскую интерпретацию событий, очевидцем которых он был. Параллельно с Иоанном, а возможно, еще до Иоанна, богословскую базу для евангельской истории создал Павел, который не был очевидцем событий, рассказанных Евангелистами.

Подобно тому, как жизнь и учение Сократа оказываются доступны нам исключительно благодаря Платону, сделавшему его главным героем своих диалогов, жизнь и учение Иисуса доступны нам исключительно благодаря свидетельству «очевидцев и служителей Слова» (Лк 1. 2), среди которых Иоанн занимал одну из

ключевых позиций. Любое исследование жизни и учения Иисуса, в котором «исторический Иисус» был бы полностью отделен от предвечного Бога Слова, практически сводит на нет значимость Его личности и учения как нового и последнего откровения Бога человечеству. В таком случае Иисус превращается лишь в одного из многих учителей и пророков, возвещавших людям нравственные истины.

Но тогда остается непонятным, в чем смысл всей евангельской драмы. В чем смысл распятия и смерти на кресте? Если эту смерть рассматривать лишь как следствие неудачного стечения обстоятельств, непонимания иудеями того в основе своей мирного и благожелательного по отношению к иудаизму учения, которое в действительности проповедовал Иисус Христос, тогда непонятно, почему Иисус с такой настойчивостью и упорством полемизировал с иудеями, почему Он столь последовательно шел к кресту как главной цели Своего земного странствования.

В современной новозаветной науке просматривается отчетливая тенденция, направленная на примирение христианства с иудаизмом. Эта тенденция имеет вполне конкретные устремления и основана на конкретных идеологических предпосылках. После многих веков вражды между христианством и иудаизмом ученым хочется найти точки соприкосновения между двумя религиозными традициями.

Само по себе указанное стремление, безусловно, мотивировано благородными целями. Однако достижение этих целей не может осуществляться за счет искаженной интерпретации того конфликта, который разыгрывается на страницах Евангелия. Крестная смерть Иисуса была вовсе не следствием стечения обстоятельств или простого недопонимания. Она была естественным результатом и итогом Его деятельности и проповеди, с самого начала носившей конфликтный характер.

Носителями иудейской традиции были в Его время книжники и фарисеи, с которыми Он жестко полемизировал. Эта полемика отражена на страницах всех четырех Евангелий, но особенно под-

робно она изложена в Евангелии от Иоанна. Именно Иоанн наиболее последовательно показывает, как развивался этот конфликт, и интерпретирует его наиболее бескомпромиссно по отношению к иудейской традиции. Начало этой интерпретации положено в тех стихах пролога, где говорится о том, что Свет истинный «пришел к своим, и свои Его не приняли» и что «закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа».

С той же последовательностью благодать, явленная в личности и учении Иисуса, противопоставляется закону Моисееву у апостола Павла. При этом и Павел, и Иоанн сохраняют уважение к Ветхому Завету как общему базису для христианской и иудейской традиций. Но традиции эти пошли двумя разными путями, и Евангелие от Иоанна очень ясно показывает, почему это произошло, выявляя глубинную несовместимость иудаизма в той его форме, которая экспонировалась современными Иисусу книжниками и фарисеями, с благой вестью, принесенной Иисусом, — Словом, Которое было у Бога и было Богом, но «стало плотью» и принесло миру «благодать на благодать».

1. 5. «Вот Агнец Божий»

Все четыре Евангелия уделяют большое внимание Иоанну Крестителю как пророку, чья проповедь непосредственно предшествовала проповеди Иисуса. Марк начинает свое Евангелие с рассказа об Иоанне Крестителе. У Матфея рассказ о проповеди Крестителя следует сразу же за первыми двумя главами, посвященными рождению и детству Иисуса. Лука начинает свое Евангелие с рождения Крестителя и затем в течение первых двух глав излагает биографии Крестителя и Иисуса параллельно. Рассказ о рождении и детских годах Иисуса у Луки как бы вправлен в рассказ о рождении и детстве Крестителя. Все три синоптика описывают крещение Иисуса от Иоанна в Иордане как событие, с которого началось общественное служение Иисуса.

В Евангелии от Иоанна описание крещения отсутствует, однако Иоанн Креститель появляется уже в 6-м стихе 1-й главы. Пролог четвертого Евангелия содержит два вкрапления, касающихся Иоанна:

Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете (Ин 1. 6–8).

Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня (Ин 1. 15).

Швейцарский протестантский теолог О. Кульман видит во всем четвертом Евангелии, и особенно в его прологе, полемику с теми последователями Иоанна Крестителя, которые не признали Иисуса Мессией. Ученый полагает, что некоторые из них со временем влились в секту мандеев¹, считавших, что Иоанн Креститель пришел до Иисуса и, следовательно, должен быть выше Него. Якобы против этого понимания и направлены два вкрапления, посвященные Иоанну, в тексте пролога. Гипотеза о том, что Евангелие от Иоанна содержит полемику с мандеизмом, в свое время активно обсуждалась в научной литературе. К настоящему времени она практически единодушно отвергнута научным сообществом. Связь между учениками Иоанна Крестителя и мандеями тоже не установлена.

Тем не менее, четвертое Евангелие, по-видимому, отражает некую подспудную полемику с учениками Иоанна Крестителя. Она выражается, во-первых, в настойчивости, с которой его автор утверждает, что Креститель «не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете» (Ин 1. 8); во-вторых, в рассказе о том, как два ученика Крестителя последовали за Иисусом и стали Его учениками (Ин 1. 35–39); в-третьих, в упоминании о том, что Иисус,

¹ Мандеизм — гностическое религиозное течение, к которому, по мнению некоторых ученых, примкнули ученики Иоанна Крестителя после его смерти. К началу XX века небольшие общины последователей этой секты сохранились только в Ираке.

придя с учениками в землю Иудейскую, «там жил с ними и крестил», тогда как «Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили туда и крестились» (Ин 3. 22–23); в-четвертых, в повествовании о том, как ученики Крестителя пожаловались своему учителю: «Равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему», на что Креститель ответил: «Ему должно расти, а мне умяляться» (Ин 3. 26–30); в-пятых, наконец, в словах «Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею» (Ин 4. 1–3).

Вкрапления, посвященные Крестителю, в прологе Евангелия от Иоанна выполняют вполне конкретную функцию. С одной стороны, они — в созвучии с прочими Евангелиями — показывают, что проповеди Иисуса предшествовала проповедь Крестителя, с которой началась евангельская история. С другой стороны, в них, как и в повествованиях других Евангелистов, подчеркивается, что проповедь Крестителя носила предваряющий характер: она была лишь прелюдией к тому, что составит основную сюжетную линию евангельского рассказа.

В том, что касается личности Крестителя и его проповеди, Иоанн достаточно близок к синоптикам. Как и они, он цитирует применительно к Предтече слова пророка Исаии: «Я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу» (Ин 1. 23; Мф 3. 3; Мк 1. 3; Лк 3. 4; Ис 40. 3). Как и у синоптиков, Креститель в четвертом Евангелии говорит об Иисусе: «Я недостойн развязать ремень у обуви Его» (Ин 1. 27; Мк 1. 7; Лк 3. 15; у Мф 3. 11 «понести обувь Его»). Однако этим сходство исчерпывается.

Иоанн опускает весь рассказ о крещении Иисуса от Иоанна, имеющийся у синоптиков. Вместо этого он повествует о том, как «иудеи прислали из Иерусалима священников и левитов спросить его: кто ты? Он объявил, и не отрекся, и объявил, что я не Христос. И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он

отвечал: нет». Слова из пророка Исаии, которые синоптики применяют к Крестителю, говоря о нем в третьем лице, в Евангелии от Иоанна вложены в уста самого Крестителя. Только в четвертом Евангелии Креститель говорит посланным: «я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня» (Ин 1. 19–27). Из этих слов можно заключить, что беседа происходила в присутствии Иисуса, Который в это время стоял в толпе. У синоптиков проповедь Крестителя об Иисусе происходит в Его отсутствие, и появляется Он на Иордане лишь для того, чтобы принять крещение от Иоанна.

Только четвертый Евангелист описывает два других посещения Иисусом Иоанна. Одно из них произошло «на другой день» после беседы Крестителя с посланными от фарисеев. Увидев идущего к нему Иисуса, Иоанн произносит: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира. Сей есть, о Котором я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал Его; но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю» (Ин 1. 29–31). Говоря о крещении Иисуса как о событии прошлого, Иоанн продолжает: «Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым. И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий» (Ин 1. 32–34).

Второе посещение происходит в присутствии двух учеников, которые, когда Иоанн увидел идущего к нему Иисуса, слышат из уст Крестителя слова: «Вот Агнец Божий» (Ин 1. 35–36). Повторное произнесение слов, уже произнесенных накануне, подчеркивает, что Евангелист придает им особое значение. «Агнец» — еще один важнейший христологический термин, который в четвертом Евангелии применяется к Иисусу вслед за терминами «Слово», «Свет», «Единородный». Этот термин указывает на то, что Сын Божий пришел в мир для того, чтобы принести себя в жертву. Его путь к Голгофе, где Он, подобно агнцу, будет заклан, начинается с прихода на Иордан к Иоанну.

В Ветхом Завете агнец был символом одновременно кротости и жертвы. В знаменитом мессианском тексте пророка Исаии, однозначно воспринятом раннехристианской Церковью как пророчество о страданиях и смерти Христа, говорится:

...Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих (Ис 53. 5–7).

Слова Иоанна Крестителя об Агнце Божиим, Который берет на Себя грех мира, служат кратким напоминанием об этом пророчестве. В идущем к нему Иисусе Креститель прозревает Того, Кого предсказывали пророки — «мужа скорбей», Который не имел «ни вида, ни величия», Который «был презираем» и Которого «ставили ни во что», но Который «взял на Себя наши грехи и понес наши болезни» (Ис 53. 2–3).

Для ранней Церкви образ агнца имел особое значение, потому что именно он стал главным символом, при помощи которого передавалось христианское учение об искуплении. Апостол Петр писал:

...Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас, уверовавших чрез Него в Бога, Который воскресил Его из мертвых и дал Ему славу, чтобы вы имели веру и упование на Бога (1 Пет 1. 18–21).

Эти слова созвучны образам и идеям, которые мы находим в 1-й главе Евангелия от Иоанна. В обоих текстах говорится о предвечном существовании Сына Божия, о Его явлении во плоти, о Его славе, о вере в Него. Отметим, что, согласно Евангелию от Иоанна,

«один из двух, слышавших от Иоанна об Иисусе и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра. Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос; и привел его к Иисусу» (Ин 1. 42–44). Вряд ли Андрей, находившийся еще под впечатлением слов, которые услышал от Крестителя, не пересказал их Петру. В таком случае первое, что Петр узнал об Иисусе от своего брата, было то, что это «Агнец Божий». Образ Агнца запечатлелся в памяти первоверховного апостола и много лет спустя прозвучал в его послании.

Что же касается Евангелиста Иоанна, то в его богословии образ Агнца занимает центральное место. «Агнец как бы закланный» (Откр 5. 6) становится главным героем Апокалипсиса — книги, которой завершается корпус Иоанновых писаний, а вместе с ним весь Новый Завет. В Апокалипсисе «Агнец закланный» появляется в тот момент, когда «ни на небе, ни на земле, ни под землею» не оказывается никого, кто был бы достоин раскрыть и читать книгу, запечатанную семью печатями, которую держал Сидящий на престоле (Откр 5. 1–14). Он снимает печати одну за другой, и по мере снятия печатей на сцене появляются все новые действующие лица. Наконец, в действие вступает великое множество людей в белых одеждах, восклицающих: «Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!». Об этих людях говорится: «это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца» (Откр 6. 1 – 7. 14).

Греческий термин «апокалипсис» означает «откровение». Этим термином называют литературный жанр, близкий по содержанию к книгам пророков. В книгах пророков, как правило, описываются видения и откровения, имеющие таинственный, сверхъестественный характер. Апокалипсис тоже представляет собой описание реальности, находящейся за пределами земного бытия и открывающейся человеку в видении или откровении, будь то во сне или наяву. Символом этой реальности является закрытая и запечатанная книга: для того, чтобы с ней соприкоснуться, книга должна быть распечатана.

Не случайно церковное Предание приписывает четвертое Евангелие и Апокалипсис одному автору — Иоанну Богослову. Подобно тому, как существует внутреннее единство между двумя книгами, приписываемыми Луке (третьим Евангелием и Деяниями апостолов), внутреннее единство усматривается также между двумя книгами Иоанна — Евангелием и Апокалипсисом, несмотря на те стилистические различия, которые заставили некоторых ученых видеть в этих двух книгах творения двух или нескольких авторов. Мы говорим сейчас не столько о стилистическом, сколько о тематическом, образном единстве, и о том, что между двумя книгами существует определенное взаимопроникновение: Апокалипсис, будучи описанием откровений и видений, имеет черты исторического повествования, а Евангелие, напротив, имеет черты откровения.

Евангелие от Иоанна, не будучи Апокалипсисом, во многих отношениях приближается к Апокалипсису по содержанию: с самого начала оно представляет собой откровение тайны Иисуса Христа, воплощенного Бога. Может быть, именно в этом и заключается главное отличие Иоанна от синоптиков. В синоптических Евангелиях истинная идентичность Иисуса, Его божественная природа остается сокрытой от учеников вплоть до Его воскресения. Читатель тоже лишь под конец евангельской драмы узнает то, что лаконично выражено римским сотником: «Воистину Он был Сын Божий» (Мф 27. 54). Постепенно через человеческие черты Иисуса из Назарета проступает лик Бога воплотившегося, но окончательным подтверждением божественности Иисуса является Его воскресение. В Евангелии от Иоанна, напротив, уже в прологе об Иисусе говорится как о Слове, Которое изначально было Богом, и в последующем повествовании эта истина раскрывается через серию эпизодов из жизни Иисуса и через Его поучения, адресованные ученикам, иудеям и народу.

Образ Агнца — один из тех образов, который придает цельность всему четвертому Евангелию, протягивая нить от его начала к его концу. В начале Евангелия Креститель указывает на Иисуса, говоря: «Вот Агнец Божий». В конце этот Агнец будет отдан на заклание.

Однако нить протягивается и дальше — через рассказ о воскресении Иисуса к Апокалипсису, где описывается окончательная победа Агнца над злом и наступление эры нового неба и новой земли.

Вопросы к главе 1

1. Какой взгляд на происхождение пролога Евангелия от Иоанна преобладает в современной научной литературе?
2. Назовите черты сходства между прологом Евангелия от Иоанна и первой главой Книги Бытия по Септуагинте.
3. В чем смысл сравнения Иисуса Христа и Моисея в прологе Евангелия от Иоанна?
4. Могла ли философия Филона Александрийского быть источником учения о Логосе в Евангелии от Иоанна? Аргументируйте свой ответ.
5. Перечислите сходства пролога Евангелия от Иоанна и пролога Послания к Евреям.
6. Перечислите сходства пролога Евангелия от Иоанна с христологическим гимном из Послания апостола Павла к Филиппийцам (Фил 2. 6–11).
7. Перечислите сходства учения о благодати и законе апостолов Павла и Иоанна.
8. Мог ли апостол Иоанн быть знаком с текстами этих посланий на момент написания Евангелия? Аргументируйте свой ответ.
9. Есть ли содержательное сходство между Евангелием от Иоанна и Апокалипсисом? Аргументируйте свой ответ.
10. Какое значение образ Агнца имеет в Евангелии от Иоанна и книге Апокалипсис?

Глава 2.

ХРИСТОС, ХРАМ И ИУДЕИ

2. 1. Иерусалим и вопросы евангельской хронологии
2. 2. Иерусалимский храм
2. 3. Значение храма в жизни Иисуса
2. 4. Изгнание торгующих из храма
2. 5. «Разрушьте храм сей»
2. 6. «Иудеи» в Евангелии от Иоанна

2. 1. Иерусалим и вопросы евангельской хронологии

Рассказ Евангелия от Иоанна о призвании первых учеников (Ин 1. 37–51), следующий за повествованием об Иоанне Крестителе, был рассмотрен нами в первом томе настоящего учебника. Во втором томе мы рассмотрели следующий затем рассказ о первом чуде Иисуса — претворении воды в вино на браке в Кане Галилейской (Ин 2. 1–11). Из Каны Иисус, согласно Иоанну, пришел в Капернаум, где пробыл немного дней (Ин 2. 12).

Далее в Евангелии от Иоанна следует рассказ о посещении Иисусом Иерусалима в праздник Пасхи и изгнании торгующих из храма (Ин 2. 14–22). Об этом посещении Иерусалима синоптики вообще не упоминают, как не упоминают они о другом путешествии Иисуса в Иерусалим, когда Он исцелил расслабленного у Овчей купели (Ин 5. 1–17).

Именно Евангелие от Иоанна позволяет выстроить повествование синоптиков в хронологический ряд, помещая все описываемые ими события в три временных отрезка: от первой Пасхи до второй, от второй до третьей и от третьей до четвертой. Только в событиях последних дней земной жизни Иисуса (вечеря в Вифании,

вход в Иерусалим, Тайная вечеря, моление в Гефсиманском саду, взятие Иисуса под стражу, суд синедриона, отречение Петра, суд Пилата, распятие и погребение) Иоанн сходится с синоптиками, хотя и в этих повествованиях добавляет подробности, отсутствующие у синоптиков (в частности, беседа Иисуса с учениками на Тайной вечере, суд у первосвященника Анны). Что же касается предшествующего повествования, то сюжетные линии синоптических Евангелий, постоянно пересекающиеся между собой, очень редко пересекаются с теми, которые проводит Иоанн. Наиболее заметным отличием четвертого Евангелия от синоптических является то, что в нем описываются главным образом события, происходившие в Иерусалиме.

Эпизод, который нам предстоит рассмотреть в настоящей главе, — изгнание торгующих из Иерусалимского храма — имеется только у Иоанна. Однако очень похожий эпизод описан у синоптиков. Иоанн помещает данный эпизод в самое начало общественного служения Иисуса, сразу после первого чуда. Синоптики, напротив, относят его к последним дням Его земной жизни (у Матфея и Луки он происходит в день торжественного входа Иисуса в Иерусалим, у Марка — на следующий день). Соответственно, у Иоанна данный эпизод знаменует собой самое начало конфликта Иисуса с иудеями, у синоптиков относится к его завершающей фазе.

Соотношение двух традиций — иоанновской и синоптической — обычно рассматривается учеными в терминах литературной редакции. Предлагается два варианта решения. Один из них связан с признанием большей достоверности хронологии у синоптиков, другой — с предпочтением иоанновской традиции. Балансируя между двумя альтернативами, ученые, как видно из приведенных цитат, отказываются принять возможность третьего варианта решения проблемы. Между тем он существует. И заключается он в том, чтобы признать, что в синоптических Евангелиях и в Евангелии от Иоанна речь идет о двух разных случаях. Это простое объяснение, во-первых, избавляет от необходимости вступать в бесконечные споры о том, чья же хронология все-таки верна — синоптиков или

Иоанна. Во-вторых, оно позволяет максимально близко придерживаться той последовательности событий, которая вырисовывается на основании синхронизации свидетельств всех четырех Евангелистов. В данном случае такая синхронизация не представляет собой сложной задачи.

В предыдущих томах учебника, говоря о поучениях и чудесах Иисуса Христа, мы с самого начала придерживались принципа, установленного в «до-критическую» эпоху: если Евангелия говорят о двух сходных событиях, но помещают их в разный временной контекст, или если два сходных по содержанию поучения (две притчи) были, согласно Евангелистам, произнесены в разное время и при разных обстоятельствах, значит — мы имеем дело с двумя разными событиями или поучениями. Этот подход мы применили к Нагорной проповеди (Мф 5–7) и Проповеди на равнине (Лк 6. 17–49), притче о талантах (Мф 25. 14–30) и притче о минах (Лк 19. 11–27), исцелению слуги сотника (Мф 8. 5–13; Лк 7. 1–10) и исцелению сына царедворца (Ин 4. 46–54). Подобно тому, как похожие поучения Иисус мог произносить не один раз, сходные действия Он также мог совершать неоднократно.

Такой подход последовательно применялся к Евангелию древними толкователями, в частности, Иоанном Златоустом, считавшим, что изгнание торгующих из храма «произошло два раза, и притом в разное время»¹. По словам Златоуста, Евангелисты «не противоречат друг другу; а дают видеть, что Он сделал это в два раза, и что оба случая были не в одно и то же время: в первый раз Он совершил это в начале, а во второй — когда уже шел на страдания»². Блаженный Августин в трактате «О согласии Евангелистов» пишет:

Об этом изгнании торгующих из храма говорят все, но Иоанн — в совершенно другом порядке, так как после свидетельства Крестителя об Иисусе сказал, что Он пошел в Галилею, где претворил воду в вино и оттуда, проведя несколько дней в Капернауме, Он, по словам Иоанна, пошел в Иерусалим, так как была пасха

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста.* 67, 1.

² *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна.* 23, 2.

Иудейская, и, сделав бич из веревок, изгнал торговавших из храма. Из этого видно, что Господь совершил это не один, а два раза. В первый раз тогда, когда об этом упомянул Иоанн, а во второй — когда об этом поведали прочие три Евангелиста¹.

2. 2. Иерусалимский храм

Прежде чем говорить об изгнании Иисусом торгующих из храма, необходимо сказать о том, какое значение имел Иерусалимский храм для иудеев во времена Иисуса и какую роль играл храм в Его жизни.

Древняя история иудейского богослужения подробно рассматривается в учебниках по Пятикнижию и историческим книгам Ветхого Завета. Мы начнем изложение с того момента, как после возвращения израильтян из вавилонского плена в 538 году до Р. Х. евреи приступили к строительству нового храма на месте величественного храма Соломона, разрушенного вавилонянами.

Восстановленный храм, который и в еврейской традиции, и в научной литературе принято называть «Вторым храмом», был построен в 516 году до Р. Х. Согласно указу персидского царя Кира, храм должен был иметь высоту и ширину в 60 локтей (1 Ездр 6. 3), однако точно не известно, каким был его размер в действительности. В 167 году до Р. Х. храм был осквернен войсками Антиоха Епифана, однако в 164-м был заново освящен при Иуде Маккавее.

В период Второго храма на всей территории Израиля появляется множество синагог — домов для собраний. В отличие от храма, синагога не воспринималась как культовое сооружение: синагога была прежде всего домом учения, где благочестивые евреи читали Тору и обсуждали ее содержание. В то же время в синагогах возносились совместные молитвы, имевшие характер богослужения. Однако основным богослужебным центром Израиля, где приносились предписанные законом жертвы, оставался Иерусалимский храм.

¹ *Августин. О согласии Евангелистов. 2, 67.*

В I веке до Р. Х. храм пришел в запустение, и около 20 года до Р. Х. иудейский царь Ирод Великий начал масштабную реконструкцию храма, значительно расширив его пределы и превратив его в один из самых величественных религиозных объектов древнего мира общей площадью 140 тысяч квадратных метров. При строительстве храма Ирода использовались элементы греческой классической архитектуры — колонны, балюстрады, галереи, портики. Размер храма Ирода значительно превышал размеры первоначального храма Соломонова. Строительные и реставрационные работы продолжались и после смерти Ирода. К тому моменту, когда Иисус начинал Свое земное служение, Иерусалимский храм представлял собой гигантский комплекс зданий, восхищавших современников своей красотой и великолепием. Иосиф Флавий писал:

Храм... был построен на хребте сильно укрепленного холма. Самая низкая часть храма покоилась на фундаменте в триста локтей высоты, а местами и больше... Достойны такого основания были также воздвигнутые на нем здания. Все галереи были двойные; двадцатипятилоктевые столбы, на которых они покоились, состояли каждый из одного куска самого белого мрамора; покрыты же они были потолками из кедрового дерева. Высокая ценность этого материала, красивая отделка и гармоничное сочетание его представляли величественный вид, хотя ни кисть художника, ни резец ваятеля не украшали здания снаружи... Непокрытые дворовые места были вымощены везде разноцветной мозаикой... К самому зданию храма, возвышавшемуся посередине, т. е. к святилищу, вели двенадцать ступеней. Фронтон здания имел как в высоту, так и в ширину сто локтей; задняя же часть была на сорок локтей уже; ибо с обеих сторон фронтона выступали два крыла, каждое на двадцать локтей... Из двух отделений храмового здания внутреннее было ниже внешнего. В него вели золотые двери пятидесяти пяти локтей высоты и шестнадцати ширины; над ними свешивался одинаковой величины вавилонский занавес, пестро вышитый из гиацинта, виссона, шарлаха и пурпура, сотканный необычайно изящно и поражающий глаз замечательной смесью тканей. Этот занавес

должен был служить символом вселенной: шарлах обозначал огонь, виссон — землю, гиацинт — воздух, а пурпур — море...¹

Богослужения, совершавшиеся в храме по большим праздникам, отличались пышностью и грандиозностью. В частности, для древнееврейского культа было характерно широкое использование музыкальных инструментов. Царь Давид осуществил богослужебную реформу, создав целый штат левитов-музыкантов для профессионального сопровождения богослужебных церемоний. Начальникам левитов он приказал «поставить братьев своих певцов с музыкальными орудиями, с псалтирями и цитрами и кимвалами, чтобы они громко возвещали глас радования» (1 Пар 15. 16). За богослужениями одни из левитов «играли громко на медных кимвалах», другие — «на псалтирях, тонким голосом», третьи — «на цитрах, чтобы делать начало», четвертые же «трубили трубами пред ковчегом Божиим» (1 Пар 15. 19–24). Начальник левитов, Хенания, «был учитель пения, потому что был искусен в нем» (1 Пар 15. 23).

Богослужение эпохи Второго храма отличалось не меньшей грандиозностью, чем во времена Давида и Соломона. В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, описывается торжественное жертвоприношение во времена первосвященника Симона II (ок. 230–195 гг. до н. э.):

Симон, сын Онии, великий священник, при жизни своей исправил дом и во дни свои укрепил храм... Когда он принимал великолепную одежду и облакался во все величественное украшение, то, при восхождении к святому жертвеннику освещал блеском окружность святилища... В довершение служб на алтаре, чтобы увенчать приношение Всевышнему Вседержителю, он простирал свою руку к жертвенной чаше, лил в нее из винограда кровь и выливал ее к подножию жертвенника в воню благоухания Вышнему Всецарю. Тогда сыны Аароновы восклицали, трубили коваными трубами и издавали громкий голос в напоминание пред Всевышним. Тогда весь народ вместе спешил падать лицом на землю, чтобы поклониться Господу своему, Вседержителю,

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 5, 1–4.

Богу Вышнему; а песнопевцы восхваляли Его своими голосами; в просторном храме раздавалось сладостное пение, и народ молился Господу Всевышнему молитвою пред Милосердным, доколе совершалось славословие Господа, и так оканчивали они службу Ему (Сир 50. 1, 12–21).

Реконструкция Второго храма Иродом Великим на рубеже I века до Р. Х. и I века по Р. Х. сопровождалась возрождением богослужебных традиций в том великолепии, которое было характерно для предшествовавших эпох. Основой храмового богослужения продолжали оставаться разного рода жертвоприношения, совершавшиеся в соответствии с предписаниями закона Моисеева. Священник Павел Флоренский красочно описывает эти жертвоприношения:

Итак, жертвенник 30 на 15 локтей... Вечный огонь горел на нем; это был не очаг, а целый *пожар*, в который непрерывно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике, представьте себе почти *циклон*, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя... Тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и т. д. Вообразите, какой стоял *запах* гари, сала... Порою священники ходили по щиколотку в *крови* — весь огромный двор был залит кровью. Со слабыми нервами сюда нечего было идти. В праздник кущей в 1 день приносилось 13 быков. Ветхозаветный культ принудительно устрашал своей огромностью... В поток Кедронский стекала кровь — и осадком крови удобрялась вся Палестина¹.

Об объемах, в которых совершались жертвоприношения по большим праздникам, можно судить по упоминанию Иосифа Флавия о том, что единовременно на Пасху в жертву приносилось 256,5 тысячи агнцев. Эти данные были получены легатом Гаем Цестием Галлом в 65 году по Р. Х.:

¹ Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия. С. 97–98. Выделено автором.

Последний, чтобы показать Нерону, считавшему иудейский народ совсем малозначащим, как велика степень процветания города, поручил первосвященнику по возможности привести в известность численность населения. Так как тогда наступал праздник Пасхи, когда от 9 до 11 часа приносят жертвы, а вокруг каждой жертвы собирается общество из девяти человек по меньшей мере, но часто и из двадцати, ибо одному нельзя поедать эту жертву, так сосчитали жертвы, и их оказалось 256 500. Если положим на каждую жертву только по десяти участников, то получим 2 700 000 — и то исключительно чистых и освященных, ибо прокаженные, одержимые семятечением, женщины, находившиеся в периоде месячного очищения, и вообще нечистые не допускались к участию в этой жертве, равно как и являвшиеся для поклонения не-иудеи¹.

Даже если предположить, что первосвященник завысил цифры или что Иосиф передал их недостаточно точно, очевидно, что количество жертв исчислялось десятками тысяч, а количество паломников, прибывавших в Иерусалим по большим праздникам, сотнями тысяч. Богослужение было грандиозным, массовым, зрелищным: великолепие внешнего и внутреннего декора храма соответствовали одежды священников; хоровое пение сопровождалось игрой на музыкальных инструментах и танцами, которые были одним из способов выражения религиозной радости.

Каждый израильтянин должен был, в соответствии с предписанием Пятикнижия (Исх 23. 14–17), посещать храм по большим праздникам: на Пасху, на Пятидесятницу и в праздник Кущей. Чтобы дойти до Иерусалима из Галилеи, требовалось около шести дней пути, однако наиболее благочестивые галилеяне преодолевали этот путь трижды в год, несмотря на подстерегавшие их опасности, включая диких зверей (волков, медведей, леопардов и даже львов). Менее благочестивые приходили в Иерусалим только на Пасху. Евреи, проживавшие в рассеянии, должны были совершить паломничество в Иерусалим хотя бы раз в жизни (исполняя этот обычай, Филон путешествовал в Иерусалим из Александрии).

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 9, 3. С. 1177.*

2. 3. Значение храма в жизни Иисуса

Для того чтобы понять, какую роль играл храм в жизни Иисуса, следует обратиться к тем евангельским текстам, где упоминается храм. Первая встреча Иисуса с храмом произошла, когда Ему было сорок дней¹. В соответствии с предписаниями закона Моисеева, родители принесли младенца Иисуса в храм. Здесь Деву Марию встретил старец Симеон, который взял на руки Дитя и произнес, обращаясь к Ней, пророческие слова: «Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, и Тебе Самой оружие пройдет душу, — да откроются помышления многих сердец» (Лк 2. 22–29).

Ежегодно на праздник Пасхи родители Иисуса посещали Иерусалим для участия в храмовом богослужении (Лк 2. 41). В одно из таких посещений двенадцатилетний отрок Иисус остался в храме, родители искали Его и затем нашли сидящим среди учителей и задающим им вопросы. На упрек Матери Иисус ответил: «Зачем вам было искать Меня? Или вы не знали, что мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк 2. 42–49). Таким образом, двенадцатилетний Иисус являет не только уважение к храму и тамошним раввинам, но и осознание того, что храм принадлежит Его Отцу — Богу. Отметим, что Иерусалимский храм был не только центром богослужебной жизни: при храме преподавались уроки закона Божия, и тысячи людей стекались, чтобы послушать знаменитых учителей и законников. Юный Иисус был среди них.

Обычай посещения храма по большим праздникам Иисус, по видимому, сохранял на протяжении всей Своей земной жизни, что явствует из посещений Им храма, описанных в Евангелии от Иоанна. Кроме того, согласно Евангелию от Луки, обычаем Иисуса было посещать по субботам синагогу (Лк 4. 16: «вошел, по обыкновению

¹ Это число не названо в Евангелии, однако Лука поясняет, что младенец Иисус был принесен в храм, «когда исполнились дни очищения их по закону Моисееву» (Лк 2. 22). Согласно Лев 12. 1–4, период очищения женщины после рождения младенца мужского пола составляет 40 дней.

Своему, в синагогу в день субботний»). Посещение синагоги в субботу и храма на Пасху было основой молитвенной жизни благочестивого иудея времен Иисуса, и Сам Иисус, насколько можно судить по тексту Евангелий, в этом плане не отличался от Своих соплеменников.

О том, что уважение к храму сохранялось среди учеников Иисуса, свидетельствует тот факт, что после Его смерти и воскресения они «каждый день единодушно пребывали в храме» (Деян 2. 46). Упоминается также о том, как апостолы Петр и Иоанн «шли в храм в час молитвы девятый» (Деян 3. 1). Как и Иисус, апостолы посещали синагоги (Деян 9. 20; 13. 14, 44; 14. 1; 19. 8) и молитвенные дома (Деян 16. 16).

Такое отношение к храму в общине учеников Иисуса было бы невозможным, если бы Сам Иисус был оппонентом храма и богослужения. Евангелия рисуют картины Его споров с фарисеями и саддукеями, Его конфликта с первосвященниками и старейшинами, но они не дают никаких оснований предполагать, что Иисус был принципиальным противником храмового культа. Как мы увидим далее, ни изгнание торгующих из храма, ни предсказание о разрушении храма не только не доказывают изложенную выше точку зрения ученых на отношение Иисуса к храму, но наоборот, достаточно убедительно опровергают ее.

2. 4. Изгнание торгующих из храма

Любовь к храму, ревность о доме Божием, желание очистить его от того, что не соответствовало величию Живущего в нем — вот какие мотивы, согласно этому Евангелию, двигали Иисусом, когда Он вошел в храм Иерусалимский и начал изгонять оттуда торгующих:

Приближалась Пасха Иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим и нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег. И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец и волов; и деньги у меновщиков

рассыпал, а столы их опрокинул. И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли. При сем ученики Его вспомнили, что написано: ревность по доме Твоем снедает Меня (Ин 2. 13–17).

Прежде всего мы должны обратить внимание на то, какими словами Иисус обозначил храм: Он назвал его домом Отца Своего. Эта формулировка созвучна тому, что Он говорил о храме в двенадцатилетнем возрасте, называя его «тем, что принадлежит Отцу» Его (Лк 2. 49). Она показывает, что Его отношение к храму было последовательным на протяжении всей жизни, начиная с отрочества, и что Он воспринимал храм в соответствии с еврейской традицией как место, которое принадлежит Богу и где пребывает Бог.

Эта традиция была ясно выражена Соломоном в словах, которые он произнес после того, как построил храм Иерусалимский: «Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле; я построил храм в жилище Тебе, место, чтобы пребывать Тебе во веки» (3 Цар 8. 12–13). В молитве, сопровождавшей освящение храма, Соломон говорил о небе как жилище Божиим, но одновременно и о храме как месте постоянного пребывания Бога на земле (3 Цар 8. 27–30).

О том, что храм является жилищем Божиим, домом Господним, говорится в псалмах. 121-й псалом целиком посвящен этой теме:

Возрадовался я, когда сказали мне: «пойдем в дом *Господень*».
Вот, стоят ноги наши во вратах твоих, Иерусалим, —
Иерусалим, устроенный как город, слитый в одно,
куда восходят колена, колена Господни, по закону Израилеву,
славить имя Господне.
Там стоят престолы суда, престолы дома Давидова.
Просите мира Иерусалиму: да благоденствуют любящие тебя!
Да будет мир в стенах твоих, благоденствие — в чертогах твоих!
Ради братьев моих и ближних моих говорю я: «мир тебе!»
Ради *дома Господа, Бога нашего*, желаю блага тебе (Пс 121. 1–9).

Слова, которые, по свидетельству Иоанна, вспомнили ученики, когда увидели, как Иисус опрокидывает столы меновщиков, тоже

заимствованы из Псалтири. Они являются частью псалма, входящего в группу псалмов, в которых главным героем является страдающий праведник. В христианской традиции, начиная с эпохи ранней Церкви, эти псалмы рассматривались как мессианские, и в лице Давида видели прообраз страждущего Иисуса:

Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души [моей].

Ненавидящих меня без вины больше, нежели волос на голове моей; враги мои, преследующие меня несправедливо, усилились...

Чужим стал я для братьев моих и посторонним для сынов матери моей,

ибо ревность по доме Твоем снедает меня, и злословия злословящих Тебя падают на меня...

О мне толкуют сидящие у ворот, и поют в песнях пьющие вино. Не скрывай лица Твоего от раба Твоего, ибо я скорблю; скоро услышь меня;

Поношение сокрушило сердце мое, и я изнемог, ждал сострадания, но нет его, — утешителей, но не нахожу.

И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом (Пс 68. 2, 5, 9–10, 13, 18, 21–22).

Последний из процитированных стихов 68-го псалма в ранней Церкви был воспринят как пророчество о распятии Иисуса на кресте, когда «дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить» (Мф 27. 34). Ревность псалмопевца о доме Божиим является прообразом той ревности, которую являет воплотившийся Сын Божий, когда приходит в храм и изгоняет из него торговцев. Эта ревность имеет не рациональный, а эмоциональный характер: она «снедает» (κατεφάγεταί), то есть всецело поглощает человека.

Можно предположить, что поведение Иисуса было спонтанной реакцией на то, что Он увидел в храме. Этому не противоречит тот факт, что в руках у него был бич из веревок: судя по рассказу Евангелиста, этот бич Он сделал на месте — уже после того, как вошел в храм. Шел ли Он в храм для молитвы или с конкретной целью опрокинуть столы меновщиков? Ответа на это Евангелист не

дает, как не дают его синоптики в повествованиях о другом аналогичном событии, произошедшем после Его торжественного входа в Иерусалим.

Почему Иисус выгнал из храма продавцов скота вместе со скотом и меновщиков, опрокинув их столы и рассыпав деньги?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к повествованиям синоптиков. Наиболее полную версию события дает Марк:

Пришли в Иерусалим. Иисус, войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул; и не позволял, чтобы кто пронес через храм какую-либо вещь (σκεῦος)¹. И учил их, говоря: не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов? а вы сделали его вертепом разбойников (Мк 11. 15–17).

Матфей приводит более краткую версию события, опуская упоминание о том, что Иисус не позволял проносить вещи через храм (Мф 21. 12–13). У Луки повествование еще короче (Лк 19. 45–46). Все трое синоптиков, однако, приводят слова Иисуса, содержащие цитату из пророка Исаии и аллюзию на пророка Иеремию. В первом цитируемом тексте говорится: «Дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (Ис 56. 7). Второй текст, из которого заимствован образ храма, превращенного в вертеп разбойников, заслуживает того, чтобы привести его полностью:

Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить на сем месте. Не надейтесь на обманчивые слова: «здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень»... Вот, вы надеетесь на обманчивые слова, которые не принесут вам пользы. Как! вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете, и потом приходите и становитесь

¹ Термин σκεῦος может указывать на сосуд (в том числе для литургического употребления), но также и на любой предмет утвари, принадлежность домашнего очага, сельскохозяйственное орудие, пожитки, личные вещи, багаж. Понимание фразы в значительной степени зависит от того, какой смысл вкладывается в этот термин. См.: Gray T. C. The Temple in the Gospel of Mark. P. 28–30.

пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: «мы спасены», чтобы впредь делать все эти мерзости. Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое?.. (Иер 7. 3–4, 8–11).

Этот текст — одно из многочисленных напоминаний, содержащихся в пророческих книгах, о том, что ни храм, ни сопряженный с ним культ не могут сами по себе очищать и освящать человека, если он не отказывается от злых дел и идолопоклонства, не исполняет заповеди и законы Божии. Пророки неустанно напоминали, что жертвы и всесожжения — мерзость для Господа, если их приносят люди, погрязшие в идолопоклонстве и нравственных пороках. Только тот культ угоден Богу, который ведет к духовному и нравственному перерождению (Ис 1. 11–17).

Действия Иисуса в храме Иерусалимском являются прямым продолжением того, о чем говорили пророки. Его возмущение вызвала деятельность, несовместимая со святостью того места, где она происходила, с величием Того, Кто обитает на этом месте. Храм, который был задуман царем Соломоном как место встречи Бога с людьми, был превращен в гигантский «комбинат ритуальных услуг», требовавший значительных средств на поддержание своей жизнедеятельности¹.

Поведение Иисуса в храме, по версии Иоанна, кажется более эмоциональным и решительным, чем в версии синоптиков. У Иоанна Он выгоняет из храма не только продающих и покупающих, но и жертвенных животных — волов и овец; не только опрокидывает столы меновщиков, но и рассыпает их деньги. Только у Иоанна Он берет в руки бич. Только у Иоанна Он говорит продающим голубей: «Возьмите это отсюда».

При том количестве жертв, которые приносились в храме ежедневно, особенно по большим праздникам, продажа жертвенных

¹ О том, что в Иерусалимском храме времен Иисуса процветали коррупция, взяточничество и насилие, существуют и многочисленные внешние свидетельства, включая сочинения Иосифа Флавия и более позднюю иудейскую литературу.

животных во дворе храма должна была казаться вполне естественной. При том политическом и финансовом хаосе, который царил в Иудее, оккупированной римлянами, профессия меновщика пользовалась большим спросом.

Столы меновщиков упоминаются в трех из четырех повествований об изгнании торгующих из храма (Мф 21. 12; Мк 11. 15; Ин 2. 14). Меновщики, сидевшие в храме, в частности, меняли греческие и римские деньги на тирские шекели — монеты, которые чеканились в финикийском городе Тире между 126 годом до Р. Х. и 19 годом по Р. Х. Спрос на эти монеты возрастал в предпасхальные дни, когда иудеи со всех концов Палестины стекались в Иерусалим, в том числе и для того, чтобы заплатить ежегодный налог на храм, принимавшийся в шекелях. Оба эпизода — и тот, что описан у Иоанна, и тот, о котором говорят синоптики, — происходят перед Пасхой.

В эпизоде с изгнанием торгующих из храма Иисус выступает отнюдь не как противник храмового богослужения. Необходимо делать различие между Иерусалимом как святым городом и Иерусалимом как торговым центром; храмом как домом Божиим и религиозными и административными учреждениями, созданными саддукеями для контроля над ним. Опрокидывая столы меновщиков и изгоняя продающих голубей, Иисус выступал против превращения храма в торговый центр, каковым он стал по вине первосвященников и фарисеев.

Действия Иисуса в храме — лишь один из эпизодов в Его полемике с духовными лидерами Израильского народа. Эту полемику Он вел главным образом в Своих поучениях и притчах. Однако, подобно древним пророкам, которые не только говорили, но и совершали деяния, имевшие символический смысл, Иисус совершил символическое действие, которое должно было напомнить людям об истинном назначении храма.

Это действие созвучно Его словам о том, что «на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи» (Мф 23. 2). Святыни Израильского народа, будь то Иерусалим, Иерусалимский храм или Моисеево

седалище (условное обозначение места, принадлежавшего Моисею в иудейской традиции), были и для Него святынями. Иисус любил Иерусалим и плакал о нем (Лк 19. 41). Он отождествлял себя с Израильским народом, конкретнее — с иудеями. В беседе с самарянячкой на вопрос о том, где надлежит кланяться Богу, Иисус ответит: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин 4. 23). Но Он видел, что духовная власть в Израиле узурпирована теми, кто ее недостойн, что дорогие для Его сердца святыни находятся в руках тех, кто использует их не по назначению. И Он протестовал против этого — протестовал словами и делами.

Многие толкователи усматривают связь между изгнанием торгующих из храма и предсказанием Иисуса о разрушении храма римлянами. Приближаясь к Иерусалиму, Иисус заплачет о нем и произнесет пророческие слова о его разрушении. В этих словах, однако, будет содержаться и обвинение в адрес Иерусалима: «Ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего» (Лк 19. 41–44). Иерусалим будет разрушен за то, что народ Израильский не признал в Иисусе посланного к нему Мессию. И храм будет разрушен, в том числе потому, что не захотел принять вызов, который бросил ему Иисус, дважды — в начале и конце Своего служения — изгнав из него торговцев и менял.

Символизм двух акций (а не одной, как думают современные толкователи) заключается в том, что они как бы обрамляют собой общественное служение Иисуса с обеих сторон, связывая его начало с его концом. Между двумя акциями — вся история полемики Иисуса с иудеями. Она начинается в храме и заканчивается в храме. Итогом этой полемики станет смерть Иисуса на кресте. Эпилогом к ней станет разрушение храма в 70 году и прекращение — раз и навсегда — связанного с ним культа жертвоприношений.

2. 5. «Разрушьте храм сей»

Вернемся к повествованию четвертого Евангелия. Оно существенным образом отличается от того, что, согласно синоптикам, последовало за описанным ими аналогичным эпизодом:

На это Иудеи сказали: каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать? Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус (Ин 2. 18–22).

Отметим, что слова «имеешь власть» в русском Синодальном переводе добавлены по смыслу. Буквальный перевод с греческого: «Какое знамение покажешь нам, что так поступаешь?».

У синоптиков диалог Иисуса с иудеями в той форме, в какой он приведен в Евангелии от Иоанна, отсутствует. Вместо него у них приводится вопрос, заданный Иисусу первосвященниками и старейшинами после того, как Он изгнал торговцев из храма: «Какой властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?». Иисус отвечает вопросом на вопрос: «Крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков?». Они уклоняются от ответа. Тогда Иисус отвечает: «И Я вам не скажу, какою властью это делаю» (Мф 21. 23–27; Мк 11. 27–33; Лк 20. 1–8). Таким образом, у синоптиков первосвященники и старейшины оспаривают власть Иисуса поступать так, как Он поступил в храме. У Иоанна же иудеи требуют знамения, которое подтвердило бы правоту Иисуса.

В то же время Матфей свидетельствует о том, что одним из обвинений против Иисуса на суде у Каиафы было следующее: «Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его» (Мф 26. 61). У Марка это же обвинение приведено в следующей редакции: «Мы слышали, как Он говорил: Я разрушу храм сей рукотворенный,

и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный» (Мк 14. 58). Разница в формулировках может объясняться тем, что свидетелей было два (Мф 26. 60) или несколько (Мк 14. 57). То же обвинение, согласно Матфею и Марку, звучало, когда Иисус был распят и проходившие мимо «злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста» (Мф 27. 40; Мк 15. 29–30).

Читая Евангелия от Матфея и Марка без учета сказанного у Иоанна, можно было бы предположить, что Иисус никогда не произносил тех слов, которые были инкриминированы Ему на суде, тем более, что показания тех, кто ссылались на эти слова, названы в обоих Евангелиях «лжесвидетельствами». Только Евангелие от Иоанна проливает свет на событие, которое легло в основу этих показаний. Это же Евангелие содержит объяснение слов, на тот момент не понятых ни иудеями, к которым они были обращены, ни учениками Иисуса: Он говорил о храме тела Своего.

Иисус многократно предсказывал Свою смерть, в том числе в ответ на требование иудеев показать им знамение: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12. 39–40). В устах Иисуса «три дня» имели пророческий смысл, символизируя Его смерть и тридневное воскресение. В храме Иерусалимском, отвечая на вопрос, каким знамением Иисус сможет доказать, что имеет власть так Себя вести, Он говорит о трех днях. Вполне естественно, что пророчество остается непонятым. Лишь после Его смерти и воскресения ученики вспомнят о том, что Он произносил эти слова, и поймут их истинный смысл.

Глагол «вспомнили» (ἐμνήθησαν) дважды употреблен в рассматриваемом нами повествовании. В первый раз он указывает на слова из Псалтири, которые ученики, согласно Евангелисту Иоанну, вспомнили сразу же, когда увидели необычные действия Иисуса. Во второй раз он указывает на то, о чем ученики вспомнили только после воскресения Иисуса. Речь идет о двух уровнях понимания

и припоминания: один уровень — тот, который доступен в момент действия, другой — тот, который станет доступен постфактум.

Иоанн Златоуст спрашивает: почему Иисус сразу не объяснил ученикам и народу, что говорит о храме плоти Своей? И отвечает: «Потому что они не приняли бы слов Его: если даже ученики Его не были тогда способны разуметь сказанное, то тем более — народ». Для того чтобы понять слова Иисуса, нужна была благодать Святого Духа, а она была дана им только после Его воскресения¹.

Действия Иисуса, как и Его поучения, носили пророческий характер. Особенность всякого пророчества заключается в том, что оно прочитывается на разных уровнях. Пророчество может одновременно относиться к двум или нескольким событиям будущего, заключать в себе несколько смысловых слоев.

То, что Иисус совершил в храме Иерусалимском, относится к категории тех пророческих действий, которые имеют символический смысл и прочитываются по-разному в зависимости от того уровня, на котором происходит его восприятие. На одном уровне это действие воспринимается как протест против превращения храма в рынок. На другом — как пророчество о разрушении Иерусалимского храма. На третьем — как пророчество Иисуса о Своей смерти. Еще на одном уровне это действие воспринимается как знак того, что культ жертвоприношений приходит к концу.

В богословском видении Иоанна это событие занимает особое место. Оно следует вскоре за словами Крестителя об Иисусе: «Вот Агнец Божий». Агнец — жертвенное животное. Одновременно агнец — символ искупления грехов. Иоанн пишет свое Евангелие уже после воскресения Иисуса, когда смысл пророческого указания Крестителя на Иисуса как Агнца Божия уже в полной мере раскрыт. И событие, произошедшее в храме Иерусалимском, тоже рассматривается Иоанном через призму представления об Иисусе как Агнце Божиим, Который берет на Себя грехи мира.

Рассказ Евангелиста Иоанна о посещении Иисусом Иерусалима на праздник Пасхи завершается словами о том, что «многие,

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 23, 3.*

видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его» (Ин 2. 23). О каких чудесах идет речь? До настоящего времени Иоанн рассказал только об одном чуде, но и оно произошло не в Иерусалиме, а в Кане Галилейской. Вряд ли речь идет об изгнании торгующих из храма. Очевидно, Иисус в Иерусалиме совершил чудеса, о которых Евангелист не посчитал нужным рассказать. Таких чудес, оставленных Евангелистами за кадром, в жизни Иисуса было немало, о чем свидетельствуют многочисленные ремарки в синоптических Евангелиях (Мф 4. 23–24; 9. 35; 12. 15; 14. 35–36; 15. 29–30; Мк 1. 32–34, 39; 3. 10–11; 6. 54–56; Лк 4. 40–41; 6. 17–19; 7. 21). В Евангелие от Иоанна вошло описание лишь нескольких чудес, и под конец своего повествования Евангелист скажет: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей» (Ин 20. 30). Между тем слава о чудесах, совершённых Иисусом в Иерусалиме, дошла даже до Галилеи (Ин 4. 45).

Вслед за упоминанием о чудесах Иоанн добавляет: «Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин 2. 24–25).

Кому не вверял Себя Иисус? Очевидно, уверовавшим в Него, о которых идет речь в предыдущем стихе. В греческом языке «верить» и «вверять» передается при помощи одного и того же глагола πιστεύω, означающего также «доверять». В Иерусалиме «многие уверовали во имя Его» (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ), но Он «не вверял Себя им» (οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς). Они в Него поверили, а Он в них нет; они Ему доверились, а Он им нет. Почему? Потому что Он «знал, что в человеке». Иоанн Златоуст говорит:

Смысл этих слов такой: Он не обращал внимания на одни слова, проникал в сами сердца и входил в мысли; ясно видя только временную их горячность, Он не доверял им, как уже решительным ученикам, не проповедовал им всего учения, как бы уже сделавшимся твердыми в вере... Он не имел нужды в свидетелях, чтобы знать мысли собственных своих созданий: потому и не доверял им в их временной вере. Люди, не знающие ни настоящего,

ни будущего, часто без всякого разбора и говорят, и сообщают все даже таким, которые с хитростью подступают к ним и потом скоро оставляют их. Но Христос не так; Он знал все в них сокровенное. И ныне много таких, которые носят имя верующих, но непостоянны и легко всем увлекаются; потому и ныне Христос не вверяет Себя им, а весьма многое скрывает от них. Как мы вверяемся не всяким друзьям, а только искренним, так и Бог¹.

Иисус знал, что вера у человека может быть поверхностной, изменчивой, происходящей не столько от доверия к Его личности и учению, сколько от впечатления, произведенного совершенными Им чудесами. Он знал, что среди уверовавших в Него есть те, «кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняется» (Мф 13. 20–21). Через несколько глав читатель четвертого Евангелия узнает о том, что произошло после беседы Иисуса о хлебе, сшедшем с небес: «С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин 6. 66). Гонение еще не наступило, а некоторые уже соблазнились и отошли.

Слова о том, что Иисус «знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке», имеют отношение также к образу Иуды, которому в Евангелии от Иоанна будет уделено больше внимания, чем в синоптических Евангелиях. Только у Иоанна Иисус на Тайной вечере говорит об Иуде: «Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою» (Ин 13. 18). Только у Иоанна Иисус, отвечая на вопрос о том, кто предаст Его, говорит: «Тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам». И, обмакнув кусок, подает Иуде (Ин 13. 26). Только Иоанн приводит слова Иисуса, обращенные к Иуде: «Что делаешь, делай скорее» (Ин 13. 27).

Эти слова и знаки свидетельствуют о том, что Иисус знал о намерениях Иуды, понимал, что происходит у него внутри. С самого начала своего Евангелия Иоанн готовит читателя к этому эпизоду. Он дает понять, что Иисус избрал Иуду не по ошибке: Он «от начала

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 24, 1.

знал... кто предаст Его» (Ин 6. 64). При этом Он дал Иуде шанс стать Своим учеником, дал ему те же права и привилегии, что и прочим апостолам. Предательство стало делом личного выбора Иуды.

2. 6. «Иудеи» в Евангелии от Иоанна

В приведенном выше рассказе об изгнании торгующих из храма дважды употреблен термин «иудеи» (Ἰουδαῖοι). Прежде чем рассматривать следующие эпизоды из четвертого Евангелия, необходимо кратко остановиться на значении этого термина, встречающегося в Евангелии от Иоанна в общей сложности около 71 раза¹. В прямой речи Иисуса термин появляется четыре раза (Ин 4. 22; 13. 33; 18. 20, 36). Все остальные случаи — авторский текст Евангелиста.

При поверхностном подходе к тексту четвертого Евангелия может сложиться впечатление, что его автор представляет иудеев как большую и монолитную группу, не делая различий между иудеями Галилеи, Иудеи или Иерусалима. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что примерно в половине случаев термин «иудеи» в авторском тексте указывает на тех, кто находится в оппозиции к Иисусу, то есть прежде всего на религиозных лидеров Израильского народа. Они имеют прямую связь с Иерусалимским храмом, осуществляют духовную власть над Иудеей и имеют немало последователей, в том числе в Галилее. У Иоанна термин «иудеи» становится обобщенным обозначением тех групп, которые авторы синоптических Евангелий называют словосочетаниями «книжники и фарисеи», «первосвященники и старейшины» (а иногда «первосвященники и старейшины и книжники» или «первосвященники и старейшины Иудейские»).

В новозаветной науке существуют разнообразные теории относительно того, как соотносились между собой различные группы

¹ В общей сложности в Новом Завете термин встречается 192 раза, в том числе по 5 раз у Матфея и Луки, 6 у Марка, 16 в корпусе посланий Павла, 79 в Деяниях и 2 в Апокалипсисе. В более половины случаев употребления термина Ἰουδαῖοι в синоптических Евангелиях он входит в состав словосочетания «Царь иудейский».

упомянутых в Евангелиях лиц, представлявших религиозную элиту Израильского народа. Чаще всего под «первосвященниками и старейшинами» понимают верхушку храмового духовенства. «Священники и левиты» — низшая прослойка храмового духовенства. Что же касается «книжников», то в большинстве своем это были миряне, занимавшиеся изучением, переписыванием и толкованием Торы. В народе они пользовались авторитетом, который конкурировал с авторитетом храмового духовенства. К числу фарисеев принадлежали как представители духовенства, так и миряне. В синоптических Евангелиях все перечисленные группы лиц оказываются в оппозиции Иисусу.

В четвертом Евангелии термин «фарисеи» встречается 19 раз, «первосвященники» — 10, «старейшины» — 3. Термин «книжники» не встречается ни разу, кроме рассказа о женщине, взятой в прелюбодеянии. Однако главным отличием Иоанна от синоптиков является не употребление этих терминов, а последовательное — на протяжении всего Евангелия — использование термина «иудеи» в качестве основного наименования противников Иисуса.

Впервые этот термин был употреблен Иоанном в рассказе о том, как «прислали Иудеи¹ из Иерусалима священников и левитов (ἱερεῖς καὶ Λεβίτας)» спросить Иоанна Крестителя: «Кто ты?» (Ин 1. 19). Конструкция фразы здесь такова, что слова «из Иерусалима» (ἐξ Ἱεροσολύμων) могут относиться как к тому, что за ними следует (т. е. к священникам и левитам), так и к тому, что им предшествует (т. е. к иудеям).

Таким образом, уже при первом упоминании «иудеев» под этим термином подразумевается группа лиц, стоящая за «священниками и левитами» и имеющая по отношению к ним начальственные полномочия. Эта группа лиц связана с Иерусалимским храмом. Под «священниками и левитами» следует понимать низших служителей храма, в отличие от высших, которые обозначались термином «первосвященники» (ἀρχιερεῖς).

¹ В Синодальном переводе: «Иудеи прислали».

Еще в одном эпизоде, который мы подробнее рассмотрим ниже, речь пойдет о том, как «послали фарисеи и первосвященники служителей — схватить Его». Когда служители, потрясенные речью Иисуса, возвращаются к первосвященникам и фарисеям без Него, фарисеи спрашивают: «Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев?» (Ин 7. 22, 45–46, 48). Здесь та же группа лиц, которая в рассказе о посланных к Иоанну Крестителю была обозначена термином «иудеи», отождествляется с первосвященниками (ἀρχιερεῖς), фарисеями (Φαρισαῖοι) и начальниками (ἄρχοντες). Эта группа лиц сохранила лидирующую роль в еврейском народе не только после смерти и воскресения Иисуса, но и после разрушения Иерусалимского храма в 70 году: весьма вероятно, что именно она заложила основы иудаизма в той форме, в которой он известен сегодня.

Очень часто термин «иудеи» в четвертом Евангелии синонимичен термину «фарисеи»: пришедший к Иисусу ночью Никодим обозначен как «человек из фарисеев» (ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων), «начальник Иудейский» (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων — букв. «начальник иудеев») (Ин 3. 1). Священники и левиты, посланные иудеями к Иоанну Крестителю, «были из фарисеев» (Ин 1. 24).

Ученики Иоанновы спорили с иудеями об очищении (Ин 3. 25). Иудеи говорили бывшему расслабленному: «Сегодня суббота; не должно тебе брать постели» (Ин 5. 10). Иудеи роптали на Иисуса и говорили: «Не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем?» (Ин 6. 41–42). Иудеи «искали Его на празднике и говорили: где Он?» (Ин 7. 11). Иудеи, услышав слова Иисуса, дивились: «Как Он знает Писания, не учившись?» (Ин 7. 15). Иудеи говорили: «Куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его?» (Ин 7. 35). Иудеи спрашивали: «Неужели Он убьет Сам Себя?» (Ин 8. 22). Иудеи обвиняли Иисуса в том, что Он Самарянин и в Нем бес (Ин 8. 48, 52). Иудеи допрашивали исцеленного от слепоты (Ин 9. 18–34), как ранее они же допрашивали исцеленного от расслабления. Иудеи хватили в руки камни, чтобы побить Иисуса (Ин 10. 31). Иудеи «искали убить Его» (Ин 5. 16; 7. 1).

Во всех этих и многих других эпизодах отчетливо просматривается конкретная, по-видимому, небольшая группа лиц, объединенная условным наименованием «иудеи», но представляющая собой не весь иудейский народ, а только его религиозно-политическую верхушку. Эта группа лиц озабочена буквальным соблюдением закона Моисеева, в частности, заповеди субботнего покоя (Ин 5. 16), видит в Иисусе Человека, который возомнил о Себе слишком много, ставя Себя выше Авраама (Ин 8. 58), делая Себя равным Богу (Ин 5. 18; 10. 33).

Иногда «иудеи» прямо противопоставляются «народу»: «И много толков было о Нем *в народе*: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но оболъщает народ. Впрочем никто не говорил о Нем явно, *боясь Иудеев*» (Ин 7. 12–13). В данном случае народ — это жители Иерусалима и окрестностей, иудеи по вероисповеданию и этническому происхождению. Однако термин «иудеи» зарезервирован для группы лиц, которой народ «боялся». Почему боялся? Потому что в ее руках была сосредоточена власть.

Тем не менее, в некоторых случаях в четвертом Евангелии термин «иудеи» употребляется расширительно, указывая: а) на иудеев по вере, в отличие от самарян; б) на иудеев по этническому происхождению, в отличие от галилеян; или в) на иудеев, проживающих на родине, в отличие от живущих в рассеянии. Например, в словах «спасение от Иудеев» (Ин 4. 22) из беседы с самарянкой термин, очевидно, указывает на тех, кто придерживается иудейской веры, в противовес ее самарянскому варианту. В другом эпизоде иудеи противопоставляются жителям Галилеи: «После сего Иисус ходил по Галилее, ибо по Иудее не хотел ходить, потому что Иудеи искали убить Его» (Ин 7. 1). В третьем эпизоде иудеи противопоставляются «Еллинам» (Ин 7. 35).

Когда термин «иудеи» употребляется расширительно, речь идет о весьма неоднородной группе лиц. Между ними были не только враждебно настроенные по отношению к Иисусу, но и те, кто симпатизировал Ему: «Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушаете Его? Другие говорили: это слова не

бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?» (Ин 10. 20–21). Были и те, о которых Евангелист пишет: «...Многие из Иудеев приходили и веровали в Иисуса» (Ин 11. 12). К уверовавшим в Него иудеям Иисус обращался отдельно (Ин 8. 31).

Нельзя не увидеть натяжку в попытках некоторых современных ученых сблизить Иисуса с фарисеями, сгладить различия между ними за счет противопоставления их саддукеям или зилотам (борцам за политическую независимость Израиля от римской оккупации). Такие попытки предпринимаются, как правило, с целью освобождения Иисуса и раннего христианства, как оно отражено в Евангелиях, от обвинений в антисемитизме. В «оправдание» Иисуса и Евангелистов, особенно Иоанна, приводятся следующие аргументы: 1) жесткие обличения в адрес Израильского народа задолго до Иисуса исходили от ветхозаветных пророков; 2) Иисус и Евангелисты критикуют иудейскую традицию изнутри этой традиции; 3) считать, что Иисус является исполнением ветхозаветных пророчеств, вовсе не то же самое, что выражать ненависть к еврейскому народу; 4) упоминания об «иудеях» в негативном ключе никогда не относятся к еврейскому народу в целом, а только к отдельным его представителям.

Ни Иисус, ни Его апостолы не нуждаются в «оправдании», в защите от обвинений в антисемитизме. Сама попытка применить понятие «антисемитизм» к раннему христианству недопустима и нелепа, во-первых, потому что является вопиющим анахронизмом: нельзя проецировать на древнюю эпоху современную озабоченность социально-политической проблематикой. Во-вторых, понятием «антисемитизм» обозначается ненависть к конкретному этносу, тогда как и Сам Иисус, и все Его апостолы, включая Павла, принадлежали к этому этносу.

На протяжении всего четвертого Евангелия Иисус обличает иудеев, но не за то, что они иудеи, а за то, что они не верят Его словам. Тональность этих обличений — гневная, подчас сатирическая. Но объясняется она отнюдь не ненавистью Иисуса к иудеям как народу, а упорством Его оппонентов, не желающих принять

послание, которое Отец передал им через Своего Сына. В самом начале четвертого Евангелия утверждается, что Сын Божий «пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин 1. 11). И тем не менее, они продолжают оставаться для Него «своими». Гневный тон Его обличений в их адрес отражает боль, которую в Нем вызывает их реакция на Его проповедь.

Отвечая на вопрос «какое преимущество быть Иудеем?», апостол Павел говорит: «Великое преимущество во всех отношениях, а наипаче в том, что им вверено слово Божие» (Рим 3. 1–2). Павел посвящает многие страницы своих посланий размышлениям о судьбе Израильского народа. Несмотря на то, что этот народ отверг Мессию, Бог не отверг народ Свой, считает Павел (Рим 11. 1). Он верит, что «весь Израиль спасется». Но произойдет это после того, как в Церковь — Новый Израиль — «войдет полное число язычников» (Рим 11. 25–26).

В корпусе писаний Иоанна мы не находим столь же развитого богословского осмысления роли Израильского народа в деле спасения. Однако в его понимании все главные иудейские институты (праздники, храм, Писание, закон) и все ключевые фигуры еврейской истории (Моисей, Авраам, Иаков, Давид) находят свое осуществление и исполнение в Иисусе, Который становится источником спасения не только для иудеев, но и для всех народов. Иоанн враждебен к иудеям лишь постольку, поскольку они враждебны к Иисусу. Для Иоанна быть истинным иудеем означает быть христианином. В этом — ключ к пониманию пресловутого антииудаизма (или «антисемитизма») четвертого Евангелия.

Вопросы к главе 2

1. В чем состоит особенность хронологии Евангелия от Иоанна в сравнении с синоптиками?
2. Какое значение имел Иерусалимский храм в жизни Иисуса Христа?
3. Сравните эпизод об изгнании Иисусом торгующих из храма в Евангелии от Иоанна и у синоптиков. Идет ли речь об одном и том же или же о разных событиях? Аргументируйте свой ответ.
4. С чем была связана торговля жертвенными животными в Иерусалимском храме? Кто такие «меновщики денег», упоминаемые в Евангелии от Иоанна?
5. Какие значения имеет термин «иудеи» в Евангелии от Иоанна?

Глава 3.

ВОДА ЖИВАЯ

3. 1. Литургические образы в Евангелии от Иоанна
3. 2. Символизм воды в Ветхом Завете
3. 3. «Если кто не родится от воды и Духа...»
3. 4. Иисус и крещение
3. 5. Беседа с самарянкой

3. 1. Литургические образы в Евангелии от Иоанна

Евангелие от Иоанна часто называют «литургическим». Все основные описанные в нем события происходят в праздники, будь то Пасха (Ин 2. 13, 23; 6. 4; 11. 55; 12. 1; 13. 1; 18. 39), неназванный «праздник Иудейский» (Ин 5. 1), праздник Кущей (Ин 7. 2) или праздник обновления храма (Ин 10. 22). Только из этого Евангелия мы узнаем, что жизнь Иисуса и Его общины, Его путешествия из Галилеи в Иерусалим и обратно были связаны с ветхозаветным литургическим календарем, определяемым этими праздниками.

В то же время именно Евангелие от Иоанна, больше чем любое другое Евангелие, закладывает богословские основы литургической жизни новозаветной Церкви, определяемой двумя главными таинствами: Крещения и Евхаристии. Синоптические Евангелия единодушно свидетельствуют о крещении Иисуса от Иоанна в Иордане и о том, как на Тайной вечере Иисус рóздал ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина. Однако подробное *богословское* осмысление Крещения и Евхаристии в них отсутствует: его мы находим в Евангелии от Иоанна и в посланиях апостола Павла, что сближает этих двух творцов христианского богословия, близких и во многих других отношениях.

Крещальная тема присутствует — явно или подспудно — в четырех главах Евангелия от Иоанна, посвященных четырем разным событиям: беседе Иисуса с Никодимом (Ин 3), беседе с самарянкой (Ин 4), исцелению расслабленного у Овчей купели (Ин 5) и посещению Иисусом Иерусалима в праздник Кущей (Ин 7). Дважды упоминается о том, что проповедь Иисуса и Его учеников на начальном этапе сопровождалась крещением — в Ин 3. 22 («после сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил») и Ин 4. 2 («хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его»).

То, что объединяет все эти сюжеты — образ воды. Представляется целесообразным рассмотреть данные сюжеты в комплексе. Весь этот богатый материал дает достаточно полное представление о том, почему последней заповедью Иисуса ученикам, в каком-то смысле итогом всей Его земной миссии, были слова: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28. 19). Он также помогает понять, почему Церковь придала таинству Крещения столь исключительное значение, сделав догматом учение о том, что без крещения невозможно войти в Царство Небесное.

3. 2. Символизм воды в Ветхом Завете

Вода — один из основных библейских символов. Книга Бытия начинается со слов: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма была над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт 1. 1–2). Эти слова, отмечает Тертуллиан, указывают на чистоту воды как стихии, более приятной Богу, чем прочие существовавшие тогда стихии: «Ведь и тьма тогда была еще полной и безобразной, без украшения звезд, и бездна печальной, и земля неухоженной, и небо неприглядным. Одна только влага — вещество всегда совершенное, приятное, простое, само по себе чистое — была достойна носить Бога»¹. По словам латинского писа-

¹ Тертуллиан. О Крещении. 3.

теля, вода — «одна из тех стихий, которые в неоформленном виде покоились у Бога прежде всякого благоустройства мира»¹.

Вода была тем первичным элементом, из которого на первом же этапе творения (в первый «день») были созданы небо и море: это произошло благодаря отделению «воды, которая под твердь, от воды, которая над твердь». На второй день вода, которая под небом, собралась в одно место, и явилась суша. «И назвал Бог сушу землю, а собрание вод назвал морями» (Быт 1. 6–10).

На пятый день творения вода по повелению Божию произвела «рыб больших и всякую душу пресмыкающихся» (Быт 1. 21). Таким образом, вода в повествовании Книги Бытия наделяется животворной силой: она сама, по повелению Божию, производит из себя жизнь. Точнее, эту жизнь творит Бог при помощи воды (Быт 1. 21: «И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода»). По словам Тертуллиана, вода есть стихия жизни: именно она «первой произвела живое, дабы при Крещении не казалось удивительным, что воды могут оживлять»².

Связь между водой и Духом Божиим — один из ключевых моментов в том «богословии воды», которое раскрывается на страницах Евангелия от Иоанна, в особенности в беседе Иисуса с Никодимом, и затем в произведениях раннехристианской литературы. Благодаря присутствию Духа Божия, говорит Тертуллиан, «природа вод, освященная святым, и сама получила способность освящать»³. Эту способность вода вновь приобретает всякий раз, когда над ней совершается призывание Духа Святого: «Любая вода благодаря преимуществам своего происхождения получает Таинство освящения, как только приывается Бог. Ибо тотчас же сходит с небес Дух и присутствует в водах, освящая их Собою, и они, освященные таким образом, впитывают силу освящения»⁴.

¹ Тертуллиан. О Крещении. 3.

² Тертуллиан. О Крещении. 3.

³ Тертуллиан. О Крещении. 4.

⁴ Тертуллиан. О Крещении. 4.

В Ветхом Завете вода рассматривается не только как стихия жизни, но и как орудие смерти, свидетельством чего является библейский рассказ о потопе (Быт 7–8). Апостол Петр отмечает связь между сотворением мира и потопом: «Вначале словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою: потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водою» (2 Пет 3. 5–6).

В библейском повествовании о потопе вода выступает сразу в двух качествах. Сначала при помощи воды происходит уничтожение ветхого, погрязшего в грехах человечества, но затем при помощи той же воды происходит обновление человечества и возрождение его к новой жизни. Этот рассказ с апостольских времен воспринимается как один из прообразов Крещения. Апостол Петр говорит о том, что Христос был умерщвлен по плоти, но ожил духом, «которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды. Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа» (1 Пет 3. 18–21).

Выражение διεσωθήσαν δι' ὕδατος, переданное в Синодальном переводе словами «спаслись от воды», буквально означает «спаслись через воду» («спаслись посредством воды»). Библейский потоп, таким образом, является прообразом очищения, получаемого в Крещении. По словам Григория Богослова, «благодать и сила Крещения не потопляет мир, как некогда, но очищает грех в каждом человеке, и совершенно смывает всякую нечистоту и скверну, принесенную повреждением»¹.

Другой ветхозаветный прообраз Крещения — переход Моисея через Чермное море: «Израиль крестился в Моисея в облаке и в море (1 Кор 10. 2), тебе давая прообразы и показывая ту истину, которая открылась в последние времена»². Но повествование

¹ Григорий Богослов. Слово 40, 7.

² Василий Великий. Беседа 13, 2.

о потопе воспринимается также как прообраз Пасхи. Двойное значение символизма потопа в христианской традиции в значительной мере объясняется тем, что в ранней Церкви празднование Пасхи было одновременно днем Крещения.

Крещение Иоанново тоже прообразовало христианское Крещение. Разница между этими двумя Крещениями соответствует разнице между символом и реальностью, между прообразом и его осуществлением. По словам Василия Великого, «Иоанн проповедовал Крещение покаяния, и к нему выходила вся Иудея. Господь проповедует Крещение усыновления... То — Крещение предначинательное, а это — совершительное; то — удаление от греха, а это — усвоение Богу»¹.

Сам Иоанн Креститель воспринимал свое крещение как подготовительное. Приходившим к нему он говорил: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф 3. 11; Лк 3. 16). После Своего воскресения Иисус скажет ученикам: «Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым» (Деян 1. 4–5). Под крещением Духом Святым автор Книги Деяний понимает событие, произошедшее в день Пятидесятницы, когда на апостолов сошел Святой Дух в виде огненных языков (Деян 2. 1–4).

Сказав о том, как ветхозаветные образы понимались в раннехристианской традиции, мы несколько забежали вперед. Однако богословие Евангелия от Иоанна формировалось в тот момент бытия Церкви, когда практика крещения «во имя Отца и Сына и Святого Духа» уже имела широкое распространение и богословское осмысление этой практики уже осуществлялось в апостольской проповеди, в частности, в корпусе писаний Иоанна и в посланиях апостола Павла. Через призму этой практики Иоанн рассматривал и те беседы Иисуса, которые приводит в своем Евангелии.

¹ *Василий Великий. Беседа 13, 1.*

3. 3. «Если кто не родится от воды и Духа...»

Первой из них является беседа Иисуса с Никодимом. Она, судя по всему, происходит в Иерусалиме, поскольку, во-первых, Никодим как член синедриона должен был жить там; во-вторых, предыдущее действие происходило в Иерусалиме, и Евангелист не упоминает о переходе Иисуса в другое место, тогда как после беседы с Никодимом Иисус отправился «в землю Иудейскую» (Ин 3. 22), а затем, через некоторое время, «пошел опять в Галилею» (Ин 4. 3).

Первая часть беседы выявляет характерный для Иисуса способ ведения диалога. Он совсем не всегда дожидается вопроса, прежде чем начать отвечать собеседнику. Если вопрос задан, совсем не всегда Он отвечает на него прямо: часто вопрос собеседника служит лишь отправной точкой для слов Иисуса, не вытекающих из вопроса и не дающих на него ответ. Нередко Он отвечает вопросом на вопрос, заставляя собеседника перевести мысли на совсем иной предмет, чем тот, который интересовал его. Свои высказывания Иисус совсем не всегда разъясняет, заставляя собеседника додумывать, что Он имел в виду. Иногда одно слово в рассуждениях собеседника оказывается достаточным для того, чтобы, отталкиваясь от него, Иисус начал говорить совсем о другом. Некоторые ключевые понятия в речи Иисуса возникают многократно.

Собеседником Иисуса является человек, упоминаемый только в четвертом Евангелии, из которого мы узнаем, что он был, во-первых, «начальником Иудейским» (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων): это выражение указывает на представителя Иерусалимской знати, не являющегося священником. Во-вторых, он был фарисеем (Ин 3. 1); в-третьих, был «учителем Израилевым» (Ин 3. 10), то есть раввином, или законником; в-четвертых, был богат (Ин 19. 39).

Почему Никодим приходит к Иисусу ночью? В этом, очевидно, была определенная практическая необходимость: Никодим в четвертом Евангелии выступает как один из немногих представителей религиозной верхушки Израильского народа, кто тайно симпатизировал Иисусу и Его миссии. Он не решался открыто примкнуть

к общине учеников Иисуса. В то же время для него недостаточно было того, что он мог услышать от Учителя прилюдно: ему хотелось личного общения. И Иисус предоставляет ему такую возможность.

Для Евангелиста, однако, факт ночного визита Никодима имеет и глубокий символический смысл. Ночь — символ тьмы и греха, день — символ света и правды. Обстановка ночной беседы как бы подчеркивает то противопоставление между светом и тьмой, которое становится одной из главных тем этой беседы.

Никодим начинает не с вопроса, а с серии комплиментов в адрес Иисуса. Судя по этим комплиментам, он принадлежит к числу тех уверовавших в Иисуса, к которым Сам Иисус не питал доверия (Ин 2. 23–25). Он ссылается на чудеса Иисуса, и именно эти чудеса являются для него главным показателем того, что Иисус — «учитель, пришедший от Бога».

Возможно, Никодим готовился задать вопрос, но Иисус не дает ему сделать это: как часто бывает в подобных случаях, Он берет инициативу в Свои руки и Сам делает заявление, удивляющее собеседника своей неожиданностью и парадоксальностью (аналогичную ситуацию мы увидим в беседе с самарянкой). Собеседник начинает задавать естественные в такой ситуации наводящие вопросы, но Иисус продолжает говорить загадками, не столько отвечая на вопросы, сколько развивая собственную, изначально заявленную мысль:

Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских. Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог. Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться. Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть,

а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа (Ин 3. 1–8).

В этом начальном сегменте беседы четыре раза употреблен глагол $\delta\upsilon\nu\nu\alpha\tau\alpha\iota$ («может»), всякий раз с отрицательным, вопросительным или отрицательно-вопросительным словом перед ним: никто не может ($\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\iota\varsigma\dots\delta\upsilon\nu\nu\alpha\tau\alpha\iota$), не может ($\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\upsilon\nu\nu\alpha\tau\alpha\iota$), как может ($\text{п}\ddot{\omega}\varsigma\delta\upsilon\nu\nu\alpha\tau\alpha\iota$), неужели может ($\mu\eta\delta\upsilon\nu\nu\alpha\tau\alpha\iota$). Этот глагол и оказывается тем звеном, которое скрепляет разнородные элементы начала беседы в единую логическую цепь.

Глагол «родиться» ($\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$) и производное от него причастие «рожденный» ($\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\nu\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$), или «рожденное» ($\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\nu\nu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$) — еще один элемент, обеспечивающий смысловую связь различных элементов беседы: в общей сложности слова с корнем $\gamma\epsilon\nu\nu-$ на коротком отрезке беседы встречаются восемь раз. Отметим, что в греческом языке один и тот же глагол употребляется для обозначения рождения и зачатия (в еврейском такой же двойственной семантикой обладает корень yld).

Наречие $\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ может означать как «свыше» (буквальный смысл), так и «снова» (переносный смысл). Отсюда многообразие возможных переводов словосочетания $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\theta\eta\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ — «родиться свыше», «заново родиться», «быть зачатым свыше», «быть снова зачатым»¹. Никодим толкует это выражение буквально: родиться снова — значит войти в утробу матери, будучи старым. В устах Иисуса родиться свыше — значит родиться от воды и Духа.

В Евангелии от Матфея встречается термин παλιγγενεσία , переводимый на русский язык малопонятным словом «пакибытие» (Мф 19. 28). Он относится к жизни после смерти, но буквально оз-

¹ Распространенное в английском богословском языке выражение *born again* (букв. «рожденный заново»), указывающее на человека, пережившего обращение в христианство, восходит к одному из пониманий данной фразы в греческом языке.

начает «рождение заново». В Евангелии от Иоанна это «рождение заново» становится «рождением свыше» и происходит не в отдаленной перспективе загробного бытия, а в земной жизни.

Слово «дух» (πνεῦμα) в тексте употреблено пять раз: оно является ключевым понятием для раскрытия смысла беседы. Духу противопоставляется «плоть» (σάρξ). Нельзя не вспомнить здесь слова из пролога Евангелия от Иоанна: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения *плоти*, ни от хотения мужа, но от Бога *родились*» (Ин 1. 12–13). Тема духовного рождения, заявленная в прологе, получает развитие в беседе с Никодимом.

Греческое слово πνεῦμα, как и еврейское *ruḥ*, одновременно означает и «дух», и «ветер». Вся речь Иисуса построена на принципе употребления земных понятий в значении духовных реальностей: Царствие означает не земное царство, но небесное; жизнь — не обычная, земная, но вечная; рождение — не из утробы матери, а свыше. Точно так же и «дух» — не обычный ветер, но Святой Дух, о котором Иисус на страницах Евангелия от Иоанна будет говорить многократно, и беседа с Никодимом — первый раз, когда речь идет о Духе. Однако образом Духа является дуновение ветра: подобно тому, как ветер «дует, где хочет», Дух рождает свыше тех, кого Сам пожелает. Появление ветра неизвестно откуда и его исчезновение неизвестно куда указывает на таинственную природу действия Духа: человек не знает причин, по которым Дух приходит или уходит.

Дважды в тексте беседы употреблено понятие «Царствие Божие». Сначала Иисус говорит о рождении свыше как необходимым условии для того, чтобы «увидеть Царствие Божие». Поясняя эту мысль, Он утверждает, что рождение от воды и Духа необходимо, чтобы «войти в Царствие Божие». Есть ли разница между видением Царства и вхождением в Царство? Представляется, что в данном случае оба выражения синонимичны: увидеть и значит войти. В аналогичном смысле глагол «видеть» употребляется в словах: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына

не увидит жизни» (Ин 3. 36). Здесь словосочетания «иметь жизнь» и «видеть жизнь» оказываются синонимами. Выражение «увидеть смерть» синонимично выражению «вкусить смерть» (Ин 8. 51–52).

Беседа с Никодимом — единственное место в Евангелии от Иоанна, где встречается словосочетание «Царство Божие». В синоптических Евангелиях это словосочетание встречается регулярно, в том числе 14 раз у Марка и 32 у Луки; у Матфея «Царство Божие» упоминается всего 5 раз, однако 32 раза употребляется идентичное по значению словосочетание «Царствие Небесное» (отсутствующее у других Евангелистов). Общее количество упоминаний Царства Божия или Царства Небесного в синоптических Евангелиях — 83. Подавляющее большинство этих упоминаний относится к прямой речи Иисуса.

На фоне столь частых отсылок к Царству Божию в поучениях Иисуса, зафиксированных в синоптических Евангелиях, столь редкое употребление этого выражения в поучениях, вошедших в Евангелие от Иоанна, может вызвать недоумение. Однако в этом Евангелии 17 раз встречается словосочетание «жизнь вечная» и 19 раз термин «жизнь» в значении «жизнь вечная»: это значительно чаще, чем во всех трех синоптических Евангелиях вместе взятых (где слово «жизнь» встречается в общей сложности 16 раз, из них лишь в 14 обозначая жизнь вечную). Иисус употреблял выражения «Царство Божие», «Царство Небесное», «жизнь вечная» и просто «жизнь» в качестве синонимов. Например, выражение «войти в жизнь» (Мк 9. 43, 45) синонимично выражению «войти в Царствие Божие» (Мк 9. 47); «наследовать жизнь вечную» (Мк 10. 17) — то же самое, что «войти в Царство Божие» (Мк 10. 23–25); «наследовать Царство» (Мф 25. 34) — то же, что «пойти в жизнь вечную» (Мф 25. 46).

Словосочетание «жизнь вечная» дважды встречается в продолжении рассматриваемой беседы:

Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть? Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь? Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что

знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства нашего не принимаете. Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только спешший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах. И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (Ин 3. 8–16).

Вопрос Никодима «как это может быть?» — последнее, что мы слышим от него перед тем, как он окончательно умолкает. Далее диалог превращается в монолог Иисуса. Никодим же появится в четвертом Евангелии еще два раза — в рассказе об обсуждении первосвященниками и фарисеями деятельности Иисуса (Ин 7. 50–53) и в рассказе о погребении Иисуса (Ин 19. 39).

Если в первой части беседы доминировал Дух, то в центре второй части оказывается Сын. Если в первой части Иисус говорил о том, что для вхождения в Царство Небесное необходимо рождение от воды и Духа, то во второй части он говорит о вере в Единородного Сына Божия как условия того, чтобы человек имел жизнь вечную. Антонимом жизни вечной является не просто «смерть» (θάνατος), но «погибель» (αλώλεια) — термин, употребляющийся в Новом Завете преимущественно в значении духовной гибели.

Заслуживает внимания выражение «истинно, истинно говорю тебе», трижды употребленное в рассматриваемой беседе. В греческом тексте всех четырех Евангелий слово «истинно» передается транслитерацией еврейского и арамейского слова «аминь» (евр., арам. *āmēn*, греч. ἀμήν), означающего «воистину так»¹. Формулу «истинно говорю вам» (ἀμήν λέγω ὑμῖν) Иисус, согласно синоптическим Евангелиям, употреблял, когда хотел подчеркнуть какую-либо мысль: Его утверждения очень часто начинаются с этой формулы.

¹ Этимологически это слово представляет собой прилагательное со значением «прочный, постоянный».

В четвертом Евангелии регулярно употребляется формула с удвоенным «аминь»: «истинно, истинно говорю вам» (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν). Удвоение с целью подчеркивания — характерный прием семитской речи. Возможно, Иоанн в передаче данной формулы ближе к ее оригинальному арамейскому звучанию, чем синоптики.

Почему Иисус во второй части речи неожиданно употребляет первое лицо множественного числа? На этот вопрос толкователи дают несколько ответов: 1) Иисус говорил о Себе и Своем Отце; 2) Иисус имел в виду Себя и Своих учеников, которые присутствовали при беседе; по крайней мере, при ней мог присутствовать автор четвертого Евангелия; 3) Иисус употребил так называемое «множественное величие» (*pluralis majestatis*) — грамматическую форму, употреблявшуюся лицами высокого ранга (царями, духовными лидерами, учителями); 4) Иисус употребил первое лицо множественного числа в ответ на аналогичную форму, употребленную Никодимом («мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога»).

Последняя интерпретация заслуживает внимания, поскольку термин «учитель», примененный Никодимом по отношению к Иисусу, Тот, в Свою очередь, применяет к Никодиму. Однако если в устах Никодима термин имеет уважительный оттенок, то в устах Иисуса он приобретает уничижительный смысл («ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?»).

Иисус оспаривал право фарисеев называться учителями. В одном из Своих последних поучений Он будет говорить о книжниках и фарисеях, которые сели на Моисеевом седалище: они «любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!». Обращаясь к ученикам, Он скажет: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья; и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах; и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос» (Мф 23. 2–10). Возможно, в беседе с Никодимом Иисус употребляет термин «учитель» в аналогич-

ном смысле — упрекая фарисеев, от имени которых говорит Никодим, в том, что они присваивают себе такой титул.

Упрек звучит и в последующих словах, в которых Иисус, обращаясь к Никодиму, в его лице обличает в неверии все фарисейское сообщество: «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?». Очевидно, эти слова являются прелюдией к тому, что за ними следует: к образу вознесенной змеи, которую Иисус интерпретирует типологически, применяя этот образ к Себе. Под «земным» можно понимать земные образы, употребленные в беседе (вода, дух-ветер, рождение, змея), под «небесным» — их духовное, аллегорическое толкование.

Говоря о змее в пустыне, Иисус имеет в виду одно из чудес Моисея, о котором рассказывается в Книге Чисел. Рассказ относится к периоду сорокалетнего странствования народа Израильского в землю обетованную:

И стал малодушествовать народ на пути, и говорил народ против Бога и против Моисея: зачем вывели вы нас из Египта, чтоб умереть [нам] в пустыне, ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища. И послал Господь на народ ядовитых змеев, которые жалили народ, и умерло множество народа из [сынов] Израилевых. И пришел народ к Моисею и сказал: согрешили мы, что говорили против Господа и против тебя; помолись Господу, чтоб Он удалил от нас змеев. И помолился Моисей [Господу] о народе. И сказал Господь Моисею: сделай себе [медного] змея и выставь его на знамя, и [если ужалил змей какого-либо человека], ужаленный, взглянув на него, останется жив. И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив (Числ 21. 4–9).

Уже в ветхозаветную эпоху змей, вознесенный Моисеем на жезл, воспринимался как символ спасения, свидетельствовавший о том, что Бог по отношению к народу Израильскому сменил гнев на милость. Об этом говорится в Книге Премудрости Соломона:

И тогда, как постигла их ужасная ярость зверей и они были истребляемы угрызениями коварных змиев, гнев Твой не продолжился до конца. Но они были смущены на краткое время для вразумления, получив знамение спасения на воспоминание о заповеди закона Твоего, ибо обращавшийся исцелялся не тем, на что взирал, но Тобою, Спасителем всех... Хотя они и были уязвляемы в напоминание им слов Твоих, но скоро были и исцеляемы, дабы, впад в глубокое забвение оных, не лишились Твоего благодеяния. Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово (Прем 16. 11–12).

В этом тексте присутствует несколько ключевых понятий, которые лягут в основу христианского учения о спасении: во-первых, сам термин «спасение» (евр. *yašû 'ā*, греч. σωτηρία); во-вторых, представление о Боге как «Спасителе» (важнейший христологический термин); в-третьих, представление о том, что люди, взиравшие на змея, получали исцеление не от него, но от Самого Бога; в-четвертых, наконец, упоминание о всеисцеляющем Слове Божиим. Ранняя Церковь увидела в этом тексте пророческое указание на воплощение Слова и Его смерть на кресте, которая принесла спасение и исцеление роду человеческому.

Толкуя ветхозаветный образ, Иисус говорит о распятии на кресте. С самого начала Своего служения Он знал не только о том, что Его жизнь закончится насильственной смертью, но и какая именно казнь будет определена ему еврейским народом. Если судить по синоптическим Евангелиям, образ креста стоял у Него перед глазами задолго до того, как Он был распят. Иначе как понимать Его слова из Евангелия от Матфея: «Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10. 38)? В параллельном месте из Евангелия от Луки фраза начинается словами: «Кто не несет креста своего...» (Лк 14. 27). Эти высказывания можно легко объяснить, как делают многие ученые, позднейшими вставками (Евангелисты, знавшие о том, как Иисус нес Свой крест на Голгофу, вложили их в Его уста). Но последовательно применяемый нами подход, который основывается на доверии к евангельскому тексту как свидетельству

очевидцев, записавших реальные слова исторического Иисуса, не позволяет принять такую интерпретацию. Обладая пророческим даром, Иисус знал, что Его жизнь закончится крестом. И предсказывал это многократно, в том числе в беседе с Никодимом.

Разумеется, если мы представим себе реального Никодима, члена синедрона, он мало что мог понять из слов Иисуса. Если слова о рождении свыше вызвали у него вполне естественное недоумение, тем более загадочными должны были оставаться слова о Сыне Человеческом, Который будет вознесен, подобно змее в пустыне. Но Иисус нередко говорил загадками. Принцип загадки лежит в основе жанра притч, который Он использовал в Своих поучениях: в них слушателям предлагается серия образов, каждый из которых должен быть разгадан. Во многих случаях разгадка того, что говорил Иисус, приходила уже после Его смерти и воскресения, когда ученики вспоминали то или иное событие или изречение и понимали, что оно означало.

Кульминацией всей беседы являются слова Иисуса: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную». Эти слова в каком-то смысле являются квинтэссенцией всего Евангелия. Они говорят о главной причине, по которой произошло Боговоплощение: о любви Бога Отца к роду человеческому. Следствием этой любви является крест, на который Сын Божий и Сын Человеческий будет вознесен. Иисус не видел никакого другого исхода для Своей жизни: Он пришел в этот мир, чтобы умереть за людей — за тех, кого любит Его Отец.

В беседе с Никодимом, одним из религиозных лидеров народа Израильского, Иисус подчеркивает, что Его миссия не относится исключительно к богоизбранному народу: Бог возлюбил *мир*, а не только один народ; через смерть Иисуса может спастись *всякий*, а не только всякий израильтянин.

В синоптических Евангелиях идея всемирной миссии Иисуса соседствует с представлением о том, что Он послан «только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15. 24). Если бы не было

Евангелия от Иоанна, можно было бы подумать, на основе рассказа синоптиков, что сознание вселенскости собственной миссии приходило к Иисусу постепенно. При жизни Он говорил ученикам: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10. 5–6). И только после воскресения заповедал им: «Идите, научите все народы» (Мф 28. 19).

Не такую картину рисует Евангелие от Иоанна. Здесь Иисус представлен с самого начала знающим и о том, что Его ожидает, и о том, какое значение будет иметь Его смерть на кресте для *всего* рода человеческого. Это отчетливо видно в заключительной части беседы с Никодимом:

Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны (Ин 3. 17–21).

В этом отрывке доминирует идея суда: понятия, выражающие эту идею — κρίσις («суд»), κρίνω («судить»), κρίνομαι («быть осуждаемым»), употреблены четыре раза. Пришествие в мир Сына Божия становится судом для мира, но не потому, что Сын Божий пришел судить мир, а потому, что каждый человек должен теперь сделать выбор — в пользу правды (истины) или зла, в пользу света или тьмы. Суд Божий не является внешним, сторонним фактором по отношению к миру и людям: они сами вершат над собою суд, сами выбирают свою судьбу, когда либо принимают пришедший к ним свет, либо отвергают его.

Суд мыслится не как событие далекого будущего, а как то, что происходит здесь и теперь: уверовавший избавляется от суда, а не

уверовавший уже осужден. Речь в данном случае не идет о Страшном суде, о котором Иисус говорит в других местах и который будет означать окончательное и бесповоротное решение судьбы каждого человека. На этом последнем суде овцы будут отделены от козлов (Мф 25. 31–46), пшеница от плевел (Мф 13. 24–30), злые от праведных (Мф 13. 47–50). Но Страшный суд для каждого человека будет лишь закономерным итогом того, какой выбор он сделал в жизни: этот суд не внесет ничего принципиально нового в его судьбу.

Термин «свет» (φῶς) употреблен в беседе с Никодимом пять раз в том же значении, в каком он встречался в прологе. Там тоже говорилось о действии света в мире: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин 1. 9–11).

Свет Божий пришел в мир, чтобы дать человеку возможность выбрать один из двух путей — к спасению или в погибель. Свет не судит: он лишь выявляет («обличает») то, что подлежит осуждению, и то, что подлежит оправданию, подобно тому, как внезапно зажженный в темной комнате светильник выявляет в ней порядок или беспорядок, чистоту или грязь. (Не будем забывать о том, что беседа Иисуса с Никодимом происходит ночью.)

Критерием для определения судьбы человека являются его «дела» (ἔργα). Этот трижды употребленный термин вместе с близкими к нему по смыслу глаголами «делать» (πράσσω) и «творить» (ποιέω), а также однокоренным причастием «соделаны» (εἰργασμένα), составляет тот терминологический набор, который переводит весь дискурс в практическую плоскость. Если ранее в беседе речь шла об акте любви Бога Отца, следствием которого является пришествие в мир и смерть на кресте Сына Божия, то в заключительном разделе беседы речь идет об ответе людей на этот акт любви. Ответ представлен как преимущественно отрицательный: мир отверг Единородного Сына Божия, люди возлюбили более тьму, нежели свет.

Тем не менее, наряду с теми, кто не уверовал в Него, есть и уверовавшие. Ключевое понятие веры (πίστις), впервые появившееся в прологе, теперь появляется вновь. Если раньше Евангелист говорил о воплощенном Слове Божиим, что верующим во имя Его Он дал власть быть чадами Божиими, заново родившимися от Бога (Ин 1. 12–13), то теперь об этом говорит Само воплощенное Слово. Рождение свыше есть не что иное, как рождение от Бога и усыновление Богу. Человек как физическое существо рождается от отца и матери, но как существо духовное он должен родиться от Бога. Это рождение происходит благодаря вере.

Рождение свыше — основная концепция беседы с Никодимом — имеет многообразный смысл и предполагает многоуровневое толкование.

На первом и наиболее очевидном уровне речь идет о крещении. Об этом говорит, во-первых, сама формулировка «от воды и Духа», предполагающая участие воды в процессе рождения свыше; во-вторых, соответствие этой формулировке учения о крещении, выраженного в других новозаветных книгах, в том числе в Деяниях апостольских и посланиях Павла; в-третьих, единодушное понимание данной формулировки раннехристианскими толкователями как указывающей на таинство Крещения.

Правда, в современной науке на протяжении длительного времени высказывалось мнение о том, что в изначальном тексте беседы с Никодимом не было упоминания о рождении «от воды», а говорилось только о рождении «от Духа». В таком случае всю беседу можно было бы воспринять как вообще не относящуюся к теме крещения. Однако такое мнение опровергается, во-первых, данными текстуальной критики: ни в одной известной рукописи слова «от воды» не отсутствуют. Во-вторых, против этого мнения свидетельствуют другие упоминания воды вместе с Духом в корпусе писаний Иоанна (Ин 7. 38–39; 1 Ин 5. 8). В-третьих, вся раннехристианская традиция единогласно свидетельствует в пользу крещальной интерпретации беседы с Никодимом.

В Деяниях апостольских крещение во многих случаях напрямую увязывается с дарованием Святого Духа. Обращаясь к собравшимся на праздник Пятидесятницы, апостол Петр говорит: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа» (Деян 2. 38). Результатом его проповеди стало крещение трех тысяч человек и присоединение их к общине учеников Иисуса (Деян 2. 41). Однако сошествие Святого Духа, согласно Деяниям, не обязательно происходит одновременно с крещением: о самарянских верующих, не имевших Святого Духа, говорится, что «Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Иисуса Христа». Схождение на них Святого Духа произошло через возложение рук апостолов (Деян 8. 15–17). Павел был крещен апостолом Ананией, сказавшим ему: «Господь Иисус, явившийся тебе на пути, которым ты шел, послал меня, чтобы ты прозрел и исполнился Святаго Духа». Действие крещения описывается так: «И тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился... И тотчас стал проповедывать в синагогах об Иисусе, что Он есть Сын Божий» (Деян 9. 17–20). Наконец, в рассказе о крещении сотника Корнилия результатом проповеди апостола Петра стало то, что «Дух Святой сошел на всех, слушавших слово», после чего Петр «велел им креститься во имя Иисуса Христа» (Деян 10. 44–48).

Связь между крещением и Святым Духом прослеживается во всех случаях, хотя не всегда погружение в воду и схождение Святого Духа происходит одновременно: иногда Святой Дух сходит на уверовавших до крещения, иногда после. Его действие проявляется, в частности, в том, что уверовавшие начинают «говорить на иных языках и пророчествовать» (Деян 19. 6).

Связь между водой и Духом прослеживается в Первом соборном послании Иоанна, где автор четвертого Евангелия развивает тему рождения от Бога через веру: «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден, и всякий, любящий Родившего, любит и Рожденного от Него... Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин 1. 5, 4).

О крещении напрямую в послании не упоминается, однако о Сыне Божиим говорится: «Сей есть пришедший водою и кровию, Иисус Христос, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина. Ибо три свидетельствуют: дух, вода и кровь; и сии три об одном» (1 Ин 5. 6–8)¹. Под водою, очевидно, понимается крещение Иисуса от Иоанна в Иордане, а под кровью — Его смерть на кресте (кровь — символ мученичества). Отрывок завершается словами, обнаруживающими терминологическую и смысловую близость к беседе с Никодимом: «Верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом; не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем. Свидетельство сие состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (1 Ин 5. 10–11).

Связь между водным крещением прослеживается и у апостола Павла, в частности, в Первом послании к Коринфянам: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12. 13). В Послании к Титу апостол пишет: «Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни» (Тит 3. 4–7). Отметим, что словом «возрождение» здесь переведен греческий термин *παλιγγενεσία*, буквально означающий «рождение заново» и семантически близкий выражению «рождение свыше» из беседы с Никодимом.

¹ Здесь мы цитируем текст по критическому изданию, основанному на наиболее авторитетных рукописях. Синодальный перевод, основанный на иной рукописной традиции, дает расширенный вариант: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина. Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном».

О том, что беседа с Никодимом уже во времена ранней Церкви однозначно воспринималась как указывающая на крещение, существует множество свидетельств. В 1-й Апологии святого Иустина Философа (II век) описание таинства Крещения следует за цитатой из беседы Иисуса с Никодимом:

Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещает, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого. Ибо Христос сказал: «Если не родитесь свыше, то не войдете в Царство Небесное». А всякому известно, что родившимся однажды не возможно уже войти в утробу родивших... Чтобы получить нам отпущение прежних грехов — в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога. Это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели, потому что никто не может сказать имя неизреченного Бога; если же кто и осмелился бы сказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие. А омовение это называется посвящением, потому что посвящаются умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, который через пророков предвозвестил все относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый¹.

В той форме, в какой цитата из беседы с Никодимом приведена у Иустина Философа, она может быть одновременной аллюзией еще на одно изречение Иисуса, которое мы находим в синоптических Евангелиях: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18. 3; Мк 10. 15; Лк 18. 17). В древней Церкви это изречение также воспринималось как указание на крещение.

¹ *Иустин Философ*. 1-я Апология. 61.

Крещальная тема является центральной в толковании Иоанна Златоуста на беседу с Никодимом. Антиохийский учитель говорит о крещении прежде всего как о «знаке», который открывает дверь в Царство Небесное: «Невозможно, говорит Христос, тому, кто не родится водою и духом, войти в Царствие Небесное, потому что он еще носит одежду смерти, одежду проклятия, одежду тления, — еще не получил знамения Господнего, он еще не свой, а чужой; не имеет условленного в царстве знака». Проводя параллель между сотворением человека и его рождением от воды и Духа, Златоуст вкладывает в уста Иисуса такие слова: «Я ввожу в мир иное рождение; Я хочу, чтобы люди рождались иным образом; Я пришел с необычайным способом создания. Вначале Я создал человека из земли и воды, но это создание оказалось негодным, этот сосуд разбился; затем Я уже не хочу творить из земли и воды, а от воды и духа»¹.

Почему же, спрашивает Златоуст, для рождения свыше необходима вода? Потому что «в воде символически изображается гроб и смерть, воскресение и жизнь, и все это происходит совместно. Когда мы погружаем свои головы в воду, как бы в гроб, вместе с тем погребается ветхий человек и, погрузившись долу, весь совершенно скрывается. Потом, когда мы восклоняемся, — выходит человек новый»². Одновременно погружение в воду и выход из нее — это символ пребывания человека в утробе матери и выхода из нее на свет: «Что утроба для младенца, то — вода для верного: он в воде зачинается и образуется. Прежде было сказано: *да произведет вода пресмыкающихся, душу живую* (Быт 1. 20). А с того времени, как Владыка сошел в струи Иордана, вода производит уже не пресмыкающихся, душу живую, а души разумные и духоносные»³.

Приведенный краткий обзор новозаветных и раннехристианских свидетельств показывает, что у ранней Церкви не было никакого сомнения ни в том, что «рождение свыше», о котором Иисус говорил с Никодимом, осуществляется именно благодаря креще-

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 25, 1.

² Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 25, 2.

³ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 26, 1.

нию, ни в том, что следствием веры и крещения является сошествие на человека Святого Духа. При этом, однако, ни в новозаветных текстах, ни во множестве упоминаний о крещении, принадлежащих христианским писателям трех последующих столетий, не говорится о крещении как безотказном или формальном способе приобретения благодати Святого Духа. Крещение — не магическое действие; Святой Дух не сходит просто по мановению человеческой руки. Для того чтобы крещение было действенным и принесло в человеке плоды, необходим еще целый ряд условий, из которых два названы в беседе с Никодимом: вера и дела.

Беседа с Никодимом — первое из поучений Иисуса, вошедших в Евангелие от Иоанна, имеющее ярко выраженный тринитарный характер. В нем присутствуют все три Лица Святой Троицы: Бог Отец, Который по любви к миру посылает Своего Сына на крест; Сын, по послушанию Отцу приходящий в мир и принимающий смерть на кресте; и Дух Святой, через крещение дающий новое рождение уверовавшим в Сына Божия. Единство трех Божественных Лиц станет одним из лейтмотивов четвертого Евангелия и основной темой нескольких поучений, включая последнюю беседу Иисуса с учениками на Тайной вечере, где Он будет говорить о Своем единстве с Отцом, о Своей крестной смерти и о Святом Духе, Который «придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден» (Ин 16. 8–11). Диалог с Никодимом служит прелюдией к этой последней беседе Иисуса с учениками, воспринимающейся автором четвертого Евангелия как завещание Учителя.

3. 4. Иисус и крещение

Прежде чем перейти к повествованию о беседе Иисуса с самарянской — следующему большому рассказу, вращающемуся вокруг образа воды, мы должны остановить внимание на сюжете, который

Евангелист поместил между ним и беседой с Никодимом. Этого сюжета мы касались в первом томе настоящего учебника, говоря о взаимоотношениях между Иисусом и Иоанном Крестителем, однако сейчас к нему необходимо вернуться в связи с вопросом о том, имело ли богословское осмысление темы воды, развиваемое на страницах Евангелия от Иоанна, отношение к практике Иисуса и общины Его учеников.

Иоанн — единственный из Евангелистов, от которого мы узнаем, что проповедь Иисуса и Его учеников, подобно проповеди Иоанна, сопровождалась крещением. Однако информация, которую дает Евангелист, несколько противоречива:

После сего пришел Иисус с учениками Своими в землю Иудейскую и там жил с ними и крестил. А Иоанн также крестил в Еноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили туда и крестились, ибо Иоанн еще не был заключен в темницу.

Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении. И пришли к Иоанну и сказали ему: равви! Тот, Который был с тобою при Иордане и о Котором ты свидетельствовал, вот Он крестит, и все идут к Нему. Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба. Вы сами мне свидетели в том, что я сказал: не я Христос, но я послан пред Ним. Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха. Сия-то радость моя исполнилась. Ему должно расти, а мне умяться. Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли земной и есть и говорит, как сущий от земли; Приходящий с небес есть выше всех, и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его. Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен, ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все дал в руку Его. Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем.

Когда же узнал Иисус о дошедшем до фарисеев слухе, что Он более приобретает учеников и крестит, нежели Иоанн, — хотя Сам Иисус не крестил, а ученики Его, — то оставил Иудею и пошел опять в Галилею (Ин 3. 22 – 4. 3).

Итак, сначала Евангелист говорит об Иисусе и Его учениках, что в земле Иудейской Он «жил с ними и крестил». Затем он приводит слова учеников Иоанна об Иисусе: «вот Он крестит, и все идут к Нему». Однако в конце концов уточняет, что крестил не Сам Иисус, а только ученики Его. Как понимать эти кажущиеся противоречивыми свидетельства? Общепринятого ответа мы не находим ни в святоотеческой традиции, ни в современных научных исследованиях.

Иоанн Златоуст толкует первое упоминание о том, что Иисус крестил, в свете последующего уточнения: «Так как далее Евангелист говорит, что не Иисус крестил, а Его ученики, то ясно, что и здесь он говорит то же, то есть крестили только ученики Его». На вопрос о том, почему Иисус не крестил Сам, толкователь отвечает: потому, что Иоанн Креститель обещал, что «Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф 3. 11; Лк 3. 16), «но Духа Святого Он тогда еще не подавал». Ученики же крестили, «желая многих привести ко спасительному учению». По мнению Златоуста, крещение учеников Иисуса не имело никакого преимущества перед крещением Иоанновым: «то и другое крещение равно не имело благодати Духа, и целью того и другого было только приведение крещаемых ко Христу»¹.

Относительно спора между учениками Иоанна и иудеями об очищении существуют разные гипотезы. Прежде всего отметим, что в современном критическом издании Нового Завета говорится не о «споре с иудеями», а о «споре с иудеем (μετὰ Ἰουδαίου)»: это чтение основано на наиболее авторитетных древних рукописях. Речь, следовательно, идет о некоем иудее (слово «иудей» употреблено без определенного артикля), с которым у учеников Иоанна был спор. Приведенному чтению следует в своем толковании Златоуст:

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 29, 1.*

«Тогда, — говорит, — у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеем об очищении». Ученики Иоанновы всегда завидовали ученикам Христовым, даже самому Христу; когда же увидели, что они крестят, то начали говорить крещаемым, что их крещение заключает в себе нечто большее, чем крещение учеников Христовых, и, взяв одного из крещенных, усиливались убедить его в том, но не убедили. А что они сами пришли к нему, а не он искал их, послушай, как намекает на это Евангелист. Он не говорит, что некий иудей стал состязаться с ними, но что у Иоанновых учеников произошел спор с неким иудеем об очищении¹.

О каком очищении иудей спорил с учениками Иоанна? Об обычае «очищения Иудейского» в Евангелии от Иоанна упоминалось незадолго до этого — в рассказе о браке в Кане Галилейской (Ин 2. 6). В иудейской традиции практиковались разнообразные формы ритуальных омовений в специально предназначенных для этого резервуарах. В соответствии с законом Моисеевым такие омовения совершались после того, как человек осквернился. Некоторые случаи осквернения, при которых предписывается омовение, перечислены в следующем тексте:

Кто из семени Ааронова прокажен, или имеет истечение, тот не должен есть святынь, пока не очистится; и кто прикоснется к чему-нибудь нечистому от мертвого, или у кого случится излияние семени, или кто прикоснется к какому-нибудь гаду, от которого он сделается нечист, или к человеку, от которого он сделается нечист какую бы то ни было нечистотою, — тот, прикоснувшийся к сему, нечист будет до вечера и не должен есть святынь, прежде нежели омоет тело свое водою (Числ 22. 4–6).

Ритуальные омовения практиковались в общине ессеев, о чем свидетельствует, в частности, Иосиф Флавий². О том, имел ли об-

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 29. 1 (PG 59, 168). Рус. пер.: С. 186.*

² См.: *Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 8, 5 (упоминается омовение тела холодной водой перед общей трапезой) и 2, 8, 7 (упоминается «очищающее водосвящение»).*

ряд крещения, практиковавшийся Иоанном Предтечей, отношение к ритуальной практике ессеев, в науке существуют противоречивые мнения. Спор учеников Иоанна с иудеями или неким иудеем мог касаться различных аспектов практики ритуального омовения, а также вопроса о соотношении Иоаннова крещения с различными существовавшими в то время формами омовений. К сожалению, сказать что-либо более конкретное об этом споре на основании данных четвертого Евангелия не представляется возможным.

Тем не менее, при рассмотрении богословского осмысления темы воды в этом Евангелии данный отрывок не следует игнорировать. Он показывает, что таинство Крещения в том виде, в каком оно сложилось в раннехристианской Церкви, имело свою предысторию в нескольких евангельских сюжетах. Первый из них — крещение Иоанново, которое предшествовало проповеди Иисуса, но продолжалось в течение некоторого времени после того, как Иисус начал Свою проповедь и Его ученики начали крестить. Второй — крещение Иисуса от Иоанна в Иордане. Третий — крещение, которое практиковали ученики Иисуса в земле Иудейской. Четвертый и последний — заповедь Иисуса ученикам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28. 19).

Как явствует из повествований синоптиков, Иоанн Креститель противопоставлял свое «крещение водою» тому крещению Духом Святым, которое верующие должны получить от грядущего Мессии. Слова Иоанна приведены у синоптиков в трех редакциях: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф 3. 11); «Идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостоин, наклонившись, развязать ремень обуви Его. Я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым» (Мк 1. 8); «Я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого я недостоин развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Лк 3. 16). Крещение водою противопоставляется крещению Духом во всех трех случаях; при этом у Матфея и Луки добавлены слова «и огнем».

В Евангелии от Иоанна, как мы видели, Иисус говорит о рождении «от воды и Духа» (Ин 3. 5). Если, согласно проповеди Иоанна Крестителя, как она отражена у синоптиков, водное крещение в покаяние должно быть полностью заменено духовным крещением (не поэтому ли у учеников Иоанна вызывал недоумение тот факт, что ученики Иисуса крестили в воде?), то, согласно словам Иисуса, приведенным в четвертом Евангелии, крещение Духом дополняло, но не отменяло водное крещение.

Монолог Иоанна Крестителя, произнесенный в ответ на вопрошание его учеников (Ин 3. 22–30), и по форме, и по содержанию напоминает то, что Креститель отвечал священникам и левитам на вопрос «кто ты?» (Ин 1. 19–28). В обоих случаях инициатором беседы выступает не Иоанн, а те, кто пришли спросить его; в обоих случаях он объявляет, что он не Христос: во втором эпизоде он прямо ссылается на свое свидетельство об этом из первого эпизода. Наконец, в обоих случаях Иоанн завершает свою речь метафорой, подчеркивающей его подчиненное положение по отношению к грядущему Мессии: в первом случае он говорит о том, что недостойн развязать ремень обуви Его, во втором называет себя «другом жениха».

Рассматриваемый монолог Крестителя продолжает ту серию богословских утверждений, касающихся Иисуса, которая начинается в прологе Евангелия от Иоанна и продолжается в беседе с Никодимом. Креститель называет Иисуса «Приходящим свыше» (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος), используя то же наречие, которое Иисус употребил в словосочетании «рождение свыше». Иисусу как Приходящему свыше, или Приходящему «с небес», противопоставляется Иоанн как «сущий от земли»: выражение «от земли» (ἐκ τῆς γῆς) при этом употреблено трижды, что призвано акцентировать разницу между Иоанном и Иисусом.

Креститель сравнивает Иисуса с женихом, а себя с «другом жениха» на брачном пиру. Здесь можно вспомнить о том, что в ряде ветхозаветных текстов Бог представлен как жених, а Израильский народ как Его невеста (Иер 2. 2; Ос 1–3 и др.). Некоторые из этих

текстов толковались как мессианские пророчества. В данном контексте термин «жених» применительно к Иисусу может иметь мессианское звучание: Он приходит для того, чтобы обручить Себе Свой народ. Образ «голоса жениха» тоже имеет параллели в Ветхом Завете (Иер 33. 10; Песн 8. 13). Можно также вспомнить о том, что в синоптических Евангелиях Иисус называет Себя женихом (Мф 9. 15; Мк 2. 19–20; Лк 5. 34–35). В притче о десяти девах приход жениха служит образом Второго пришествия Христа (Мф 25. 1–13).

Миссия Иисуса трижды названа «свидетельством» (μαρτυρία). Это перекликается с троекратным утверждением пролога о миссии Иоанна как свидетельстве: «Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете» (Ин 1. 7–8). Прослеживается связь также с последующим троекратным упоминанием о свидетельстве Иоанна: «Иоанн свидетельствует о Нем...» (Ин 1. 15); «И вот свидетельство Иоанна...» (Ин 1. 19); «И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем... И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий» (Ин 1. 32, 34). Однако в беседе с Никодимом терминология свидетельства применена уже по отношению к Иисусу: «Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете» (Ин 3. 11).

Если рассматривать приведенные тексты в совокупности, то из них отчетливо вырисовывается богословское утверждение об истине, которая открывается людям посредством свидетельства. Сам автор четвертого Евангелия говорит о себе как свидетеле того, что видел своими глазами (Ин 19. 35; 1 Ин 1. 3). Иоанн Креститель предстает как свидетель того, что узнал от Бога. Свидетельство Иисуса становится главной и последней инстанцией в цепи свидетельств: «что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его». Слова «что Он видел и слышал» указывают на Бога Отца, от Которого Иисус слышал то, что возвещает людям.

Как Иисус в беседе с Никодимом, так и Креститель в беседе со своими учениками говорит о Духе. Согласно свидетельству Иоанна, Бог подает Духа «не мерою» (οὐ... ἐκ μέτρου): это выражение, не встречающееся более нигде в греческой литературе, следует понимать как указание на обильное, неограниченное изливание Духа Святого на уверовавших в Иисуса. Последние, приняв Его свидетельство, тем самым «запечатлели», что Бог истинен (ἐσφράγισεν — букв. «поставили печать»), потому что Приходящий от Бога «говорит слова Божии».

Утверждение Иоанна Крестителя о том, что «Отец любит Сына и все дал в руку Его», состоит из двух половин, первая из которых будет в несколько расширенном виде повторена Иисусом в беседе о воскресении, которая последует за исцелением расслабленного у Овчей купели: «Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь» (Ин 5. 20). Согласно этому утверждению, Сын обладает тем же всемогуществом, что и Отец: это всемогущество проистекает из любви Отца к Сыну и единства между Ними. Вторая половина изречения также прозвучит в повествовании Евангелиста об омовении ног на Тайной вечере: «Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его... встал с вечери...» (Ин 13. 3–4).

Выражение «отдать в руку» (или «отдать в руки») указывает на передачу полноты власти. Так, например, если отец передает сыну право собственности на земельный участок и контроль над управлением недвижимостью, он «отдает все в руки его». Отметим, что термин «Вседержитель» (παντοκράτωρ), в основе которого лежит образ Бога, держащего все в Своей руке, в христианской традиции — как литературной, так и иконографической — применяется как по отношению к Богу Отцу, так и по отношению к Иисусу Христу.

Монолог Крестителя завершается словами: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем». Эти слова служат реминисценцией похожих утверждений из пролога (Ин 1. 12–13) и из беседы с Никодимом (Ин 3. 15–18).

Обратим внимание на характерную для Иоанна Крестителя тему гнева Божия: согласно Матфею и Луке, она была лейтмотивом его проповеди. Приходившим к нему он говорил: «Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?.. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3. 7–10; Лк 3. 7–9). В проповеди Иисуса выражения «гнев Божий» и «будущий гнев» отсутствуют, однако предсказание о конце мира и наказании нечестивых и в Его поучениях занимает существенное место.

Рассмотренное повествование — при всех возможных оттенках в понимании отдельных его элементов — свидетельствует о тесной связи между, с одной стороны, образом воды и темой крещения, а с другой — ключевыми богословскими понятиями, относящимися к миссии воплотившегося Сына Божия, такими как вера, истина, подаяние Духа верующим, любовь Отца к Сыну, всемогущество Сына, жизнь вечная. Рождение от воды и Духа, о котором говорилось в беседе с Никодимом, неотрывно от той практики крещения, которая имеет начало в деятельности Иоанна Крестителя, которую Иисус наполнил новым содержанием и которая после Его воскресения по Его заповеди была продолжена Его учениками.

3. 5. Беседа с самарянкой

Следующий большой сюжет, который нам предстоит рассмотреть, — беседа Иисуса с самарянкой. Это событие стоит особняком во всем корпусе Четвероевангелия, поскольку является единственным, происходившим в Самарии: все остальные события евангельской истории происходят либо в Галилее, либо в Иудее. Матфей и Марк вообще не упоминают о том, что Иисус посещал Самарию. Отрывочные сведения о прохождении Иисуса через Самарию имеются у Луки (Лк 9. 52–53; 17. 11), однако не упоминается ни о каких событиях, связанных с посещением Самарии. И только Иоанн рассказывает о нескольких днях, проведенных Иисусом в Самарии, и о Его беседе с женщиной из города Сихарь.

Самария — регион, граничивший с юга с Иудеей, с севера с Галилеей, с востока с рекой Иордан, с запада со Средиземным морем. Столицей Самарии был одноименный город, переименованный в Севастию Иродом Великим. Жители Самарии в большинстве своем представляли потомков колен Ефрема и Манассии, смешавшихся в ходе истории с различными этническими группами, входившими в Ассирийскую и Римскую империи. Иудеи «не общались» с самарянами (Ин 4. 9), в том числе по той причине, что последние не сохранили чистоту крови.

Однако главным обвинением иудеев в адрес самарян было уклонение от чистоты веры. Как и иудеи, самаряне верили в единого Бога, но в их религиозной практике присутствовали элементы политеизма. При этом самаряне считали себя прямыми потомками ветхозаветного патриарха Иосифа и истинными хранителями Моисеева закона.

Кроме того, при Александре Македонском самарянам было разрешено построить свой храм на горе Гаризим. Он был разрушен около 128 года до Р. Х., но самаряне продолжали считать эту гору главным местом богопоклонения и, в отличие от жителей Галилеи и Иудеи, не ходили на большие праздники в Иерусалимский храм. Взаимная антипатия самарян и иудеев, имевшая многовековые корни, под конец периода Второго храма была сфокусирована вокруг отвержения самарянами Иерусалимского храма. Это отвержение носило не столько богословский, сколько эмоциональный характер, и было широко распространено в народной среде¹.

Священное Писание самарян ограничивалось Пятикнижием Моисеевым, причем они использовали свою собственную версию его, отличавшуюся от версии, принятой у правоверных иудеев. Так, например, из десяти заповедей Моисеевых первые две у самарян

¹ Иосиф Флавий (Иудейские древности. 18, 2, 2) упоминает об инциденте, имевшем место на праздник опресноков 30 года по Р. Х., когда «несколько тайно прибывших в Иерусалим самарян разбросали под сводами галерей человеческие кости». Этот акт святотатства вынудил храмовое руководство «никого не впускать в храм и вообще снабдить последний большею охраною».

считались за одну, а в качестве десятой было добавлено повеление поклоняться Господу на горе Гаризим. В Книгу Исход самаряне добавили несколько мест из Книги Второзаконие, например: «Когда перейдете Иордан, поставьте камни те, как я повелеваю вам сегодня, на горе Гевал, и обмажьте их известью» (Втор 27. 4). При этом гора Гевал была заменена горой Гаризим. Еще один текст, перенесенный самарянами из Второзакония в Исход, — предсказание о Пророке, подобном Моисею (Втор 18. 18). В этом предсказании самаряне видели указание на пришествие Мессии.

Рассказ Евангелиста начинается с того, что Иисус пошел из Иудеи в Галилею, «надлежало же Ему проходить через Самарию» (Ин 1. 4). Почему «надлежало»? Главная дорога, связывавшая Галилею с Иудеей, пролегла через Самарию. По свидетельству Иосифа Флавия, «галилеяне, которые отправлялись во время праздников в священный город, имели обыкновение проходить через пределы Самарии»¹. Соответственно, и обратно они возвращались той же дорогой. Однако многие иудеи, чтобы не соприкоснуться с самарянами, избирали обходной путь — через Иорданскую долину. Иисус же решил пойти прямым путем, очевидно, имея в виду использовать этот путь для общения с самарянами и проповеди среди них.

Беседа с самарянкой не относится к категории чудес или притч. Можно предположить, что таких бесед было много в жизни Иисуса, Который общался не только с большими толпами, но и с отдельными людьми. Синоптические Евангелия зафиксировали некоторые подобные беседы, например, с богатым юношей (Мф 19. 16–22; Мк 10. 17–22; Лк 18. 18–23), с Симоном-фарисеем (Лк 7. 40–47). Однако эпизоды, рассказанные синоптиками, происходили, как правило, на глазах у многих людей, тогда как Иоанн сохранил для нас два диалога, происходившие в отсутствии толпы: с Никодимом и с самарянкой.

Возникает вопрос: откуда Евангелист узнал о них? Вполне вероятно, что, будучи любимым учеником (Ин 13. 23; 19. 26), он присутствовал при обеих. Беседа с самарянкой происходила в то

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 20, 6, 1.*

время, когда ученики «отлучились в город купить пищи» (Ин 4. 8). Однако не обязательно должны были отлучиться все ученики: кто-то мог остаться и стать свидетелем и (невольным) слушателем беседы, а потом записать ее по памяти.

Беседа с самарянкой, как и разговор с Никодимом, происходит на двух разных уровнях: на одном уровне говорит Иисус, на другом вопрошает собеседник. Иисус как бы ведет за собой собеседника, поднимая его все выше и выше и научая за простыми земными явлениями и предметами видеть духовные реальности:

Итак приходит Он в город Самарийский, называемый Сихарь, близ участка земли, данного Иаковом сыну своему Иосифу. Там был колодезь Иаковлев. Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя. Было около шестого часа. Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить. Ибо ученики Его отлучились в город купить пищи. Женщина Самарянская говорит Ему: как ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются. Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит Ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая? Неужели Ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его? Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет 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. Женщина говорит Ему: господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходиться сюда черпать. Иисус говорит ей: пойди, позови мужа твоего и приди сюда. Женщина сказала в ответ: у меня нет мужа. Иисус говорит ей: правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала. Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк. Отцы наши поклонялись на этой горе,

а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме. Иисус говорит ей: 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 Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине. Женщина говорит Ему: знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все. Иисус говорит ей: это Я, Который говорю с тобою (Ин 4. 5–26).

Беседа с самарянкой — самый длинный диалог Иисуса с конкретным собеседником во всех четырех Евангелиях. Он начинается с просьбы Иисуса, за которой следует шесть вопросов женщины и шесть Его ответов. В течение этого обмена репликами собеседники покрывают широкий круг тем, касающихся в том числе религиозной практики самарян и семейного положения женщины. Однако тематика вопросов и ответов совпадает лишь частично, и по большей части совпадение носит внешний характер: образ или слово в речи женщины становится отправным пунктом для высказываний Иисуса на иные, более глубокие и высокие темы. Ни на один из вопросов женщины Иисус не отвечает так, как она могла бы ожидать.

Общая динамика беседы — от земного к небесному, от низкого к высокому, от человеческого к божественному. Иисус начинает с простой житейской просьбы: «дай Мне пить». Эта просьба становится поводом к разговору, который идет по нарастающей, переходя от одной темы к другой, все более важной. Разговор завершается тем, что Иисус торжественно объявляет женщине, что Он — Тот самый Мессия, Которого ожидали все жители Израиля, включая самарян.

Беседа, согласно Евангелию, происходит возле города Сихарь (Συχάρ). Город с таким названием в Самарии неизвестен, однако есть город с созвучным названием: Аскар. Есть также веские основания

полагать, вслед за Блаженным Иеронимом, что под Сихарем разумеется Сихем¹ — библейский город, о котором в Книге Бытия несколько раз упоминается в связи с Иаковом:

Иаков, возвратившись из Месопотамии, благополучно пришел в город Сихем, который в земле Ханаанской, и расположился пред городом. И купил часть поля, на котором раскинул шатер свой, у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет. И поставил там жертвенник, и призвал имя Господа Бога Израилева (Быт 33. 18–20).

И сказал Израиль² Иосифу: вот, я умираю; и Бог будет с вами и возвратит вас в землю отцов ваших; я даю тебе, преимущественно пред братьями твоими, один участок³, который я взял из рук Амореяв мечом моим и луком моим (Быт 48. 21–22).

И кости Иосифа, которые вынесли сыны Израилевы из Египта, схоронили в Сихеме, в участке поля, которое купил Иаков у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет и которое досталось в удел сынам Иосифовым (Нав 24. 32).

Ученые разделились во мнениях относительно того, происходила ли беседа с самарянской возле Аскара или возле Сихема. Однако оба города находятся в географической близости один от другого: этим может объясняться использование топонима «Сихарь», не известного из других источников.

В Ветхом Завете не упоминается источник, как-либо связанный с Иаковом. Очевидно, источник, находящийся у подножия горы Гаризим, близ города Сихем, увязало с именем библейского патриарха самарянское предание. О том, что речь идет именно об этом источнике, свидетельствуют слова женщины, указывающие на то, что действие происходило возле горы: «Отцы наши поклонялись на *этой* горе».

¹ Древняя сирийская версия (отраженная в рукописи Codex Sinaiticus Syriacus) также дает чтение «Сихем» вместо «Сихарь».

² Израиль — имя, которое Бог дал Иакову (Быт 32. 28).

³ Слово «участок» (евр. *šāḳēṯ*) переведено в Септуагинте как собственное имя Σικца (Сихем).

Слова «утрудившись от пути» в классической святоотеческой экзегетике обычно воспринимают как одно из многочисленных в Евангелиях подтверждений того, что Иисус, будучи Богом, был одновременно реальным человеком, устававшим и нуждавшимся в отдыхе: «Он был смертен, но Бог... Он носитель плоти, но вне тела... Как смертный Он вкушал сон и как Бог усмирал море. Утомлялся в пути, но у смертных укреплял силы и колени... Если одно свидетельствовало о нищете смертного, то другое — о богатстве Бесплотного»¹. Отмечают также простоту и неприхотливость Иисуса: «Видишь? Он сел от усталости и жары и для того, чтобы дожидаться учеников... Он садится, для отдохновения тела и прохлады, при источнике... Что значит “сел”? То есть сел не на престоле, не с возглавием, но просто, как случилось на земле»².

Включение в рассказ упоминания о том, что «было около шестого часа», выдает в авторе очевидца события. Шестой час — по современному счету около полудня — время, когда в Самарии может быть очень жарко, тем более, если считать, что беседа происходила в начале мая (о времени года, когда происходило событие, будет сказано ниже).

Собеседница Иисуса в рассказе названа сначала «женщиной из Самарии», затем «женщиной Самарийской». Сама она называет себя «Самарянкой». Имя ее остается неизвестным, и в дальнейшем повествовании Евангелист называет ее просто «женщиной» (в общей сложности слово «женщина» встречается в 4-й главе Евангелия от Иоанна 11 раз). Мы также не узнаем, исполнила ли она просьбу Иисуса — дала ли Ему пить: эту подробность Евангелист опускает, целиком сосредотачиваясь на изложении беседы.

Самарянка удивлена просьбой Путника по той причине, которую сообщает Евангелист: «ибо Иудеи с Самарянами не сообщаются (οὐ γὰρ συυχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις)». Греческий глагол συυχρῶμαι буквально означает «совместно пользоваться чем-либо». Возможный смысл слов Евангелиста: иудеи не пользуются теми

¹ Григорий Богослов. Стихотворения догматические. 2: О Сыне.

² Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 31, 3.

же вещами, что и самаряне. Женщина, следовательно, удивлена не столько тем, что иудей обратился к ней, сколько тем, что Он готов пить из ее водоноса.

Слова Иисуса о «воде живой» озадачивают ее. О какой воде Он говорит? В греческом языке словосочетание ὕδωρ ζῶν (букв. «вода живая») указывает на воду проточную (источник, река), в отличие от воды стоячей (озеро, пруд). Откуда у этого Человека возьмется свежая проточная вода, если Ему даже зачерпнуть ее нечем? В то же время она начинает чувствовать, что перед ней не обычный человек. Поэтому она вспоминает об Иакове, который дал самарянам этот колодец, «и сам из него пил, и дети его, и скот его». Возможно, в сознании самарянки (или в предании самарян) колодец у подножия горы Гаризим смешивается с тем колодцем в земле Харран, из которого Иаков напоил овец Лавана (Быт 29. 1–10).

Точный смысл слов самарянки восстановить затруднительно без знания тех преданий, связанных с Иаковым, которые бытовали в Самарии времен Иисуса. Возможно, имя Иакова связывалось не столько с конкретным колодцем, сколько с неким более общим представлением о праотцах как тех, кто «все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10. 4). Сам образ колодца мог быть связан и с Иаковым, и с мессианскими ожиданиями, что подтверждается продолжением беседы, где вслед за темой Иакова возникает тема Мессии.

Вопрос самарянки «неужели Ты больше отца нашего Иакова?» стоит в одном ряду с похожим вопросом, который Иисусу зададут иудеи: «Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер?» (Ин 8. 53). Начиная с пролога, где Иисус Христос поставлен выше Моисея (Ин 1. 17), в четвертом Евангелии последовательно проводится мысль о том, что Иисус выше ветхозаветных праведников, будь то Авраам, Иаков, Моисей или пророки. Однако последовательность, с которой Евангелист проводит эту мысль, отнюдь не означает, что он является ее автором: этот вопрос естественным образом возникал у многих, кто общался с Иисусом,

и нет никаких оснований сомневаться в том, что Евангелист не сочинял беседы Иисуса с иудеями, а записывал беседы, имевшие место в действительности.

Синоптические Евангелия содержат неоднократные упоминания о том, что Иисуса принимали за одного из древних пророков (Мф 16. 13–14; Мк 6. 14–15; 8. 27–28; Лк 7. 11–16). Слава воскресшего древнего пророка преследовала Иисуса (Лк 9. 19). После того как Иоанн Креститель будет обезглавлен, Иисуса будут принимать за воскресшего Крестителя (Мк 6. 16). Нет ничего удивительного в том, что апостол Иоанн, с самого начала своего Евангелия торжественно провозгласивший божественность Иисуса Христа, придает особое значение тем эпизодам, в которых подчеркивается, что Иисус — не просто один из древних пророков, но обетованный Мессия. Эти эпизоды Евангелист выбирает из множества других, которые сохранились в его памяти и в предании ранней Церкви.

Слова Иисуса о воде живой, которую Он может дать, и о том, что пьющий эту воду не будет жаждать вовек, так же непонятны для самарянки, как для Никодима была непонятна идея рождения от воды и Духа. Читателю четвертого Евангелия не сразу раскрывается тот смысл, который Иисус вкладывает в понятие воды живой. Однако позже Он скажет иудеям: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». К этому изречению Евангелист добавит разъяснение: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 38–39).

Сравнивая два изречения Иисуса — из беседы с самарянкой и из диалога с иудеями, древние толкователи приходят к единогласному мнению, что под водой живой следует понимать благодать Святого Духа¹. Образ воды употребляется по той причине, что эта благодать имеет прямую связь с крещением. Однако крещение

¹ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 32, 1; *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 5, 1.

является рождением от воды и Духа; следовательно, материальная вода — лишь средство для передачи верующим нематериального Духа, Который «дышит, где хочет».

От воды материальной Иисус пытался возвести мысль женщины к воде живой — благодати Святого Духа; от жажды земной — к той жажде Бога, о которой говорил Псалмопевец: «Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому» (Пс 41. 3). Жажду богообщения — внутреннюю, духовную жажду, присущую человеку в силу того, что он создан по образу и подобию Бога и тяготеет к Богу, — может утолить только Сам Иисус. Каким способом? Через благодать Святого Духа.

О Духе Иисус говорит далее, отвечая на вопрос самарянки: где надлежит поклоняться Богу? Спор об этом был одним из главных пунктов расхождения между иудеями и самарянами: первые ходили для поклонения Богу в Иерусалимский храм, вторые поклонялись «на этой горе». Иисус дает тройной ответ. Сначала Он говорит о том, что «наступает время», когда ни та, ни другая практика не будут иметь решающего значения. Затем Он все-таки защищает иудейскую практику в противовес самарянской, идентифицируя Себя с иудейской традицией: вы, самаряне, не знаете, чему кланяетесь, а мы, иудеи, знаем, чему кланяемся. Наконец, Он говорит о том, что «настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине».

Дважды употребленное Иисусом будущее время («будете поклоняться Отцу», «истинные поклонники будут поклоняться Отцу») контрастирует с прошедшим временем в словах женщины («отцы наши поклонялись на этой горе»). Мысли самарянки — в прошлом, в эпохе «отцов». Мысль Иисуса простирается в будущее: Он говорит о новой религии, не привязанной к конкретному месту и не зацикленной на прошлое.

В то же время Его приверженность иудейской традиции четко просматривается в лаконичной формуле: «спасение от Иудеев». Бог послал Своего Сына прежде всего к «погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15. 24). По этой причине Иисус и Сам не делал Самарию специальным объектом Своей проповеди, оказываясь там

лишь на пути из Иудеи в Галилею и обратно, и ученикам говорил: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите» (Мф 10. 5). И тем не менее, на проповедь Иисуса откликнулись и самаряне, и язычники, что видно из многочисленных примеров, приведенных в синоптических Евангелиях: из десяти исцеленных лишь один, самарянин, возвращается, чтобы поблагодарить Иисуса (Лк 17. 16); о римском сотнике Иисус говорит: «И в Израиле не нашел Я такой веры» (Мф 8. 10); женщине-язычнице Иисус говорит: «О женщина! велика вера твоя» (Мф 15. 28).

Формула «спасение от Иудеев» очень важна для понимания характера миссии Иисуса. Эта миссия носила вселенский характер, но произрастала из традиции, отраженной в Ветхом Завете, причем не в его усеченном, самарянском варианте, а в том, который в иудейской традиции существовал под названием «закона и пророков». Иисус был выше Моисея и пророков, но именно «закон и пророки» стали тем основанием, на котором Он строил Свою миссию. Подобно концентрическим кругам, она постепенно расширялась, уже при Его жизни выйдя за узкие пределы иудейского народа. Но только после Его смерти и воскресения она стала приобретать подлинно всемирный масштаб.

Храм на горе Гаризим был разрушен за полтора столетия до того, как Иисус беседовал с самарянкой. Храм Иерусалимский будет разрушен через четыре десятилетия. Формулы «наступает время», «настанет время» и «настало уже» можно воспринимать как идентичные по смыслу: все они указывают на смену эпох, наступление новой эры богопоклонения. Но можно истолковать словосочетание «настанет время» и как указание на событие ближайшего будущего: разрушение Иерусалимского храма. В общем контексте наступления новой эры богопоклонения разрушение храма будет ожидаемым и закономерным событием: храм прекратит существование за ненужностью, поскольку истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине. «Словами “истинные поклонники” Он исключает иудеев вместе с самарянами, — комментирует Златоуст. — Хотя первые лучше последних, но гораздо хуже

будущих поклонников — настолько, насколько прообраз ниже истины. Говорит же Он здесь о Церкви, потому что ей свойственно истинное и достойное Бога поклонение Богу»¹.

Формула «Бог есть дух» стоит в одном ряду с аналогичными формулами, которые мы встречаем в Иоанновском корпусе: «Бог есть свет» (1 Ин 1. 5), «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8). Все три формулы восходят к учению Иисуса: первую Он произносит в беседе с самарянкой; вторую Иоанн называет «благовестием, которое мы слышали от Него» (что может означать прямое цитирование одного из изречений Иисуса); третья может восходить к Иисусу если не текстуально, то семантически — как суммарное изложение Его учения о любви Бога к роду человеческому (Ин 3. 16).

Говоря о Боге как Духе, Иисус не имеет в виду Святого Духа, о Котором скажет ученикам на Тайной вечере. Скорее, речь идет о том, что Бог имеет нематериальную, духовную природу. Потому и поклонение Ему не должно быть связано напрямую с тем или иным местом в материальном мире. В беседе с Никодимом Иисус говорил, что «рожденное от духа есть дух»; самарянке Он говорит, что поклоняться Богу, Который есть Дух, надо «в духе и истине». Из этих формулировок, как из кирпичей, создается здание той новой универсальной религии духа, которую Иисус основал на земле и которая призвана заменить собой прежнюю религию, связанную с конкретным местом и конкретным народом.

Поняв, что Иисус знает о ней больше, чем может знать обычный путник, идущий из Иудеи в Галилею, женщина признала в Нем пророка. Однако Иисус не хочет оставить ее на полпути и раскрывает Себя перед ней в качестве Мессии. Иисус проводит самарянку тем же путем, которым Он проведет слепорожденного, исцеленного Им от слепоты. Сначала тот признает в Нем пророка (Ин 9. 17), но это признание будет лишь промежуточным этапом того постепенного исцеления от духовной слепоты, которое следует за исцелением от слепоты физической. Окончательное прозрение наступит, когда исцеленный поклонится Иисусу как Сыну Божию (Ин 9. 35–38).

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 33, 2.*

Евангелие от Иоанна — единственное во всем корпусе Нового Завета, в котором дважды употреблено еврейское слово *māšîḥ*, транслитерированное на греческий как Μεσσίας. Это слово буквально означает «Помазанник» и во всех остальных случаях передается греческим термином «Христос», имеющим тот же смысл. В первый раз это слово встречается в рассказе о том, как Андрей «первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос» (Ин 1. 41). Во второй раз — в беседе с самарянкой. Оба раза термин «Мессия» приводится Евангелистом вместе с ремаркой, указывающей на его значение. Однако в первом случае термин снабжен определенным артиклем, тогда как во втором артикль отсутствует. Это может указывать на разницу в представлениях о Мессии у Андрея и самарянки: Андрей ожидает конкретного Мессию, предвозвещенного пророками, тогда как самарянка ожидает некоего Мессию, о котором имеет лишь самое смутное представление. В ее устах «Мессия» — обобщающий термин, лишенный конкретности, которой он обладает в первом случае.

Представления самарян о Мессии значительно отличались от представлений иудеев. Если иудеи считали, что Мессия должен быть «из дома и рода Давидова» (Лк 2. 4), то самаряне так не считали. Если иудеи полагали, что «Илии надлежит прийти прежде» (Мф 17. 10), то для самарян Илия был лжепророком и чародеем, который умер, утонув в водах Иордана. Помимо древних патриархов Авраама, Исаака и Иакова, самаряне также почитали Моисея, и грядущего Мессию представляли себе человеком, подобным Моисею, в соответствии с пророчеством, перенесенным ими из Второзакония в Исход (Втор 18. 18).

Косвенное подтверждение того, что самаряне напряженно ожидали Мессию, мы находим в эпизоде, рассказанном Иосифом Флавием:

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.

Этот эпизод произошел в 36 году, то есть уже после распятия Иисуса. Но он свидетельствует о тех настроениях, которые бытовали среди самарян. С одной стороны, представления о Мессии были довольно смутные. С другой, фигура Мессии в сознании самарян увязывалась с образом Моисея. С третьей, приход Мессии должен был быть связан со священной горой Гаризим. Весь этот комплекс представлений отражен в том, что самарянка говорит Иисусу.

Беседа с самарянкой прерывается после того, как ученики возвращаются из города:

В это время пришли ученики Его, и удивились, что Он разговаривал с женщиною; однакож ни один не сказал: чего Ты требуешь? или: о чем говоришь с нею? Тогда женщина оставила водонос свой и пошла в город, и говорит людям: пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос? Они вышли из города и пошли к Нему.

Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! ешь. Но Он сказал им: у Меня есть пицца, которой вы не знаете. Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть? Иисус говорит им: Моя пицца есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его. Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 4, 1.*

вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут, ибо в этом случае справедливо изречение: один сеет, а другой жнет. Я послал вас жать то, над чем вы не трудились: другие трудились, а вы вошли в труд их (Ин 4. 27–38).

Данный текст распадается на два самостоятельных эпизода. В первом из них ученики возвращаются из города, а женщина оставляет водонос у колодца и идет в город, чтобы позвать людей. То, что она оставляет водонос, свидетельствует о ее намерении вернуться. Одновременно эта деталь указывает на то, что первоначальное намерение, с которым она пришла на источник, полностью вытеснено новыми мыслями и переживаниями:

Она пришла почерпнуть, но как только нашла истинный источник, сразу же пренебрегла чувственным, научая нас этим, хотя и малым примером, что при слушании о духовных предметах надо презирать все житейское и нисколько не думать о нем. Женщина в этом случае, по своим силам, то же делала, что и апостолы, и еще больше. Они оставляли свои сети, когда были призваны, а она добровольно, без всякого увещания к тому, оставляет водонос и, окрыленная радостью, совершает дело благовестия. Да и не одного или другого призывает, как Андрей и Филипп, но приводит в движение весь город и ведет к Иисусу множество народа... Да и не стыдится сказать: «сказал мне все, что я сделала», хотя можно было бы сказать иначе, например: придите и видите прозорливца. Так, когда душа воспламенится огнем божественным, то уже ни на что земное не обращает внимания, ни на молву, ни на стыд; одним только занята бывает — объявляя ее пламенем¹.

Второй эпизод — разговор Иисуса с учениками, вернувшимися из города. По своему формату он очень напоминает беседу с самарянкой: опять же, на одном уровне задается вопрос и совсем на другом формулируется ответ. Самарянка говорила о проточной воде, Иисус — о воде, утоляющей духовную жажду. Теперь ученики приносят Иисусу пищу, а Он говорит им о пище, которой они не знают. Они спрашивают друг друга: может быть, кто-то принес

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 34, 1.*

Ему еду? А Он отвечает, что Его пищей является исполнение воли Божией. От материального Он возводит Своих учеников к духовному, от земного к небесному, от временного к вечному, от пищи материальной к пище духовной.

Что означают слова Иисуса о жатве? В Евангелии от Матфея образ жатвы применен к миссии Иисуса, а образ жнецов — к апостолам:

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).

Изречение, на которое ссылается Иисус — «один сеет, а другой жнет», в такой форме не встречается в Ветхом Завете. Однако сопоставление сеяния с жатвой нередко в библейских книгах, например: «Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью» (Пс 125. 5). Встречается также мысль о том, что сеятель не будет пожинать плоды своих трудов: «Пусть я сею, а другой ест» (Иов 31. 6); «Будешь сеять, а жать не будешь» (Мих 6. 7). В данном случае, однако, пословица относится к сеянию как событию прошлого, тогда как жатва видится событием ближайшего будущего. Древние толкователи под сеятелями понимали пророков, под жнецами апостолов, которым предстояло выйти на проповедь, и весь образ толковали применительно к сквозной теме начальных глав четвертого Евангелия — приходу Нового Завета на смену Ветхому:

Сеятелями были пророки, но они сами не жали, а апостолы; однако не лишены за это радости и награды за труды, а вместе с нами радуются и веселятся, хотя и не жнут с нами, — так как жатва и сеяние не одно и то же. Поэтому, где труд меньше, а утешения больше, для этого Я и сберег вас, а не для сеяния. В сеянии много тяжелой работы и труда: а в жатве много прибыли, но труд не такой — более легкий. Этим Он хочет показать, что и желанием пророков было — чтобы люди обращались к Нему. К этому и за-

кон приготавливал. Для того они и сеяли, чтобы произвести этот плод. Он показывает также, что Он и пророков посылал, и что Новый и Ветхий Заветы имеют большое родство между собою¹.

Слова Иисуса о жатве могут дать ключ к ответу на вопрос о времени года, в которое происходила беседа с самарянкой. Если принимать слова «еще четыре месяца, и наступит жатва» как указывающие на то, что остается четыре месяца до жатвы, тогда беседа должна была происходить в январе или феврале, поскольку сезон жатвы в этом регионе длился от середины мая до середины июня. Однако в таком случае как понимать слова: «Возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве»? Эти слова указывают на то, что время жатвы подошло вплотную. По всей видимости, говоря о четырех месяцах, Иисус цитирует что-то вроде пословицы, тогда как призыв посмотреть на нивы служит прямым указанием на время, в которое происходит действие.

Повествование о посещении Иисусом Самарии завершается тем, что жители города исповедали Иисуса Христом:

И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала. И потому, когда пришли к Нему Самаряне, то просили Его побыть у них; и Он пробыл там два дня. И еще большее число уверовали по Его слову. А женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос (Ин 4. 39–42).

Самарянка в беседе с Иисусом сначала назвала Его пророком, затем заговорила о Мессии. Иисус ответил, что Он и есть Мессия. К жителям города она обратилась со словами: «Пойдите, посмотрите... Не Он ли Христос?». Женщина подходит все ближе к тому, чтобы признать Иисуса Христом, но в итоге исповедание произносит не она, а жители города. При этом подчеркивается, что они пришли к этому исповеданию не благодаря свидетельству женщины, а потому, что сами убедились в мессианском достоинстве Иисуса. Слова

¹ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 34, 2.

«слышали и узнали» указывают на эмпирический опыт. Они созвучны словам апостола Иоанна об Иисусе: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши...» (1 Ин 1. 1). Источником веры в Иисуса в конечном итоге становится не чье-то свидетельство, а собственный опыт людей, соприкоснувшихся с Иисусом в реальной жизни — *услышавших* Его слово и *узнавших* в Нем Мессию. Рассматриваемый отрывок является единственным в четырех Евангелиях свидетельством того, как к общине последователей Иисуса на раннем этапе Его проповеди присоединилось некоторое количество самарян.

К христологическим титулам, уже прозвучавшим в четвертом Евангелии, — Бог, Слово, Свет истинный, Единородный Сын Божий, Мессия-Христос — в заключительном сегменте рассказа о посещении Иисусом Самарии добавляется еще один: Спаситель. Этот термин многократно встречается в Новом Завете за пределами Евангелий, в том числе в Книге Деяний, посланиях Иоанна и Павла (в общей сложности 24 раза, из них 12 — у Павла). Что же касается четырех Евангелий, то применительно к Иисусу он встречается еще лишь один раз в Евангелии от Луки — в обращении ангела к пастухам: «Не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь» (Лк 2. 10–11). Здесь три христологических термина — Спаситель, Христос и Господь — употреблены вместе.

Термин «Спаситель» (σωτήρ) в новозаветных книгах применяется равным образом к Богу Отцу и к Его Сыну Иисусу Христу. В Евангелии от Луки Спасителем назван сначала Отец (Лк 1. 47), потом Сын (Лк 2. 11). Во Втором послании апостола Петра пять раз употреблены похожие формулы, в которых слово «Спаситель» указывает на Иисуса: «Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет 1. 1), «Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет 1. 11; 3. 18), «Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа» (2 Пет 2. 20), «Господа и Спасителя» (2 Пет 3. 2). Апостол Павел называет «Спа-

сителем нашим» попеременно то Бога Отца (1 Тим 1. 1; 2. 3; Тит 1. 3; 2. 10; 3. 4), то Иисуса Христа (2 Тим 1. 10; Тит 1. 4; 2. 13; 3. 6).

Термин «Спаситель» имеет прямую связь с понятием «спасения» (σωτηρία), в новозаветном контексте обладающим широким спектром значений. Иногда оно применяется к физическому спасению от болезни или от смерти. Однако в большинстве случаев новозаветные авторы этим термином обозначают действие искупительного подвига Иисуса на человечество. Апостол Петр говорит об Иисусе: «Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения, ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4. 11–12). Павел называет благовестие о Христе «словом спасения сего» (Деян 13. 26).

Одно из наиболее лаконичных изложений христианского понимания спасения мы находим в Послании Павла к Титу:

Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни (Тит 3. 4–7).

Здесь Спасителем названы и Бог, и Христос, глагол «спасать» применен по отношению к Богу Отцу, но спасение происходит через Христа — по Его благодати, от воды и Духа, Которого Он изливает на верующих. Мы видим в этом отрывке те же богословские термины и идеи, что и в Евангелии от Иоанна. Очевидно, что они проистекают от одного корня — от учения Самого Иисуса, изложенного на страницах четвертого Евангелия.

В завершающем стихе евангельского повествования о посещении Иисусом Самарии Он назван «Спасителем мира» (σωτήρ τοῦ κόσμου). Тем самым подчеркивается универсальный характер спасения, дарованного через Иисуса: оно относится не к богоизбранному народу Израильскому, а ко всему миру. Как мы помним, слово «мир» (κόσμος) впервые в четвертом Евангелии было употреблено

в прологе, в словах «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин 1. 9–11). Затем в беседе с Никодимом Иисус сказал: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 16–17). Наименование Иисуса Спасителем мира — естественный финал того сегмента Евангелия от Иоанна, в котором закладываются основополагающие понятия, необходимые для понимания служения Иисуса как Мессии-Христа и Спасителя всего человечества.

За беседой с самарянкой в Евангелии от Иоанна следует несколько эпизодов: краткое упоминание о посещении Иисусом Галилеи, рассказ об исцелении сына царедворца в Кане Галилейской, возвращение Иисуса в Иерусалим на «праздник Иудейский» и исцеление расслабленного. В рассказе об исцелении расслабленного вновь возникает образ воды: действие происходит в купальне у Овечьих ворот, где «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» (Ин 5. 2–4). В христианской экзегетике купальня у Овечьих ворот трактуется как прообраз крещения¹, однако в самом евангельском рассказе об исцелении расслабленного тема воды больше не возникает. Она появляется вновь в конце 7-й главы, в заключительном эпизоде рассказа о пребывании Иисуса в Иерусалиме на празднике Кущей, где Иисус скажет: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей» (Ин 7. 38). Этот эпизод мы рассмотрим ниже, в 6-й главе 1-й части.

Образ воды, играющий столь существенную роль в рассмотренных эпизодах из Евангелия от Иоанна, будет возникать и в дальней-

¹ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 36, 1; *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 2, 5.

шем повествовании Евангелиста, а именно в рассказах об исцелении слепорожденного, которого Иисус пошлет в Силоамскую купальню (Ин 9. 7), об омовении ног на Тайной вечере (Ин 13. 2–11), об истечении крови и воды из пронзенных ребер умершего на кресте Иисуса (Ин 19. 34). Все эти эпизоды, начиная с чуда в Кане Галилейской и включая перечисленные в настоящей главе, выстраиваются в единую цепь событий, внутренняя связь между которыми обеспечивается благодаря использованию одного и того же образа.

Начавшись на берегах реки Иордан, повествовательная часть четвертого Евангелия завершится на берегу моря Тивериадского (оно же Галилейское озеро), с которым связаны многие события из жизни Иисуса, рассказанные другими Евангелистами. Увидев стоящего на берегу Иисуса, Петр, сидящий обнаженным в лодке, бросится в воду, чтобы вплавь достичь берега (Ин 21. 1–7). Это событие станет последним намеком на таинство Крещения в Евангелии от Иоанна.

Вопросы к главе 3

1. Почему Евангелие от Иоанна часто называют «литургическим»?
2. Какие значения образ воды имел в Ветхом Завете?
3. Имел ли обряд крещения, совершавшийся Иоанном Крестителем, отношение к ритуальным омовениям ессеев? Аргументируйте свой ответ.
4. Прокомментируйте слова «Тогда у Иоанновых учеников произошел спор с Иудеями об очищении» (Ин 3. 25).
5. Что означает выражение «родиться свыше»?
6. В каком контексте в Евангелии от Иоанна используется выражение «Царство Божие»?
7. Какое значение имеет понятие «суд» в беседе Иисуса Христа с Никодимом?
8. Что представлял собой регион Самария во времена Спасителя?
9. В чем проявлялась взаимная неприязнь иудеев и самарян?

Глава 4.

СУД СЫНА БОЖИЯ

4. 1. «Отец любит Сына»
4. 2. Судья
4. 3. Свидетели
4. 4. Обвинитель

4. 1. «Отец любит Сына»

В настоящей главе нам предстоит рассмотреть беседу Иисуса с иудеями, которая последовала за исцелением расслабленного в купальне у Овечьих ворот. Об этом исцелении мы подробно говорили во втором томе настоящего учебника. Он заканчивается тем, что «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. 15–16). Впервые в Евангелии от Иоанна говорится о желании иудеев убить Иисуса. Это представляет собой яркий контраст тому, что в предыдущей главе Евангелия говорилось о самарянах.

Конфликт с иудеями начался раньше: согласно четвертому Евангелию, его первым эпизодом было изгнание Иисусом торгующих из храма. Уже тогда иудеи спрашивали Иисуса, каким знаменем Он может доказать Свое право так поступать. Сейчас же они сначала инкриминируют ему нарушение субботы, а потом оспаривают Его право называть Бога Своим Отцом:

Иисус же говорил им: Отец Мой доньше делает, и Я делаю. И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу. На это Иисус сказал: истинно, истинно говорю

вам: 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; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь (Ин 5. 17–20).

Связующим звеном в этой части беседы являются два глагола, имеющие сходный смысл: ἐργάζομαι («делать», «работать») и ποιέω («творить»). Первый употреблен два раза, второй пять. Взаимоотношения между Отцом и Сыном — одна из основных тем поучений Иисуса в Евангелии от Иоанна — раскрываются здесь через рассказ о том, как Они *действуют*. При этом дважды утверждается, что Сын действует, потому что Отец действует; затем говорится о том, что Сын не может действовать, пока не увидит, как действует Отец; наконец, утверждается, что Отец показывает Сыну, как надо действовать.

Некоторые ученые увидели в этом поучении «скрытую притчу» о взаимоотношениях между земным отцом и его сыном, которого отец учит тому или иному мастерству. Образный ряд, на котором построена притча, основывается на опыте внутрисемейных отношений. Так, например, Сам Иисус, будучи отроком и учась плотницкому делу у Своего земного отца, не мог ни одного изделия изготовить Сам, пока не увидит, как это делает отец. Чтобы научить сына мастерить тот или иной предмет, отец должен был сначала показать ему, как это делается. А почему он это делает? Потому что любит сына.

Любовь Отца к Сыну — тема, которую впервые на страницах четвертого Евангелия озвучил Иоанн Креститель: «Отец любит Сына и все дал в руку Его» (Ин 3. 35). Здесь эти слова звучат из уст Иисуса. На Тайной вечере Иисус будет говорить о Своей любви к Отцу: «Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю...» (Ин 14. 31). Взаимная любовь, скрепляющая Отца и Сына, проявляется в единстве их воли и действия. Не только Сын привязан к Отцу и исполняет волю Его. Отец тоже

привязан к Сыну и любит тех, кто любит Сына: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14. 23).

Любовь между Отцом и Сыном имеет сверхъестественный характер и превосходит всякую любовь, которая может существовать между земными родителями и детьми. Используя образы, взятые из человеческой жизни, Иисус доносит до Своих слушателей то, что они могут вместить относительно сверхчеловеческой реальности. Взаимоотношения между Отцом и Сыном относятся к сфере, выходящей за пределы человеческого понимания: это тайна внутренней жизни Самого Бога. Тем не менее, Иисус считает необходимым приобщить к этой тайне не только Своих учеников, но даже Своих врагов.

4. 2. Судья

Сын Божий обладает той же властью, что и Отец. Об этом говорится в следующей части беседы:

Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтити Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его. Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь. 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. Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца (Ин 5. 21–30).

Равенство между Отцом и Сыном выражается в том, что как Отец воскрешает и оживляет мертвых, так и Сын «оживляет, кого хочет». Как Отец является источником жизни, так и Сыну «дал иметь жизнь в Самом Себе». Кроме того, Отец дал Сыну «власть производить суд». Но и в этом суде Сын не самостоятелен: Он судит, «как слышит» от Отца. Речь идет о полном взаимопроникновении и слиянии двух волей — Отца и Сына, не вступающих в противоречие или конфликт одна с другой.

Если в начальном сегменте беседы использовался образный ряд, заимствованный из сферы семейных отношений, то в этом сегменте доминируют образы, взятые из юридической сферы. Это выражается, во-первых, в многократном использовании существительного «суд» (κρίσις) и глагола «судить» (κρίνω); во-вторых, в утверждении, что Отец дал Сыну судебную власть; в-третьих, в том, что Сын выступает в качестве полномочного представителя Отца, подобно тому, как в суде один человек может получить полномочия действовать от имени другого и представлять его интересы. Сходный образ присутствует в притче о злых виноградарях, где сын действует от лица отца в качестве его полномочного представителя (Мф 21. 37–38).

О каком суде идет речь? Очевидно, о том, о котором Иисус говорил: «Ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф 16. 27). Об этом суде говорится во многих поучениях и притчах Иисуса, в частности, в толкованиях притч о плевелах (Мф 13. 36–43) и о неводе (Мф 13. 49–50). Его последнее поучение в Евангелии от Матфея завершится темой Страшного суда, на котором Сын Человеческий, пришедший во славе Своей, разделит овец от козлов, поставив первых по правую, вторых по левую руку от Себя (Мф 25. 31–46).

В Евангелии от Иоанна Сын Божий получает от Бога судебную власть, «потому что Он есть Сын Человеческий». Бог судит человека не извне и не свысока: Бог Сам стал человеком и осуществляет суд над миром как Сын Человеческий, то есть как тот, кто прожил человеческую жизнь и на собственном опыте знает о ее тяготах и скорбях.

Как сочетаются слова о суде с тем, что Иисус недавно говорил Никодиму: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17)? Нет ли здесь противоречия? Думается, ответ следует искать в смысле слова «послал»: Бог послал Своего Сына в мир не для того, чтобы судить мир. Тем не менее, в миссии Сына присутствует судебный элемент, распространяющийся прежде всего на тех, кто не принимает Его свидетельство. В той же беседе с Никодимом Иисус говорил: «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). Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы спасти мир, но для того, кто не захотел поверить в Него, само Его пришествие стало судом. Тот же, кто уверовал в Него, «имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь».

Тема жизни и воскресения доминирует в рассматриваемом сегменте беседы: слово «жизнь» (ζωή) встречается пять раз, «воскресение» (ἀνάστασις) — два раза, глаголы «оживлять» (ζωοποιέω) — два раза, «оживать» (ζάω) и «воскрешать» (ἐγείρω) — по одному разу. Прежде всего речь в тексте идет о том всеобщем воскресении, которое, согласно учению Иисуса, будет предшествовать Страшному суду. Для одних оно станет «воскресением жизни», для других — «воскресением осуждения». Но выражение «наступает время, и настало уже» указывает на событие, происходящее сразу в двух измерениях — в будущем и в настоящем. Всеобщее воскресение — это событие будущего. Но оно отражено в конкретных событиях настоящего — в тех воскрешениях мертвых, которые совершаются Иисусом.

Таких воскрешений, согласно Евангелиям, было три. Об одном из них — воскрешении дочери Иаира — повествуют все три синоптика (Мф 9. 18–19, 23–26; Мк 5. 21–24, 35–43; Лк 8. 41–42, 49–56). О другом — воскрешении сына вдовы Наинской — рассказывает только Лука (Лк 7. 11–16). Наконец, третье — воскрешение Лазаря — описывается только в Евангелии от Иоанна (Ин 11. 1–46). Именно воскрешение Лазаря является тем событием, произошедшим при жизни Иисуса, которое, с одной стороны, является про-

образом всеобщего воскресения, с другой — предвещает смерть и воскресение Иисуса, с третьей — подтверждает то, что Иисус в беседе с иудеями говорит о Своей власти воскрешать и оживлять.

Если мы сравним рассказ о воскрешении Лазаря с рассматриваемым отрывком из беседы с иудеями, мы увидим очевидные параллели. Когда Иисус подходит к Вифании, между ним и сестрой умершего происходит следующий диалог:

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 (Ин 11. 21–27).

В этом диалоге событие всеобщего воскресения сопоставляется с тем событием, которое должно произойти в считанные минуты на глазах у Марфы. Всеобщее воскресение настанет в некоем далеком будущем: Марфа верит в это, но перспектива всеобщего воскресения мало утешает ее в скорби об умершем брате. Воскрешение Лазаря — это событие настоящего: то, которое «настало уже». Оно имеет связь с всеобщим воскресением, поскольку причина того и другого воскресения одна и та же — Сын Божий, имеющий власть воскрешать и оживлять. Как брат Марфы услышал громкий голос Иисуса, говорящий ему: «Лазарь! иди вон», так и при всеобщем воскресении умершие «услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут».

Таким образом, беседа с иудеями становится богословским прологом к рассказу о воскрешении Лазаря, а этот рассказ — подтверждением истинности слов Иисуса о власти воскрешать и оживлять, полученной Им от Отца.

4. 3. Свидетели

Использование образов из судебной сферы в беседе Иисуса с иудеями не случайно. Беседа отражает тот конфликт, который с каждым новым эпизодом будет только нарастать и в конечном итоге приведет к тому, что иудеи добьются смерти Иисуса у римского прокуратора. Этот конфликт подобен судебному процессу. Но если на процессе у Понтия Пилата обвиняемым будет Сам Иисус, то на том суде, который разворачивается в Его беседах с иудеями, именно они представлены как виновная сторона. Эти беседы отражают то божественное правосудие, которое способно изменить вердикт человеческого суда на противоположный. Так в конечном итоге произойдет с Иисусом: Он будет осужден людьми, но оправдан Богом, тогда как Его обвинители, уверенные в своей правоте, будут Богом осуждены.

Судебный процесс, помимо судьи и подсудимого, предполагает также наличие свидетелей и обвинителя. В качестве свидетелей по делу Иисуса выступают Иоанн Креститель и Бог Отец:

Если Я свидетельствую (μαρτυρῶ) Сам о Себе, то свидетельство (μαρτυρία) Мое не есть истинно. Есть другой, свидетельствующий (μαρτυροῦν) о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне. Вы посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине. Впрочем Я не от человека принимаю свидетельство, но говорю это для того, чтобы вы спаслись. Он был светильник, горящий и светящий; а вы хотели малое время порадоваться при свете его. Я же имею свидетельство больше Иоаннова: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня. И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне. А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал (Ин 5. 31–38).

Термины «свидетельство», «свидетельствующий» и «свидетельствовать» в этом тексте употреблены в общей сложности десять раз. Свидетельство — важнейшая богословская категория, применяемая Евангелистом, в частности, к самому себе: «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили» (Ин 19. 35). Эта же категория была применена им к Иоанну Крестителю: «Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него» (Ин 1. 7). Теперь Сам Иисус применяет эту категорию к Крестителю.

Но Иоанн — не единственный свидетель. Помимо «свидетельства от человеков», есть еще свидетельство от Бога, и им в полной мере обладает Иисус. Что Иисус имеет в виду, говоря: «Пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне»? Поскольку дальше Иисус говорит о том, что Его собеседники «ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели», можно предположить, что речь идет о тех эпизодах, когда голос Бога Отца свидетельствовал о богосыновстве Иисуса. В синоптических Евангелиях таких эпизодов два — крещение Иисуса от Иоанна и Преображение. В обоих случаях звучит голос Отца: «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф 3. 17; Мк 1. 11; Лк 3. 22 и Мф 17. 5; Мк 9. 7; Лк 9. 35). Общий контекст слов Иисуса позволяет предположить, что Он имеет в виду первый из этих эпизодов. Именно тогда, на Иордане, Иоанн засвидетельствовал об Иисусе как Мессии, а голос Бога Отца подтвердил это свидетельство.

Наконец, есть еще третий свидетель — Сам Иисус: Его свидетельство правомочно, потому что оно подкрепляется делами. Дела — те «вещественные доказательства», которые Он предъявляет в Свою защиту.

Параллельно развивается еще одна мысль: свидетельство Иисуса больше, чем свидетельство Иоанна Крестителя. Он был «святильник, горящий и светящийся», но при его свете можно было порадоваться только в течение «малого времени». Иисус — не святильник, зажженный на короткое время и потом гаснущий, но

«Свет миру», вечно светящий и никогда не иссякающий. Миссия Иоанна заключалась в том, чтобы свидетельствовать об этом Свете (Ин 1. 5); его собственное сияние было отраженным светом; он не был источником света. Иисус, напротив, имеет свет в Самом Себе, и тот, кто последует за Ним, «не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8. 12).

Четвертым свидетелем, которого Иисус привлекает в Свою защиту, являются ветхозаветные Писания:

Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков, но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу. Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете. Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите? (Ин 5. 39–44).

Писание стоит в центре всего конфликта между Иисусом и книжной элитой Израильского народа. Именно вокруг интерпретации тех или иных мест Писания часто разворачивались споры между Ним и Его оппонентами. Знание и исследование Писаний — привилегия, которой, как считали книжники, обладали только они. Иисусу они отказывали в праве на эту привилегию: «Как Он знает Писания, не учившись?» (Ин 7. 15). Иисус же обвинял книжников в том, что они не видят в Писании ясных указаний на Него как Мессию и Сына Божия.

Глагольная форма ἐρευνᾶτε может быть понята не только как повелительное наклонение («исследуйте»), но и как индикатив. В этом случае фраза содержит не столько призыв исследовать Писания, сколько констатацию того факта, что собеседники Иисуса, читая Писания, не находят в них то, что является их сердцевинной — указание на Него как Мессию: «Вы исследуете Писания, ибо думаете через них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют о Мне».

Греческий термин *γραφαί* («Писания») в данном случае указывает на Священное Писание Ветхого Завета в целом, в частности, на те многочисленные мессианские места, которые рассыпаны по всему его корпусу. Многие из них цитируются Евангелистами по ходу повествования. При этом наибольшую последовательность в применении ветхозаветных пророчеств к Иисусу проявляет Матфей. Многие эпизоды из жизни Иисуса он иллюстрирует цитатами из Ветхого Завета, которые вводятся при помощи формулы «да сбудется реченное Господом через пророка...» (Мф 1. 22; 2. 15; 2. 23; 4. 14; 8. 17; 12. 17; 13. 35; 21. 4); «да сбудутся писания пророков» (Мф 26. 56).

Похожие формулы мы находим и в Евангелии от Иоанна: «да сбудется слово Исаии пророка» (Ин 12. 38); «да сбудется реченное в Писании» (Ин 19. 24). Однако в Евангелии от Иоанна Писание играет несколько иную функцию, чем у синоптиков: прямых цитат из Писания в нем меньше, чем в других Евангелиях. Однако по количеству аллюзий на Ветхий Завет Иоанн практически не уступает Матфею и опережает Марка и Луку. По словам одного из исследователей, без понимания этих аллюзий Евангелие от Иоанна становится неразрешимой загадкой.

Иисус воспринимал ветхозаветные пророчества как относящиеся к Нему, а Свою жизнь — как исполнение этих пророчеств. Об этом свидетельствует присутствие формулы «да сбудется Писание» в прямой речи Иисуса, как она отражена в четвертом Евангелии. В беседе с учениками на Тайной вечере эта формула звучит трижды. Об Иуде-предателе Иисус говорит: «Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою» (Ин 13. 18). О Своих оппонентах — книжниках и фарисеях: «Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно» (Ин 15. 25). И вновь об Иуде: «Тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание» (Ин 17. 12).

Слова об «ином», который «придет во имя свое», следует понимать в общем контексте предсказания Иисуса о лжехристах и лжепророках. Эти предсказания сохранил для нас Евангелист Матфей:

«Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф 24. 23–24).

Упоминание о «славе, которая от Единого Бога», возможно, является скрытой аллюзией на Моисея, чье лицо сияло светом, когда он сошел с Синая (Исх 34. 29) после того, как увидел славу Божию (Исх 33. 22). Моисею, искавшему славы Божией, противопоставляются книжники и фарисеи, которые принимают славу друг от друга: «Все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!» (Мф 23. 5–7).

Через Писания фарисеи и книжники надеются иметь жизнь вечную. Но источником жизни является Иисус. Отвергая Его, они отвергают Писания, а вместе с ними — и жизнь.

4. 4. Обвинитель

Обвинителем на судебном процессе, который Иисус ведет против иудеев, выступает Моисей — главный авторитет для оппонентов Иисуса, символ правоверия для всего Израильского народа:

Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель (κατηγορῶν) 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. 39–47).

Ранее Иисус говорит о том, что Писания свидетельствуют о нем. Теперь Он обращается к конкретному примеру — Пятикнижию Моисееву. Авторство этого корпуса книг в иудейской традиции приписывалось самому Моисею. Ссылается ли Иисус на какой-нибудь конкретный текст? Прежде всего, вероятно, речь может идти

о словах из Книги Второзаконие: «Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему» (Втор 18. 18). Это то самое место в Торе, где Моисей, по словам Иисуса, писал о Нем.

Однако Моисей здесь может выступать не только в качестве автора конкретного пророчества или конкретного сборника книг, но и в качестве обобщающей фигуры, символизирующей все ветхозаветные Писания. Именно в таком смысле имя Моисея употребляется в формуле «Моисей и пророки» (Мф 16. 29, 31), по смыслу совпадающей с формулой «закон и пророки» (Мф 7. 12; 22. 40; Лк 16. 16; Деян 13. 15; Рим 3. 21). Притча о богаче и Лазаре завершается тем, что богач просит Авраама послать Лазаря в дом отца своего, где у него остались пять братьев, чтобы он «засвидетельствовал им», дабы они не пришли в место мучения. Но Авраам отвечает: «у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». На слова богача «нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются» Авраам отвечает: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Мф 16. 27–31). То, что этот сегмент притчи тематически и даже терминологически перекликается с поучениями Иисуса из Евангелия от Иоанна, достаточно очевидно.

Моисей упоминается в Евангелии от Иоанна несколько раз — и в авторском тексте, и в прямой речи Иисуса, и в высказываниях других персонажей. Первое упоминание — в прологе, где с Моисеем связывается дарование закона, а с Иисусом — благодати и истины (Ин 1. 17). Второе — в словах Филиппа, обращенных к Нафанаилу: «Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета» (Ин 1. 45). В третий раз Моисей появляется в беседе с Никодимом, когда Иисус напоминает о том, как Моисей «вознес змию в пустыне» (Ин 3. 14). Четвертое упоминание — в рассматриваемой беседе с иудеями. За ней последует беседа о небесном хлебе, где образ Моисея будет играть существенную роль (Ин 6. 32). Моисей будет вновь упомянут в диалоге с иудеями в связи

с законом, обрезанием и субботой (Ин 7. 19, 22, 23). Моисей будет также упомянут в эпизоде с женщиной, взятой в прелюбодеянии (Ин 8. 5), и в диалоге иудеев со слепорожденным (Ин 9. 28–29).

В Ветхом Завете Моисей часто выступает в качестве ходатая и молитвенника перед Богом за народ Израильский (Исх 32. 7–14, 30–32; Числ 11. 11–15; 14. 13–19; 21. 7; Втор 9. 18–19, 25–29). Именно поэтому иудеи уповали на Моисея как своего главного защитника. Однако Бог обещал сынам Израилевым, что если они отвергнут Бога и нарушат Его завет, из ходатая за народ Моисей превратится в свидетеля *против* него. Об этом говорится в песне, которую Моисей оставил народу Израильскому в качестве завещания:

Итак напишите себе [слова] песни сей, и научи ей сынов Израилевых, и вложи ее в уста их, чтобы песнь сия была Мне *свидетельством на сынов Израилевых*; ибо Я введу их в землю [добрую]... и они будут есть и насыщаться, и утучнеют, и обратятся к иным богам, и будут служить им, а Меня отвергнут и нарушат завет Мой, [который Я завещал им]; и когда постигнут их многие бедствия и скорби, тогда песнь сия будет *против них свидетельством*... Когда Моисей вписал в книгу все слова закона сего до конца, тогда Моисей повелел левитам, носящим ковчег завета Господня, сказав: возьмите сию книгу закона и положите ее одесную ковчега завета Господа Бога вашего, и она там будет свидетельством против тебя; ибо я знаю упорство твое и жестокость твою: вот и теперь, когда я живу с вами ныне, вы упорны пред Господом; не тем ли более по смерти моей? Соберите ко мне всех старейшин колен ваших [и судей ваших] и надзирателей ваших, и я скажу вслух их слова сии и призову во *свидетельство на них* небо и землю (Втор 31. 19–21, 24–28)¹.

Сама песнь Моисея представляет собой поэтический текст, написанный в жанре пророческого предупреждения и обвинения: в качестве обвинителя в ней выступает Сам Бог, судящийся с народом Израильским. Песнь начинается с призвания свидетелей: «Внимай, небо, и я буду говорить; и слушай, земля, слова уст моих»

¹ Курсив наш. — М. И.

(Втор 32. 1). Затем формулируется обвинение: «Сие ли воздаете вы Господу, народ глупый и несмысленный?» (Втор 32. 6). Следует напоминание о благодеяниях Божиих к народу, начинающееся словами: «Вспомни дни древние» (Втор 32. 7–14). Констатируется уклонение народа от завета с Богом (Втор 32. 15–18). Наконец, выносится приговор (Втор 32. 19–25). Однако далее обвинительная песнь превращается в пророчество о спасении народа Израильского (Втор 32. 26–43)¹.

Свидетель на суде может выступать как в пользу, так и против обвиняемого. Если он выступает против, он превращается из свидетельствующего (μαρτυρῶν) в обвинителя (κατηγορῶν). В Ветхом Завете Моисей был обвинителем тех, кто уклонялся от верности Богу в идолопоклонство, кто не исполнял заповеди Божии. В Новом Завете он становится обвинителем тех, кто не верует в Мессию, о Котором он писал.

Вопросы к главе 4

1. Каково богословское значение термина «свидетельство» в Евангелии от Иоанна?
2. В чем состояло свидетельство Иоанна Крестителя об Иисусе Христе?
3. В чем состоит свидетельство Бога Отца об Иисусе Христе? В каких эпизодах синоптических Евангелий упоминается голос Бога Отца, подтверждающий богосыновство Спасителя?
4. Почему Иисус Христос в споре с иудеями мог апеллировать к собственному свидетельству о Себе?
5. Приведите евангельские изречения, в которых Моисей выступает в качестве обобщающей фигуры, символизирующей все ветхозаветные Писания.
6. Где в Ветхом Завете Моисей выступает ходатаем за еврейский народ и где он выступает обвинителем против него?

¹ См.: *Кашкин А. С.* Великая песнь Моисея. С. 78–79.

Глава 5.

ХЛЕБ ЖИЗНИ

5. 1. «Хлеб с неба»: от Ветхого Завета к Новому
5. 2. «Не Моисей дал вам хлеб с неба»
5. 3. «Я есмь хлеб жизни»

5. 1. «Хлеб с неба»: от Ветхого Завета к Новому

Вслед за рассмотренной выше беседой с иудеями в Евангелии от Иоанна рассказывается о чуде умножения хлебов (Ин 6. 1–15). Об этом чуде повествуют также три синоптических Евангелия (Мф 14. 15–21; Мк 6. 34–44; Лк 9. 12–17). Таким образом, умножение хлебов — единственное чудо Иисуса, о котором повествуют все четыре Евангелиста. Далее Иоанн повествует о том, как Иисус пришел к ученикам по воде (Ин 6. 16–21). Этот рассказ имеется также у Матфея и Марка (Мф 14. 22–27; Мк 6. 47–51). Оба чуда были рассмотрены нами во втором томе настоящего учебника.

За повествованиями об умножении хлебов и буре на море в Евангелии от Иоанна следует пространная беседа о небесном хлебе, являющаяся одним из кульминационных пунктов четвертого Евангелия. Эта беседа и станет объектом нашего внимания в настоящей главе. Значительная часть беседы построена на ветхозаветном рассказе о манне, которую Бог послал с неба народу Израильскому.

Этот рассказ, приведенный в 16-й главе книги Исход, стал одним из важнейших эпизодов в истории Израильского народа. Он воспринимался как свидетельство заботы Бога о Своем народе. Авторы библейских книг неоднократно напоминали о нем. В Книге Второзаконие Моисей, напоминая народу о благодеяниях Бога, дважды ссылается на этот эпизод: «Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы

твои¹, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор 8. 3). Эти слова Иисус процитировал в ответ на предложение дьявола превратить камни в хлебы (Мф 4. 4; Лк 4. 4).

В Книге Иисуса Навина упоминается о том, что манна перестала падать на другой день после первой Пасхи, которую сыны Израилевы совершили в земле обетованной (Нав 5. 11–12). О даровании манны напоминал народу Израильскому первосвященник Ездра, живший около VI века до Р. Х. (Неем 9. 15, 20). В одном из учительных псалмов, надписанном именем Асафа, о манне говорится: «Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости» (Пс 77. 25). В другом псалме, не имеющем надписания, имеются такие слова: «Просили, и Он послал им перепелов, и хлебом небесным насыщал их» (Пс 104. 40).

Обилие отсылок в Ветхом Завете к рассказу о «хлебе небесном», или «хлебе ангельском», свидетельствует о том значении, которое придавалось этому рассказу в качестве доказательства всемогущества Бога и Его заботы об Израильском народе. Дарование манны было одним из тех благодеяний Божиих, о которых раввины напоминали в синагогах. На пасхальной трапезе глава семейства напоминал о них членам семьи, в частности, когда отвечал на вопросы детей.

Это привело некоторых ученых к утверждению, что фоном, на котором развивалась беседа Иисуса о хлебе, сшедшем с небес, было синагогальное богослужение пасхального периода. Данная гипотеза основана на упоминании о том, что беседа о небесном хлебе происходила незадолго до Пасхи (Ин 6. 4) и что часть ее была произнесена в синагоге (Ин 6. 59). Поиск буквальных параллелей в текстах, предназначенных для чтения в пасхальный период, однако, не дал веского подтверждения этой гипотезе.

¹ Почти дословно повторяется во Втор 8. 16.

5. 2. «Не Моисей дал вам хлеб с неба»

Беседа о небесном хлебе происходит в Капернауме. Начинается она, судя по всему, на свежем воздухе, возможно — на берегу моря (Ин 6. 24–25). А заканчивается в Капернаумской синагоге (Ин 6. 59). В какой момент беседы Иисус и его слушатели переместились в синагогу, Евангелист не уточняет. Данный вопрос стал предметом научной дискуссии, не завершившейся до сих пор. В рамках дискуссии предлагались различные варианты деления беседы на две или три части в соответствии с ее содержанием, стилем, наличием повторов и другими внутренними факторами.

В частности, Р. Браун, крупнейший специалист по четвертому Евангелию в конце XX века, высказывал гипотезу о том, что заключительный раздел беседы (Ин 6. 51–58) представляет собой добавление к первоначальному тексту (Ин 6. 26–50), якобы перемещенное туда Евангелистом или редактором из повествования о Тайной вечере. Эта гипотеза основывается на том, что основные темы заключительной части дублируют темы, намеченные в основной части.

Однако, как мы видели на примере уже рассмотренных бесед с Никодимом, самарянкой и иудеями, многочисленные повторы являются характерной чертой прямой речи Иисуса, как она отражена в четвертом Евангелии. При этом каждый повтор добавляет тому или иному термину, образу, той или иной концепции новые обертоны. В речи Иисуса нет случайных повторов: если Он возвращается к какой-нибудь мысли, значит, Он хочет ее развить, уточнить или дополнить.

Сказанное в полной мере относится к беседе о небесном хлебе. Поэтому думается, что «шов», соединяющий часть беседы, произнесенную на воздухе, с частью, произнесенной в синагоге, следует искать не в середине речи, а там, где либо речь Иисуса прерывается вопросом слушателей, либо в действие вступает новая группа слушателей. Такой «шов» отчетливо просматривается перед словами «Возроптали на Него иудеи» (Ин 6. 41). До этого момента

собеседниками Иисуса были люди, жаждавшие услышать Его слова, догонявшие Его на лодках и, наконец, нашедшие его на берегу. Им — участникам и свидетелям чуда умножения хлебов — Он говорил о том, что они «ели хлеб и насытились». С этого момента слушателями становятся «иудеи», которые ропщут между собою, обсуждая земное происхождение Иисуса от Иосифа (Ин 6. 42). Тех, кто пытался догнать Учителя, эта тематика совершенно не интересовала. Синагога, напротив, была тем местом, где собирались иудеи, настроенные по отношению к Иисусу враждебно. Смена тональности в беседе соответствует смене групп слушателей и, надо полагать, перемещению Иисуса в синагогу.

Обратимся к первой части беседы. Она начинается с рассказа о людях, которые были свидетелями чуда умножения хлебов, а потом видели, как ученики отплыли на лодках без Иисуса. Они не знали, что Иисус ночью пришел к ученикам по воде, а потому искренне удивились, когда увидели Его вместе с учениками в Капернауме:

И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел? Иисус сказал им в ответ: 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. Итак сказали Ему: что нам делать, чтобы творить дела Божии? Иисус сказал им в ответ: вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал. На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру. На это сказали Ему: Господи! подавай нам всегда такой хлеб. Иисус же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда (Ин 6. 25–35).

Слово «хлеб» (ἄρτος) в этой части беседы употреблено семь раз (всего же в беседе оно встречается 15 раз). Вместе с дважды встречающимся здесь термином «пища» и глаголами «алкать» и «жаждать» оно составляет тот терминологический и образный каркас, который становится несущей конструкцией всей беседы. Во второй части беседы к этим терминам добавятся глаголы «есть» (4 раза) и «пить» (1 раз), происходящие от них причастия «ядущий» (6 раз) и «пьющий» (2 раза), а также существительное «питие» (1 раз). Весь этот набор гастрономических терминов, вопреки очевидности, призван заострить внимание слушателей не на «пище тленной», а на «пище, пребывающей в жизнь вечную».

Хлеб, пища, питие — понятия настолько обыденные, что современному человеку бывает трудно понять, как можно вкладывать в них какой-либо сакральный смысл. Между тем хлеб — один из основополагающих и наиболее универсальных библейских символов. Хлеб использовался не только в качестве основной пищи, но и в качестве одного из элементов для жертвоприношений. К хлебу и всему, что связано с его производством, относились с благоговением.

Значение хлеба для древнего человека определялось тем, что хлеб был источником жизни. Призрак голода постоянно преследовал человека, жизнь и благополучие которого в значительной, если не в решающей степени зависели от урожая пшеницы. Многие библейские сюжеты, в том числе эпическая история Иосифа и его братьев, связаны с темой голода и хлеба. В этой истории именно хлеб играет основную роль: его оскудение в земле Ханаанской и наличие в земле Египетской заставляет сыновей Иакова прийти к своему брату Иосифу. Выбор между хлебом и его отсутствием был выбором между жизнью и смертью:

И прошли семь лет изобилия, которое было в земле Египетской, и наступили семь лет голода, как сказал Иосиф. И был голод во всех землях, а во всей земле Египетской был хлеб. Но когда и вся земля Египетская начала терпеть голод, то народ начал вопиять к фараону о хлебе. И сказал фараон всем Египтянам: пойдите

к Иосифу и делайте, что он вам скажет. И был голод по всей земле; и отворил Иосиф все житницы, и стал продавать хлеб Египтянам. Голод же усиливался в земле Египетской. И из всех стран приходили в Египет покупать хлеб у Иосифа, ибо голод усилился по всей земле. И узнал Иаков, что в Египте есть хлеб, и сказал Иаков сыновьям своим: что вы смотрите? И сказал: вот, я слышал, что есть хлеб в Египте; пойдите туда и купите нам оттуда хлеба, чтобы нам жить и не умереть (Быт 41. 53 – 42. 2).

Снабжая своих братьев хлебом, Иосиф тем самым избавляет их от смерти. Точно так же пророк Илия спасает от смерти вдову в Сарепте Сидонской, у которой оставалась лишь горсть муки и которая сказала ему: «Жив Господь Бог твой! у меня ничего нет печеного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, и приготовлю это для себя и для сына моего; съедим это и умрем». По слову Господа, изреченному через пророка, «мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало» (3 Цар 17. 12).

Повествуя об этих и других событиях, связанных с хлебом, Библия ставит их в разряд чудес, вне зависимости от того, имели ли эти чудеса естественный характер, как в случае с Иосифом, или сверхъестественный, как в случае с пророком Илией. Дарование манны было событием сверхъестественным, но сама манна, несмотря на свое небесное происхождение, была «пищей тленной», о чем свидетельствовали даже ее физические свойства (ее нельзя было хранить дольше одного дня).

Иисусу было свойственно переключать внимание собеседника с предметов земных и тленных на реальность иного плана, выходящую за рамки чувственного восприятия. Отталкиваясь от хорошо знакомых собеседнику земных вещей, Он трактовал их как образы небесных реальностей, уча слушателя переноситься сознанием от материального к духовному, от тленного к нетленному. Самарянке, говорившей ему о воде, почерпале и колодце, Он в ответ излагал учение о «воде, текущей в жизнь вечную» (Ин 4. 14).

Хлеб является символом пищи, а значит, символом жизни. Человек не может не есть: если он не ест, он умирает. Но «не одним хлебом живет человек» (Втор 8. 3). Об этом знали уже в ветхозаветные времена. И Иисус неустанно напоминал Своим собеседникам о том духовном измерении жизни, которое не связано с материальным хлебом, но для поддержания которого требуется своя пища.

Презрительное или стыдливое отношение к телу, пище, всему материальному и телесному¹, отличавшее некоторых греческих философов, не было свойственно ни Ветхому Завету, ни учению Иисуса, ни последующей христианской традиции. Непосредственным поводом к беседе о небесном хлебе стало чудо насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами — чудо, которое имело целью утолить физический голод людей. Сам Иисус мог оставаться без пищи длительное время, но не бесконечно: Он знал, что такое алкать (Мф 4. 2; 21. 18; Мк 11. 12; Лк 4. 2) и жаждать (Ин 19. 28). И то, что человек нуждается в материальной пище, было для Него и Его слушателей самоочевидно.

Но именно потому, что это было самоочевидно, Он и обращается к теме пищи, чтобы сказать людям о Себе как источнике жизни. Его слова о пище, пребывающей в жизнь вечную, остаются для слушателей непонятными, что явствует из их следующего вопроса: «Что нам делать, чтобы творить дела Божии?». Очевидно, они ждут от него списка дел, подобного тому, который Он дал богатому юноше, перечислив (хотя и не полностью) заповеди закона Моисеева: «Не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 19. 18–19). Вместо того, чтобы перечислять добрые дела, Иисус говорит им, что главное их дело — верить в Того, Кого послал к ним Бог.

И здесь происходит то, что нередко происходило с Иисусом: у Него потребовали знамения для доказательства того, что Он истинный Мессия. Обычно на такие требования Он отвечал отка-

¹ Неоплатоник Порфирий начал свое жизнеописание Плотина со слов: «Плотин... стыдился, что пребывал в теле» (*Порфирий. Жизнь Плотина*).

зом (Мф 12. 39; 16. 4; Мк 8. 12; Лк 11. 29). Однако в данном случае требование звучит *после* того, как чудо совершено. При этом собеседники ссылаются на ветхозаветное чудо, *похожее* на то, которое только что совершил Иисус.

Это и дает Иисусу повод начать разговор о том, что слушатели заведомо не могли понять: что Он Сам является хлебом, сшедшим с небес. Он начинает этот разговор с указания на то, что манну с неба давал сынам Израилевым не Моисей, а Его Отец. Однако манна — лишь прообраз того хлеба, который «сходит с небес и дает жизнь миру».

Следующий фрагмент разговора очень похож на беседу с самарянкой, которой Иисус сказал: «Всякий, пьющий воду сию, возраждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек». На что она ответила: «Господин! Дай мне этой воды, чтобы мне не приходиться сюда и не черпать» (Ин 4. 13–15). Здесь же, услышав о хлебе, сходящем с небес и дающем жизнь миру, слушатели говорят: «Господи! подавай нам всегда такой хлеб». Ответ Иисуса похож на то, что Он говорил самарянке: «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда». Параллелизм двух диалогов очевиден: в обоих случаях собеседники думают о пище или питии, тогда как Иисус в ответ предлагает Самого Себя. Однако, как мы увидим далее, два разных образа указывают на два отличных один от другого феномена духовной жизни.

Напомнив свидетелям чуда умножения хлебов о том, чтобы они заботились не только о пище тленной, Иисус затем упрекает их в неверии:

Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете. Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына

и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин 6. 36–40).

Глагольная пара «видеть» и «веровать» употреблена в этом тексте дважды. Возможно, приведенный отрывок тематически связан с чудом исцеления слепорожденного, о котором Евангелист расскажет в 9-й главе. Тема соотношения видения и веры будет играть основную роль в поучении, которое последует за этим чудом и завершится словами, обращенными к фарисеям: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин 9. 39).

Еще одну важнейшую тему затрагивает Иисус в рассматриваемом отрывке: о том, что воля Божия заключается в спасении всех без исключения людей, уверовавших в Иисуса. Эта мысль утверждается при помощи четырех определений: 1) к Иисусу придет *всё*, что дает Ему Отец; 2) Он не изгонит *ни одного* приходящего к Нему; 3) из того, что принадлежит Ему, *ничего* не должно погибнуть; 4) *всякий* верующий в Него будет иметь жизнь вечную. Дважды Иисус напоминает о том, о чем говорил иудеям ранее: что верующих в Него Он воскресит в последний день.

5. 3. «Я есмь хлеб жизни»

Следующая часть беседы, как мы предположили, происходит уже в Капернаумской синагоге. Собеседниками Иисуса здесь являются «иудеи» — термин, который, как мы говорили, в Евангелии от Иоанна нередко синонимичен словосочетанию «книжники и фарисеи», указывая на группу лиц, враждебных к Иисусу и Его проповеди:

Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, спешший с небес. И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: я сшел с небес? Иисус сказал им в ответ: не ропщите между собою. Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день. У про-

роков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел Отца. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную.

Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира.

Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек.

Сие говорил Он в синагоге, уча в Капернауме (Ин 6. 41–59).

Обращает на себя внимание частое употребление термина «плоть» (σάρξ) в рассматриваемом отрывке. Этот термин, впервые появившийся в Ин 1. 14 («И Слово стало плотью...»), в общей сложности встречается в этом Евангелии 13 раз, из которых более половины приходится на 6-ю главу. Он выполняет роль богословского маркера, при помощи которого выявляется прямая связь между Боговоплощением, Искуплением и Евхаристией: Слово становится плотью; Сын Божий отдает Свою плоть за спасение мира; эта плоть является хлебом, сшедшим с небес и дающим верным жизнь вечную.

Ропот, поднявшийся среди иудеев, напоминает о ропоте сынов Израилевых против Моисея в пустыне (Исх 17. 3; Числ 11. 1; 14.

27–29). Вопросы, которые иудеи задают друг другу по поводу Иисуса, очень напоминают то, что, согласно Матфею и Марку, говорили об Иисусе в его «отечестве»: «Не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него все это?» (Мф 13. 55–56; Мк 6. 2–3). Под отечеством Иисуса понимается Назарет, где Он был воспитан, что подтверждается повествованием Луки о посещении Им Назаретской синагоги, сопровождавшемся тем же вопрошанием: «Не Иосифов ли это сын?» (Лк 4. 16–22).

Капернаум, где происходит беседа о небесном хлебе, находился совсем недалеко от Назарета, и там вполне могли знать «отца и Мать» Иисуса. В сознании Его слушателей не укладывалось то, что Он заявлял о Себе как шедшем с небес, в то время как Его родители и родственники были живыми свидетелями того, что Он родился на земле и воспитывался в обычной семье. В следующей главе Евангелия от Иоанна на сцене появятся «братья Иисуса», которые «не веровали в Него» (Ин 7. 3–5). Как человек, имевший родителей, братьев и сестер, мог претендовать на то, что сошел с небес?

Иисус не отвечает на этот вопрос, оставляя слушателям самим доискиваться истины. Однако Он дает им ключ, при помощи которого они могут разгадать Его загадку: они будут «научены Богом». Здесь Иисус впервые в Евангелии от Иоанна цитирует Ветхий Завет, приводя близко к тексту слова из Книги пророка Исаии: «И все сыновья твои будут научены Господом» (Ис 54. 13). Данный текст содержит в себе обетование об Иерусалиме, который представлен в образе женщины — «неплодной, нерождающей», «не мучившейся родами», «бедной, бросаемой бурей, безутешной». Она не будет постыжена, потому что Сам Господь Саваоф — ее супруг (Ис 54. 1–12). Похожее пророчество есть у Иеремии:

Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет,

который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более (Иер 31. 31–34).

Здесь результатом дарования «нового завета» представляется то, что люди не будут учить друг у друга, но Сам Бог станет их учителем. Иисус возвещает Своим слушателям, что эра Нового Завета наступила. И напоминает, что помимо земного отца, которого они видели и знают, у Него есть небесный Отец, Которого они не видели: Его видел только Он. Но они могут слышать от Него и учиться от Него: в этом вслушивании в голос Божий, звучащий из уст Иисуса, и заключается ключ к разгадке тайны Его Богосыновства¹.

После этого Иисус возвращается к теме небесного хлеба и говорит иудеям слова, которые не могли не шокировать их: хлеб, сходящий с небес, есть Его собственная плоть — та самая человеческая плоть, которую Он получил от Своей Матери и которую Он отдаст «за жизнь мира». До тех пор, пока Он говорил о нетленной пище, это можно было воспринять как философское учение, имеющее целью отвлечь человека от земного и направить его мысль к небесному. Но когда Он заговорил о Своей плоти и предложил слушателям ее съесть, а затем предложил им выпить Его кровь, тут смутились и соблазнились не только правоверные иудеи, но даже Его собственные ученики:

Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать? Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропщут на то, сказал им: это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде? Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь...

¹ Тема «слышания» занимает важное место в Евангелии от Иоанна, в котором глагол ἀκούω («слышать») встречается в общей сложности 53 раза.

И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего.

С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним. Тогда Иисус сказал двенадцати: не хотите ли и вы отойти? Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго (Ин 6. 60–63, 65–69).

Настойчивость, с которой Иисус призывает иудеев есть Свою плоть и пить Свою кровь, не может не вызвать вопрос: для чего Он предлагал им то, что для них было заведомо невыполнимо, особенно в свете прямых ветхозаветных запретов на вкушение «плоти и крови» (Быт 9. 4; Лев 7. 26–27; Втор 12. 16)? Ответ на этот вопрос кроется, на наш взгляд, в совершенно особых и неповторимых формах общения, которыми Он пользовался для передачи Своего учения. Многие истины Он выражал притчами — короткими рассказами, в которых каждый слушатель слышал то, что был способен воспринять. Некоторые нравственные постулаты Он излагал в прямой императивной форме (например, в Нагорной проповеди, в значительной степени состоящей из заповедей и запретов). Что же касается наиболее трудных для понимания аспектов Его богословского учения, то они, как это ни кажется парадоксальным, часто развивались в Его полемических диалогах с иудеями. И именно Евангелие от Иоанна дает нам возможность услышать эти диалоги и увидеть, как в исполненных драматизма спорах с иудеями зарождалась та вера, на которой после смерти и воскресения Иисуса основанная Им Церковь построит свое учение и богослужение.

Беседа о небесном хлебе является прологом к тому, что произойдет на Тайной вечере, когда Иисус преподаст ученикам хлеб и вино со словами: «Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя...» (Мф 26. 26–28; Мк 14. 22–24; Лк 22. 19–20). Результатом беседы становится отход значительного числа учеников от Иисуса — тех, кто не смогли вместить то, что Он говорил. Те же, которые не отошли, опознали в Его словах «глаголы вечной жизни». Вряд ли они поняли намного больше того, что могли понять соблаздившиеся и отошедшие.

Но доверие к Учителю превозмогло, и они остались с Ним. Именно они — устоявшие в вере — и будут допущены к Тайной вечере.

Смысл слов, которые они тогда слышали и не поняли, откроется им после воскресения Иисуса. Как мы помним, когда Иисус в Иерусалимском храме «говорил о храме тела Своего», ученики не поняли сказанного; «когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его *вспомнили*, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин 2. 21–23). То же самое произойдет с беседой о небесном хлебе: ученики *вспомнят* о ней и поймут, о чем Он говорил, когда хлеб, сходящий с небес, станет основой литургической жизни их общины.

Слова и действия Иисуса, как они отражены в четвертом Евангелии, означали радикальный разрыв с иудейским культом. На его обломках Иисус создавал Свой собственный литургический культ, в котором центральное место займут два таинства — Крещения и Евхаристии. В Его проповеди этот культ зарождается, формируется, обретает богословские очертания. Вот почему Он так часто говорит о воде: в беседах с Никодимом и самарянкой, в словах на празднике Кущей. По той же причине Он говорит о хлебе, о Своей плоти и крови, о «храме тела Своего». Он говорит об этом, невзирая на то, что не будет понят непосредственными собеседниками. Его слова — «глаголы вечной жизни», и они будут с новой силой раскрываться каждому новому поколению Его последователей.

Иисус предлагает в качестве пищи ту самую Плоть, которую Он «отдаст за спасение мира». Это значит, что путь к превращению Его Плоти в «хлеб, сшедший с небес», лежит через Его страдание и смерть. И хотя Тайная вечеря произойдет до Его физической смерти, преломление хлеба и вина на ней непосредственным образом связано с Его смертью: «Сие есть тело Мое, *которое за вас предается*... Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, *которая за вас проливается*» (Лк 22. 19–20).

Если крещение «водой и Духом» станет тем таинством, через которое всякий уверовавший в Иисуса будет входить в Церковь, то

«преломление хлеба» станет основой литургического бытия церковной общины (Деян 2. 42, 46).

Нас мало удивляет, что беседа Иисуса Христа о небесном хлебе не могли понять ее непосредственные слушатели. Даже сегодня, двадцать веков спустя, несмотря на то, что Евхаристия совершается в каждом храме, несмотря на множество написанных на эту тему толкований и произнесенных проповедей, мысль о том, что человек может «съесть Бога» или «выпить Его кровь», у многих — даже внутри Церкви — вызывает недоумение и отторжение. Вспомним, что отпадение Льва Толстого от Церкви началось в тот момент, когда он, тщательно подготовившись к причастию и подойдя к Чаше, услышал слова священника: «Верую, Господи, и исповедую... яко сие есть самое честное тело Твое и сия самая есть честная кровь Твоя...». Эти слова смутили писателя, он не поверил в реальность присутствия Бога в евхаристическом хлебе и вине¹. И с ним произошло то же, что случилось со многими из учеников Иисуса после того, как они услышали беседу о небесном хлебе: он отошел от Христа и уже не ходил с Ним.

«Религия духа», которую создал Иисус, очень далека от того, что на современном языке, начиная с Лейбница, называют «идеализмом», имея в виду, что мир идей первичен по отношению к материальному миру. Библия не говорит о каком-то идеальном мире. С первых страниц она повествует о мире, населенном людьми и животными — о мире, в котором для поддержания жизни каждому живому существу нужна пища. Но материальный мир является домом Божиим, материальные предметы могут быть наполнены присутствием Божиим, и тело человека может стать храмом живущего в нем Бога (1 Кор 6. 19). Новый Завет предлагает вполне конкретный путь к такому соединению с Богом: через принятие внутрь тела и крови Бога воплотившегося.

«Религия духа», созданная Иисусом, одновременно является «религией плоти». В беседе о небесном хлебе термин «плоть» употребляется в двух значениях. С одной стороны, плоть противопо-

¹ См.: Толстой Л. Исповедь. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 23. С. 51–52.

ставляется духу: «Дух животворит; плоть не пользует нимало». С другой стороны, тот хлеб, сходящий с неба, который Иисус предлагает в пищу, является не чем иным, как Его плотью.

Новизна христианства заключается в том, что оно предлагает человеку соединиться с Богом не только через молитву и иные формы богочитания, но прежде всего через вкушение Бога. Это «религия духа» в той же мере, в какой и «религия плоти» — преображенной Богом плоти. Человеческая плоть Иисуса Христа является плотью воплотившегося Бога, и Его кровь — кровью Бога, ставшего человеком. Принимая внутрь плоть и кровь Богочеловека под видом хлеба и вина, человек физически соединяется с Богом: через причащение Сам Бог проникает внутрь человека — в его плоть и кровь, в клетки его тела. Однако одновременно с телом Бог обоготворяет и дух человека, так что человек соединяется с Ним всем своим естеством — и духом, и плотью. Он начинает жить в Боге, а Бог начинает жить в нем.

Вопросы к главе 5

1. Почему рассказ о даровании манны небесной имел большое значение в истории Израильского народа? В каких библейских текстах он упоминается?
2. Как рассказ о манне небесной преломляется в речи Иисуса Христа о небесном хлебе?
3. Осуждает ли христианство материальную сторону жизни человека? Аргументируйте свой ответ.
4. Какое значение имеет термин «плоть» (σάρξ) в Евангелии от Иоанна?
5. Где в Евангелии от Иоанна Спаситель впервые цитирует Ветхий Завет? В каком контексте это происходит?
6. Как беседа Спасителя о небесном хлебе связана с Тайной вечерей?

Глава 6.

ИИСУС НА ПРАЗДНИКЕ КУЩЕЙ

6. 1. Последовательность событий
6. 2. «Братья Его не веровали в Него»
6. 3. «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня»
6. 4. «Еще недолго быть Мне с вами»
6. 5. «Кто жаждет, иди ко Мне и пей»

6. 1. Последовательность событий

Нам предстоит теперь обратиться к большому разделу Евангелия от Иоанна, занимающему две главы (7-ю и 8-ю) и в значительной степени составляющему богословскую сердцевину этого Евангелия — хотя бы потому, что он почти полностью состоит из прямой речи Иисуса. Рассматривая эти главы, мы попытаемся вычленил наиболее важные богословские концепты, а также ответить на вопрос о причинах, побудивших Иисуса изложить эти концепты столь необычным способом.

7-я глава Евангелия от Иоанна представляет собой загадку с точки зрения композиции, содержания, взаимодействия различных элементов друг с другом. Несмотря на то, что прямую смысловую связь между отдельными фразами иной раз бывает уловить сложно, текст обладает внутренней цельностью и последовательностью развития мысли. Это в особенности касается беседы Иисуса в храме Иерусалимском (Ин 7. 16–29), составляющей центральную часть данной главы.

Пребывание Иисуса на празднике Кущей, как оно описано в 7-й главе Евангелия от Иоанна, продолжалось несколько дней. Ему предшествует беседа Иисуса со Своими братьями в Галилее (Ин 7. 2–9). Иисус приходит не к началу, а к середине праздника,

и первый эпизод (Ин 7. 14–24) имеет место сразу после Его прихода. Второй эпизод вводится словом «тогда»: он может указывать как на другое посещение храма, так и на продолжение той же беседы (Ин 7. 28–30). Наконец, третий эпизод происходит «в последний великий день праздника», когда Иисус вновь появляется в храме (Ин 7. 37–44).

Наряду с рассказом о посещениях Иисусом храма развивается несколько параллельных сюжетов: иудеи ищут Иисуса на празднике и спорят о Нем (Ин 7. 11–13); иерусалимляне спорят об Иисусе (Ин 7. 25–27); иудеи хотят схватить Его, но не могут, «потому что еще не пришел час Его» (Ин 7. 30); фарисеи посылают служителей схватить Иисуса (Ин 7. 32), но служители возвращаются ни с чем (Ин 7. 45); в народе происходит распря (Ин 7. 40–43); фарисеи допрашивают служителей (Ин 7. 45–49); Никодим спорит с фарисеями (Ин 7. 50–53).

Все эти сюжеты помогают воссоздать общую атмосферу вокруг Иисуса, свидетельствуя о том, что Его деятельность вызывала острую полемику. На стороне Его противников оказываются такие разные группы, как Его собственные братья в Галилее и иерусалимские фарисеи; среди сочувствующих Ему — в числе прочих служители храма.

6. 2. «Братья Его не веровали в Него»

Беседе предшествует краткое упоминание о пребывании Иисуса в Галилее (Ин 7. 1). Там, в Галилее, произошел эпизод, который подтверждает информацию синоптиков о том, что между Иисусом и Его родственниками существовал глубокий конфликт:

Приближался праздник Иудейский — поставление кущей. Тогда братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойдешь в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо

и братья Его не веровали в Него. На это Иисус сказал им: Мое время еще не настало, а для вас всегда время. Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы. Вы пойдите на праздник сей; а Я еще не пойду на сей праздник, потому что Мое время еще не исполнилось. Сие сказав им, остался в Галилее. Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно. Иудеи же искали Его на празднике и говорили: где Он? И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но обольщает народ. Впрочем никто не говорил о Нем явно, боясь Иудеев (Ин 7. 2–13).

Праздник Кущей — один из важнейших ветхозаветных праздников. Предписание о его совершении было дано Моисею на Синае, как об этом сообщает Книга Исход (Исх 23. 14, 16). Здесь этот день назван «праздником собирания плодов», а название «праздник Кущей» появляется во Втор 16. 13. Этот праздник совершался осенью и был приурочен к началу сбора винограда. Праздник Кущей справлялся неделю. В это время народ должен был жить в специально сооруженных шатрах и шалашах (Лев 23. 42–43; Неем 8. 15–17). Праздник Кущей относился (наряду с Пасхой и Пятидесятницей) к числу трех ветхозаветных паломнических праздников. Для его совершения каждый мужчина должен был явиться пред Лице Господа, то есть в скинию или храм (Исх 23. 17; 34. 23 и Втор 16. 16)¹. Именно поэтому в рассматриваемом тексте из Евангелия от Иоанна речь идет о путешествии «на праздник сей».

В первом томе этого учебника мы достаточно подробно рассмотрели вопрос о братьях Иисуса и привели тексты, свидетельствующие о том, что конфликт между Ним и Его родственниками был достаточно острым. Евангелист Марк, в частности, упоминает о том, что ближние Иисуса пытались «взять Его», потому что сочли, что Он сошел с ума (Мк 3. 21). В приведенном рассказе из Евангелия от Иоанна братья Иисуса, не веровавшие в Него, искушают

¹ См.: Ветхозаветное богослужение // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 59–66.

Его, подобно тому, как диавол, согласно Матфею и Луке, искушал Иисуса в пустыне (Мф 4. 1–11; Лк 4. 1–13).

На связь между историей трех искушений и тремя эпизодами из Евангелия от Иоанна исследователи обратили внимание еще более полувека назад. В пустыне диавол в обмен на поклонение ему предлагал Иисусу «все царства мира», но Он отверг это искушение; в Евангелии от Иоанна упоминается, как Иисуса хотели сделать царем, но Он, узнав об этом, удалился (Ин 6. 15). Диавол предлагал Иисусу превратить камни в хлебы; иудеи в четвертом Евангелии требуют от Иисуса знамения, наподобие того, которое Израильский народ получил через Моисея, когда в пустыне манна сошла с неба (Ин 6. 30–31). Поставив Иисуса на крыле Иерусалимского храма, диавол предлагал Ему спрыгнуть вниз, дабы явить Свое всемогущество; братья Иисуса предлагают Ему пойти в Иерусалим, дабы продемонстрировать ученикам «дела», которые Он делает, и тем самым снискать известность (Ин 7. 3–4).

Слова братьев Иисуса отражают то непонимание, которое преследовало Его на протяжении всего времени Его служения. Он совершал чудеса, но люди требовали от Него каких-то иных чудес — специально направленных на доказательство Его всемогущества. Он уже явил Себя миру, но братья предлагают Ему как-то по-особому продемонстрировать Свои возможности.

Как и в рассмотренных выше беседах с Никодимом, самарянской и иудеями, в беседе с собственными братьями Иисус отвечает им на ином уровне, чем тот, на котором была сформулирована просьба. Он дважды повторяет одну и ту же мысль: «Мое время еще не настало (ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὐκ ἔστιν)»; «Мое время еще не исполнилось (ὁ ἐμὸς καιρὸς οὐκ ἔστιν)». Это настойчивое утверждение напоминает о том, что Иисус в присутствии братьев сказал Матери на браке в Кане Галилейской: «Еще не пришел час Мой (οὐκ ἔστιν ἡ ὥρα μου)» (Ин 2. 4). Говоря о «часе» или «времени», Иисус имел в виду Свое страдание, смерть и воскресение. Однако братья, очевидно, поняли Его слова о «времени» лишь в том смысле, что Он не пойдет на праздник.

Почему Иисус все-таки пошел? Он изменил Свои планы или Он с самого начала намеревался идти, но не хотел, чтобы об этом знали родственники? Древние комментаторы склоняются ко второму ответу: Он собирался идти, но хотел скрыть это от братьев, говоря с ними «духовно и таинственно»¹. Он предложил братьям самим пойти на праздник, «чтобы показать, что Он не нуждается в них и не хочет, чтобы они льстили Ему, и что Он дозволяет им соблюдать иудейские обряды». Сам же Он мог «пойти и явно и быть среди иудеев и удержать их неистовое нападение, что нередко и делал; но Он не хотел так действовать всегда. Если бы Он пришел явно и опять поразил их слепотою, то этим яснее выказал бы Свое божество и еще более открыл бы его, чего пока не следовало делать». А поскольку братья думали, что Он не идет на праздник по малодушию, то Своим ответом Он «показывает, что, наперед зная время, в которое пострадает, с наступлением этого времени, вполне охотно пойдет во Иерусалим»².

6.3. «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня»

Итак, в первые дни праздника, длившегося семь дней, Иисуса в Иерусалиме не было, и Его отсутствие было замечено. Он приходит в Иерусалим неожиданно — не к началу праздника, как это было принято, а к середине, то есть на четвертый (или третий) день:

Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил. И дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись? Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю. Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем. Не дал ли вам Моисей

¹ *Епифаний Кипрский*. Панарион. 51, 25.

² *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна. 48, 2.

закона? и никто из вас не поступает по закону. За что ищете убить Меня? Народ сказал в ответ: не бес ли в Тебе? кто ищет убить Тебя?

Иисус, продолжая речь, сказал им: одно дело сделал Я, и все вы дивитесь. Моисей дал вам обрезание [хотя оно не от Моисея, но от отцов], и в субботу вы обрезываете человека. Если в субботу принимает человек обрезание, чтобы не был нарушен закон Моисеев, — на Меня ли негодуете за то, что Я всего человека исцелил в субботу? Не судите по наружности, но судите судом праведным.

Тут некоторые из Иерусалимлян говорили: не Тот ли это, Которого ищут убить? Вот, Он говорит явно, и ничего не говорят Ему: не удостоверились ли начальники, что Он подлинно Христос? Но мы знаем Его, откуда Он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он (Ин 7. 14–27).

Эпизод распадается на несколько частей. В первой части мы видим Иисуса учащим в храме. Евангелист ничего не говорит о теме Его поучения, но из последующего вопроса фарисеев — «как Он знает Писания, не учившись?» — можно заключить, что, как и в других случаях, Он комментировал отрывок из «закона» (Торы) или «пророков». Вопрос фарисеев не столько демонстрирует их удивление тем, что Он умеет читать (далеко не все в те времена были обучены грамоте), сколько свидетельствует об их недовольстве: не получив формального образования в школе какого-либо известного раввина, Иисус принимает на себя учительское достоинство и выступает публично в той части храма, которая зарезервирована для «дипломированных» учителей.

Иисус понимает, чем вызвано недовольство, и говорит о том, что к Его учению нельзя применять обычные человеческие критерии: Он учит не Сам от Себя, но от Бога. Выражение «творить волю Его» (τὸ θελήμα αὐτοῦ ποιεῖν) отсылает к словам Иисуса о Себе из предыдущей беседы с иудеями: «Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца»

(Ин 6. 38). Как Иисус творит волю Бога Отца, так и Своих слушателей Он призывает к тому, чтобы творить Его волю: через это они узнают, что Сын Божий «истинен, и нет неправды в Нем».

Термин «истина» играет важную роль в Евангелии от Иоанна. Как мы помним, впервые Он был употреблен в прологе в словах о том, что «ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1. 17). В данном случае прилагательное «истинен» звучит в преддверии спора с иудеями о законе Моисеевом. Истине, происходящей от Бога через Его Сына, противопоставляется «неправда» (ἀδικία).

Слова «говорящий сам от себя ищет славы себе» содержат косвенный ответ братьям Иисуса, которые призывали Его прийти в Иерусалим, чтобы «явить Себя миру». Иисус не ищет славы Себе: Он ищет славы Отцу Своему, действует от Его имени во славу Его.

К теме закона Моисеева Иисус переходит по собственной инициативе и ставит вопрос сразу же в достаточно резкой форме, как бы провоцируя собеседников на конфронтацию. Вопрос Иисуса — «Не дал ли *вам* Моисей закона?» — нередко трактуют в том смысле, что Сам Он не хочет ассоциировать Себя с законом, представляя его как относящийся исключительно к Своим оппонентам. Если судить по Евангелию от Иоанна, то такая фразеология была характерна для Иисуса: «А и в законе *вашем* написано...» (Ин 8. 17); «Не написано ли в законе *вашем*?» (Ин 10. 34); «Но да сбудется слово, написанное в законе *их*» (Ин 15. 25).

Однако насколько справедлива данная трактовка? В Нагорной проповеди Иисус выражал личную преданность закону (Мф 5. 17–18), и у нас нет оснований сомневаться в Его уважении к закону как таковому. В полемике с фарисеями, как она отражена у синоптиков, Он чаще оспаривал их понимание закона, чем сам закон. Если же говорить о четвертом Евангелии, то и в нем, как мы видели, встречаются формулы, свидетельствующие о том, что Иисус ассоциирует себя с иудейской традицией, восходящей к Моисею (Ин 4. 22).

На наш взгляд, постоянное употребление Иисусом словосочетания «закон ваш» объясняется не столько Его желанием дистан-

цироваться от закона, сколько Его ответной реакцией на постоянные попытки фарисеев (у Иоанна «иудеев») выдать себя за его единственных легитимных носителей. Выражение «закон ваш» в устах Иисуса является ответной реакцией на постоянное употребление словосочетания «закон наш» в устах иудеев: «Судит ли закон *наш* человека, если прежде не выслушают его...» (Ин 7. 51); «...а Моисей в законе заповедал *нам* побивать таких камнями» (Ин 8. 5); «*Мы* имеем закон, и по закону *нашему* Он должен умереть» (Ин 19. 7).

Именно потому, что иудеи постоянно ссылаются на закон и на Моисея как главный авторитет, Иисус говорит им: «*Никто* из вас (οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν) не поступает по закону». Резкое и решительное обвинение вызывает моментальную и не менее резкую реакцию: «Не бес ли в Тебе?». Эта реакция, исходящая в данном случае не от «иудеев», а от «народа» (термин ὄχλος буквально означает «толпа»), вполне соответствует тому, что мы узнаем из синоптических Евангелий о том, как фарисеи комментировали чудеса Иисуса: «Он изгоняет бесов силою князя бесовского» (Мф 9. 34; 12. 24; Лк 11. 15). Ранее похожие обвинения выдвигались в адрес Иоанна Крестителя: о нем тоже говорили, что «в нем бес» (Мф 11. 18).

Народ отрицал, что Иисуса ищут убить; между тем «некоторые из Иерусалимлян» задают друг другу прямой вопрос: «Не Тот ли это, Которого ищут убить?». При этом указывают на «начальников» (ἄρχοντες) как главных инициаторов преследования Иисуса, недоумевая, не уверовали ли они в Него. Как и в беседе о небесном хлебе (Ин 6. 42), главным аргументом против мессианского достоинства Иисуса является Его происхождение: «Мы знаем Его, откуда Он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он». Очевидно, здесь иерусалимляне ссылаются не некое неписанное предание о Мессии. Согласно этому преданию, Мессия будет рожден от плоти и крови, однако будет оставаться в полной неизвестности до того, как начнет избавление Израиля.

Спор о законе Моисеевом касается лишь одного его аспекта — заповеди о соблюдении субботы. О том, что фарисеи обвиняли Иисуса в нарушении субботы, мы имеем многочисленные

свидетельства в синоптических Евангелиях. В Евангелии от Иоанна об этом говорилось в связи с исцелением расслабленного, которому Иисус сказал: «Встань, возьми постель твою и ходи». Иудеи же говорили ему: «Сегодня суббота; не должно тебе брать постели» (Ин 5. 8–10). Возможно, полемизируя с иудеями, Иисус ссылается на это событие, произошедшее несколько месяцев назад. Возможно также, что Он имеет в виду и другие эпизоды, известные из синоптических Евангелий.

Закон об обрезании содержится в Пятикнижии Моисеевом (Лев 12. 3), однако повеление обрезать всякого младенца мужского пола было дано Богом еще Аврааму (Быт 17. 10–13; 21. 4). Оно было знаком завета между Богом и народом Израильским. Упомянутая «отцов», Иисус имеет в виду Авраама и его ближайших потомков — Исаака и Иакова. Именно их в еврейской традиции преимущественно называли «отцами», о чем мы имеем многочисленные свидетельства в Евангелиях, например в Мф 3. 9 и Лк 3. 8 («не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам»); Лк 1. 52 («как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века»); Лк 1. 73 («клятву, которою клялся Он Аврааму, отцу нашему»); Ин 4. 12 («Неужели ты больше отца нашего Иакова?»); Ин 8. 39 («Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам»); Ин 8. 53 («Неужели Ты больше отца нашего Авраама?»).

Иисуса в данном случае интересует не столько тема обрезания в целом, сколько конкретный случай: можно ли обрезать в субботу? Отвечая, Он ссылается на устное предание (со временем, но значительно позже нашедшее отражение в письменных иудейских источниках). Согласно этому преданию, если ребенок родился в субботу, его обрезают в следующую субботу. Заповедь об обрезании на восьмой день, таким образом, ставилась выше заповеди о субботнем покое.

Обрезанию крайней плоти противопоставляется исцеление «всего человека» по вере в Иисуса как Бога и Спасителя. Здесь нельзя не увидеть в зародыше будущее христианское учение о преиму-

ществе веры над обрезанием. Это учение с наибольшей полнотой будет раскрыто апостолом Павлом:

Мы говорим, что Аврааму вера вменилась в праведность. Когда вменилась? по обрезании или до обрезания? Не по обрезании, а до обрезания. И знак обрезания он получил, как печать праведности через веру, которую имел в необрезании, так что он стал отцом всех верующих в необрезании, чтобы и им вменилась праведность, и отцом обрезанных, не только принявших обрезание, но и ходящих по следам веры отца нашего Авраама, которую имел он в необрезании. Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование — быть наследником мира, но праведностью веры (Рим 4. 9–13).

В беседе с иудеями Иисус не идет так далеко и не противопоставляет закону веру, как это сделает Павел, а «плотскому обрезанию, совершаемому руками» (Еф 2. 11), — «обрезание нерукотворенное» (Кол 2. 11). Он лишь ссылается на заповедь обрезания как восходящую к «отцам», а не к Моисею, и на обычай при необходимости обрезывать по субботам как частный случай нарушения заповеди субботнего покоя.

Прямым ответом на слова иудеев о том, что они знают, откуда происходит Иисус, а потому Он не может быть Мессией, являются Его слова, приведенные в следующем отрывке:

Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня. И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его. Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил? (Ин 7. 28–31).

Начальные слова этого отрывка — ἔκραξεν οὖν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγων — позволяют предположить, что речь в нем пойдет о новом посещении храма. Однако их можно перевести

и следующим образом: «Итак, возгласил учивший в храме Иисус и сказал». В этом случае частица οὐν («итак», «тогда») воспринимается как обеспечивающая смысловую связь между словами иудеев («мы знаем Его, откуда Он») и ответом на них Иисуса («и знаете Меня, и знаете, откуда Я...»). При таком понимании русский Синодальный перевод требует корректировки.

В зависимости от избранного варианта перевода меняется и оттенок, с которым употреблен глагол ἔκραξεν («возгласил»). При понимании, отраженном в Синодальном переводе, он скорее указывает на начало новой речи, чем на продолжение предыдущей, по аналогии со словами: «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря (εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων)» (Ин 7. 37). При альтернативном понимании глагол «возгласил» будет означать, что Иисус ответил иудеям, повысив голос. Судя по содержанию спора, он весь мог вестись на повышенных тонах.

В течение этого спора Иисус делает несколько заявлений, касающихся Его взаимоотношений с Отцом. Суммарно они могут быть изложены в следующих тезисах: 1) Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; 2) Я говорю не Сам от Себя, Мое учение — от Бога; 3) Я не ищу славы Себе, но Отцу; 4) Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня; 5) Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня. Эти пять тезисов являются продолжением и развитием того, что Иисус говорил о Своем единстве с Отцом в предыдущих беседах.

6. 4. «Еще недолго быть Мне с вами»

Беседа Иисуса с иудеями прерывается одним из нескольких сопровождающих ее побочных сюжетов, затем вновь возобновляется, и Иисус предсказывает Свою скорую смерть:

Услышали фарисеи такие толки о Нем в народе, и послали фарисеи и первосвященники служителей — схватить Его. Иисус же сказал им: еще недолго быть Мне с вами, и пойду к Послав-

шему Меня; будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете придти. При сем Иудеи говорили между собою: куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов? Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете придти? (Ин 7. 32–36).

Кто эти «служители», посланные фарисеями и первосвященниками? Очевидно, речь идет о низших служителях храма, состоявших в подчинении у первосвященников. К числу таковых относились, в частности, охранники, привратники и лица, следившие за порядком во время совершения жертвоприношений. В отличие от левитов, происходивших из священнических родов, эти охранники были мирянами. О том, чем закончилась их миссия, мы узнаем из следующего эпизода.

Предсказание Иисуса о Своей смерти — не первое в Евангелии от Иоанна. Ранее Он предсказывал Свою смерть на кресте в беседе с Никодимом (Ин 3. 14). Он намекал на нее, когда говорил о том, что отдаст плоть Свою «за жизнь мира» (Ин 6. 51), когда упоминал о Своем «часе» или «времени» (Ин 2. 4; 7. 6, 8). О том, что Иисус многократно в разных ситуациях предсказывал Свою смерть, свидетельствуют синоптические Евангелия.

Чаще всего эти предсказания оставались не понятыми. В данном случае слушатели подумали, что Иисус намеревается отправиться в рассеяние учить «Еллинов». О каких «Еллинах» идет речь? Буквальный перевод термина Ἕλληνας — «греки». Термин «Еллинское рассеяние» (ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων) буквально означает лиц греческого происхождения или говорящих на греческом языке, проживающих в Римской империи за пределами Палестины. Речь может идти о язычниках. Так толковал это место, в частности, Златоуст: «Что значит: “в Еллинское рассеяние”? Так иудеи называли язычников, потому что те были повсюду рассеяны и беспрепятственно смешивались одни с другими»¹.

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 50, 3.*

Есть и другое понимание: термином «Еллины» в четвертом Евангелии могли обозначаться иудеи, жившие в рассеянии и говорившие по-гречески. Так понимают это место некоторые современные комментаторы. Такое толкование не соответствует употреблению данного термина в других местах Нового Завета, в частности, у апостола Павла, где под «Еллинами» понимаются язычники, которые противопоставляются «Иудеям» (Рим 1. 16; 2. 9–10; 3. 9; 10. 12 и др.). В то же время в Евангелии от Иоанна будет упомянуто о том, что «из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины», которые хотели видеть Иисуса (Ин 12. 20–21). В этом случае, скорее всего, речь идет об иудеях, прибывших на праздник из диаспоры, поскольку эллины-язычники не пришли бы в Иерусалим «на поклонение». К этой теме мы вернемся в соответствующем месте.

Слова ὅπου εἶμι ἐγὼ в Синодальном переводе переданы как «где буду Я». В буквальном переводе с греческого (в котором глагольная форма настоящего времени может передавать и настоящее, и будущее) они означают: «где Я есмь». При таком понимании они могут служить указанием на вневременной характер бытия Сына Божия, Который пойдет туда, откуда пришел и где пребывал от вечности. По словам Блаженного Августина, «Иисус всегда был там, куда вернется»¹.

6. 5. «Кто жаждет, иди ко Мне и пей»

Рассказ о пребывании Иисуса в Иерусалиме на празднике Кущей завершается эпизодом, в котором продолжена тема воды живой, начатая в беседе с самарянкой:

В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен.

¹ *Августин.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 31, 9.

Многие из народа, услышав сии слова, говорили: Он точно пророк. Другие говорили: это Христос. А иные говорили: разве из Галилеи Христос придет? Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид? Итак произошла о Нем распря в народе. Некоторые из них хотели схватить Его; но никто не наложил на Него рук.

Итак служители возвратились к первосвященникам и фарисеям, и сии сказали им: для чего вы не привели Его? Служители отвечали: никогда человек не говорил так, как Этот Человек. Фарисеи сказали им: неужели и вы прельстились? Уверовал ли в Него кто из начальников, или из фарисеев? Но этот народ невежда в законе, проклят он. Никодим, приходивший к Нему ночью, будучи один из них, говорит им: судит ли закон наш человека, если прежде не выслушают его и не узнают, что он делает? На это сказали ему: и ты не из Галилеи ли? рассмотри и увидишь, что из Галилеи не приходит пророк (Ин 7. 37–52).

Эпизод состоит из трех частей: в первой приводятся слова Иисуса о Святом Духе, во второй говорится о реакции народа, в третьей — об обсуждении действий Иисуса первосвященниками и книжниками. К обсуждаемой нами теме непосредственно относится первая часть, однако приведенное в ней изречение Иисуса ставит перед читателем несколько вопросов.

Первый: на какой текст Писания ссылается Иисус? Прямой параллели в ветхозаветных текстах мы не находим. Есть несколько выражений, близких по образному строю, например: «Слова уст человеческих — глубокие воды; источник мудрости — струящийся поток» (Притч 18. 4); «...И ты будешь, как напоенный водою сад и как источник, которого воды никогда не иссякают» (Ис 58. 4). Однако ни эти, ни другие приводимые в научной литературе тексты из Ветхого Завета¹ не дают ключа к пониманию того, откуда возник образ воды, вытекающей «из чрева» (ἐκ τῆς κοιλίας). Иисус либо

¹ Например, Пс 77. 16, 20 («Из скалы извел потоки, и воды потекли, как реки... Вот, Он ударил в камень, и потекли ручьи»).

цитирует какой-то текст, не известный нам, но известный Его слушателям, либо дает самую общую аллюзию на различные тексты Писания, в которых упоминается вода.

Второй вопрос связан со значением термина κοιλία («чрево»). Некоторые исследователи указывают на то, что в Ветхом Завете этот термин употребляется в значении «сердце», и, следовательно, текст можно читать так: «из сердца его потекут реки воды живой». Другие отмечают, что выражение «из чрева» является буквальным переводом с арамейского, в котором оно могло означать просто «изнутри». Третьи, имея в виду, что беседа происходила в храме Иерусалимском, связывают рассматриваемое выражение с образом воды, текущей «из-под правого бока храма» и превращающейся в широкий поток (Иез 47. 1–12).

Иоанн Златоуст, в чьих толкованиях мы часто находим простые ответы на сложные вопросы, отмечает:

Чревом называет здесь сердце, подобно тому, как и в другом месте говорится: «и закон Твой у меня в сердце (ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου)» (Пс 39. 9). Но где сказано в Писании: «У того из чрева потекут реки воды живой»? Нигде. Что же значат слова: «Кто верует в Меня, как сказано в Писании»? Здесь надобно поставить точку, так чтобы слова — «у того из чрева потекут реки» — были изречением самого Христа¹.

Иными словами, выражение «как сказано в Писании» Златоуст предлагает понимать исключительно как относящееся к вере в Иисуса: Он — обетованный Мессия, о Котором предсказывали ветхозаветные пророки; вера в Него — не как в пророка, а как в Мессию и Спасителя — основывается на Священном Писании; то, чему Он учит, не противоречит Писанию. В соответствии с толкованием Златоуста, смысл текста следующий: тот, кто верует в Меня в соответствии с Писанием, у того из сердца потекут реки воды живой².

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 51, 1.

² Затрагивая вопрос о правильной пунктуации в данном тексте, Златоуст предвосхищает научные споры XX века по поводу правильного понимания слов «как сказано в Писании».

Третий вопрос: насколько толкование Евангелиста соответствует смыслу, который вкладывал в Свои слова Сам Иисус? Ответ на этот вопрос следует искать в рассмотренных нами выше беседах Иисуса с Никодимом и самарянкой. Именно в этих беседах, как мы видели, просматривается прямая связь между водой и Духом; вода трактуется как образ Духа; водное крещение интерпретируется как путь к рождению от воды и Духа. Образ духовной жажды, раскрытый в беседе с самарянкой, присутствует и в словах Иисуса, произнесенных на празднике Кушцей: это та жажда, утолить которую способен только Он.

Распря, которая произошла в народе после этих слов, отражает споры вокруг личности Иисуса, о которых мы узнаем также из синоптических Евангелий. Главный вопрос в этих спорах был один и тот же: кто такой Иисус? Пророк или Мессия? На протяжении всего своего Евангелия, с самых первых его стихов, Иоанн доказывает, что Иисус — не просто пророк, но Мессия-Христос, воплотившийся Сын Божий, изначальное присущее Богу Слово, равное Отцу по божественному достоинству. К пониманию этой истины на протяжении всего Евангелия приходят разные персонажи: Андрей, брат Симона Петра (Ин 1. 41); Филипп (Ин 1. 45); другие ученики (Ин 2. 11); жители самарийского города (Ин 4. 42); исцеленный слепорожденный (Ин 9. 35–38); Фома (Ин 20. 28).

Параллельно перед нами проходит череда лиц, которые отказываются уверовать в Иисуса. Прежде всего это первосвященники и фарисеи, укрепляющиеся в своих негативных чувствах по отношению к Иисусу с каждым новым совершённым Им чудом, с каждой новой беседой. Аргумент против мессианского достоинства Иисуса, озвученный в ходе распри, произошедшей в народе, и повторенный в споре между первосвященниками и фарисеями, сводится к тому, что Мессия не может прийти из Галилеи: согласно пророчеству (Мих 5. 2), Он должен происходить из Вифлеема Иудейского. Участникам спора не известно, что Иисус родился в Вифлееме; известно только, что Он пришел из Галилеи. Этого достаточно, чтобы отвергнуть Его мессианские притязания.

Спор фарисеев об Иисусе стал реакцией на слова служителей: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек». Эти слова, в свою очередь, отражают впечатление непредвзятых слушателей на поучения Иисуса. Подобную же реакцию отмечают синоптики: «И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7. 28–29); «И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью» (Лк 4. 32). Вероятно, на слушателей производило впечатление не только то, что Иисус говорил, но и как Он это говорил. Особое внимание обращали на отличие Его речи от привычной для слушателей манеры речи, свойственной иудейским раввинам — книжникам и фарисеям.

В споре фарисеев об Иисусе участвует «Никодим, приходивший к Нему ночью». Будучи знаком с Иисусом и, вероятно, будучи под впечатлением от беседы с Ним, он пытается воздействовать на фарисеев и призвать их к прямому диалогу с галилейским Учителем. Их, однако, такая перспектива не интересует. Они уже приняли для себя решение о том, что Он — не Мессия и не пророк. Осталось только дожидаться случая, чтобы осуществить план, который созрел у них еще до праздника Поставления кущей. План заключался в том, чтобы убить Иисуса (Ин 5. 16; 7. 1).

В современных изданиях Нового Завета рассказ о споре фарисеев с Никодимом заканчивается фразой: «И разошлись все по домам» (Ин 7. 53). Фраза отсутствует в большинстве древних греческих рукописей, в которых отсутствует также рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин 8. 1–12). Об этом рассказе и о причинах его отсутствия в древних рукописях мы скажем в следующей главе.

Вопросы к главе 6

1. Что говорит Евангелие от Иоанна о непонимании, с которым относились к Иисусу Христу Его братья по плоти? Что известно об этом из других Евангелий?
2. Какие параллели к истории трех искушений Иисуса Христа есть в Евангелии от Иоанна?
3. Что означает выражение «закон ваш» в устах Спасителя применительно к Закону Моисея?
4. Как Христос обосновывает преимущество веры над обрезанием? Где еще в Новом Завете дается такое обоснование?
5. Кто такие «Еллины», о которых говорится в Ин 7. 32–36?
6. Что означают слова «из чрева потекут реки воды живой» (Ин 7. 38)?

Глава 7.

ЖЕНЩИНА, ВЗЯТАЯ В ПРЕЛЮБОДЕЯНИИ

Рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — одна из наиболее трогательных человеческих историй во всем корпусе Четвероевангелия. С этим рассказом, однако, связаны текстологические проблемы, заставившие многих ученых усомниться не только в авторстве Иоанна, но и в его принадлежности изначальному тексту канонических Евангелий.

Наиболее веские аргументы против каноничности рассказа¹ базируются на данных рукописной традиции: он отсутствует в большинстве наиболее авторитетных и древних греческих рукописей, содержащих четвертое Евангелие. Его не содержит ни старосирийский перевод, ни Пешитта (сирийский перевод III–V веков), ни многие другие древние версии. Однако его содержит Вульгата (латинский перевод Библии, сделанный в IV веке Блаженным Иеронимом). Самой ранней рукописью, содержащей греческий текст рассказа, является греко-латинский Кодекс Безы, относимый обычно к V или VI веку.

По мнению Б. Мецгера, рассказ «явно представляет собой часть незафиксированной традиции, имевшей хождение в некоторых частях Западной Церкви. Этот рассказ последовательно вставлялся в различные места разных рукописей». Ученый отмечает, что в том месте Евангелия от Иоанна, где рассказ размещен в настоящее время, он разрывает серию диалогов Иисуса с иудеями, начавшуюся в 7-й главе (Ин 7. 14–33) и продолжающуюся в 8-й (Ин 8. 12–59). Однако древние рукописи не всегда помещали его в это место: в некоторых он размещался после Ин 8. 52, после Ин 7. 36, после Ин 7. 44, после Ин 21. 24 или после Лк 21. 38². Тот факт, что в группе

¹ См.: *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. С. 219–221.

² *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. С. 220.

рукописей рассказ включается в Евангелие от Луки, заставляет некоторых ученых предположить, что, возможно, изначально он был частью этого Евангелия, тем более, что по стилю изложения он больше подходит к Луке, чем к Иоанну.

Как отмечает Мецгер, рассказ не был знаком ни одному из греческих Отцов и учителей Церкви первого и начала второго тысячелетия, в том числе тем, кто оставили полные комментарии на четвертое Евангелие (Ориген в III веке, Иоанн Златоуст в IV веке) или его пересказ (Нонн Панополитанский в V веке). Даже Феофилакт Болгарский, составлявший свое полное толкование на Четвероевангелие на рубеже XI и XII веков, не упоминает об этом эпизоде. Первым греческим автором, упоминающим о нем, был Евфимий Зигабен, живший в первой половине XII века, однако и он утверждал, что точные списки Евангелия его не содержат¹.

К сказанному следует добавить, что рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — единственный эпизод из четырех Евангелий, не входящий в круг ежедневных евангельских чтений Православной Церкви. Чтение за литургией в день Пятидесятницы включает стихи Ин 7. 37–52 и 8. 12, тогда как стихи 7. 53 – 8. 11, содержащие интересующий нас рассказ, при чтении полностью опускаются. Это свидетельствует о том, что на момент составления византийского литургического лекционария этих стихов не было в рукописях, которыми пользовались составители.

Приведенные факты, как кажется, подтверждают предположение большинства ученых о том, что рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — поздняя интерполяция в текст четвертого Евангелия. Между тем, несмотря на наличие многих внешних и внутренних факторов, свидетельствующих против принадлежности отрывка к изначальному тексту Евангелия от Иоанна, есть несколько веских аргументов в пользу, во-первых, его весьма древнего происхождения и, во-вторых, его принадлежности к корпусу канонических Евангелий.

¹ Мецгер Б. Текстология Нового Завета. С. 219–220.

По свидетельству Евсевия Кесарийского, автора «Церковной истории», Папий Иерапольский, живший во II веке, рассказывал «о женщине, которую обвиняли перед Господом во многих грехах. Рассказ этот есть в “Евангелии евреев”»¹. Вероятнее всего, речь идет именно об этом эпизоде. Ссылка на него имеется также в «Апостольских постановлениях» (*Didascalia apostolorum*), обычно датируемых IV веком: «Когда старцы поставили пред Ним другую некоторую согрешившую и, предоставив суд Ему, вышли, Он, сердцеведец Господь, после того, как спросил ее, осудили ли ее старцы, а она сказала “нет”, сказал ей: “итак, иди, и Я не осуждаю тебя”»². В IV веке на рассказ ссылается Дидим Слепец:

Итак, мы находим в некоторых Евангелиях [такое повествование]: женщина, говорит, была осуждена Иудеями за грех и была послана на побиение камнями на месте, где это было принято совершать. Спаситель, говорит, увидев ее и узрев, что они были готовы побить ее камнями, сказал намеревающимся бросить в нее камни: «Пусть тот, кто не грешил, возьмет камень и бросит его». Если кто-нибудь осознает себя несогрешившим, пусть, взяв камень, поразит ее. И никто не посмел [сделать это]. Осознавая в себе и разумея, что и они были в чем-то виновны, они не посмели поразить ее»³.

Рассказ был известен западным Отцам — Блаженному Иерониму, Амвросию Медиоланскому, Блаженному Августину. В «Письме к Студию» Амвросий цитирует Ин 8. 7–11 дословно, а остальные стихи пересказывает⁴. Иероним включил рассказ в Вульгату — латинский перевод Библии. В «Диалоге против пелагиан» он пишет, что в его времена рассказ присутствовал во многих кодексах — как латинских, так и греческих⁵. Августин подробно комментирует

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 3, 39, 17. «Евангелие евреев» (или «Евангелие от евреев») — новозаветный апокриф, считавшийся священной книгой секты эвониотов.

² Апостольские постановления. 2, 24.

³ *Дидим Слепец*. Толкование на Екклесиаста.

⁴ *Амвросий Медиоланский*. Письмо к Студию.

⁵ *Иероним*. Диалог против пелагиан. 2, 17.

рассказ в своем толковании на Евангелие от Иоанна и упоминает о нем в трактате «Против прелюбодеев»¹.

Таким образом, несмотря на отсутствие во многих рукописях, рассказ был достаточно широко известен. Совокупность факторов заставляет предположить, что хотя рассказ мог не входить в оригинальный текст Евангелия от Иоанна, он был частью изначального устного предания об Иисусе. По каким-то причинам он получил сначала бóльшую известность на Западе, чем на Востоке. Тем не менее, языком оригинала является греческий, а не латинский.

В канонический текст Евангелия рассказ входил постепенно и лишь во втором тысячелетии окончательно занял в нем то место, которое занимает сегодня. О причинах, по которым он оказался именно на этом месте, рассуждает епископ Кассиан (Безобразов):

Грех женщины был грех плоти. К Господу ее привели фарисеи и книжники (Ин 8. 3), и в начале Своей речи, следующей непосредственно за прорекаемым отрывком, Господь говорит фарисеям: «Вы судите по плоти, Я не сужу никого» (Ин 8. 15). Господь не осудил грешницу. Но очень возможно, что за отрывком укрепилось его теперешнее место в Евангелии от Иоанна потому, что эпизод, несомненно исторический, относится по времени к посещению Господом Иерусалима в начале пути. Это могло быть известно носителям церковного предания, к которым и восходит текст Евангелия от Иоанна в его теперешнем составе. При таком решении текстуальной проблемы провокационный вопрос книжников и фарисеев был бы дальнейшим проявлением того нарастающего конфликта, которым отмечено пребывание Господа в Иерусалиме. Книжники и фарисеи поставили Господа перед альтернативой: или высказаться против Моисея (Ин 8. 5), или произнести приговор, на который Он не имел формального права. Господь избрал третью — противниками не предусмотренную — возможность: Он перенес решение вопроса в плоскость моральных оценок и отношений (Ин 8. 7). Он так же поступит и впоследствии, когда — тоже в Иерусалиме, но уже

¹ *Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 33, 4–6; Против прелюбодеев. 2, 7.

накануне Страстей, — Его противники поставят Ему провокационный вопрос о подати Кесарю (Лк 20. 20–26)¹.

Епископ Кассиан напоминает о том, что известно немало *ἀγράφα* — «неписанных изречений Христа Спасителя и преданий о Его земной жизни, которые не вошли в Евангелия, и тем не менее, заслуживают полного нашего внимания»². Подобного рода *ἀγράφα* (букв. «незаписанные») встречаются в корпусе писаний Иоанна. В частности, в своем Первом послании он говорит: «И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1. 5). Очевидно, что фраза «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы», согласно Иоанну, является подлинным речением Иисуса, однако она не вошла в канонические Евангелия. Вероятно, история с женщиной, взятой в прелюбодеянии, также первоначально относилась к неписанному, но безусловно достоверному преданию.

Связующим звеном между повествованием о споре фарисеев с Никодимом и рассказом о женщине, взятой в прелюбодеянии, является фраза: «И разошлись все по домам» (Ин 7. 53). Она добавлена в рукописях, содержащих этот рассказ, чтобы придать завершение спору фарисеев с Никодимом и создать «перебивку» между ним и тем, что за ним следует:

Иисус же пошел на гору Елеонскую. А утром опять пришел в храм, и весь народ шел к Нему. Он сел и учил их. Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив ее посреди, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали спраши-

¹ Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. С. 51–52.

² Кассиан (Безобразов), епископ. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. С. 151.

вать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. И опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышав то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши (Ин 8. 1–12).

В Евангелии от Иоанна гора Елеонская более нигде не упоминается, однако она неоднократно упоминается в синоптических Евангелиях. Евангелие от Луки содержит следующее свидетельство об Иисусе: «Днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою. И весь народ с утра приходил к Нему в храм слушать Его» (Лк 21. 37–38). Первые две фразы рассматриваемого отрывка следуют именно этому свидетельству. Однако в Евангелии от Луки оно отнесено к последним дням земной жизни Иисуса, после Его последнего торжественного входа в Иерусалим, тогда как в данном случае действие должно происходить на празднике Кущей или после него, но, во всяком случае, до торжественного входа в Иерусалим.

В Кодексе Безы — древнейшей греческой рукописи, содержащей данный отрывок, — женщина, взятая «в прелюбодеянии» (ἐπὶ μοιχείᾳ), обозначена как взятая «в грехе» (ἐπὶ ἁμαρτίᾳ). Термин «прелюбодеяние» указывает на супружескую измену. Причастие «взятая» (κατελήμμενη) означает, что женщина была застигнута вместе с мужчиной на месте преступления. На это же указывает и формулировка, прозвучавшая из уст обвинителей. Ее буквальный перевод: «Эта женщина взята с поличным (ἐπ’ αὐτοφώρῳ) в прелюбодеянии».

Похожая ситуация описана в рассказе о Сусанне из Книги пророка Даниила:

А оба старейшины, встав посреди народа, положили руки на голову ее. Она же в слезах смотрела на небо, ибо сердце ее уповало

на Господа. И сказали старейшины: «Когда мы ходили по саду одни, вошла эта с двумя служанками и затворила двери сада, и отослала служанок; и пришел к ней юноша, который скрывался там, и лег с нею. Мы находясь в углу сада и видя такое беззаконие, побежали на них, и увидели их совокупляющимися, и того не могли удержать, потому что он был сильнее нас и, отворив двери, выскочил. Но эту мы схватили и допрашивали: кто был этот юноша? но она не хотела объявить нам. Об этом мы свидетельствуем». И поверило им собрание, как старейшинам народа и судьям, и осудили ее на смерть (Дан 13. 34–41).

Разница между рассказом о Сусанне и рассматриваемым нами повествованием заключается в том, что Сусанна была невиновна в приписанном ей грехе, тогда как женщина, о которой идет речь в настоящем случае, была виновна. В истории с Сусанной основной смысл рассказа заключается в том, что Даниил спасает ее, выявив в словах ее обвинителей признаки лжесвидетельства, тогда как в настоящем отрывке нет никаких признаков лжесвидетельства.

В законе Моисеевом содержится следующее предписание: Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею, если кто будет прелюбодействовать с женою ближнего своего, — да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка» (Лев 20. 10). Именно на это предписание ссылались книжники и фарисеи. Однако во времена Иисуса оно уже не исполнялось. Зная о нравственном ригоризме Иисуса, фарисеи, возможно, надеялись, что Он призовет к буквальному исполнению предписания закона. Если же Он этого не сделает, они получили бы дополнительный повод к обвинению Его в неуважении к закону. Иисус в свойственной Ему манере не делает ни того, ни другого. Он переводит стрелку: переориентирует мысли Своих оппонентов с грехов женщины на их собственные грехи.

Книжники и фарисеи задавали вопрос Иисусу с целью искушить Его. Выражение «искушая Его» (πειράζοντες αὐτόν) многократно встречается в синоптических Евангелиях (Мф 16. 1; 19. 3; 22. 35; Мк 8. 11; 10. 2; Лк 10. 25). В Евангелии от Иоанна оно встречается

лишь один раз — в рассказе о том, как Иисус задал вопрос Филиппу, «испытывая его (πειράζων αὐτόν), ибо Сам знал, что хотел сделать» (Ин 6. 6).

Во многих случаях Иисус обращает острие Своего учения на внутренний мир собеседника, заставляя его взглянуться в собственные глубины, выявить собственное несовершенство, задуматься о своих недостатках. От внешних предписаний, призванных оградить общество от правонарушений и преступлений, Иисус обращается к тому, что происходит внутри человека, к его сердцу. Именно там сокрыт источник преступлений и грехов. По словам Иисуса, «из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф 15. 19). Прелюбодеяние (μοιχεΐα) — тот самый грех, в котором была обвинена женщина, — входит в этот список грехов, исходящих «из сердца».

Смысловый акцент рассматриваемого эпизода лежит не на прелюбодеянии, а на том, о чем Иисус неоднократно говорил Своим слушателям: человек не должен осуждать другого, будучи сам грешен. В Нагорной проповеди эта мысль выражена с предельной четкостью:

Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь? Или как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот, в твоём глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего (Мф 7. 1–5).

Евангелист дважды упоминает о том, что Иисус «писал на земле». Что именно Он писал? В нескольких рукописях второе упоминание звучит так: «И опять, наклонившись низко, писал на земле грехи каждого из них (ἐνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας)». Возможно, эта добавка отражает древнее предание, сопутствовавшее рассказу в устной традиции. По мнению Амвросия Медиоланского, Иисус мог писать на земле слова из Книги пророка Иеремии: «О, земля,

земля!.. Запиши сих мужей оставленными...» (Иер 22. 29–30)¹. Высказывают и иные предположения относительно того, что Иисус мог писать на песке. Вполне вероятно, впрочем, что Иисус не писал ничего конкретного, а просто чертил линии на земле, размышляя о том, что происходило вокруг Него, или обдумывая ответ фарисеям. Блаженный Августин толкует эту деталь аллегорически: закон Моисеев был написан перстом Божиим на каменных скрижалях для тех, у кого сердце было ожесточено; Господь пишет перстом на земле, потому что ожидает плодов².

Слова «пусть первым бросит в нее камень» могут быть скрытой аллюзией на роль свидетелей, как она описана в законе Моисеевом: при приведении в исполнение смертного приговора через побиение камнями они должны первыми бросить камни, и лишь вслед за свидетелями это может сделать народ (Втор 17. 7).

Обращенные к женщине слова «иди и впредь не греши» имеют вербальное сходство с тем, что Иисус сказал исцеленному от расслабления: «Вот, ты выздоровел, не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин 5. 14). Однако контекст двух высказываний разный. В первом случае мы не знаем, о каком грехе идет речь: слова Иисуса содержат намек на него как причину болезни, от которой человек только что исцелился, и одновременно предупреждение о последствиях, которые может иметь для него повторение этого греха. Во втором случае мы знаем, о каком грехе идет речь; знает об этом и собеседница Иисуса. Говоря «и Я не осуждаю тебя», Иисус показывает, что суд Божий не имеет ничего общего с тем линчеванием, которому женщина чуть было не подверглась. Одновременно словами «иди и впредь не греши» Иисус — в предельно деликатной форме — напоминает ей о пагубности греха, ставшего причиной того, что она только что пережила.

¹ Амвросий Медиоланский. Письмо к Студию. По Синодальному переводу — «Запишите человека сего лишенным детей». У Амвросия использовано слово *abdīcatus*, означающее как «оставленный», так и «лишенный». Древнееврейское слово *‘ārîrî*, стоящее в оригинальном тексте Иер 22. 30, имеет оба этих значения.

² Августин. Толкование на Евангелие от Иоанна. 33, 5.

Рассказ проливает свет не столько на отношение Иисуса к прелюбодеянию и к касающимся его ветхозаветным предписаниям, сколько на Его отношение к человеку. Он безусловно считает прелюбодеяние грехом (Мф 5. 32; 15. 19; 19. 9, 18; Мк 7. 21; 10. 11–12, 19; Лк 16. 18; 18. 20), но осуждает не грешника, а грех. На это указывает в своем толковании рассказа Блаженный Августин. По словам латинского учителя Церкви, ответ Иисуса книжникам и фарисеям свидетельствует о Его истинности, кротости и справедливости: «Он принес истину как Учитель, кротость как Освободитель, справедливость как Избавитель». Слова Иисуса, обращенные к женщине после того, как разошлись ее обвинители, Августин комментирует так: «Что же, Господи? Ты поощряешь грехи? Конечно, нет. Заметь, что следует далее: “иди и впредь не грехи”. Значит, и Господь осудил, однако осудил грех, а не человека»¹.

Мы начали эту главу с утверждения о том, что рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, — одна из самых трогательных евангельских историй. Вне зависимости от данных текстуальной критики, очевидно, что такой рассказ не мог быть просто сочинен в позднейшую эпоху. Предположение о том, что он появился в первой половине II века и был вызван спорами в раннехристианской Церкви о том, насколько строго следует наказывать плотские грехи, не выдерживает критики.

Предположить, что кто-то «досочинил» эту историю в III или IV веке, невозможно, поскольку она резко контрастирует с покаянной дисциплиной Церкви этого периода — как на Востоке, так и на Западе. Напротив, очень легко предположить, что по нравственным соображениям именно в этот период история была удалена из многих рукописей Евангелия. Такую догадку высказывал еще Блаженный Августин: «Некоторые маловерные, или лучше, враги истинной веры, как я полагаю, боясь подать своим женам [повод] безнаказанно грешить, удалили из своих рукописей прощение Господом прелюбодейцы — так, будто Тот, Кто сказал “впредь не грехи”, дал разрешение на грех»².

¹ Августин. Толкование на Евангелие от Иоанна. Трактат 33, 6.

² Августин. Против прелюбодеев. 2, 7.

Причины, по которым рассматриваемый эпизод вошел не во все рукописи, содержащие канонический текст Нового Завета, могут быть разными. Однако очевидно, что в том месте Евангелия от Иоанна, в котором он окончательно закрепился, он отнюдь не представляет из себя «заплату из небеленой ткани» (Мф 9. 16). Даже если он, как кажется, разрывает ткань диалогов Иисуса с иудеями, он тематически тесно связан с предшествующим и последующим повествованием Евангелия. И не только со словами «Вы судите по плоти, Я не сужу никого» (Ин 8. 15). Он имеет также связь с беседой с Никодимом, где Иисус говорит: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17), и со словами Иисуса: «Не судите по наружности, но судите судом праведным» (Ин 7. 24).

Нельзя также не указать на то, что 8-я глава Евангелия от Иоанна начинается с того, что Иисус спасает женщину от побоев камнями, а заканчивается тем, что иудеи берут в руки камни, чтобы забросать ими Его Самого (Ин 8. 59).

Безусловная достоверность рассказа подтверждается его полным соответствием тому образу Иисуса, который возникает при чтении всех четырех Евангелий. Несмотря на разницу в расстановке акцентов, все четыре Евангелиста рисуют цельный образ Учителя, Который во всех ситуациях действует четко и последовательно. Его поведение в эпизоде, вошедшем в Евангелие от Иоанна, напоминает то, как Он вел Себя в других случаях, когда фарисеи, «искушая Его», задавали Ему сложные и двусмысленные вопросы. Все попытки уловить Его в словах ни к чему не приводили: на двусмысленные вопросы он давал однозначные ответы, не оставлявшие Его противникам никакого пространства для дальнейших споров.

Однако главным, на что обращает внимание читателя автор истории, является отнюдь не мастерство, с которым Иисус избегает прямых ответов, а Его отношение к оказавшемуся перед Ним человеку. Наиболее сильным моментом всего рассказа является диалог Иисуса с женщиной. Иисус ни одним словом не осуждает ее, несмотря на то, что ее грех был очевиден. В этом Он напомина-

ет отца из притчи о блудном сыне: как отец безоговорочно и сразу восстанавливает вернувшегося из далекой страны сына в сыновнем достоинстве (Лк 15. 22–24), так и Иисус восстанавливает женщину в ее попранном человеческом достоинстве.

Вырывая женщину из рук мужчин, готовых забросать ее камнями, Иисус не только спасает ее жизнь, восстанавливает ее честь и достоинство: Он дарует ей прощение греха. Безграничная душевная щедрость Иисуса — Бога и человека в одном лице — в полной мере проявляется в этом поступке, на который не был способен ни один из окружавших Его людей.

Рассказ полностью соответствует тому общему представлению об Иисусе как основателе новой религии в противовес старой, утратившей легитимность, которое просматривается в Евангелии от Иоанна на всем его протяжении. Контрастные понятия закона с одной стороны, и благодати и истины — с другой, противопоставленные друг другу уже в прологе (Ин 1. 17), ярко иллюстрируются этим рассказом. Книжники и фарисеи, окружившие несчастную жертву и готовые побить ее камнями, олицетворяют ригоризм и жестокость старой, уходящей религии. Новое религиозное сознание, рождающееся в учении и деяниях Иисуса, представляет ему полную противоположность.

Вопросы к главе 7

1. Какая научная проблема связана с текстом о женщине, взятой в прелюбодеянии? Какие аргументы можно привести в пользу подлинности этого отрывка?
2. Какой нравственный урок Христос преподавал в этом эпизоде? Аргументируйте свой ответ.
3. Что означает термин *ἀρῶφα*? Какие *ἀρῶφα* есть в корпусе посланий апостола Иоанна Богослова?

Глава 8.

СЕМЯ АВРААМОВО

8. 1. Три полемических диалога
8. 2. «Я знаю, откуда пришел»
8. 3. «От начала Сущий»
8. 4. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь»

8. 1. Три полемических диалога

В главе 8-й Евангелия от Иоанна полемика Иисуса с иудеями достигает апогея. Вся эта глава после вставленного в нее рассказа о женщине, взятой в прелюбодеянии, состоит из диалогов Иисуса с иудеями. При этом слова Иисуса обращены как к «народу» в целом (Ин 8. 12), так и к отдельным группам — «фарисеям» (Ин 8. 13–20), «иудеям» (Ин 8. 21–30, 33–59), «уверовавшим в Него иудеям» (Ин 8. 31–32). Диалоги носят остро полемический, конфликтный характер.

В общей сложности глава включает три диалога. Первый начинается со слов «Опять говорил Иисус к народу», его сквозной темой является «свидетельство» Иисуса о Самом Себе (Ин 8. 12–20). Второй диалог начинается со слов «Опять сказал им Иисус» и посвящен преимущественно предсказанию Иисуса о Своей смерти (Ин 8. 21–30). В третьем диалоге — наиболее продолжительном — доминирует образ Авраама, вокруг которого вращается весь спор (Ин 8. 31–59). Первый диалог происходит у сокровищницы храма (Ин 8. 20), второй и третий — в необозначенном месте храма (Ин 8. 59). Вся полемика, таким образом, разворачивается внутри храмового пространства.

8. 2. «Я знаю, откуда пришел»

Сокровищница храма находилась внутри Двора женщин — открытого пространства внутри храмового комплекса. Двор был окружен колоннадой, и между колоннами размещались тринадцать ящиков цилиндрической формы, куда опускались денежные пожертвования. В Евангелии от Луки рассказывается о том, как «сел Иисус против сокровищницы и смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу. Многие богатые клали много. Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет кодрант» (Лк 3. 41–42).

Очевидно, Иисус нередко приходил в это место храма, куда наряду с мужчинами допускались женщины. Двор женщин был удобной площадкой и для наблюдений за людьми, и для бесед с ними. Там и происходит беседа с иудеями, описанная в Евангелии от Иоанна:

Опять говорил Иисус к народу и сказал им: Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни. Тогда фарисеи сказали Ему: Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно. Иисус сказал им в ответ: если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду; а вы не знаете, откуда Я и куда иду. Вы судите по плоти; Я не сужу никого. А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня. А и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно. Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня. Тогда сказали Ему: где Твой Отец? Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. Сии слова говорил Иисус у сокровищницы, когда учил в храме; и никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его (Ин 8. 12–20).

Можно предположить, что перед нами не целая беседа, а отрывок: Евангелист выбрал из беседы самое, на его взгляд, существенное и представил читателю суммарное изложение того, что Иисус

говорил у сокровищницы. В этом суммарном изложении присутствуют четыре основных темы: 1) Иисус — свет миру; 2) Иисус свидетельствует о Самом Себе; 3) Иисус говорит о Своей судебной власти; 4) Иисус говорит о Своем Отце.

Тема света будет рассмотрена нами в главе 11-й вместе с другими высказываниями Иисуса о Себе как о свете.

Тема свидетельства Иисуса о Самом Себе продолжает разговор, начатый в главе 5-й. На первый взгляд, то, что Иисус провозглашает здесь, кажется противоречащим тому, что утверждалось там. Там Иисус говорит: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно» (Ин 5. 31). Теперь иудеи фактически повторяют то, что Он говорил тогда: «Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно». И тогда Иисус, как бы опровергая Свои прежние слова, говорит: «Если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно». Как понимать эти утверждения?

В речи Иисуса всегда была логика, и Его утверждения никогда не были взаимоисключающими. Но одно суждение могло развивать и дополнять предыдущее. Именно так происходит в настоящем случае. Первое утверждение следует понимать в том смысле, что «если бы только Я один свидетельствовал Сам о Себе, Мое свидетельство не заслуживало бы доверия». Второе утверждение имеет следующий смысл: «Если бы Мое свидетельство было голословным, не подтвержденным делами, тогда оно не было бы истинным, но Мои дела подтверждают Мое свидетельство». Таким образом, выстраивается логическая цепочка: Мое свидетельство заслуживает доверия, во-первых, потому что оно подтверждается свидетельством Отца; во-вторых, потому что оно подтверждается Моими делами.

Ссылаясь на закон Моисеев, Иисус суммирует то, что сказано в двух заповедях из Книги Второзаконие: «По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля» (Втор 17. 6); «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, кото-

рым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится [всякое] дело» (Втор 19. 15).

Эти заповеди служили основанием для судебной практики в древнем Израиле. Иисус переносит их на Свою ситуацию и развивает в двух направлениях. С одной стороны, Он говорит о том, что Он и Отец вместе обладают полнотой *судебной* власти: Отец как Бог, Он — как Сын Человеческий (Ин 5. 27). С другой стороны, Он подчеркивает, что Его *свидетельство* истинно, потому что вместе с Ним свидетельствует Отец.

Буквальное толкование предписаний закона Моисеева предполагает наличие двух свидетелей помимо того, кто свидетельствует о себе сам. В диалоге с иудеями после исцеления расслабленного Иисус говорил о двух свидетелях — Своем Отце и Иоанне Крестителе (Ин 5. 31–38). Сейчас Иисус тоже говорит о двух свидетелях, но одним из них оказывается Он Сам. По мнению некоторых ученых, под двумя свидетелями следует понимать Отца и вечно присутствующего Ему Сына, Которые вдвоем свидетельствует об Иисусе как Сыне Человеческом.

Тема суда является сквозной для четвертого Евангелия, начиная, опять же, с беседы с Никодимом: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин 3. 17–18). В диалоге с иудеями после исцеления расслабленного Иисус говорит о том, что «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин 5. 22). На празднике Кущей Иисус говорит иудеям: «Не судите по наружности, но судите судом праведным» (Ин 7. 24). Наконец, Иисус отказывается вершить суд над женщиной, взятой в прелюбодеянии (Ин 8. 10–11).

Суд Иисуса является судом богочеловеческим и тем кардинально отличается от обычного человеческого суда: «Вы судите по плоти; Я не сужу никого. А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня». Под судом «по плоти» понимается суд, осуществляемый на основе внешних,

видимых признаков совершенного человеком проступка или преступления. Слова «Я не сужу никого» указывают на отказ Иисуса осуществлять такого рода суд (что было продемонстрировано в истории с женщиной, взятой в прелюбодеянии). Какой же суд вершит Иисус? Тот, который осуществляется им вместе с Отцом. Он вершит его как Сын Человеческий, но смотрит на людей глазами Божиими. И главным критерием оказывается на внешнее поведение человека, но то, что у него внутри.

Тема единства Сына с Отцом, проходящая через все четвертое Евангелие, здесь приобретает неожиданный разворот. В ответ на очередное, дважды повторенное утверждение о том, что Он послан Отцом, Иисус слышит от иудеев вопрос: «Где Твой Отец?». На этот вопрос Он неоднократно отвечал в Своей проповеди — например, когда называл Отца «Сущим на небесах» (Мф 6. 9), то есть находящимся вне земных пространственных категорий, или когда утверждал, что «Бог есть дух» (Ин 4. 24), то есть Он не имеет материального тела и не ограничен физическими характеристиками.

Однако вопрос иудеев носит не философский, а практический характер. Совсем недавно в ответ на слова Иисуса о том, что Он сошел с небес, они роптали: «не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: я сшел с небес?» (Ин 6. 42). Земное происхождение Иисуса, наличие у Него земных родителей — вот что более всего смущало иудеев. Они не могли поверить в то, что Он — Бог и человек одновременно.

На это Он и указывает в Своем ответе: «Вы не знаете (οἴδατε) ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали (ᾔδειτε) Меня, то знали бы (ἀν ᾔδειτε) и Отца Моего» (Ин 8. 19). Ключевым здесь становится глагол εἶδω, переведенный как «знать», но имеющий более широкий спектр значений, включая «видеть», «созерцать», «смотреть», «познавать». Видение и познание Отца происходит через Иисуса. Об этом Иисус скажет на Тайной вечере в диалоге с Филиппом: «Если бы вы знали (ἐγνώκατε) Меня, то знали бы (γνώσεσθε) и Отца Моего. И отныне знаете (γινώσκετε) Его и видели (ἑώρακατε) Его» (Ин 14. 7).

В беседе с Филиппом глаголы γινώσκω («знать») и ὀράω («видеть», «быть зрячим», «созерцать») выполняют те же функции, что глагол εἶδω («знать», «видеть») в рассматриваемой беседе с иудеями. Однако если иудеев Иисус обличает за то, что они *не знают* Отца, потому что не уверовали в Сына, то ученикам на Тайной вечере Он, наоборот, скажет о том, что, уверовав в Сына, они одновременно *увидели* и *познали* Отца. Невидимый и непознаваемый Бог становится видимым и познаваемым через Своего Единородного Сына.

Слова Иисуса «Я знаю, откуда пришел и куда иду; а вы не знаете, откуда Я и куда иду» (Ин 8. 14) созвучны тому, что Иисус говорил Никодиму о Святом Духе: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин 3. 8). И Дух, и Сын имеют предвечное бытие у Отца: Они от Отца приходят и к Отцу возвращаются. Иисус знает, что Ему надлежит умереть, но знает также, что через смерть Он вернется туда, откуда пришел. Иудеи же не знают об этом, ибо не верят в то, что Иисус говорит им о Своем единстве с Отцом.

Четыре рассмотренные темы объединяются лейтмотивом спасения. Этот лейтмотив задается стихом Ин 8. 12: те, кто последуют за Христом, получают жизнь и выйдут из тьмы к свету. Спасение понимается как избавление от греха и смерти (Ин 8. 20, 24). Его дает Тот, Кто Сам безгрешен (Ин 8. 46) и вечен (Ин 8. 59). Спасение обращено ко всему миру, но получить его можно только через веру в божество Иисуса Христа. Те, кто примут Его слова, будут избавлены от греха (Ин 8. 31–32) и смерти (Ин 8. 51). Освобождение от греха и смерти означает переход к образу бытия Сына Божия, то есть усыновление (Ин 8. 34–35).

8. 3. «От начала Сущий»

Второй диалог Иисуса с иудеями, как может показаться, не является прямым продолжением первого. Возможно, он происходил в другое время. Связующим звеном, однако, является формула: «вы

не знаете, откуда Я и куда иду». В первом случае иудеи не отреагировали на нее. Во втором диалоге она модифицируется, тем самым получая толкование и развитие:

Опять сказал им Иисус: Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грехе вашем. Куда Я иду, туда вы не можете придти. Тут Иудеи говорили: неужели Он убьет Сам Себя, что говорит: «куда Я иду, вы не можете придти»? Он сказал им: вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира. Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших; ибо если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших. Тогда сказали Ему: кто же Ты? Иисус сказал им: от начала Сущий, как и говорю вам. Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру. Не поняли, что Он говорил им об Отце.

Итак Иисус сказал им: когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно.

Когда Он говорил это, многие уверовали в Него (Ин 8. 21–30).

Тематически этот диалог тесно связан с тем, что Иисус говорил иудеям на празднике Кущей. Там иудеи сначала утверждали, что знают, откуда Он, тогда как Христос, когда придет, «никто не будет знать, откуда Он». Затем в ответ на слова Иисуса о том, что Он идет к Пославшему Его и что они не могут прийти туда, где Он, они стали спрашивать друг друга, не собирается ли Он «идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов». Беседа заканчивается недоуменным вопросом иудеев: «Что значат сии слова, которые Он сказал: будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете придти?» (Ин 7. 27–36). Вопрос повисает в воздухе: ответа на него иудеи не получают.

То, что было сказано тогда, Иисус здесь повторяет почти дословно: «Куда Я иду, туда вы не можете придти». На этот раз иу-

деи задаются вопросом, не собирается ли Он покончить с Собой. Вновь, как и во многих других случаях, Иисус посылает им ясный сигнал, но в их извращенном и приземленном сознании он преломляется таким образом, что они слышат в Его словах совсем не то, что в них заложено. И происходит это, как и в других случаях, потому, что Он — «от вышних» (ἐκ τῶν ἄνω), они — «от нижних» (ἐκ τῶν κάτω), Он — «не от мира сего», Они — «от мира сего»; Он говорит им о небесном, они способны слышать только о земном (Ин 3. 12).

Преодолеть эту дистанцию между вышним и нижним, небесным и земным они могли бы с помощью веры. Но именно отсутствие у них веры делает их неспособными воспринять Его послание. Поэтому Он и предсказывает им сначала, что они умрут во грехе своем, а потом — дважды — что они умрут во грехах своих. Выражение «умереть в грехе своем» имеет библейские корни (Иез 3. 18, по переводу Семидесяти). Под «грехом» в данном случае понимается грех неверия, обесценивающий в глазах Иисуса всю фарисейскую праведность, тогда как под «грехами» следует понимать греховный образ жизни в целом.

Уместно вновь вспомнить эпизод с женщиной, взятой в прелюбодеянии. Там Иисус заставил тех, кто пришли с обвинениями в адрес женщины, задуматься о своих грехах (Ин 8. 7). Здесь Он указывает иудеям на их грехи, от ответственности за которые они могут избавиться только одним способом — уверовав в Него как «Агнца Божия, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 21). Иисус пришел «не судить мир, но спасти» (Ин 12. 47). Не уверовав в Него, иудеи сами себя осудили: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Ин 15. 22).

Во что должны уверовать иудеи? Ответ на этот вопрос отчасти зависит от толкования греческого текста, а также от того, какой арамейский оригинал мог за ним стоять. Прежде всего следует рассмотреть слова «Если не уверуете, что это Я». Греческий текст здесь содержит словосочетание ἐγώ εἰμι (букв. «Я есмь»), которое, как

мы отметили при рассмотрении беседы Иисуса с самарянкой, по значению соответствует священному имени Божию *Yahwē* (Яхве, Иегова), переводимому как «Я есмь» или «Я есмь Сущий». Вполне вероятно, что Иисус здесь отождествил Себя с Богом и Его слова имели следующий смысл: «Если не уверуете, что Я есмь Сущий, то умрете во грехах ваших».

Предположение о том, что в рассматриваемой беседе с иудеями Иисус тоже употребил это священное имя, подтверждается тем, что Он говорит далее, после того, как Его прямо спросили: «Кто же Ты?». В Синодальном переводе Его ответ передан так: «От начала Сущий, как и говорю вам». Такое чтение избрано для передачи греческой фразы: *τὴν ἀρχὴν ὃ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν*. Между тем эта фраза представляет собой одно из самых трудных для понимания мест Священного Писания.

В 382 году, переводя Евангелие от Иоанна на латинский язык, Блаженный Иероним избрал для этой фразы следующий вариант перевода: *Principium quia et loquor vobis* («Начало, как и говорю вам»). Похожий вариант перевода дает славянская Библия: «Начаток, яко и глаголю вам».

Однако во многих современных переводах фраза понимается совсем по-иному: «(Я есмь) то, что с самого начала говорю вам». Некоторые также предлагают понимать *τὴν ἀρχὴν* в значении *ὅλως* («вообще») и читать фразу с вопросительным знаком: «Зачем вообще Я говорю с вами?». Последнее предложение отчасти подтверждается толкованием Златоуста, который передает смысл рассматриваемой фразы следующим образом: «Это значит вот что: вы недостойны даже слушать слова Мои, не только знать, кто Я, потому что вы все говорите с намерением искусить Меня и нисколько не внимаете словам Моим»¹.

Смысл интересующей нас фразы зависит от понимания выражения *τὴν ἀρχὴν*, представляющего собой винительный падеж существительного *ἡ ἀρχή*. Анализ употребления этого выражения в классической греческой литературе, сделанный Х. Карагунисом,

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 53, 1.*

показывает, что его смысл меняется в зависимости от предполагаемого контекстом предлога и может означать «от начала», «в начале», «из начала», «сначала». В данном случае, по мнению ученого, он должен означать: «От начала». Вывод современного греческого ученого в целом подтверждает тот вариант, который в XIX веке избрали авторы русского Синодального перевода и который отличается от многих современных версий.

Термин ἀρχή («начало») тематически связывает ответ Иисуса с первым стихом четвертого Евангелия: «В начале (ἐν ἀρχῇ) было Слово». Называя Себя Сущим «от начала», Иисус в очередной раз говорит о Своем вечном бытии у Бога как Единородного Сына Божия. И вновь напоминает иудеям, что Он послан Отцом. И в очередной раз они не понимают Его.

Несколько раз в диалоге с иудеями Иисус употребляет глаголы «говорить» и «делать». Эти глаголы указывают на две стороны Его служения: Он учит посредством слов и дел (чудес, знамений). В обеих сторонах Его служения проявляется Его единство с Отцом, которое раскрывается через серию утверждений: 1) Сын Божий говорит миру то, что слышал от Отца; 2) Он говорит, как научил Его Отец; 3) Он ничего не делает от Себя, но как научил Его отец; 4) Он всегда делает то, что угодно Отцу.

Иисус вновь обращается к тому, что станет завершением Его земного служения — к Своей смерти на кресте. Говоря о ней, Иисус употребляет глагол ὑψῶν, означающий «возносить», «возвышать», «воздвигать». Этот же глагол был употреблен в беседе с Никодимом: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому» (Ин 3. 14). Там он определенно указывал на крест, здесь он одновременно указывает на возвращение Сына к Отцу — туда, откуда Он пришел.

«Отец не оставил Меня одного» — эти слова тоже звучат как пророчество о крестной смерти. Когда Сын Божий будет висеть на кресте, окружающие услышат Его крик: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27. 46; Мк 15. 34). Изнемогая от физической боли и одиночества, Иисус как человек будет испыты-

вать муки богооставленности. Он знает, что Ему предстоит пройти через это страдание, и сейчас, в беседе с иудеями, говорит, что Бог не оставляет Его, ибо Он «всегда делает то, что Ему угодно». Богу было угодно послать Своего возлюбленного Сына в мир, и Богу будет угодно отдать Его в жертву за спасение мира. Сын Божий безропотно, с полным доверием к Отцу принимает этот жребий.

8. 4. «Прежде нежели был Авраам, Я есмь»

Второй диалог закончился тем, что многие, слыша слова Иисуса, уверовали в Него. Третий диалог начинается с обращения к этим уверовавшим. Однако в следующей же реплике собеседников Иисуса мы узнаем отнюдь не Его учеников и последователей, а все тех же оппонентов, оспаривающих Его учение. Диалог, начавшийся с обращения к уверовавшим, заканчивается тем, что собеседники Иисуса берут в руки камни, чтобы побить Его. Именно в этом диалоге они слышат в свой адрес самые жесткие и оскорбительные слова из всех, когда-либо произнесенных Иисусом:

Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными.

Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете. Знаю, что вы семя Авраамово; однако ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас. Я говорю то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего.

Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам. Иисус сказал им: если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы. А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам исти-

ну, которую слышал от Бога: Авраам этого не делал. Вы делаете дела отца вашего.

На это сказали Ему: мы не от любодения рождены; одного Отца имеем, Бога. Иисус сказал им: если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. 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. А как Я истину говорю, то не верите Мне. Кто из вас обличит Меня в неправде? Если же Я говорю истину, почему вы не верите Мне? Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога.

На это Иудеи отвечали и сказали Ему: не правду ли мы говорим, что Ты Самарянин и что бес в Тебе? Иисус отвечал: во Мне беса нет; но Я чту Отца Моего, а вы бесчестите Меня. Впрочем Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий. Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек.

Иудеи сказали Ему: теперь узнали мы, что бес в Тебе. Авраам умер и пророки, а Ты говоришь: кто соблюдет слово Мое, тот не вкусит смерти вовек. Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умер? и пророки умерли: чем Ты Себя делаешь? Иисус отвечал: если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто. Меня прославляет Отец Мой, о Котором вы говорите, что Он Бог ваш. И вы не познали Его, а Я знаю Его; и если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вам лжец. Но Я знаю Его и соблюдаю слово Его. Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался.

На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама? Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь.

Тогда взяли камни, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма, пройдя посреди них, и пошел далее (Ин 8. 31–59).

Первый вопрос, который возникает при чтении этого текста: кто собеседники Иисуса? Если на протяжении всего диалога имеется в виду одна и та же группа слушателей, то почему в начале она названа «уверовавшими в Него Иудеями», а на протяжении всего диалога она ведет себя по отношению к Иисусу агрессивно и заканчивает покушением на Его жизнь? Каким образом уверовавшие в Иисуса иудеи могли так быстро, после первой же обращенной к ним фразы «разувериться» и превратиться в Его непримиримых оппонентов?

Здесь можно вспомнить о том, как при посещении синагоги в Назарете Иисус, прочитав отрывок из Книги пророка Исаии, начал проповедовать, и слушатели поначалу «дивились словам благодати, исходившим из уст Его». Однако беседа вскоре приняла иной разворот, Иисус перешел в резко полемическую тональность, и дело закончилось тем, что «все в синагоге исполнились ярости и, встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его; но Он, пройдя посреди них, удалился» (Лк 4. 16–30).

Беседа, описанная в 8-й главе Евангелия от Иоанна, развивается по похожему сценарию: она начинается со «слов благодати», обращенных к уверовавшим в Иисуса, но тональность ее резко меняется, агрессивность слушателей с каждой новой репликой Иисуса возрастает, и дело заканчивается точно так же. В большинстве рукописей четвертого Евангелия рассказ завершается словами: «но Иисус скрылся и вышел из храма» (Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ). Слова «пройдя посреди них» добавлены лишь в некоторых рукописях: они представляют собой вероятное заимствование из Лк 4. 30. По-видимому, сходство двух историй бросилось в глаза переписчикам, и они захотели усилить его при помощи данной интерполяции.

Вернемся к поставленному вопросу о собеседниках Иисуса. Некоторые ученые полагают, что собеседниками до конца беседы являются «уверовавшие в Него Иудеи». Термин *πεπιστευκότες* («уверовавшие»), представляющий собой причастие совершенного вида, нередко указывает на действие, произошедшее в прошлом и не имеющее продолжения в настоящем. Эта же грамматическая форма употреблена, например, в рассказе о воскрешении Лазаря: «И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами» (Ин 11. 44). К тому моменту, когда Лазарь вышел из гроба, он уже не был умершим. По аналогии причастие «уверовавшие» объясняют как указание на лиц, которые поначалу уверовали, но потом потеряли веру. Этим и объясняется их агрессивность.

Такое понимание косвенно подтверждается упоминанием Евангелиста о том, что «многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его. Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех...» (Ин 2. 23–24). Это упоминание, как мы говорили ранее, указывает на тех, кто поначалу поверили в Иисуса и даже стали Его учениками, но впоследствии «отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин 6. 66).

Тем не менее, нам представляется гораздо более убедительным такое понимание, при котором среди собеседников Иисуса просматриваются разные группы. Выше мы видели, что эти группы даже вступали в спор между собой (Ин 7. 40–43). Мы также видели, что наряду с сомневающимися среди народа было много уверовавших, которые говорили: «Когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?» (Ин 7. 31). Достаточно очевидно, что среди иудеев, с которыми Иисус ведет диалог, были как сочувствовавшие Ему, так и Его оппоненты. Первые, очевидно, слушали молча, дивясь «словам благодати, исходившим из уст Его», вторые вступали с Ним в полемику. Как это часто случается, у сочувствующих нет причин возвышать голос: такие причины есть у тех, кто находится в оппозиции.

Нередко, беседа с толпой людей, Иисус выделял среди нее отдельные группы, к которым обращал Свое слово. Так, например,

Нагорная проповедь была адресована Его ученикам (Мф 5. 1), но произносилась в присутствии народа, который «дивился учению Его» (Мф 7. 28). Нередко Иисус обращал слово к книжникам и фарисеям (Мф 23. 13–35), хотя в толпе присутствовали не только они, но и сочувствовавшие Иисусу слушатели (Мф 23. 1–12).

В данном случае Иисус обращает к уверовавшим в Него слова: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными». Слово «ученики» (μαθηταί) в Евангелии от Иоанна, как и в синоптических Евангелиях, употребляется почти исключительно по отношению к апостолам. Они уверовали в Иисуса после первого же совершенного Им чуда (Ин 2. 11). Правда, некоторая часть учеников отходит от Него после беседы о небесном хлебе, но двенадцать остаются (Ин 6. 66–69). Далее термин «ученики» в четвертом Евангелии указывает только на тех, кто остался. Им Иисус на Тайной вечере скажет: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13. 35). Они же услышат от Него слова: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6).

То, что Иисус говорит уверовавшим в Него иудеям, вполне созвучно этим словам. Он призывает их пребывать в Его слове, что и является опытом ученичества, необходимым для познания истины. Под истиной же Он понимает Себя. Познание истины приведет Его учеников к той внутренней свободе, которую приобретает человек, вышедший из-под власти греха.

На слова Иисуса реагируют *не те*, к кому они обращены. И вся дальнейшая полемика разворачивается не между Иисусом и уверовавшими в Него иудеями, а между Ним и Его злейшими врагами. Им в диалоге принадлежат шесть реплик, из которых первые три вводятся безличными оборотами: «Ему отвечали», «сказали Ему в ответ» и «на это сказали Ему» (Ин 8. 33, 39, 41). Три последующих реплики вводятся фразами, в которых используется термин «иудеи» (Ин 8. 48, 52, 57). Как мы говорили выше, термин «иудеи» в четвертом Евангелии чаще всего применяется по отношению

к оппонентам Иисуса и в таком случае синонимичен выражению «книжники и фарисеи», употребляемому синоптиками.

В беседе доминирует образ Авраама, на которого иудеи ссылаются как на своего отца. Они как бы прячутся за спину Авраама, противопоставляя его Иисусу, подобно тому, как в диалоге с исцеленным от слепоты они будут прятаться за спину Моисея, называя себя его учениками в противовес исцеленному как ученику Иисуса (Ин 9. 28–29). Имя Авраама не встречается в Евангелии от Иоанна за пределами этой беседы, но в ней оно является связующей нитью между разнородными элементами беседы. Что же касается синоптических Евангелий, то они свидетельствуют и о том, что иудеи говорили о себе «отец у нас Авраам» (Мф 3. 9; Лк 3. 8), и об их вере в то, что после смерти они окажутся на «лоне Авраамовом» (Лк 16. 22).

Первые три реплики иудеев выстраиваются в определенную логическую последовательность. Сначала они говорят о себе как о «семени Авраамовом», затем называют Авраама своим отцом. На это Иисус дважды обвиняет их в том, что они творят дела своего отца, какие Авраам не делал, потому что ищут убить Человека, сказавшего им «истину, которую слышал от Бога». В третьей реплике иудеи называют своим отцом Бога. Тут-то Иисус и говорит, кто их истинный отец.

Заявление «ваш отец диавол» — самое сильное оскорбление, которое могло быть нанесено иудеям. Они находят адекватный ответ, полагая, что нет ничего более оскорбительного, чем назвать иудея самарянином. Дважды они бросают Ему обвинение: «бес в Тебе» (δαίμόνιον ἔχεις), один раз в вопросительной, другой раз в утвердительной форме.

Конфликт между Иисусом и иудеями в этом обмене оскорблениями достиг наивысшей точки. Читатель может задаться вопросом: почему Иисус, заповедавший не противиться злему и подставлять левую щеку, когда ударят в правую (Мф 5. 39), призывавший учиться у Него кротости и смирению (Мф 11. 29), ведет Себя совсем не так, как заповедует? Нет ли в этом противоречия между

теорией и практикой? Или, может быть, в синоптических Евангелиях, откуда заимствованы эти призывы, дан иной образ Иисуса, чем вырисовывается из Евангелия от Иоанна?

Если мы посмотрим на то, в каком тоне велась полемика Иисуса с книжниками и фарисеями, отраженная на страницах синоптических Евангелий, мы не увидим существенной разницы: та же полемическая заостренность, та же безапелляционность в суждениях и бескомпромиссность в оценках, тот же оскорбительный тон. Там Иисус называл своих собеседников змиями, порождениями ехидниными (Мф 12. 34; 23. 33), лицемерами (Мф 15. 7; 16. 3; 22. 18; 23. 13–29), касаясь не только их самих, но и их отцов (Мф 23. 32). Диалоги с иудеями из Евангелия от Иоанна выдержаны в той же тональности, что и полемика с фарисеями у синоптиков.

На протяжении всех четырех Евангелий мы видим, что Иисус, милостивый и доброжелательный по отношению к обычным людям, становится непримиримым и грозным, когда обращается к книжникам и фарисеям. Он полон спокойствия и кротости, когда обращается к женщине, взятой в прелюбодеянии, к самарянке, к другим собеседникам обоего пола, с которыми встречается в повседневной жизни. Но Его тон меняется на противоположный, когда Он имеет дело с теми, кто в конце концов станут инициаторами Его смерти.

При чтении Его бесед с иудеями может даже создаться впечатление, что Он вполне сознательно провоцирует их на агрессию. Он не только не сглаживает острые углы, но наоборот, предельно заостряет их, покушаясь на самое дорогое и священное, чем обладали иудеи, начиная от храма, который Он предлагал им разрушить, и кончая наиболее почитаемыми персонажами их священной истории — Моисеем и Авраамом, выше которых Он ставил Себя.

Мы уже говорили о том, что в действиях Иисуса просматривается последовательная атака на основополагающие ценности иудаизма, здание которого Он демонтирует, чтобы на освободившемся фундаменте построить новую религию. Однако главное, как нам

представляется, даже не в этом. Действиям Иисуса невозможно искать объяснения в рамках обычной человеческой логики. Он действовал так, а не иначе, потому что исполнял волю Отца.

Ни один человек не идет к смерти столь сознательно и последовательно, как это делал Иисус. Ни один человек не провоцирует конфликт, если чувствует, что он несет угрозу его безопасности или его жизни. Иисус же так поступал не потому, что Ему хотелось во что бы то ни стало спровоцировать иудеев на агрессию, а потому, что такова была воля Бога. Он должен был совершить то, что совершил, и сказать то, что сказал. И Он действовал в полном сознании Своей обреченности на смерть, зная, что Его смерть необходима для спасения людей.

В беседах Иисуса с иудеями жесткие обличения в их адрес перемежаются со словами, адресованными уверовавшим в Него. Всякий раз, когда иудеи слышат такие слова, перед ними открывается возможность стать Его учениками. И всякий раз они эту возможность отвергают, все более и более ожесточаясь против Того, Кто несет им свет истины и освобождение от рабства греху. Почему? Потому что они уверены, что не нуждаются в этом. Они и без этого — «семья Авраама», «не были рабами никогда», считают своим отцом Бога. Они «Моисеевы ученики» (Ин 9. 28). Что еще нужно для спасения?

Настойчивость, с которой иудеи заявляли о себе как о семени Авраама, объясняется тем, что именно с этим представлением связывались их основные национальные, политические и религиозные амбиции. Благословение, которое Бог дал Аврааму, вмещает в себя все эти аспекты: «Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли...» (Быт 22. 17–18). Иудеи знали, что владычество Бога распространяется на всю землю, но благословение Бог преподает всем народам через Свой избранный народ, завет с которым является нерушимым и вечным: «Вы, семья Авраамово, рабы Его, сыны Иакова, избранные Его. Он Господь Бог наш: по всей земле суды Его. Вечно помнит завет Свой, слово,

[которое] заповедал в тысячу родов, которое завещал Аврааму, и клятву Свою Исааку, и поставил то Иакову в закон и Израилю в завет вечный» (Пс 104. 6–10).

Между тем Новый Завет последовательно разрушает представление о том, что принадлежность к семени Авраамову по крови достаточна для спасения. Иоанн Креститель говорил приходившим к нему: «...Не думайте говорить о себе: “отец у нас Авраам”, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф 3. 9; Лк 3. 8). В этих словах уже заложено новое понимание потомства Авраама — как его «семени» не по крови, а по духу. Иисус доводит это представление до логического завершения: те, кто не поступают, как Авраам, не имеют права называться его сынами.

Параллельно с темой Авраама несколько других важнейших богословских тем затрагивается Иисусом по ходу полемики с иудеями.

Первая из них — тема свободы. Иисус определяет свободу не как политическое, а как духовное понятие: Он говорит не о свободе целого народа от иноземного владычества, не о свободе как социальном статусе отдельного гражданина, а о той внутренней свободе, которая произрастает из отказа от греховной жизни. Дверью к этой свободе является познание истины, то есть познание Его как воплощенного Слова Божия. Данная тема будет всесторонне осмыслена апостолом Павлом, который опишет рабство греху как врожденное свойство «плоти», а освобождение от него — как жизнь по духу во Христе Иисусе (Рим 7. 19–23; 8. 1–2).

Вторая тема — противопоставление истины и лжи. Олицетворением истины, ее носителем на земле является Сын Божий: Он — «Свет истинный» (Ин 1. 9); податель «благодати и истины» (Ин 1. 14, 17); Его свидетельство истинно (Ин 5. 31; 8. 14); Он «истинен, и нет неправды в Нем» (Ин 7. 18); Он возвещает людям «истину, которую слышал от Бога» (Ин 8. 40); Он Сам есть «путь и истина и жизнь» (Ин 14. 6).

Олицетворением лжи является диавол. Он «не устоял в истине»: эта формула ляжет в основу христианского представления

о диаволе как изначально добром ангеле, отпавшем от Бога в силу собственного произволения. Дьявол есть «лжец и отец лжи»: эта формула указывает на библейский рассказ об искушении змием первых людей (Быт 3. 1–7). Формула «он был человекоубийца от начала», возможно, указывает на диавола как причину убийства Каином Авеля (Быт 5. 3–8) — первого убийства, совершенного на земле, за которым последовали все прочие убийства и преступления.

Третья тема, которую Иисус развивает в полемике с иудеями, — бессмертие. Речь идет, разумеется, не о бессмертии физическом, как то представляется фарисеям, ссылающимся на то, что «Авраам умер, и пророки». Иисус говорит о том бессмертии, которое человек обретает через веру в Него, соблюдение Его слова и вкушение Его плоти. Первое из этих условий сформулировано в Его беседе с Марфой: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, *не умрет вовек*» (Ин 11. 25–26). Второе условие сформулировано в рассматриваемом диалоге с иудеями: «Кто соблюдет слово Мое, тот *не увидит смерти вовек*» (Ин 8. 51). О третьем условии Он говорил в беседе о небесном хлебе: «Ядущий хлеб сей *жить будет вовек*» (Ин 6. 58). Во всех трех случаях выражение «вовек» (εἰς τὸν αἰῶνα) указывает на бессмертие как жизнь, не имеющую конца.

Четвертая тема — слава, которой обладает Иисус: Он не ищет славы Себе, «есть Ищущий и Судящий»; Он не прославляет Сам Себя, Его прославляет Отец. Русский термин «слава» достаточно условно передает греческое δόξα и еще в меньшей степени способен отразить богатство содержания, вкладываемое в еврейский термин *kābôd*. В Ветхом Завете этим термином обозначали прежде всего таинственное Присутствие Божие, являемое в зримых образах (например, в образе облака). Слава Божия явилась народу Израильскому в облаке, когда народ возроптал на Господа (Исх 16. 7–10); слава Божия сошла в виде облака на гору Синай и пребывала на ней в течение шести дней (Исх 24. 15–17); облако славы Божией наполняет скинию завета (Исх 40. 34–35); оно же является над золотой крышкой ковчега (Лев 16. 13).

В Новом Завете все эти образы переосмысливаются как прообразы Иисуса, в котором слава Божия становится зримой для людей: «И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1. 14). Этой славой Сын Божий обладал изначально, «прежде бытия мира» (Ин 17. 5), то есть она присуща Ему по Его вечной, божественной природе. Будучи неотделимой от славы Отца, она является общей для Отца и Сына.

Вечное бытие Сына Божия — пятая важнейшая богословская тема, которая развивается в беседе с иудеями. Фоном для ее развития становится та же фигура Авраама, которая доминирует во всей беседе. Слова Иисуса «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался» вызывают недоумение и негодование иудеев: как это Человек, Которому нет еще пятидесяти лет, мог видеть Авраама, и как Авраам мог видеть Его день? Отметим, что некоторые авторитетные рукописи заменяют формулу «ты видел Авраама» (Ἀβραὰμ ἑώρακας) на «Авраам видел тебя» (Ἀβραὰμ ἑώρακέν σε), видимо, полагая, что ответ иудеев в такой форме более соответствует смыслу слов Иисуса.

Не вдаваясь в дискуссию о Своем возрасте, Иисус произносит формулу, которая окончательно выводит из терпения иудеев, заставляя их схватить камни: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин 8. 48). Почему именно эта формула стала «точкой невозврата» в диалоге с иудеями — границей, за которой дальнейшая беседа оказалась для них невозможной? Помимо того, что само содержание этой формулы вызывало их негодование, причиной, усугубившей его, могла быть форма высказывания, поскольку в нем употреблено словосочетание ἐγώ εἰμι («Я есмь»). Как мы говорили выше, эта формула могла быть намеком на священное имя Божие *Yahwē* («Яхве», «Сущий», «Иегова»). Применение Иисусом этого имени по отношению к Самому Себе и было тем, что в наибольшей степени провоцировало возмущение иудеев, видевших в этом богохульство. Для Него же это был способ передать людям ту тайну, с которой Он родился и которую носил в Себе: тайну Богочеловечества. Она была тайной не потому, что Он хотел ее скрыть: наоборот, Он мно-

гократно и разными способами открывал ее. Она была таковой, потому что не вмещалась в умы слушателей. Эта тайна раскрылась уверовавшим в Него. Но она осталась сокрытой от тех, кто за Человеком с мессианскими притязаниями не смог разглядеть Мессию; за Тем, Кто «делал Себя равным Богу», — Того, Кто был равен Богу, будучи одновременно Богом и Человеком; за резким обличителем фарисеев и книжников — Агнца Божия, Который берет на Себя грехи мира.

Вопросы к главе 8

1. К кому была обращена речь Иисуса Христа в Иерусалимском храме, приведенная в 8-й главе Евангелия от Иоанна? Были ли среди адресатов этой речи уверовавшие в Него иудеи?
2. В каком контексте в Евангелии от Иоанна упоминается имя Авраама?
3. Сравните беседу Иисуса Христа с Никодимом и Его беседу с иудеями в Иерусалимском храме. Есть ли противоречие между Ин 5. 31 и Ин 8. 14? К какому смыслу Спаситель «Сам о Себе свидетельствует»? Аргументируйте свой ответ.
4. Какие значения глагол εἶδω имеет в Евангелии от Иоанна?
5. Почему Иисус Христос, призывавший учиться у Него кротости и смирению (Мф 11. 29), в столь резких выражениях обличал книжников и фарисеев?

Глава 9.

ПАСТЫРЬ ДОБРЫЙ

- 9. 1. Бог — Пастырь Израиля
- 9. 2. Иисус — Пастырь добрый
- 9. 3. Иисус на празднике обновления

9. 1. Бог — Пастырь Израиля

За беседой с иудеями, рассмотренной в предыдущей главе, в Евангелии от Иоанна следует рассказ об исцелении Иисусом слепоорожденного (Ин 9. 1–38), ставший объектом нашего внимания во втором томе настоящего учебника. Послесловие Евангелиста к этому рассказу (Ин 9. 39–41) будет рассмотрено нами в главе 11-й настоящего раздела, где мы проанализируем свидетельства Иисуса о Себе как «свете миру», рассыпанные по всему четвертому Евангелию.

В настоящей главе мы обратимся к еще одному образу, который Иисус применял по отношению к Себе, — Пастыря доброго. Этот образ, доминирующий в 10-й главе Евангелия от Иоанна, имеет богатую предысторию в Ветхом Завете.

Слово «пастырь», перекочевавшее в русский язык из славянского, употребляется ныне только в переносном смысле — прежде всего по отношению к священнослужителям. Между тем греческий термин ποιμήν, как и еврейский רֹדֵף, означает не что иное, как «пастух». В Библии скотоводство и земледелие представлены как две древнейших профессии: старший сын Адама Каин был земледельцем, а младший — «пастырем овец» (Быт 4. 2). Профессия пастуха была одной из наиболее востребованных. Древний человек не мог прожить без стада овец, так как мясо овцы употреблялось в пищу,

а из ее шерсти изготавливалась одежда. Овца стала постоянным спутником человека сразу после того, как он был изгнан из рая; соответственно, и выпас овец стал неотъемлемой частью человеческого быта и бытия.

Уже в Книге Бытия образ пастуха применяется к Богу (Быт 49. 24). В Псалтири говорится о Боге как Пастыре, который покоит человека «на златных пажитях и водит его к водам тихим» (Пс 22. 1–2), а о народе — как «овцах пажити Его» (Пс 78. 13), «овцах руки Его» (Пс 94. 7), «овцах паствы Его» (Пс 99. 3). Псалмопевец обращается к Богу с молитвой: «Пастырь Израиля! внемли; водящий, как овец, Иосифа, восседающий на Херувимах, яви Себя» (Пс 79. 2). «О царе привел его пасти народ Свой, Иакова, и наследие Свое, Израиля. И он пас их в чистоте сердца своего и руками мудрыми водил их» (Пс 77. 70–72).

В пророческих книгах образ пастыря нередко применяется к духовным и политическим вождям Израильского народа. Иеремия обличает пастырей Израиля за то, что они уклонились от Бога и разогнали принадлежащих Ему овец:

Священники не говорили: «где Господь?», и учителя закона не знали Меня, и пастыри отпали от Меня (Иер 2. 8).

Ибо пастыри сделались бессмысленными и не искали Господа, а потому они и поступали безрассудно, и все стадо их рассеяно (Иер 10. 21).

Горе пастырям, которые губят и разгоняют овец паствы Моей! говорит Господь. Посему так говорит Господь, Бог Израилев, к пастырям, пасущим народ Мой: вы рассеяли овец Моих, и разогнали их, и не смотрели за ними; вот, Я накажу вас за злые деяния ваши, говорит Господь (Иер 23. 1–2).

Похожие обличения содержатся в Книге пророка Иезекииля, в которой Бог угрожает пастырям Израиля, что отнимет у них стадо:

Так говорит Господь Бог: горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ели тук и волною одевались, откормленных овец заколали, а стада

не пасли. Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и утнанной не возвращали, и потерянной не искали, а правили ими с насилием и жестокостью. И рассеялись они без пастыря и, рассеявшись, сделались пищею всякому зверю полевому. Блуждают овцы Мои по всем горам и по всякому высокому холму, и по всему лицу земли рассеялись овцы Мои, и никто не разведывает о них, и никто не ищет их. Посему, пастыри, послушайте слово Господне. Живу Я! говорит Господь Бог; за то, что овцы Мои оставлены были на расхищение и без пастыря сделались овцы Мои пищею всякого зверя полевого, и пастыри Мои не искали овец Моих, и пасли пастыри самих себя, а овец Моих не пасли, за то, пастыри, послушайте слово Господне. Так говорит Господь Бог: вот, Я — на пастырей, и взыщу овец Моих от руки их, и не дам им более пасти овец, и не будут более пастыри пасти самих себя, и исторгну овец Моих из челюстей их, и не будут они пищею их (Иез 34. 2–10).

Грозным обличениям в адрес пастырей Израиля сопутствует обетование Бога о том, что «Кто рассеял Израиля, Тот и соберет его, и будет охранять его, как пастырь стадо свое» (Иер 31. 10). Сам Бог возвратит Израиль на пажить его (Иер 50. 19) и будет пасти народ Свой (Иез 34. 11–16) через «Давида», которого поставит над всем стадом сынов Израилевых:

И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их и он будет у них пастырем. И Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них. Я, Господь, сказал это. И заключу с ними завет мира и удалю с земли лютых зверей, так что безопасно будут жить в степи и спать в лесах. И узнают, что Я, Господь Бог их, с ними, и они, дом Израилев, Мой народ, говорит Господь Бог, и что вы — овцы Мои, овцы паствы Моей; вы — человеки, а Я Бог ваш, говорит Господь Бог (Иез 34. 23–25, 30–31).

Под Давидом здесь понимается потомок Давида — могущественный царь народа Израильского, с которым связываются мессианские ожидания и надежды. Он объединит два царства — Иудей-

ское и Израильское, при нем народ отвергнет идолов, возвратится к истинному богочитанию. Однако речь не идет об обычном человеческом царе. Как и в пророчестве Нафана (2 Цар 7. 12–16), речь идет о Мессии — царе, чье владычество над Израилем будет вечно:

...И очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом. А раб Мой Давид будет Царем над ними и Пастырем всех их, и они будут ходить в заповедях Моих, и уставы Мои будут соблюдать и выполнять их. И будут жить на земле, которую Я дал рабу Моему Иакову, на которой жили отцы их; там будут жить они и дети их, и дети детей их во веки; и раб Мой Давид будет князем у них вечно. И заключу с ними завет мира, завет вечный будет с ними (Иез 37. 23–26).

В Книге пророка Исаии обетованный Мессия наряду с чертами пастыря приобретает также черты овцы, обреченной на заклание: «Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих» (Ис 53. 6–7).

Похожий мотив звучит у пророка Захарии, где о Мессии говорится: «О, меч! поднимись на пастыря Моего и на ближнего Моего, говорит Господь Саваоф: порази пастыря, и рассеются овцы!» (Зах 13. 7). В той же книге изображен дом Давидов, рыдающий о пронзенном Мессии: «А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце» (Зах 12. 10). Первый из этих пророческих текстов Иисус применит по отношению к Себе в ночь ареста, предсказывая, что ученики оставят Его (Мф 26. 31; Мк 14. 37). Второй будет применен к Нему, умершему на кресте и пронзенному копьем, Евангелистом Иоанном (Ин 19. 37).

9. 2. Иисус — Пастырь добрый

Символика, связанная с пастырем и стадом, присутствует во всех трех синоптических Евангелиях. Об Иисусе рассказывается, что, «видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф 9. 36; Мк 6. 34). О Себе Иисус говорит, что Он послан «к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15. 24). К общине Своих учеников Иисус обращается со словами: «Не бойся, малое стадо!» (Лк 12. 32). В одной из притч Он рисует образ человека, оставившего в пустыне девяносто девять овец, чтобы найти единственную пропавшую овцу (Лк 15. 4–6). В поучении о Страшном суде Он говорит, что Сын Человеческий «отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую» (Мф 25. 32–33).

Однако особую роль данная символика играет в четвертом Евангелии, где приведен диалог Иисуса с иудеями, почти целиком построенный на ней. Беседа ничем не отделена от того, что ей предшествовало в 9-й главе, — диалога с иудеями после исцеления слепорожденного, — и может восприниматься как прямое продолжение этого диалога. Однако она может также интерпретироваться как самостоятельный диалог, состоящий из двух частей: первой (Ин 10. 1–21), произнесенной, предположительно, перед той же аудиторией, что и диалог с иудеями из предыдущей главы (Ин 9. 39–41), и второй (Ин 10. 22–42), произнесенной на зимнем празднике обновления храма.

Если строго следовать указаниям, содержащимся в тексте, то перед нами две беседы, временной промежуток между которыми составляет около трех месяцев — от праздника Кущей, выпадавшего на сентябрь – октябрь (с ним связаны все сюжеты, вошедшие в Ин 7. 2 – 10. 21), до декабрьского праздника обновления. Обе беседы объединены сходной тематикой и сходным образным строем.

Первую беседу открывает раздел, по жанру напоминающий притчи из синоптических Евангелий. За притчей следует толкование, становящееся причиной очередной распри между слушателями:

Истинно, истинно говорю вам: кто не дверью входит во двор овчий, но перелезает инуде, тот вор и разбойник; а входящий дверью есть пастырь овцам. Ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их. И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его. За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса.

Сию притчу сказал им Иисус; но они не поняли, что такое Он говорил им. Итак, опять Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам. Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их. Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет. Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить. Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком.

Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит проходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец, и разгоняет их. А наемник бежит, потому что наемник, и нерадит об овцах. Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец. Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь (Ин 10. 1–16).

Ученые спорят о том, является ли начало беседы о добром пастыре притчей или аллегорией. В исследования, посвященные притчам Иисуса, оно, как правило, не включается. В самом тексте Евангелия оно названо термином *παροιμία* («поговорка», «поговорка», «притча»), и это один из четырех случаев употребления данного

термина в Евангелии от Иоанна. В следующий раз термин трижды прозвучит в диалоге между Иисусом и учениками на Тайной вечере: «Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце... Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой» (Ин 16. 25, 29).

Этот обмен репликами на Тайной вечере трудно было бы объяснить только на основе четвертого Евангелия, поскольку в нем содержится лишь один рассказ, названный притчей. Можно, конечно, предположить, что ученики имеют в виду те притчи, о которых мы знаем из синоптических Евангелий. Но нельзя исключить и того, что термин «притча» в беседе на Тайной вечере использован расширительно — в том же смысле, в каком употреблялось еврейское слово *māšāl*, указывавшее на любой рассказ, содержащий в себе элемент иносказания или загадки. В синоптических Евангелиях это слово передавалось при помощи термина *παραβολή* («сопоставление», «сравнение», «уподобление», «притча»).

Разницу в значениях между двумя греческими терминами — *παραβολή* у синоптиков, *παραοία* у Иоанна — уловить достаточно сложно. Тем не менее, можно говорить о том, что у Иоанна термин *παραοία* имеет более широкий смысл, чем *παραβολή* у синоптиков. В диалоге на Тайной вечере этот термин может указывать не столько на притчу как литературный жанр, сколько на стиль речи Иисуса в целом. Его речь была образной, трудной для понимания, полной намеков и иносказаний, и в этом смысле многие Его высказывания, вошедшие в четвертое Евангелие, обладают чертами, характерными для притч.

В то же время единственный рассказ, названный в этом Евангелии «притчей», по форме и содержанию отличается от большинства притч, вошедших в синоптические Евангелия. В нем нет полноценного сюжета: есть только центральный образ (пастырь) и несколько побочных образов (дверь, придверник, овцы, чужак, перелезающий через ограду). В толковании на него Иисус отождествляет Себя сразу с двумя образами — двери и пастыря, тогда

как в тех синоптических притчах, которые снабжены толкованием, один образ соотносится только с одним предметом или лицом (например, в Мф 13. 38–39: «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»).

Образы, из которых соткана повествовательная канва притчи о добром пастыре, заимствованы из повседневной жизни. Перед глазами слушателя — загон для скота (овчарня), обнесенный стеной (предположительно каменной, как это было в обычае). У этого загона только одна дверь (ворота), через которую входит и выходит пастух. Но среди героев притчи есть также придверник, что подразумевает загон для скота при доме состоятельного хозяина. Пастух зовет своих овец по имени, что соответствует древнему обычаю давать имена животным. Овцы откликаются не только на свои имена, но и на звук голоса пастуха (предполагается, что произнесение имени овцы другим человеком не произведет того же эффекта).

Все детали картины, нарисованной в притче, призваны подчеркнуть глубокое внутреннее единство между пастухом и его стадом. Для этого стада он не чужак — он свой: оно принадлежит ему, как тело голове, и он управляет им, как голова телом. Стадо мыслится как единый организм, несмотря на то, что у каждой овцы есть свое имя. Но то, что объединяет его — это пастух, без которого разрозненные овцы не превратились бы в стадо.

Нет необходимости доказывать, что в образе пастуха Иисус представил Себя, а в образе овец — Своих учеников, то самое «малое стадо», которое в зародыше представляет Церковь, призванную охватить собой весь мир. Единство между Иисусом как Пастырем и Церковью как пасомыми раскрывается через серию утверждений: 1) «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком»; 2) «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец»; 3) «Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня»; 4) «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора...». Каждое из этих утверждений имеет самостоятельный смысл.

Во-первых, Иисус приносит людям «жизнь с избытком». Греческое выражение ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν можно перевести так: «чтобы имели жизнь и имели избыток». В речи Иисуса термин «жизнь» всегда указывает на жизнь вечную — то духовное измерение, которое привносит в жизнь человека Сам Иисус и которое преображает его жизнь изнутри. Термин «избыток» содержит в себе представление о неограниченной полноте духовных даров, которую невозможно измерить человеческими мерками. Об этой же полноте Иисус говорил Никодиму, когда утверждал, что «не мерою дает Бог Духа» (Ин 3. 34). Полнота духовных даров дается человеку через жизнь в Церкви, символически изображаемой двором для овец, со всех сторон окруженным крепкими стенами.

Во-вторых, добрый пастырь «полагает жизнь свою за овец». Здесь Иисус прямо говорит о предстоящей Ему смерти и о ее значении для Своих последователей. Он умирает за них, приносит Себя в жертву ради искупления их грехов. Он не боится диавола, но вступает с ним в рукопашный бой. Вся земная жизнь Иисуса сопряжена с борьбой против диавола, начиная от искушения в пустыне, включая многочисленные случаи изгнания бесов и кончая тем временным и кажущимся торжеством диавола, которое обернулось победой над ним: смертью Иисуса на кресте. Он принимает эту смерть добровольно, потому что чувствует Свою ответственность за овец и потому что никто другой не может спасти их от волка.

В буквальном переводе с греческого слова Иисуса звучат так: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает душу свою за овец... Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и душу Мою полагаю за овец». Слово ψυχή («душа») в языке Иисуса обычно означает «жизнь» (например, в Мф 16. 25: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее»). Этим и обусловлен выбор слова «жизнь» в русском Синодальном переводе для передачи греческого ψυχή. Термин ζωή («жизнь»), как мы говорили, в четвертом Евангелии употребляется преимущественно для обозначения жизни вечной.

В-третьих, Иисус знает Своих овец, а они знают Его: глагол $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$ («знать») функционирует здесь в обоих направлениях, подчеркивая, что путь богопознания — это не улица с односторонним движением: по этому пути человек идет навстречу Богу, а Бог идет навстречу человеку. Знание Иисусом Своих учеников метафорически изображается в образе пастуха, зовущего овец «по имени». На языке Библии имя — не просто кличка: оно отражает внутреннюю суть человека. Звать кого-то по имени — значит, проникать в его душу и сердце. В этом основной смысл истории о том, как первозданный Адам нарекал имена животным (Быт 2. 19–20): давая им имена, он проникал в их внутреннюю суть. Иисус, по словам Евангелиста, «знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что́ в человеке» (Ин 2. 24–25). Но и люди, соприкасаясь с Ним, начинали познавать Бога, прикасаться к Его внутренней сути.

Глагол «знать» в рассматриваемой речи употреблен не только для описания взаимосвязи между Иисусом и Его последователями. Он также указывает на взаимоотношения между Отцом и Сыном: «Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца; и жизнь Мою полагаю за овец». Если рассматривать эту фразу целиком, то в ней просматривается прямая логическая связь между крестной смертью Иисуса и знанием об Отце, которым Он обладает: необходимость Его жертвенной смерти вытекает из этого знания. В то же время есть прямая связь между тем знанием друг о друге, которым обладают Отец и Сын, и знанием, которое связывает Иисуса с Его овцами.

В-четвертых, наконец, Иисус говорит об овцах «не сего двора». Под этими овцами следует понимать прежде всего язычников: собеседники Иисуса не считали их принадлежащими к «дому Израилеву», а следовательно, отказывали им в праве называться детьми Божиими и надеяться на спасение. Иисус создает Церковь, двери которой открыты для всех — вне зависимости от их этнического происхождения. Ни Церковь, ни «лоно Авраамово» — посмертное блаженство праведников — не зарезервированы исключительно для потомков Авраама по плоти (Мф 8. 11). И в Церкви земной,

и в Церкви, торжествующей на небесах, окажутся все те, кто вошли в нее через дверь, а не «инуде», кто распознали в Иисусе Богочеловека-Мессию, уверовали в Него и последовали за ним.

Кто такие воры и разбойники, приходившие «прежде» Иисуса?¹ Возможно, речь идет о различных лже-мессиях, о которых известно из истории Израильского народа, или о тех, кто, пользуясь недовольством римлянами, притязал на царскую власть в Израиле. В I веке, когда жил Иисус, в Иудее предпринимались неоднократные попытки захватить власть насильственным путем. О них красочно повествует Иосиф Флавий:

В это же самое время множество... волнений охватило Иудею... Был там также некий Иуда, сын могущественного атамана разбойников... Этот Иуда собрал около галилейского города Сепфориса огромную толпу отчаянных людей, сделал набег на царский дворец, захватил все находившееся там оружие, вооружил им всех своих приверженцев и похитил все находившиеся там деньги... Существовал тогда также один из служителей царя Ирода, некий Симон, человек красивый, огромного роста и крайне сильный, пользовавшийся доверием царя. Основываясь на беспорядочном состоянии дел, этот человек осмелился возложить на себя царский венец. Собрав себе толпу приверженцев, которые в своем безумии провозгласили его царем, и считая себя вполне достойным этого высокого сана, Симон разграбил и сжег царский дворец в Иерихоне... Вместе с тем даже некий Афронг, человек, не блиставший ни знатностью рода, ни личной доблестью, ни обилием денежных средств, всего-навсего простой пастух, отличавшийся, впрочем, огромным ростом и недюжинной физической силой, решил домогаться царской власти... Иудея была полна разбойничьих шаек².

Из этого описания не следует, что домогавшиеся царской власти в Иудее имели ярко выраженные мессианские притязания, однако в сознании еврейского народа одно с другим — политические

¹ В некоторых рукописях слова «прежде Меня» отсутствуют.

² *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 10, 4–8.*

и мессианские притязания — были тесно связаны. Не случайно и употребление Иосифом термина «разбойники» (λησταιί), общего для приведенного текста и рассматриваемой беседы Иисуса с иудеями. Резкое противопоставление истинного пастыря разбойникам заставляет видеть в последних конкретных лиц, о которых могло быть известно собеседникам Иисуса, потому что их «подвиги», подобные тем, что описаны Иосифом, были у всех на слуху.

В противовес популярным представлениям о Мессии как политическом вожде, который освободит Израильский народ от власти римлян, Иисус постоянно подчеркивал, что Его царство — не от мира сего (Ин 18. 36): оно имеет исключительно духовный характер и не связано ни с какими притязаниями на политическую власть и могущество. Подобные притязания, которыми Его искал диавол, Он отверг с самого начала Своего служения (Мф 4. 8–10; Лк 4. 5–8). Он — пастырь «добрый» (καλός): это прилагательное указывает исключительно на душевные, нравственные качества, а вовсе не на амбиции в социально-политической сфере.

Иисус — не только пастырь, но и дверь. По словам Игнатия Богоносца, «Он есть дверь к Отцу, которою входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки и апостолы и Церковь»¹. Таким образом, доступ к Отцу открывается не только уверовавшим в Иисуса при Его жизни и после Его смерти, но и — ретроспективно — тем ветхозаветным праведникам, которые жили ожиданием пришествия Мессии.

Кто понимается под перелезающим во двор овчий «инуде»? Выражение ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν (слав. «прелезаяй инуде») буквально переводится как «восходящий из другого места», то есть пытающийся прийти к истине окольным путем. Во времена Иоанна Богослова таковыми были гностики, в чьих учениях отдельные элементы христианства причудливо переплетались с элементами различных восточных учений и культов: претензия на тайное, эзотерическое знание, которым они якобы обладали, делала их невосприимчивыми к простой и прямой вести Иисуса, сохраненной

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

в Церкви. Их гнозис не имел ничего общего с тем знанием, о котором говорит Иисус применительно к Себе и Своим ученикам: это знание приобретается только внутри церковной ограды, а не вне ее.

Современным аналогом древних лжеучителей являются все те, кто обещают привести человека к Богу окольным путем — минуя дверь. Ссылаясь на то, что земная Церковь коррумпирована или что она исказила учение Иисуса, они предлагают свои собственные, альтернативные пути религиозной жизни, свою «духовность». Евангелие — в том виде, в каком оно долшло до нас от первого поколения учеников Иисуса — они подменяют своими писаниями, нередко носящими эзотерический характер.

Христианство признает только один путь к Богу — этим путем является Сам Иисус (Ин 14. 6). И только один «двор овчий» — им является Церковь. По слову святого Киприана Карфагенского, «Церковь, получившая благодать жизни вечной, — одна»; «между мертвецами считаются те, кто не в Церкви Христовой»¹. Это бескомпромиссное утверждение напрямую вытекает из того учения о «дворе овчем», которое Иисус сформулировал в беседе о пастыре добром. Оно не должно восприниматься как автоматическое исключение из числа спасаемых всех тех, кто не принадлежит к Церкви; так и проповедь Иисуса, в том числе Его обличения в адрес иудеев, не была направлена на то, чтобы кого-то исключить из числа Своих овец. Ее целью было привести всех к единству с Отцом.

Это единство, сущностное и нерасторжимое, предполагает со стороны Сына абсолютное послушание воле Отца. А воля Отца заключается в том, чтобы Сын умер за людей:

Потому любит Меня Отец, что 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. Сию заповедь получил Я от Отца Моего. От этих слов опять произошла между Иудеями распря. Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушаете Его? Другие

¹ *Киприан Карфагенский*. Письмо 71. К Квинту, о крещении еретиков (в русском дореволюционном переводе данное письмо имеет номер 58).

говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым? (Ин 10. 17–21).

Не удивительно, что эти загадочные слова, содержащие в себе две взаимоисключающие идеи, вызвали недоумение. С одной стороны, Иисус говорит о Своей смерти как о добровольном подвиге и настаивает на том, что Сам имеет власть отдать жизнь и опять принять ее. С другой, Он получил об этом заповедь от Отца, то есть исполняет Его волю. Разгадка заключается в том, что у Отца и Сына — единая воля. Смерть Сына Божия является одновременно Его послушанием воле Отца и Его собственным подвигом, добровольно совершаемым ради людей. Через эту смерть добрый пастырь превращается в овцу, ведомую на заклание (Ис 54. 7).

Притча о добром пастыре оказала влияние на формирование той экклезиологии (учения о Церкви), которая в своих основных чертах сложилась уже в первом христианском поколении. Апостол Петр в своем Первом послании пишет: «Ибо вы были, как овцы блуждающие, но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших» (1 Пет 2. 25). Термин «пастырь» применяется в послании Петра и к Христу, и к руководителям местных церковных общин — христианским священнослужителям (1 Пет 5. 1–5). Сходная терминология встречается в Послании к Евреям, где Христос назван «Пастырем овец великим» (Евр 13. 20). В Послании к Римлянам Павел употребляет термин «пастыри» применительно к священнослужителям: «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Рим 4. 11–12). В Послании к Ефессянам Павел говорит: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф 5. 25–27). Хотя основным в данном тексте является образ Церкви как невесты Христовой, выражение «не имеющая пятна, или порока» заимствовано из пастушеского словаря и связано с образом овцы.

В святоотеческой литературе образ пастыря из притчи толкуется прежде всего применительно к миссии священнослужителя. В этом ключе выдержаны комментарии Григория Богослова¹ и Иоанна Златоуста². Блаженный Августин под «придверником» понимает Святого Духа³. По другому толкованию, придверник — это Иоанн Креститель, чья проповедь предваряла миссию Иисуса. Напомним, что, согласно четвертому Евангелию, первыми учениками Иисуса стали ученики Иоанна Крестителя (Ин 1. 35–40). И именно Креститель первым возвестил миру о том, что Иисус — «Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29, 36).

9. 3. Иисус на празднике обновления

Праздник обновления храма был установлен в память о возобновлении богослужения в Иерусалимском храме после того, как в течение трех лет он был осквернен сирийцами и богослужение в нем не совершалось. Сирийский царь Антиох Епифан захватил Иерусалим в 170 году до Р. Х. Поначалу его поддержали и еврейская знать, и первосвященник. Однако политика эллинизации, проводимая Антиохом, начала вызывать серьезные протесты, которые вскоре переросли в национально-освободительную войну. Катализатором протестных настроений стали действия Антиоха, направленные против иудейской религии, в особенности захват храма и превращение его в святилище Зевса. Восстание, возглавленное Иудой Маккавеем, привело в 164 году до Р. Х. к освобождению Иерусалима и храма, который был торжественно переосвящен. Это событие описано в Первой Маккавейской книге (1 Макк 4. 36–51). Согласно этой книге, «установил Иуда и братья его и все собрание Израиля, чтобы дни обновления жертвенника празднуемы были с весельем и радостью, в свое время, каждый год восемь дней, от

¹ Григорий Богослов. Слово 2, 9, 4–10, 5.

² Иоанн Златоуст. Шесть слов о священстве. Слово 2, 4.

³ Августин. Толкование на Евангелие от Иоанна. Трактат 46, 4.

двадцатого дня месяца Хаслева» (1 Макк 4. 59). Эту информацию подтверждает Иосиф Флавий:

Иудеи так радовались явившейся теперь вновь возможности вернуться к своим прежним обычаям и внезапному случаю после продолжительного времени опять предаваться истинному богопочитанию, что они условились на будущее время всегда праздновать день восстановления храма восьмидневным празднеством. С тех пор по настоящее время мы празднуем этот праздник под именем Празднества света, вероятно, потому, что в этот день явилась нам против всякого ожидания, подобно свету, возможность вновь поклоняться Предвечному¹.

К тому времени, когда Иисус пришел в Иерусалим на праздник обновления, этот праздник насчитывал около двухсот лет. Действие, описываемое в четвертом Евангелии, происходит в портике, расположенном вдоль восточной стороны двора язычников. Этот продолговатый портик, сохранившийся со времен первого строителя храма — царя Соломона², отделял пространство, куда можно было входить язычникам, от пространства, куда вход им был запрещен под страхом смерти³. С внешней стороны портик представлял собой глухую каменную стену, с внутренней — колоннаду, поверх которой располагалась балюстрада.

После смерти и воскресения Иисуса притвор Соломонов на некоторое время станет местом постоянного пребывания апостольской общины (Деян 3. 11; 5. 12). Возможно, это связано именно с тем, что притвор Соломонов любил посещать Сам Иисус. Здесь и произошла Его беседа с иудеями, описанная в четвертом Евангелии:

Настал же тогда в Иерусалиме праздник обновления, и была зима. И ходил Иисус в храме, в притворе Соломоновом.

Тут Иудеи обступили Его и говорили Ему: долго ли Тебе держать нас в недоумении? если Ты Христос, скажи нам прямо.

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 12, 7, 7.

² Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 5, 1.

³ Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 2, 4.

Иисус отвечал им: Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне. Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам. Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего. Я и Отец — одно.

Тут опять Иудеи схватили камень, чтобы побить Его. Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями? Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом. Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если он¹ назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, — Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий? Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем.

Тогда опять искали схватить Его; но Он уклонился от рук их, и пошел опять за Иордан, на то место, где прежде крестил Иоанн, и остался там. Многие пришли к Нему и говорили, что Иоанн не сотворил никакого чуда, но все, что сказал Иоанн о Нем, было истинно. И многие там уверовали в Него (Ин 10. 22–42).

Вопрос иудеев — ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις — в буквальном переводе с греческого звучит так: «До каких пор Ты будешь брать нашу душу?». Учитывая смысл, вкладываемый в термин ψυχή («душа») в языке Нового Завета, возможен такой перевод: «До ка-

¹ В Синодальном переводе «Он» (с прописной буквы). Однако, судя по контексту, местоимение относится к слову «закон» и не является указанием на Бога.

ких пор ты будешь брать нашу жизнь?». Скорее всего, мы имеем дело с идиомой, представляющей собой кальку с выражения на арамейском языке.

Продолжая спрашивать Иисуса, иудеи требуют от него прямого утверждения, что Он Христос. Читатель может спросить, почему на прямой вопрос Иисус не отвечает прямо. Ответ заключается в том, что прямой ответ вызвал бы лишь дальнейшую эскалацию конфликта и не убедил бы иудеев в том, что Иисус действительно является обетованным Мессией. Иисус не делал тайны из Своего мессианства: напротив, беседуя с самарянкой, Он прямо назвал Себя Мессией-Христом (Ин 4. 26). Однако в данном случае вместо прямого утвердительного ответа Он напоминает, что уже сказал иудеям о Своем мессианском достоинстве, но они не поверили.

Возможно, речь идет о каком-то конкретном случае, когда Иисус признался перед иудеями в том, что Он Христос, а они не поверили Ему. Возможно, что Он говорит о многих ранее сделанных утверждениях, таких как: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин 5. 39); «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня» (Ин 5. 43); «Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне» (Ин 5. 46); «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин 6. 38); «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня» (Ин 7. 16); «Если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня» (Ин 8. 42).

Все эти и другие подобные утверждения свидетельствуют о том, что Он видел в Себе Мессию и прямо говорил об этом. Но чем больше Он об этом говорил, тем большее негодование это вызывало у иудеев. Теперь Иисус призывает их, если они не верят Его словам, поверить Его делам. Об этом Он говорил им и ранее: «Ибо дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» (Ин 5. 36). Однако, как отмечает Златоуст, «когда Он проповедовал и учил словами,

они говорят: “Какое же Ты дашь знамение?” (Ин 6. 30). А когда представлял доказательства в делах, тогда говорят Ему: “Если Ты Христос, скажи нам прямо”. Таким образом, когда вопиют дела, они ищут слов; а когда учат слова, прибегают к делам, всегда настаивая на противном»¹.

Возвращаясь к теме пастыря и овец, Иисус делает резкое разграничение между Своими овцами и теми, кто не хочет следовать за Ним. На Страшном суде Он будет отделять овец от козлов (Мф 25. 31). Здесь же иудеи сами себя отделяют от Его стада, добровольно становясь на сторону Его противников. Иисусу остается лишь констатировать это отделение: «Я, со Своей стороны, исполнил все, что следовало сделать пастырю. Если же вы не следуете за Мной, то это происходит не оттого, будто Я — не пастырь, но оттого, что вы — не Мои овцы»².

Слова «как Я сказал вам» отсутствуют во многих рукописях. Если, тем не менее, считать их частью оригинального текста, то по смыслу они относятся не столько к тому, что им предшествовало, сколько к тому, что за ними следует: «Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих. Как Я сказал вам, овцы Мои слушаются голоса Моего». О том, что овцы слушаются голоса Его, Иисус говорил (Ин 10. 3, 14), а о том, что Его собеседники — не из Его овец, до настоящего времени не говорил.

Определенные сложности для перевода представляет фраза: ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστίν. В Синодальном переводе читаем: «Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех». Однако слово «их» в оригинальном тексте отсутствует. Греческие рукописи дают не менее десяти различных вариантов текста, в том числе такие, при которых возможны следующие варианты перевода: «Отец Мой — в том, что Он дал Мне — больше всех»; «Отец Мой — то, что Он дал мне, больше всех».

Слова «Я и Отец — одно» вызывают очередной взрыв негодования иудеев: вновь они берутся за камни. Между тем эти слова

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 61, 1.

² Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 61, 2.

указывают на то «сущностное и природное единение», которое Сын имеет с Отцом. Поскольку Он рожден от Отца, то «мыслится из Него и в Нем сущим, причем хотя и признается имеющим отдельное и особое личное бытие, однако же и представляется по соприрожденному тождеству сущности как единое нечто с Отцом»¹. В Евангелии от Иоанна эти слова являются логическим завершением целой цепочки утверждений, касающихся единства между Сыном и Отцом. Напомним наиболее важные из них:

Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин 5. 17).

Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также (Ин 5. 19).

Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его (Ин 5. 22–23).

Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе (Ин 5. 26).

Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца (Ин 5. 30).

Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день (Ин 6. 40).

Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною (Ин 6. 57).

Никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего (Ин 6. 65).

Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня (Ин 7. 29).

Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня (Ин 8. 18).

Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего (Ин 8. 19).

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 12.

Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно (Ин 8. 29).

Я говорю то, что видел у Отца Моего (Ин 8. 38).

Если Я Сам Себя славлю, то слава Моя ничто. Меня прославляет Отец Мой (Ин 8. 54).

Я знаю Его и соблюдаю слово Его (Ин 8. 55).

Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца (Ин 10. 15).

Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее (Ин 10. 17).

Из одной беседы в другую, от одного праздника к другому, Иисус проповедует иудеям одни и те же истины о Своем единстве с Отцом, и с каждым разом их негодование только увеличивается, и они все более укрепляются в своей решимости покончить с Ним (Ин 5. 17–18; 8. 58–59). В Его словах они слышат богохульство и утверждают, что именно за это хотят побить Его камнями, в соответствии с законом Моисеевым (Числ 15. 30–31; Втор 21. 22), а именно — за то, что Он, «будучи человек, делает Себя Богом», а не за Его дела. Между тем Его дела тоже вызывали их острое недовольство, в частности, исцеления, которые Он совершал в субботу. Слова и дела были двумя взаимосвязанными сторонами миссии Иисуса: те, кто верили Его делам, как правило, верили и Его словам; а кого не убеждали слова, те с недоверием воспринимали и совершаемые Им чудеса.

На обвинение в богохульстве Иисус отвечает неожиданно. Он ссылается на псалом, в котором люди названы богами. Приведем его полностью:

Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд: доколе будете вы судить несправедливо и оказывать лицепрятие нечестивым? Давайте суд бедному и сироте; угнетенному и нищему оказывайте справедливость; избавляйте бедного и нищего; исторгайте его из руки нечестивых. Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются. Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как

всякий из князей. Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты наследуешь все народы (Пс 81).

В этом псалме речь идет о неправедных судьях: они названы богами в том смысле, что от Бога получили судебную власть, однако этой властью они пользуются неправедно. Казалось бы, какое отношение этот псалом имеет к тому, о чем Иисус спорит с иудеями? Какова логическая связь между божественной природой Иисуса и тем, что в псалме говорится о неправедных судьях?

На первый взгляд, Иисус лишь ссылается на ветхозаветный прецедент применения термина «бог» к людям, доказывая, что от такого словоупотребления «не может нарушиться Писание». Доказательство построено на характерном для раввинистической логики принципе: от меньшего к большему. Иоанн Златоуст так пересказывает слова Иисуса: «Если те, которые получили это название по благодати, не подвергаются обвинению, когда называют себя богами, то как может по справедливости подлежать упреку Тот, Кто имеет это по естеству?»¹.

Наиболее существенным моментом, однако, является не способ доказательства, а лежащая в его основе концепция преодоления онтологической пропасти между Богом и людьми. Учение, которое принес на землю Иисус Христос, предполагает принципиально новый характер взаимоотношений между человеком и Богом. Между ними возможна такая степень близости, которая была недостижима даже для самых крупных фигур ветхозаветной истории — Авраама и Моисея. Она становится возможной для человека через Того, Кого, по словам Иисуса, «освятил и послал в мир» Сам Бог.

Слово «освятил» (ἡγίασεν), возможно, имеет отношение к теме праздника обновления (τὰ ἐγκαίνια). Как отмечает Р. Браун, на языке Септуагинты глаголы «освящать» (ἀγιάζω) и «обновлять» (ἐγκαίνιζω) являются синонимами: первый употреблен при описании освящения Моисеем скинии (Числ 7. 1), второй — при описании освящения жертвенника (Числ 7. 10–11). Праздник обновления был днем

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 61, 2.

воспоминания об освящении храма — того самого, который Иисус предлагал разрушить и заменить храмом Тела Своего (Ин 2. 19–21). Воспоминание о манне небесной на праздник Пасхи Он предлагал заменить на причащение Своего Тела и Крови (Ин 6. 31–58). В водных церемониях праздника Кущей Он предлагал видеть прообраз благодати Святого Духа, которую может дать только Он (Ин 7. 37–38). Наконец, в праздник, когда вспоминали освящение храма, Он обращал внимание собеседников на Того, Кого «освятил» Бог.

Таким образом, речь Иисуса на празднике обновления становится очередным звеном в цепи утверждений, из которых складывается «заместительная теология», представленная в четвертом Евангелии. Священные для иудеев символы и понятия Иисус наполняет новым смыслом. Они же не видят в этом ничего, кроме богоульства и посягательства на то, что для них священо и неприкосновенно.

Беседа завершается тем, что Иисус идет из Иерусалима на Иордан — на то самое место, где когда-то крестил Иоанн. Почему Иисус пошел именно туда? Возможно, потому, что Он знал, что Его час еще не пришел, и хотел там переждать время, остававшееся до Его последней пасхи. Однако могли быть и другие причины для возвращения Иисуса на то место, с которого начиналось Его общественное служение и где Креститель напутствовал Его. Там, на берегу Иордана, Иоанн впервые провозгласил, что Иисус — «Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29). Упоминание об Иоанне Крестителе становится еще одним доказательством мессианского достоинства Иисуса в 8-й главе Евангелия от Иоанна. Таким образом, аргументы в защиту Своего Божества Иисус выстраивает так же, как и в беседе после исцеления при купальне Вифезда (5-я глава), только в обратном порядке: божество Сына подтверждается свидетельствами: Писаний (Ин 10. 35), дел (Ин 10. 38) и Иоанна Крестителя (Ин 10. 41). Сейчас, когда Иоанна уже нет в живых, его свидетельство об Иисусе исполняется. Агнец Божий, ведомый на заклание, приходит на место, где крестил Иоанн, чтобы оттуда отправиться в Свое последнее путешествие — то, которое приведет Его на Голгофу.

Вопросы к главе 9

1. Какое греческое слово стоит за славянским «пастырь»? Что слово «пастырь» означает буквально?
2. Приведите ветхозаветные цитаты, в которых Бог называет Себя пастырем Израиля.
3. Где в Ветхом Завете образ пастыря связывается с Мессией?
4. Вспомните места в синоптических Евангелиях, где Христос уподобляется пастырю.
5. Является ли поучение Спасителя о добром пастыре притчей? Аргументируйте свой ответ.

Глава 10.

ПШЕНИЧНОЕ ЗЕРНО

10. 1. «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет...»

10. 2. «Когда Я вознесен буду от земли...»

10. 1. «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет...»

Рассказ Евангелиста Иоанна о воскрешении Лазаря (Ин 11), следующий непосредственно за повествованием о пребывании Иисуса в Иерусалиме на празднике обновления, был рассмотрен нами во втором томе настоящего учебника. За ним следует несколько эпизодов, которые будут рассмотрены совместно с повествованиями синоптиков о последних днях земной жизни Иисуса: вечера в Вифании (Ин 12. 1–11), Его торжественный вход в Иерусалим (Ин 12. 12–19), омовение ног ученикам на Тайной вечере (Ин 13. 1–20) и предательство Иуды (Ин 13. 21–30).

В настоящей главе нам предстоит рассмотреть эпизод, не имеющий прямых параллелей у синоптиков. Он помещен в Евангелии от Иоанна сразу после рассказа о торжественном входе Иисуса в Иерусалим.

Эпизод начинается с обращения «Еллинов» к апостолам с просьбой организовать их встречу с Иисусом:

Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины. Они подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса. Филипп идет и говорит о том Андрею; и потом Андрей и Филипп сказывают о том Иисусу. Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому.

Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода (Ин 12. 20–24).

Филипп не впервые появляется в Евангелии от Иоанна в паре с Андреем. В рассказе о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами Иисус спрашивал у Филиппа: «Где нам купить хлебов, чтобы их накормить?». Первый ответ пришел от Филиппа, второй от Андрея (Ин 6. 5–9). Тот факт, что Филипп в рассматриваемом эпизоде не обращается к Иисусу напрямую, а сообщает ему о просьбе Еллинов через Андрея, может объясняться близостью этих учеников, происходивших из одного города — Вифсаиды Галилейской (Ин 1. 44). По другому объяснению, Филипп обращается к Андрею, потому что тот был старше (по возрасту или по времени призвания)¹.

Кто здесь понимается под «Еллинами»? Как мы указывали выше, по мнению некоторых современных толкователей, в данном случае этим термином могли быть обозначены грекоязычные иудеи рассеяния, поскольку речь идет о Еллинах, «пришедших на поклонение в праздник», что вряд ли могло относиться к язычникам.

С другой стороны, данный термин в Новом Завете имеет вполне устойчивый смысл, указывая не столько на лиц, говорящих на греческом языке, будь то греки или иудеи, сколько на язычников. Именно так термин употребляется у апостола Павла. Ученые, придерживающиеся мнения, что в рассматриваемом эпизоде речь идет о язычниках, отмечают, что при таком понимании эпизод приобретает особую богословскую значимость, подчеркивая универсализм проповеди Иисуса, обращенной не только к иудеям, но и ко всему миру. В этом случае рассказ о желании «Еллинов» видеть Иисуса становится в один ряд с теми местами из посланий апостола Павла, где миссионерское поле христианской Церкви делится на два сегмента — «Иудеев» и «Еллинов» (Рим 1. 16; 2. 9–10; 3. 9; 10. 12; 1 Кор 1. 22–24; 10. 32; 12. 13).

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 66, 2.

Универсализм в понимании значения Иисуса и Его дела, характерный для апостола Павла, был свойственен и Иоанну. С первых же строк своего Евангелия он говорит об Иисусе как Свете истинном, просвещающем «всякого человека, приходящего в мир». Этот свет «в мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин 1. 9–11). Термин «мир» (κόσμος) имеет универсальный смысл. В беседе с самарянкой Иисус назван «Спасителем мира» (Ин 4. 42), а не иудеев или иудеев вместе с самарянами.

В другом месте Евангелист приводит предсказание первосвященника Каиафы о том, «что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин 11. 51–52). Здесь под «народом» (ἔθνος) понимается народ Израильский, а под рассеянными чадами Божиими — не иудеи рассеяния, а те, кто вообще не принадлежат к богоизбранному народу.

Наконец, в притче о добром пастыре Сам Иисус говорит о том, что у Него есть «другие овцы, которые не сего двора» и которых надлежит Ему привести, чтобы было «одно стадо и один Пастырь» (Ин 10. 16). Здесь народ Израильский понимается под «двором» (αὐλή), а не принадлежащие к нему — под «другими овцами».

К сказанному можно добавить, что у Иоанна полностью отсутствует мотив, который прослеживается в высказываниях Иисуса, приведенных у Матфея: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10. 5–6); «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15. 24). Иоанн с самого начала описывает миссию Иисуса как имеющую универсальное измерение.

В этом контексте рассказ о желании Еллинов увидеть Иисуса становится своего рода прологом к тому, что последует за Его смертью и воскресением: к расширению общины учеников Иисуса за счет обращенных из язычества. Иоанн Златоуст толкует рассказ как однозначное указание на то, что после воскресения Иисуса основным объектом миссионерской проповеди Его учеников станут не иудеи, а язычники¹.

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 66, 2.

Евангелист не уточняет, увидели ли Еллины Иисуса или нет. Вместо этого он приводит слова Иисуса о том, что «пришел час прославиться Сыну Человеческому». Эти слова сказаны в ответ на просьбу Филиппа и Андрея, но произносятся, как будет понятно из дальнейшего повествования, в присутствии народа.

Иисусу на протяжении всего времени Его служения на земле было присуще острое сознание того, что Он пришел в этот мир, чтобы умереть. Он знал, что это произойдет, и знал, когда это произойдет. Ранее Он неоднократно говорил: «Еще не пришел час Мой» (Ин 2. 4); «Мое время еще не настало» (Ин 7. 6); «Мое время еще не исполнилось» (Ин 7. 8). Сейчас же Он понимает, что Его час пришел, и прямо говорит об этом ученикам в присутствии народа.

Глагол «прославиться» указывает на воскресение, которое следует за смертью Иисуса на кресте, и на Его возвращение туда, откуда Он пришел (Ин 8. 14), в ту славу, которую Он имел у Отца «прежде бытия мира» (Ин 17. 5). Но одновременно, как мы увидим далее, под славой понимаются страдания Иисуса и его смерть, предсказанные пророком Исаией (Ин 12. 41).

Говоря о своей смерти, Иисус сравнивает ее с пшеничным зерном, которое не принесет плода, если, «пав в землю, не умрет». Это сравнение заимствовано из того образного ряда, который характерен для притч Иисуса, приведенных в синоптических Евангелиях. Наиболее близкий к нему образ — горчичного зерна, «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). Еще один похожий образ — семени, которое человек бросает 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» (Мк 4. 26–28).

В данном случае акцент делается не на потенциале, заложенном в семени, и не на силе земли, способной произращать величественные деревья из малых семян, а на том, что для возникновения

новой жизни необходима смерть. То новое бытие, которое Иисус принес на землю и которое должно быть реализовано в создаваемой Им Церкви, получает начало благодаря Его смерти на кресте. Смерть Сына Человеческого — вот та цена, которую Бог должен заплатить за то, чтобы люди получили возможность «приносить много плода». Иисус и раньше говорил об этом, например, когда предсказывал Свое вознесение на крест в беседе с Никодимом (Ин 3. 14), но теперь пришло время сказать об этом во всеуслышание. Смерть Сына Божия необходима, «дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 15).

10. 2. «Когда Я вознесен буду от земли...»

К теме вознесения на крест Иисус возвращается, продолжая беседу с Филиппом и Андреем в присутствии народа:

Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную. Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почитит Отец Мой. 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. Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю. Народ, стоявший и слышавший то, говорил: это гром; а другие говорили: Ангел говорил Ему. Иисус на это сказал: не для Меня был глас сей, но для народа. Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет. Народ отвечал Ему: мы слышали из закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесу быть Сыну Человеческому? кто Этот Сын Человеческий? (Ин 12. 25–34).

Первая фраза в приводимом отрывке имеет параллели в синоптических Евангелиях: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф 10. 39; Мк 8. 35;

Лк 9. 24). Под «душой» в обоих случаях понимается земная жизнь, а под ненавистью к душе (у Иоанна) или потерей души (у синоптиков) — принесение собственной жизни в жертву ради Иисуса и вечной жизни, которую дает следование за Ним. О ненависти к собственной жизни говорится и в следующем изречении Иисуса: «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 (букв. “самой души своей”), тот не может быть Моим учеником» (Лк 14. 26).

Слова «кто Мне служит, Мне да последует» имеют особый смысл в контексте предстоящих Иисусу страданий и смерти. Под следованием Иисусу здесь понимается не только верность Его учению или исполнение Его заповедей: Иисус призывает следовать за Ним на Голгофу. В других случаях Он говорил: «Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10. 38); «Кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк 14. 27)¹. Богатому юноше Иисус, согласно Евангелию от Марка, говорит: «Пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест» (Мк 10. 21). Следовать за Иисусом — значит отречься от себя, взять крест и нести его. А нести крест — значит идти на распятие.

Чем Отец «почтит» такого человека — взявшего крест и следовавшего за Иисусом? Приобщением к той вечной славе, которой обладают Отец и Сын (Ин 17. 22).

Особенностью Евангелия от Иоанна является то, что оно в большей степени, чем другие Евангелия, акцентирует внимание читателя на эмоциональных переживаниях Иисуса. Особенно ярко это проявляется в истории воскрешения Лазаря, где происходящая в душе Иисуса смена эмоций описывается при помощи выражений

¹ Русский Синодальный перевод следует архаичному, характерному для славянского и греческого языков способу употребления частицы «не» лишь в первом случае, если она относится к двум глаголам, соединенным союзом «и». Современное словоупотребление предполагает следующий перевод: «Кто не берет креста своего и *не* следует за Мною...»; «Кто не несет креста своего и *не* идет за Мною...».

«восскорбел духом и возмутился (ἐτάραξεν ἑαυτόν)», «прослезился», «опять скорбя внутренно» (Ин 11. 33, 35, 38). В словах «душа Моя теперь возмутилась (тетάρακται)» употреблен глагол тарάσσω, в пассивном залоге означающий «сотрясаться», «быть в волнении», «быть в потрясении», «смущаться».

Иисус не скрывает от народа Свой человеческий страх перед смертью, Свое внутреннее волнение. Он не был бы полноценным человеком, если бы не испытывал этих эмоций при мысли о предстоящем страдании и смерти. В то же время Он не был бы Богом, если бы не подчинял Свою волю воле Отца. Для человека, находящегося в подобной ситуации, вполне естественна молитва: «Отче! избавь Меня от часа сего!». Эта молитва приходит Иисусу на ум, Он ее озвучивает, но — не адресует Отцу. При обращении к Отцу она превращается в просьбу иного содержания: «Отче! прославь имя Твое». Человеческий страх в Иисусе уступает место полному послушанию воле Божией, как это произойдет и в Гефсиманском саду, где Иисус будет молиться: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26. 39).

Молитва о прославлении имени Божия имеет родство с первым прошением молитвы Господней, как она изложена в древних рукописях Евангелия от Луки: «Отче! Да святится имя Твое» (Лк 11. 2)¹. В устах верующего это прошение имеет следующий смысл: пусть имя Твое, святое само по себе, будет «святиться» (прославляться) в людях, Твоих последователях. Молитва, звучащая из уст Иисуса, является прошением о том, чтобы имя Отца было прославлено через страдания, смерть и воскресение Его Единородного Сына. «Этим показывает, что умирает за истину; смерть Свою называет славой Божией», — отмечает Иоанн Златоуст².

В ответ на эту молитву с неба раздается голос Отца. В синоптических Евангелиях голос Бога Отца звучит дважды — первый раз в рассказе о крещении Иисуса от Иоанна (Мф 3. 17; Мк 1. 11; Лк 3. 22),

¹ Такая версия молитвы содержится в критических изданиях Нового Завета, основанных на наиболее древних и авторитетных рукописях.

² *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна.* 67, 2.

второй раз в рассказе о Преображении (Мф 17. 6; Мк 9. 7; Лк 9. 35). В Евангелии от Иоанна оба эпизода отсутствуют, и голос Отца в первый и единственный раз звучит в рассматриваемом эпизоде.

Что означает в ответе Бога Отца употребление глагола «прославить» (δοξάζω) сначала в прошедшем, а затем в будущем времени? Златоуст дает такой ответ: «Когда прославил? В предшествовавших событиях. “И еще прослаблю” — после креста»¹. Под предшествовавшими событиями здесь, очевидно, понимаются совершенные Иисусом чудеса и знамения, под тем, что произойдет после креста, — Его возвращение в небесную славу и распространение основанной Им на земле Церкви. Возможно и иное толкование: глагол в прошедшем времени указывает на славу, которую Сын Божий имел у Отца «прежде бытия мира» (Ин 17. 5), а глагол в будущем времени — на предстоящие Ему смерть и воскресение. Сам Иисус о Своей смерти и воскресении скажет в настоящем времени: «*Ныне* прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем» (Ин 13. 31).

Реакция людей на голос Бога Отца полностью соответствует той двойной реакции, которую, согласно четвертому Евангелию, вызывала вся деятельность Иисуса: одних она приводила к вере, открывая им духовные очи, другие оставались слепы и упорствовали в неверии. В данном случае одни ясно слышат голос, который принимают за говорящего с Иисусом ангела, другие думают, что прогремел гром. Как это часто бывает с чудесами, один и тот же факт одни объясняют как событие сверхъестественного характера, другие ищут естественное объяснение.

Иисус объясняет, что голос был не для него, а для народа. «Для чего Он сказал это? Для опровержения того, что они постоянно говорили, будто Он не от Бога... “Не для Меня был глас сей”, но для вас; не для того, чтобы Я из него узнал что-нибудь, чего прежде не знал, — Я знаю все Отчее, — но для вас»².

И далее Иисус говорит о суде над «миром сим» и об изгнании «князя мира сего». Неоднократно и ранее Иисус представлял Свой

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 67, 2.

² Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 67, 2.

конфликт с иудеями как суд, используя образы и терминологию из юридической сферы. Но слово «суд» (κρίσις) в Его речи — как у Иоанна, так и у синоптиков — нередко указывает на событие будущего (у синоптиков чаще всего имеется в виду Страшный суд). Здесь же Иисус говорит о суде, который совершается «ныне», то есть в то самое время, когда Сын Божий отдается под суд, когда Ему выносят приговор и спешно приводят этот приговор в исполнение. Параллельно с судом человеческим свершается неумолимый суд Божий, и смерть Иисуса по приговору человеческого суда станет одновременно смертным приговором над инициатором этого суда — князем мира сего.

Говоря о Своем вознесении на крест, Иисус произносит фразу, которая, по-видимому, имеет прямое отношение к желанию Еллинов увидеть Иисуса: «всех привлеку к себе». Под «всеми» здесь следует понимать не тех иудеев, которые отвергли Мессию и тем самым вынесли себе смертный приговор, а всех уверовавших в Иисуса, включая язычников, которых Иисус и ранее обещал привести в Свое стадо (Ин 10. 16). Вновь подчеркивается универсальное, вселенское значение искупительной смерти Иисуса на кресте.

Собеседники Иисуса продолжают не понимать, что Он говорит им. Им непонятно, как Христос может быть куда-то «вознесен», если Он должен «пребывать вечно». Ссылка на «закон», возможно, адресует к словам из Псалтири, посвященным потомку царя Давида и толковавшимся как пророчество о Мессии: «Семя его пребудет вечно, и престол его, как солнце, предо Мною» (Пс 88. 37). В Книге пророка Даниила о «вечном владычестве» говорится в связи с Сыном Человеческим: «Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан 7. 13–14). Впрочем, между учеными нет единогласия в вопросе о том, воспринимался ли образ Сына Человеческого из Книги Даниила в Палестине времен Иисуса в мессианском смысле или нет.

Между тем вопрос, который задают Иисусу, свидетельствует о том, что некоторые слушатели видели связь между понятием

«Сын Человеческий», которое Иисус постоянно применял по отношению к Себе, и обетованным Мессией. Именно этот смысл скрыт в вопросе: «Кто есть сей Сын Человеческий?». Иудеи хотят услышать от Иисуса внятный ответ, считает ли Он Себя Мессией и вкладывает ли мессианский смысл в понятие «Сын Человеческий».

Этот вопрос оказывается последним в серии вопросов, которые иудеи задавали Иисусу на протяжении всей полемики, отраженной в четвертом Евангелии. Он повисает в воздухе, и Иисус завершает Свою речь так, будто он не был задан (завершение речи мы рассмотрим в следующей главе).

Ответом на вопрос иудеев станут последующие события. Когда Иисус будет вознесен на крест, тогда они узнают, кто есть сей Сын Человеческий.

Вопросы к главе 10

1. Какие значения термин «Еллина» имеет в Новом Завете?
2. Прокомментируйте слова «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин 12. 23).
3. Имеет ли связь молитва Иисуса Христа о прославлении имени Божия с первым прошением молитвы Господней?
4. Где в Евангелиях упоминается звучащий с небес голос Бога Отца?
5. Является ли «богословие света» характерной особенностью писаний апостола Иоанна или оно основано на словах Иисуса Христа? Аргументируйте свой ответ.
6. Где в Евангелии от Иоанна тема света получает наиболее полное раскрытие?
7. Прокомментируйте слова: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин 9. 39).
8. Кто такие «сыны света»?

Глава 11.

СВЕТ МИРУ

- 11. 1. «Я свет миру»
- 11. 2. «Веруйте в свет»
- 11. 3. «Я свет пришел в мир»

11. 1. «Я свет миру»

Продолжая рассматривать 12-ю главу Евангелия от Иоанна, мы подходим к той ее части, где Иисус говорит о Себе как о свете. Ее необходимо рассмотреть в общем контексте того «богословия света», которое характерно для четвертого Евангелия и всего корпуса писаний Иоанна.

В своем Первом послании Евангелист Иоанн говорит: «И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1. 5). Термин «благовестие» здесь является переводом греческого слова εὐαγγέλιον: Иоанн, следовательно, хочет подчеркнуть, что суть Евангелия заключается в учении о Боге как свете. При этом сами слова, на которые Иоанн ссылается как на услышанные от Иисуса, звучат как цитата из Его прямой речи. Они не вошли в текст четвертого Евангелия, но были сохранены Иоанном в послании, написанном, возможно, еще раньше, чем его Евангелие обрело свою окончательную форму. Таким образом, слова Иисуса о Боге как свете — первое, что Иоанн счел необходимым письменно сообщить миру.

Первое послание Иоанна представляет собой сокращенное изложение основных тем его Евангелия. Противопоставление света и тьмы занимает в нем важное место:

Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине; если же ходим во све-

те, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха (1 Ин 1. 6–7).

Возлюбленные! пишу вам не новую заповедь, но заповедь древнюю, которую вы имели от начала. Заповедь древняя есть слово, которое вы слышали от начала. Но притом и новую заповедь пишу вам, что есть истинно и в Нем и в вас: потому что тьма проходит и истинный свет уже светит. Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза (1 Ин 2. 7–11).

Мы знаем, что мы от Бога и что весь мир лежит во зле. Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная (1 Ин 5. 19–20).

В Первом послании Иоанна термин «свет» либо применяется по отношению к Богу (1 Ин 1. 5), либо используется как обобщенное понятие, противопоставляемое тьме и греху. Что же касается Евангелия от Иоанна, то в нем термин «свет», начиная с пролога, последовательно применяется к Слову Божию, Которое изначально было у Бога. При этом, как и в послании, свет противопоставляется тьме: «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).

В научной литературе по Иоанновскому корпусу такое словоупотребление обычно приписывается Иоанну, и все богословие света в корпусе его творений воспринимается как его изобретение. Ч. Додд, в частности, относит терминологию света в четвертом Евангелии к числу «ведущих концепций Иоанновской мысли». Широкое употребление термина «свет» в качестве «символического выражения абсолютно и вечно реального» и противопоставление света тьме ученый приписывает возможному влиянию

зороастризма; среди других источников влияния он указывает на поклонение солнцу в Римской империи и философию Платона. Параллели к Иоанновской концепции света находят также в Ветхом Завете, у Филона, в гностицизме (мандеизме), в «эллинистическом мистицизме», в Кумранских рукописях.

Между тем сам корпус Иоанновых писаний вполне однозначно представляет Иисуса, а не Иоанна, в качестве автора «богословия света». Иоанн выступает лишь продолжателем и толкователем тех идей, которые прозвучали из уст Иисуса. Именно Иисусу, согласно Иоанну, принадлежит утверждение о том, что Бог есть свет (1 Ин 1. 5). Именно Иисус последовательно применял термин «свет» к Самому Себе (Ин 3. 19; 8. 12; 9. 5, 39–41; 12. 35–36, 46). Более того, изречения Иисуса Христа о свете образуют в Евангелии от Иоанна цепочку последовательных утверждений, каждое из которых является прямым продолжением предыдущего. В Ин 1. 9 говорится, что Свет просвещает каждого человека в мире. Он делает явным, добро или зло творит человек (Ин 3. 20–21). Поэтому тот, кто делает добро, не боится света и выходит к свету, чтобы следовать за Ним (Ин 8. 12). И уже никогда не вернется к тьме, но останется в свете жизни. А пока светло, есть возможность действовать (Ин 9. 4). При свете дня (Ин 9. 5; 11. 9) человек видит путь и не боится опасностей дороги. Но свет ненадолго в мире (Ин 12. 35). Те, кто поверят в Свет, станут детьми света. В этом назначение прихода Света в мир — избавить верующих в Него от власти тьмы и смерти (Ин 12. 46). Указанное противопоставление света тьме и зрения слепоте мы постоянно встречаем в прямой речи Иисуса Христа, что подтверждается и многочисленными параллелями из синоптических Евангелий.

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). Здесь, как и в прологе (Ин 1. 5), тьме человеческого греха и неверия противопоставляется свет Божественного присутствия. Под светом понимается Сам воплотившийся Сын Божий, Иисус Христос. Диалог с иудеями в 8-й главе Евангелия от Иоанна начинается со слов: «Я свет миру;

кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8. 12). Здесь, опять же, тьме, в которой ходят не уверовавшие в Иисуса, противопоставляется «свет жизни», источником которого, как и источником воды живой (Ин 4. 14), является Сам Иисус.

Наиболее полное раскрытие тема света получает в главе 9-й, основным сюжетом которой является исцеление слепорожденного. Сам этот эпизод призван проиллюстрировать то, что Иисус говорит ученикам: «Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. Доколе Я в мире, Я свет миру» (Ин 9. 4–5). Здесь под днем можно понимать время земной жизни Иисуса, под ночью — Его уход из мира. Однако в расширительном смысле день — это время земной жизни каждого человека, а ночь — эпоха богоотступничества. Такое толкование находим у Иоанна Златоуста:

Вот значение этих слов: «доколе есть день» — доколе можно людям верить в Меня, доколе продолжается эта жизнь; «Мне должно делать; приходит ночь», то есть будущее время, «когда никто не может делать». Не сказал: когда Я не могу делать, но: «когда никто не может делать», то есть когда не будет уже ни веры, ни трудов, ни покаяния. А что делом Он называет веру, видно из того, что когда Ему говорили: «что нам делать, чтобы творить дела Божии», — Он отвечает: «вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин 6. 29). Но почему же этого дела не может никто делать в то время? Потому, что не будет уже и веры, но, волею или неволею, все будут повиноваться¹.

Возвращая зрение человеку, не имевшему его от рождения, Иисус одновременно свидетельствует о духовной слепоте тех, кто не верит в Него. Именно в этом и заключается тот «суд», о котором Он так часто говорил иудеям:

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?

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 56, 2.

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 9. 39–41).

Как подчеркивает Златоуст, в частице «чтобы» (ἵνα) надо видеть указание не на цель, а на следствие: «не для того, конечно, пришел Христос, чтобы видящие были слепы»¹. Его дела спасительны для тех, кто верует в Него. Для неверующих же они становятся причиной ослепления. Происходит это не потому, что Он так захотел, а исключительно по их вине: они «более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин 3. 19).

Учение Иисуса о свете, как оно зафиксировано в писаниях Иоанна, может быть выражено в следующих тезисах: 1) Бог есть свет; 2) Иисус есть свет миру; 3) кто последует за Ним, будет иметь свет жизни; 4) неверие в Него означает духовную слепоту; 5) те, кто не уверовали в Него, возлюбили тьму по причине своих злых дел.

11. 2. «Веруйте в свет»

Тема веры как видения и неверия как слепоты доминирует в беседе Иисуса с иудеями, произошедшей после торжественного входа Иисуса в Иерусалим:

Тогда Иисус сказал им: 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. Сказав это, Иисус отошел и скрылся от них.

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? Потому не могли они веровать, 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 ис-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 56, 1–2.*

целил их. Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем.

Впрочем и из начальников многие уверовали в Него; но ради фарисеев не исповедывали, чтобы не быть отлученными от синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию (Ин 12. 35–43).

По форме приведенный отрывок представляет собой изречение Иисуса с приложенным к нему развернутым толкованием Евангелиста. Само изречение состоит из четырех кратких тезисов, каждый из которых имеет параллели в других местах Иоанновского корпуса. Приведем лишь некоторые, наиболее очевидные:

Еще на малое время свет есть с вами.

Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день (Ин 9. 4).

Еще немного, и мир уже не увидит Меня (Ин 14. 19).

Ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма.

Тьма проходит и истинный свет уже светит. Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме... (1 Ин 2. 9–11).

Ходящий во тьме не знает, куда идет.

...и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза (1 Ин 2. 11).

Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света.

Доколе Я в мире, Я свет миру (Ин 9. 4–5).

Выражение «сыны света» имеется в Новом Завете также за пределами корпуса Иоанновых писаний. В притче о неверном управителе из Евангелия от Луки «сынам века сего» Иисус противопоставляет «сынов света» (Лк 16. 8). Апостол Павел говорит: «Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы» (1 Фес 5. 5); «Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе: поступайте, как чада света» (Еф 5. 8).

В Ветхом Завете выражение «сыны света» не обретаётся, однако оно часто встречается (как на иврите, так и на арамейском языке) в Кумранских рукописях, где сынам света противопоставляются сыны тьмы. Наличие сходной терминологии в Кумранских текстах и четвертом Евангелии (в том числе терминологии света и тьмы) не является свидетельством в пользу литературной зависимости. Тем менее вероятна какая-либо зависимость учения Самого Иисуса от учения Кумранской общины. Возможно, что Иисус и впоследствии Его апостолы используют выражение, которое было в ходу в Палестине I века, в том числе (но не только) в Кумранской общине.

Сыны света — это уверовавшие в Иисуса как Бога и Мессию. Они — те, «которые приняли Его»; им Он «дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин 1. 12–13). Они — родившиеся свыше, «от воды и Духа» (Ин 3. 3–7). Напротив, не уверовавшие в Иисуса и противящиеся Ему — это сыны диавола (Ин 8. 4). К ним пришел Свет истинный, «но они Его не приняли» (Ин 1. 9–11). Они — те, кто «не увидит жизни, но гнев Божий пребывает» на них (Ин 3. 36).

К этим последним относятся отрывки из Книги пророка Исаии, приводимые Евангелистом. Первый отрывок открывает серию цитат из Ветхого Завета, каждая из которых вводится оборотом «да сбудется» (ἵνα πληρωθῆ). В общей сложности таких цитат в четвертом Евангелии шесть: из них три (Ин 13. 18; 15. 25; 17. 12) относятся к прямой речи Иисуса, а три (Ин 12. 38; 19. 24, 36) — к авторскому тексту. Аналогичным образом цитаты из Ветхого Завета вводятся в Евангелии от Матфея, но исключительно в авторском тексте (Мф 1. 22; 2. 15, 23; 4. 14; 8. 17; 12. 17; 13. 35; 21. 4). У Марка и Луки данный оборот отсутствует.

Первая из приведенных цитат отсылает к 53-й главе Книги пророка Исаии, воспринимаемой в христианской традиции как одно из главных ветхозаветных пророчеств о страждущем Мессии. В нем есть, в частности, такие слова:

[Господи!] кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня? Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши... Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих... За преступления народа Моего претерпел казнь (Ис 53. 1–8).

Цитируя лишь первый стих этого пророчества, Евангелист, очевидно, имеет в виду напомнить читателю о содержании пророчества в целом (подобно тому, как, приводя название книги, напоминают о ее содержании). На первом стихе акцент делается потому, что он говорит о неверии иудеев. Похожим образом использует этот стих апостол Павел, иллюстрируя при его помощи неверие и непокорность Израильского народа:

Но не все послушались благовествования. Ибо Исаия говорит: Господи! кто поверил слышанному от нас? Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия. Но спрашиваю: разве они не слышали? Напротив, по всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их. Еще спрашиваю: разве Израиль не знал? Но первый Моисей говорит: Я возбужу в вас ревность не народом, раздражу вас народом несмысленным. А Исаия смело говорит: Меня нашли не искавшие Меня; Я открылся не вопрошавшим о Мне. Об Израиле же говорит: целый день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному (Рим 10. 16–21).

Второй отрывок из приводимых Евангелистом Иоанном взят из начальной части Книги пророка Исаии, где говорится о том, как пророк услышал голос Бога: «Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?». Пророк отвечает: «Вот я, пошли меня». Тогда Бог говорит:

«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. 8–10). В Евангелии от Матфея Иисус цитирует это пророчество, объясняя ученикам, почему Он говорит народу притчами (Мф 13. 14–15).

Присутствие обоих отрывков из Книги пророка Исаии в 12-й главе Евангелия от Иоанна не случайно. Эта глава связывает между собой две части Евангелия — первую, в которой значительное место было уделено полемике Иисуса с иудеями, и вторую, посвященную Страстям Христовым. Страдания, распятие и смерть Мессии являются результатом конфликта между Иисусом и иудеями, однако результатом не случайным, а закономерным. Именно такой исход миссии Помазанника Божия предсказывали пророки. Они предвидели его, зная о неверии и жестокосердии Израильского народа. Страдания и смерть Мессии — итог многовекового конфликта между Богом и Его народом. Poleмика Иисуса с иудеями стала заключительной фазой этого конфликта, порожденного неверием тех, кого Бог избрал в качестве «своих» (Ин 1. 11), но кто оказался недостойн этого избрания.

К обоим текстам из пророка Исаии Евангелист дает комментарий: «Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем». Термином «слава» Иисус, согласно Евангелию от Иоанна, обозначал Свою грядущую смерть, Свой «час» (Ин 17. 1). Одновременно этим же термином Он обозначал ту славу, которую имел у Отца «прежде бытия мира» (Ин 17. 5). Этой славой Иисус делится со Своими учениками (Ин 17. 22). Пророк Исаия, согласно автору четвертого Евангелия, духовным взором прозрел судьбу грядущего Мессии и представил Его в виде страдающего и умирающего Праведника, одновременно предсказав, что народ Израильский не уверует в Него.

Смерть Иисуса на кресте станет моментом Его величайшего человеческого унижения и истощания, но одновременно и наивыс-

шего явления божественной славы. Об этой славе Иисуса Евангелист напоминает, подводя итог Его полемике с не уверовавшими в Него иудеями и предваряя рассказ о Его восхождении на Голгофу.

В то же время Евангелист отмечает, что «из начальников многие» уверовали в Иисуса, но скрывали это. Одним из таких уверовавших начальников был Никодим, появившийся в 3-й и 7-й главах Евангелия; затем он появится в 19-й главе вместе с другим тайным учеником — Иосифом Аримафейским (Ин 19. 38–42).

Почему тайные ученики боялись открыто исповедовать свою веру в Иисуса? В двух местах своего Евангелия Иоанн дает два близких по смыслу объяснения: а) «ради фарисеев... чтобы не быть отлученными от синагоги, ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» (Ин 12. 43); б) «из страха от Иудеев» (Ин 19. 38). Еще в одном месте, говоря о нежелании родителей прозревшего слепого подтвердить произошедшее с ним чудо, Евангелист отмечает: «Так отвечали родители его, потому что боялись Иудеев; ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги» (Ин 9. 22). Антагонизм между Иисусом и религиозной элитой Израильского народа прослеживается по всем четырем Евангелиям, и он был достаточно велик, чтобы иметь результатом такое решение.

11. 3. «Я свет пришел в мир»

12-я глава Евангелия от Иоанна завершается последней речью Иисуса, обращенной к не названной аудитории. Эта речь почти полностью повторяет то, что Иисус говорил в других речах и, следовательно, служит своего рода эпилогом к полемике с иудеями, разворачивавшейся на протяжении всего предшествующего повествования:

Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. И видящий Меня видит Пославшего Меня. Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий

в Меня не оставался во тьме. И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец (Ин 12. 44–50).

Термин «возгласил» (ἔκραξεν) в буквальном переводе указывает на значительное повышение громкости голоса («закричал», «громко воззвал», слав. «возопил»). Этот термин употребляется Иоанном в тех случаях, когда он передает слова, на которых Иисус акцентировал внимание слушателей (Ин 7. 28, 37). В том же значении в современном русском языке употребляется слово «подчеркнул». В данном случае в соответствии со смыслом произносимого термин указывает на то, что предваряемая им краткая речь Иисуса, по выражению исследователя, «подводит итог многих линий Его учения». Этих линий здесь намечается восемь, и каждая из них имеет магистральный характер:

1. *Вера в Иисуса есть вера в Пославшего Его.* Этот тезис суммирует то, что Иисус неоднократно говорил иудеям о Своем нерасторжимом единстве с Отцом: «Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин 5. 23); «И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне» (Ин 5. 37); «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную» (Ин 6. 40); «Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете» (Ин 7. 28); «Я не один, но Я и Отец, пославший Меня» (Ин 8. 16). Подобно тому, как в международных делах главу государства представляет его чрезвычайный и полномочный посол, Бога Отца представляет на земле Его полномочный Посланник. Он послушен Отцу и выполняет волю Его (Ин 6. 38), но в то же время в отличие от земного посланника, Он

равен Отцу (Ин 5. 18). Это делает Его миссию уникальной и несопоставимой с какими бы то ни было формами земного посланничества или посольства.

2. *Видение Иисуса есть видение Отца.* Бог Отец по Своей природе невидим: Его «никто никогда не видел» (1 Ин 4. 12). Он — Тот, «Который обитает в непреступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим 6. 16). Однако Богочеловек Иисус делает Его видимым для людей: «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 18). Иудеям Иисус говорит: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30). А Филиппу на Тайной вечере скажет: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14. 9). Те же, кто не веруют в Иисуса, не могут увидеть Бога и услышать Его голос: «А вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал» (Ин 5. 38).

3. *Иисус есть свет миру.* Эта тема, как мы видели, проходит через все четвертое Евангелие, начиная с пролога (Ин 1. 9), и возникает в нескольких речах Иисуса, перед разными аудиториями. Народу Он говорил: «Я свет миру» (Ин 8. 12). Ученики слышали от Него: «Доколе Я в мире, Я свет миру» (Ин 9. 5). В беседе с Никодимом Иисус также говорил о Себе как о свете: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир...» (Ин 3. 19).

4. *Верующий в Иисуса не остается во тьме.* Затрагивается, опять же, ключевая тема проповеди Иисуса, отраженная и у синоптиков, и в четвертом Евангелии. Никодиму Иисус возвещает о том, что Сын Божий послан в мир, «дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную... Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден...» (Ин 3. 16, 18). Ученикам Иисус говорит: «Кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин 8. 12). Вера отверзает духовные очи: не верят те, кто «более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин 3. 19). В отличие от того, кто родился слепым и не виноват в своей слепоте (Ин 9. 2–3), они виновны в том, что не видят, ибо отвергают Того, Кто может

открыть им очи. Если бы они были слепы не по своей вине, то не имели бы греха, но поскольку они пребывают в уверенности, что видят, грех остается на них (Ин 9. 41).

5. *Иисус не будет судить того, кто услышит Его слова и не поверит, ибо Он пришел не судить мир, но спасти.* Здесь почти буквально повторяется то, что Иисус сказал в беседе с Никодимом: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17). Иудеям Иисус говорил: «Я не сужу никого» (Ин 8. 15–16). Выше мы подробно разобрали эти и другие изречения Иисуса, в которых речь идет о Его суде.

6. *Судьей того, кто отвергает Иисуса, станет Его слово.* Эта мысль в такой форме ранее не звучала. В беседе с иудеями после исцеления расслабленного Иисус говорил им о том, что Он не будет обвинителем против них перед Отцом: таким обвинителем будет Моисей, на которого они уповают, но чьим писаниям не верят (Ин 5. 45–47). Связь между словом Иисуса и судом Божиим прослеживается в словах из той же беседы: «Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5. 24). «Слово Мое не вмещается в вас», — говорит Иисус в другой беседе (Ин 8. 37). Однако Его обетование тем, кто соблюдет Его слово, остается непреложным: «Кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти во век» (Ин 8. 51). Характерно сочетание прошедшего, настоящего и будущего времени в этих изречениях: слушающий слово Иисуса не просто когда-то в будущем «не увидит» (μὴ θεωρήσῃ) смерти — он уже здесь, в своей земной жизни, «не приходит» (οὐκ ἔρχεται) на суд и уже здесь «перешел» (μεταβέβηκεν) от смерти в жизнь.

7. *Заповедь Отца есть жизнь вечная.* О какой заповеди идет речь? В синоптических Евангелиях, в том числе в содержащихся в них поучениях Иисуса, слово «заповедь» (ἐντολή) указывает на заповеди закона Моисеева (Мф 15. 3, 6; 19. 17; 22. 36–40; Мк 7. 8–9; 10. 5, 19; 12. 28–31; Лк 18. 20; 23. 56). В четвертом Евангелии Иисус говорит о заповеди, которую Он Сам получил от Отца: в соответствии с этой заповедью Он должен отдать Свою жизнь, «чтобы опять

принять ее» (Ин 10. 17–18). Путь к воскресению для Него лежит через смерть. Подобным образом и для человека путь к вечной жизни лежит через послушание воле Божией и умерщвление собственной воли, а точнее — через такое подчинение своей воли божественному Промыслу, которое делает невозможным конфликт между двумя волями — божественной и человеческой. В Иисусе Христе человеческая воля находится в полной гармонии с божественной благодаря тому, что Иисус беспрекословно исполняет заповедь Отца. К этому же Иисус призывает Своих учеников.

8. *Иисус говорил не от Себя, но от имени пославшего Его Отца: Он говорит то, что сказал Ему Отец.* Характерно, что глагол «говорить» употреблен сначала в прошедшем времени (ἐλάλησα), потом дважды в настоящем (λαλῶ). Прошедшее время указывает на предыдущие беседы, в которых данная мысль звучала многократно: «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю» (Ин 7. 15–16). Употребляя глагол «говорить» в прошедшем времени, Иисус подчеркивает, что Его миссия на земле завершается: Он сказал иудеям все, что хотел. Далее Он будет учить их не словом, а молчанием (Мф 27. 12; Мк 14. 61; 15. 5; Ин 23. 9). Подобно безгласному агнцу, о котором пророчествовал Исаия (Ис 53. 7), Он на суде не будет отверзать уст Своих и в молчании примет смертный приговор.

На суде у первосвященников и Пилата Иисус не будет отвечать на вопросы. Тем самым Он, в соответствии с собственным учением (Мф 5. 39–41), откажется от самозащиты. Откажется Он и от того, что в юридической практике называется последним словом подсудимого. Этим последним словом, обращенным к Его обвинителям, становится заключительный раздел 12-й главы Евангелия от Иоанна, где Иисус подводит итог тому, что говорил раньше, резюмирует Свое учение в кратких тезисах и в последний раз напоминает иудеям о том выборе, который ставил перед ними в течение всего времени Своего пребывания на земле: выборе между верой и неверием, между светом и тьмой, между жизнью и смертью.

Его слова на этот раз остаются без ответа: Евангелист ничего не говорит о реакции аудитории. Полемика окончена, все слова сказаны, аргументы сторон исчерпаны. Суд в лице иудеев удаляется на заседание, Подсудимый ждет неизбежного приговора. Отвергнутый народом Израильским царь Израилев вступает на Свой последний, крестный путь; Агнец Божий, берущий на Себя грех мира, идет на заклание.

Вопросы к главе 11

1. Прокомментируйте речь Иисуса Христа о вере в свет (Ин 12. 35–43) с точки зрения новозаветных параллелей к ней.
2. Какие значения термин «слава» имеет в Евангелии от Иоанна?
3. На что указывает слово «возгласил» в Ин 12. 44?
4. Прокомментируйте речь Иисуса Христа в Ин 12. 44–50. Почему ее можно считать эпилогом полемики Христа с иудеями? Какие магистральные линии Его учения сходятся в этой речи?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТИ I

Евангелие от Иоанна не просто существенным образом дополняет то, что мы узнаем об Иисусе из трех синоптических Евангелий. По сути, оно открывает новые горизонты во взгляде на Его жизнь и учение. С самых первых слов этого Евангелия автор выводит читателя за пределы земной истории Иисуса из Назарета, помещая эту историю в перспективу вечного божественного бытия и говоря об Иисусе как предвечном Слове Божиим, принявшем человеческую плоть и пришедшем в мир. Если Евангелисты-синоптики с самого начала своих повествований описывают события, происходившие на земле, и через образ Человека Иисуса постепенно раскрывают образ Сына Божия, то для Иоанна исходной позицией является утверждение о том, что Иисус — Бог воплотившийся.

Данное основополагающее утверждение затем последовательно раскрывается во всем корпусе Иоанновых писаний, включающем помимо Евангелия еще три послания и Апокалипсис. Этот корпус обладает цельностью и богословской завершенностью. По своей богословской значимости он сопоставим с корпусом Павловых посланий, от которого отличается тем, что принадлежит реальному очевидцу земной жизни Иисуса.

Синоптические Евангелия, по мнению большинства ученых, основаны на изречениях и преданиях, в течение некоторого времени бытовавших изолированно одно от другого и лишь на каком-то этапе — раньше или позже — соединенных в связное повествование. Евангелие от Иоанна отличается значительно большей композиционной цельностью и последовательностью развития. Иоанн не ставит перед собой задачу собрать все доступные ему предания: он опускает существенную часть материала, вошедшего в синоптические Евангелия, и из имеющихся преданий об Иисусе выбирает только то, что считает необходимым, однако выбранные эпизоды

представляет гораздо более подробно, чем это сделали бы синоптики. Его интересует не столько набор изречений и фактов, сколько их богословское осмысление.

Будучи очевидцем событий, Иоанн является и их интерпретатором. Уже в прологе этого Евангелия мы узнаем о том, что речь в нем пойдет о Слове, Которое изначально «было у Бога» и без Которого «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1. 1–3). О Нем говорится как о «Свете истинном, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1. 9). Из следующего рассказа — о том, как Иисус пришел к Иоанну Крестителю, — мы узнаем, что Иисус — это «Агнец Божий, Который берет на Себя грехи мира» (Ин 1. 29).

Шаг за шагом, последовательно и поступательно Иоанн вводит богословские понятия, которые позволяют читателю осмыслить евангельскую историю в общем контексте истории человечества. Эта история начинается с сотворения неба и земли, описанного в первых стихах Книги Бытия, и заканчивается описанным в Апокалипсисе появлением «нового неба и новой земли» после того, как «прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откр 21. 1). Бытие вечного Бога и Его Единородного Сына находится за пределами этой истории, протекающей во времени и пространстве. Но Иоанн в своем повествовании показывает, как вечное бытие Бога входит в человеческую историю благодаря тому, что «Слово стало плотью, и обитало с нами» (Ин 1. 14).

Кроме того, Евангелие от Иоанна соединяет историю земной жизни Иисуса с историей Церкви через раскрытие тех богословских истин, которые лежат в основе бытия Церкви. Парадоксальным образом в этом Евангелии отсутствуют рассказы о крещении Иисуса от Иоанна в Иордане и о том, как на Тайной вечере Иисус преподал ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина. При этом именно благодаря Евангелию от Иоанна в значительной степени сформировалось учение о двух главных таинствах Церкви — Крещении и Евхаристии. Темы воды и хлеба ни в одном другом Евангелии не раскрыты с такой полнотой.

Наибольшую близость к синоптическим повествованиям Евангелие от Иоанна обнаруживает в той части, где речь идет о последних часах земной жизни Иисуса — о суде над Ним, Его страданиях и смерти на кресте. Однако и здесь четвертое Евангелие вносит существенные коррективы в картину, воссоздаваемую по рассказам синоптиков.

Об этом будет подробно сказано во второй части учебника. В ней наряду с соответствующим синоптическим материалом будут рассмотрены главы Евангелия от Иоанна, посвященные последним дням земной жизни Спасителя.

Дополнительная литература к части I

Святоотеческие толкования:

- *Августин, блж.* Рассуждения на Евангелие от Иоанна. Рассуждение 1 (на Ин 1. 1–5) / Предисловие, перевод с лат. С. А. Степанцова // Богословские труды. 2003. Т. 38. С. 83–91.
- *Василий Великий, свт.* О Святом Духе, к Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения. Т. 3. М., 1847. С. 231–356.
- *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 8. Кн. 1–2. СПб., 1902.
- *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 2. М., 2001. С. 431–793; Т. 3. 2002. С. 4–907.
- *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие от Иоанна. В кн.: Благовестник. М., 2000. Т. 2. С. 5–332.
- См. также святоотеческие комментарии в разделе «Рекомендуемая литература».

Справочная литература:

- Иоанн Богослов // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 679–731.

Комментарии и исследования:

- *Иларион (Алфеев), митрополит.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга V: Агнец Божий. М., 2017.
- *Кассиан (Безобразов), епископ.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Париж, 2006.
- *Николай (Сахаров), иеромонах.* Евангелие от Иоанна. Структура и содержание. Православная энциклопедия. Т. 23. С. 710–712.
- *Муретов М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. СПб., 2012.
- *Шмеман А., протопресвитер.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983.

ЧАСТЬ II

СМЕРТЬ И ВОСКРЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА

Глава 12.

«ИЕРУСАЛИМ, ИЗБИВАЮЩИЙ ПРОРОКОВ»

- 12. 1. «Восходя в Иерусалим». Предсказания Иисуса о Своей смерти
- 12. 2. Вход в Иерусалим
- 12. 3. Иисус оплакивает Иерусалим

12. 1. «Восходя в Иерусалим». Предсказания Иисуса о Своей смерти

С самых первых страниц Евангелия от Иоанна мы слышим, как Иисус упоминает о Своем «часе» или «времени». На браке в Кане Галилейской Он говорит Своей Матери: «Еще не пришел час Мой» (Ин 2. 4). На предложение братьев отправиться из Галилеи в Иерусалим на праздник Кущей Он отвечает: «Мое время еще не настало» (Ин 7. 6); «Мое время еще не исполнилось» (Ин 7. 8). Евангелист, говоря о пребывании Иисуса в Иерусалиме, отмечает: «И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его» (Ин 7. 30). Однако за шесть дней до Своей последней Пасхи Иисус говорит народу: «Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (Ин 12. 27).

Мотив вознесения на крест присутствует в том же Евангелии почти с самого начала. В беседе с Никодимом Иисус предсказывает: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесению быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 14–15). Этот же мотив звучит в словах, произнесенных за шесть дней до последней Пасхи: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе». Приводя

эти слова, Евангелист поясняет: «Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет» (Ин 12. 32–33).

Слово «крест» в Евангелии от Иоанна впервые появляется только в рассказе о распятии (Ин 19. 17). Однако в синоптических Евангелиях оно встречается неоднократно в поучениях Иисуса, обращенных к разным лицам. Своим ученикам Он говорит: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10. 37–38). Ученикам и народу Иисус адресует 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). Богатого юношу Иисус призывает: «Пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест» (Мк 10. 21). На пути в Иерусалим Иисус обращается к народу со словами: «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» (Лк 14. 26–27).

Как понимать эти многочисленные упоминания о взятии креста, о несении своего креста? Несомненно, перед глазами Иисуса стоял образ человека, осужденного на позорную смерть через распятие, и Он знал, что такую смерть надлежит принять Ему самому. Согласно синоптическим Евангелиям, Он много раз говорил об этом ученикам.

В научной литературе, учебниках по Новому Завету и различных конкордансах (согласованиях) евангельского текста обычно говорится о том, что Иисус трижды предсказывал ученикам Свою смерть. Эти эпизоды так и называют: первое, второе и третье предсказания Иисуса о Своей смерти. Между тем только в синоптических Евангелиях мы находим не менее пяти таких предсказаний.

Первое из них Иисус делает в Кесарии Филипповой после того, как Петр в присутствии учеников исповедал Его Сыном Божиим.

Рассказ об этом имеется у всех трех синоптиков. Наиболее полная версия содержится у Марка, несколько сокращенная у Матфея, значительно сокращенная у Луки:

С того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть (Мф 16. 21; Мк 8. 31; Лк 9. 22). И говорил о том открыто (Мк 8. 32). И, отозвав Его, Петр начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою! Он же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое (Мф 16. 22–23; Мк 8. 32–33).

Столь резкий ответ Иисуса обычно трактуют либо аллегорически («сатана» означает «противник», а Петр в данном случае воспротивился Иисусу¹), либо как особый способ назидания, преподаваемого Петру («Я тебе говорю, что не только вредно и пагубно для тебя препятствовать Мне и сокрушаться о Моем страдании, но и ты сам не можешь спастись, если не будешь всегда готов умереть»²). Между тем точно такими же словами Иисус ответил диаволу, когда он искушал Его в пустыне (Мф 4. 10; Лк 4. 8). Очевидно, ключ к разгадке следует искать в слове «соблазн» (σκάνδαλον), которым, по версии Матфея, сопровождался упрек Иисуса. Вольно или невольно Петр выступил в роли соблазнителя, пытаясь — пусть и из самых благих побуждений — отвратить Учителя от того, ради чего Он пришел на землю. Последовательно отвергая все возникающие на Его пути искушения, Иисус с негодованием отвергает и этот соблазн. Человеческим соображениям и страхам Он предпочитает беспрекословное следование воле Божией.

Второй раз Иисус предсказывает Свою смерть и воскресение после того, как Он преобразился перед тремя учениками. Об этом повествуют Марк и Матфей:

¹ Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея. 12, 21.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 54, 1.

Когда же сходили они с горы, Он не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых. И спросили Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде? Он сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить все; и Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену. Но говорю вам, что и Илия пришел, и поступили с ним, как хотели, как написано о нем (Мк 9. 9–13; Мф 17. 9–12). Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе (Мф 17. 13).

Выражение «как написано о Нем» в первом случае относится к Мессии и указывает на те ветхозаветные тексты, в которых предсказаны Его страдания (в частности, Ис 53, Пс 21). Часть этих текстов цитируется Евангелистами по ходу их рассказа. Однако во второй раз выражение «как написано о нем» отнесено к Илии. Ветхий Завет не содержит предсказаний о том, что Илия, явившись во второй раз, пострадает или будет отвергнут. Ссылается ли Иисус на какой-либо неизвестный нам текст? Научная дискуссия вокруг этого вопроса не дала внятного результата.

Вопрос учеников отражает распространенные в среде книжников мессианские ожидания, согласно которым приходу Мессии должно предшествовать возвращение на землю пророка Илии. Эти ожидания основывались, в частности, на Книге пророка Малахии, где указано, что Илия будет послан к народу Израильскому «пред наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал 4. 5).

Следует отметить, что у Малахии ясно говорится о приходе Илии перед наступлением «дня Господня», но ничего не сказано о его приходе перед пришествием Мессии. Между тем в эсхатологических ожиданиях Израильского народа темы пришествия Мессии и конца света были тесно переплетены. Косвенным подтверждением этого является фрагмент из «Диалога с Трифоном иудеем» святого Иустина Философа (середина II века). В этом диалоге иудей говорит: «...Мы все ожидаем, что Христос будет человеком

от человеков и что, когда придет, будет помазан Илиею. Посему, если откроется, что Тот, о Котором вы говорите, есть Христос, то должно вполне признать Его человеком, рожденным от человеков; а так как Илия еще не приходил, я и Христом Его не признаю». На это Иустин отвечает, что «слово Божие предвозвестило Илию предтечею страшного и великого дня, то есть второго Его пришествия»; что же касается Его первого пришествия, то ему «также предшествовал вестник, то есть бывший в Илии Дух Божий, который действовал потом чрез Иоанна-пророка»¹.

Есть немало оснований полагать, что в сознании иудеев выстраивалась целая цепь эсхатологических событий, включавшая в себя сначала приход Илии, затем пришествие Мессии и, наконец, наступление «дня Господня» (конца света). Ученики Иисуса, разделяя эсхатологические чаяния соплеменников, готовы были видеть в Иисусе Мессию, но искренне недоумевали, почему Илия не предварил Его приход. Что же касается представления о страдании и распятии Мессии, то оно никак не укладывалось в общую картину, поскольку пришествие Мессии представляли прежде всего как явление славы и силы Божией.

Третье зафиксированное синоптиками предсказание о Своей смерти Иисус делает в Галилее. Каждый из Евангелистов передает это предсказание по-своему:

Во время пребывания их в Галилее, Иисус сказал им: Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и в третий день воскреснет. И они весьма опечалились (Мф 17. 22–23).

Выйдя оттуда, проходили через Галилею; и Он не хотел, чтобы кто узнал. Ибо учил Своих учеников и говорил им, что Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и убьют Его, и, по убиении, в третий день воскреснет. Но они не разумели сих слов, а спросить Его боялись (Мк 9. 30–32).

¹ Иустин. Диалог с Трифоном иудеем. 49.

Когда же все дивились всему, что творил Иисус, Он сказал ученикам Своим: вложите вы себе в уши слова сии: Сын Человеческий будет предан в руки человеческие. Но они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигли его, а спросить Его о сем слове боялись (Лк 9. 43–45).

Как мы видим, Матфей делает акцент на том, что предсказание Иисуса весьма опечалило учеников. Марк — на том, что ученики не поняли слов Иисуса и боялись спросить Его. Лука подчеркивает непонимание учеников, говоря о нем трижды в разных формах («они не поняли слова», «оно было закрыто от них», «они не постигли его»). Приводя предсказание в сокращенной форме, Лука добавляет к нему преамбулу («вложите вы себе в уши слова сии»), напоминая другие характерные для Иисуса речевые обороты, при помощи которых Он концентрирует внимание слушателей на том, что намеревается сказать («говорю вам», «истинно говорю вам», «слушайте и разумеите»).

В четвертый раз Иисус предсказывает Свою смерть на пути из Иерихона в Иерусалим. Согласно Матфею, «восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних, и сказал им: вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть; и предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие; и в третий день воскреснет» (Мф 20. 17–19). Лука описывает похожую сцену, добавляя к словам Иисуса фразу: «и совершится все, написанное через пророков о Сыне Человеческом». Евангелист отмечает реакцию учеников, снова повторяя одно и то же трижды в разных вариантах: «Но они ничего из этого не поняли; слова сии были для них сокровенны, и они не разумели сказанного» (Лк 18. 31–34).

Наиболее яркую картину рисует Марк. У него Иисус идет в Иерусалим один, а ученики следуют за ним на расстоянии:

Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе. Подозвав двенадцать, Он опять начал им говорить о том, что будет с Ним: вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человече-

ский предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет (Мк 10. 32–34).

Первое предложение данного текста имеет значительное число разночтений в рукописной традиции. Во многих рукописях фраза построена таким образом, что позволяет говорить о двух или даже трех группах последователей: «Были же на пути, восходя в Иерусалим, и Иисус шел впереди их, и ужасались, а следующие за Ним были в страхе. И подзвав снова двенадцать...». Здесь «были» может относиться к Иисусу вместе со всеми, кто за Ним следовал; «ужасались» — к одной из групп; «были в страхе» — к другой; «двенадцать» — к основной группе учеников, выделяемой из общего числа последователей.

Даже при таком понимании перед нами — картина все возрастающего одиночества Иисуса по мере того, как Он приближается к Иерусалиму. В предшествующем евангельском повествовании Он почти всегда был окружен учениками и толпой народа. Ученики охотно следовали за Ним, а толпа находила Его даже там, где Он не хотел. Теперь дело обстоит иным образом: Он неумолимо движется к собственной смерти, и в этом движении Он одинок; группы учеников, в том числе двенадцать, пытавшиеся остановить Его и не преуспевшие в этом, идут за ним на расстоянии, в страхе и ужасе от предстоящих событий. Вместо того, чтобы ободрить или утешить их, Он подзывает их, чтобы сказать то, что уже неоднократно говорил, но к чему они остались глухи.

Наконец, пятое прямое предсказание о Своей смерти Иисус делает, согласно Матфею, за два дня до праздника Пасхи. Оно отличается краткостью и конкретностью: «Вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие» (Мф 26. 2). Многие переводчики понимают слова «вы знаете» как относящиеся только к первой части фразы: ученики знают, что наступает Пасха¹. Однако вполне возможно понимать их как

¹ Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 704.

относящиеся ко всей фразе целиком: после стольких предсказаний Иисуса о Своей смерти ученики должны знать, что Его ожидает смерть на кресте.

Иисус неоднократно предсказывал, что Его смерть произойдет в Иерусалиме. Согласно Евангелию от Луки, когда Он «проходил по городам и селениям, уча и направляя путь к Иерусалиму», некоторые из фарисеев предостерегали Его от продолжения пути, предупреждая, что Ирод хочет убить Его (Лк 13. 22, 31). На это Иисус отвечал: «Пойдите, скажите этой лисице: се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу; а впрочем, Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Лк 13. 32–33).

Эти слова созвучны ранее произнесенному изречению, зафиксированному в четырех вариантах четырьмя Евангелистами: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем» (Мф 13. 57; Мк 6. 4; Лк 4. 24; Ин 4. 44). Тогда речь шла о Галилее, теперь речь идет об Иерусалиме. Иисус напоминает о пророках, которые были убиты в Иерусалиме: Захарии, сыне Иодая (2 Пар 24. 20–22), Урии, сыне Шемаии (Иер 26. 20–23). Возможно, Он также напоминает о царях, проливавших кровь в Иерусалиме. К числу последних относится Манассия, о котором говорится: «Еще же пролил Манассия и весьма много невинной крови, так что наполнил ею Иерусалим от края и до края» (4 Цар 21. 16). Иосиф Флавий прямо обвиняет Манассию в убийстве пророков:

Подражая беззакониям царей израильских, погибших вследствие своих прегрешений относительно Предвечного, он дерзнул осквернить как храм Господа Бога, так и город Иерусалим и всю страну свою. Побуждаемый презрением к Всевышнему, он велел подвергнуть жестокой смертной казни всех праведников среди евреев; при этом он, конечно, не пощадил и пророков и, убивая их по несколько ежедневно, учинил такую резню, что кровь лилась потоком по Иерусалиму¹.

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 10, 3, 1.

Помимо прямых пророчеств об ожидающей Его насильственной смерти и о Своем воскресении Иисус неоднократно говорил о том же иносказательно. Когда фарисеи и книжники обращались к Нему с просьбой показать им знамение с неба, Он неизменно отвечал: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф 12. 39; 16. 4; Лк 11. 29). Поясняя смысл этого предсказания, Иисус говорил: «Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12. 40).

В приведенной у Евангелиста Иоанна прощальной беседе Иисуса с учениками после Тайной вечери не говорится прямо ни о кресте, ни о распятии, однако тема ухода и возвращения, то есть смерти и воскресения, является ее лейтмотивом:

Дети! недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти, так и вам говорю теперь (Ин 13. 33).

А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете (Ин 14. 4).

Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить (Ин 14. 9).

Да не смущается сердце ваше и да не устрашается. Вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня. И вот, Я сказал вам о том, прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется. Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего (Ин 14. 27–30).

А теперь иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь? Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше (Ин 16. 5–6).

Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, ибо Я иду к Отцу (Ин 16. 16).

Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир. Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас (Ин 16. 20–22).

Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу (Ин 16. 28).

Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною (Ин 16. 32).

Последние слова имеют параллель в двух синоптических Евангелиях: «Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы стада; по воскресении же Моим предварю вас в Галилее» (Мф 26. 31–32; Мк 14. 27–28). Вплоть до Своего ареста Иисус предсказывает ученикам то, что должно произойти: Он видит предстоящие Ему испытания во всех подробностях.

Выражение «восходить в Иерусалим» отражает географическую реальность Палестины. Иерусалим находится на возвышенности (754 метра над уровнем моря), и путь к нему, особенно из Иерихона (расположенного на 250–260 метров ниже уровня моря), представляет собой долгое и трудное восхождение. В Свое последнее путешествие в Иерусалим Иисус отправился из Галилеи не напрямую, а через Иерихон. Он должен был в буквальном смысле слова «взойти» в Иерусалим, подняться туда из низин Иудейской пустыни.

В этом восхождении помимо буквального есть и символический смысл. Иисус идет на страдание добровольно: Он знает, что Его жизнь закончится насильственной смертью, но знает и о том, что на третий день Он воскреснет. Путь к смерти является одновременно восхождением к славе, в которой Сын Божий пребывал от века и в которую должен ввести искупленное Им человечество.

12. 2. Вход в Иерусалим

Рассказ о торжественном входе Иисуса в Иерусалим присутствует во всех четырех Евангелиях. Если до этого момента синоптические Евангелия развивались по одному плану, а Евангелие от Иоанна по другому, пересекаясь лишь в редких случаях, то с этого момента два разных потока информации соединяются, чтобы далее двигаться параллельно. Существенно возрастает степень литературной близости тех сюжетов, которые у синоптиков и Иоанна являются общими, а таковыми являются почти все основные сюжеты истории Страстей.

Начнем с повествования Марка, рисующего наиболее подробную картину происходившего:

Когда приблизились к Иерусалиму, к Виффагии и Вифании, к горе Елеонской, Иисус посылает двух из учеников Своих и говорит им: пойдите в селение, которое прямо перед вами; входя в него, тотчас найдете привязанного молодого осла, на которого никто из людей не садился; отвязав его, приведите. И если кто скажет вам: что вы это делаете? — отвечайте, что он надобен Господу; и тотчас пошлет его сюда. Они пошли, и нашли молодого осла, привязанного у ворот на улице, и отвязали его. И некоторые из стоявших там говорили им: что делаете? зачем отвязываете осленка? Они отвечали им, как повелел Иисус; и те отпустили их.

И привели осленка к Иисусу, и возложили на него одежды свои; Иисус сел на него. Многие же постилали одежды свои по дороге; а другие резали ветви с деревьев и постилали по дороге. И предшествовавшие и сопровождавшие восклицали: осанна! благословен Грядущий во имя Господне! благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида! осанна в вышних! (Мк 11. 1–10).

Версия Луки достаточно близка к версии Марка, отличаясь лишь концовкой рассказа: «А когда Он приблизился к спуску с горы

Елеонской, все множество учеников начало в радости велегласно славить Бога за все чудеса, какие видели они, говоря: благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!». Таким образом, если у Марка Иисуса приветствует народ, у Луки Его прославляет «все множество учеников» (Лк 19. 28–38). Формула «мир на небесах и слава в вышних» напоминает ангельское славословие из того же Евангелия, прозвучавшее при рождении Иисуса: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк 2. 14).

Версия Матфея отличается от версий двух других синоптиков одной существенной деталью. Согласно Матфею, ученики получают повеление найти «ослицу привязанную и молодого осла с нею». Они приводят ослицу с осленком к Иисусу, полагают на них свои одежды, и Иисус садится на них. При этом Матфей отмечает: «Все же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: Скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной» (Мф 21. 1–9). Цитата является комбинированной из двух источников — Книги пророка Исаии, где говорится: «Скажите дочери Сиона: грядет Спаситель твой» (Ис 62. 11); и Книги пророка Захарии, где читаем: «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах 9. 9).

Ученые, как правило, объясняют наличие в рассказе Матфея ослицы и осленка либо склонностью Матфея к удвоениям¹, либо его желанием показать, что пророчество Захарии сбылось буквально. Второе объяснение кажется более правдоподобным. В любом случае сидеть одновременно на ослице и осленке человек не может: если даже там и было второе животное, его, очевидно, вели под уздцы рядом с тем, на котором сидел Иисус². Иоанн Златоуст пред-

¹ Матфей говорит о двух бесноватых (Мф 8. 28–34), Марк и Лука — об одном (Мк 5. 1–20; Лк 8. 26–39). У Матфея два слепца (Мф 20. 29–34), у синоптиков в параллельном повествовании один (Мк 10. 46–52; Лк 18. 35–43).

² Ученые выдвигают различные гипотезы, пытаясь решить проблему. В част-

лагает свой вариант решения проблемы: «В то время, как ученики, отрешив ослицу, вели ее к Нему, вероятно, Он нашел молодого осла и сел на него»¹.

Отметим, что на многочисленных иконографических изображениях события — будь то византийских, русских или западных — как правило, представлен один осел. В то же время имеются и изображения двух животных². На северной стороне знаменитой Виффагийской стелы³ размещена фреска XII века, на которой изображены два апостола, ведущие в Виффагию ослицу и осленка⁴.

Виффагия — селение, находившееся на востоке от Иерусалима, поблизости от Вифании, — упоминается во всех трех повествованиях синоптиков; Вифания — только у Марка и Луки. Селение, находившееся напротив Виффагии, откуда ученики привели осла, по имени не названо. Нельзя исключить, что это и есть Вифания.

В Евангелии от Иоанна въезд Иисуса в Иерусалим следует за воскрешением Лазаря (Ин 11. 1–46) и вечерей в Вифании (Ин 12. 1–11). Согласно Иоанну, именно воскрешение Лазаря стало причиной торжественной встречи Иисуса жителями Иерусалима:

На другой день множество народа, пришедшего на праздник, услышав, что Иисус идет в Иерусалим, взяли пальмовые ветви,

ности, указывают на разночтения в рукописях, позволяющие толковать текст в том смысле, что одежды были возложены на обоих животных, а сел Иисус на одного; говорят также о необходимости второго животного для того, чтобы молодой, необъезженный осел шел через толпу спокойно. См.: *Ткаченко А. А.* Вход Господень в Иерусалим. С. 38–39.

¹ *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 66, 1.

² Джотто изобразил на фреске «Вход в Иерусалим» (ок. 1305 г.) в капелле Скровеньи в Падуе одного осла. На фреске его младшего современника Пьетро Лоренцетти «Вход в Иерусалим» (ок. 1320 г.) в нижнем храме базилики Святого Франциска в Ассизи Иисус восседает на осле, за которым виден осленок.

³ Виффагийская стела — камень в форме правильного куба, с которого, по преданию, Спаситель воссел на осла. Реликвия была покрыта в XII веке с четырех сторон частично сохранившимися фресками на евангельские сюжеты. Была найдена в 1877 году в церкви эпохи крестоносцев в селении Виффагия на склоне Елеонской горы.

⁴ *Лисовой Н. Н.* Виффагия. С. 607.

вышли навстречу Ему и восклицали: осанна! благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев! Иисус же, найдя молодого осла, сел на него, как написано: Не бойся, дочь Сиона! се, Царь твой грядет, сидя на молодом осле. Ученики Его сперва не поняли этого; но когда прославился Иисус, тогда вспомнили, что так было о Нем написано, и это сделали Ему.

Народ, бывший с Ним прежде, свидетельствовал, что Он вызвал из гроба Лазаря и воскресил его из мертвых. Потому и встретил Его народ, ибо слышал, что Он сотворил это чудо. Фарисеи же говорили между собою: видите ли, что не успеете ничего? весь мир идет за Ним (Ин 12. 12–19).

Существенная разница между Иоанном и синоптиками заключается в том, что у синоптиков все событие представлено как тщательно подготовленное Самим Иисусом. Он посылает учеников в селение; ученики приводят осла (или ослицу с осленком); Он садится на него (на них) и торжественно въезжает в Иерусалим под ликующие восклицания толпы (учеников). У Иоанна, напротив, Иисус садится на осла потому, что ликующая толпа встречает Его (а встречает она Его потому, что Он воскресил Лазаря).

Обратим внимание на то, что это единственный случай во всех Евангелиях, когда Иисус передвигается не пешком. Однако тем самым Иисус нарушает не только собственный обычай: Он также нарушает благочестивый обычай всех паломников, которые, даже если подъезжали к Иерусалиму верхом, спешили перед входом в город. Впрочем, вполне возможно, что Он доехал на осле только до ворот города, а дальше пошел пешком (о чем Евангелисты упомянули).

Как и Матфей, Иоанн приводит ветхозаветное пророчество неточно, комбинируя его из разных элементов. Одним из них является сильно сокращенная цитата из Зах 9. 9; другим, возможно, отрывок из Книги пророка Софонии: «Ликуй, дочь Сиона!.. Господь, царь Израилев, посреди тебя... В тот день скажут Иерусалиму: не бойся...» (Соф 3. 14–16)¹.

¹ К числу ветхозаветных пророчеств, которые не нашли отражения в евангельских повествованиях о торжественном въезде Иисуса в Иерусалим, но в хри-

Слово «осанна» буквально означает «спаси нас ныне», или «спаси же». По словам Блаженного Иеронима, «осанна в переводе с еврейского означает: Господи, спаси меня!»¹. Блаженный Августин пишет: «Осанна, как говорят знающие еврейский язык, это голос молящего, более выражающий чувство, нежели обозначающий нечто»². Действительно, ко временам Иисуса этот возглас употреблялся не столько в своем исконном значении, сколько в качестве простого восклицания, выражавшего хвалу и использовавшегося как литургическая формула³.

Восклицания толпы приведены Евангелистами в нескольких вариантах: «Осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!» (Мф 21. 9); «Осанна! благословен Грядущий во имя Господне! благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида! осанна в вышних!» (Мк 11. 9–10); «Благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!» (Лк 19. 38); «Осанна! благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев!» (Ин 12. 12). Разнообразие в передаче возгласов может быть объяснено тем, что люди из толпы произносили приветствия в разных формах. Во всех четырех вариантах присутствует формула «благословен Грядущий во имя Господне», в трех — формула «в вышних», в трех — слово «осанна», в двух «Царь» и в одном «царство».

Все четыре варианта приветственных возгласов построены на словах 117-го псалма, где употреблено слово «осанна»: «О, Господи,

стианской традиции воспринимаются как имеющие связь с этим событием, относят предсказание патриарха Иакова о Примирителе, Который произойдет из колена Иудина: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов. Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей» (Быт 49. 10–11). Рассказ о помазании Соломона на царство также нередко воспринимается как прообраз события, поскольку Соломона по приказу царя Давида привезли на муле (3 Цар 1. 32–40).

¹ *Иероним*. На Пасхальное Воскресение. (Библ. Комментарии. Ев. Марка. С. 184.)

² *Августин*. Трактат на Евангелие от Иоанна. 51, 2 (9). (Библ. Комментарии. Ев. Марка. С. 184.)

³ *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 578.

спаси же (евр. *hōšî'ā-nnā*)! О, Господи, споспешествуй же! Благословен грядущий во имя Господне!» (Пс 117. 25–26). Таким образом, Иисуса при въезде в Иерусалим встречали литургическими возгласами: 117-й псалом ассоциировался с главными еврейскими праздниками (Кущей, обновления храма, седмиц и Пасхой), в особенности с торжественной литургической процессией на праздник Кущей, когда в руках несли связки из миртовых и ивовых ветвей. Важно также подчеркнуть, что этот псалом воспринимался как мессианский. Один из образов этого псалма — «камень, который отвергли строители» (Пс 117. 22) — Иисус применял по отношению к Самому Себе (Мф 21. 42; Мк 12. 10).

Народ приветствовал Иисуса как «Царя Израилева» и «Сына Давидова», грядущего «во имя Господне». Что это означало? Прежде всего то, что народ признал за Иисусом мессианское достоинство, увидел в Нем того потомка Давида, который пришел, чтобы восстановить утраченное могущество Израильского царства. Именно с восстановлением политического могущества Израиля (и более конкретно — с освобождением от власти римлян) были в первую очередь связаны мессианские ожидания. В грядущем Помазаннике видели, во-первых, Царя и национального вождя. Лишь во вторую очередь в нем ожидали увидеть религиозного вождя и пророка. Мессия должен был стать вторым Давидом, в одном лице совмещавшим царское и пророческое служения.

В то же время идея политической независимости была тесно связана с представлением о богоизбранности Израильского народа: вот почему ожидаемый Царь и Пророк должен был прийти «во имя Господне». В Его приходе видели исполнение воли Божией, восстановление божественной справедливости.

Несмотря на отсутствие у еврейского народа единой, четко сформулированной концепции Мессии, тот факт, что с Мессией связывались политические надежды, не вызывает сомнения. Вопрос в другом: почему Иисус принял, как кажется, царские почести? Почему Он не только не захотел их избежать, но наоборот, как следует из синоптических Евангелий, организовал Свой въезд

в Иерусалим таким образом, чтобы дать возможность народу в полной мере выразить чувства и эмоции, связанные с ожиданием могущественного царя?

Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны вспомнить о том, что Иисус всегда поступал последовательно, выстраивая Свои слова и действия таким образом, чтобы они привели к цели, для достижения которой Он пришел. А целью было отнюдь не воцарение в Иерусалиме в качестве политического вождя: целью было распятие на кресте. Именно поэтому многие поступки и слова Иисуса не вписываются в обычную человеческую логику, а оказываются прямо противоположны ей. Иисус принял царские почести и восторженные возгласы толпы, зная, что в скором времени им на смену придут крики проклятия и ненависти. Торжественный въезд в Иерусалим под крики ликующей толпы был одним из этапов Его восхождения на Голгофу.

Необходимо вспомнить о том, что тема царства занимает центральное место в Его проповеди с самого момента Его выхода на общественное служение. Проповедь Иисуса началась со слов: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17); «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 15). Свои притчи Он начинал словами: «Чему подобно Царствие Божие? и чему уподоблю его?» (Мф 13. 18). Реальность Царства Небесного, или Царства Божия, постоянно присутствует в Его притчах и поучениях.

Постоянно говоря о Царстве Небесном, Иисус, конечно, учитывал настроения Своих слушателей и объединявшую их надежду на восстановление утраченного могущества земного царства Израильского. Своей проповедью Он старался переориентировать людей с ожиданий, касающихся земной реальности, на реальность иного плана, не связанную ни с конкретным участком земли, ни с конкретным периодом времени. Материальные ценности Он учил полностью подчинять ценностям духовным: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 33). В узком смысле под «этим всем» понимается еда, питье, одежда —

то, что необходимо человеку для физического выживания. В более широком плане здесь может подразумеваться все, что относится к политическому и государственному устройству, к самому способу организации человеческого общества в целом и отдельного народа в частности.

Всякое царство предполагает царя. Въезжая в Иерусалим на ослике, Иисус дал людям видимый образ того, каким Царем должен быть Тот, Чье Царство — «не от мира сего» (Ин 18. 36). В течение нескольких лет Он пытался объяснить Своим ученикам и народу, какое Царство Он принес на землю. Теперь Он пожелал явить это в запоминающемся видимом образе. И оказалось, что главными качествами обетованного Мессии являются те, на которые указал пророк Захария: Он — Царь «праведный», «кроткий» и «спасающий» (Зах 9. 9). За всю историю Израильского народа этими качествами в полной мере обладал лишь один Царь — Тот, Который пришел «исполнить всякую правду» (Мф 3. 15), Который был «кроток и смирен сердцем» (Мф 11. 29) и Которого Бог послал в мир, «чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17).

Такого Царя народ не ожидал. Иисуса встречали как политического вождя, который воссядет на престоле Давидовом, изгонит ненавистных оккупантов-римлян, восстановит утраченную еврейскую государственность. Он не оправдал этих надежд. И потому уже через несколько дней та же толпа, которая сейчас восторженно приветствует Иисуса словами «Осанна! Благословен Грядущий во имя Господне», будет в неистовой ненависти кричать: «да будет распят!» (Мф 27. 23, 24); «распни, распни Его!» (Лк 23. 21; Ин 19. 6; Мк 15. 13, 14); «Он должен умереть» (Ин 19. 7); «смерть Ему!» (Лк 3. 18); «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф 27. 25). И те, кто провозглашает «Благословен Царь Израилев», будут восклицать со злой иронией: «Если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него» (Мф 27. 42). Со словами «Радуйся, Царь Иудейский!» Иисуса будут бить по голове тростью и плевать на Него (Мф 27. 19). Разочарование иудеев будет так велико,

что когда Пилат напишет на кресте «Сей есть Иисус Назорей, Царь Иудейский», они скажут ему: «Не пиши: Царь Иудейский, но что Он говорил: Я Царь Иудейский» (Ин 19. 19, 21).

Иудеи ждали Мессию, могущественного монарха, самодержца. Но то, что велико в глазах людей, ничтожно перед Богом. Испытание земной властью Иисус отверг в самом начале Своего пути, когда диавол предлагал Ему все царства мира (Мф 4. 8–10). Вместо земных царств Иисус взыскал одного — сердца человеческого, которое Он возжелал покорить не силой и могуществом, но кротостью и смирением. Иисусу нужны не рабы, но свободные сыны, которые избрали Его своим царем потому, что полюбили Его, а не потому, что Он сумел подчинить их Своей власти.

Иудеи не узнали Мессию в кратком и спасающем Царе, не вместили благовестия о Царстве, которое внутри сердца человеческого. Он учил их притчами о Царствии Божием, а они пытались узнать, когда и где увидят они это обещанное Им Царство. Но Он отвечал: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк 17. 20–21). Иудеи так до конца и не поняли, о каком Царстве говорил Иисус. Этого не поняли и ученики до тех самых пор, пока не увидели Иисуса распятым на кресте с надписью «Царь Иудейский». Тогда только было явлено миру то, о чем Он говорил в Своих проповедях: Царство Божие — это распятая на кресте любовь Бога к человеку.

Предложенная интерпретация реакции людей на торжественный въезд Иисуса в Иерусалим — лишь одна из возможных. Из Евангелий не следует напрямую, что *одна и та же толпа* встречала Иисуса при входе в Иерусалим и спустя несколько дней требовала Его распятия. В версии Луки действующими лицами в рассказе о входе Иисуса в Иерусалим оказываются только ученики: они привели к Нему осла; они же, «когда Он ехал, постилали одежды свои по дороге»; при приближении Иисуса к городу «все множество учеников начало в радости велегласно славить Бога за все чудеса, какие видели они»; это же множество учеников восклицало:

«благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!». Народ упоминается только в описании диалога Иисуса с фарисеями: «И некоторые фарисеи из среды народа сказали Ему: Учитель! запрети ученикам Твоим. Но Он сказал им в ответ: сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк 19. 35–40).

В повествованиях Матфея и Марка Иисуса приветствует народ, но это могли быть по преимуществу паломники, пришедшие в Иерусалим из других городов. Иоанн говорит о том, что люди выходят навстречу Иисусу из Иерусалима, но и здесь речь идет о «множестве народа, пришедшего на праздник» (Ин 12. 12), а не о коренных жителях Иерусалима. Таким образом, вполне возможно сделать вывод, что Иисуса приветствовала толпа, состоявшая из Его учеников и паломников, пришедших на праздник, тогда как в стенах города Его ждала *другая толпа* — распропагандированная фарисеями и готовая дать Ему отпор.

Следует особо сказать об участии детей в описываемом событии. Матфей — единственный из Евангелистов, кто говорит об этом:

Видев же первосвященники и книжники чудеса, которые Он сотворил, и детей, восклицающих в храме и говорящих: осанна Сыну Давидову! — вознегодовали и сказали Ему: слышишь ли, что они говорят? Иисус же говорит им: да! разве вы никогда не читали: из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу? (Мф 21. 15–16).

В евангельской истории Иисуса дети играют немаловажную роль. Своим ученикам Он говорит: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18. 3). Возлагая руки на детей, Иисус обращает к ученикам увещание: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф 19. 14). Дети обладают тем особым даром внутреннего видения, которого многие взрослые лишены по причине маловерия или отсутствия веры, обуревающих их грехов и страстей, искаженного восприятия действительности и неспособно-

сти за предметами земного бытия увидеть иную реальность. Дети не воспринимают мир рационально, и кроткого Царя на ослике они встречали с ликованием, которое исходило из их сердец, а не рассудка.

Обратимся к святоотеческим толкованиям рассматриваемого события. Уже в середине II века Иустин Философ предлагает его развернутую аллегорическую интерпретацию в «Диалоге с Трифоном иудеем»:

Изречение «он привяжет к виноградной лозе жеребенка своего и к плющу жеребенка ослицы своей» (Быт 49. 11) предуказывало как на дела, совершенные Им во время первого пришествия, так равно на народы, которые уверуют в Него. Они были, как жеребенок, не имевший ни седла, ни ярма на шее своей, до тех пор, пока этот Христос не пришел и чрез посланных Им учеников не обратил их к учению Своему, и они, приняв то учение Его, покорили выю свою к перенесению всего в ожидании обещанных от Него благ. И действительно, Господь наш Иисус Христос, когда намеревался войти в Иерусалим, приказал ученикам привести к Себе ослицу, которая с жеребенком своим была привязана при входе в селение, называемое Виффагия, и, сев на нее, вступил в Иерусалим. Так как ясно было предсказано, что это будет исполнено Христом, то общеизвестное исполнение этого очевидно доказывает, что Он Христос... А что пророческий Дух вместе с патриархом Иаковом говорит, что Он будет иметь во владении именно ослицу подъяремную с жеребенком ее... это было предсказанием имеющих уверовать в Него людей, как из синагоги вашей, так и из язычников. Ибо как осленок, не носивший ярма, был символом язычников, так подъяремная ослица указывала на людей из вашего народа, потому что вы имеете закон, который наложен был на вас чрез пророков¹.

В IV веке сирийский богослов и поэт преподобный Ефрем Сирий указывает на параллелизм между рождением Иисуса и Его вступлением в Иерусалим перед страданиями и смертью:

¹ *Иустин. Диалог с Трифоном иудеем. 53.*

Яслями Иисус начал — на осленке достиг конца. Яслями — в Вифлееме, на осленке — в Иерусалиме... Восклицали дети и говорили: «благословение Сыну Давидову»... В рождестве и смерти Его невинные дети украсили собой венец Его страдания. Младенец Иоанн взыграл пред Ним в утробе матери, и младенцы были убиты при рождестве Его, и сделались как бы гроздьями Его брачного пира. Когда же достиг дня рождения Своей смерти, опять младенцы восклицали Ему благословение. Встревожился город Иерусалим во время рождества Его, смущен и утрашен был и в тот день, когда Он вступил в него. Когда книжники услышали крики детей и с негодованием сказали Ему: «повели людям, чтобы совсем умолкли», ответил: «если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк 19. 39–40). Итак, они предпочли, чтобы кричали дети, а не камни, дабы при крике окаменелого естества ослепленные как-нибудь не образумились. Тем не менее, этот крик камней был сохранен для той же цели на время Его распятия, когда при молчании одаренных языком безгласная природа возвестила величие Господа¹.

В своем толковании на Евангелие от Матфея Иоанн Златоуст указывает на три причины, по которым Иисус решил въехать в Иерусалим на осле, а не войти пешком, как Он это делал обычно. Во-первых, тем самым Он исполнил пророчество Захарии. Во-вторых, явил пример умеренности во всем:

Он не только исполнял пророчества и насаждал учение истины, но через это исправлял и нашу жизнь, везде поставляя нам за правило удовлетворять только крайней необходимости. Такое исправление нашей жизни Он везде имел в виду: так, когда благоволил родиться на земле, то не искал богато убранного дома, ни матери богатой и знаменитой, но избрал бедную, которая обручена была плотнику; рождается в вертепе и полагается в яслях; избирая учеников, избрал не ораторов и мудрецов, не богатых и славных, но и между бедными самых бедных и нисколько не знаменитых; равным образом, когда предлагал трапезу, то иног-

¹ *Ефрем Сирин*. Толкование на Четвероевангелие. 18.

да предлагал хлеб ячменный, иногда только перед самой трапезой повелевал ученикам купить на рынке; вместо ложа употреблял траву; одежду носил бедную, не отличающуюся от одежды самых простых людей; а дома вообще и не имел; если Ему нужно было переходить с одного места в другое, то ходил пешком, и притом так, что иногда даже утомлялся; когда садился, не искал ни стула, ни мягкого возглавия, но сидел на голой земле, иногда на горе, иногда при источнике, даже в одиночестве... Он полагал меру даже для печали: когда надлежало плакать, плакал тихо... Так и теперь... сделал ограничение, показывая, что не на конях, не на мулах надо мчаться, но должно довольствоваться ослом и никогда не искать сверх необходимого... Не на колеснице едет, как обычно поступают другие цари, не требует дани, не наводит Собою страха, не имеет копыеносцев, но и здесь показывает величайшую кротость. Спроси у иудея: был ли какой-нибудь царь, который бы на осле въезжал в Иерусалим? Он не может указать тебе никого, кроме только Христа¹.

В-третьих, Иисус воссел на осла «в предзнаменование будущего». Здесь Златоуст обращается к обычно не характерному для него аллегорическому способу толкования евангельского текста и говорит вслед за Иустином Философом, что осел и осленок являются образами иудеев и язычников, которые придут в Церковь: «Ученики отвязывают осла и осленка: и иудеи, и мы призваны в новоблагodatную Церковь чрез апостолов, введены в нее тоже чрез апостолов. Наша блаженная и славная участь и в иудеях возбудила ревность: осел идет позади осленка. И действительно, после того, как Христос воссядет на язычников, тогда и иудеи, по чувству соревнования, придут к Нему»².

Блаженный Августин обращает внимание на царственное достоинство Иисуса, проявившееся в рассматриваемом событии, на Его смирение, уничижение и снисхождение:

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 66, 2.*

² *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 66, 2.*

Христос — Учитель уничижения, Который «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 8). Однако Он не теряет Своей божественности, когда дает нам пример уничижения... Разве великим делом было для Царя веков стать Царем человеков? Ведь не для того Царем Израиля был Иисус, чтобы обложить их данью или войско их снабдить оружием и видимым образом истребить их врагов. Но Он был таким Царем Израиля, Который правит умами, учит вхождению в вечность, ведет в Небесное Царство тех, кто верит, надеется и любит. Для Слова Божия, равного Отцу, для Слова, через Которое «все начало быть» (Ин 1. 3), стать Царем Израиля — не получение чести, но снисхождение. Это знак проявленной жалости, а не преумноженной власти¹.

Преподобный Андрей Критский в слове на Вход Господень в Иерусалим обращает особое внимание на пример кротости, преподанный Иисусом:

Приидите, возлюбленные, встретим Христа, Который днесь возвращается из Вифании и добровольно грядет на честную и блаженную страсть нашего ради спасения... Грядет же не как ищущий славы и не с великолепом, но является кротким и смиренным. Что смиреннее осла? Христос же, сидящий на херувимах, не устыдился воссесть на осленка, как на трон... Уподобься детям еврейским: младенчеству во зле. Перемени седину волос на кротость младенца: бесполезна седина, если нет простоты... Смирись со смиренными, с молчаливыми заботься о молчании. А если спросят тебя, отвечай кротко... Помысли, человек, сколь велики страдания Христа моего и Бога... Как много предпринимали дерзкие и христоненавистные люди против Кроткого и Смиренного, против Того, Кто претворял для них воду в вино, Кто вместе с ними вечерял, Кто призывал самарян, оправдывал мытарей, блудниц обращал к целомудрию, иссушал течение кровей, изгонял демонов, очищал прокаженных, хромых, согбенных делал прямо ходящими, укреплял члены расслабленным, исцелял сухую руку, подавал глухим слух, слепым зрение,

¹ *Августин*. Тракта́т на Евангелие от Иоанна.

немым способность речи, ходил по морю, немногими хлебами питал многие тысячи людей, словом воскрешал мертвецов!¹

Событие Входа Господня в Иерусалим имеет долгую историю толкования в литургической традиции Церковью Востока и Запада. Уже в IV веке в Иерусалиме это событие торжественно праздновали, о чем свидетельствуют записки Эгерии — западной паломницы, посетившей Иерусалим в 381–384 годах. По ее словам, на этот праздник верующие во главе с епископом собирались на горе Елеонской, откуда по совершении там богослужения процессия под пение антифонов и гимнов двигалась в Иерусалим; при этом дети из окрестных деревень держали в руках пальмовые и оливковые ветви².

Со временем Вход Господень в Иерусалим стал одним из главных церковных праздников: в календаре Православной Церкви он входит в число двенадцати, отмечаемых с особой торжественностью. По традиции за богослужением верующие держат в руках пальмовые ветви (на Руси издревле заменяемые ветвями вербы). Праздник совершается за неделю до Пасхи и тематически связан с вспоминаемым накануне воскрешением Лазаря. Некоторые песнопения являются общими для Лазаревой субботы и Входа Господня в Иерусалим, в частности, тропарь:

Общее воскресение прежде Твоя страсти уверяя, из мертвых воздвигл еси Лазаря Христе Боже. Тем же и мы яко отроцы победы знамения носяще, Тебе победителю смерти вопием: осанна в вышних, благословен Грядый во имя Господне³.

Давая уверенность во всеобщем воскресении накануне Твоих страданий, Ты воскресил Лазаря, о Христос Бог. Поэтому и мы, как дети, держа в руках знаки победы, воспеваем Тебе, Победителю смерти: осанна в вышних, благословен Грядущий во имя Господне.

Таким образом, оба события трактуются авторами богослужебных текстов как неразрывно связанные одно с другим, и два праздника превращаются в единый двухдневный праздник. Оба они,

¹ Андрей Критский. Слово в неделю ваий.

² Паломничество Эгерии. 31.

³ Триодь постная. Лазарева суббота. Вечерня. Тропарь.

несмотря на свой радостный характер, вводят верующего в Страстную седмицу — неделю, когда Церковь вспоминает последние дни земной жизни Иисуса, Его арест, суд над Ним, Его смерть на кресте и погребение.

12. 3. Иисус оплакивает Иерусалим

Что последовало за въездом Иисуса в Иерусалим? Евангелисты говорят об этом по-разному.

Наиболее лаконичен Марк. Он рисует сумрачную картину краткого посещения Иисусом храма, достаточно резко контрастирующую с радостной тональностью рассказа о въезде в Иерусалим под ликующие вопли толпы: «И вошел Иисус в Иерусалим и в храм; и, осмотрев все, как время уже было позднее, вышел в Вифанию с двенадцатью» (Мк 11. 11). Поскольку Марк не упоминал о каких-либо предыдущих посещениях Иисусом Иерусалима, может создаться впечатление, что Он впервые видит храм. Проведя ночь в Вифании, Иисус на другой день возвращается в город. По дороге Он проклинает смоковницу, а придя в храм, выгоняет оттуда продающих и покупающих. Вечером Он вновь уходит из города, а на следующее утро снова идет в Иерусалим. По дороге ученики обнаруживают, что проклятая Иисусом смоковница засохла (Мк 11. 12–20).

Матфей рисует иную картину. По его словам, когда Иисус вошел в Иерусалим, «весь город пришел в движение и говорил: кто Сей? Народ же говорил: Сей есть Иисус, Пророк из Назарета Галилейского» (Мф 21. 10–11). Эта картина всеобщего возбуждения мало похожа на ту, которая вырисовывается из повествования Марка. Далее у Матфея следует изгнание торгующих из храма, а затем — приведенный выше диалог между Иисусом и фарисеями, недовольными тем, что Иисуса приветствуют дети. Вечером Иисус удаляется в Вифанию, а на следующее утро, возвращаясь в город, проклинает смоковницу. Она мгновенно засыхает на глазах у изумленных учеников (Мф 21. 12–19).

Лука — единственный из Евангелистов, кто рассказывает о том, как Иисус заплакал об Иерусалиме. Изгнание торгующих из храма у Луки следует сразу же за входом Иисуса в Иерусалим. Чудо иссушения смоковницы у него отсутствует.

Наконец, в Евангелии от Иоанна за входом Иисуса в Иерусалим следует несколько эпизодов, отсутствующих у синоптиков: рассказ о том, как пришедшие на праздник Еллина пожелали увидеть Иисуса (Ин 12. 20–22); монолог Иисуса, прерываемый молитвой к Отцу и ответным голосом с неба (Ин 12. 23–28); повествования о последних беседах Иисуса с народом, прерываемые комментариями Евангелиста (Ин 12. 29–50). Сразу же за этими эпизодами следует рассказ об омовении ног на Тайной вечере (Ин 13. 1–11). Весь этот материал из Евангелия от Иоанна был подробно рассмотрен нами выше, в первой части этого тома. Там же мы рассмотрели повествования всех четырех Евангелистов об изгнании Иисусом торгующих из храма.

Напомним, что в Евангелии от Иоанна изгнание торгующих — одно из первых публичных деяний Иисуса, совершенное Им вскоре после выхода на проповедь, тогда как у синоптиков оно происходит после торжественного въезда Иисуса в Иерусалим (у Марка — на следующий день после этого). Данное разногласие нередко объясняют тем, что синоптики вообще не упоминают о посещениях Иерусалима Иисусом до того, как Он торжественно вошел в него, а потому им просто некуда больше было поместить рассказ об изгнании торгующих из храма. Мы, со своей стороны, согласны с теми древними толкователями, которые считают, что Иисус дважды изгнал из храма торгующих — один раз в начале Своего служения, другой раз в конце¹. Почему одна и та же сцена не могла вызвать у Него одинаковую реакцию?

¹ *Иоанн Златоуст*. Беседы на святого Матфея-Евангелиста. 67, 1 («Об этом говорит и Иоанн, только говорит в начале Евангелия, а Матфей в конце. Поэтому вероятно, что так случилось два раза, и притом в разное время»); *Августин*. О согласии Евангелистов. 2, 67 («Господь совершил это не один, а два раза. В первый раз тогда, когда об этом упомянул Иоанн, а во второй — когда об этом поведали прочие три Евангелиста»).

Чудо иссушения смоковницы — единственное чудо, совершенное Иисусом после того, как Он вступил в Иерусалим. О нем говорят только Матфей и Марк: у Луки оно отсутствует.

Обратимся к тому эпизоду из Евангелия от Луки, связанному с торжественным въездом в Иерусалим, который не имеет параллелей в других Евангелиях. Во всем корпусе Евангелий лишь дважды упоминается о том, что Иисус плакал. Один раз — в Евангелии от Иоанна, в рассказе о воскресении Лазаря (Ин 11. 35). Другой раз — в повествовании Луки о приближении Иисуса к Иерусалиму:

И когда приблизился к городу, то, смотря на него, заплакал о нем и сказал: о, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служишь к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих, ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего (Лк 19. 41–44).

Эта эмоциональная сцена приоткрывает завесу над внутренним миром Иисуса, показывая, что Ему была по-человечески дорога Его земная родина и Он не мог без глубокого душевного волнения думать о предстоящих ей бедствиях. В то же время тональность, в которой Иисус говорит об Иерусалиме, напоминает ту, в которой бедствия предсказывали ветхозаветные пророки. Его тревожила судьба земного Иерусалима, но Он был бессилен что-либо в ней изменить, подобно древним пророкам, которым Бог приоткрывал будущее, но которые не могли повлиять на ход предсказываемых ими событий.

Здесь мы имеем дело с одним из парадоксов, касающихся всего служения Иисуса, а в более общем плане — всей системы взаимоотношений между Богом и человеком, как она раскрывается в христианстве. Бог всемогущ, и Иисус как Сын Божий, равный Отцу, всесилен, но всемогущество Бога отступает перед человеческой свободой. Бог может предложить людям путь к спасению, но не может навязать его им.

Выше мы говорили, что, проповедуя Царство Небесное, Иисус не интересовался властью над земным царством, не претендовал на какую-либо политическую власть или роль. Он пришел не для того, чтобы спасти Иерусалим от разрушения и Израильское царство от уничтожения, а чтобы спасти мир от рабства греху и открыть людям путь к «городу, сходящему от Бога с неба» — новому Иерусалиму (Откр 21. 2). Это, однако, не означает, что Он был безразличен к судьбе Своей страны. Напротив, в Нем жила горячая человеческая любовь к ней, которая сочеталась с ясным пониманием Своей собственной миссии.

Иисус прямо обвиняет Иерусалим в том, что он «не узнал времени посещения» своего. Термин «посещение» (ἐπίσκοπή) наводит на мысль о некоем параллелизме между словами Иисуса и пророчеством Захарии о рождении Мессии: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил (ἐλεσκέψατο) народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего» (Лк 2. 68–69). Дарование народу Израильскому Мессии было особым посещением Божиим. Но народ не распознал этого посещения, остался глух к Его проповеди, не воспринял Его призыв к покаянию. Тайна спасения осталась сокрыта от глаз его.

Последующая христианская традиция однозначно воспримет разрушение Иерусалима в 70 году войсками Тита как наказание народа Израильского за отвержение Мессии. В III веке Ориген, полемизируя с иудеем, напишет:

...Пусть он поразмыслит над тем, каким образом Иисус предсказал будущую судьбу Иерусалима, которую ему готовили римляне, — предсказал в то время, когда он твердо стоял и в нем совершалось еще все иудейское богослужение... Тогда перед Иерусалимом не стояло еще никакого войска с целью окружить его, обложить и осадить. Эта осада в первый раз началась при императоре Нероне и тянулась вплоть до правления Веспасиана. Сын этого последнего, Тит, и разрушил Иерусалим до основания.

Это случилось, как пишет Иосиф¹, в наказание за убийство Иакова Праведного, брата Иисуса, называемого Христом, по голосу же истины — из-за Иисуса, Христа Божия².

Ученые спорят, в какой степени подобного рода толкование вытекает из многочисленных предсказаний Иисуса о разрушении Иерусалима. Некоторые утверждают, что Евангелист Лука не считал разрушение Иерусалима прямым последствием смерти Иисуса. Возможно, это и так. Однако Сам Иисус в приведенных словах, донесенных до нас Лукой, несомненно, проводит прямую причинно-следственную связь между двумя событиями: Иерусалим будет разрушен за то, что не узнал времени посещения своего.

Особую тональность речи Иисуса придает то, что Он не говорит об Иерусалиме в третьем лице, но обращается к нему напрямую, называя его на «ты» (в коротком отрывке греческого текста это местоимение употреблено 12 раз, что подчеркивает драматизм предсказания о гибели города). Ранее Иисус уже укорял города, «в которых наиболее явлено было сил Его, за то, что они не покаялись»; к ним Он тоже обращался напрямую:

Горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покаялись, но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам. И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешься, ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня; но говорю вам, что земле Содомской отраднее будет в день суда, нежели тебе (Мф 11. 20–24; Лк 10. 13–15).

Теперь приходит черед и Иерусалиму услышать горькие слова от не узнанного им Мессии.

¹ Этого утверждения нет в сочинениях Иосифа Флавия в том виде, в каком оно дошло до нас, однако помимо Оригена оно было известно также Евсевию Кесарийскому (Церковная история. 2, 23, 20) и Блаженному Иерониму (О знаменитых мужах. 13).

² Ориген. Против Цельса. 2, 13.

Иерусалим — не только политическая столица Израильского царства. Это еще и духовный центр, сердцевиной которого является храм. Не случайно, войдя в Иерусалим, Иисус первым делом направится в храм. Обращаясь к Иерусалиму, Он прежде всего имеет в виду храмовое духовенство — первосвященников, вставших в оппозицию к Нему вместе с книжниками и фарисеями. Они узурпировали духовную власть над народом, воссев на Моисеевом седалище (Мф 23. 2). Они сделали Иерусалимский храм вертепом разбойников (Мф 21. 13; Мк 11. 17; Лк 19. 46). Они в конечном итоге понесут ответственность и за политическую гибель Израильского царства, от столицы которого не останется камня на камне (Мф 24. 2; Мк 13. 2; Лк 19. 44; 21. 6).

В Евангелиях от Матфея и Луки есть еще одно прямое обращение Иисуса к Иерусалиму. Оно тоже состоит из упреков:

Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне! (Мф 23. 37–39; Лк 13. 34–35).

У Матфея этими словами завершается поучение Иисуса в Иерусалимском храме. У Луки Иисус произносит их, еще будучи на пути в Иерусалим, в ответ на предостережение фарисеев о том, что Ирод хочет убить Его. Очевидно, что Лука видит в них предсказание о торжественном входе Иисуса в Иерусалим, которое он опишет несколькими главами позже, а Матфей — предсказание о грядущей славе Мессии и Его воскресении. Если следовать толкованию Златоуста, приведенные слова у Матфея являются пророчеством о Втором пришествии Иисуса¹.

Слова «сколько раз хотел Я собрать детей твоих» можно понять в том смысле, что Иисус многократно посещал Иерусалим

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 70, 3.*

и что об этом знали Евангелисты-синоптики. Однако более убедительным представляется толкование, согласно которому Иерусалим в данном случае — собирательный образ, обозначающий весь Израильский народ. В судьбе Иерусалима сфокусирована вся история Израиля, а совершенные в Иерусалиме преступления, в том числе убийство пророков, отражают духовно-нравственный уровень «народа жестоковыйного» (Исх 32. 9), «людей с необрезанными сердцами и ушами» (Деян 7. 51).

Упреки Иисуса в адрес Иерусалима звучат как приговор. Но это не приговор судьбы. Иисус оплакивает Иерусалим, подобно древним пророкам. Здесь можно вспомнить Плач Иеремии, написанный после разрушения Иерусалима в 586 году до Р. Х. войсками вавилонского царя Навуходоносора:

Как одиноко сидит город, некогда многолюдный! он стал, как вдова; великий между народами, князь над областями сделался данником. Горько плачет он ночью, и слезы его на ланитах его... Тяжко согрешил Иерусалим, за то и сделался отвратительным... Враг простер руку свою на все самое драгоценное его; он видит, как язычники входят во святилище его... Об этом плачу я; око мое, око мое изливает воды... Истощились от слез глаза мои, волнуется во мне внутренность моя, изливается на землю печень моя от гибели дщери народа моего... Совершил Господь, что определил, исполнил слово Свое, изреченное в древние дни, разорил без пощады... (Плач 1. 1–2, 8, 10, 16; 2. 11, 17).

Причину разорения города пророк видит в том, что он тяжко согрешил. Разница между Иеремией и Иисусом заключается в данном случае в том, что Иеремия оплакивает уже совершившееся событие, тогда как Иисус плачет о том, что еще должно произойти. Тем не менее, в обоих случаях разрушение города видится как наказание от Бога за грехи, как прямое следствие отвержения воли Божией.

Вопросы к главе 12

1. Какое буквальное и символическое значение имеют слова «восходить в Иерусалим»?
2. Когда и при каких обстоятельствах Иисус Христос предсказывал Свою смерть?
3. Сбылись ли ожидания иудеев о том, что Илия придет прежде Мессии? На чем были основаны эти ожидания?
4. Сравните повествования синоптических Евангелий о входе Иисуса Христа в Иерусалим. Чье изложение наиболее подробно? Почему Евангелист Матфей упоминает об ослице и осленке, которых привели к Иисусу?
5. Что означает слово «Осанна»? К каким ветхозаветным текстам оно восходит?
6. Кто из Евангелистов упоминает о том, что Иисус заплакал об Иерусалиме? Когда это произошло?

Глава 13.

ДИАЛОГИ В ИЕРУСАЛИМСКОМ ХРАМЕ

- 13. 1. Пять эпизодов
- 13. 2. «Какою властью Ты это делаешь?»
- 13. 3. Подать кесарю
- 13. 4. Диалог с саддукеями о воскресении
- 13. 5. «Какая первая из всех заповедей?»
- 13. 6. «Сын Давидов»

13. 1. Пять эпизодов

Завершая повествование о входе в Иерусалим и изгнании торгующих из храма, Евангелист Лука пишет об Иисусе: «И учил каждый день в храме. Первосвященники же и книжники и старейшины народа искали погубить Его, и не находили, что бы сделать с Ним; потому что весь народ неотступно слушал Его» (Лк 19. 47–48).

Чему учил Иисус в храме? Об этом синоптические Евангелия рассказывают достаточно подробно. В них мы находим несколько диалогов Иисуса с Его оппонентами — фарисеями, первосвященниками, книжниками, старейшинами, саддукеями и иродианами. Представители этих групп задают Ему вопросы с целью «уловить Его в словах» (Мф 22. 15), Он отвечает на поставленные вопросы.

Наконец, Евангелист Матфей приводит два пространных поучения Иисуса: о книжниках и фарисеях (Мф 23), о разрушении Иерусалима, кончине мира и Страшном суде (Мф 24–25). Эти поучения будут рассмотрены в следующей главе.

Объектом нашего внимания в настоящей главе станут пять эпизодов: ответ Иисуса первосвященникам и старейшинам о природе Его власти; ответ на вопрос фарисеев и иродиан, позволительно ли давать подать кесарю; диалог с саддукеями о воскресении;

ответ на вопрос книжника о наибольшей заповеди в законе Моисеевом; диалог с фарисеями о наименовании «сын Давидов». Все эти эпизоды объединены мессианской тематикой. В частности, искушительные вопросы задаются Иисусу Христу со стремлением поколебать представление о Его мессианском достоинстве.

Между первым и вторым из перечисленных эпизодов Евангелист Матфей помещает три притчи — о двух сыновьях, о злых виноградарях и о брачном пире (Мф 21. 28 – 22. 14). Они были рассмотрены нами во втором томе учебника, потому в настоящей главе мы не будем к ним возвращаться.

13. 2. «Какою властью Ты это делаешь?»

Первый из интересующих нас эпизодов рассказан всеми тремя синоптиками. Согласно Марку, он происходит через день после входа Иисуса в Иерусалим. Как мы помним, у Марка Иисус входит в храм Иерусалимский вечером, осматривает его, а затем уходит на ночь в Вифанию. На другой день Он проклинает смоковницу и изгоняет торгующих из храма. Вечером Он вновь выходит из города. Утром третьего дня Он возвращается в Иерусалим, на пути ученики видят иссохшую смоковницу, Иисус произносит поучение о вере (Мф 11. 11–26). После этого и происходит интересующий нас эпизод:

Пришли опять в Иерусалим. И когда Он ходил в храме, подошли к Нему первосвященники и книжники, и старейшины и говорили Ему: какую властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал власть делать это? Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном, отвечайте Мне; тогда и Я скажу вам, какую властью это делаю. Крещение Иоанново с небес было, или от человек? отвечайте Мне. Они рассуждали между собою: если скажем: с небес, — то Он скажет: почему же вы не поверили ему? а сказать: от человек — боялись народа, потому что все полагали, что Иоанн точно был пророк. И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Тогда Иисус сказал им в ответ: и Я не скажу вам, какую властью это делаю (Мк 11. 27–33).

У Матфея проклятие и иссушение смоковницы происходит на следующий день после входа в Иерусалим и изгнания торгующих из храма. В тот же день происходит и диалог с первосвященниками и старейшинами (книжники не упоминаются) о власти Иисуса, текстуально почти ничем не отличающийся от его изложения у Марка (Мф 21. 23–27). Лука не уточняет, в какой день произошла беседа: «В один из тех дней, когда Он учил народ в храме и благовествовал, приступили первосвященники и книжники со старейшинами...». Дальнейшее повествование почти полностью совпадает с версиями Марка и Матфея (Лк 20. 1–8). Если Лука был знаком с обеими версиями, вполне вероятно, что выражение «в один из тех дней» употреблено им сознательно, во избежание путаницы.

Вопрос оппонентов Иисуса можно трактовать двояко: как относящийся к деятельности Иисуса в целом или как относящийся к конкретному деянию — изгнанию торгующих из храма. Более убедительной представляется вторая трактовка. Только что Иисус совершил действие, которое Его противники могли расценить по меньшей мере как хулиганство, а скорее — как святотатство: Он вторгся в священное пространство храма, опрокинул столы меновщиков и рассыпал деньги (отметим, не просто деньги, а пожертвования на нужды храма), изгнал бичом животных (опять же, не просто животных, а тех, которых должны были принести в жертву), нарушил привычное течение дел. И все это — на глазах тысяч паломников. По какому праву Он это сделал?

Иоанн Златоуст так передает смысл вопроса иудеев: «получил ли Ты кафедру учительскую, или рукоположен во священника, что выказываешь такую власть?»¹. Иисусу напоминают о том, что у Него нет ни образования, которое позволяло бы брать на Себя роль учителя и толковать закон Моисеев, ни формального посвящения в священник сан². Фарисеи, имевшие такое образование, и первосвященники, имевшие посвящение, чувствовали себя в хра-

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 67, 2.

² Отметим, что в древнем Израиле, в отличие от христианской Церкви, посвящение в священники совершалось не через рукоположение, а через помазание.

ме хозяевами, тогда как Иисус был пришельцем, странником, явившимся ниоткуда и не обладавшим в их глазах никакими властными полномочиями.

Иисус, как это часто бывало и в других случаях, уклоняется от прямого ответа и отвечает вопросом на вопрос. Его встречный вопрос фарисеям касается человека, чье имя было у всех на слуху: Иоанна Крестителя. Обладал ли он формальным образованием? Был ли священником? Кто дал ему власть делать то, что он делал: крестить людей в покаяние? Ответ на эти вопросы может быть только один: Иоанн был пророком, а пророческая харизма не зависит от образования или посвящения, она дается непосредственно от Бога. Однако собеседники Иисуса по понятным причинам не могут дать прямой ответ.

Здесь мы должны вспомнить, что, повествуя о деятельности Иоанна, Евангелист Матфей упоминает «многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься». Иоанн беседовал с ними нелестно, называя их «порождениями ехидниными» и спрашивая: «Кто внушил вам бежать от будущего гнева? сотворите же достойный плод покаяния». Он призывал их не кичиться своим происхождением от Авраама, напоминал о секире Божия гнева, которая срубает под корень всякое дерево, не приносящее плод, и предупреждал, что за ним идет Сильнейший его, Который «очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Мф 3. 7–12). Иисус, как мы помним, перенял у Иоанна эту жесткую тональность, в которой тот беседовал с фарисеями: Он тоже называл их «порождениями ехидниными» (Мф 12. 34; 23. 33) и тоже напоминал, что «всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» (Мф 7. 19).

Хотя Матфей и говорит о «многих» фарисеях и саддукеях, крестившихся от Иоанна, из их беседы между собой в присутствии Иисуса (а также из ряда других мест в Евангелии, прежде всего Лк 7. 29–30) становится очевидно, что в основной своей массе они отвергли проповедь Иоанна. Потому вопрос Иисуса и ставит их в тупик.

Почему Иисус не захотел прямо ответить на вопрос о Своей власти? Очевидно, по той же причине, по которой отказывал фарисеям, когда они просили Его показать им знамение с неба (Мф 16. 1–4). Иисус многократно говорил иудеям о том, что Он послан Богом и выполняет Его волю (Ин 4. 34; 5. 23, 30, 36–38; 6. 29, 38–40, 44, 57; 7. 16–18, 28–29, 33; 8. 16, 18, 26, 29, 42; 9. 4). Он говорил им, что Его власть — от Бога (Мф 9. 6; Мк 2. 10; Лк 5. 24; Ин 5. 27), но они отказывались верить Ему. Не убедило их и множество совершенных Им чудес. Именно о них Иисус сказал в притче о богаче и Лазаре: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк 16. 31).

В беседах с иудеями Иисус нередко говорил об Иоанне. Он говорил, что «из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф 11. 11; Лк 6. 28). В то же время Он подчеркивал превосходство Своей миссии: «Вы послали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине... Он был светильник, горящий и светящийся; а вы хотели малое время порадоваться при свете его. Я же имею свидетельство больше Иоаннова» (Ин 5. 33, 35). Напоминая фарисеям и саддукеям о крещении Иоанновом, Иисус проводит прямую параллель между ним и Своей миссией: как не приняли они крещение Иоанна и его проповедь покаяния, так не принимают служение Иисуса. Прямой ответ о природе Его власти в данной ситуации ничего не изменит.

Некоторые ученые видят в данном эпизоде указание на то, что на протяжении Своего служения Иисус, вслед за Иоанном, практиковал крещение и что именно эту практику Его оппоненты оспаривали. Однако синоптические Евангелия умалчивают о такой практике, а Евангелист Иоанн упоминает о ней лишь вскользь, в рассказе о начале служения Иисуса (Ин 3. 21; 4. 1), делая при этом оговорку, что «Сам Иисус не крестил, а ученики Его» (Ин 4. 2). Вряд ли на основе этих упоминаний можно сделать вывод о том, что Иисус сопровождал Свою проповедь крещением в течение всего времени, вплоть до прихода в Иерусалим перед последней Пасхой. Не будем забывать о том, что Иоанн пребывал в одном месте, на берегу Иор-

дана, и люди шли к нему туда, тогда как Иисус постоянно переходил из города в город, из селения в селение.

В Евангелии от Матфея частью диалога с первосвященниками и старейшинами является притча о двух сыновьях¹. Ее сюжет прост: у одного отца было два сына; обоим отец повелел пойти поработать в своем винограднике; первый ответил отказом, но после, раскаявшись, пошел; второй ответил согласием, но в итоге не пошел. «Который из двух исполнил волю отца?» — спрашивает Иисус. Ему отвечают: «первый» (Мф 21. 28–31). Толкованием притчи и одновременно продолжением диалога о природе Иоаннова крещения становятся слова Иисуса, обращенные к первосвященникам и старейшинам: «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. 31–32).

Иисус последователен в Своих обвинениях. Он показывает, что на пути человека к Богу важна не исходная позиция, а то, как человек откликается на призыв к покаянию. Мытари и блудницы — самые презираемые члены общества. Привести их в пример первосвященникам и старейшинам — значит нанести последним смертельное оскорбление. Притча о злых виноградарях (Мф 21. 33–44), в которой собеседники узнают себя, довершает дело. Итог собеседования вполне закономерен: «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. 45–46).

Критическая масса сказанного Иисусом в адрес первосвященников и старейшин давно уже превысила в их глазах допустимый уровень. Они готовы перейти к решительным действиям, и только

¹ Эта притча часто рассматривается вместе с притчами о виноградарях и о званых на вечерю как «обличительный триптих» Страстной седмицы. Притчи о виноградарях и о званых на вечерю были рассмотрены во 2-м томе данного учебника.

почитание народом Иисуса сдерживает их. Впрочем, вскоре это препятствие отпадет: «Людская толпа подвижна, и воля толпы неустойчива, и разные водные течения и ветры увлекают ее. Сейчас они почитают пророком Того, о Ком позже станут говорить: распни Его»¹.

13. 3. Подать кесарю

В следующем сюжете на сцену вместе с фарисеями выходят «иродиане», под которыми, как правило, понимают служителей двора Ирода Антипы. В Евангелии от Матфея сцена следует за притчей о брачном пире (Мф 22. 1–14). Инициаторами диалога являются фарисеи:

Тогда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах. И посылают к Нему учеников своих с иродианами, говоря: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь, и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо; итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет? Но Иисус, видя лукавство их, сказал: что искушаете Меня, лицемеры? покажите Мне монету, которою платится подать. Они принесли Ему динарий. И говорит им: чье это изображение и надпись? Говорят Ему: кесаревы. Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу. Услышав это, они удивились и, оставив Его, ушли (Мф 22. 15–22).

Марк начинает рассказ со слов: «И посылают к Нему некоторых фарисеев и иродиан, чтобы уловить Его в слове». Далее его версия (Мк 12. 13–17) отличается от версии Матфея лишь некоторыми терминами. Глагол «посылают» относится к первосвященникам, книжникам и старейшинам, упомянутым ранее (Мк 11. 27).

У Луки инициаторами диалога являются первосвященники и книжники. Они, «наблюдая за Ним, подослали лукавых людей, которые, притворившись благочестивыми, уловили бы Его в ка-

¹ *Иероним.* Комментарий на Евангелие от Матфея. 3, 21, 46.

ком-либо слове, чтобы предать Его начальству и власти правителя». Версия Луки текстуально почти идентична версии Марка, за исключением концовки: «И не могли уловить Его в слове перед народом, и, удивившись ответу Его, замолчали» (Лк 20. 20–26).

Чтобы понять смысл заданного вопроса, мы должны вспомнить, что во времена Ирода Великого, правившего всем Израильским царством от имени римлян, налоги сдавались в его казну, а он, в свою очередь, выплачивал дань римлянам. В общей сложности он собирал около 5,4 миллиона динариев в год. После его смерти в 4 году до Р. Х. царство было разделено; соответствующим образом были разделены налоговые обязательства: правитель Иудеи Архелай получал около 3,6 миллиона, правитель Галилеи и Перееи Ирод Антипа — около 1,2 миллиона, Филипп, управлявший Иттуреей и Трахонитской страной, — около 600 тысяч. После отставки Архелая Иудея оказалась под прямым правлением римлян, и налоги в пользу императора собирались через мытарей — евреев, нанимавшихся на службу к римским оккупантам.

Сама ситуация полной политической зависимости от римлян, отсутствия у иудеев полноценного собственного царя была причиной постоянного глухого недовольства и раздражения тех, кто считал себя духовной и политической элитой еврейского народа — членов синедриона, первосвященников и старейшин. Все они находились в вынужденной зависимости от римлян, при этом дух сопротивления не был окончательно сломлен. Верность того или иного человека национальным идеалам и традициям проверялась по его отношению к римской власти. Именно поэтому мытари пользовались всеобщим презрением.

Иисусу задают коварный вопрос. Если Он ответит положительно, Его можно обвинить в коллаборационизме, пособничестве оккупантам. Более того, Моисеево законодательство запрещает иудею давать любую подать язычникам. Если ответит отрицательно, можно добиться Его ареста. Вопрос задается при народе, так что — отступить некуда, отмолчаться невозможно, все ждут ответа.

Иисус просит принести монету, Ему проносят динарий — римскую монету, равную дневному заработку подневного рабочего. На монете изображен император, надпись гласит: «Тиберий кесарь Август, сын божественного Августа». Портрет кесаря и надпись, в которой император объявляется богом, является оскорблением для евреев, так как противоречит всему строю ветхозаветной религии, не допускавшей ни изображений, ни поклонения каким-либо иным богам, кроме Всевышнего. Тем не менее, эта монета используется не только в торговле за стенами храма, но и внутри храма. Двусмысленность ситуации очевидна: Иисуса пытаются обвинить в коллаборационизме те, кто сами по уши в нем погрязли.

Как это случалось и в других ситуациях, вместо того, чтобы дать один из двух ожидаемых ответов, Иисус переводит разговор в иную плоскость и произносит слова, которые заставляют Его собеседников умолкнуть. Вместо того, чтобы вдаваться в рассуждения на политические темы, Он говорит просто: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». С земного царя Он переводит мысль слушателя на Царя Небесного. При этом Он не оспаривает право земного властителя собирать дань в свою пользу и долг подданных платить эту дань. Он как бы оставляет всю эту проблематику за скобками.

Хотя слова Иисуса не содержат в себе какую-либо политическую теорию, они оказали большое влияние на становление христианской социально-политической мысли. Парафразом этих слов может служить изречение апостола Петра: «Бога бойтесь, царя чтите» (1 Пет 2. 17). Данное изречение является частью пространного наставления, которое Петр дает адресатам своего послания: «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Пет 2. 13–14). Апостол Павел развивает это учение еще более подробно:

Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. По-

сему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести (Рим 13. 1–5).

Важно отметить, что апостолы Петр и Павел призывают к лояльности и покорности той самой языческой власти, под которой Иудея находилась во времена Иисуса Христа. Эта позиция восходит к ветхозаветному представлению о том, что земной властитель, даже язычник и иноверец, поставлен от Бога и выполняет волю Божию. Пророк Иеремия записывает слова, которые он услышал от Бога относительно Навуходоносора — того самого, который разрушил Иерусалим и осквернил храм:

Я сотворил землю, человека и животных, которые на лице земли, великим могуществом Моим и простертою мышцею Моею, и отдал ее, кому Мне благоугодно было. И ныне Я отдаю все земли сии в руку Навуходоносора, царя Вавилонского, раба Моего, и даже зверей полевых отдаю ему на служение. И все народы будут служить ему и сыну его и сыну сына его, доколе не придет время и его земле и ему самому; и будут служить ему народы многие и цари великие. И если какой народ и царство не захочет служить ему, Навуходоносору, царю Вавилонскому, и не подклонит выи своей под ярмо царя Вавилонского, — этот народ Я накажу мечом, голодом и моровою язвою, говорит Господь, доколе не истреблю их рукою его... Народ же, который подклонит выю свою под ярмо царя Вавилонского и станет служить ему, Я оставлю на земле своей, говорит Господь, и он будет возделывать ее и жить на ней (Иер 27. 5–8, 11).

Согласно ветхозаветному представлению, Бог является источником всякой власти на земле: Он «низлагает царей и поставляет царей» (Дан 2. 21). Сопротивление светской власти необходимо

только в том случае, когда она требует отступления от веры (Дан 3. 16–18) или от «отеческих законов» (2 Макк 7. 1–41). В этом случае от верующего требуется готовность сопротивляться власти вплоть до смерти.

Христианство не внесло изменений в это представление о природе земной власти. Сам Иисус на суде у римского прокуратора скажет о том, что власть дана ему свыше (Ин 19. 11). Ранние христиане будут доказывать свою покорность римской власти в многочисленных апологетических сочинениях. При этом многие из них с готовностью примут смерть, когда от них будут требовать отречения от Христа и принесения жертвы императору как божеству. Такую позицию Церковь сохранит на все последующие времена. Ее краткое изложение содержится в словах Златоуста: «Когда ты слышишь “отдавайте кесарево кесарю”, понимай под этим только то, что нисколько не вредит благочестию; все противное благочестию не есть уже дань кесарю, но дань и оброк дьяволу»¹.

13. 4. Диалог с саддукеями о воскресении

Учение саддукеев, выступающих на сцену в следующем эпизоде, по свидетельству Иосифа Флавия, было «распространено среди немногих лиц, притом принадлежащих к особенно знатным родам». Влияние их Флавий называет «ничтожным», а основной особенностью их учения считает то, что они не верят в бессмертие души и «не признают никаких других постановлений, кроме постановлений закона»². В другом месте Иосиф пишет:

Саддукеи... совершенно отрицают судьбу и утверждают, что Бог не имеет никакого влияния на человеческие деяния, ни на злые, ни на добрые. Выбор между добром и злом предоставлен вполне свободной воле человека, и каждый по своему собственному усмотрению переходит на ту или другую сторону. Точно так же

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 70, 2.*

² *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 1, 4.*

они отрицают бессмертие души и всякое загробное воздаяние. Фарисеи сильно преданы друг другу и, действуя соединенными силами, стремятся к общему благу. Отношения же саддукеев между собою суровее и грубее; и даже со своими единомышленниками они обращаются как с чужими¹.

Несмотря на краткость описания саддукейской партии у Иосифа Флавия, оно вполне соответствует тому, что мы узнаем о ней из синоптических Евангелий: вопрос саддукеев Иисусу как раз касается темы бессмертия души. Возможно, Флавий, будучи фарисеем, недооценивает влияние саддукеев: по крайней мере, некоторые из первосвященников I века, как предполагается, принадлежали к этой партии. В Деяниях апостольских упоминаются «первосвященник и с ним все, принадлежавшие к ереси саддукейской» (Деян 5. 17).

Весьма условно саддукеев можно назвать либеральным крылом в спектре религиозно-политических партий внутри иудаизма времен Иисуса. Если верить Флавию, они исповедовали своеобразную форму деизма (Бог существует, но не вмешивается в дела людей). Саддукеи отвергали устные предания и считали необходимым соблюдать только те предписания Моисеева законодательства, которые зафиксированы в письменных источниках. Партия носила элитарный характер, к ней принадлежали исключительно члены аристократических семей, в народе она была не популярна. Либерализм в вопросах вероучительных сочетался у саддукеев с ригоризмом в вопросах юридических, поскольку отвергая устные предания, они тем самым отвергали и различные послабления законов, введенные фарисеями.

В Евангелии от Матфея диалог Иисуса с саддукеями происходит в тот же день, что и диалог с учениками фарисеев и иродианами о подати кесарю:

В тот день приступили к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения, и спросили Его: Учитель! Моисей сказал: если кто умрет, не имея детей, то брат его пусть возьмет за себя

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 8.

жену его и восстановит семья брату своему; было у нас семь братьев; первый, женившись, умер и, не имея детей, оставил жену свою брату своему; подобно и второй, и третий, даже до седьмого; после же всех умерла и жена; итак, в воскресении, которого из семи будет она женою? ибо все имели ее. Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах. А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых. И, слыша, народ дивился учению Его (Мф 22. 22–33).

Версия Марка лишь незначительно отличается от версии Матфея. Она завершается словами Иисуса, отсутствующими у Матфея: «Итак, вы весьма заблуждаетесь» (Мк 12. 18–27).

Версия Луки поначалу текстуально ближе к версии Марка, однако заключительные слова Иисуса приведены в ней более подробно, и концовка рассказа расширена:

Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения. А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака и Богом Иакова. Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы. На это некоторые из книжников сказали: Учитель! Ты хорошо сказал. И уже не смели спрашивать Его ни о чем (Лк 20. 34–40).

В Ветхом Завете представления о посмертной судьбе людей не были четко систематизированы. Тексты из Исаии и Иезекииля, традиционно воспринимаемые в христианской традиции как пророчества о всеобщем воскресении (Ис 25. 6–8; 26. 19–21; Иез 37. 1–11), в своем изначальном контексте имели отношение скорее к судьбе Израильского народа: при помощи ярких образов и видений пророки предсказывали восстановление «дома Израилева» в его славе

и могуществе. В более позднюю эпоху представление о всеобщем воскресении получило большее распространение, о чем свидетельствует история семи мучеников Маккавеев (2 Макк 7. 1–41).

Ветхий Завет не делает различия между адом и раем. Слово *šə'ôl* («шеол», «преисподняя») указывает на место посмертного пребывания всех людей, вне зависимости от их нравственного состояния при жизни. Шеол — «страна тьмы и сени смертной», «страна мрака», «где нет устройства, где темно, как самая тьма» (Иов 19. 21–22). Он находится под землей (Быт 37. 35; Втор 32. 22); сошедшие туда не могут выйти из него (Иов 7. 10); о них не вспоминает Бог, ибо они отринуты от руки Его (Пс 87. 6); обитатели шеола не могут восславить Бога (Пс 87. 11). В то же время в Ветхом Завете встречается мысль о присутствии Бога в преисподней: «Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты» (Пс 138. 8). Присутствует и идея избавления сынов Израилевых от ада и смерти: «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (Ос 13. 14).

Ко временам Иисуса учение о воскресении и посмертном воздаянии было достаточно широко распространено в еврейской среде. В Своей проповеди Иисус часто обращался к теме посмертного воздаяния, говоря о «лоне Авраамовом» (Лк 16. 22), где находят упокоение праведники, и «геенне огненной» (Мф 5. 22; 18. 9; Мк 9. 47), где мучаются грешники, о «жизни вечной» и «муче вечной» (Мф 25. 46). Обращение к теме загробного воздаяния не было нововведением, и слова Иисуса ложились на подготовленную почву. Однако никогда ни один еврейский учитель до Иисуса не проводил столь четкую границу между посмертным блаженством праведников и мучением грешников, столь четкую связь между поведением человека в земной жизни и его судьбой в вечности.

Позиция саддукеев диссонировала с общепринятым представлением о посмертной судьбе человека. Они формулируют свой вопрос с подчеркнутым натурализмом, как бы желая тем самым подчеркнуть заведомую абсурдность веры в воскресение. Апеллируя

к известному закону левирата (Втор 25. 5–10), они проецируют его на загробное бытие, в результате чего создается карикатурная картина этого бытия. Они уверены, что на вопрос нет ответа.

Иисус обращается к тому, что для саддукеев является неизблемым: к Писанию. Он обвиняет их в том, что они не знают Писания, и доказывает реальность воскресения цитатой из Писания (Исх 3. 6). Эта цитата, как может показаться на первый взгляд, не имеет отношения к теме воскресения. По крайней мере, слова Бога, обращенные к Моисею из горящего куста, никогда до Иисуса не интерпретировались в таком ключе. Однако Иисус нередко трактовал ветхозаветные тексты в неожиданном ракурсе, вскрывая в них глубинные смысловые пласты, скрытые под буквой текста. Вряд ли Его экзегезис в данном случае убедил собеседников, однако он оказался убедительным для народа, а по свидетельству Луки, даже для некоторых книжников.

Слова Иисуса о том, что в воскресении «ни женятся, ни выходят замуж», нередко трактуют в том смысле, что брак является земным установлением, не имеющим продолжения в вечности. По словам Тертуллиана, «христианам, покинувшим мир сей, в день воскресения не обещается восстановление брака»¹. С другой стороны, тот же автор утверждает, что супруги воскреснут «в духовном союзе» и что «в жизни вечной Бог более не разделит тех, кого сочетал и кому в этой жизни запретил разводиться»². По мнению Иоанна Дамаскина, после всеобщего воскресения «не будет ни брака, ни деторождения»³.

В воскресении, утверждает Иисус, люди будут «как Ангелы Божии на небесах». Для саддукеев, которые говорили, «что нет воскресения, ни Ангела, ни духа» (Деян 23. 8), это утверждение мало что значило. Однако христианская традиция обратила на него пристальное внимание. Ориген видел в нем подтверждение своей теории о том, что воскресшие из мертвых будут обладать таки-

¹ Тертуллиан. К жене.

² Тертуллиан. О единобрачии.

³ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 4, 27.

ми же телами, как у ангелов: воздушными и излучающими свет¹. С Оригеном полемизировал Мефодий Патарский: изречение Иисуса, считал он, надо понимать не в том смысле, что в воскресении святые лишатся тел, а в том смысле, что состояние блаженства святых будет подобно состоянию ангелов². Многие древнецерковные писатели придерживались той точки зрения, что после всеобщего воскресения души людей соединятся с теми же телами, в которых они пребывали при жизни³. В то же время они отмечали, что это будут преображенные тела — нетленные и бессмертные⁴. Как игла, брошенная в огонь, меняет свой цвет и превращается в огонь, но не теряет свое естество, точно так же «в воскресение все члены будут воскрешены... и все сделается световидным, все погрузится и предложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества»⁵.

Вопрос о природе воскресших тел выходит за рамки настоящего учебника. Тем не менее, он имеет отношение к воскресению Христа. Когда Иисус воскрес из мертвых, люди перестали Его узнавать: Мария приняла Его за садовника (Ин 20. 15), двое путников не распознали в Нем своего Учителя (Лк 24. 16), некоторые из учеников усомнились в том, что это Он (Мф 28. 17). Он проходил через закрытые двери (Ин 20. 19), и Его принимали за духа (Лк 24. 37). Все это говорит о том, что Его внешний вид изменился; возможно, изменилась также материя Его тела.

¹ Ориген. Комментарии на Евангелие от Матфея. 17, 30.

² Мефодий Патарский. О воскресении. 31.

³ Иустин Философ. 1-я Апология. 9. Ср.: Афинагор Афинский. О воскресении мертвых. 2; 3; 25 (воскресшие «не могут опять существовать, как те же люди, если те же самые тела не будут возвращены тем же самым душам»); Тертуллиан. О воскресении плоти. 53 («воскреснет именно то тело, которое было посеяно»); 63 («...плоть воскреснет, и воскреснет всякая, и та же самая, и несколько не поврежденная»); Григорий Нисский. О душе и воскресении. Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 282–283 («для той же души составитя снова то же тело, сочетаемое из тех же стихий»).

⁴ Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых. 8.

⁵ Макарий Египетский. Духовные беседы. 15, 10.

Диалог с саддукеями происходит в преддверии воскресения Иисуса и наряду с рассказом о воскрешении Лазаря (Ин 11. 1–41) является прелюдией к этому событию. Не случайно этот диалог приводят все три синоптика: тем самым они как бы расчищают пространство для восприятия читателем центрального события евангельской истории. Выстраивается та же логическая цепочка, которую мы находим у апостола Павла: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор 15. 13–14).

13. 5. «Какая первая из всех заповедей?»

После первосвященников, старейшин, фарисеев, иродиан и саддукеев на сцену выступает еще один персонаж, которого Марк называет одним из книжников (εἰς τῶν γραμματέων). Марк приводит наиболее подробную версию рассказа:

Один из книжников, слыша их прения и видя, что Иисус хорошо им отвечал, подошел и спросил Его: какая первая из всех заповедей? Иисус отвечал ему: первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумием твоим, и всею крепостию твоею, — вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет. Книжник сказал Ему: хорошо, Учитель! истину сказал Ты, что один есть Бог и нет иного, кроме Его; и любить Его всем сердцем и всем умом, и всею душою, и всею крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожжений и жертв. Иисус, видя, что он разумно отвечал, сказал ему: недалеко ты от Царствия Божия. После того никто уже не смел спрашивать Его (Мк 12. 28–34).

Как видим, Марк ничего не говорит о дурных намерениях книжника. Напротив, книжник, повторив сказанное Иисусом и даже несколько развив Его мысль, получает от Него похвалу.

У Матфея дело обстоит иначе. Его рассказ начинается со слов: «А фарисеи, услышав, что Он привел саддукеев в молчание, собрались вместе. И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря: Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?». Далее Иисус излагает первую заповедь в сокращении (опуская слова «слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый»), затем вторую, после чего заключает: «На этих двух заповедях утверждаются весь закон и пророки» (Мф 22. 34–40). На этом эпизод заканчивается.

Версия Луки еще короче, и Лука помещает эпизод в другое место евангельской истории — сразу после рассказа о беседе Иисуса с семьюдесятью учениками после их возвращения с проповеди. У Луки «некий законник» (νομικός τις) задает Иисусу вопрос, «искушая Его». Вопрос законника сформулирован совсем иначе, чем у Марка и Матфея: «Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?». Иисус вместо ответа Сам задает ему вопрос: «в законе что написано? как читаешь?». И тут законник (а не Иисус, как у Марка и Матфея) цитирует две заповеди Ветхого Завета, а Иисус говорит ему: «правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить» (Лк 10. 25–28). Далее законник спрашивает «а кто мой ближний?», и Иисус излагает притчу о милосердном самарянине (Лк 10. 29–37).

Контекст, в котором эпизод помещен у Луки, настолько отличен от контекста двух других синоптических Евангелий, что можно говорить о двух похожих эпизодах, произошедших в разное время. Блаженный Августин, сравнивая рассказ Луки с повествованиями Марка и Матфея, отмечает:

Трудно сказать, об этом ли событии здесь говорится, или же то был другой человек, с которым Господь вел речь об указанных двух заповедях; скорее можно предположить, что это был другой. Это следует не только из того, что в порядке изложения замечается полное различие, но и из того, что сей человек представляется сам как дающий ответ на вопрос Господа и в своем ответе упоминающий эти две заповеди¹.

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 2, 73.

Вопрос, заданный Иисусу в Иерусалимском храме, не случаен. Книжники и законники более всего были озабочены правильной интерпретацией закона, а такая интерпретация неизбежно предполагала определенную градацию: что-то представлялось священным и незыблемым, что-то другое могло казаться преходящим и изменяемым. Устное предание, развившееся вокруг письменного законодательства, как раз и ставило своей целью выявление в законе главного и отделение его от второстепенного, и книжники были активно вовлечены в эту непрерывающуюся работу, вокруг которой постоянно возникали споры.

Мы можем оставить версию Луки за скобками как не имеющую прямого отношения к событиям в Иерусалиме и сосредоточиться на версиях Марка и Матфея. В обеих Иисус цитирует сначала заповедь из Книги Второзаконие (Втор 6. 4–5), входящую в наставление, которое Моисей адресует народу Израильскому перед тем, как он войдет в землю обетованную. Наставление скреплено неоднократно повторяющимся рефреном «Слушай, Израиль» и представляет собой суммарное изложение законодательства, ранее изложенного в Книге Исход. Иисус Навин повторит заповедь в пересказе, когда введет народ в обетованную землю (Нав 22. 5).

Вторая заповедь, процитированная Иисусом, заимствована из Книги Левит. Ее полный текст гласит: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19. 18). Очевидно, что под «ближним» в данном случае понимается соплеменник, сын того же народа. Иисус же, цитируя заповедь, существенно расширяет ее смысл, понимая под ближним всякого человека вне зависимости от его этнической или религиозной принадлежности (в притче о милосердном самарянине ближним оказывается самарянин).

Отметим, что книжник спрашивает Иисуса только о первой, наибольшей заповеди, но Иисус в Своем ответе добавляет также вторую. Это показывает, что для Иисуса любовь к Богу и любовь к ближнему составляет одну двуединую заповедь: одна любовь не мыслится без другой. Любовь к Богу находит свое выражение и ес-

тественное продолжение в любви к ближнему. Апостол Иоанн Богослов напомнит об этом в следующих словах:

Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего (1 Ин 4. 20–21).

Книжник, по версии Марка, не просто повторяет слова Иисуса: пересказывая, он их комментирует. Утверждение о том, что Бог един, он усиливает: «и нет иного, кроме Его». Исполнение заповедей о любви к Богу и ближнему, считает он, «есть больше всех всесожжений и жертв».

Это очень важное уточнение. Культ жертвоприношений сложился в древнем Израиле в ту эпоху, когда религиозная жизнь воспринималась прежде всего в юридических категориях. Грех воспринимался как преступление перед Богом, требующее умилоствления: таким умилоствлением и служила жертва. На смену религии всесожжений и жертв Иисус нес другую религию, исходящую из других предпосылок: взаимоотношения с Богом Он предлагал строить не на чувстве долга или страха, а на любви и верности. Любовь к Богу, охватывающая все естество человека, включая сердце, душу, ум и крепость, должна находить свое выражение не в жертвоприношениях, а в любви к ближнему. Именно о делах любви и милосердия, а не о всесожжениях и религиозных обрядах Он будет говорить как об основной критерии, по которому на Страшном суде Бог отделит праведников от грешников, овец от козлов (Мф 25. 31–46).

Ветхий Завет призывал человека любить ближнего, «как самого себя», и в этом призыве заключалась вершина ветхозаветной этики. Поскольку вопрос книжника касался исключительно закона Моисеева, Иисус указал на эту заповедь как на одну из двух его духовно-нравственных вершин. Исходя из того, что каждый человек себя любит и желает себе добра, Иисус в Нагорной проповеди сформулировал правило: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами

поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф 7. 12). Обратим внимание, что и в том случае он ссылаясь на закон Моисеев, подчеркивая тем самым, что не выходит за рамки ветхозаветных предписаний.

Однако то учение о любви, которое Он излагает как Свое собственное, разительно отличается от ветхозаветного. Обращаясь в Нагорной проповеди к той же самой заповеди о любви к ближнему, которую Он цитирует в разговоре с книжником, он противопоставлял ей Свое понимание любви: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф 5. 43–44). Здесь уже слышен совершенно иной голос, звучит иная тональность, чем та, которой проникнуты нравственные увещания закона Моисеева. Для него ближний — не только соплеменник, но и иноплеменник, не только друг, но и враг. И в конечном итоге Он призывает любить его не *как* самого себя, а *больше* самого себя.

В беседе после Тайной вечери Иисус скажет ученикам: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15. 13). Здесь Он говорит о Себе и о той любви к людям, которая заставила Его взойти на крест. Такой же самоотверженной и жертвенной любовью Он призывает Своих учеников любить друг друга (Ин 13. 34). Это уже совсем не та любовь, о которой говорилось в Книге Левит. Иисус поднимает нравственную планку на предельно возможную для человека высоту.

Как понимать слова Иисуса Христа, обращенные к книжнику: «недалеко ты от Царствия Божия»? По мнению толкователей, их нельзя воспринимать как однозначную похвалу. Согласно Златоусту, они «означают, что он еще не достиг его, и сказаны с тем намерением, чтобы он искал то, чего ему недостает»¹. Древнему толкователю вторит современный исследователь, сравнивающий книжника с богатым юношей, которому «одного не доставало» (Мк 10. 21).

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 71, 1.

Книжнику недостает самого главного — принять в свою жизнь весть Иисуса о грядущем и уже пришедшем Царстве, то есть признать в Иисусе Мессию и Сына Божия. Исповедание веры в единого Бога неполно без исповедания веры в Иисуса Христа как Спасителя мира.

13. 6. «Сын Давидов»

После серии эпизодов, в которых инициаторами бесед становятся другие лица, главным образом оппоненты Иисуса, желающие уловить Его в словах, Евангелисты излагают беседу, инициатором которой стал Он Сам. Теперь не фарисеи вопрошают Иисуса, надеясь, что Он не сможет ответить, а Он задает им вопрос, на который они ничего не отвечают:

Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он сын? Говорят Ему: Давидов. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему? (Мф 22. 41–45; Мк 12. 35–37; Лк 20. 41–42).

В изложении этого эпизода между синоптиками имеются различия. В частности, Марк отмечает, что Иисус продолжал учить в храме. У Марка Иисус задает Своим оппонентам единственный вопрос: «Как говорят книжники, что Христос есть Сын Давидов?». У Луки вопрос сформулирован так же, но опущено слово «книжники». Передавая слова Иисуса о Давиде, Матфей употребляет выражение «по вдохновению» (ἐν πνεύματι, букв. — «в духе»), а Марк — «в Духе Святом» (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ); у Луки на этом месте стоит «в книге псалмов». Марк завершает изложение эпизода словами: «И множество народа слушало Его с услаждением» (Мк 12. 37). У Матфея эпизод заканчивается фразой: «И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его»

(Мф 22. 46). Похожей фразой у Марка и Луки завершался предыдущий эпизод — с книжником, вопросившим, какая заповедь первая в законе (Мк 12. 34; Лк 20. 40).

Вопрос, который Иисус задает Своим собеседникам, касается сердцевинного пункта религиозно-политических чаяний еврейского народа: каким должен быть Мессия? Согласно общепринятому представлению, основанному на ветхозаветных текстах, истолкованных в мессианском смысле (2 Цар 7. 12–14; Пс 88. 4–5; Ис 11. 1; Иер 23. 5–6), Мессия должен происходить из рода Давидова, быть прямым потомком величайшего из Израильских царей. С приходом Мессии связывали надежду на реставрацию Израильского царства в том блеске и могуществе, каких оно достигло при Давиде. От грядущего Мессии не ожидали, что Он придет «свыше»: согласно популярным представлениям, он должен быть земным царем — «сущим от земли» (Ин 3. 31).

Иисус цитирует первый стих псалма, который интерпретировался как пророчество о Мессии:

Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих. Жезл силы Твоей пошлет Господь с Сиона: господствуй среди врагов Твоих. В день силы Твоей народ Твой готов во благолепии святыни; из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое. Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека. Господь одесную Тебя. Он в день гнева Своего поразит царей; совершит суд над народами, наполнит землю трупами, сокрушит голову в земле обширной. Из потока на пути будет пить, и потому вознесет главу (Пс 109. 1–7).

Отметим, что в оригинальном еврейском тексте первого стиха употреблены два разных наименования: «Сказал Господь (*Yahwē*) Господу моему (*la- 'Ādōnī*)». В греческом переводе Семидесяти толковников оба имени переводятся как «Господь» (*kúrios*). И это не случайно, потому что оба еврейских термина употребляются для обозначения Бога.

В дальнейших стихах псалма Мессия предстает не столько как царь, сколько как священник, причем священник не в обычном смысле потомственного священства из колена Левиина, а по образу Мелхиседека, царя Салимского, о котором в Книге Бытия говорится, что он вышел навстречу Аврааму, вынес хлеб и вино и благословил его (Быт 14. 18). Таинственная фигура царя, который был одновременно «священником Бога Всевышнего», привлекла внимание христиан первого поколения, увидевших в ней прообраз Иисуса — Царя и Первосвященника в одном лице. Наиболее полно эта тема раскрыта в Послании к Евреям:

...Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя (Пс 2. 7); как и в другом месте говорит: Ты священник вовек по чину Мелхиседека (Пс 109. 4). 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; хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека (Евр 5. 5–10).

Иисус в разговоре со Своими оппонентами не упоминает о Мелхиседеке, однако процитированный им первый стих псалма должен был вызвать в их памяти все содержание псалма, в котором Мессия предстает не просто как земной царь, а как «Господь». Одно это должно указывать, что Мессия не может быть обычным смертным человеком.

Такова логика речи Иисуса. Мы не знаем, насколько эта логика оказалась убедительной для Его собеседников. Книжники, против которых была направлена речь, вряд ли изменили свое представление о Мессии. Простой народ, даже если слушал Иисуса «с услаждением», вряд ли мог благодаря толкованию одной цитаты из псалма поверить в то, что Мессия должен быть Богочеловеком.

Впрочем, весьма вероятно, что синоптики приводят лишь небольшую часть значительно более продолжительной беседы,

в которой Иисус мог приводить и другие аргументы и цитаты, доказывая, что Мессия — не просто царь из рода Давидова, а Сын Божий, посланный в мир Отцом. Такого рода беседы сохранило для нас Евангелие от Иоанна: в них Иисус неоднократно «Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин 5. 18). Эти беседы вызвали негодование фарисеев, а в народе вызвали острые споры. В одном из таких споров затрагивалась тема происхождения Мессии из рода Давидова:

Многие из народа, услышав сии слова, говорили: Он точно пророк. Другие говорили: это Христос. А иные говорили: разве из Галилеи Христос придет? Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид? Итак произошла о Нем распря в народе (Ин 7. 40–42).

Все собеседники Иисуса знали о том, что Он происходит из Галилеи, но не все знали, что Он потомок Давида. Сам Он, насколько можно судить по четырем Евангелиям, никогда не говорил о Себе как о потомке Давида. В то же время, когда Его называли «сыном Давидовым», — а это происходило регулярно (Мф 9. 27; 15. 22; 20. 30–31; 21. 9, 15; Мк 10. 47; Лк 18. 38), — Он ни разу не возразил и не сказал, что Он не сын Давидов.

Можно ли предположить, что рассматриваемый нами случай — исключение из этого правила? Можно ли толковать слова Иисуса в том смысле, что под конец Своей земной миссии Он решил заявить, что не происходит из рода Давидова? Древние толкователи дают однозначно отрицательный ответ:

Этим Он не отвергает того, что Он есть сын Давидов, — нет... но только исправляет мнение фарисеев. Поэтому слова Его: «как же Он сын ему»? имеют такое значение: «Он — сын Давидов, но не в том смысле, как вы понимаете». Они говорили, что Христос есть только сын Давидов, а не Господь. Итак, Он сначала приводит свидетельство пророка, а потом уже исправляет их мнение со всей кротостью, говоря: «если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему»?¹

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 71, 2.*

Здесь требуется осторожность, чтобы не получилось, что Сам Христос отрицает, что Он — Сын Давидов. Но Он и не отрицал, что Он — Сын Давидов, Он спрашивал об этом: «Вы сказали, что Христос есть сын Давидов, и Я не отрицаю это. Но он называет Его Господом. Скажите Мне, каким образом Он является сыном, если Он — его Господь?»¹.

Мы можем вслед за Иоанном Златоустом обратить внимание на то, что беседа о «сыне Давидовом» следует в синоптических Евангелиях за беседой о том, какая заповедь первая в законе. Там Иисус напоминает о том, что «Господь Бог наш есть Господь единый», а здесь говорит о Мессии как о Господе. В этом Златоуст усматривает особый смысл:

Сказав сначала, что Господь один, говорит потом и о самом Себе, что Он Господь, и доказывает это не только делами Своими, но и свидетельством пророка... доказывая Свое согласие и равное достоинство с Отцом. Этими словами Спаситель заключает беседу Свою с фарисеями, представив им учение высокое, величественное и могущее заградить уста их. И они действительно с того времени замолчали, не по собственному желанию, но потому что не могли ничего возразить².

На первых этапах развития раннехристианской Церкви, когда проповедь апостолов еще была обращена преимущественно к иудеям, тема происхождения Иисуса из рода Давидова занимала в ней существенное место. Значительная часть первого публичного выступления апостола Петра — его речи в день Пятидесятницы в Иерусалиме — посвящена раскрытию этой темы (Деян 2. 25, 29–32). Апостол Павел обращается к этой теме в проповеди в Антиохии Писидийской (Деян 13. 22–23, 32–37), а также в своих посланиях (Рим 1. 3; 1 Тим 2. 8). В «Послании Варнавы», датированном началом II века, говорится:

Но так как могут сказать, что Христос есть Сын Давида, то опасаясь этого и зная заблуждение грешников, сам Давид говорит:

¹ *Августин. Проповеди. 92, 2.*

² *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 71, 2.*

«Господь сказал Господу моему: седи одесную Меня, доколе Я положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс 109. 1)... Видишь, как Давид называет Иисуса Господом и Сыном Божиим?¹

С течением времени, когда проповедь апостолов и их преемников переориентировалась почти исключительно на язычников, тема происхождения Иисуса из рода Давида перестала играть в этой проповеди значимую роль.

Вопросы к главе 13

1. Какой смысл имел вопрос иудеев «Какою властью Ты это делаешь?» (Мк 11. 28)? Почему Христос не ответил на него прямо?
2. Прокомментируйте притчу о двух сыновьях (Мф 21. 28–31).
3. Каково было отношение фарисеев и саддукеев к Иоанну Крестителю?
4. В чем была двусмысленность вопроса об уплате подати кесарю? Какой реакции фарисеи ожидали от Иисуса Христа?
5. Охарактеризуйте ветхозаветные представления о посмертной участи людей.
6. Какой смысл Спаситель придает ветхозаветной заповеди о любви к ближнему?
7. Что означают слова «недалеко ты от Царствия Божия» (Мк 12. 34)? Можно ли их воспринимать как похвалу книжнику?
8. Прокомментируйте слова «сказал Господь Господу» (Пс 109. 1; Мк 12. 36).

¹ Псалом Варнавы. 12.

Глава 14.

ИЕРУСАЛИМ. ПОСЛЕДНИЕ НАСТАВЛЕНИЯ

- 14. 1. Обличение книжников и фарисеев
- 14. 2. Две лепты вдовы
- 14. 3. Предсказание о разрушении Иерусалима
- 14. 4. Предсказание о Втором пришествии
- 14. 5. Страшный суд

14. 1. Обличение книжников и фарисеев

В настоящей главе нам предстоит рассмотреть обширный материал из Евангелия от Матфея. Речь пойдет о главах 23–25, содержащих обличение Иисуса в адрес книжников и фарисеев и речь, в которой Он предсказывает разрушение Иерусалима, говорит о Своем Втором пришествии и Страшном суде.

Говоря о последних наставлениях Иисуса в Иерусалиме, как они приведены у Матфея, мы будем также обращаться к параллельным местам, имеющимся у Марка и Луки. В этой же главе будет рассмотрен рассказ о двух лептах вдовы из Евангелий от Марка и Луки.

Уже Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея содержит критику фарисейских обычаев, в частности, их показной милостыни (Мф 6. 2), показной молитвы (Мф 6. 5) и показного поста (Мф 6. 16). Нападки на фарисеев разбросаны по всему корпусу синоптических Евангелий, а Евангелие от Иоанна содержит диалоги Иисуса с иудеями, в которых Он резко критикует их обычаи, нравы, взгляды, поступки, подходы к религиозным вопросам. Тем не менее, как справедливо отмечают ученые, ни в одном другом Евангелии нет ничего сравнимого с тем последовательным обличением фарисеев и книжников, которое мы находим в 23-й главе Евангелия от Матфея.

Речь можно условно разделить на три части. Первая обращена к ученикам и народу. В чем-то она напоминает карикатурное изображение фарисеев из Нагорной проповеди, однако здесь фарисейские обычаи описаны гораздо более подробно и красочно. Во второй части описание обычаев продолжается, но теперь речь обращена непосредственно к книжникам и фарисеям: рефреном становится восьмикратное «горе вам...». Третья, заключительная часть содержит обращение к Иерусалиму, которое у Луки Иисус произнес на подступах к городу.

«На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи»

Первая часть начинается увещанием, не имеющим ни параллелей, ни аналогов во всем корпусе Четвероевангелия:

Тогда Иисус начал говорить народу и ученикам Своим и сказал: 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: связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их; все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!

А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья; и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах; и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос. Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится (Мф 23. 1–12).

Уникальным для всего корпуса Четвероевангелия является призыв Иисуса соблюдать и делать все, что велят фарисеи и книжники. В других местах Иисус безоговорочно критикует фарисеев

не только за их действия и обычаи, но и за их учение — за то, как они интерпретируют закон Моисеев. Своих учеников Иисус, согласно Матфею, предостерегает: «Смотрите, берегитесь закваски фарисейской и саддукейской» (Мф 16. 6). Марк и Лука приводят то же увещание с небольшими модификациями: «Берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой» (Мк 8. 15); «берегитесь закваски фарисейской, которая есть лицемерие» (Лк 12. 1). При этом Матфей уточняет, что Иисус внушал ученикам беречься «учения фарисейского и саддукейского» (Мф 16. 12), что, как кажется, прямо противоречит увещанию из 23-й главы.

Более того, призыв соблюдать то, что повелевают книжники и фарисеи, противоречит тому, что говорится о них далее в том же увещании: «связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям». Однако такую формулировку вряд ли можно считать положительной оценкой их учения. А потому и противоречия, на которые мы указали, не следует преувеличивать.

Фразу «всё (πάντα), что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте» нужно рассматривать без отрыва от ее продолжения: «по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают». Акцент здесь ставится не на том, что учение книжников и фарисеев хорошо само по себе, а на противоречии между их словами и делами. Можно отнести первую часть фразы к закону Моисееву, о котором Иисус в Нагорной проповеди говорит: «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 (πάντα)» (Мф 5. 17–18).

Отметим, что в обоих случаях Иисус употребляет слово πάντα («всё»), однако ни в том, ни в другом случае оно не употреблено в буквальном или абсолютном смысле. Сделав в Нагорной проповеди заявление о важности и непреложности предписаний Моисеева законодательства, Иисус сразу же в серии антитез не только дает Свою интерпретацию этих предписаний, но и — в некоторых случаях — противопоставляет Свое учение закону Моисееву: «Вы

слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему... Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших...» (Мф 5. 38–39, 43–44). То же самое мы наблюдаем и здесь: сделав сначала повеление соблюдать то, чему учат фарисеи, Иисус далее критикует не только дела фарисеев, но и их учение. Такова особенность Его речи, отличающейся яркостью, образностью, полемической заостренностью, но одновременно не лишенной и внутреннего антиномизма, не вписывающегося в строгие рамки построенного на принципах логики философского дискурса.

Выражение «Моисеево седалище», по предположениям некоторых ученых, может указывать на каменное сиденье, которое ставилось в синагоге для учителей и раввинов: сидя на нем, они произносили свои поучения. Такие сиденья с высеченными на них надписями на иврите, содержащими цитаты из Ветхого Завета, сохранились в обнаруженных при раскопках древних синагогах Хоразина, Делоса, Дура-Европоса и Тиберии. Более вероятно, однако, что Иисус употребляет это выражение метафорически, обвиняя книжников и фарисеев в том, что они узурпировали право толковать закон Моисеев.

Евангелие от Иоанна сохранило для нас споры о Моисеевом наследии, которые Иисус вел со Своими оппонентами. Они с гордостью называли себя «Моисеевыми учениками» (Ин 9. 28), но Иисус отказывал им в этом праве, считая, что они не исполняют закон Моисеев: «Не дал ли вам Моисей закона? и никто из вас не поступает по закону» (Ин 7. 19). Эти слова прямо перекликаются с тем, что Иисус говорит в адрес фарисеев в 23-й главе Евангелия от Матфея.

Иоанн приводит и такие слова Иисуса: «Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?» (Ин 5. 45–47). Сердцевиной Ветхого Завета Иисус считает не нравственные предписания, которые Он считает Себя вправе интерпретировать и даже переформулировать

вать, а содержащиеся в нем предсказания о Мессии. Отвергая обетованного Мессию, фарисеи и книжники одновременно отвергают и Моисея, который о нем предсказывал, а значит, лишаются права считать себя его легитимными наследниками и толкователями его учения.

Под «бременами тяжелыми и неудобноносимыми» следует понимать те многочисленные правила и предписания, которые фарисеи добавили к письменному законодательству (Торе). Эти правила во времена Иисуса существовали преимущественно в устной форме, но впоследствии были записаны и составили многотомное собрание, известное под общим названием раввинистической литературы. Общее число предписаний, входящих в это собрание, исчисляется, по-видимому, десятками тысяч. Их обилие и то, как детально они прописаны, не может не поражать воображение.

Настаивая на непреложности Моисеева законодательства, Иисус резко критиковал фарисеев за мелочный формализм, с которым они его интерпретировали, дополняя «преданиями старцев».

Типичным примером такого формализма является интерпретация фарисеями двух предписаний Книги Исход, касающихся воздержания от квасного хлеба в память об исходе евреев из Египта: «И да будет тебе это знаком на руке твоей и памятником пред глазами твоими, дабы закон Господень был в устах твоих... и да будет это знаком на руке твоей и вместо повязки над глазами твоими, ибо рукою крепкою Господь вывел нас из Египта» (Исх 13. 9, 16). Буквальное толкование этих заповедей привело к возникновению обычая носить на лбу и возле сердца небольшие кожаные футляры, в которых помещались отрывки из Священного Писания (а именно Исх 13. 1–6; Втор 6. 4–9; 11. 13–21). Эти футляры, называемые «хранилищами» (греч. φυλακτήρια, что соответствует евр. *tapillin*), у фарисеев были значительно больших размеров, чем у остальных¹.

Отметим, что Иисус не оспаривал саму практику ношения таких футляров, но критиковал развившуюся в фарисейской среде моду расширять их с целью продемонстрировать особое благочестие.

¹ Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 632.

Не оспаривал Он и практику ношения «воскрилий» (греч. κράσλεδα, евр. *šîšîlî*) — специальных кистей на краях одежд, предписанных законом с той целью, чтобы люди, «смотря на них, вспоминали все заповеди Господни» и «были святы пред Богом» (Исх 15. 37–41). Однако Он критиковал обычай фарисеев увеличивать эти кисти — опять же, «чтобы видели их люди».

Неприятие Иисуса вызывает кичливость фарисеев, их стремление везде занять самое видное место, их тщеславие и любовь к почестям. Евангелист Лука рассказывает, как Иисус, будучи в гостях у одного из фарисеев и увидев, как гости выбирают лучшие места, сказал хозяину дома: «Когда ты будешь позван кем на брак, не садись на первое место, чтобы не случился кто из званых им почетнее тебя... Но когда зван будешь, придя, садись на последнее место... ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк 14. 7–11). Этот совет шел вразрез с практикой фарисеев, которые всегда выбирали лучшие места и не видели в этом ничего зазорного, так как считали, что они «не таковы, как прочие люди» (Лк 18. 11).

Иисус приводит четыре примера фарисейского тщеславия: они любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: «учитель! учитель!». Первые три примера имеются также в параллельных местах у Марка и Луки: «Остерегайтесь книжников, любящих ходить в длинных одеждах и принимать приветствия в народных собраниях, сидеть впереди в синагогах и возлежать на первом месте на пиршествах» (Мк 12. 38–39; Лк 20. 48–47).

Однако именно четвертый пример фарисейского тщеславия дает Иисусу повод напомнить ученикам о том, что у них один Учитель и Наставник — Христос, и один Отец — Тот, Который на небесах. Хотя здесь Иисус не говорит о Своем равенстве с Отцом, Он ставит Себя с Ним в один ряд. Накануне Своей смерти Он рисует картину христианской общины, сплоченной вокруг единого Наставника, общины, члены которой считают себя братьями друг другу. В этой общине правила поведения должны быть прямо противо-

положны тем, что существовали в фарисейском сообществе: здесь возвысится тот, кто унижает себя. На Тайной вечере, умыв ноги ученикам, Иисус даст им видимый пример того, как они должны поступать по отношению друг к другу (Ин 13. 4–5, 12–17).

«Большой из вас да будет вам слуга»: этот или похожий призыв встречается в прямой речи Иисуса неоднократно (Мф 20. 26–27; Мк 9. 35, 10. 43–44; Лк 9. 48; 22. 26). Слова «кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» также имеют в Евангелиях многочисленные параллели (Мф 18. 4; Лк 14. 11; 18. 14). Эти афористичные высказывания являются кратким суммарным изложением той системы взаимоотношений, которую Иисус хочет реализовать в общине Своих учеников.

Христианской Церкви лишь в некоторой степени удалось воплотить в жизнь начертанный Иисусом нравственный идеал. Уже в первом христианском поколении апостолы увещевали против распрей внутри христианских общин и призывали к смирению, перифразируя афоризмы Учителя:

Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? Желаете — и не имеете; убиваете и завидуете — и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете — и не имеете, потому что не просите... Прелюбодеи и прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу... Но тем большую дает благодать; посему и сказано: Бог гордым противится, а смиренным дает благодать... Смиритесь пред Господом, и вознесет вас (Иак 4. 1–2, 4, 6, 10).

Отцы и учителя Церкви последующих веков свидетельствовали о том, что дух фарисейства не только не изжит в христианской общине; наоборот, в ней он обрел второе дыхание. В III веке Ориген писал, комментируя 23-ю главу Евангелия от Матфея:

О, если бы это услышали все, особенно диаконы, пресвитеры и епископы, особенно те, кто думает, что не для них написаны слова: «Кто возвышает себя, тот унижен будет»... Они возгордились и из-за гордости поддаются осуждению диавола (1 Тим 3. 6)

и не стремятся через смирение подняться от осуждения за гордость...¹

В IV веке ему вторил Иоанн Златоуст, наблюдавший в среде церковной иерархии своего времени симптомы тех духовных недугов, которые были характерны для фарисейской среды:

Может быть, все это сочтет кто-либо и за мелочи; но мелочи эти бывают причиною великих зол. Они разрушали и государство и церкви. Я не могу удержаться от слез, когда и ныне слышу о заседаниях и приветствиях, и представлю, как много зол произошло отсюда для церквей Божиих².

Однако Златоуст видел и хорошие примеры — прежде всего в монашеских общинах, где смирение по образу Христа воспринималось не как недостижимый идеал, а как норма жизни:

Итак, желающему первенства надлежит избрать себе место ниже всех: «кто унижает себя, тот возвысится». Но где мы найдем такое смиренномудрие? Хотите ли опять пойти во град добродетели, в селения святых, то есть в горы и ущелья? Там-то мы и увидим эту высоту смиренномудрия. Там люди, блиставшие прежде мирскими почестями, или славившиеся богатством, теперь стесняют себя во всем: не имеют ни хороших одежд, ни удобных жилищ, ни прислуги, и, как бы письменами, явственно изображают во всем смирение. Все, что способствует к возбуждению гордости, как-то: пышные одежды, великолепные дома, множество слуг, что иных и поневоле располагает к гордости, — все это удалено оттуда. Сами они разводят огонь, сами колют дрова, сами варят пищу, сами служат приходящим. Там не услышишь, чтобы кто оскорблял другого, не увидишь оскорбляемых; нет там ни принимающих приказание, ни приказывающих; там все слуги, и каждый оmyвает ноги странников и один перед другим старается оказать им эту услугу. И делают они это, не разбирая, кто к ним пришел, раб или свободный, но служат так всем одинаково... У всех один стол, у пользующихся услугами, и у служа-

¹ Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея. 12.

² Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 72, 2.

щих им; у всех одинаковая пища, одинаковая одежда, одинаковое жилище, одинаковый образ жизни. Большой там тот, кто раньше другого исполняет самые низменные работы. Там нет различия между «моим» и «твоим», и оттуда изгнаны сами слова эти, служащие причиной бесчисленного множества распрей¹.

Двухтысячелетний опыт Церкви показывает, что высокая нравственная планка, поставленная Иисусом для Своих учеников, не является недостижимой. Не только в монашеской среде, но и в среде простых верующих примеры христианского образа жизни и образа мысли исчисляются миллионами. Однако опасность фарисейства, под которым обычно понимают ханжеское, начетническое отношение к религиозной практике, существует и в христианской традиции. Когда религию начинают воспринимать как сумму правил, запретов, мелочных предписаний и указаний, на смену поклонению Богу «в духе и истине» (Ин 4. 23–24) приходит фарисейство, которое способно постепенно и незаметно подменить собой подлинную религиозность.

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры...»

Центральная часть рассматриваемой речи обращена к книжникам и фарисеям. Она подчинена единому ритму, определяемому восьмикратным повторением формулы «горе вам», за которой следуют конкретные обвинения. Рассмотрим первые три:

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете.

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение.

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас (Мф 23. 13–15).

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 72, 3.*

Первое обвинение имеет обобщающий характер и может считаться преамбулой ко всей речи. Иисус укоряет книжников и фарисеев в том, что они не только сами не входят в Царство Небесное, но и преграждают туда доступ людям. Эти слова звучат как грозный приговор всему фарисейскому мировосприятию, представлению о религии как сумме мелочных предписаний и запретов.

Иисус называет книжников и фарисеев словом ὑποκριταί («лицемеры»), которое в греческом языке изначально обозначало актеров, а затем стало применяться ко всем лицам, которые кажутся чем-то одним, будучи чем-то другим. Впервые в Евангелии от Матфея слово «лицемеры» было употреблено Иисусом по отношению к фарисеям в Нагорной проповеди (Мф 6. 2): там оно указывало на показное благочестие фарисеев. Однако в настоящей речи оно указывает прежде всего на несоответствие внешнего облика фарисеев их внутреннему содержанию, что явствует из дальнейшего содержания речи.

Второе обвинение отсутствует в большинстве древних рукописей и опускается в современных критических изданиях Нового Завета. По мнению большинства специалистов по текстологии Нового Завета, этот стих попал в Евангелие от Матфея в результате гармонической корректировки и заимствован из Евангелия от Марка, где поучение Иисуса дано в следующем весьма сокращенном варианте:

Остерегайтесь книжников, любящих ходить в длинных одеждах и принимать приветствия в народных собраниях, сидеть впереди в синагогах и возлежать на первом месте на пиршествах, — сии, поядающие дома вдов и напоказ долго молящиеся, примут тягчайшее осуждение (Мк 12. 40).

Идентичный текст имеется в Евангелии от Луки (Лк 20. 46–47), где речь Иисуса приведена значительно полнее, чем у Марка, но значительно короче, чем у Матфея. Версию Луки мы рассмотрим ниже.

Что означает «поядать дома вдов»? Точное значение этого выражения остается предметом споров. Возможно, речь идет о зло-

употреблении гостеприимством вдов, или о том, что фарисеи использовали свое положение учителей для взимания денег с тех, кого они учили, включая наименее обеспеченных членов общества, каковыми являлись вдовы. Возможно также, что Иисус указывал на несправедливое распределение тех сумм, которые жертвовали на благотворительность. В Ветхом Завете левиты наряду с пришельцами, сиротами и вдовами относились к категории лиц, которые жили на пожертвования (Втор 14. 29; 16. 14; 26. 12). Мы можем предположить, что распределение пожертвований находилось в руках фарисеев, которые львиную долю оставляли себе, заботясь о вдовах лишь на словах.

Выражение «лицемерно долго молитесь» напоминает о критике Иисусом фарисейской молитвы в Нагорной проповеди (Мф 6. 5) и в притче о мытаре и фарисее (Лк 18. 11–12). В первом случае Иисус критиковал показной характер молитвы фарисея, во втором — ее содержание. Многословие в молитве также осуждалось Иисусом (Мф 6. 7).

Третье обвинение из рассматриваемой речи касается практики, получившей широкое распространение в период перед Иудейской войной и разрушением Иерусалима, когда фарисеи предприняли энергичную кампанию по обращению в иудаизм язычников. Выражение «дабы обратить хотя одного» является переводом слов, которые буквально звучат так: «дабы хотя бы одного сделать прозелитом (λοιῆσαι ἕνα προσηλύτων)». Термин «прозелит» встречается в рассказе из Книги Деяний о сошествии Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы: среди тех, кто слушал апостольскую проповедь, упоминаются «Иудеи и прозелиты» (Деян 2. 10).

Иисус считает распространение иудаизма в его фарисейской версии вредным, а потому решительно выступает против его проповеди в языческой среде. Для язычников Он создал новую религию — ту, которая не привязана ни к Иерусалиму, ни к старым иудейским обычаям: эту религию он называл поклонением Богу «в духе и истине» (Ин 4. 23–24). Именно ее, а не отживший свой век фарисейский иудаизм будут проповедовать по всему миру Его последователи.

Четвертое обвинение отличается от первых трех значительно большей детализацией в описании фарисейской интерпретации закона:

Горе вам, вожди слепые, которые говорите: если кто поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен. Безумные и слепые! что больше: золото, или храм, освящающий золото? Также: если кто поклянется жертвенником, то ничего, если же кто поклянется даром, который на нем, то повинен. Безумные и слепые! что больше: дар, или жертвенник, освящающий дар? Итак клянущийся жертвенником клянется им и всем, что на нем; и клянущийся храмом клянется им и Живущим в нем; и клянущийся небом клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем (Мф 23. 15–22).

Слово «повинен» в данном случае относится не к произнесению клятвы, а к ее нарушению. Согласно учению фарисеев, как оно здесь представлено, нарушение клятвы храмом, жертвенником или небом допустимо. Иисус приводит пример типичной для фарисеев казуистической логики, согласно которой исполнение клятвы может быть необязательным в определенных случаях.

Иисус был принципиальным противником клятвы: в Нагорной проповеди Он призывал не клясться ни небом, ни землей, ни своей головой (Мф 5. 34–37). Этот призыв Он противопоставлял ветхозаветному принципу: «Не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои» (Мф 5. 33)¹. В данном же случае, обличая фарисеев, Иисус не говорит о клятве как таковой: Он говорит о фарисейской практике легко нарушать клятвы, придумывая для этого искусственные оправдания.

Пять раз в рассматриваемой речи Иисус называет фарисеев «слепыми». В другом месте Он говорил о них: «Всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится; оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф 15. 13–14). Из этих слов следует, что фарисейская версия иудаизма воспринималась Иисусом не как установленный

¹ Это изречение является парафразом Лев 19. 12 и Втор 23. 21.

Богом закон, а как искажение этого закона, произошедшее вследствие подмены главного второстепенным, внутреннего — внешним. Духовная слепота как раз и заключается в неспособности и нежелании отличить одно от другого.

Именно об этой подмене говорится в пятом, шестом и седьмом обвинениях:

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять. Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие!

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды. Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их.

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты; так и вы по наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония (Мф 23. 23–28).

Мы видим, что противопоставление внешнего и внутреннего проходит через все три обвинения.

Первое касается древнего обычая давать десятину. Правила, касающиеся десятины, занимают существенное место в своде предписаний, входящих в Моисеево законодательство: предписывается, в частности, отдавать десятину «из семян земли и из плодов дерева... из крупного и мелкого скота, из всего, что проходит под жезлом» (Лев 27. 30, 32); из хлеба, вина и елея (Втор 14. 22–23). Десятину платились левитам (Числ 18. 21), которые, в свою очередь, должны были десятую часть того, что получали, приносить во всесожжение Господу (Числ 18. 25–28).

Уплата десятины считалась священной обязанностью, и фарисеи кичились ее скрупулезным исполнением. Выражение «десятина с мяты, аниса и тмина» является образным, указывающим

именно на тщательность исполнения фарисеями правил: даже от специй они отделяли десятую часть, чтобы принести ее в жертву Господу. При этом они забывали о том, что в законе Моисеевом является самым важным: о суде, милости и вере. Отметим, что Иисус не отвергает практику десятины. Он говорит о ней: «и сие надлежало делать». Но тут же прибавляет: «и того не оставлять», показывая, что скрупулезным исполнением внешних предписаний невозможно возместить внутреннюю пустоту и отсутствие тех добродетелей, которые составляют сердцевину богоустановленного закона.

Иисус называет фарисеев оцепивающими комара, а верблюда поглощающими. Комар — одно из самых мелких насекомых, а верблюд — самое крупное из известных слушателям Иисуса животных: в другом месте Он говорил о невозможности для верблюда пролезть в игольные уши (Мф 19. 24). Оцепивать комара — значит процеживать воду из опасения, чтобы какое-либо мелкое насекомое или пресмыкающееся, считавшееся нечистым (Лев 11. 41), случайно не попало в рот вместе с водой и не осквернило человека. При этом фарисеи поглощали верблюда — животное, тоже считавшееся нечистым (Лев 11. 4).

Фарисеи были известны своей чрезмерной чистоплотностью и брезгливостью. Евангелист Марк пишет о них: «Ибо фарисеи и все Иудеи, держась предания старцев, не едят, не умыв тщательно рук; и, придя с торгового, не едят не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли держать: наблюдать омовение чаш, кружек, котлов и скамей» (Мк 7. 3–4). Указанные обычаи, безусловно, имеют гигиеническое измерение. Однако главным для фарисеев было измерение ритуальное: соприкоснувшись с чем-либо нечистым, они могли потерять ритуальную чистоту, чего более всего и боялись. При этом они не боялись оскверниться греховными деяниями — хищением и неправдой.

Иисус сравнивает фарисеев с пещерами для захоронения мертвецов, которые снаружи выглядят красиво, а внутри «полны костей мертвых и всякой нечистоты». Мертвое тело в иудейской традиции воспринималось как нечистое, прикосновение к нему считалось

осквернением. Нечистым на семь дней становился всякий, прикоснувшийся к мертвецу; нечистым становится все, что находится в шатре, где лежит умерший, включая открытые сосуды; нечистым становится всякий, прикоснувшийся «к убитому мечом, или к умершему, или к кости человеческой, или ко гробу» (Числ. 19. 11–16). Для того, чтобы гроб (пещеру для захоронения) легко было отличить от обычных пещер, его маркировали известью: это помогало предотвратить случайное осквернение от прикосновения к содержимому такой пещеры.

Слова Иисуса о костях мертвых и всякой нечистоте нельзя интерпретировать в том смысле, что Он разделял представление иудеев о мертвом теле как нечистом: Он лишь говорит на доступном для слушателей языке, применяясь в данном случае к их понятиям. Бояться надо не случайного прикосновения к мертвым костям, той духовной смерти, которая делает скверной и нечистой душу человека. К «хищению и неправде», упомянутым в шестом обвинении, в седьмом добавляются «лицемерие и беззаконие»: этими словами Иисус характеризует внутреннее состояние фарисеев.

В заключительном, восьмом обвинении Иисус обращается к теме пророков, которую Он многократно затрагивал в Своей проповеди и ранее:

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 избili 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; да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили

между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей (Мф 23. 29–36).

Вся эта речь соткана из аллюзий и ссылок на различные эпизоды истории Израильского народа. Обращение «порождения ехиднины», как мы помним, заимствовано из языка Иоанна Крестителя (Мф 3. 7; Лк 3. 7) и напоминает об этом последнем пророке, чья проповедь предваряла начало служения Иисуса. Следующие слова являются аллюзией на повествование Второй книги Паралипоменон об Израильском народе времен царя Седекии: «И посылал к ним Господь Бог отцов их, посланников Своих от раннего утра, потому что Он жалел Свой народ и Свое жилище. Но они издевались над посланными от Бога и пренебрегали словами Его, и ругались над пророками Его...» (2 Пар 36. 15–16). Убийство Авеля Каином было, согласно Библии, первым убийством, совершенным на земле. О нем Бог, обращаясь к Каину, сказал: «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли» (Быт 4. 10).

О Захарии, сыне Варахиине, упоминается в Книге пророка Исаии (Ис 8. 2). Именем Захарии, сына Варахиина, надписана одна из пророческих книг Ветхого Завета (Зах 1. 1), однако об этом пророке не известно, при каких обстоятельствах он умер. Предполагают, что речь в словах Иисуса может идти о Захарии, сыне священника Иодая, обличавшем народ за то, что он преступал повеления Господни. Этот Захария по приказанию царя Иоаса был побит камнями «на дворе дома Господня» (2 Пар 24. 20–22), то есть в храме Иерусалимском.

Высказывается также предположение о том, что речь в Евангелии от Матфея идет о Захарии, сыне Баруха, упоминаемом Иосифом Флавием в следующем рассказе:

Зилоты¹, которым опротивела уже резня, бесстыдно наглумились еще над судилищем и судом. Жертвой своей они избрали одно-

¹ Зилотами (греч. ζηλωταί «ревнители», вероятно, калька с евр. *qannā'im*) названы здесь представители радикальной религиозно-политической группировки I века по Р. Х. в Палестине. Своей главной целью зилоты считали освобождение Палестины от римского господства. Труды Иосифа Флавия остаются основным

го из знатнейших мужей, Захарию, сына Баруха. Его презрение к тиранам и непреклонная любовь к свободе сделали его ненавистным в их глазах; к тому же, он был еще богат... Таким образом, они для формы приказали созвать семьдесят находившихся в должностях простых граждан в качестве судилища, которое, конечно, лишено было авторитета, и здесь обвиняли Захарию в том, что он хотел предать город в руки римлян и с изменнической целью послал уполномоченных к Веспасиану. Обвинение не подкреплялось ни свидетельскими показаниями, ни другими какими-либо доказательствами... Суд семидесяти оправдал, однако, обвиняемого, предпочитая заранее умереть вместе с ним, чем принять на себя ответственность за его смерть. Этот оправдательный приговор зилоты встретили с неистовым шумом: они все были возмущены тем, что судьи не хотели понять призрачности данной им власти. Двое же из самых дерзких набросились на Захарию, убили его среди храма и насмешливо воскликнули над павшим: «вот тебе и наш голос — наше решительное оправдание!». Вслед за этим они выбросили его из храма в находящуюся под ним пропасть¹.

Однако данный эпизод датируется временем Иудейской войны 66–70 годов по Р. Х. Упоминание этого Захарии в тексте Евангелия означало бы, что Евангелист писал после 70 года и вложил в уста Иисуса слова о человеке, убитом спустя более 30 лет после смерти Самого Иисуса. Большинство ученых отвергает предположение о таком подлоге и придерживается мнения, что в словах Иисуса речь идет о Захарии, упомянутом во Второй книге Паралипоменон, а прозвание «сын Варахиин» дано ему по ошибке автора или переписчика Евангелия от Матфея. Отметим, что в параллельном месте из Евангелия от Луки Захария упоминается без этого прозвания (Лк 11. 51).

источником сведений о зилотах. При этом объективность Иосифа вызывает сомнения, поскольку в его сочинениях прослеживается явная тенденция представить зилотов главными виновниками разрушения Иерусалима. См.: *Бабкина С. В. Зилоты // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 124–127.*

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 4, 5, 4.*

Блаженный Иероним, комментируя рассматриваемое место из Евангелия от Матфея, приводит все известные в его время мнения относительно упомянутого в нем персонажа:

Одни Захарией, сыном Варахии, называют того, который был одиннадцатым из двенадцати пророков, и с этим согласно имя его отца; но когда он был умерщвлен между храмом и жертвенником, об этом Писание не говорит. Другие под Захарией разумеют отца Иоанна [Крестителя], основываясь на вымысле некоторых сокровенных книг; они утверждают, что этот Захария был убит потому, что проповедовал пришествие Спасителя. Так как это утверждение не имеет твердого основания в Священном Писании, то и отвергается оно с такой же легкостью, с какой доказывается. Третьи предполагают, что это тот Захария, который был умерщвлен царем Иоасом между храмом и жертвенником, как сообщает повествование о царях. Но при этом необходимо иметь в виду, что тот Захария был сыном не Варахии, а сыном священника Иодая... В Евангелии, которым пользуются назареяне, мы находим вместо слов: сына Варахии слова: сына Иодая¹.

По какой причине Иисус возлагает вину за пролитие всей несправедливой крови от Авеля до Захарии на фарисеев и книжников? По той же причине, отвечает Иоанн Златоуст, по какой в другом месте Бог возложил вину отцов на детей «до третьего и четвертого рода» (Исх 20. 5). Он это сделал «не потому, чтобы кто-нибудь из них нес наказание за чужие проступки, но потому, что после многих грешников, и притом наказанных, они не сделались лучшими, но подобно им предавались греху». Об Авеле Иисус напоминает потому, что он был убит из зависти², а убийство Иисуса фарисеи замышляют тоже из зависти.

Приводя примеры ветхозаветных праведников и пророков, говоря об их насильственной смерти, Иисус предсказывает собственную смерть. Она станет еще одним преступлением, стоящим в одном ряду с теми, которые были совершены «отцами» фарисе-

¹ *Иероним*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 4, 23, 35.

² *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 74, 2.

ев и книжников Его времени. Слова Иисуса не следует понимать в том смысле, что Он осуждает фарисеев за почитание древних пророков, заботу об их гробницах. Но Он показывает, что подлинное почитание пророков должно выражаться в том, чтобы не повторять ошибок тех, кто были их гонителями и убийцами. Хотя фарисеи отрекаются от преступлений своих отцов, через убийство Праведника они станут их сообщниками в пролитии крови «пророков, мудрых и книжников».

Отметим редкий случай, когда слово «книжники» употреблено в положительном смысле. Таких случаев в Новом Завете только два, и второй тоже относится к Евангелию от Матфея, где Иисус говорит, что «всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф 13. 52). Дорога к Царству Небесному для книжников не закрыта. Но они сами закрывают ее для себя, возбраняя также вход в него другим.

Не только Свою смерть предсказывает Иисус, но и те гонения, которые будут развернуты иудеями против Его учеников. Именно в таком смысле следует понимать слова: «и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город». В научной литературе эти слова обычно воспринимают как отражающие противостояние между Церковью и синагогой, которым была отмечена история ранней Церкви (считается, что Матфей, писавший в конце I века для общины, претерпевавшей гонения от иудеев, вложил эти слова в уста Иисуса, чтобы утешить верующих). Однако ничто не препятствует воспринимать приведенные слова как пророчество Иисуса о судьбе основанной Им Церкви. Предвидя Свою скорую смерть, Он одновременно предвидел и то, что произойдет после Его смерти. Неоднократно и ранее Он предупреждал Своих учеников, что они будут гонимы (Мф 5. 11–12; 10. 16–23). К этой теме Он вскоре вновь вернется (Мф 24. 9).

Обвинения в адрес фарисеев, составившие основную часть речи Иисуса из 23-й главы Матфея, частично отражены в Евангелии от Луки. Однако там эти обвинения звучат совсем в ином контексте:

Когда Он говорил это, один фарисей просил Его к себе обедать. Он пришел и возлег. Фарисей же удивился, увидев, что Он не умыл рук перед обедом. Но Господь сказал ему: ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства. Неразумные! не Тот же ли, Кто сотворил внешнее, сотворил и внутреннее? Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда все будет у вас чисто.

Но горе вам, фарисеям, что даете десятину с мяты, руты и всяких овощей, и нерадите о суде и любви Божией: сие надлежало делать, и того не оставлять.

Горе вам, фарисеям, что любите председания в синагогах и приветствия в народных собраниях.

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что вы — как гробы скрытые, над которыми люди ходят и не знают того.

На это некто из законников сказал Ему: Учитель! говоря это, Ты и нас обижаешь. Но Он сказал: и вам, законникам, горе, что налагаете на людей бремена неудобноносимые, а сами одним перстом своим не дотрагиваетесь до них.

Горе вам, что строите гробницы пророкам, которых избили отцы ваши: сим вы свидетельствуете о делах отцов ваших и соглашаетесь с ними, ибо они избили пророков, а вы строите им гробницы.

Потому и премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и Апостолов, и из них одних убьют, а других изгонят, да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира, от крови Авеля до крови Захарии, убитого между жертвенником и храмом. Ей, говорю вам, взыщется от рода сего.

Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли, и входящим воспрепятствовали (Лк 11. 37–52).

Мы видим, что по содержанию приведенный текст в значительной степени дублирует речь Иисуса из 23-й главы Евангелия от

Матфея. Отличия касаются деталей. Так, например, гробы, полные мертвых костей и всякой нечистоты, у Луки превращаются в «гробы скрытые»: образ пещеры, маркированной известью, чтобы люди случайно не осквернились от соприкосновения с ней, заменяется на образ немаркированной пещеры, ходя над которой, люди не знают, что в ней находится. Законники у Луки выделены в отдельную группу, заслуживающую обвинения: именно они создают то толкование закона, которое делает его неисполнимым в силу обилия мелких предписаний и запретов. Предсказание Иисуса о гонениях на Своих последователей в версии Луки превращается в ссылку на «премудрость Божию». Возможно, это аллюзия на один из ветхозаветных текстов, например, на следующие слова из Второй книги Паралипоменон: «И посылал к ним Господь Бог отцов их, посланников Своих от раннего утра, потому что Он жалел Свой народ и Свое жилище. Но они издевались над посланными от Бога и пренебрегали словами Его, и ругались над пророками Его...» (2 Пар 36. 15–16).

Выражение «взяли ключ разумения (ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνῶσεως)» — единственное в своем роде во всем корпусе Евангелий, как и единственный случай употребления слова γνῶσις («знание», «разумение»). Использован образ закона как собрания текстов, для понимания которого требуется ключ, то есть правильная интерпретация. Объявив себя единственными легитимными толкователями закона Моисеева, законники похитили и присвоили этот ключ. Образ созвучен тому, что Иисус говорил о фарисеях у Матфея: что они запирают людям вход в Царство Небесное.

Обличительная речь Иисуса в 23-й главе Евангелия от Матфея завершается прямым обращением к Иерусалиму, имеющимся также у Луки (Мф 23. 37–39; Лк 11. 47–51). Это обращение было рассмотрено нами ранее. У Матфея оно выполняет роль смысловой связки между обличительной речью в адрес фарисеев и следующим эпизодом, в котором ученики покажут Иисусу здания Иерусалимского храма. Однако прежде, чем перейти к его рассмотрению, мы должны отвлечься от Евангелия от Матфея и остановиться на одном эпизоде, который у него отсутствует, а приводится у Марка и Луки.

14. 2. Две лепты вдовы

У Марка этот эпизод следует сразу за обличением книжников, заканчивающимся словами: «Сии, поядающие дома вдов и напоказ долго молящиеся, примут тягчайшее осуждение» (Мк 12. 40). Сцена, в которой бедная вдова противопоставляется богатым жертвователям, является смысловым продолжением этого обличения:

И сел Иисус против сокровищницы и смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу. Многие богатые клали много. Придя же, одна бедная вдова положила две лепты, что составляет кодрант. Подозвав учеников Своих, Иисус сказал им: истинно говорю вам, что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу, ибо все клали от избытка своего, а она от скудости своей положила все, что имела, все пропитание свое (Мк 12. 41–44).

В той же последовательности эпизоды изложены у Луки: сначала обличение книжников, затем рассказ о вдове, который Лука дает в несколько сокращенной версии (Лк 21. 1–4). В частности, в отличие от Марка (предположительно, писавшего для римлян), он не объясняет читателю, что две греческие монеты составляют одну римскую. Только Марк отмечает, что Иисус, «сев против сокровищницы, смотрел, как народ кладет деньги в сокровищницу»; у Луки Он просто, «взглянув... увидел богатых, клавших дары». В некоторых рукописях Евангелия от Марка «сев» заменено на «встав».

В Евангелии от Марка перед нами образ Учителя, прервавшего поучение, чтобы сесть и понаблюдать за людьми. Ученики стоят рядом и наблюдают за происходящим вместе с Ним. Разворачивается обычная для храма сцена: вереница людей тянется к сокровищнице, каждый кладет туда деньги. Речь идет о сокровищнице, находившейся внутри Двора женщин — открытого, окруженного колоннадой пространства внутри храмового комплекса. Между колоннами размещались тринадцать ящиков цилиндрической формы, куда и опускались пожертвования.

В предыдущем эпизоде Иисус обличал книжников прежде всего за их гордыню, проявляющуюся в том, что они любят носить длинную одежду, принимать приветствия в народных собраниях, сидеть впереди в синагогах и возлежать на почетных местах на пиршествах. Скромная вдова своим поведением резко контрастирует с теми, кого Иисус обличал. Однако в центре внимания оказывается не ее скромность, а внесенное ей пожертвование. Именно на него Иисус обратил внимание Своих учеников.

Лепта представляла собой самую мелкую из имевших хождение мелких бронзовых монет. Кодрант составлял четверть асса (ассария); 64 асса составляли один динарий. Таким образом, вдова принесла в храм 1/64 часть того, что поденный рабочий мог получить за один день труда. Для благосостояния храма эта сумма равным счетом ничего не значила. Но для самой жертвовательницы это была немалая сумма, так как вдовы наряду с сиротами относились к самым малообеспеченным категориям людей в древнем Израиле.

«Что высоко у людей, то мерзость пред Богом», — говорил Иисус (Лк 16. 15). Это изречение — одно из многих, свидетельствующих о том, что Иисус Сам смотрел и других учил смотреть на людей не теми глазами, которыми люди обычно смотрят друг на друга. Последовательно, из одного поучения в другое Иисус противопоставлял бедность богатству, смирение гордыне. Эта линия будет столь же последовательно проводиться Его апостолами: «Не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его?» (Иак 2. 5); «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1 Кор 1. 27–28).

Вдова, о которой рассказывают Марк и Лука, относилась к категории «немощного мира», а ее пожертвование было «ничего не значащим». Но из всех, кто приходил в тот день в храм Иеруса-

лимский, именно на нее пал взор божественного Учителя, увидевшего, что за материальной скудостью в ней скрывалась душевная щедрость.

В христианской традиции рассказ о двух лептах вдовы получил разнообразное толкование.

В «Апостольских постановлениях» — сборнике правил, появившемся не позднее IV века, — евангельская вдова представлена как образец поведения для вдов:

Ибо есть некоторые вдовицы, которые всю деятельность свою полагают в доходах, а как они просят бессовестно и принимают с жадностью, то многих уже сделали ленивейшими к подаянию. Надлежало бы им довольствоваться церковным пособием по мере надобности: они, напротив, обходя дома богатых, потрясают их, и, собирая себе много денег, отдают их займы с большими процентами, и заботятся об одной маммоне. Их Бог — кошелек; есть и пить они предпочитают всякой добродетели... Такая вдовица, подвизаясь в стяжании денег, вместо Бога служит маммоне... А которая желает устремить ум к Богу, та, сидя дома, помышляет о Господнем, ночью и днем непрестанными устами принося Богу чистую молитву... Ее и око непорочно, и слух чист, и руки не запачканы, и ноги спокойны, и уста готовы не на прожорливость и не на болтливость: напротив, она говорит должное, а принимает только нужное для поддержания жизни... А будучи таковою, да будет она несребролюбива, не надменна, некорыстолюбива, не жадна, несластолюбива, но воздержана, кротка, невозмутима, благоговейна, стыдлива, пусть сидит в доме своем, поет псалмы, молится, почитывает, бодрствует, постится, всегда беседует с Богом в пениях и песнях. А когда берется она за шерсть, то пусть берется за нее для того, чтобы лучше другим помочь, нежели себе удовлетворить в чем, памятуя о вдовице, похваленной Господом в Евангелии¹.

Иоанн Златоуст видит в образе евангельской вдовы указание на то, что благотворительность и щедрость совсем не обязательно

¹ Апостольские постановления. 3, 7.

должны проистекать из богатства. По его словам, «благотворительность ничего другого не требует, кроме одного расположения. Если ты скажешь: она требует имущества, домов, обуви, то прочти слова Христа, сказанные Им о вдове, и отложи такого рода заботу»¹. В другом месте, упоминая о евангельской вдове, толкователь обращает внимание на то, что Господь «взирает не на количество денег, но на богатство души»². Златоуст считает, что при недостатке средств одного только доброго намерения может оказаться достаточным для обретения Царства Небесного:

... Не за деньги продаются блага небесные, не деньгами покупают их, а свободным решением дающего деньги, любомудрием, возвышением над вещами житейскими, человеколюбием и милостыней. Если бы на серебро покупались, то женщина, положившая две лепты, немного получила бы; но так как не серебро, а доброе намерение имело силу, то она, показав всю готовность, получила все. Итак, мы не должны говорить, что Царство покупается за деньги: не за деньги, но за свободное решение, обнаруживаемое через деньги. Деньги однако ж нужны, скажешь? Не деньги нужны, а решение. Имея это последнее, ты можешь и за две лепты купить небо; а без него и за тысячу золотых талантов не купишь того, что можешь купить за две лепты. Почему? Потому что, когда ты от многого дал меньшее, то хотя сотворил милостыню, но не такую, какую вдова; ты подал не с таким усердием, с каким она; она сама себя лишила всего, или лучше — не лишила, а все себе даровала. Бог обещал Царство не за таланты золота, но за чашу студеной воды (Мф 10. 42), за усердие, не за смерть, которая не есть что-нибудь великое, но за намерение³.

Блаженный Августин, в свою очередь, отмечает, что одно и то же Царство Закхей приобрел за половину своего состояния, а бедная вдова — за две лепты; «одно и то же Царство для богатого измеряется сокровищами, а для бедного — сосудом холодной воды»⁴.

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея. 52, 4.

² Иоанн Златоуст. О блаженном Филогоне.

³ Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Филиппийцам. 16, 3.

⁴ Августин. Толкования Псалмов.

14. 3. Предсказание о разрушении Иерусалима

Все три синоптических Евангелия содержат пророчество Иисуса о разрушении Иерусалимского храма:

И выйдя, Иисус шел от храма; и приступили ученики Его, чтобы показать Ему здания храма. Иисус же сказал им: видите ли все это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено (Мф 24. 1–2).

В Евангелии от Марка сцена описана несколько иначе. Когда Иисус выходит из храма, один из учеников говорит Ему: «Учитель! посмотри, какие камни и какие здания!». Иисус же отвечает: «видишь сии великие здания? все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне» (Мк 13. 1–2). У Луки эпизод изложен в следующей редакции: «И когда некоторые говорили о храме, что он украшен дорогими камнями и вкладами, Он сказал: придут дни, в которые из того, что вы здесь видите, не останется камня на камне; все будет разрушено» (Лк 21. 5–6).

Иерусалимский храм, представлявший собой грандиозный и богато украшенный комплекс зданий, колоннад и портиков, не мог не поражать воображение галилейских рыбаков. Своим восторгом они поделились с Учителем. Но Он не разделял их восторг. Вместо величественной панорамы города с его архитектурной доминантой — храмом, утопавшим в золоте и солнечных лучах, перед взором Иисуса предстала совсем другая картина: страшная картина разрушения города и храма, от которого не остается камня на камне.

То, о чем Иисус предсказывал, сбылось в 70 году, когда ожесточенная и кровопролитная Иудейская война подошла к своему трагическому финалу и город был взят в осаду римскими легионами. Война началась в 66 году после того, как префект Иудеи Гессий Флор приказал разграбить храмовую сокровищницу. Столкновения между римлянами и иудейскими зилотами (борцами за независимость от власти римлян) привели к крупномасштабным военным действи-

ям со стороны римской армии во главе с Веспасианом, завоевавшим сначала всю Галилею и Яффу, а затем Заиорданье. К лету 68 года он установил контроль над всей Иудеей, кроме Иерусалима и нескольких крепостей. После того, как летом 69 года Веспасиан был провозглашен императором, военные действия в Иудее продолжил его сын и наследник Тит. Именно он весной 70 года осадил Иерусалим¹. Историк Тит Ливий так описывает приготовления к штурму города:

Всего осажденных, считая людей обоего пола и всех возрастов, было, как сообщают, около шестисот тысяч. Оружие роздали всем, кто был в состоянии его носить, и необычно большое по отношению ко всему населению города число людей решилось им воспользоваться. Равное упорство владело мужчинами и женщинами... Вот против какого города и какого народа начал борьбу цезарь Тит; убедившись, что местоположение Иерусалима не дает возможности взять его штурмом или внезапным налетом, он решил действовать с помощью осадных сооружений и насыпей. Каждый легион получил свое особое задание, и стычки под стенами города были прерваны на время, которое потребовалось для постройки осадных машин всех возможных видов, и изобретенных древними, и придуманных современными мастерами².

Иосиф Флавий, главный летописец Иудейской войны, называет другие цифры. По его свидетельству, общее число павших во время осады было миллион сто тысяч, причем «большинство их было родом не из Иерусалима; ибо со всей страны стекался народ в столицу к празднику опресноков и здесь был неожиданно застигнут войной, так что густота населения породила прежде чуму, а скоро после нее — голод»³. Во время осады обезумевшие от голода люди ели все, что попадалось под руку, вплоть до кожаных ремней и обуви; историк описывает ужасающий случай каннибализма⁴.

¹ Бабкина С. В. Израиль древний. Греко-римский период. С. 656–657.

² Тацит. История. 5, 13.

³ Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 9, 3.

⁴ Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 3, 3–4.

Осада города войсками Тита продолжалась около пяти месяцев. После того, как все было подготовлено для штурма, город подожгли. Сначала запылали городские ворота, потом огонь перекинулся на здания; наконец, загорелся храм. К этому времени город уже был в руках римских легионеров:

В то время, когда храм горел, солдаты грабили все попадавшееся им в руки и убивали иудеев на пути несметными массами. Не было ни пощады к возрасту, ни уважения к званию: дети и старцы, миряне и священники были одинаково умерщвлены. Ярость никого не различала: сдававшихся на милость постигала та же участь, что и сопротивлявшихся. Треск пылавшего повсюду огня сливался со стоном падавших. Высота холма и величина горевшего здания заставляли думать, что весь город объят пламенем. И ужаснее и оглушительнее того крика нельзя себе представить. Все смешалось в один общий гул: и победные клики дружно подвигавшихся вперед римских легионов, и крики окруженных огнем и мечом мятежников, и смятение покинутой наверху толпы, которая в страхе, вопия о своем несчастье, бежала навстречу врагу; со стенаниями на холме соединялся еще плач из города, где многие, беспомощно лежавшие, изнуренные голодом и с закрытыми ртами, при виде пожара в храме собрали остаток своих сил и громко взвыли... Но ужаснее самого гула была действительная участь побежденных. Храмовая гора словно пылала от самого основания, так как она со всех сторон была залита огнем; но шире еще огненных потоков казались лившиеся потоки крови, а число убитых — больше убийц. Из-за трупов нигде не видно было земли: солдаты, преследовавшие неприятеля, бегали по целым грудам мертвых тел... Полагая, что после разрушения храма пощада окружающих строений лишена будет всякого смысла, римляне сожгли все остальное...¹

После того, как «войско не имело уже кого убивать и что грабить», Тит «приказал весь город и храм сравнять с землей; только башни, возвышавшиеся над всеми другими... и западная часть обводной стены должны были остаться: последняя — для образова-

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

ния лагеря оставленному гарнизону, а первые три — чтобы служить свидетельством для потомства, как величествен и сильно укреплен был город, который пал пред мужеством римлян. Остальные стены города разрушители так сравнили с поверхностью земли, что посетитель едва ли мог признать, что эти места некогда были обитаемы. Таков был конец этого великолепного, всемирно известного города...»¹.

Своим пророческим взором Иисус увидел жуткую картину разрушения Иерусалима за несколько десятилетий до того, как оно произошло. Именно это предсказание, зафиксированное всеми тремя синоптиками, служит главным основанием для утверждений ученых о том, что все Евангелия были написаны после 70 года.

Между тем анализ текста 24-й главы Евангелия от Матфея и параллельных глав Евангелия от Марка показывает, что помимо приведенного выше краткого предсказания ни в одном из этих Евангелий больше не говорится о разрушении Иерусалима. Если бы Евангелисты были свидетелями того, что столь подробно и красочно описал Иосиф Флавий, неужели в их повествованиях не осталось бы следов пережитой трагедии?

Более того, после 70 года должно было стать понятно то, что не было очевидно до этого, а именно — что за разрушением Иерусалима не последовало Второе пришествие Иисуса. Если бы Евангелисты знали об этом, они постарались бы отделить текстовый материал, касающийся гибели Иерусалима, от того, в котором говорится о Втором пришествии. Однако этого не происходит. Текст Евангелистов отражает соединение двух разных временных пластов в одну повествовательную ткань, что, в свою очередь, отражает компоновку материала в письменном или устном первоисточнике, которым пользовались Евангелисты, а значит, соответствует тому, как темы были раскрыты Самим Иисусом. Он Сам не захотел развести эти два временных пласта, но, напротив, соединил в Своей пророческой речи предсказания о событиях ближайшего будущего с предсказаниями об отдаленных во времени событиях.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 7, 1.*

14. 4. Предсказание о Втором пришествии

Взятие Иерусалима римлянами и разрушение храма было национальной катастрофой такого масштаба, от которой еврейский народ не смог оправиться в течение многих последующих столетий, и если бы Евангелисты писали после нее, катастрофа непременно наложила бы свой отпечаток на их тексты. Однако в Евангелиях от Марка и Матфея мы не находим каких-либо ее явных следов. Рассмотрим сначала версию Матфея:

Когда же сидел Он на горе Елеонской, то приступили к Нему ученики наедине и спросили: скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины века? Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «Я Христос», и многих прельстят. Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец; ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; все же это — начало болезней. Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; и тогда соблазняются многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; и, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь; претерпевший же до конца спасется. И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец.

Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да понимает, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни! Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу, ибо

тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни (Мф 24. 3–22).

Прежде всего обратим внимание на то, что ученики, по версии Матфея, задают два вопроса: «когда это будет?» и «какой признак Твоего пришествия и кончины века?». Первый вопрос относится к только что прозвучавшему предсказанию Иисуса о разрушении Иерусалима. Но второй посвящен совсем другим темам. Почему были заданы сразу два вопроса? Потому что в сознании учеников тема разрушения Иерусалима каким-то образом соединялась с представлением о Втором пришествии Учителя. Между тем в Своей речи Иисус отвечает на второй вопрос, но практически игнорирует первый. Иерусалим у Него не упоминается; из географических названий присутствует только Иудея — и то обобщенно (наряду с кровлей дома и полем), скорее в качестве примера того, как находящиеся в одном месте вынуждены будут бежать в другое. Таким образом, речь может восприниматься как вообще не относящаяся к взятию Иерусалима римлянами.

В вопросе учеников впервые в Евангелии от Матфея употреблен термин *παρουσία* («пришествие», «присутствие»). Трижды затем он прозвучит из уст Иисуса в ответе на вопрос учеников (Мф 24. 27, 37, 39). В трех других Евангелиях термин не встречается, однако в апостольских посланиях он используется неоднократно, указывая на Второе пришествие Христа (Иак 5. 7; 2 Пет 1. 16; 3. 4, 12; 1 Ин 2. 28; 1 Кор 15. 23; 1 Фес 2. 19; 3. 13; 4. 15; 5. 23). На основании столь частого употребления слова *παρουσία* в апостольских посланиях в качестве технического термина для обозначения Второго пришествия Христа исследователи пытаются доказать, что это слово является плодом редакторской работы Матфея. Для такого предположения, однако, нет никаких оснований — не только потому, что сам Матфей приписывает его Иисусу, но и потому, что мы не знаем, какой арамейский эквивалент мог стоять за греческим термином.

У Марка вопрос учеников передан несколько по-иному: «И когда Он сидел на горе Елеонской против храма, спрашивали Его наедине Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей: скажи нам, когда это будет, и какой признак, когда все сие должно совершиться?» (Мк 13. 3–4). Всю Свою речь Иисус произносит, «отвечая им» (Мф 13. 5), то есть Петру, Иакову, Иоанну и Андрею. Вопрос передан обобщенно: четыре ученика не знают, что именно должно произойти, и потому не упоминают ни разрушение Иерусалима, ни Второе пришествие и кончину века. У Луки вопрос передан в версии, аналогичной версии Марка: «И спросили Его: Учитель! когда же это будет? и какой признак, когда это должно произойти?» (Лк 21. 7). Лука, как видим, вообще не говорит, кто задал вопрос.

Речь Иисуса у трех синоптиков приводится в трех разных редакциях. Марк текстуально близок к Матфею до формулы «Это — начало болезней» (Мк 13. 5–8). Далее следует фрагмент, текстуально близкий к части поучения Иисуса двенадцати ученикам (Мф 10. 17–22):

Но вы смотрите за собою, ибо вас будут предавать в судилища и бить в синагогах, и перед правителями и царями поставят вас за Меня, для свидетельства перед ними. И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие. Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святой. Предаст же брат брата на смерть, и отец — детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их (Мк 13. 9–12).

У Марка, как и у Матфея, мы находим слова о «мерзости запустения», однако без ссылки на пророка Даниила, и стоящей не «на святом месте», а «где не подобает». К словам о бегстве зимою у Марка не добавлено «или в субботу» (само слово «бегство» в критическом издании тоже отсутствует). В остальном дальнейший текст (Мк 13. 13–20) близок к Матфею.

Версия Луки в тех местах, где содержит параллели к версиям других синоптиков, ближе к Марку, чем к Матфею (Лк 21. 8–19).

Однако именно в версии Луки перед нами предстает та картина разрушения Иерусалима, которая у Марка и Матфея фактически отсутствует:

Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его: тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него, потому что это дни отмщения, да исполнится все написанное. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей: и падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников (Лк 21. 20–24).

Столь существенная разница между, с одной стороны, версиями Марка и Матфея, а с другой — версией Луки, позволяет некоторым ученым предположить, что все три Евангелиста могли пользоваться неким общим первоисточником, будь то устным или письменным, но при этом Матфей и Марк сделали свои записи еще до разрушения Иерусалима, а окончательная редакция Луки появилась после, и пророчество Иисуса было в ней переосмыслено как относящееся в первую очередь именно к этому событию¹. Только у Луки Иисус говорит о том, что Иерусалим будет «окружен войсками» и «попираем язычниками»; только у Луки следствием взятия Иерусалима становится то, что многие «падут от острия меча», а другие «отведутся в плен во все народы». У Марка и Матфея такого рода конкретика вообще отсутствует, и единственным местом, которое можно истолковать как конкретное указание на событие, связанное с взятием Иерусалима, является упоминание о «мерзости запустения», стоящей «на святом месте» или «где не должно» (что соответствует представлению об осквернении Иерусалимского храма язычниками и его разрушении).

¹ В то же время мы не должны забывать, что Деяния апостольские, являющиеся прямым продолжением Евангелия от Луки, были закончены до смерти апостола Павла, а следовательно, и до разрушения Иерусалима. Основная версия Евангелия от Луки, следовательно, должна была быть закончена до этого времени.

На основании сравнения трех версий вырисовывается следующая картина. Ученики показали Иисусу здание храма; в ответ на это он предсказал, что от храма не останется камня на камне. Ученики захотели узнать, когда это произойдет и какие признаки «кончины века». В своем ответе Он увязал два вопроса. Если верить Луке, то разрушение Иерусалима и последующее рассеяние еврейского народа Он предсказал довольно подробно. Если верить двум другим синоптикам, столь подробного предсказания Он не сделал, сосредоточившись на ответе о признаках Своего Второго пришествия и «кончины века».

При этом на вопрос «когда» Он ответил в следующей части речи. В версии Марка ответ звучит так: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13. 32). Эти слова ясно показывают, что даже Сам Иисус, зная о последовательности событий, не обладал по Своей человеческой природе полным знанием о том, какой промежуток времени пройдет между этими событиями, а именно взятием и разграблением Иерусалима, с одной стороны, и Его Вторым пришествием и кончиной века — с другой. Этот важнейший фактор необходимо учитывать при рассмотрении речи Иисуса, в которой Он предсказывает — одно за другим — события ближайшего будущего и события отдаленного будущего.

Мы видели из вопроса учеников, что они увязывали предсказание о разрушении Иерусалима с предсказаниями о Втором пришествии Иисуса и кончине века. Однако следует понять: увязывали ли Сам Иисус эти события? Считал ли Он, что сразу же за разрушением Иерусалима или вскоре после этого наступит конец человеческой истории? Уже давно было высказано предположение о том, что Иисус видел Себя эсхатологическим пророком, пришедшим на короткое время перед концом света: этим якобы и обусловлен радикализм Его проповеди. Такой взгляд на Иисуса последовательно отстаивал Альберт Швейцер, чье влияние на развитие новозаветной науки в XX веке было весьма значительным. Насколько, однако, справедлив такой взгляд?

С одной стороны, Сам Иисус ясно указывает, что Он как Сын Божий не знает часа конца света: этот час находится в руках Божиих, и наступление его может быть скорым. С другой — дальнейшая речь содержит целый ряд указаний на события, которые должны развертываться на определенном, возможно, весьма значительном промежутке времени. Прежде всего на это указывает предостережение против тех, кто будут выдавать себя за Христа. Затем говорится о войнах, военных слухах, гладах, морах и землетрясениях, но все это описывается как «начало болезней». Предсказываются гонения на христиан, пришествие многих лжепророков, наступление времен, когда «во многих охладает любовь». Все это, как кажется, может потребовать весьма значительного времени.

Самое же главное указание на временной промежуток между событиями ближайшего и событиями отдаленного будущего содержится в словах: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец». Именно эти слова содержат то условие, без которого конец мира не наступит. После Своего воскресения, отправляя учеников на проповедь, Иисус скажет им: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16. 15). Евангелие должно быть проповедано «всем народам», «всей твари», и, может быть, именно с этой целью Бог будет продлевать историю человечества — для того, чтобы никто из живущих на земле не остался незатронутым проповедью Евангелия.

Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вот, Я наперед сказал вам. Итак, если скажут вам: «вот, Он в пустыне», — не выходите; «вот, Он в потаенных комнатах», — не верьте; ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого; ибо, где будет труп, там соберутся орлы.

И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные

поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою; и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их.

От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; так, когда вы увидите все сие, знайте, что близко, при дверях. Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет; небо и земля пройдут, но слова Мои не пройдут. О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один; но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого; тогда будут двое на поле: один берется, а другой оставляется; две мелющие в жерновах: одна берется, а другая оставляется. Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет (Мф 24. 23–42).

Текст делится на три тематических сегмента, которые мы выделили абзацами. Часть первого сегмента имеет параллель у Марка (Мк 13. 21–23), другая у Луки (Лк 17. 23–24). Второй сегмент у Марка изложен в сходной с Матфеем редакции, хотя и с некоторыми купюрами, в частности, отсутствует упоминание о «знамении Сына Человеческого» (Мк 13. 24–27). У Луки же параллельный текст существенно отличается:

И будут знамения в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение; и море восшумит и возмутится; люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную, ибо силы небесные поколеблются, и тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою. Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь

и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше (Лк 21. 25–28).

Третий сегмент поначалу текстуально близок у всех трех синоптиков (Мк 13. 28–32; Лк 21. 29–33). Однако у Луки выражение «близко, при дверях» заменено на «близко Царствие Божие», а слова о том, что «о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13. 33), у Луки опущены. Далее у Марка отсутствуют слова о том, что происходило во дни Ноя (Мф 24. 37–39), а у Луки эти слова были приведены ранее, и к примеру Ноя был добавлен пример Лота (Лк 17. 26–36). Слова о двоих на поле и двух мелющих в жерновах отсутствуют и у Марка, и у Луки. Призыв к бодрствованию у Марка приобретает следующую расширенную форму:

Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объедением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно, ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному; итак бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого (Мк 13. 34–35).

У Матфея же здесь приводится следующий призыв: «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. Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, приидет Сын Человеческий» (Мф 24. 33–34). У Луки аналогичный призыв содержится в другом месте (Лк 12. 39–40).

Итак, главными темами поучения, как оно изложено у всех синоптиков, становятся не события ближайшего будущего — разрушение Иерусалима и связанные с ним бедствия, а события тех дней, о которых никто, даже Сын Божий, не знает, когда они наступят. При этом события ближайшего будущего могут восприниматься как прообразы более далеких по времени событий, а разрушение Иерусалима — как прообраз «кончины века». Подобно тому, как в книгах ветхозаветных пророков один временной пласт

накладывается на другой, а события, относящиеся к истории Израильского народа, становятся прообразами событий всемирной истории, в речи Иисуса несколько временных пластов налагается один на другой, а бедствия, которые выпадут на долю народа Израильского при взятии Иерусалима римлянами, прообразуют бедствия и скорби, которые будут испытывать все люди на земле перед концом света.

Именно так речь Иисуса была воспринята в раннехристианской традиции. Известно, что сразу после того, как Иисус воскрес и вознесся на небо, ученики начали ожидать Его Второе пришествие. Кому-то казалось, что оно может наступить совсем скоро. На такое понимание могли натолкнуть, в частности, слова «не преидет род сей, как все сие будет», истолкованные как относящиеся не к разрушению Иерусалима, а ко Второму пришествию.

Апостольские послания отражают то смущение в умах и споры о времени Второго пришествия, которые, вероятно, были характерны для раннехристианской общины. В соборных посланиях мы встречаем указания на то, что «пришествие Господне приближается» (Иак 5. 8); «близок всему конец» (1 Пет 4. 7). Очевидно, некоторые члены общины недоумевали, почему обещанное Второе пришествие не наступает. В ответ на это апостол Петр напоминает о милосердии Божиим и внезапности Второго пришествия: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней стгорят» (2 Пет 3. 9–10).

Апостол Павел, как кажется, поначалу предполагал, что пришествие Христа произойдет при его жизни: «не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор 15. 51); «еще немного, очень немного, и Грядущий придет и не умедлит» (Евр 10. 37). В Первом послании к Фессалоникийцам Павел пишет: «...Мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших... Мертвые во Христе воскреснут прежде; потом и мы, оставшиеся в живых, вместе

с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу» (1 Фес 4. 15–17). Однако во Втором послании к Фессалоникийцам, очевидно, придя к пониманию того, что Второе пришествие может быть отложено, апостол пишет:

Молим вас, братья, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему, не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да не обольстит вас никто никак, ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это? (2 Фес 2. 1–5).

К предсказаниям Иисуса о том, что Его Второму пришествию будет предшествовать приход разного рода лжепророков, которые будут выдавать себя за Него, раннехристианская традиция добавила предсказание об одном лжепророке, «человеке беззакония», которого назвала антихристом. Этому антихристу должны предшествовать другие. Характерны слова апостола Иоанна: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время» (1 Ин 2. 18). Эти слова показывают, что ощущение «последнего времени» и близости пришествия Иисуса было характерно для раннехристианской общины.

Однако ждали, когда «откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения» (2 Фес 2. 8–10). Об этом беззаконнике писали, что он — «человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или

святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес 2. 3–4). Эти слова апостола Павла были написаны до разрушения Иерусалимского храма.

В последующей традиции фигура антихриста получила дополнительные характеристики. Ириней Лионский во II веке писал, что антихрист будет выдавать себя за Бога: получив всю силу диавола, он «придет не как царь праведный и законный, состоящий в покорности Богу, но как нечестивый, неправедный и незаконный, как богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий в себе диавольское богоотступничество; он устранил идолов, чтобы внушить, что он сам Бог...»¹. Автор III века Иполлит Римский видел в деяниях антихриста своеобразную пародию на деяния Христа:

Лев — Христос, лев и антихрист; царь — Христос, царь — хотя земной — и антихрист. Явился Спаситель, как агнец; подобным же образом и тот покажется, как агнец, хотя внутри будет оставаться волком. Обрезанным пришел Спаситель в мир, подобным же образом явится и тот. Послал Господь апостолов ко всем народам, подобным же образом пошлет и он своих лже-апостолов. Собрал Спаситель своих рассеянных овец, подобным же образом соберет и тот рассеянный народ Иудейский. Дал Господь печать верующим в Него, подобным же образом даст и тот. В образе человека явился Господь, в образе человека придет и он. Воскресил и показал Спаситель Свою святую плоть, как храм, восстановит также и он каменный храм в Иерусалиме².

Характерно, что даже два столетия спустя после того, как Иисус предрек разрушение Иерусалимского храма, пришествие антихриста связывалось с Иерусалимом. Только если апостол Павел считал, что антихрист «в храме Божиим сядет, как Бог», то теперь уже, поскольку храма не было, верили, что он восстановит древний Иерусалимский храм. История распорядилась иначе. В IV веке равноапостольный император Константин восстановил Иерусалим,

¹ *Ириней Лионский*. Против ересей. 5, 25, 1.

² *Иполлит Римский*. О Христе и антихристе. 6.

но не как иудейский, а как христианский город, идентифицировав в нем места, связанные с жизнью, страданиями и смертью Иисуса Христа. А после завоевания города арабами в VII веке на месте древнего Иерусалимского храма была построена мечеть (в своем нынешнем виде она существует с конца XII века). От храма же осталась лишь одна стена, получившая в иудейской традиции наименование Стены плача.

В IV веке Иоанн Златоуст обращает внимание на то, что в речи Иисуса предсказаны как грядущие бедствия, которые иудеи должны претерпеть от римлян, так и бедствия более отдаленных времен, связанные с исповедническим подвигом Его учеников:

Война, говорит Он, будет двоякого рода: со стороны обольстителей и со стороны врагов; но первая будет гораздо более жестока, потому что откроется при обстоятельствах смутных и ужасных, когда люди будут находиться в страхе и смущении. И в самом деле, великое тогда было смятение, когда римляне начинали процветать, города были пленяемы, войска и оружие находились в движении, и когда многие всему легко верили. О войнах же говорит Он тех, которые имели быть в Иерусалиме, а не вне его, во всех местах вселенной... Он говорит здесь о войнах иудейских, которые вскоре имели последовать, так как иудеев беспокоили уже успехи римлян... Далее, так как... ученики думали, что вместе с разрушением Иерусалима будет и конец мира, то чтобы исправить и это их мнение, сказал: «но это еще не конец»... Упомянув о лжехристах, затем говорит и о бедствиях Иерусалима, удостоверяя на основании того, что уже случилось, и в неопровержимости будущего людей безумных и упорных¹.

В том же IV веке Блаженный Иероним обращает внимание на то, что «признак прихода Господа — проповедь Евангелия во всем мире, когда уже никто не сможет оправдаться незнанием». Иероним считает, что это «уже совершилось или скоро совершится», потому что, как ему кажется, «не осталось такого народа, который не знал бы имени Христа. Даже если к кому-нибудь не приходил

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 75, 1.*

сам проповедник, то все равно этот народ не мог не слышать о вере во Христа от своих соседей»¹.

Слова Блаженного Иеронима вполне отражают умонастроение христиан конца IV века, когда вера, долгое время скрывавшаяся от гонителей, вышла из катакомб, распространилась по всей Римской империи, фактически стала государственной религией. Тогда у многих могло создаться впечатление о том, что завет Иисуса проповедовать Евангелие «всей твари» выполнен. Между тем последующая история показала, что это не так. И двадцать веков спустя огромные области остаются не охваченными христианской проповедью, и миллиарды людей не имеют реального соприкосновения с Христом, даже если читали о Нем в учебниках или слышали о созданной Им Церкви через средства массовой информации.

«Последнее время» началось с пришествием на землю воплощенного Сына Божия — Иисуса Христа. Но оно может длиться долго, и конца истории можно ждать еще в течение многих столетий. Пророчества Иисуса сбываются в разные эпохи: народы восстают на народы, происходят войны, глады, моры и землетрясения, восстают лжепророки и соблазняют многих, во многих охладевает любовь. Но близость Второго пришествия и конца истории нельзя воспринимать исключительно в хронологических категориях. На вопрос «когда?» Сын Божий дал однозначный ответ: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13. 32).

Своих учеников Иисус призывает не высчитывать «времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян 1. 7), но пребывать в состоянии духовного бодрствования. Именно этот призыв является лейтмотивом трех притч, следующих в Евангелии от Матфея за предсказанием о Втором пришествии: о благоразумном рабе (Мф 24. 45–57), о десяти девах (Мф 25. 1–13), о талантах (Мф 25. 14–30). Их, а также притчу из Евангелия от Марка об ожидании хозяина дома (Мк 13. 32–37) мы рассмотрели во втором томе настоящего учебника.

¹ *Иероним*. Комментарии на Евангелие от Матфея. 4, 24, 14.

14. 5. Страшный суд

Нам остается рассмотреть в настоящей главе завершающую часть последнего поучения Иисуса из Евангелия от Матфея. Прямых параллелей в других Евангелиях оно не имеет:

Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую.

Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне.

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. 31–46).

Нередко этот фрагмент рассматривают как притчу и включают в исследования, посвященные притчам Иисуса. Иногда его называют «притчей о Страшном суде» или «притчей об овцах и козлах». Однако, на наш взгляд, данное поучение не является притчей, поскольку образ пастыря, отделяющего овец от козлов, присутствует лишь в самом начале поучения и лишь в качестве сравнения; далее этот образ не развивается. Пользуясь классификацией Оригена, образ пастыря и овец можно отнести к категории «уподоблений»¹.

Иисус рисует картину Страшного суда; основное место в этой картине занимает Он Сам. Однако в притче Он предстает не таким, каким Его видели люди, а царем, сидящим «на престоле славы Своей». Речь идет о той славе, которой Он как «Единородный от Отца» обладал (Ин 1. 14) еще «прежде бытия мира» (Ин 17. 5). Эта слава была умалена, когда Он воплотился и стал смиренным человеком, но она будет вновь явлена в Его Втором пришествии. Тогда Он предстанет перед людьми уже не как Царь Израилев (Мф 27. 42; Мк 15. 32; Ин 1. 49; Ин 12. 13) и не как Царь Иудейский (Мф 2. 2; 26. 11, 29, 37; Мк 15. 2, 9, 12, 18, 26; Лк 23. 3, 37, 38; Ин 18. 33, 39; 19. 3, 19), а как Царь всей вселенной. И не люди будут судить Его, а Он будет судить все народы от имени Своего Отца.

Уместно вспомнить слова из Евангелия от Иоанна о том, что Отец «не судит никого, но весь суд отдал Сыну» (Ин 5. 22). В том же Евангелии Иисус говорит иудеям: «Вы судите по плоти; Я не сужу никого. А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня» (Ин 8. 15–16). В беседе с Никодимом Иисус говорил: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17). И далее развивал мысль следующим образом:

Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обли-

¹ Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 10, 4.

чились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны (Ин 3. 18–21).

В приведенных цитатах из четвертого Евангелия речь идет не о том последнем суде над всеми народами, о котором говорится у Матфея, а скорее — о том выборе между добром и злом, который каждый человек делает во время своей земной жизни. Сын Божий пришел в мир не для того, чтобы судить его, но чтобы спасти. Однако люди, сознательно отвергающие свет и становящиеся на сторону тьмы, тем самым подвергают себя суду. Основным критерием, по которому сыны света отделяются от сынов тьмы, является отношение к Иисусу — наличие или отсутствие веры в Него. Но это отношение не может не проявляться в конкретных делах.

Между приведенными цитатами из Евангелия от Иоанна и поучением о Страшном суде из Евангелия от Матфея — много общего. И в том, и в другом случае в центре оказывается фигура Иисуса — Судии, осуществляющего судебные функции от имени Отца. В обоих случаях люди делятся на две категории в зависимости от их отношения к Иисусу, проявляющегося в их делах. Однако если в цитированных строках из Евангелия от Иоанна делающие злое противопоставляются поступающим по правде, а злые дела — тем, что «в Боге соделаны», то в поучении из Евангелия от Матфея причиной, по которой часть людей окажется по левую сторону от Судии, оказывается не наличие у них злых дел, а отсутствие добрых.

Перед нами две перспективы, имеющие тесную взаимосвязь. То, что начинается на земле, продолжается в вечности; Страшный суд предваряется судом, который люди выносят себе сами. И хотя Сын Божий пришел в мир, чтобы спасти всех людей, а не судить их, для некоторых Он становится Судьей по той причине, что они отвергли Его пророческие предостережения, не вняли Его словам, не захотели уверовать в Него, построить свою жизнь по тем правилам, которые Он установил, жить по правде и совершать добрые дела.

В рассматриваемом поучении из Евангелия от Матфея на суд предстают «все народы». Израильский народ никак не выделен из

общей массы судимых, что противоречит представлениям книжников и фарисеев о богоизбранности этого народа. Событие Страшного суда представлено как универсальное, относящееся ко всем людям без исключения. Рассуждения некоторых ученых о том, что выражение πάντα τὰ ἔθνη («все народы») можно перевести как «все язычники», не выдерживают серьезной критики. Выделение язычников в отдельную категорию судимых противоречит всему строю мышления Иисуса, как он отражен на страницах Евангелий. Выражение «все народы» в данном случае означает «все люди», без каких бы то ни было исключений.

Несмотря на упоминание народов, это суд не над народами, а над индивидуумами. Каждый предстает перед Судией *ad personam* — в личном качестве. Для уверовавших в Иисуса как Бога и Спасителя эта встреча является долгожданным и радостным увенчанием их жизненного подвига следования Ему и совершения добрых дел во имя Его. Для не уверовавших, напротив, она становится полной неожиданностью. Впрочем, и те, и другие спрашивают: «когда мы видели Тебя?». И оказывается, что Иисус приходил к ним в лице страждущих и нуждающихся в помощи.

Критерии, по которым праведники отделяются от грешников, не носят ни религиозный, ни обрядовый характер. Список добрых дел, входивший в фарисейский кодекс праведности, включал в себя среди прочего пост и десятину (Лк 18. 2), продолжительные молитвы и труды по обращению язычников в свою веру (Мф 23. 14–15), омовение чаш, кружек, котлов и скамей (Мк 7. 4), строгое следование «преданию старцев» (Мф 15. 2; Мк 7. 3, 6). Ни одна из этих добродетелей не упомянута Иисусом. Вместо этого Он говорит о разных формах помощи нуждающимся.

Иоанн Златоуст отмечает, что добрые дела, которых Иисус ожидает от людей, не представляют собой ничего сложного или сверхъестественного: «Он не сказал: Я был в темнице, и вы освободили Меня; Я был болен, и вы воздвигли Меня с одра болезни. Но сказал: посетили Меня, пришли ко Мне»¹. В других местах Иисус

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 79, 1.*

говорил о ценности даже самых ничтожных дел милосердия: «И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды... истинно говорю вам, не потеряет награды своей» (Мф 10. 42). Оказывается, небесная награда дается не за великие подвиги и достижения, а за скромные и незаметные добрые дела, совершаемые человеком в повседневной жизни.

Иисус перечисляет шесть категорий нуждающихся: алчущие, жаждущие, странники, нагие, больные и находящиеся в темнице. Последняя категория выделяется из остальных в том отношении, что к ней принадлежат по большей части люди, сами повинные в своем бедственном положении, поскольку в темницу, как правило, попадают вследствие совершённых преступлений. Однако Иисус не делает никакого различия между теми, кто нуждается в милосердии в силу объективных обстоятельств, сложившихся не по их вине, и теми, кто виновны в преступлениях: и те, и другие нуждаются в милосердии.

В последующей церковной традиции принципы отношения к осужденным формулировались исходя из этой основополагающей установки. Не оспаривая законность приговора земной власти, Церковь всегда относилась к заключенным как объекту пастырского внимания и любви: «Церковь, не становясь судьей человеку, преступившему закон, призвана нести попечение о его душе. Именно поэтому она понимает наказание не как месть, но как средство внутреннего очищения согрешившего». По учению Церкви, «лишение или ограничение свободы дает человеку, поставившему себя вне общества, возможность переоценить собственную жизнь, дабы вернуться на свободу внутренне очищенным... В процессе исправительного труда греховная стихия в недрах души должна уступить место созиданию, порядку, душевному миру»¹. В дореволюционной России даже приговоренных к смерти до последней минуты сопровождал священник.

Шесть категорий нуждающихся названы Иисусом в качестве примеров, а отнюдь не в качестве исчерпывающего списка тех,

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. IX, 3.

кому необходимо оказывать помощь. Очевидно также, что добрые дела не сводятся к удовлетворению материальных нужд людей. Как подчеркивает древний толкователь, данное место «можно понимать и в отношении учителей, дававших пищу учения алчущим праведности... дававших питье истины жаждущим познания Бога... Самого Христа принимают те, кто, научая праведности, одевает нагих, то есть не имеющих одеяния праведности»¹. В этом толкователь следует Оригену, который указывал, что научающий людей добродетелям ткет для них одежду, тем самым одевая Христа, чтобы Его слово не пребывало нагим в этом мире².

Центральным пунктом поучения является солидарность Иисуса со всеми нуждающимися, Его готовность полностью отождествить Себя с ними. И ранее во многих поучениях Иисус ублажал алчущих и плачущих (Лк 6. 21), призывал к Себе «труждающихся и обремененных» (Мф 11. 28), приводил в пример бедных и нищих (Мк 12. 42 и Лк 21. 2; Лк 16. 20), призывал раздавать нищим имение (Мф 19. 21; Мк 10. 21), звать на пир нищих, увечных, хромых, слепых (Лк 14. 13). Однако нигде еще Иисус не отождествлял Самого Себя с нуждающимися так, как Он это сделал в поучении о Страшном суде. Он готов отождествить Себя даже с заключенным в тюрьму преступником, которого в числе прочих называет Своим меньшим братом.

Кто понимается в речи Иисуса под Его «меньшими братьями»? Мнения современных ученых по данному вопросу расходятся. Одни склонны видеть в «меньших братьях» всех нуждающихся в помощи; другие полагают, что Иисус имеет здесь в виду всех Своих последователей; третьи — что Он имеет в виду тех Своих учеников, которые будут вовлечены в миссионерскую деятельность. Согласно последним двум интерпретациям, критерием для вынесения приговора на Страшном суде будет то, как люди относились к ученикам Иисуса. Однако эти интерпретации представляются нам искусственными. Нет в тексте никаких признаков того,

¹ *Иоанн Златоуст (Псевдо-)*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 54.

² *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 72.

что Иисус выделял только Своих учеников в группу лиц, которых называл Своими братьями. Напротив, Его речь имеет все признаки того, что в ней имеется в виду любой человек, нуждающийся в помощи.

Приговор, который выносит Судия, является окончательным и обжалованию не подлежит. Обратим внимание на то, какими словами обозначена участь праведников и грешников: первые пойдут в «жизнь вечную», вторые в «муку вечную». Праведникам Царь говорит: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира». А грешникам: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». И то, и другое состояния названы вечными. Но Царство уготовано от создания мира, а огонь вечный — просто уготован. За этой малозаметной разницей стоит существенное, онтологическое различие между тем, что Бог изначально уготовил для всех людей, и тем, что было привнесено в жизнь людей вопреки Его воле.

Согласно христианскому пониманию, Бог не является творцом зла. Оно произошло вследствие непослушания диавола воле Божией, а в жизнь людей вошло через искушение от диавола. От создания мира для людей было уготовано только то Царство, в котором они должны были, преуспевая в добре и послушании Богу, восходить к все более глубокому познанию Бога, к все более полному приобщению Его благодати. Однако уже в первом поколении люди совершили ошибку, поддавшись на искушение диавола, и в каждом последующем поколении эта ошибка повторялась. Ни один человек не оказался изъят из дурной наследственности, выражающейся в склонности человека к греху. Но ни один человек не связан узами греха настолько, чтобы не иметь возможности вырваться из них и освободиться от этой наследственности, возвратив себе через добрые дела утраченное Царство Божие.

Вопросы к главе 14

1. Употребляется ли слово «книжник» в Новом Завете в положительном значении? В каких контекстах?
2. Какие толкования рассказ о пожертвовании бедной вдовы получил в христианской традиции?
3. Что означает термин *παροῦσία* и как он используется в Новом Завете?
4. В каких известных вам античных источниках сообщается о разрушении Иерусалима в 70 году по Р. Х.?
5. Содержит ли пророческая речь Иисуса Христа о разрушении Иерусалима и Его Втором пришествии подтверждения тому, что Евангелисты записали ее до 70 года по Р. Х.?

Глава 15.

ЗАГОВОР ПЕРВОСВЯЩЕННИКОВ, ВЕЧЕРЯ В ВИФАНИИ И ПРЕДАТЕЛЬСТВО ИУДЫ

- 15. 1. Переход к истории Страстей
- 15. 2. Заговор первосвященников
- 15. 3. Вечеря в Вифании
- 15. 4. Предательство Иуды

15. 1. Переход к истории Страстей

Поучением о Страшном суде у Матфея завершается серия из пяти поучений Иисуса, вставленных в повествовательную ткань его Евангелия. Повествование после каждого из четырех предыдущих возобновлялось при помощи формул: «И когда Иисус окончил слова сии...» (Мф 7. 28); «И когда окончил Иисус наставления двенадцати ученикам Своим...» (Мф 11. 1); «И, когда окончил Иисус притчи сии...» (Мф 13. 53); «Когда Иисус окончил слова сии...» (Мф 19. 1). За пятым поучением следует несколько видоизмененная формула: «Когда Иисус окончил все слова сии...» (Мф 26. 1). Слово «все» указывает на окончание учительного служения Иисуса.

С этого момента Иисус у Матфея и двух других синоптиков говорит только короткими репликами. В какой-то момент Он умолкает (Мф 26. 63; Мк 14. 61). Отныне внимание читателя сосредоточено уже не на содержании Его проповеди, а на Нем Самом. Евангелисты, каждый по-своему, рассказывают, как вел Себя Иисус в последние дни и часы Своей жизни, как Он умирал на кресте и как потом воскрес из мертвых. Именно этот рассказ представляет собой то, ради чего было написано все, что ему предшествовало.

И только в свете этого рассказа в полной мере раскрывается содержание изложенных ранее поучений Иисуса, каждое слово которых оплачено Его кровью.

Историю Страстей открывают три эпизода, которые нам предстоит рассмотреть в настоящей главе: заговор первосвященников, вечера в Вифании и предательство Иуды. В Евангелиях от Матфея и Марка эти эпизоды следуют один за другим и с точки зрения литературной композиции составляют единое целое, внутри которого второй эпизод занимает центральное место, а первый и третий выполняют функции соответственно прелюдии и постлюдии.

15. 2. Заговор первосвященников

Наиболее подробно о заговоре первосвященников говорит Матфей. Изложив последнюю речь Иисуса, Евангелист пишет:

Когда Иисус окончил все слова сии, то сказал ученикам Своим: вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие. Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы, и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить; но говорили: только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе (Мф 26. 1–5).

Первая фраза этого отрывка содержит предсказание Иисуса о Своей смерти (как мы видели выше, пятое по счету). Вторая содержит рассказ о совещании, о котором Марк говорит короче: «Через два дня надлежало быть празднику Пасхи и опресноков. И искали первосвященники и книжники, как бы взять Его хитростью и убить; но говорили: только не в праздник, чтобы не произошло возмущения в народе» (Мк 14. 1–2). Лука еще более кратко упоминает об этом совещании (Лк 22. 1–2).

Повествование Иоанна значительно отличается от того, что мы читаем у синоптиков. У него совещание первосвященников следует сразу же за воскрешением Лазаря:

Тогда многие из Иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него. А некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус.

Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот Человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом. Один же из них, некто Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино.

С этого дня положили убить Его. Посему Иисус уже не ходил явно между Иудеями, а пошел оттуда в страну близ пустыни, в город, называемый Ефраим, и там оставался с учениками Своими.

Приближалась Пасха Иудейская, и многие из всей страны пришли в Иерусалим перед Пасхою, чтобы очиститься. Тогда искали Иисуса и, стоя в храме, говорили друг другу: как вы думаете? не придет ли Он на праздник? Первосвященники же и фарисеи дали приказание, что если кто узнает, где Он будет, то объявил бы, дабы взять Его (Ин 11. 45–57).

Очевидно, что у Иоанна речь идет об ином совещании, состоявшемся несколько ранее, чем описанное у синоптиков. Последнее происходит за два дня до Пасхи, а то, о котором говорит Иоанн, по видимому, за несколько недель до нее. В период между двумя совещаниями Иисус удаляется в Ефраим, где пребывает с учениками. Упоминание об этом у синоптиков отсутствует, и сама идентификация города является предметом споров между учеными. Некоторые отождествляют Ефраим с «Ваал-Гацором, близ Ефрема», упоминаемым во Второй книге Царств (2 Цар 13. 23). Другие ученые отождествляют Ефраим с Офрой (Нав 18. 23; Суд 6. 11; 1 Цар 13. 17), Ефроном (2 Пар 13. 19) или Аферемой (1 Макк 11. 34). Однако еще

в IV веке Евсевий Кесарийский помещал Ефраим на расстояние 20 миль (около 30 километров) от Иерусалима¹. В настоящее время большинство ученых отождествляет Ефраим с селением Эт-Тай-иба, расположенным в 24 километрах от Иерусалима на высоком холме, откуда видна долина Иерихона и Мертвое море².

Таким образом, мы имеем свидетельства о двух совещаниях. Первое описано более подробно. На первом совещании главным аргументом становится следующий: «Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом». Под «местом» здесь может пониматься как вся страна, так и Иерусалим. Некоторые комментаторы видят здесь указание на храм Иерусалимский — святое место для всего Израильского народа. Во Второй Маккавейской книге упоминаются «место» и «народ», при этом под местом понимается именно храм (2 Макк 5. 19).

Аргумент, на первый взгляд, может показаться странным: какое отношение имеет Иисус со Своей проповедью Царства Небесного к возможному вторжению римлян в Иерусалим? Однако история Страстей показывает, что политический аргумент использовался против Иисуса неоднократно, причем использовался Его противниками как для демонстрации собственной приверженности интересам Израиля, так и, наоборот, для демонстрации лояльности римской оккупационной власти. Требуя у Пилата смертного приговора для Иисуса, иудеи будут кричать: «Если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (Ин 19. 12). Римскому прокуратору они скажут: «Нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин 19. 15). При этом в собственном узком кругу первосвященники, полностью продавшиеся римлянам, надевают личину патриотов.

Интересна трактовка Евангелистом слов первосвященника, который сыграет решающую роль в осуждении Иисуса на смерть. Эти слова являются очевидным продолжением мысли о том, что деятельность Иисуса может привести к полной оккупации Иудеи

¹ *Евсевий Кесарийский*. Ономастикон.

² *Петров А. Е.* Ефраим. С. 23–24.

римлянами: Каиафа говорит, что лучше одного человека принести в жертву, чем поставить под удар весь народ. Однако Евангелист толкует их не в буквальном смысле, а в переносном, видя в них предсказание о том, что «Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино». Невольное пророчество первосвященника становится подтверждением того, о чем Иоанн говорит на протяжении всего своего Евангелия: искупительная жертва Иисуса имеет значение для всего мира, а не только для Израильского народа; на место ветхого Израиля придет Израиль новый, который будет включать в себя всех уверовавших в Иисуса.

Согласно Иоанну, первосвященники уже за несколько недель до Пасхи дали указание следить, не придет ли Иисус в Иерусалим, чтобы, если придет, арестовать Его. Синоптики не упоминают об этом. Из их повествований может создаться впечатление, что первосвященники впервые собираются для обсуждения судьбы Иисуса только после того, как Он вошел в Иерусалим и привел весь город в движение (Мф 21. 10).

На совещании, описанном у синоптиков, первосвященники принимают решение «взять Иисуса хитростью и убить». Но тут же делают оговорку: «только не в праздник». Как понимать ее? Если следовать дальнейшему повествованию синоптиков, Иисус был арестован «в первый день опресноков» (Мк 14. 12; Мф 26. 17; Лк 14. 12) и распят на следующее утро. Однако, согласно Иоанну, Он был распят в пятницу перед Пасхой (Ин 19. 14, 31, 42). Об этом расхождении мы подробнее скажем в следующей главе. Сейчас лишь отметим, что, если следовать хронологии синоптиков, первосвященники в дальнейшем изменили своему намерению. Так понимает это место Иоанн Златоуст: «Сказав “только не в праздник”, потом, найдя предателя, они не ждали времени, но совершили убийство в праздник»¹. Если же соединить данные синоптиков с данными Иоанна, то оговорка «только не в праздник» должна означать «до наступления праздника».

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 79, 3.*

15. 3. Вечеря в Вифании

Рассказ о вечере в Вифании присутствует в трех Евангелиях — от Матфея, Марка и Иоанна. В центре повествования — женщина, помазавшая Иисуса миром в то время, как Он возлежал на вечери. У Иоанна она отождествляется с Марией, сестрой Лазаря; у Матфея и Марка остается безымянной.

В Евангелии от Луки имеется повествование с похожим сюжетом: там женщина, «которая была грешница», узнав, что Иисус 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 сюжет был рассмотрен нами во втором томе настоящего учебника. В нем же мы указали, что в древних и современных толкованиях имеется несколько точек зрения на соотношение между этими рассказами: 1) все Евангелисты описывают один и тот же случай, но разногласят в деталях; 2) один случай описан у синоптиков, другой у Иоанна; 3) один описан у Луки, другой у Матфея, Марка и Иоанна; 4) в четырех Евангелиях речь идет о трех разных случаях — первом у Луки, втором у Матфея и Марка, третьем у Иоанна.

Совокупность данных позволяет трактовать сюжет, рассказанный Лукой, как отличный от того, который описан у трех других Евангелистов. Приведенный у Луки эпизод произошел в Галилее на более раннем этапе общественного служения Иисуса. Женщина-грешница вряд ли может быть отождествлена с героиней повествований Матфея, Марка и Иоанна, хотя такое отождествление нередко встречается как в святоотеческой литературе, так и в литургических текстах, о чем мы скажем ниже.

У Марка рассказ о вечери в Вифании следует за упоминанием о том, что «через два дня надлежало быть празднику Пасхи и опресноков» (Мк 14. 1)¹. У Матфея рассказ следует за словами

¹ Так в Синодальном переводе. В буквальном переводе с греческого: «Была же Пасха и опресноки через два дня».

Иисуса: «Вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие» (Мф 26. 2). В то же время ни у Марка, ни у Матфея упоминание о двух днях не предшествует непосредственно рассказу о вечере: в обоих случаях за этим упоминанием следует рассказ о заговоре первосвященников и книжников против Иисуса (Мф 26. 3–5; Мк 14. 2–3), и лишь после него излагается история с женщиной, помазавшей Иисуса миром. Начало рассказа и в том, и в другом Евангелии позволяет не увязывать его напрямую с указанием на то, что до Пасхи осталось два дня. Если, тем не менее, считать упоминание о двух днях прелюдией к обоим эпизодам (заговору против Иисуса и вечера в Вифании), тогда вечеря в Вифании выпадает на среду перед Пасхой, которая, согласно сообщениям синоптиков, праздновалась в пятницу. В этом случае событие происходит через три дня после торжественного входа Иисуса в Иерусалим.

В Евангелии от Иоанна вечеря в Вифании предшествует торжественному входу Иисуса в Иерусалим и происходит «за шесть дней до Пасхи» (Ин 12. 1). Столь существенная разница, как и отличия в ряде других деталей, может быть объяснена тем, что Иоанн, знакомый с повествованиями Матфея и Марка (или с одним из них, или с источником, на котором они основаны), желает уточнить приводимые в них данные.

С другой стороны, многие исследователи указывают на параллели между повествованием Иоанна о вечере в Вифании и рассказом Луки о жене-грешнице. Согласно одной из весьма распространенных в науке версий, Иоанн описывал тот же случай, что и Марк и Матфей, однако некоторые детали заимствовал у Луки. Эта версия, впрочем, не объясняет, почему у Иоанна вечеря в Вифании происходит за шесть дней до Пасхи.

Литургический календарь древней Церкви, в котором события последней недели земной жизни Иисуса выстроены в единую цепь, помещает вечерю в Вифании на Великую Среду, тогда как событием, непосредственно предшествующим входу Господню в Иерусалим, оказывается воскрешение Лазаря. Выстраивая события

подобным образом, древняя Церковь скорее ориентировалась на хронологию Матфея и Марка, согласно которым рассказ о вечере в Вифании следует за упоминанием двухдневного срока, остающегося до Пасхи. А за шесть дней до Великой Пятницы — дня распятия Иисуса Христа — празднуется Лазарева суббота, связанная с воспоминанием не о вечери в Вифании, а о воскрешении Лазаря.

Можно, конечно, допустить, что вечера в Вифании было две — одна за шесть дней до Пасхи в доме Лазаря, другая за два дня до Пасхи в доме Симона прокаженного. К такому пониманию склонялся Ориген¹. Нам, однако, кажется более убедительным мнение Блаженного Августина, согласно которому у Матфея, Марка и Иоанна описан один и тот же эпизод, тогда как у Луки речь идет о другом случае².

Приведем рассказ по версии Марка:

И когда был Он в Вифании, в доме Симона прокаженного, и возлежал, — пришла женщина с алавастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного и, разбив сосуд, возлила Ему на голову. Некоторые же вознегодовали и говорили между собою: к чему сия трата мира? Ибо можно было бы продать его более нежели за триста динариев и раздать нищим. И роптали на нее. Но Иисус сказал: оставьте ее; что ее смущаете? Она доброе дело сделала для Меня. Ибо нищих всегда имеете с собою и, когда захотите, можете им благотворить; а Меня не всегда имеете. Она сделала, что могла: предварила помазать тело Мое к погребению. Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала (Мк 14. 3–9).

Версия Матфея (Мф 26. 6–13) отличается от версии Марка лишь незначительными деталями. Согласно Матфею, поступок женщины вызывает негодование не у «некоторых», а у учеников. И у Матфея, и у Марка сразу же за этим повествованием следует

¹ Ориген. Комментарии на Евангелие от Матфея. 77.

² Августин. О согласии Евангелистов. 2, 152–156.

рассказ о том, как Иуда пошел к первосвященникам, чтобы договорится о том, как он предаст им Иисуса (Мк 14. 10–11; Мф 26. 14–15).

В Евангелии от Иоанна имя Иуды возникает в самом рассказе о вечери в Вифании:

За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь умерший, которого Он воскресил из мертвых. Там приготовили Ему вечерю, и Марфа служила, и Лазарь был одним из возлежавших с Ним. Мария же, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, помазала ноги Иисуса и отерла волосами своими ноги Его; и дом наполнился благоуханием от мира. Тогда один из учеников Его, Иуда Симонов Искарот, который хотел предать Его, сказал: для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим? Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали. Иисус же сказал: оставьте ее; она сберегла это на день погребения Моего. Ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда (Ин 12. 1–8).

Укажем на основные различия между версиями, с одной стороны, Марка и Матфея, с другой — Иоанна. В первом случае событие происходит после торжественного входа Иисуса в Иерусалим, во втором — до. В первом — действие происходит в доме Симона прокаженного, во втором хозяин дома не назван. В первом — неназванная женщина «с алавастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного», разбив сосуд, возливает миро *на голову* Иисуса, во втором — Мария, сестра Лазаря, возливает миро *на ноги* Его и отирает их волосами. Лазарь дважды упомянут у Иоанна, ни разу у Марка и Матфея. У Марка негодование выражают «некоторые», называя сумму, за которую можно продать миро (более трехсот динариев); у Матфея негодуют «ученики», не называя сумму; у Иоанна негодует Иуда, называя сумму (триста динариев).

Пунктов, в которых две версии сходятся, намного больше. Во всех трех случаях действие происходит в Вифании, причем имя хозяина дома (Симон) вполне может по умолчанию относиться

и к случаю, описанному Иоанном (если предположить, что Лазарь, Марфа и Мария присутствовали на вечере в доме некоего Симона, общего друга семьи). Имя женщины (Мария), в свою очередь, может по умолчанию относиться к героине рассказа Марка и Матфея. Упоминание о Лазаре в Евангелии от Иоанна легко объясняется тем, что рассказ о вечере в Вифании следует в нем за повествованием о воскрешении Лазаря; отсутствие имени Лазаря в Евангелиях от Марка и Матфея можно объяснить отсутствием этого повествования у синоптиков. В обоих случаях перед нами одна и та же сюжетная канва: Иисус возлежит в доме; приходит женщина, возливают миро; окружающие негодуют; Иисус говорит о том, что она приготовила Его к погребению.

Вифания — селение на юго-восточном склоне Елеонской горы, в 3 километрах восточнее Иерусалима — упоминается на страницах Евангелий 11 раз. С Вифанией связаны многие события евангельской истории. Здесь со своими сестрами Марфой и Марией жил Лазарь (Ин 11. 1), которого Иисус воскресил из мертвых. Сюда же Иисус послал учеников, чтобы они нашли осла для Его торжественного въезда в город (Мк 11. 1; Лк 19. 29). Последние дни Своей земной жизни Иисус проводил в Иерусалиме, а ночи — в Вифании (Мк 11. 11–12; Мф 21. 17; Лк 19. 29). Сюда же Он вернется уже после воскресения, чтобы благословить учеников и на их глазах вознестись на небо (Лк 24. 50).

О Симоне-прокаженном, которого упоминают Матфей и Марк, ничего не известно. Был ли он прокаженным в тот момент, когда Иисус посещал его дом, или он был одним из тех, кого Иисус исцелил? Блаженный Иероним считает, что к моменту прихода Иисуса он уже не был прокаженным: «после того, как он был исцелен Спасителем, он оставался с прежним именем, чтобы явить силу Целителя»¹. Иоанн Златоуст тоже считает, что Симон был исцелен от проказы².

¹ *Иероним*. Комментарии на Евангелие от Матфея. 4, 26, 6.

² *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 80, 1.

Имел ли Симон-прокаженный из Вифании какое-либо отношение к Симону-фарисею, упоминаемому у Луки в эпизоде, в котором женщина-грешница помазывает ноги Иисуса миром (Лк 7. 40)? Судя по всему, никакого, если только не считать эпизод, рассказанный Лукой, переработкой того, который описан у Матфея и Марка. Имя Симон было одним из самых распространенных в Иудее.

Нет также достаточных оснований для того, чтобы отождествить Симона-прокаженного с Лазарем. Однако следует отметить, что если Матфей и Марк идентифицируют место события как «дом Симона прокаженного», то у Иоанна хозяин дома не назван: Лазарь упомянут лишь как «один из возлежавших». Симон вполне мог быть другом или соседом Лазаря и вполне мог пригласить его вместе с сестрами на вечерю, на которую пригласил Иисуса. То, что «Марфа служила», тоже не означает, что она была хозяйкой дома: прислуживать за столом было обычным занятием женщин в то время, как мужчины возлежали.

Марфа и Мария в Евангелиях упоминаются в общей сложности в трех эпизодах, из которых два находятся в Евангелии от Иоанна и один — в Евангелии от Луки. Событие, о котором рассказывает Лука, происходит где-то на пути из Галилеи в Иерусалим. Иисус приходит в дом, Марфа готовит, а Мария садится у Его ног и слушает Его; Марфа упрекает свою сестру за то, что она не помогает ей; Иисус говорит: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк 10. 38–42).

Мы не знаем, о каком селении идет речь, но судя по тому, что, согласно Луке, путешествие Иисуса в Иерусалим только начиналось, селение должно было находиться ближе к Галилее, чем к Иерусалиму. В то же время описание событий на пути Иисуса из Галилеи в Иерусалим у Луки не претендует на точную хронологическую последовательность, и ничто не препятствует предположить, что дело происходило в Вифании. Сестры ведут себя по-разному: одна выступает в традиционной для женщины того времени роли домохозяйки, то есть готовит и подает на стол. Другая вместо того,

чтобы заниматься делом, садится у ног Иисуса. Это и вызывает негодование ее сестры. Иисус же оправдывает ее поведение, напоминая о том, что духовное важнее материального.

Второй эпизод, в котором появляются сестры, связан с воскрешением Лазаря. Здесь мы тоже видим, что сестры ведут себя по-разному. Марфа, услышав, что идет Иисус, бежит навстречу ему, Мария же остается дома. Потом Марфа зовет свою сестру, и та, как скоро услышала, что Иисус рядом, поспешно встает и идет к Нему (Ин 11. 20–29).

И наконец, третий эпизод — тот, который мы рассматриваем в настоящей главе — опять выявляет разницу в поведении двух сестер. Марфа, по своему обыкновению, «служит», а Мария совершает нечто необычное: она, взяв фунт нардового чистого драгоценного мира, подходит к Иисусу и помазывает ноги Его, отирая их своими волосами. Здесь мы не можем не вспомнить женщину-грешницу из Евангелия от Луки, которая, узнав, что Иисус возлежит в доме фарисея, «принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливаться слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк 7. 37–38).

Самое странное в обеих историях — то, что женщина помазывает драгоценным миром ноги Иисуса. Такого обычая в Израиле не было: ноги было принято омыwać водой. Помазание головы, напротив, было широко распространенным обычаем. Это подтверждается не только процитированными словами Иисуса, обращенными к фарисею, но и Его словами из Нагорной проповеди: «А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим...» (Мф 6. 17–18). В Ветхом Завете обычай помазания головы зафиксирован многократно.

В эпизоде, рассказанном Лукой, тот факт, что женщина не посмела приблизиться к голове Иисуса, но встала у него в ногах, объясняется тем, что она была грешница. Необычность ее поведения отражена в словах Иисуса, обращенных к фарисею: «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» (Лк 7. 44–46).

Если исходить из того, что речь у Иоанна идет о том же случае, что у Матфея и Марка, тогда остается предположить, что помазание ног Иоанн заимствовал из эпизода, рассказанного у Луки. Оттуда же могла перейти и другая деталь: Мария отирала ноги Иисуса волосами своими. В то же время ученые усматривают смысловую связь между эпизодом, в котором Мария помазывает ноги Иисуса, и рассказом того же Евангелиста о том, как Иисус умыл ноги ученикам.

У Матфея и Марка женщина помазывает драгоценным миром голову Иисуса, что вполне соответствует общепринятой практике. Необычным является то, что она разбивает сосуд: такая практика не подтверждается ни литературными источниками, ни археологическими раскопками. Алебастровые сосуды для драгоценных масел обычно имели форму кувшина с узким горлышком, в которое вставлялась затычка из папируса, пергамента или ткани; перед тем, как возлить масло на голову, затычку вынимали. Женщина разбивает сосуд или потому, что спешит (боится, что ее прогонят?), или чтобы дать возможность маслу вытечь в большом количестве. Именно это вызывает недоумение и негодование учеников: зачем такая трата? почему использовано столь много драгоценного мира?

Слова Иисуса «ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете» (Мф 26. 11) относятся к категории изречений, в которых Иисус обращает внимание слушателей на Самого Себя. Напомним лишь несколько из них по Евангелию от Матфея:

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня (Мф 5. 11).

И поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками (Мф 10. 18).

Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня

пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным... Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня (Мф 10. 32–33, 37).

Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть. Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим (Мф 11. 27–29).

Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает (Мф 12. 30).

Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее (Мф 16. 24–25).

...Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает (Мф 18. 5).

Подобного рода изречения имеются во всех Евангелиях. В них Иисус обращает внимание учеников на то, что центральное значение для них должна иметь Его личность. Именно личная связь с Иисусом, желание слушать Его слова, следовать Его заповедям, готовность страдать и умереть за Него — вот то, что делает человека Его учеником. Следование за Ним важнее таких добродетелей, как помощь нищим. Сидеть у Его ног и слушать Его слова — важнее, чем суетиться и думать о большом угощении (Лк 10. 38–42). Женщина, помазавшая ноги Иисуса миром, исполнила то, чего Он ожидал от Своих учеников. Для нее был важен Он Сам, а не какие-то аспекты Его учения или миссии.

Слова о нищих являются очередным предсказанием Иисуса о Своей смерти. В этом смысле они созвучны тому, что Он говорил в ответ на недоумения учеников Иоанновых: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься» (Мф 9. 15).

Предсказывая Свою смерть, Иисус одновременно предсказывает и распространение Евангелия по всему миру. За несколько дней до этого, в поучении на горе Елеонской, Иисус говорил: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам...» (Мф 24. 14). На вечере в Вифании Он повторяет ту же мысль: «Где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире...» (Мф 26. 13). Эта же мысль прозвучит в Его последнем наставлении ученикам, уже после воскресения: «Итак, идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16. 15). Если ранее Он говорил ученикам, что послан только к погибшим овцам дома Израилева (Мф 15. 24), то теперь в Его речи ясно звучит мысль о вселенском характере Его миссии.

В толкованиях древних авторов женщина, помазавшая ноги Иисуса миром, часто обозначалась как блудница, по аналогии с другой женщиной, о которой рассказывает Лука. Типичным примером является Иоанн Златоуст, толкующий повествование Матфея, но наделяющий женщину чертами, характерными скорее для образа из Евангелия от Луки:

Итак, женщина, увидев Его и получив вследствие этого дерзновение, приступила к Нему. И если женщина кровоточивая и не сознававшая ничего подобного, так как нечистота ее была от природы, со страхом и трепетом приступила, то тем больший страх и стыд надлежало иметь этой женщине по причине нечистоты ее совести. Поэтому и приступает она после женщины самарянской, хананейской, кровоточивой и других весьма многих женщин, так как сознавала в себе великую нечистоту; и приступает не всенародно, но в доме. И в то время, как все прочие женщины приходили только за получением исцеления телесного, она пришла исключительно за тем, чтобы воздать честь Иисусу и получить душевное исцеление... И, так как благоговение ее было велико и усердие невыразимо, то Он, по величайшему снисхождению Своему, позволил ей излить миро и на голову Свою... Но ученики, не зная мыслей женщины, неуместно укоряли ее и в самом обвинении указали на щедрость женщины...

Поэтому Христос и упрекает их, говоря: «Что смущаете женщину?»... и «Где ни будет проповедано Евангелие сие... сказано будет... что она сделала» (Мф 26. 11, 13)... Вот исполнилось то, что Христос предсказал, и куда ни пойдешь во вселенной, везде увидишь, что возвещают и об этой женщине... Умолчано о подвигах бесчисленных царей и полководцев... но то, что женщина блудница излила елей в доме некоего прокаженного в присутствии десяти мужей, все воспевают во вселенной. Прошло столько времени, а память об этом происшествии не истребилась; и персы, и индийцы, и скифы, и фракийцы, и сарматы, и племя мавров, и жители Британских островов повествуют о том, что сделала женщина блудница в Иудее — тайно, в доме. Велико человеколюбие Господа! Он принимает блудницу — блудницу, лобызающую ноги, возливающую елей и отирающую власами, принимает и упрекает тех, которые обвиняют ее¹.

В богослужебных текстах Великой Среды, когда Церковь вспоминает вечерю в Вифании и предательство Иуды, женщина, помазавшая ноги Иисуса миром, многократно и настойчиво называется блудницей². Очевидно, что в сознании церковных песнописцев основанный на Евангелии от Луки образ блудницы, пришедшей в дом фарисея, где она помазала ноги Иисуса миром, практически полностью заслонил собою тот, который был нарисован Матфеем и Марком (женщина разбивает сосуд и возливает Иисусу на голову). Лишь в некоторых деталях он соответствует образу Марии из Евангелия от Иоанна — а именно в тех, в которых образ Марии перекликается с образом грешницы у Луки. При этом хронология события в литургическом календаре соответствует Евангелиям от Матфея и Марка, где оно помещено после упоминания о двух днях,

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 80, 1.

² См., например: Триодъ постная. Великая Среда. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах» («жена грешница приступивши к ногам»); Утренняя. Седален по 1-м стихословии («Блудница приступи к Тебе»); Утренняя. Седален по 3-м стихословию («Блудница в плаче вопияше»); Утренняя. Кондак («Паче блудницы Блаже, беззаконновав»); Утренняя. Икос («Яже первее блудница жена, внезапно целомудренна явися»).

оставшихся до Пасхи. И Евангелие на вечерне Великой Среды читается от Матфея (Мф 26. 6–16). Сюжеты литургических песнопений, соответственно, расходятся с евангельским чтением в тех же деталях, в которых Лука расходится с Матфеем и Марком.

15. 4. Предательство Иуды

Образ Иуды занимает существенное место в повествованиях всех четырех Евангелистов о Страстях Христовых. В синоптических Евангелиях он до истории Страстей упоминался лишь однажды: в общем списке двенадцати апостолов (Мф 10. 4; Мк 3. 19; Лк 6. 16). Его появление в повествованиях синоптиков о Страстях производит эффект неожиданности: он вводится как новый персонаж, ранее не игравший никакой роли в евангельских событиях.

Иначе обстоит дело у Иоанна. В этом Евангелии Иисус представлен как с самого начала знающий о том, что Его ожидает, в том числе о предательстве Иуды. Во 2-й главе приведены слова Иисуса: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». Евангелист поясняет, что Иисус «говорил о храме тела Своего», то есть предсказывал Свою смерть. Сразу же за этим эпизодом следует упоминание о многих чудесах, сотворенных Иисусом в Иерусалиме на праздник Пасхи, и ремарка Евангелиста: «Но Сам Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин 2. 18–25).

Прямые предсказания о предательстве Иуды содержатся в 6-й главе, где изложена беседа Иисуса с иудеями о небесном хлебе. По завершении этой беседы Иисус в разговоре с учениками предсказывает Свою смерть и воскресение: «Что ж, если увидите Сына Человеческого восходящего туда, где был прежде?». И далее говорит ученикам: «Но есть из вас некоторые неверующие». Евангелист тут же поясняет: «Ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин 6. 62–64). Через некоторое время Иисус снова возвращается к той же теме, говоря ученикам: «Не двенадцать

ли вас избрал Я? но один из вас диавол». И вновь Евангелист, по своему обычаю, поясняет: «Это говорил Он об Иуде Симонове Искарите, ибо сей хотел предать Его, будучи один из двенадцати» (Ин 6. 70–71).

Наконец, как мы видели, только в Евангелии от Иоанна в рассказе о вечере в Вифании упоминается «Иуда Симонов Искарот, который хотел предать Его». Именно он выражает возмущение трагедией драгоценного мира, которое можно было бы продать за триста динариев и раздать нищим. При этом Евангелист отмечает: «Сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали» (Ин 12. 4–6).

Как понимать все эти предсказания и намеки? Не был ли Иуда лишь пассивным исполнителем воли Божией? Попытки представить Иуду орудием Промысла Божия предпринимались уже в древности. Ириней Лионский упоминал о секте каинитов, которые учат о «предателе Иуде», что «так как он только знал истину, то и совершил тайну предательства, и чрез него, говорят они, разрешено все земное и небесное. Они также выдают вымышленную историю такого рода, называя Евангелием Иуды»¹. Найденный в 2006 году полный текст «Евангелия Иуды» — гностического апокрифа, сохранившегося только на саидском диалекте коптского языка, — частично подтверждает то, что говорит об этом памятнике Ириней. Апология Иуды содержится и в ряде произведений современной литературы.

Однако и сам текст канонических Евангелий, и толкования на него древних и новых авторов однозначно осуждают поступок Иуды и не оставляют места для его оправдания. Во всех четырех Евангелиях Иуда предстает исключительно как отрицательный персонаж, к которому Евангелисты не питают ни симпатии, ни сочувствия.

Рассмотрим повествования синоптиков о предательстве Иуды. Перед нами три версии. Самая лаконичная принадлежит Марку:

¹ *Ириней Лионский. Против ересей.* 31, 1.

И пошел Иуда Искариот, один из двенадцати, к первосвященникам, чтобы предать Его им. Они же, услышав, обрадовались, и обещали дать ему сребренники. И он искал, как бы в удобное время предать Его (Мк 14. 10–11).

В версии Матфея Иуда не просто предлагает первосвященникам свои услуги: он заранее оговаривает цену.

Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, пошел к первосвященникам и сказал: что вы дадите мне, и я вам предам Его? Они предложили ему тридцать сребренников; и с того времени он искал удобного случая предать Его (Мф 26. 14–16).

Наиболее подробно о предательстве Иуды говорит Лука. Его текст обнаруживает большую близость к Марку, чем к Матфею:

Вошел же сатана в Иуду, прозванного Искариотом, одного из числа двенадцати, и он пошел, и говорил с первосвященниками и начальниками, как Его предать им. Они обрадовались и согласились дать ему денег; и он обещал, и искал удобного времени, чтобы предать Его им не при народе (Лк 22. 3–6).

Таким образом, только Лука упоминает о роли сатаны в предательстве Иуды. Здесь уместно вспомнить о том, что рассказ об искушении Иисуса от диавола в пустыне завершается у Луки следующей ремаркой: «И, окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени» (Лк 4. 13). Очевидно, под «временем» в том случае понималась решительная схватка Иисуса с диаволом, которая произойдет, когда Иисус будет предан на смерть. Схватка начинается с того, что диавол внедряется в самую сердцевину окружения Иисуса — в избранный круг двенадцати апостолов, выбирая одного из них в качестве своей жертвы. Согласно Луке, сатана не просто искушает Иуду: он входит в него.

Однако Иуда — отнюдь не пассивная жертва. Он не превращается в одержимого, подобного тем, из кого Иисус изгонял бесов. Он действует хладнокровно и расчетливо, следуя заранее составленному плану, а отнюдь не движимый против своей воли какой-

то иной силой (как это было с одержимыми, которые прибегали к Иисусу и падали к Его ногам).

Свидетельство Луки о том, что сатана вошел в Иуду, перекликается со словами Евангелиста Иоанна из рассказа о том, как на Тайной вечере Иисус, обмакнув кусок хлеба, подал его Иуде: «и после сего куска вошел в него сатана» (Ин 13. 26). И в том, и в другом случае сатана объявляется инициатором предательства, что, впрочем, не снимает ответственности с Иуды. Ранее Иисус говорил ученикам: «Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф 18. 7; Лк 17. 1). На Тайной вечере Он скажет: «...Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться» (Мф 26. 24; Мк 14. 21). Грех, зло и соблазны совершаются в мире по инициативе диавола, но ответственность за них несет человек, посредством которого диавол действует.

В каком смысле в Иуду вошел сатана? Очевидно, именно в том, что он перестал выполнять волю Бога и стал на службу диаволу. Он сделал это добровольно, а не по принуждению. В этом его отличие, например, от той женщины, которую «связал сатана» и которую Иисус исцелил от тяжелой болезни (Лк 13. 16). Сатана может воздействовать на людей, причиняя вред их телу, но при этом не затрагивая их душу (Иов 2. 6). Те же люди, которые поддаются искушению и впускают диавола в свою душу, становятся его орудиями, но не слепыми, а сознательными. Они превращаются в соратников диавола, тогда как Бог призывал их быть Его соратниками.

Это в особенной степени относится к Иуде. Учитель ничем не обделил его в сравнении с другими апостолами. Как и они, он был свидетелем Его чудес, слушал Его притчи и наставления. Более того, ему, наряду с другими, Иисус дал «власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф 10. 1). Он был одним из тех, о ком сказано: «Они пошли и проповедывали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк 6. 12–13).

Каким образом тот, кому была дана власть над нечистыми духами, сам оказался в их власти? Почему тот, кто изгонял бесов, в конце концов стал вместилищем сатаны? Евангелисты не дают ответа на эти вопросы. Двое из них, каждый по-своему, констатируют тот факт, что Иуда стал орудием дьявола, но ни один не делает попытку объяснить, как это произошло. Иисус постоянно напоминал людям о том, что каждый из них стоит на распутье — перед выбором между добром и злом, Богом и дьяволом. И выбор каждого человека в конечном итоге зависит от него самого. Дьявол может искушать его, побуждать или принуждать к тем или иным действиям, но от человека зависит — поддаться искушению или преодолеть его.

Только Евангелист Матфей называет точную сумму, предложенную Иуде первосвященниками: тридцать сребренников (τρίκοντα ἀργύρια); Марк и Лука употребляют обобщающее понятие ἀργύριον («деньги», букв. «серебро»)¹. Названная у Матфея сумма резко контрастирует с той, которая была озвучена Иудой, когда он выражал сожаление по поводу траты драгоценного мира: триста динариев (Ин 12. 5). В то же время точное значение слова «сребренник» неизвестно: этим словом могла быть обозначена любая серебряная монета, включая римский динарий, тирский шекель, греческую драхму, дидрахму или тетрадрахму (статир). В любом случае сумма была во много раз меньше, чем та, которую потратила женщина, возлившая миро на голову (или ноги) Иисуса.

Указание на точную сумму важно для Евангелиста Матфея прежде всего по той причине, что именно эта сумма звучит в ветхозаветном пророчестве, которое Матфей даст в вольном пересказе чуть позже (Мф 27. 9–10). Об этом пророчестве будет сказано в свое время.

Одним из отличий версии Луки от версий Марка и Матфея является то, что помимо первосвященников в ней упоминаются «начальники». В данном случае употреблено не слово ἀρχοντες,

¹ В Синодальном переводе то же самое слово передается в Евангелии от Марка как «сребренники», от Луки — как «деньги».

обозначающее старейшин народа Израильского, а слово στρατηγοί (букв. «военачальники»). Вопреки мнению некоторых ученых о том, что имеются в виду служители храма, представляется правильным толкование Златоуста, согласно которому речь идет о римском военном командовании, с которым первосвященники находились в стоворе:

Лука говорит, что он имел совещание с военачальниками. По причине возмущений иудеев, римляне поставляли над ними своих начальников, которые наблюдали за порядком, — потому что власть уже была отнята у иудеев, по пророчеству. Пришедши к этим военачальникам, Иуда сказал: «Что вы дадите мне, и я вам предам Его?»¹.

По какой причине Иуда предал Учителя? Обычно главную причину предательства видят в сребролюбии. Златоуст пишет:

И смотри, как велика злоба Иуды, когда Он произвольно приступает к предательству, когда делает это из-за денег, и притом денег столь незначительных... «Они предложили ему тридцать сребренников; и с того времени он искал удобного случая предать Его», так как он боялся народа, и хотел взять Иисуса наедине. О, безумие! Как ослепило его совершенно сребролюбие! Несмотря на то, что часто видел, как Иисус проходил среди толпы и не был удерживаем, как являл многие доказательства Своего божества и силы, Иуда думал удержать Его, и несмотря на то, что Иисус столько раз повторял ему и страшные и кроткие слова, чтобы разрушить злой его умысел. Даже и на вечера не переставал заботиться о нем, но до последнего дня беседовал с ним об этом. Но Иуда не получил никакой пользы: несмотря, однако, на все это Господь не переставал совершать Свое дело².

Подобные же толкования мы находим в богослужебных текстах Страстной седмицы.

Однако можно ли свести всю личную драму Иуды только к сребролюбью? Если бы любовь к деньгам была единственной моти-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 80, 3.*

² *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 80, 3.*

вацией предателя, почему он в конце концов бросил сребренники в храме и удавился? Очевидно, сводить трагедию Иуды к сребролюбю — значит упрощать проблему. А проблема заключается в том, что на каком-то этапе своей жизни Иуда, первоначально призванный Иисусом к апостольству и последовавший за Ним, сделал выбор в пользу дьявола. Мы не знаем, произошло ли это одномоментно, в результате какого-то конкретного случая, или постепенно. Для того чтобы сделать этот выбор, в нем должна была зародиться и развиваться внутренняя раздвоенность, позволявшая ему в течение какого-то времени телом оставаться в общине ближайших учеников Иисуса, но духом отойти от Него и переметнуться на сторону Его главного врага — сатаны. Об этой раздвоенности говорил Ориген: «В душе Иуды, очевидно, боролись противоположные чувства: он не был всей душой враждебно настроен против Иисуса, но не сохранял по отношению к Нему всей душой и того чувства уважения, каким проникается ученик к своему учителю»¹.

Апостол Петр, который был свидетелем духовного падения Иуды, в своем послании раннехристианской общине напишет: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш дьявол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить. Противостойте ему твердою верою...» (1 Пет 5. 8–9). В Своих поучениях, адресованных ученикам, Иисус постоянно напоминал им и о грозном противнике, которого они должны остерегаться, и о вере, которую они должны в себе воспитывать, чтобы не оказаться во власти дьявола. На Тайной вечере Иисус скажет Петру: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя...» (Лк 22. 31–32). Вера является той духовной твердыней, которая позволяет человеку противостоять дьяволу. Апостолы это понимали, а потому говорили Учителю: «Умножь в нас веру» (Лк 17. 5).

В какой-то момент Иуда потерял веру. Может быть, она с самого начала была у него слабой и колеблющейся, но такой она была у многих учеников. Не случайно Иисус постоянно упрекал

¹ Ориген. Против Цельса. 2, 11.

их в маловерии. Разница между другими учениками и Иудой заключалась в том, что они, несмотря на свою человеческую немощь и слабость, оставались верны Учителю, тогда как Иуда на каком-то этапе то ли разочаровался в Нем, то ли разуверился. Возможно, это произошло уже в Иерусалиме, когда он понял, что Иисус не станет царем Израильским, не возьмет в руки политическую власть. Но червь неверия и сомнения, по-видимому, начал подтачивать его сердце раньше.

Вопросы к главе 15

1. Сравните повествование о заговоре первосвященников в синоптических Евангелиях и в Евангелии от Иоанна.
2. Сравните рассказ о вечере в Вифании у Евангелистов Матфея, Марка и Иоанна.
3. Что необычного было в поведении женщины, помазавшей ноги Иисуса Христа миром? По какой причине она могла разбить сосуд? Существовал ли в Израиле обычай помазания ног?
4. Как понимать изречение «ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете» (Мф 26. 11)?

Глава 16.

ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ

16. 1. Хронология событий
16. 2. Приготовление к Тайной вечере
16. 3. Омовение ног
16. 4. Предсказание о предательстве Иуды
16. 5. Была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой?
16. 6. Благословение хлеба и вина
16. 7. Был ли Иуда участником Евхаристии?
16. 8. На пути в Гефсиманию

16. 1. Хронология событий

Нам предстоит в настоящей главе рассмотреть евангельские повествования о событии, имевшем уникальное значение для становления и развития христианской Церкви. Рассказы синоптиков о Тайной вечере, отличаясь один от другого в деталях, имеют сходную структуру и в целом близки по содержанию. Рассказ Иоанна, напротив, существенно отличается по содержанию от свидетельств синоптиков, пересекаясь с ними лишь в некоторых деталях.

Наиболее разительное расхождение между свидетельством синоптиков и свидетельством Иоанна касается времени происходивших событий. Согласно синоптикам, Тайная вечеря была совершена в пасхальную ночь, и все последующие события совпадали по времени с праздником еврейской Пасхи. Согласно Иоанну, все основные события истории Страстей — Тайная вечеря, арест Иисуса, суд у Каиафы, суд у Пилата, распятие и смерть Иисуса — предшествовали Пасхе. На этом расхождении мы специально остановимся в начале настоящей главы.

Далее мы рассмотрим рассказ синоптиков о приготовлении к Пасхе. Затем перейдем к рассказу Иоанна об омовении ног. Вслед за этим будут рассмотрены свидетельства всех четырех Евангелистов о том, как на Тайной вечере Иисус указал, кто предаст Его. Наконец, мы обратимся к повествованиям синоптиков о том событии, которое легло в основу христианской Евхаристии: преломлении Иисусом хлеба и благословении вина на Тайной вечере.

Прощальная беседа Иисуса с учениками, которой в Евангелии от Иоанна посвящено четыре с половиной главы (Ин 13. 31 – 17. 26), будет рассмотрена в главе 17-й настоящего учебника. Поэтому в настоящей главе мы ее рассматривать не будем.

Повествования синоптиков и четвертого Евангелия о Тайной вечере расходятся не только в хронологии описываемых событий. У Иоанна отсутствует рассказ о приготовлении к вечере, который мы находим у синоптиков. Отсутствует также какое-либо упоминание о преломлении хлеба и благословении вина — важнейшей части Тайной вечери. При этом только Иоанн рассказывает об омовении ног учеников и только он приводит прощальную беседу Иисуса с учениками, завершающуюся Его молитвой к Отцу. Столь разительное несовпадение синоптической и Иоанновой традиций в повествовании о Тайной вечере на протяжении многих веков будоражит умы ученых.

С другой стороны, в обеих традициях есть немало общих пунктов. Два пункта являются общими для Иоанна и трех синоптиков: предсказание о предательстве Иуды (Мф 26. 20–25; Мк 14. 17–21; Лк 22. 22–23; Ин 13. 18–19, 21–30) и предсказание об отречении Петра (Мф 26. 33; Мк 14. 29–31; Лк 22. 31–34; Ин 13. 38). Во всех четырех Евангелиях упоминается плод виноградной лозы, хотя у Иоанна (Ин 15. 1–6) это упоминание помещено в иной контекст, чем у синоптиков (Мф 26. 29; Мк 14. 25; Лк 22. 18). Тема новой заповеди у Иоанна (Ин 13. 34; 15. 12, 17) перекликается с темой Нового Завета у синоптиков (Мф 26. 28; Мк 14. 24; Лк 22. 20), хотя, опять же, общий контекст отличен.

Общим для Матфея, Марка и Иоанна является предсказание Иисуса о том, что Его ученики рассеются (Мф 26. 31; Мк 14. 27; Ин 16. 32). Общей для Иоанна и Луки является тема смирения: у Иоанна Иисус умывает ноги ученикам (Ин 13. 1–17), у Луки говорит о Себе как о служащем среди возлежащих (Лк 22. 27). И у Иоанна, и у Луки Иисус обещает ученикам, что они будут вместе с Ним в Царстве Отца Его (Лк 22. 30; Ин 14. 2–3).

Наличие общих пунктов позволяет говорить о рассказе Иоанна как дополняющем рассказ синоптиков, а не противоречащем ему. Тем не менее, в дальнейшем изложении темы Тайной вечери нам придется не раз обращаться к тем пунктам, в которых свидетельство Иоанна отличается от свидетельства трех других Евангелистов. Гармонизовать две традиции необходимо для того, чтобы иметь максимально полную, стереоскопическую картину последнего ужина Иисуса со Своими учениками.

Остановимся на расхождении между синоптиками и Иоанном касательно даты распятия. Это расхождение представляет собой одну из самых широко обсуждаемых в научной литературе и трудноразрешимых проблем, связанных с евангельской историей Иисуса Христа. Был ли Он распят на Пасху, как утверждают синоптики, или накануне Пасхи, как утверждает Иоанн? От этого зависит ответ на вопрос, была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой или нет.

Книга Левит дает следующие предписания относительно даты празднования Пасхи:

В первый месяц, в четырнадцатый [день] месяца вечером Пасха Господня; и в пятнадцатый день того же месяца праздник опресноков Господу; семь дней ешьте опресноки; в первый день да будет у вас священное собрание; никакой работы не работайте; и в течение семи дней приносите жертвы Господу; в седьмой день также священное собрание; никакой работы не работайте (Лев 23. 5–8).

Евреи пользовались лунным календарем, в котором первым месяцем считался весенний месяц нисан. Пасхальная трапеза, согласно

предписанию Книги Левит, должна была совершаться на исходе 14 нисана, после чего наступало 15 нисана: счет суткам велся с вечера.

Согласно Иоанну, Тайная вечеря была совершена до Пасхи, и к моменту наступления первого дня Пасхи, то есть к исходу 14 нисана, когда евреи садились за пасхальный стол, Иисус уже умер. Ключевым является следующее указание, относящееся к тому моменту, когда Иисуса привели к Пилату: «Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин 18. 28). Речь идет об утре того дня, в вечер которого совершалась пасхальная трапеза, то есть об утре 14 нисана. Говоря об осуждении Иисуса Пилатом, Евангелист пишет: «Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестой» (Ин 19. 14). Смерть Иисуса и снятие Его тела с креста, согласно Иоанну, происходит в тот же день: «Но так как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их» (Ин 19. 31). Речь идет все еще о пятнице 14 нисана, которая должна вот-вот смениться субботой.

Согласно синоптикам, Тайная вечеря была пасхальной трапезой и, следовательно, была совершена в канун 15 нисана, а следовавшие за ней события — арест Иисуса, суд над Ним, распятие и погребение — произошли в первый день Пасхи, 15 нисана. Этот день синоптики тоже называют пятницей (Мф 27. 62; Мк 15. 42; Лк 23. 54), но из их рассказа следует, что пасхальный агнец был съеден накануне.

Если исходить из того, что Тайная вечеря была ритуальной пасхальной трапезой, на ней должны были предлагаться пресные хлебы вместо обычных квасных. Если считать, что Тайная вечеря была совершена до наступления праздника опресноков, на ней был предложен квасной хлеб. Данное различие легло в основу разной литургической практики: на христианском Западе издревле совершали Евхаристию на пресном хлебе (этот обычай сохраняет-

ся в Католической Церкви доныне), на Востоке — на квасном (этот обычай сохраняется в Православной Церкви).

Ученые предлагают три варианта решения проблемы: 1) правы синоптики; 2) прав Иоанн; 3) необходимо гармонизовать обе традиции. Те, кто придерживаются третьего взгляда, выдвигают различные гипотезы относительно празднования Пасхи во времена Иисуса. Некоторые считают, что пасхального агнца заколали два дня подряд — в канун Пасхи и в самый день Пасхи. Другие утверждают, что в год смерти Иисуса фарисеи праздновали Пасху в канун субботы, то есть в ночь с 13 на 14 нисана, саддукеи в саму субботу — в ночь с 14 на 15 нисана. Третьи полагают, что фарисеи и саддукеи по-разному вычисляли начало месяца нисана, из-за чего фарисеи праздновали Пасху на один день раньше. Четвертые утверждают, что ввиду огромного наплыва паломников невозможно было за один день принести в жертву большое количество агнцев, а потому галилеяне совершали жертвоприношения 13 нисана, а иудеи 14-го.

Попытки гармонизации двух традиций — той, что отражена у синоптиков, и той, которой следует Иоанн, — часто основываются на гипотезе об одновременном использовании в Иудее времен Иисуса двух календарей. Предполагают, например, что наряду с «официальным» календарем использовался также «древний священный» календарь: соответственно, Иисус совершил пасхальный ужин вечером во вторник — время пасхальной трапезы по древнему священному календарю. Будучи арестован в ночь со вторника на среду, Он умер в пятницу 14 нисана — время пасхальной трапезы по официальному календарю.

Гипотезы о двух календарях придерживается, в частности, К. Хамфриз, автор одной из недавних реконструкций последних дней земной жизни Иисуса. Он утверждает, что до вавилонского плена в Израиле использовался один календарь, а после плена другой. В первом исчислении суток начиналось утром и заканчивалось утром следующего дня, во втором счет суткам велся с вечера. Древний календарь, использовавшийся до вавилонского плена,

продолжал употребляться некоторыми группами во времена Иисуса, в частности, самарянами, зилотами и по крайней мере некоторыми ессеями. Не было ничего удивительного в том, что Иисус решил совершить пасхальную трапезу по этому древнему календарю, по которому Пасха праздновалась несколькими днями ранее, чем по официальному (послепленному) календарю. Ученый доказывает, что Тайная вечеря была совершена в среду 1 апреля 33 года, а распятие произошло в пятницу 3 апреля.

Перенос прощального ужина Иисуса с учениками с вечера четверга на вечер среды позволяет ученому решить вопрос о том, как за сравнительно короткий срок — с вечера четверга до вечера пятницы — могло произойти так много событий, описанных в Евангелиях: Тайная вечеря, продолжительная прощальная беседа Иисуса с учениками (занимающая четыре с половиной главы Евангелия от Иоанна), арест Иисуса, допрос у первосвященника Анны, допрос у Каиафы, допрос у Пилата, встреча Иисуса с Иродом, повторный допрос у Пилата, бичевание, вынесение смертного приговора, путь на Голгофу, распятие, смерть Иисуса, снятие Его тела с креста. Если учесть, что эти события происходили в разных местах и из одного места надо было идти в другое пешком (из Гефсимании к Анне, от Анны к Каиафе, от Каиафы к Пилату, от Пилата к Ироду, от Ирода снова к Пилату, от Пилата на Голгофу), кажется почти неправдоподобным, чтобы столько событий могло произойти менее чем за одни сутки.

Вопрос о точной хронологии событий последних дней земной жизни Иисуса в научной литературе остается нерешенным. Каждая из гипотез имеет свои сильные и слабые стороны. Господствующим в современной научной литературе, однако, остается представление о том, что Тайная вечеря произошла в четверг 2 апреля, арест Иисуса и суд над Ним — в ночь с четверга на пятницу, распятие — в пятницу 3 апреля 33 года.

16. 2. Приготовления к Тайной вечере

Описанию Тайной вечери в синоптических Евангелиях предшествует рассказ о приготовлениях к ней. Его наиболее короткую версию мы находим в Евангелии от Матфея:

В первый же день опресночный приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху? Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими. Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху (Мф 26. 17–19).

У Марка эпизод изложен более подробно:

В первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца, говорят Ему ученики Его: где хочешь есть пасху? мы пойдём и приготовим. И посылает двух из учеников Своих и говорит им: пойдите в город; и встретится вам человек, несущий кувшин воды; последуйте за ним и куда он войдет, скажите хозяину дома того: Учитель говорит: где комната, в которой бы Мне есть пасху с учениками Моими? И он покажет вам горницу большую, устланную, готовую: там приготовьте нам. И пошли ученики Его, и пришли в город, и нашли, как сказал им; и приготовили пасху (Мк 14. 12–17).

В отличие от Матфея, Марк, писавший, как предполагается, для христиан, обращенных из язычества и мало знакомых с иудейскими обычаями, разъясняет, что первый день опресноков — это день, когда было принято заколоть пасхального агнца. Лука, чья читательская аудитория тоже состояла главным образом из бывших язычников, делает аналогичное разъяснение: «Настал же день опресноков, в который надлежало заколоть пасхального агнца». В своем рассказе Лука текстуально близок к Марку, однако вносит важное уточнение: двумя учениками, посланными в город, были Петр и Иоанн (Лк 22. 7–13).

Мы не знаем, кем был «такой-то», упоминаемый Матфеем. Не знаем ничего ни о человеке с кувшином воды, ни о хозяине дома, в который он нес этот кувшин. Хождение за водой было обычным занятием женщин (Быт 24. 11–21; Исх 2. 16; 1 Цар 9. 11; Ин 4. 7); если это делали мужчины, значит, они были рабами или слугами (Втор 29. 11; Нав 9. 21–27). Нет оснований полагать, что кувшин в руках мужчины был заранее оговоренным опознавательным знаком. Скорее, Марк и Лука упоминают об этой детали, подчеркивая способность Иисуса предсказывать события и видеть их на расстоянии.

Вопрос о комнате в Евангелии от Марка в буквальном переводе с греческого звучит так: «Где *Моя* комната (ποῦ ἐστὶν τὸ κατὰλῦμα μου), в которой буду есть пасху с учениками Моими?». У Луки местоимение «моя» отсутствует, Марк же отмечает, что у Иисуса в Иерусалиме — вероятно, в доме одного из друзей или тайных учеников — была *Своя* комната, о которой знал Он, но не знали ученики. Подобного рода «свои» комнаты в чужих домах были у пророков Илии и Елисея: у Илии была «горница, где он жил», в доме вдовы в Сарепте Сидонской (3 Цар 17. 19); у Елисея в доме женщины-сонамитянки была «небольшая горница над стеною», где для него поставили «постель, и стол, и седалище, и светильник» (4 Цар 4. 10).

Комната, в которой Иисусу приготовили вечерю, тоже названа «горницей» (ἀνάλυτον). Это слово указывает на помещение на втором этаже, под крышей, куда вела каменная или чаще деревянная лестница. В данном случае ученики должны были найти горницу «большую, устланную, готовую», то есть хозяин дома заранее приготовил помещение для пасхального ужина. Ученикам оставалось только накрыть на стол.

Выражение «заколали пасхального агнца» указывает на то, что ягненок, мясо которого вкушали за пасхальной трапезой, был жертвенным: сначала его приносили в жертву в храме Иерусалимском. Согласно Иосифу Флавию, при наступлении праздника Пасхи «от 9 до 11 часа приносят жертвы, а вокруг каждой жертвы собирается общество из девяти человек по меньшей мере, но часто и из двад-

цати, ибо одному нельзя поедать эту жертву»¹. Некоторые ученые предполагают, что Иисус с учениками принесли в жертву агнца в Иерусалимском храме.

Предложенная реконструкция базируется на предположении, что Иисус и Его ученики принесли в жертву пасхального агнца, прежде чем съесть его. Однако в Евангелиях нет никаких указаний на то, чтобы такое жертвоприношение имело место. Более того, ни в одном из Евангелий не упоминается участие Иисуса в храмовом культе. Мы знаем о том, что по большим праздникам Он приходил в Иерусалимский храм, знаем, как изгонял из него торгующих, как учил в храме, как наблюдал за сбором пожертвований; но ни разу не видим Иисуса участвующим в принесении жертвенных животных.

Если на Тайной вечере был предложен жертвенный агнец, жертвоприношение могло быть совершено хозяином комнаты, в которой Иисус собрался с учениками. Если же следовать хронологии Иоанна, то на Тайной вечере могло вообще не быть жертвенного агнца. Нельзя также не учитывать, что ужин, позднее названный Тайной вечерей, был задуман Иисусом отнюдь не просто как ритуальная пасхальная трапеза.

Кроме того, в приведенной реконструкции упущен важный момент. Иисус, согласно Евангелию от Марка, сказал ученикам: «пойдите в город»; «и пошли ученики Его, и пришли в город». Это означает, что разговор происходил вне города, а отнюдь не в Иерусалимском храме, где совершались жертвоприношения. Вероятнее всего, разговор имел место в Вифании, где Иисус проводил ночи.

Что же касается выражения Евангелиста Марка ὅτε τὸ πάσχα ἔθυσον (букв. «когда заколали пасху», то есть когда пасхального агнца приносили в жертву), то оно указывает на общепринятый обычай, а отнюдь не на то, что Иисус с учениками совершал жертвоприношение.

С самых первых страниц Евангелия от Иоанна мы слышим об Иисусе как об Агнце Божиим: так Его называет Иоанн Креститель (Ин 1. 29, 36). Слово «агнец» указывает прежде всего на пасхального

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 9, 3.

жертвенного агнца. Согласно хронологии четвертого Евангелия, Агнец Божий умирает на кресте в тот самый момент, когда в Иерусалимском храме приносятся в жертву пасхальные агнцы. Но Иоанн Креститель говорит также о том, что Агнец Божий «берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29). В этих словах присутствует символизм, связанный с ветхозаветной «жертвой за грех». Согласно предписаниям закона Моисеева, в жертву за грех мог быть принесен телец, козленок или ягненок (Лев 4), и эта жертва не имела прямого отношения к пасхальному жертвоприношению, которое не воспринималось как искупительное.

Раннехристианская традиция однозначно восприняла смерть Иисуса на кресте как искупительный подвиг за грехи людей, раз и навсегда сделавший ненужными бесчисленные жертвоприношения, которыми наполнен ветхозаветный культ. Апостол Петр говорит о том, что люди искуплены «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1 Пет 1. 19). Наиболее полно эта тема раскрыта в Послании к Евреям:

Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними... Но жертвами ежегодно напоминает о грехах, ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи. Посему Христос, входя в мир, говорит: жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне... По сей-то воле освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа. И всякий священник ежедневно стоит в служении, и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога... Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых (Евр 10. 1, 3–5, 10–12, 14).

Изложенное учение не было частным мнением автора Послания к Евреям. Оно отражает представления раннехристианской Церкви, в том числе четырех Евангелистов, об искупительном характере жертвы Христа. Данное учение не оставляет места для ги-

потез о том, что в канун Своей смерти Иисус участвовал в храмовом жертвоприношении. Такое участие противоречило бы не только единогласному свидетельству синоптиков о том, что разговор о приготовлении пасхи происходил вне города, но и богословскому смыслу Тайной вечери как последнего ужина Иисуса со Своими учениками перед тем, как Он Сам будет принесен в жертву.

16. 3. Омование ног

Прежде чем рассматривать повествования синоптиков о Тайной вечере, обратимся к свидетельству о ней четвертого Евангелия. Только в нем содержится эпизод, в котором Иисус оmyвает ноги ученикам.

В древнееврейских источниках омование ног встречается в двух контекстах: культовом и домашнем. В Книге Исход упоминается медный умывальник, в котором сыны Аарона оmyвали руки и ноги (Исх 30. 17–21; 40. 30–32). Филон Александрийский видит в этом ритуальном омовении «символ непорочной жизни и чистого жития, проводимого в похвальных делах»¹. С другой стороны, в обычае было омование ног при входе в дом: поскольку ходили в легких сандалиях по пыльным дорогам, омование ног при входе, особенно перед ужином, за которым возлежали на диванах, было одним из обычных требований гигиены, наряду с омованием рук. Предлагать воду для омования ног было одним из проявлений гостеприимства (Быт 18. 4; 19. 2; 24. 32; 43. 24). Когда Иисус пришел в дом фарисея и тот не подал Гостю воды на ноги, это стало причиной для упрека в адрес хозяина дома (Лк 7. 44).

В домах богатых людей воду для омования ног подавали слуги. Если хозяин дома хотел оказать гостю особую честь, он мог сам взять в руки сосуд для омования ног. Обычным делом было для учеников оmyвать ноги своему учителю. Однако в данном случае все происходило не по установленному обычаю. Это подчеркивается в том числе

¹ Филон Александрийский. О жизни Моисея. 2, 138.

и тем, что Иисус начал омыwać ноги ученикам не по приходе в дом, перед трапезой, а уже после того, как она началась. Для совершения этого действия Он прервал трапезу и встал из-за стола:

Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их. И во время вечери, когда диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искарйоту предать Его, Иисус, зная, что Отец все отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит, встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан.

Подходит к Симону Петру, и тот говорит Ему: Господи! Тебе ли умывать мои ноги? Иисус сказал ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после. Петр говорит Ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал ему: если не умою тебя, не имеешь части со Мною. Симон Петр говорит Ему: Господи! не только ноги мои, но и руки и голову. Иисус говорит ему: омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все. Ибо знал Он предателя Своего, потому и сказал: не все вы чисты.

Когда же умыл им ноги и надел одежду Свою, то, возлегши опять, сказал им: знаете ли, что Я сделал вам? Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то. Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам. Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его. Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете (Ин 13. 1–17).

Рассказ делится на три сегмента. В первом Иисус встает с вечери и начинает омыwać ноги ученикам. Второй посвящен диалогу между ним и Петром. В третьем Иисус, вновь заняв место за столом, объясняет смысл совершённого действия.

В греческом оригинале первая фраза первого сегмента необычна по своей сложной грамматической конструкции. Авторам Синодального перевода понадобилось добавить несколько дополнительных слов, чтобы прояснить ее смысл. В греческом оригинале отсутствуют слова «явил делом, что...», и фраза в буквальном переводе звучит так: «Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их». Иоанн Златоуст обращает внимание на необычную конструкцию фразы «возлюбив, до конца возлюбил». Он толкует ее как указание на особенно сильную любовь Иисуса к Своим ученикам¹.

Вставка, сделанная авторами Синодального перевода, сводит проявление любви Иисуса к ученикам исключительно к событию омовения ног. Между тем эта фраза может быть понята шире — как вводящая во всю историю Страстей². То, что Иисус «до конца возлюбил» Своих учеников, проявилось не только в омовении ног, но и в последующей беседе с учениками, а в особенности — в страданиях и смерти Иисуса.

Омовение ног становится, согласно Евангелию от Иоанна, прелюдией ко всей истории Страстей, в которой наивысшим образом была явлена любовь Иисуса к «Своим сущим в мире». По словам Кирилла Александрийского, вочеловечение Слова Божия «еще не

¹ *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна. 70, 1.

² На это обратил внимание еще А. П. Лопухин, не согласившийся с Синодальным переводом и предложивший свое толкование фразы: «Но так как Он перед праздником Пасхи знал уже, что Его час пришел — чтобы идти из этого мира к Отцу — то Иисус, как возлюбивший Своих (учеников), которые были (оставались) в мире, до конца возлюбил их». Ученый отмечает: «Ясно, что здесь идет замечание Евангелиста, относящееся не только к следующей истории омовения ног, а ко всему разделу с 13-й по 17-ю главу. Господь со всею силою возлюбил учеников (“до конца”, ср.: Мф 10. 22) именно в это время, почувствовал к ним чрезвычайную жалость именно теперь потому, что этот праздник Пасхи был, как Ему это было известно, последними днями, в которые ученики могли еще иметь свою опору в близком с Ним общении. Скоро они останутся одни, и Господь предвидит, как трудно им будет в то время, какими несчастными и покинутыми они будут тогда себя чувствовать!». См.: Толковая Библия. Т. 3. С. 437–438.

указывало бы на то, что Он до конца возлюбил, если бы не захотел пожертвовать Своею жизнью за всех». Но Он «возлюбил до конца, не отказавшись подвергнуться и этому, хотя и предвидя, что пострадает, ибо не было неведомо Спасителю Его страданье. Итак, говорит, имея возможность избежать неистовства иудеев и нечестия распинателей, Он явил совершеннейшую любовь к Своим, сущим в мире, ибо отнюдь не отказался положить за них жизнь Свою»¹.

Выражение «зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу» отсылает к нескольким упоминаниям о «часе» в четвертом Евангелии, начиная с брака в Кане Галилейской (Ин 2. 4: «что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час мой»), включая повествования о пребывании Иисуса в Иерусалиме (Ин 7. 30: «и искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его»; Ин 8. 20: «и никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его») и кончая прямым указанием Иисуса в беседе с иудеями о том, что час настал (Ин 12. 23: «пришел час прославиться Сыну Человеческому»). К этому часу — унижения и славы, поражения и победы, смерти и Воскресения — Иисус шел с самого начала Своего земного служения.

Евангелист отмечает, что действие происходит в тот момент, когда диавол уже вложил в сердце Иуды намерение предать Учителя. Тем не менее, Иуда еще остается среди учеников и, следовательно, является одним из тех, кому Иисус оmyвает ноги. На данное обстоятельство толкователь также обращает особое внимание: «В изумлении сказал это Евангелист, показывая, что умыл ноги Иуде тогда, когда тот уже решил предать Его. Этим Он обнаруживает также великую злобу Иуды, — потому что его не остановило ни участие в вечере, хотя это обыкновенно лучше укрощает злобу, ни то, что Учитель продолжал заботиться о нем до самого последнего дня»².

Как и все мужчины Его времени, Иисус носил две одежды: верхнюю (хитон) и нижнюю. Верхнюю одежду было принято снимать при выполнении работы по дому или при прислуживании за

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 9.

² Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 70, 1.

столом. Евангелист детально описывает все действия Иисуса: Он снял одежду, влил воду в умывальницу, препоясался полотенцем и, омывая ноги каждого из учеников, отирал их тем же полотенцем. Все эти детали, не ускользнувшие от взора Евангелиста, подчеркивают, что Иисус выполнял служение раба от начала процесса (приготовления умывальницы с водой) до его завершения (отирания ног полотенцем), и делал это без чьей-либо помощи.

Здесь уместно вспомнить одну из притч Иисуса, в которой хозяин, вернувшийся поздно ночью с брачного пира, выполняет необычную роль по отношению к своим рабам, которых нашел бодрствующими: он препоясывается, сажает их за стол и, подходя, служит им (Лк 12. 35–37). Картина, нарисованная в притче, не реалистична по стандартам общества, в котором жил Иисус, но она становится реальностью в созданной Им общине, призванной жить по иным стандартам.

В чем смысл придаточного предложения «зная, что Отец все отдал в руки Его, и что Он от Бога исшел и к Богу отходит»? И почему оно вставлено в повествование, как бы разрывая естественное течение рассказа? Думается, оно представляет собой пояснение Евангелиста к происходящим событиям, направленное на то, чтобы в очередной раз подчеркнуть (как он это делал многократно на протяжении своего Евангелия), что Иисус шел на смерть сознательно, исполняя тем самым волю Своего Отца. При этом смерть Его была добровольной. Иудеям Он говорил: «Потому любит Меня Отец, что 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. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин 10. 17–18). Эти слова являют гармоничное согласие между волей Отца и волей Сына, Которому Отец все отдал в руки.

Петр выступает в своей обычной роли: он говорит, когда все молчат. Возможно, он выражает то, что другие не смеют сказать; возможно, он просто не может сдержать переполняющие его чувства. Его вопрос «Тебе ли умывать мои ноги?» связан с естественным для него представлением о том, что умывать ноги может

только низший высшему. Ответ Иисуса «что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» подчеркивает, что Учитель сознательно поменялся ролями с учениками и что смысл совершаемого Им действия откроется им позднее, после Его смерти и воскресения.

Начало диалога напоминает диалог между Иисусом и Иоанном Крестителем, когда Иисус пришел на Иордан креститься от него, «Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф 3. 14–15). И в том, и в другом случае слово «теперь» (ἄρτι) указывает на то, что совершается в конкретный момент времени на земле, но имеет значение для будущего. Как в том случае Иисус добровольно подклонил голову под руку того, кто был меньше его, так и сейчас Он склоняется к ногам меньшего.

Петра между тем увещание Иисуса не убеждает, и Он выражает решительный протест: «не умоешь ног моих вовек». Здесь уже и Иисус меняет тон: «если не умою тебя, не имеешь части со Мною». Словом «часть» передано греческое *μέρος*, используемое в Септуагинте в значении «наследие» (для передачи еврейского *heleg*). Эти слова следует понимать в общем контексте того, что происходило. Омывение ног — действие, в котором Иисус исполнил служение раба, — было символическим и пророческим указанием на распятие, в котором Иисус был явлен как Тот, Кто «уничижил Себя Самого, приняв образ раба» и Кто «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 7–8). Распятие Иисуса будет иметь для Его учеников искупительный и очистительный смысл, прообразом которого было очищение водой при омовении ног. Слова Иисуса означали, что без этого очищения, которое будет даровано им через смерть Спасителя, Петр не сможет участвовать в вечной жизни.

Услышав эти слова, пылкий и пламенный Петр тотчас меняет свое утверждение на противоположное: «не только ноги мои, но и руки и голову». «Горяч в сопротивлении, но еще горячее в изъявлении согласия; а то и другое — от любви», — отмечает толкователь¹.

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 70, 2.

Можно предположить, что ученики продолжали возлежать вокруг стола, когда Иисус обходил их с блюдом для омовения ног, и что Иисус начал с младших и закончил Петром — старшим среди двенадцати. Иуда-предатель был среди тех, кому Иисус омыл ноги, и вероятно, это произошло до того, как Он подошел к Петру (Златоуст полагает, «что Христос прежде умыл ноги предателю, а потом приступил к Петру»¹).

И здесь Иисус в очередной раз делает намек на предателя: «и вы чисты, но не все». Иисус давно говорил ученикам, что среди них есть «некоторые неверующие», ибо Он «от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин 6. 64). Теперь, когда пришел Его «час», это неверие должно быть явлено, и Иисус знает об этом. Его слова должны прозвучать как грозное предостережение Иуде, который пока еще не сделал роковой шаг и может отказаться от своего намерения. Однако Иуда никак не проявляет себя: он молчит.

Отметим в скобках, что Иуда молчит на протяжении всего евангельского повествования вплоть до ареста Иисуса: ни один из Евангелистов не зафиксировал ни одной его реплики. Свой внутренний протест он не делит ни с кем из учеников; план предательства созревает внутри него и до последней минуты остается неизвестен никому, кроме Иисуса.

Завершив омовение ног, Иисус возвращается за стол и произносит поучение, в котором объясняет смысл того, что только что произошло. Он говорит, что подал ученикам пример, дабы они поступали также. Слово «пример» (ὑπόδειγμα) встречается в Евангелиях только один раз и только в этом месте, но оно несет важную богословскую и нравственную нагрузку. Оно показывает, что ученики призваны поступать точно так же, как Учитель.

Слова, которые Иисус произносит вслед за этим, — «Истинно, истинно говорю вам: раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» — имеют многочисленные параллели в синоптических Евангелиях. В наставлении двенадцати ученикам из Евангелия от Матфея Иисус говорит: «Ученик не выше учителя,

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 70, 2.*

и слуга не выше господина своего» (Мф 10. 24). Похожее изречение содержится в Проповеди на равнине из Евангелия от Луки (Лк 6. 40). Очевидно, Иисус часто повторял подобные изречения, имеющие характер пословицы.

Мы уже обратили внимание на параллель между повествованием Евангелиста Иоанна об омовении ног и рассказом из Евангелия от Луки о споре между учениками о том, кто из них больший:

Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим. Он же сказал им: цари господствуют 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 22. 24–27).

О том, что подобные споры возникали среди учеников, свидетельствуют и другие Евангелисты (Мк 9. 33–35), однако только у Луки рассказ вставлен в повествование о Тайной вечере. Это не означает, что спор происходил прямо на Тайной вечере: возможно, Лука по ходу повествования вспомнил эпизод, имевший место ранее (слова «был же и спор» вполне могут восприниматься как указание на событие прошедшего времени). В то же время вполне вероятно, что Лука, не упомянувший об омовении ног, приводит часть той же самой беседы, которая приводится у Иоанна. Более того, можно предположить, что зафиксированный Лукой спор, возникший во время вечера (например, в тот момент, когда ученики занимали место за столом и решали, кому где возлечь), послужил поводом для того, чтобы Иисус встал с вечера и показал им на собственном примере, как они должны относиться друг к другу.

В христианской традиции рассказ об омовении ног получил разнообразную интерпретацию. Прежде всего он рассматривается как пример смирения. Иоанн Златоуст говорит, что омывая ноги ученикам, Иисус «научал их матери всех благ — смиренномудрию». Толкователь видит смирение не только в самом совершённом действии, но и в различных его деталях:

Смотри, как не омовением только Христос показывает Свое смирение, но и другими действиями. Не прежде возлежания Он встал, а тогда, когда уже все возлегли. Затем не просто умывает, но сначала сложил с Себя одежду. Но и на этом не остановился, а еще опоясался полотенцем; да и этим не удовольствовался, но Сам же влил воду, а не другому велел наполнить ее. Так все это Он делает Сам, чтобы показать тем, что, когда мы делаем добро, то должны делать его не с небрежностью, но со всем усердием¹.

Тема смирения доминирует и в литургических текстах, посвященных рассматриваемому эпизоду:

Езера и источники и моря сотворивый, смирению нас наказуя изрядному, лентием опоясався, учеников ноги умы, смиряясь премоножеством благоутробия, и возвышая нас от пропастей злобы...²

Смиряясь за благоутробию, ноги умыл еси учеников Твоих, к течению Божественному сия направил еси...³

Озера, и источники, и моря Сотворивший, благороднейшему смирению нас научая, опоясавшись полотенцем, омыл ноги учеников, смиряясь по преизбытку милосердия, и возвышая нас от пропастей порока...

Смиряясь по милосердию, омыл Ты ноги учеников Твоих и к пути божественному их направил...

Другая богословская интерпретация эпизода связана с темой крещения. Вода — один из основных богословских символов Евангелия от Иоанна, с первых же глав этого Евангелия указывающий на духовное рождение через крещение. Никодиму Иисус говорит: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3. 5). Самарянка слышит от Него: «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). Силоамская купель, в которой омылся сле-

¹ *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна. 70, 2.

² Великий Четверг. Утренья. Канон. Седален по 3-й песни.

³ Великий Четверг. Утренья. Канон. Седален по 3-й песни.

порожденный (Ин 9. 7), служит образом крещения. В этом же ряду стоит и рассказ об омовении ног (и, в частности, слова о том, что «омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь»).

Уже Тертуллиан подчеркивал, что «Христос никогда не является без воды... Во время бесед Он приглашает жаждущих к Своей вечной воде... У колодца Он восстанавливает силы, ходит и охотно совершает поездки по воде, прислуживает водой ученикам»¹. Кирилл Александрийский, толкуя слова Иисуса, обращенные к Петру, утверждает: «...Он говорит о том, что если кто не омоет чрез благодать Его скверну греха и преступления, тот будет не причастен жизни, даруемой Им, и останется не вкусившим Небесного Царства. Ибо нечистым не подобает входить в вышние обители, но чрез любовь ко Христу имеющим чистую совесть и освященным в Духе чрез святое крещение»². Следуя той же интерпретации, Иоанн Дамаскин пишет: «В горнице святого и славного Сиона, вкусив со своими учениками ветхозаветную пасху и исполнив ветхий завет, Он умыл ноги ученикам, показывая символ святого крещения»³.

Еще одна богословская интерпретация увязывает омовение ног с Евхаристией. В частности, в том, что омовение ног предшествовало благословению хлеба и вина, можно увидеть указание на чистоту, которая необходима для участия в таинстве Евхаристии.

Евангельский рассказ об омовении ног оказал большое влияние не только на развитие христианской нравственности. Действие, которое было в обычае у иудеев времен Иисуса, в христианской Церкви постепенно превратилось в литургический обряд, совершавшийся по разным поводам. В частности, некоторые источники IV–V веков указывают на практику омовения ног новокрещенным сразу после совершения над ними таинства Крещения.

Чин омовения ног в качестве части богослужения Великого Четверга возник в Иерусалиме в VI–VII веках; не позднее VIII века чин омовения ног перешел и в практику Константинополя, откуда

¹ Тертуллиан. О крещении. 9.

² Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 9.

³ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 4, 13.

был впоследствии заимствован Русской Церковью. В настоящее время этот чин совершается, как правило, после Литургии Великого Четверга Патриархом Московским и всея Руси, а также некоторыми архиереями в кафедральных соборах. С особой торжественностью чин совершается в Иерусалиме, где его возглавляет Патриарх Иерусалимский¹.

16. 4. Предсказание о предательстве Иуды

Все четыре Евангелиста свидетельствуют о том, что на Тайной вечере Иисус предсказал предательство Иуды. У Марка и Матфея это предсказание предшествует рассказу о благословении хлеба и вина. Марк пишет:

Когда настал вечер, Он приходит с двенадцатью. И, когда они возлежали и ели, Иисус сказал: истинно говорю вам, один из вас, ядущий со Мною, предаст Меня. Они опечалились и стали говорить Ему, один за другим: не я ли? и другой: не я ли? Он же сказал им в ответ: один из двенадцати, обмакивающий со Мною в блюдо. Впрочем Сын Человеческий идет, как писано о Нем; но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы тому человеку не родиться (Мк 14. 18–21).

Версия Матфея почти полностью совпадает с версией Марка (Мф 26. 21–24). Однако в конце рассказа Матфей добавляет деталь, которая у Марка отсутствует: «При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли, Равви? Иисус говорит ему: ты сказал» (Мф 26. 25).

Оба Евангелиста свидетельствуют о том, что в трапезе принимали участие только двенадцать апостолов: не упоминаются ни какие-либо иные ученики, ни женщины, которые нередко прислуживали за столом.

Вопрос учеников «не я ли?» отражает страх каждого из них оказаться невольным предателем. Ни один из них не имеет того

¹ Аналогичный чин имеется также в Католической Церкви и в некоторых протестантских общинах.

намерения, которое созрело у Иуды, но они боятся не выдержать испытаний. И Иисус, опуская кусок хлеба в блюдо с соусом вместе с предателем, указывает на него ученикам. При этом Он говорит страшные слова о том, что лучше было бы такому человеку вообще не родиться. Тем самым, полагает Златоуст, Учитель хотел «исправить предателя», «привести его в больший стыд и возбудить в нем доброе расположение»¹. Можно, впрочем, полагать, что слова Учителя скорее имели целью напугать предателя и тем самым остановить от совершения задуманного.

У Луки предсказание о предательстве следует за рассказом о благословении Иисусом хлеба и вина. Согласно этому Евангелисту, преломив хлеб и преподав ученикам чашу, Иисус затем говорит: «И вот, рука предающего Меня со Мною за столом; впрочем, Сын Человеческий идет по предназначению, но горе тому человеку, которым Он предается». Тогда, по свидетельству Евангелиста, «они начали спрашивать друг друга, кто бы из них был, который это сделает» (Лк 22. 21–23).

Наконец, наиболее подробно предсказание Иисуса о предательстве Иуды описано в Евангелии от Иоанна. Здесь наставление Иисуса после омовения ног завершается следующими словами:

Не о всех вас говорю; Я знаю, которых избрал. Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяту свою. Теперь сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я. Истинно, истинно говорю вам: принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня (Ин 13. 18–20).

Здесь Иисус цитирует слова псалма, в котором Давид говорит о себе как о человеке, которого ненавидят и злословят враги, шепчут против него, и даже тот, кто находился с ним рядом, восстал против него (Пс 10. 6–9). В похожей ситуации находился Иисус в последние дни своей жизни. Цитированная фраза в переводе

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 81, 1.*

с иврита звучит так: «Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой, поднял на меня пяту» (Пс 40. 10). Иисус прилагает эту фразу к Иуде, после чего произносит слова, имеющие параллель в поучении апостолам из Евангелия от Матфея: «Кто принимает вас, принимает Меня, а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» (Мф 10. 40).

Логическая связь между Ин 13. 20 («принимающий того, кого Я пошлю, Меня принимает; а принимающий Меня принимает Пославшего Меня») и тем, что этому стиху предшествует или что за ним следует, на первый взгляд, не просматривается: некоторые ученые даже полагают, что изначально стих мог находиться в другом месте текста. В то же время отмечают смысловую связь между этим стихом и тем, который выполнял роль краеугольного камня всей сцены омовения ног: «раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» (Ин 13. 16). Сравнение между посланником и пославшим действует сразу в двух направлениях, указывая на миссию Иисуса и на миссию Его учеников.

К чему относятся слова «Теперь сказываю вам, прежде нежели то сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я»? Какое событие должно сбыться? Хотя до этих слов речь шла о предательстве Иуды, сами эти слова указывают на то, чему свидетелями ученики должны были стать в ближайшие часы и дни: на арест Иисуса, суд над ним, Его смерть на кресте. Особенным же образом они указывают на Его воскресение. Именно после того, как Он воскреснет и Его внешний вид изменится, они должны поверить, что это Он.

Продолжая повествование, Иоанн рассказывает тот же эпизод, который был изложен у Матфея и Марка, однако делает это значительно подробнее:

Сказав это, Иисус возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. Тогда ученики озирались друг на друга, недоумевая, о ком Он говорит. Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди Иисуса. Ему Симон Петр сделал знак, чтобы спросил, кто это, о котором говорит. Он, припав

к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это? Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искариоту. И после сего куска вошел в него сатана. Тогда Иисус сказал ему: что делаешь, делай скорее. Но никто из возлежавших не понял, к чему Он это сказал ему. А как у Иуды был ящик, то некоторые думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим. Он, приняв кусок, тотчас вышел; а была ночь (Ин 13. 21–30).

В описанной сцене мы снова видим, как Петр проявляет инициативу, однако вопрос свой он задает не напрямую, а через ученика, «которого любил Иисус». Согласно традиционному толкованию, этим учеником был сам Иоанн. Именно потому, что он был участником события, он смог описать его подробнее, чем другие Евангелисты.

Выражение «возмутился духом» указывает на глубокое внутреннее волнение, смущение, негодование. Иисус не просто предсказывает предательство ученика: Он по-человечески глубоко взволнован и возмущен этим. И тем не менее, Он не пытается остановить предателя каким-либо явным или грозным увещанием, а ограничивается символическим жестом и словами, имеющими, как кажется, противоположный смысл тому, что можно было бы ожидать от Учителя в подобной ситуации.

Из Евангелия от Иоанна создается впечатление, что Иисус уже при избрании двенадцати апостолов знал, что один из них станет предателем. Более того, при чтении рассказа Иоанна о Тайной вечере может возникнуть ощущение, что Иисус Сам подталкивал Иуду к совершению преступления. Все Евангелисты приводят предсказание Иисуса о том, что один из учеников предаст Его, но только у Иоанна Иисус произносит загадочные слова «что делаешь, делай скорее», после которых Иуда тотчас выходит, несмотря на позднее время (синоптики ничего не говорят об уходе Иуды с трапезы).

В связи с этими словами возникает целая серия вопросов. Не побуждал ли Иисус Иуду к предательству? Не Сам ли Он

предначертал для него эту роль? Если нет, то почему не остановил его? Разве Он не мог воспрепятствовать коварному замыслу, объявив о нем другим ученикам и тем самым обезвредив предателя? Подобные вопросы задает в своем толковании на Евангелие от Иоанна Кирилл Александрийский и отвечает на них так: нельзя порицать Бога за то, в чем повинен человек. Творец «сообщил разумным тварям способность управляться собственным произволением и предоставил следовать влечениям своей собственной воли, к чему каждый пожелает и что признает за лучшее». Но при этом «одни, правильно устремляясь к высшему совершенству, сохраняют свою славу, получают участие в назначенных им благах и обретают непрекращающееся блаженство». Другие же, «как бы неудержимыми потоками похотей увлекаемые к недолжному, подвергнутся подобающему им суду, подпадут справедливому обвинению за неблагодарность и получают строгое и вечное наказание». Христос «избрал Иуду и присоединил к святым ученикам, очевидно, как бывшего вначале способным к следованию за Ним. Но сатана, искушая его корыстолюбием, мало-помалу опутывал его, побежденного этой страстью, и ставшего чрез нее предателем увлек уже окончательно». Толкователь приходит к выводу о том, что у Иуды «была возможность не пасть, если бы, очевидно, он избрал должное и весь свой ум предал бы делу истинного следования Христу»¹.

Мы вновь возвращаемся к теме человеческой свободы и «бессилия» Бога перед этой свободой. Иисус не воспротивился плану Иуды по той же причине, по которой Он отверг искушения диавола, отказался продемонстрировать чудо, когда Его об этом просили, не спрятался от тех, кто намеревался арестовать Его, не попытался защитить Себя на суде, не сошел с креста, когда от Него этого требовали. Если бы он сделал что-либо из этого, Он нарушил бы свободу людей, лишил бы их права выбора. «Христос не хотел никакого насилия; Он не насильственно спасал, хотел любви и свободы, утверждал высшее достоинство человека, — пишет Бердяев. — Христос явился миру в образе Распятого, был унижен

¹ *Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 9.*

и растерзан силами этого мира... Весь смысл явления Христа миру в том и заключается, чтобы мир свободно узнал Христа, полюбил Царя в образе Распятого, увидел божественную мощь в кажущемся бессилии и беспомощности»¹.

Эта беспомощность будет со всей силой явлена в дальнейшей истории Страстей Христовых. В ней перед нами предстанет Бог, добровольно отказавшийся от Своего всемогущества, отдавший Себя в руки людей, безропотно переносящий надругательства, в страшных физических мучениях умирающий на кресте.

16. 5. Была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой?

Мы подошли к тому моменту в повествовании о Тайной вечере, который является центральным: к рассказу синоптиков о благословении Иисусом хлеба и вина.

Прежде чем рассматривать его, необходимо вернуться к вопросу о Тайной вечере как пасхальной трапезе и рассмотреть, в каком порядке еврейские источники предписывали совершать пасхальную трапезу. Первым и главным источником является Книга Исход, где говорится:

И сказал Господь Моисею и Аарону в земле Египетской, говоря: месяц сей да будет у вас началом месяцев, первым да будет он у вас между месяцами года. Скажите всему обществу [сынов] Израилевых: в десятый день сего месяца пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам, по агнцу на семейство... Агнец у вас должен быть без порока, мужского пола, однолетний; возьмите его от овец, или от коз, и пусть он хранится у вас до четырнадцатого дня сего месяца: тогда пусть заколет его все собрание общества Израильского вечером, и пусть возьмут от крови его и помажут на обоих косяках и на перекладине дверей в домах, где будут есть его; пусть съедят мясо его в сию самую

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 170–171.

ночь, испеченное на огне; с пресным хлебом и с горькими травами пусть съедят его; не ешьте от него недопеченного, или сваренного в воде, но ешьте испеченное на огне, голову с ногами и внутренностями; не оставляйте от него до утра [и кости его не сокрушайте], но оставшееся от него до утра сожгите на огне. Ешьте же его так: пусть будут чресла ваши препоясаны, обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня (Исх 12. 1–3, 5–11).

Ко временам земной жизни Иисуса эта изначально простая, хотя и имевшая особый характер семейная трапеза превратилась в целый ритуал, сопровождавшийся молитвами, пением псалмов и наставлениями главы семьи. Согласно еврейским источникам, датируемым более поздним периодом, но отражавшим практику, в основных чертах сложившуюся ко временам Иисуса¹, в начале ужина участникам раздавались чаши с вином, разбавленным водой. Каждый член семьи произносил над своей чашей «барак» (благословение): «Благословен Ты, Господи, Боже наш, Царь вселенной, создающий плод лозы». Затем глава семьи произносил пасхальный «киддуш»:

Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, избравший нас из всех народов и возвысивший нас над всеми язычниками и освятивший нас Своими заповедями. Ты дал нам, Господи Боже наш, с любовью празднества на веселие, праздники и праздничные времена на ликования и сей день праздника опресноков, время нашего освобождения, священное собрание, в память исхода из Египта. Ибо нас Ты избрал и нас освятил из всех народов, и святые празднества Твои Ты дал нам с любовью и благоволением на радость и ликование. Благословен Ты, Господи, освящающий Израиля и праздничные времена.

После прочтения киддуша вино выпивали, и на стол подавались опресноки, соус из горьких трав и харосет (блюдо из фруктов). Подавался также пасхальный агнец. Над каждым блюдом глава семьи читал благодарение. Над агнцем произносились следующие слова: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной,

¹ Воспроизводится по: Успенский Н. Д. [Труды.] Том 3. С. 10–14.

Который освятил нас Своими заповедями и заповедал нам вкушать пасху». Агнца вкушали с горькими травами. После первого блюда умывали руки. Затем чаши вторично наполнялись вином, и глава трапезы поднимал блюдо с опресноками, говоря: «Это хлеб страданий, который ели отцы наши в земле Египетской». Один из опресноков разламывался пополам, и половина отлагалась в сторону на случай прихода нежданного гостя или путника. Вторую половину опреснока глава семьи оставлял себе, а остальные преломлял для других участников трапезы. Затем младший член семьи, в соответствии с предписанием Книги Исход, просил старшего рассказать об истории праздника (Исх 12. 26–27). Глава семьи произносил хаггаду — рассказ об исходе Израиля из Египта. Хаггада заканчивалась словами: «Посему мы должны благодарить, восхвалять, славить, возвеличивать, возвышать, почитать, благословлять, прославлять и воспевать Того, Кто сотворил нашим предкам и нам все эти чудеса: Он вывел нас из рабства на свободу, из печали на радость, из траура на праздник, из тьмы на великий свет, из подчиненности на волю. Да возгласим Ему: аллилуйя». Затем глава семьи поднимал чашу и ставил на стол. Все участники трапезы начинали петь первую часть галлеля (псалмы 112–113).

После пения галлеля пили вино с опресноками. Затем глава семьи разделял пасхального агнца и раздавал всем участникам трапезы. После того, как агнец был съеден, приносилась третья чаша вина и совершалась благодарственная молитва, в которой участвовал глава семьи и все присутствующие. Глава семьи говорил: «Благословим Бога нашего».

Все отвечали: «Благословен Господь Бог наш, Бог Израиля, Бог Саваоф, Восседающий среди херувимов, за пищу, которую мы приняли».

Глава: «Благословим Того, Чью благодать мы вкушали».

Все: «Благословен Ты, Чью благодать мы вкушали и Чьей благодатью мы живем».

Глава: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, питающий весь мир по благодати Своей».

Все: «Он дает пищу всякой плоти, ибо вовек милость Его».

Глава: «По великой благодати Его не было никогда у нас недостатка в пище».

Все: «Да не будет у нас недостатка и впредь ради Его великого имени».

Глава: «Он питает всех, заботится о всех, благоденствует всем и уготовляет пищу для всех тварей, Им созданных».

Все: «Благословен Ты, Господи, питающий всех».

Далее глава семьи произносил ту часть благодарения, в которой вспоминался исход Израиля из Египта:

Благодарим Тебя, Господи Боже наш, что Ты дал предкам нашим землю вожделенную, хорошую и пространную и что вывел нас из земли Египетской и освободил нас из дома рабства. Благодарим за Твой завет, запечатленный на теле нашем¹, за Твою тору, которую преподал нам, за Твои законы, которые сообщил нам, за жизнь и благоволение, которые даровал нам, за пищу, которой Ты заботливо питаешь нас постоянно, ежедневно, во всякое время и всякий час. За все это, Господи Боже наш, мы благодарим и славословим Тебя...

По окончании благодарения все участники трапезы произносили: «Аминь». Затем выпивалась третья чаша, пели вторую половину галлея (псалмы 114–118). Могла быть предложена еще одна или две чаши. С последней чашей пели великий галлель (псалом 135).

Данная реконструкция дает приблизительное представление о ритуале пасхальной трапезы во времена Иисуса. Однако мы должны ответить на вопрос: была ли Тайная вечеря пасхальной трапезой, особенно если учитывать, что, согласно Иоанну, она была совершена до наступления Пасхи? Большинство ученых сходятся в том, что была: одни на основании синоптических Евангелий, где об этом сказано ясно и недвусмысленно, другие на основании более или менее удачных гармонизаций данных синоптиков с данными четвертого Евангелия.

¹ Обрезание.

Доводы в пользу того, что Тайная вечеря была пасхальной трапезой, в свое время собрал Й. Иеремиас в исследовании «Евхаристические слова Иисуса». Эти доводы сохраняют значение и полвека спустя после публикации данной работы. И. Говард Маршалл суммировал их в своей книге о вечере Господней в двенадцати пунктах, из которых девять кажутся нам заслуживающими упоминания: 1) синоптические Евангелия датируют Тайную вечерю временем, когда заколали пасхального агнца; 2) Тайная вечеря была совершена в Иерусалиме, а не в Вифании (пасхального агнца ели в Иерусалиме); 3) трапеза происходила вечером, а не утром или днем; 4) в трапезе принимали участие только члены «семьи» Иисуса — Его двенадцать учеников; 5) за трапезой возлежали, а не сидели, что указывает на ее праздничный характер; 6) Марк и Лука упоминают о хлебе в середине трапезы, а не в ее начале, что соответствует традиционному порядку пасхального ужина; 7) употребление вина было характерно не для обычной, а для праздничной трапезы; 8) трапеза завершилась пением, что было, опять же, характерно не для обычного, а для пасхального ужина; 9) слова благодарения, которые Иисус произнес над хлебом и вином, по форме напоминают традиционное пасхальное благодарение, которое совершал глава семьи в присутствии ее членов.

Все эти обстоятельства говорят в пользу того, что Тайная вечеря по своей внешней форме была пасхальной трапезой, даже если была совершена до наступления праздника Пасхи. С этим соглашались даже те ученые, которые считают, что хронология Иоанна верна, а синоптиков ошибочна. Они видят в Тайной вечере «ужин с характерными чертами пасхальной трапезы», отмечая в то же время, что Иисус по неизвестным причинам совершил этот ужин в день перед Пасхой.

На то, что Тайная вечеря по своей внешней форме по крайней мере напоминала пасхальный ужин, свидетельствуют причастия «благословив» (εὐλογήσας) и «благодарив» (εὐχαριστήσας), присутствующие во всех трех синоптических повествованиях о ней. Они указывают на молитвенное благодарение, которое Сын Божий вос-

сылал Своему Отцу. Причастие «воспев» (ὕμνησαντες), которым завершается рассказ, несомненно указывает на пение галлеля. Ни одна другая трапеза, упоминаемая в Евангелиях, не сопровождалась и не заканчивалась пением. У Марка и Луки, кроме того, упоминается пасхальный агнец (Мк 14. 12; Лк 22. 15), у Матфея, Марка и Иоанна — соус, в который обмакивали хлеб (Мф 26. 23; Мк 14. 20; Ин 13. 26). Наконец, если у Матфея и Марка мы слышим о хлебе и одной чаше вина, над которой Иисус совершил благодарение, то у Луки речь идет о двух чашах. При этом в Лк 22. 20 упоминается евхаристическая чаша с пояснением «после вечера». Это является весомым, хотя и косвенным свидетельством в пользу пасхального характера Тайной вечери.

Все сказанное, однако, относится к внешней форме вечера. Если же говорить о содержании бесед, которые вел Иисус с учениками за этим последним ужином, то в нем мало общего с традиционной еврейской хаггадой. Еврейская пасхальная трапеза по содержанию устремлена в прошлое; Тайная вечеря, напротив, устремлена в будущее. Наиболее полный рассказ о том, что Иисус говорил ученикам в этот последний вечер, содержится в Евангелии от Иоанна. Из него мы узнаем, что Он не упоминал ни об исходе Израиля из Египта, ни вообще о событиях ветхозаветной истории, хотя в других случаях, в частности, в беседе с иудеями о небесном хлебе, Он к этим событиям обращался (Ин 6. 32, 49). Здесь Он говорит о Своей славе, о Своем единстве с Отцом, о единстве с Ним Его учеников; дает им новую заповедь любви; предсказывает гонения; обещает послать Утешителя. И ни слова — о прошлом.

На Тайной вечере Иисус воспользовался существовавшими в Его время традиционными внешними формами, но наполнил их новым содержанием. Обычная гигиеническая процедура омовения ног при входе в дом превратилась в урок смирения, преподанный Учителем Своей Церкви на все последующие времена. А пасхальный ужин, посвященный воспоминаниям о делах давно минувших дней, превратился в первую Евхаристию, с которой началось новое бытие Церкви.

16. 6. Благословение хлеба и вина

Рассмотрим тексты, относящиеся к центральному моменту Тайной вечери — благословению хлеба и вина. Таких текстов в Новом Завете четыре: три принадлежат Евангелистам-синоптикам, четвертый — апостолу Павлу.

Повествования Матфея и Марка почти не отличаются одно от другого:

И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего. И, воспев, пошли на гору Елеонскую (Мф 26. 26–30; Мк 14. 22–26).

Отметим выражение «Новый Завет» в словах Иисуса о Своей крови. Эти слова в христианской традиции стали обозначать все собрание христианских канонических книг, включая четыре Евангелия, апостольские послания и Апокалипсис. Однако их изначальное значение иное: они указывают на договор, который Иисус заключает со Своими учениками, и завещание, которое им оставляет. Само слово διαθήκη («завет») может иметь и то, и другое значение¹. Речь идет об особом союзе, который скрепляет Иисуса с Его учениками благодаря тому, что Он пролил за них кровь. Этот союз имеет сверхъестественную природу, поскольку не основывается ни на расчете, ни на дружбе, ни на эмоциях. Он предполагает онтологическое единство учеников с Учителем через принятие внутрь себя Его крови, пролитой за них.

Версия Луки довольно значительно отличается от версий Матфея и Марка. Прежде всего, как было отмечено, у Луки речь идет о двух чашах вина, а не об одной:

¹ Не случайно на английский язык оно переводится и как New Testament, и как New Covenant.

И когда настал час, Он возлег, и двенадцать Апостолов с Ним, и сказал им: очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божиим. И, взяв чашу и благодарив, сказал: примите ее и разделите между собою, ибо сказываю вам, что не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие. И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается (Лк 22. 14–20).

Были ли обе чаши «евхаристическими» или только вторая? Очевидно, только вторая, потому что именно она связана с упоминанием о Новом Завете в крови Иисуса, что соответствует словам, произнесенным Иисусом над чашей по версии Марка и Матфея. Первая чаша в таком случае может трактоваться как часть ритуала пасхального ужина.

Следует обратить внимание на слова Иисуса о том, что Он не будет есть пасху, пока она не совершится в Царствии Божиим. Этих слов у Матфея и Марка нет. Далее Иисус преподает ученикам чашу со словами «Примите ее и разделите между собою», к которым прибавлено то, что у Матфея и Марка содержится в конце рассказа, однако слова эти даны в несколько измененной форме: если там Иисус говорил, что будет пить новое вино с ученикам в Царстве Отца Своего, то здесь Он говорит о пришествии этого Царства. Несмотря на указанные различия, очевидно, что, согласно всем трем синоптическим свидетельствам, Иисус мыслит Тайную вечерю не как событие, ограниченное рамками земного бытия, а как реальность, которая начинается на земле и будет продолжаться в вечности.

Важным отличием версий Луки от двух других является упоминание о том, что чаша, о которой Иисус сказал «сия чаша есть Новый Завет в Моей крови», была преподана ученикам «после вечери». Это может быть отнесено и к хлебу и может в таком случае служить указанием на то, что благословение хлеба и вина не было

частью пасхального ужина, а было совершено по его завершении — как отдельное самостоятельное священнодействие.

Наконец, важнейшим отличием версии Луки являются слова Иисуса: «сие творите в Мое воспоминание». Именно эти слова являются документальным свидетельством того, что практика ранней Церкви каждую неделю собираться в день солнца (воскресенье) для повторения Тайной вечери была установлена Самим Иисусом и является исполнением Его заповеди¹. Сначала такие собрания существовали в форме братских трапез, на которых один из апостолов повторял слова, произнесенные на Тайной вечере Иисусом, а затем с течением времени приобрели форму богослужения, получившего название Евхаристии (благодарения).

Еще одним документальным свидетельством подобного рода является Первое послание апостола Павла к Коринфянам. В нем он обвиняет своих адресатов в том, что они собираются «так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается». Апостол задает вопросы: «Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похваляю» (1 Кор 11. 20–22). И после этого повествует о Тайной вечере:

Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание.

¹ Отсутствие слов «в Мое воспоминание» в Кодексе Безы (V век) и ряде связанных с ним манускриптов породило научную дискуссию об аутентичности этих слов. К настоящему моменту дискуссию можно считать завершенной и аутентичность слов доказанной — как на основании подавляющего большинства рукописей, в которых эти слова имеются, так и на основании многих иных факторов. Одни ученые считают опущение слов «в Мое воспоминание» ошибкой переписчика, тогда как другие доказывают аутентичность слов на основании совокупности свидетельств.

Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает (1 Кор 11. 23–30).

Первая часть приведенного отрывка почти дословно воспроизводит рассказ синоптиков о Тайной вечере, обнаруживая текстуальную близость к версии Луки (в частности, в упоминании о чаше «после вечера»). Однако какой документ первичен — Евангелие от Луки или Послание к Коринфянам? По общепринятому в науке мнению, послания Павла были написаны до того, как Евангелия получили свою окончательную форму. И хотя вопрос о датировке Евангелия от Луки продолжает оставаться дискуссионным, имеются веские основания для утверждения о том, что Послание первично по отношению к Евангелию. Во всяком случае, Лука не был апостолом от двенадцати, а следовательно, не был и участником Тайной вечери. Известно также, что он был учеником апостолов Петра и Павла. Вполне вероятно, что от одного из них он и узнал о том, что происходило на Тайной вечере.

От кого об этом узнал Павел, примкнувший к христианской общине уже после воскресения Иисуса? Конечно, он мог слышать об этом от одного из апостолов, с которыми общался, а именно от Петра или Иакова (Гал 1. 18–19). Однако он утверждает, что от Самого Господа принял то свидетельство, которым делится с христианами Коринфа. Возможно, он имеет в виду какое-то мистическое откровение, наподобие того, которое произошло с ним на пути в Дамаск, когда он услышал голос Иисуса (Деян 9. 4–6), или того, о котором он упоминает во Втором послании к Коринфянам (2 Кор 12. 2–4).

Как бы там ни было, текстуальная близость свидетельства Павла к свидетельствам синоптиков и особенно Луки позволяет говорить о возможном наличии общего источника, будь то устного

или письменного. При этом Павел добавляет к рассказу о Тайной вечере целый раздел, в котором закладывает основы церковного учения о таинстве Причащения. Первым из христианских авторов он говорит о недостойном причащении, которое может стать причиной болезни и даже смерти, и о виновности человека, который ест и пьет недостойно, перед Телом и Кровью Господними.

Обратимся к так называемым евхаристическим, или установительным словам, точнее формулам¹. Этих формул две: они касаются хлеба и вина. Первое изречение дошло до нас в следующих трех вариантах: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф 26. 26; Мк 14. 22); «Сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22. 19); «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор 11. 24)². Вторая формула дошла в четырех вариантах: «Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26. 27–28); «Сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк 14. 24); «Сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк 22. 20); «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (1 Кор 11. 25).

Во всех перечисленных версиях мы видим смысловое единство при большой текстуальной вариативности. Эта вариативность отразилась и в литургической традиции, в которую установительные формулы вошли в разных вариантах. Мы не будем в настоящем учебнике касаться различных литургических чинов, существовавших в древней Церкви или существующих в современных христианских общинах. Скажем лишь о том, как евхаристические формулы переданы в литургии, совершаемой в Православной Церкви.

¹ «Установительными» они называются в латинской традиции на основании того, что этими словами Иисус установил Евхаристию и таинство Причащения. «Евхаристическими» они нередко называются в научной литературе.

² Во многих рукописях Первого послания к Коринфянам слова «Приимите, ядите» отсутствуют, как и в Евангелии от Луки. Слово «ломимое» тоже отсутствует в некоторых рукописях.

В обеих полных литургиях, имеющих всеобщее употребление, Василия Великого и Иоанна Златоуста, сами установительные слова переданы в одинаковой редакции: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя, Новаго Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов». Ни одна из этих формул, однако, не соответствует в полной мере какой-либо одной из приведенных выше новозаветных версий: обе являются составными. Первая заимствована главным образом из Первого послания к Коринфянам («Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое»), однако слова «во оставление грехов» взяты из второй формулы по версии Матфея. Вторая формула из литургии близка ко второй формуле по версии Матфея, однако опущена частица «ибо» и из версии Луки добавлены слова «за вас», соединенные со словами «за многих» при помощи частицы «и».

Что касается слов «Сие творите в мое воспоминание», то они сохранились в литургии Василия Великого как часть евхаристической молитвы, следующая сразу же за установительными словами. При этом к ним добавлены слова из Первого послания к Коринфянам, перефразированные от первого лица: «Елижды бо аще ясте хлеб сей (Ибо всякий раз, когда вы едите) хлеб сей и чашу сию пите, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете». В литургии же Иоанна Златоуста они отсутствуют.

Каков смысл установительных слов? Как соотносится хлеб с Телом Христа, а вино с Его Кровью? На эту тему существует целое море научной литературы с очень широким разбросом мнений. Не представляется возможным даже бегло перечислить взгляды ученых по данному вопросу. Впрочем, это и не требуется для достижения нашей цели. Нас интересует прежде всего то, как учение Иисуса донесено до нас авторами канонических книг Нового Завета и как оно интерпретировалось в ранней Церкви, когда еще была свежа память об описанных на страницах Евангелий событиях.

Чтобы понять смысл установительных слов, мы должны прежде всего обратиться ко внутренним данным самих Евангелий. И основным текстом, в котором Сам Иисус разъясняет смысл того,

что произойдет на Тайной вечере, является Его беседа с иудеями о небесном хлебе. Напомним основные пункты этой беседы. Она происходит после того, как Иисус накормил пять тысяч человек пятью хлебами. Народ, пораженный чудом, разыскивает Его на другом берегу озера, и Иисусу задают вопрос: «какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть». Иисус отвечает: Истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру». 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. 30–35).

Далее в той же беседе Иисус говорит: «Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин 6. 48–81). Иудеи продолжают недоумевать и спорить между собой. Тогда Иисус завершает беседу словами:

Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек (Ин 6. 53–58).

Итак, Иисус утверждает, что для того, чтобы иметь жизнь вечную, люди должны есть Его плоть и пить Его кровь. В беседе ничего не говорится о том, под каким видом они должны пить Его кровь,

но говорится, что Его плоть является хлебом. Однако это не простой хлеб, а сошедший с небес. Этот хлеб отождествляется с Самим Иисусом и с Его плотью.

Беседа окончилась тем, что люди стали говорить: «какие странные слова! кто может это слушать?». Многие из учеников Иисуса после этой беседы отошли от Него (Ин 6. 55, 60). Однако те, кто остались, дождались того момента, когда сказанное Иисусом на словах осуществилось на деле и когда Он под видом хлеба и вина предложим им Свои плоть и кровь. Это произошло на Тайной вечере.

16. 7. Был ли Иуда участником Евхаристии?

В связи с повествованиями четырех Евангелистов о Тайной вечере возникает вопрос: до какого момента на ней присутствовал Иуда? Был ли он среди учеников в тот момент, когда Иисус преподавал им Свои тело и кровь под видом хлеба и вина? Иными словами, был ли Иуда участником Евхаристии?

Ответ на этот вопрос не очевиден. Если следовать Евангелию от Иоанна, Иуда удалился с вечери сразу же после того, как Иисус предсказал, что один из учеников предаст Его, а затем, обмакнув кусок хлеба в соус, подал его Иуде (Ин 13. 21–30). У Матфея и Марка рассказ о Евхаристии следует сразу же за этим эпизодом (Мф 26. 20–29; Мк 14. 18–25), и можно предположить, что Иуда при Евхаристии уже не присутствует.

Однако в Евангелии от Луки, как мы видели, события представлены в обратной последовательности: сначала Иисус преподает ученикам хлеб и вино, а затем предсказывает, что один из них предаст Его (Лк 22. 14–23). Следовательно, согласно Луке, Иуда был среди участников Евхаристии. Более того, у Луки в повествование о Евхаристии вкраплен рассказ о споре между учениками, «кто из них должен почитаться бóльшим». Ответом на этот спор служит наставление Иисуса о служащем и возлежащем (Лк 22. 25–30), тематически

и вербально перекликающееся с наставлением из Евангелия от Иоанна об учителе и ученике (Ин 13. 12–16). А омовение ног, согласно Иоанну, происходит до ухода Иуды.

Итак, мы имеем три версии развития событий: 1) предсказание о предательстве Иуды, Евхаристия (Матфей и Марк); 2) Евхаристия, предсказание о предательстве Иуды, спор о первенстве, наставление Иисуса о возлежащем и служащем (Лука); 3) омовение ног, наставление Иисуса об учителе и учениках, предсказание о предательстве Иуды, уход Иуды (Иоанн). Блаженный Августин предлагает такой вариант синхронизации событий: сначала Иисус предсказывает предательство Иуды (это предсказание упомянуто у Матфея и Марка, а у Луки опущено), затем совершает Евхаристию, потом вторично предсказывает предательство Иуды (это предсказание упомянуто у Луки и Иоанна, а у Матфея и Марка опущено)¹.

Августин, следовательно, подразумевает, что Иуда участвовал в Евхаристии. Такого же мнения придерживается Иоанн Златоуст:

О, как велико ослепление предателя! Приобщаясь тайн, он оставался таким же, и наслаждаясь страшною трапезою, не изменялся. Это показывает Лука, когда говорит, что после этого вошел в него сатана, не потому, что пренебрегал телом Господним, но издеваясь над бесстыдством предателя². Грех его велик был в двояком отношении: и потому, что он с таким расположением приступил к тайнам, и потому, что, приступивши, не вразумился ни страхом, ни благодеянием, ни честью³.

По словам Златоуста, «Христос не препятствовал ему, хотя и знал все, чтобы ты познал, что Он не оставляет ничего, что служит к исправлению. Поэтому и прежде, и после этого непрестанно вразумлял и удерживал предателя и словами, и делами, и страхом, и угрозами, и честью, и услугами. Но ничто не предохранило его от жестокого недуга»⁴.

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 3, 3.

² Златоуст ссылается на Луку, но в действительности имеет в виду Ин 13. 27.

³ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 82, 1.

⁴ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 82, 1.

Подобное толкование мы встречаем в богослужебных текстах Страстной седмицы: об Иуде говорится, что он «небесный хлеб во устех носяй, на Спаса предательство содела...»¹. Здесь под небесным хлебом понимается хлеб евхаристический. Таким образом, согласно авторам литургических текстов, Иуда вместе с другими учениками принимал из рук Иисуса хлеб, ставший Его телом, и пил из одной с ними чаши вино, ставшее Его кровью. И несмотря на то, что, как и они, он принял внутрь себя Бога, это не изменило его планов, не остановило его от преступления, не стало для него поводом к покаянию.

Тело и кровь Христа, принимаемые внутрь, не воздействуют на человека автоматически или магически. Бог готов вселиться в человека и соединиться с ним физически и духовно, но от человека требуется готовность открыть свое сердце навстречу Богу. «Человек с двоящимися мыслями» (Иак 1. 8) не может достойно принять внутрь себя Бога. Напротив, о том, кто открывает себя навстречу Христу, Он говорит: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин 14. 23).

16. 8. На пути в Гефсиманию

Что происходило после того, как Иисус благословил хлеб и вино? Евангелист Иоанн приводит беседу, часть которой, вероятно, имела место на Тайной вечере, а часть — на пути к месту ареста Иисуса. Матфей и Марк говорят, что Иисус с учениками вышли из горницы с пением псалмов (Мф 26. 30; Мк 14. 26). Однако у Луки приводится материал, отсутствующий у других Евангелистов.

Мы помним, что Лука вставил в повествование о Тайной вечере рассказ о споре между учениками, кто из них должен почитаться большим. На это Иисус отвечает наставлением о смирении и указанием на собственный пример: «Ибо кто больше: возлежащий, или

¹ Триодь постная. Великий Четверг. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий» (Лк 22. 27). Дальше у Луки речь Иисуса продолжается, а затем в нее вкрапляются реплики Петра и учеников:

Но вы пребыли со Мною в напастях Моих, и Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых.

И сказал Господь: Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих.

Он отвечал Ему: Господи! с Тобою я готов и в темницу и на смерть идти. Но Он сказал: говорю тебе, Петр, не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня.

И сказал им: когда Я посылал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем. Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч; ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: и к злодеям причтен. Ибо то, что о Мне, приходит к концу. Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно.

И, выйдя, пошел по обыкновению на гору Елеонскую, за Ним последовали и ученики Его (Лк 22. 28–39).

Этот материал лишь в некоторых деталях пересекается с рассказами других Евангелистов. В частности, слова о том, что ученики сядут на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых, имеют прямую параллель в Евангелии от Матфея (Мф 19. 28). Предсказание об отречении Петра мы находим у всех четырех Евангелистов, однако у Матфея и Марка оно отнесено к тому времени, когда Иисус уже был на пути в Гефсиманию, а у Иоанна оно приведено в совсем другой редакции, чем у синоптиков. В остальном материал Луки вполне оригинален.

Иисус благодарит учеников за то, что они пребывали вместе с Ним, и завещает им Царство. Речь идет о том Царстве, которое Иисус возвещал с первых дней своей проповеди, о котором говорил в притчах и которое теперь через Его страдания и смерть должно было раскрыться для них во всей полноте.

Слова, обращенные к Симону, о том, что сатана «просил», дабы сеять учеников, как пшеницу, необычны. Словом «сеять» переведен глагол σιτείω, означающий «просеивать» (через сито). У кого просил? Скорее всего, у Бога. А Иисус молился Богу о том, чтобы вера Петра не оскудела. Здесь можно вспомнить историю Иова, которая начинается с того, что сатана просит у Бога разрешения подвергнуть праведника испытаниям, и Бог дает такое разрешение (Иов 1. 6–12; 2. 1–6). Взаимоотношения между Богом и сатаной таинственны и непостижимы, и мы не знаем, почему Бог слушает сатану и позволяет ему совершать те или иные деяния над людьми. Но Иисус выступает здесь как Ходатай за Своих учеников перед Отцом. Его последняя молитва, которую донес до нас Евангелист Иоанн, является почти исключительно молитвой за учеников: Иисус просит Отца в числе прочего о том, чтобы Он сохранил их от зла, или от диавола (выражение ἐκ τοῦ πονηροῦ в Ин 17. 15 означает «от лукавого»).

Предсказание об отречении Петра приведено у Луки в более краткой форме, чем мы прочитаем о нем у Матфея и Марка.

Уникальным для всего корпуса Евангелий является призыв Иисуса купить меч. О каком мече идет речь? Обычно это место понимают в фигуральном смысле — как призыв к готовности дать отпор врагу (диаволу). Вспоминают по этому случаю и слова апостола Павла:

Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша война не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной... Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать

мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете уга- сить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возь- мите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф 6. 11–12, 14–17).

Однако апостолы говорят Иисусу не о духовном мече, а о двух вполне реальных мечах, имеющих в их распоряжении. Ответ Иисуса иногда понимают в смысле: «довольно, хватит об этом». Слова *ἰκανόν ἔστιν* могут быть поняты и так, и в том смысле, что двух мечей достаточно. Возможно, ответ Иисуса содержит в себе горькую иронию: Он готовит учеников к испытаниям, призывает к духовному бодрствованию, используя символические образы мешка, сумы и меча, а они начинают считать имеющиеся в наличии мечи. Как это часто бывало и прежде, Иисус говорит ученикам одно, они слышат другое, понимая буквально сказанное Им в переносном смысле.

Являются ли два меча, о которых сообщают Иисусу, боевым оружием? Иоанн Златоуст считает, что нет: он полагает, что имеются в виду кухонные ножи, при помощи которых разделявали пасхального агнца¹ (греческое слово *μάχαира* может означать и меч, и нож). Другие толкователи говорят о рыболовных ножах. Однако один из этих мечей в скором времени будет извлечен из ножен, и им будет нанесен удар рабу первосвященника (Мф 26. 51–54; Мк 14. 47; Лк 22. 49–50; Ин 18. 10–11), что говорит скорее в пользу того, что у учеников было боевое оружие.

Предположить, что Сам Иисус намеревался оказать вооруженное сопротивление при аресте, мы не можем: такое предположение противоречило бы всему, что мы узнаем из Евангелий о добровольном характере Его страданий и смерти. Но не полагал ли Он, что меч может понадобиться кому-то из его учеников для самозащиты? В первом томе настоящего учебника, в разделе о Нагорной проповеди, мы говорили о том, что Иисус не был абсолютным и безусловным пацифистом, каким Его иной раз представляют. И после Его смерти и воскресения Церковь не встала на позиции безогово-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 84, 1.*

рочного пацифизма, всегда допуская возможность вооруженного сопротивления насилию, особенно если речь идет о спасении жизни других людей (а такая ситуация вполне могла возникнуть при аресте Иисуса).

Впрочем, как отмечают толкователи, если бы речь всерьез шла о вооруженном сопротивлении, двух мечей в любом случае было бы недостаточно против той толпы, которая должна была в скором времени прийти за Иисусом¹. Вполне вероятно, что сцена, описанная у Луки, имела иной смысл, и слова Иисуса не относились к предстоявшим Ему и Его ученикам испытаниям. Так, например, Кирилл Александрийский полагал, что, говоря о мечях, Он предсказывал Иудейскую войну². Некоторые современные исследователи находят это толкование более убедительным, чем любые попытки объяснить происхождение двух мечей или представить Иисуса и Его учеников зилотами, готовившими вооруженное восстание.

Перейдем к повествованиям Матфея и Марка. Сообщив о том, что Иисус и ученики, «воспев, пошли на гору Елеонскую», Матфей продолжает:

Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы стада; по воскресении же Моем предварю вас в Галилее. Петр сказал Ему в ответ: если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь. Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. Говорит Ему Петр: хотя бы надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекись от Тебя. Подобное говорили и все ученики (Мф 26. 31–35).

Версия Марка (Мк 14. 27–31) почти идентична, за исключением предсказания Иисуса Петру, которое у него звучит так: «Истинно говорю тебе, что ты ныне, в эту ночь, прежде нежели дважды пропоет петух, трижды отречешься от Меня». Иными словами, согласно Марку, отречение Петра должно произойти не до первого, а до второго пения петухов.

¹ *Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Луки. 22.

² *Кирилл Александрийский*. Толкование на Лк 22, 34.

Глагол «соблазнитесь» (σκανδαλισθήσεσθε) может указывать на сомнение, потерю веры и — как следствие этого — духовное падение. Ранее этот глагол возникал в прямой речи Иисуса неоднократно. В притче о сеятеле он говорит о тех, кто «слышит слово и тотчас с радостью принимает его; но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняется» (Мф 13. 20–21). На горе Елеонской Иисус предсказывает времена, когда Его последователей будут предавать на мучения и убивать, они будут ненавидимы всеми народами за имя Его, «и тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга» (Мф 24. 9–10). В обоих случаях речь идет о временах испытаний, когда многие поколеблются, не устоят в вере. Иисус предсказывает, что именно это произойдет с учениками, когда Он будет арестован.

Ученики не просто соблазнятся: они разбегутся. В Книге пророка Захарии, на которую ссылается Иисус, говорится: «О, меч! поднимись на пастыря Моего и на ближнего Моего, говорит Господь Саваоф: порази пастыря, и рассеются овцы!» (Зах 13. 7). Из этого изречения Иисус берет только слова о пастыре и овцах, применяя их к Себе и Своим ученикам. Ранее Он говорил о Себе как о Пастыре добром, находящемся в гармоничном единстве со своими овцами: «овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их. И когда выведет своих овец, идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его». Но пастырь добрый не просто заботится об овцах: он «полагает жизнь свою» за них (Ин 10. 1–15). Наступает время, когда Он должен будет положить жизнь за овец, но гармония между Ним и ими будет разрушена, потому что они в страхе разбегутся.

Но Иисус предсказывает также и Свое воскресение. Более того, Он заранее назначает ученикам встречу — и не в Иерусалиме, где Он будет распят, а в Галилее, где начиналась Его проповедь, где Он провел основную часть времени со Своими учениками, где совершил все Свои главные чудеса. Благословенная земля Галилеи вновь примет Его вместе с учениками.

Далее в центре внимания Евангелистов снова оказывается Петр, горячий и импульсивный, который заявляет, что он никогда не соблазнится (у Марка слово «никогда» отсутствует). Иисус отвечает ему, что он трижды отречется от Него: использован глагол ἀπαρνήσομαι («отрицать») в пассивном залоге. Предсказание предваряется словами «истинно говорю тебе», придающими ему характер настойчивости и убедительности. Однако Петр продолжает упорно доказывать, что не отречется от Учителя даже в случае смертельной опасности. К Петру присоединяются и другие ученики, среди которых уже нет Иуды.

Как известно, петухи поют трижды: первое пение петухов бывает еще глубокой ночью, до рассвета; второе ассоциируется с рассветом¹; третье бывает с наступлением утра. Выражение «в полночь, или в пение петухов, или поутру» (Мк 13. 35), употребленное Иисусом, скорее всего указывает на первое пение петухов. Как мы говорили, только у Марка Иисус предсказывает, что отречение произойдет до вторых петухов; текст прочих Евангелистов подразумевает, что это произойдет до первых петухов.

В Евангелии от Иоанна предсказание об отречении Петра является частью беседы, начинающейся на Тайной вечере:

Симон Петр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисус отвечал ему: куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною. Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя. Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды (Ин 13. 36–38).

Версия Иоанна, как видим, сильно отличается от других версий описываемого события. Здесь сюжет начинается с вопроса Петра «куда Ты идешь?», за которым вскоре последует вопрос Фомы

¹ *Аристофан*. Женщины в народных собраниях. 30–31, 390–391 («Хотя бы к петухам вторым ты подоспел»); *Ювенал*. Сатиры. 9, 100 («Все-таки то, что к вторым петухам будет делать хозяин, до наступления дня уж узнает соседний харчевник»).

«Господи! Не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?» (Ин 14. 5). Евангелист рисует общую картину недоумения учеников, которым Иисус сначала говорит: «Дети! недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти, так и вам говорю теперь» (Ин 13. 33). А затем призывает их не смущаться и не устрашаться (Ин 14. 27), обещая, что хотя они и будут иметь скорбь, она сменится на радость, которой никто не отнимет от них, потому что они вновь увидят Его (Ин 16. 20–22). Именно в этом контексте разворачивается беседа с Петром.

Предсказание Иисуса о том, что Петр отречется от Него, было одновременно и предупреждением. Петр мог, запомнив это предупреждение, в нужный момент вспомнить о нем и не совершить то, о чем был предупрежден. Предведение Божие не означает необходимости для человека совершить то, что Бог предвидит: об этом мы много раз говорили на страницах нашего исследования, посвященного жизни и учению Иисуса, в связи с различными персонажами евангельской истории.

Иоанн Златоуст, говоря об отречении Петра, ставит ему в вину его самонадеянность: он должен был прежде всего попросить помощи у Учителя, а не обещать то, что потом не сможет выполнить. Сравнивая Петра с Иудой, Златоуст отмечает: «Первый, получив много помощи, не получил никакой пользы, потому что не захотел, и не приложил собственного старания; а последний и при собственном старании пал, потому что не получил никакой помощи. Добродетель слагается из этих двух принадлежностей»¹.

Человек не должен надеяться только на себя: он должен во всем уповать на Бога и просить от Него помощи: это один из многих уроков, вытекающих из истории отречения Петра. Не случайно Иисус заповедал ученикам заканчивать молитву словами: «И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого» (Мф 6. 13). Каждый человек, даже первоверховный апостол, нуждается в помощи Божией, чтобы не оступиться, не соблазниться, не впасть в искушение, не стать добычей дьявола.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея. 82, 4.*

Вопросы к главе 16

1. В какой день по отношению к еврейской Пасхе была совершена Тайная вечеря? Сравните данные синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна.
2. Сравните тексты, относящиеся к центральному моменту Тайной вечери — благословению хлеба и вина, у Евангелистов-синоптиков и апостола Павла.
3. Участвовал ли Иуда Искариот в Евхаристии?
4. Что означают слова «се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу» (Лк 22. 31)?
5. В каком смысле следует понимать слова Иисуса Христа «продай одежду свою и купи меч» (Лк 22. 36)?
6. Сравните, как Евангелисты передают предсказание Спасителя об отречении Петра.
7. Почему история отречения Петра оказалась настолько значимой, что все Евангелисты сообщают о ней? Какой урок может быть извлечен из этой истории?

Глава 17.

ПРОЩАЛЬНАЯ БЕСЕДА С УЧЕНИКАМИ

- 17. 1. Описание Тайной вечери в Евангелии от Иоанна
- 17. 2. Иисус возвращается к Отцу
- 17. 3. Учение о любви
- 17. 4. Единство Отца и Сына
- 17. 5. Единство Иисуса и учеников
- 17. 6. Молитва во имя Иисуса
- 17. 7. Утешитель
- 17. 8. Будущее христианской общины

17. 1. Описание Тайной вечери в Евангелии от Иоанна

Мы подошли к тому разделу Евангелия от Иоанна, который содержит самую продолжительную речь Иисуса из всех приведенных в нем. По объему она сопоставима с Нагорной проповедью из Евангелия от Матфея (Мф 5–7). Как и Нагорная проповедь, она адресована ученикам, однако произносится не в присутствии народа. Тайная вечеря — не обычный ужин, а пасхальная и одновременно прощальная трапеза. То, что говорит за ней Иисус, является Его завещанием.

Подробное описание Тайной вечери содержится в синоптических Евангелиях. Все они свидетельствуют о том, что эта вечеря была приготовлена по пасхальному обычаю и что «когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое». Затем, «взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода

сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф 26. 26–29; Мк 14. 22–25; Лк 22. 14–20).

Этот эпизод у Иоанна отсутствует. Однако он повествует о том, о чем умолчали синоптики: об омовении ног ученикам и поучении, которое последовало за этим символическим действием (Ин 13. 1–20). Вслед за синоптиками (Мф 26. 21–25; Мк 14. 18–21; Лк 22. 21–23) Иоанн повествует, как Иисус предсказал, что один из учеников предаст его (Ин 13. 21–30).

Повествования Евангелистов о Тайной вечере мы рассмотрим вместе с другими эпизодами, составляющими историю Страстей Христовых. В настоящей главе нам предстоит рассмотреть беседу Иисуса на Тайной вечере, представляющую собой оригинальный материал Евангелия от Иоанна.

В этой беседе, с одной стороны, Иисус развивает некоторые темы, затронутые ранее в полемике с иудеями. С другой — многое из того, что Он говорит, относится исключительно к членам созданной Им общины учеников. Тональность беседы радикально отличается от той, в которой Иисус общался со Своими оппонентами. Здесь Иисус находится в окружении «сынов света» — тех, кто последовали за Ним и кому Он передаст Свое дело после смерти и воскресения. Прощаясь с ними, Он раскрывает перед ними смысл того, что ранее было от них сокрыто и что навсегда останется сокрыто от «сынов века сего».

В современной научной литературе прощальная беседа Иисуса с учениками чаще всего рассматривается как коллекция изречений, произнесенных Иисусом в разное время, а затем многократно воспроизводившихся разными рассказчиками; в конце концов Иоанн собрал все эти изречения и скомпоновал в единое целое в интересах своей церковной общины. Эта гипотеза основывается прежде всего на наличии параллельных мест к отдельным частям этой беседы как в синоптических Евангелиях, так и в предшествующих главах четвертого Евангелия.

С этой гипотезой никак нельзя согласиться, поскольку она исходит из того, что последняя беседа Иисуса с учениками — творение

Евангелиста Иоанна, решившего представить свою «версию» учения Иисуса. Кроме того, наличие параллелей в синоптических Евангелиях вовсе не является доказательством того, что беседа имеет компилятивный и вторичный по отношению к этим Евангелиям характер. Параллели лишь свидетельствуют о том, что во всех Евангелиях речь идет об одном и том же Иисусе, чье учение, хотя и представлено четырьмя разными свидетелями, отличается цельностью и когерентностью.

Прощальная беседа Иисуса с учениками представляет собой связный текст, отличающийся стилистическим и структурным единством. Именно в ней с наибольшей полнотой раскрыта тема ученичества: из нее читатель узнает о радикальном отличии между миром сим и общиной учеников Христа; о важности личных взаимоотношений между Иисусом и Его учениками; об ответственности, связанной с ученичеством; о сопряженных с ним лишениях и радостях.

Эта беседа, которая отличается особой торжественностью, начинается в 13-й главе Евангелия от Иоанна и продолжается в главах 14–17. Если следовать современному дроблению текста на главы, то беседу можно разделить на следующие сегменты: пролог (Ин 13. 31–38), проповедь об Отце (Ин 14), проповедь о Сыне (Ин 15), проповедь о Святом Духе (Ин 16), эпилог — заключительная молитва (Ин 17). Такое деление, предлагаемое некоторыми учеными, основано на том, что в 14-й главе 23 раза упоминается Отец (и это самая высокая «концентрация» употребления имени Отец в Евангелиях); в 15-й Иисус многократно употребляет местоимение «Я» (чаще, чем в любой другой главе любого Евангелия); а 16-я содержит наиболее продолжительное последовательное изложение темы Святого Духа во всех Евангелиях (Ин 16. 7–15).

17. 2. Иисус возвращается к Отцу

В синоптических Евангелиях повествование о Тайной вечере построено по единому плану. Сначала Иисус, возлежащий вместе с двенадцатью учениками, предсказывает, что один из них предаст Его; затем Он преподает им Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина; далее Он и ученики, воспев, идут на гору Елеонскую; после этого описывается молитва Иисуса в Гефсиманском саду; наконец, появляется Иуда с воинами, пришедшими арестовать Иисуса; Иуда приветствует Иисуса целованием, воины хватают Его. Из этого рассказа не ясно, в какой момент Иуда покинул собрание.

Иоанн уточняет, что он вышел после того, как Иисус, обмакнув, подал ему кусок хлеба (Ин 13. 23–30). Прощальную беседу Иисуса с учениками Иуда уже не слышал, но именно его уход создал ту новую атмосферу полного доверия, которая доминирует в беседе:

Когда он вышел, Иисус сказал: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе (δοξάσει αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ)¹, и вскоре прославит Его.

Дети! недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти, так и вам говорю теперь.

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою.

Симон Петр сказал Ему: Господи! куда Ты идешь? Иисус отвечал ему: куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною. Петр сказал Ему: Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя. Иисус отвечал ему: душу твою за Меня положишь? истинно,

¹ Во многих рукописях читается: «И Бог прославит Его в Нем (δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ)».

истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды (Ин 13. 31–38).

Этот раздел беседы состоит из четырех небольших сегментов. В первом Иисус говорит о Своей славе, продолжая тему, начатую в беседах с народом (Ин 8. 50, 54). На протяжении четвертого Евангелия мы видим постепенное восхождение Иисуса к часу Своей славы. В главе 7-й Евангелист упоминает, что «Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 39). В главе 12-й Иисус говорит: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин 12. 23). Наконец, беседу с учениками на Тайной вечере Иисус начинает словами: «Ныне прославился Сын Человеческий».

Что означает здесь использование слова «ныне» (νῦν) и глагола «прославиться» в прошедшем времени? В данном случае оно может означать, что «час», о котором Иисус говорил и к которому готовился, уже наступил, и Сын Человеческий прославляется через все события, начиная с Тайной вечери. Мы помним, что в словах Бога Отца (Ин 12. 28) прошедшее время глагола «прославить» было употреблено одновременно с будущим. Здесь мы видим то же самое: Сын Человеческий «прославился», и Бог «прославился» в Нем, но Бог «прославит» Его в Себе, и сделает это «вскоре». Термин «вскоре» (εὐθύς) относится к событиям ближайшего будущего — суду над Иисусом, Его смерти на кресте, воскресению и вознесению на небо. Эти события станут апогеем той славы, которая была явлена в пришествии в мир Богочеловека Христа, в совершенных Им чудесах и знамениях. Тайная вечеря становится одним из этапов на пути восхождения человека Иисуса к той славе, которую Он как Бог изначально имел у Отца.

Однако возможно и иное толкование слов Иисуса. Глагол «прославился» в прошедшем времени относится к Сыну Человеческому: через Его жизнь, деяния, учение, предстоящие страдания и смерть прославился Бог. А глагол «прославит» в будущем времени указывает на действие Бога в ответ на подвиг, совершенный Иисусом. На земле Сын Человеческий уже прославился через Свои дела, но вскоре Бог прославит Его «в Себе», то есть в Своем непостижимом

для человеческого ума бытии. В этом бытии Сын Божий пребывал изначально как Бог и прежде бытия мира имел там славу: после воскресения Он войдет в эту славу также и как человек.

Второй сегмент открывается необычным, ранее не встречавшимся в Евангелии обращением: «дети!» (τεκνία). Это обращение встретится в Евангелии еще лишь один раз — в рассказе о явлении воскресшего Иисуса ученикам на море Тивериадском (Ин 21. 5). Оно подчеркивает тот особый, доверительный тон беседы, который она приобрела после ухода Иуды. Иисус обращается к ученикам как отец к детям, прощаясь с ними и давая наставления на будущее.

Второй и четвертый сегменты посвящены уходу Иисуса из мира: во втором Иисус повторяет ученикам то, что ранее говорил иудеям о Своем уходе; в четвертом отвечает на вопрос Петра и предсказывает его отречение. Хотя Иисус в беседе с учениками повторяет то, что уже говорил иудеям, Он делает это с иной целью, чем делал в том случае:

Этим показывает, что Его смерть есть преставление и переход к месту, куда не допускаются тела, подверженные тлению. Говорит же это для того, чтобы и возбудить в них любовь к Себе, и сделать ее более пламенной. Ведь... мы воспламеняемся особенно любовью к друзьям своим тогда, когда видим, что они удаляются в такое место, куда нам невозможно идти. Итак, иудеям Он говорил это с тем, чтобы их утешить, а апостолам — чтобы воспламенить в них любовь: «Место это таково, что не только они, но даже и вы, возлюбленные, не можете прийти туда»¹.

Реакция иудеев и учеников на одно и то же высказывание Иисуса разная. Иудеи, услышав на празднике Кущей слова Иисуса о том, что они не могут прийти туда, куда Он идет, спрашивали друг друга: «Куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов?» (Ин 7. 34–35). Слова Иисуса не вызвали у них ничего, кроме праздного

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 72, 3.*

любопытства и недоумения. Петр, услышав те же слова, изъявляет немедленную готовность последовать за Иисусом. Но Иисус останавливает его, показывая, что одной решимости недостаточно: решимость надо будет доказать на деле, и в критический момент Петр не сможет этого сделать.

Иисус не отвечает на вопрос Петра сразу, однако далее в беседе с учениками и в молитве к Отцу Он шесть раз скажет, куда и к Кому идет:

Я к Отцу Моему иду (Ин 14. 12).

Иду к Отцу (Ин 14. 28).

Иду к Пославшему Меня (Ин 16. 5).

Я иду к Отцу Моему (Ин 16. 10).

Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу (Ин 16. 28).

Я к Тебе иду (Ин 17. 11).

Иисус и ранее предсказывал, что Он вернется к Пославшему Его (Ин 7. 33). Говоря о возвращении к «Пославшему», Он подчеркивает, что Его возвращение связано с завершением той миссии, для выполнения которой Он был послан на землю. Говоря же о возвращении к «Отцу», Он указывает на Свой сыновний статус, не связанный с Его земной миссией: Он является изначальным, вечным, Единородным Сыном Отца, от Которого родился вне времени и к Которому из времени возвращается в вечность.

Тема возвращения к Отцу становится рефреном беседы с учениками: вся беседа проходит под знаком этой уверенности Иисуса в том, что Он возвращается туда, откуда пришел. Он знает, что путь к этому возвращению лежит через смерть; знает, что учеников ждет скорбь, но обещает им, что эта скорбь претворится в радость (Ин 16. 20–22).

В третьем сегменте рассматриваемого отрывка вводится термин «заповедь» (ἐντολή), который вместе с глаголом «заповедать» встречается в прощальной беседе 9 раз. Это слово в прямой речи

Иисуса употребляется как в отношении заповеди, которую Он получил от Отца (Ин 5. 18; 12. 49), так и в отношении заповедей, которые Он дает ученикам.

Третий сегмент открывает тему любви. Она станет одним из лейтмотивов прощальной беседы Иисуса с учениками. Перейдем к рассмотрению этой темы.

17. 3. Учение о любви

Существительное «любовь» (ἀγάπη) и однокоренной с ним глагол «любить» (ἀγαπάω) в прощальной беседе Иисуса с учениками и следующей за ней молитве Иисуса к Отцу встречаются в общей сложности 31 раз. Рассмотрим последовательно все эти упоминания, из которых выстраивается цельное и последовательное учение о любви:

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (Ин 13. 34–35).

Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди... Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам. Иуда — не Искариот — говорит Ему: Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру? Иисус сказал ему в ответ: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим. Не любящий Меня не соблюдает слов Моих; слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца. Сие сказал Я вам, находясь с вами (Ин 14. 15, 21–25).

Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня... Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда (Ин 14. 28, 31).

Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей. Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви... Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (Ин 15. 9–10, 12–13).

Сие заповедаю вам, да любите друг друга. Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир (Ин 15. 17–18).

...Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога (Ин 16. 27).

Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира (Ин 17. 24).

Изложенное здесь учение о любви включает в себя несколько тем: 1) любовь Отца к Сыну; 2) любовь Сына к Отцу; 3) любовь Иисуса к ученикам; 4) любовь учеников к Иисусу; 5) любовь Отца к ученикам Иисуса; 6) взаимная любовь учеников между собою. Все эти темы тесно взаимосвязаны.

Любовь Отца к Сыну имеет вневременной, вечный характер. Она является неотъемлемым свойством сущности Божией. Отец возлюбил Сына «прежде основания мира». Любовь Отца к Сыну выражается в том, что, как говорил еще Иоанн Креститель, Отец «все дал в руку Его» (Ин 3. 35). Эти слова указывают на полное и безграничное доверие Отца к Сыну и на всемогущество Сына, которым Он обладает по Своей божественной природе. По Своему всемогуществу Сын равен Отцу, однако источником этого всемогущества является Отец, вручивший Сыну полноту власти над миром по любви к Нему.

Любовь Сына к Отцу имеет ту же природу, что любовь Отца к Сыну. Она является вечным, неотъемлемым свойством Сына Божия. В земной жизни Иисуса она выражается в том, что Он ис-

полняет послушание воле Отца: творит, как заповедал Ему Отец; соблюдает заповеди Отца Своего и потому пребывает в Его любви. Ранее Иисус говорил иудеям: «Потому любит Меня Отец, что 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. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин 10. 17–18). Таким образом, главной заповедью, которую Иисус получил от Отца, является повеление отдать жизнь за людей. Но Иисус исполняет и другие заповеди Отца, следуя Его воле на всех этапах Своего земного служения.

Любовь Иисуса к ученикам подобна любви Отца к Сыну: как Отец является первоисточником любви для Сына, так и Сын — первоисточник любви для Своих учеников. Любовь Иисуса к ученикам имеет жертвенный характер: она выражается в том, что ради них Он идет на смерть, полагая душу Свою за друзей Своих. Любовь до самопожертвования, до смерти — это та наивысшая степень любви, которая уподобляет человека Богу. Иисус «до конца» возлюбил Своих учеников и явил это «делом» (Ин 13. 1). Любовь до конца предполагает способность доказать любовь на деле, в том числе через принятие страданий и смерти за ближних. Любовь Иисуса к ученикам выражается в том, что Он хочет, чтобы они были рядом с Ним — там, где Он. Об этом Он просит Отца в Своей последней молитве.

Любовь учеников к Иисусу должна иметь образцом любовь Сына к Отцу: как Сын исполняет заповеди Отца, так ученики Иисуса должны исполнять Его заповеди. Кто исполняет слово Иисуса, тот пребывает в Его любви. Любовь к Иисусу несовместима с любовью к «миру»: между Иисусом и миром, который Его не познал (Ин 1. 10), существует глубокий антагонизм. Полюбив Иисуса, Его ученики должны быть готовы принять на себя ту же ненависть, которую мир излил на их Учителя. Иисус изымает их от мира, но в ответ мир обращается к ним той же стороной, какой он обернулся к Нему.

Круг учеников Иисуса не ограничен теми, с кем Он беседует на Тайной вечере: в дальнейшем этот круг будет неуклонно

расширяться за счет тех, кто возлюбит Иисуса. Того, кто возлюбит Иисуса, возлюбит Отец, а вместе с Ним и Сам Иисус, Который явится ему вместе с Отцом. Говоря об этом явлении, Иисус употребляет по отношению к Себе и Отцу местоимение «Мы»: тем самым подчеркивается полное единство воли и действия Отца и Сына, пристекающее из любви, соединяющей Их между Собою. Это же местоимение будет употреблено Им в молитве о единстве учеников (Ин 17. 11).

Любовь учеников друг к другу должна иметь образцом любовь к ним Сына Божия. Но почему заповедь любить друг друга Иисус называет «новой»? Еще в Ветхом Завете была сформулирована заповедь «любить ближнего, как самого себя» (Лев 19. 18). Эту заповедь Иисус считает одной из двух главных заповедей, на которых «утверждается весь закон и пророки» (Мф 22. 36–40). В чем же новизна той заповеди о любви, которую Иисус дает ученикам на Тайной вечере?

Речь в словах Иисуса не идет о любви, которая определяется общей принадлежностью любящего и любимого к одному народу (а именно такой смысл имела заповедь любить ближнего в Ветхом Завете). Это не та естественная любовь, которая возникает между людьми, скрепленными кровным родством или узами дружбы. Иисус требовал отказа от естественной любви к отцу, матери, жене, детям, братьям, сестрам ради вступления в общину Своих учеников (Лк 14. 26). Отказ от уз дружбы должен проявляться даже на бытовом уровне: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых...» (Лк 14. 12). Тот, для кого любовь к родственникам выше любви к Иисусу, не достоин Его (Мф 10. 37); кто не возненавидит родственников, не может быть Его учеником (Лк 14. 26).

Речь в словах Иисуса идет о качественно иной любви — той, которая имеет сверхъестественный характер. Источником этой любви являются не человеческие чувства или эмоции: ее источником является Сам Иисус, подобно тому, как источником любви Иисуса к людям является Бог Отец. Любовь Отца к Сыну имеет

продолжение в любви Сына к Своим ученикам, а любовь Сына к Отцу имеет продолжение в любви учеников к своему Учителю и через Него — к Отцу; взаимная любовь между Отцом и Сыном отражается во взаимной любви учеников Иисуса между собою. Узами этой сверхъестественной любви Иисус привязывает учеников к Себе, одновременно привязывая их друг к другу.

На этой любви строится единство учеников Иисуса как общины, которой Иисус явил Себя, а вместе с тем и всю полноту Своей любви и любви Бога Отца. Эта любовь не является эксклюзивным достоянием общины учеников, но только члены общины могут в полной мере приобщиться к ней. Об этом Иисус говорил Никодиму: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 16–17). Из этих слов ясно, что Бог принес в жертву Своего Сына по любви ко всему миру, а не к какому-либо отдельному народу или какой-либо группе людей. Но из этих же слов вытекает, что спасение и жизнь вечная становятся достоянием только тех, кто уверовал в Иисуса.

Вопрос Иуды «не Искарриота» отражает недоумение, связанное с тем, что Иисус говорит о возвращении к ученикам, тогда как еще совсем недавно, в поучении на горе Елеонской, Он представлял Свое пришествие как имеющее универсальный, вселенский характер (Мф 24. 3–42). Однако, как следует из контекста, в данном случае Иисус имеет в виду не столько Свое Второе пришествие, сколько воскресение из мертвых, свидетелями которого ученики станут «вскоре» (Ин 16. 16).

Некоторые исследователи связывают вопрос Иуды («Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?») с ранее прозвучавшим в четвертом Евангелии советом братьев Иисуса, не уверовавших в Него: «Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру» (Ин 7. 4). Другие видят в этом вопросе разочарование в связи с неоправдавшимися ожиданиями на наступление мессианского Царства.

Реплика Иуды, вклинивающаяся в прямую речь Иисуса и, как кажется, остающаяся без ответа, показывает, что ученики понимают: Иисус выделяет их как особую группу людей, к которой обращены Его слова. Эти слова лишь в некоторой степени повторяют то, что Он говорил народу. Заповедь о любви в той форме, в которой она звучит на Тайной вечере, никогда не звучала в беседах с «внешними»: она адресована тем, кому «дано знать тайны Царствия Божия» (Мк 4. 11). Эта заповедь в полной мере исполнима только внутри той общины, которую Иисус создал и которую назвал Церковью.

Как известно, слово «Церковь» встречается в Евангелиях всего один раз — только у Матфея и только в рассказе о том, как Иисус ответил на исповедание Петра (Мф 16. 18). Этим словом обозначается община учеников и последователей Иисуса — как тех, кто стал Его учениками при Его жизни, так и тех, кому предстояло в нее войти после Его смерти и воскресения. В словах, обращенных к Петру, Иисус обещает создать Церковь: на тот момент она еще не создана. Тайная вечеря, на которой Иисус преподает ученикам Свои тело и кровь под видом хлеба и вина, является моментом, когда Церковь обретает свое евхаристическое бытие. А Пятидесятница, когда на учеников сойдет Святой Дух (Деян 2. 1–4), станет днем, с которого земная Церковь начнет свой самостоятельный путь после воскресения Иисуса.

В Евангелии от Иоанна Церковь присутствует через образы пастыря и стада (Ин 10. 1–16), а также виноградной лозы и ветвей (Ин 15. 1–7). При помощи этих образов Иисус говорит о единстве Своих учеников между собою и о том единстве, которое соединяет их с Ним. И хотя слово «Церковь» в этих поучениях не употребляется, очевидно, что речь идет именно о той общности особого рода, которая в Евангелии от Матфея названа Церковью.

Вера в Иисуса как Бога и Спасителя должна быть неотъемлемым признаком каждого члена Церкви. Внешним же отличительным признаком церковной общины должна стать, в соответствии с «новой заповедью» Иисуса, любовь ее членов между собою. В На-

горной проповеди Иисус говорил о добрых делах как отличительном признаке Своих последователей (Мф 5. 16). Здесь же таким отличительным признаком становится любовь.

Слова Иисуса о любви, произнесенные на Тайной вечере, во многом определили духовно-нравственный лик христианства, оказали глубокое и всестороннее влияние на христианское богословское и нравственное учение. Уже в первом христианском поколении — в посланиях апостолов — тема любви получает дальнейшее осмысление и развитие.

Она является основной в Первом послании апостола Иоанна, получившего в церковной традиции наименование «апостола любви». Многое из того, что говорил Иисус на Тайной вечере о Боге как источнике любви, о любви как основном признаке последователей Иисуса, о ненависти мира, которую эта любовь порождает, почти буквально воспроизведено в Послании. Любовь к Иисусу, согласно автору Послания, неразрывно связана с исполнением Его заповедей:

Кто говорит: «я познал Его», но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины; а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза. Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга... Не дивитесь, братия мои, если мир ненавидит вас. Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти... Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев... Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною... А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам. И кто сохраняет заповеди Его, тот пребывает в Нем, и Он в том... (1 Ин 2. 4–5, 10–11, 15; 3. 11, 13–14, 16, 18, 23–24).

Вслед за Иисусом «апостол любви» говорит о пришествии в мир Сына Божия как наивысшем проявлении любви Божией к человеку и о том, что продолжением этой любви должна быть взаимная любовь между христианами:

Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга... Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас... И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин 4. 7–12, 16).

Тема любви играет существенную роль в нравственном учении апостола Павла. Ограничимся наиболее ярким и часто цитируемым текстом из Первого послания к Коринфянам, получившим в научной литературе наименование «гимна любви»:

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает... (1 Кор 13. 1–8).

17. 4. Единство Отца и Сына

В Евангелии от Иоанна имя «Отец» применительно к Богу употребляется 109 раз, из них 46 — в прощальной беседе Иисуса с учениками. Для сравнения: имя «Бог» употреблено в прощальной беседе лишь 8 раз, из них 4 — в начальном сегменте беседы (Ин 13. 31–32; 14. 1). Ранее в беседах с иудеями Иисус многократно говорил о том, что Он послан Отцом (это один из лейтмотивов Его проповеди¹), о Своем единстве с Отцом, о послушании воле Отца. Что-то из ранее сказанного Иисус повторяет и сейчас, однако тон Его беседы иной, поскольку Он находится на пути к Отцу и говорит с теми, кого хочет взять с Собой:

Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога, и в Меня веруйте. В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я (Ин 14. 1–3).

Иисус начинает со слов поддержки: «Да не смущается (μὴ ταρασσέσθω) сердце ваше». Совсем недавно Он употребил тот же глагол ταρασσω в пассивном залоге («смущаться», «сотрясаться», «волноваться»), говоря о Себе: «Душа Моя теперь возмутилась» (Ин 12. 27). Эмоциональные переживания Учителя, несомненно, передались Его ученикам: Он видит это и хочет укрепить их в вере и надежде на Его скорое возвращение.

Далее Он еще раз повторит тот же самый призыв (Ин 14. 27). В обоих случаях (а также в Ин 16. 6, 22) слово «сердце» употреблено в единственном числе, несмотря на то, что Иисус обращается к группе учеников. Это соответствует арамейскому и еврейскому словоупотреблению в подобных случаях (в классическом греческом слово было бы употреблено во множественном числе). В то же время это показывает, что Иисус воспринимает учеников как

¹ Глагол «посылать» (ἀποστέλλω) в Евангелии от Иоанна встречается 60 раз, из них в 41 случае речь идет о том, что Сын послан Отцом.

единое целое: у них одно сердце, одни переживания, и им нужно единство в вере, чтобы преодолеть смущение и страх. Он обращается не к группе индивидуумов, но к Церкви, которая должна обладать «единым сердцем и едиными устами».

Глагол πιστεύω («верить») имеет одинаковую форму (πιστεύετε) в повелительном наклонении и во 2-м лице множественного числа изъявительного наклонения. Поэтому возможны такие варианты перевода: «Вы веруете в Бога и в Меня веруете»; «Вы веруете в Бога — веруйте и в Меня». Однако вариант, избранный в русском Синодальном переводе, более соответствует тому, что Иисус говорил ученикам в других случаях, например, когда увидел иссохшую смоковницу: «Имейте веру Божию... Все, чего ни будете просить в молитве, верьте (πιστεύετε), что получите, — и будет вам» (Мк 11. 23–24). В беседе с иудеями Иисус говорит: «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне (μη πιστεύετε μοι); а если творю, то, когда не верите Мне, верьте (πιστεύετε) делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин 10. 37–38). Именно призыв к вере в Бога и в Иисуса — вот то, что должно укрепить учеников в тяжелый для них момент расставания с Учителем, а отнюдь не констатация наличия у них этой веры.

Фраза «в доме Отца Моего обителей много» может толковаться по-разному. Некоторые комментаторы видят в ней простое указание на то, что в Царстве Небесном достаточно места для каждого, кто сможет в него войти. Однако начиная с Иринея Лионского в святоотеческой традиции укрепилось мнение о том, что под «многими обителями» понимаются разные степени блаженства, подобно тому, как в духовной жизни люди достигают разных степеней совершенства, и одни приносят плод во сто крат, другие в шестьдесят, третьи в тридцать; при этом и те, и другие, и третьи будут созерцать Бога¹.

Грамматическая конструкция фразы, следующей за словами о многих обителях, достаточно сложна для понимания. В современ-

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 5, 36, 1–2; *Исаак Сирий*. Слова подвижнические. 6.

ном критическом издании Нового Завета, в соответствии с наиболее авторитетными рукописями, фразу разбивает на две половины частица «что» (ὅτι); кроме того, в конце фразы ставится вопросительный знак. В результате мы имеем следующее чтение: «А если нет, разве Я сказал бы вам, что иду приготовить место вам?». Златоуст так перефразирует слова Иисуса: «Там весьма много обитателей, и нельзя сказать, чтобы нужно было готовить их... Я... приготовил бы это место, если бы издавна он не было уготовано для вас»¹.

Тем не менее, следующая фраза говорит именно о том, что Иисус идет к Отцу, чтобы приготовить место ученикам, а когда приготовит его, вернется к ним, чтобы взять их с Собой. О чем здесь идет речь? О Его воскресении? О Его Втором пришествии? О том, что ученикам суждено прийти туда же, куда и Он, пройдя тем же путем, что и Он — путем страдания и смерти? Все три варианта ответа имеют косвенные подтверждения в Евангелии.

О том, что Иисус скоро вернется, Он скажет еще не один раз в Своей прощальной беседе с учениками: «Не оставлю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня» (Ин 14. 18–19); «Вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам» (Ин 14. 28); «Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня... Вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять... и в тот день вы не спросите Меня ни о чем» (Ин 16. 16, 22–23). Во всех этих случаях Иисус говорит о Своем воскресении.

О Своем Втором пришествии Иисус также неоднократно говорил ученикам в последние дни перед арестом, в частности, в беседе на горе Елеонской, подробно изложенной у Матфея (Мф 24. 3–44). На Тайной вечере Иисус говорит ученикам: «Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф 26. 29). Под «тем днем» в данном случае понимается не воскресение Иисуса, а Его пребывание в доме Отца — там, где обитателей много и куда Он обещал взять Своих учеников.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 73, 1.*

Наконец, третье понимание подтверждается словами, которые Иисус сказал Петру: «Куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною» (Ин 13. 36). Эти слова, как и то, что Иисус скажет Петру после Своего воскресения (Ин 21. 18–19), являются предсказанием о мученической смерти Петра. Повторив путь Иисуса, пройдя через страдания и смертную казнь, Петр придет туда, куда Иисус идет сейчас — в дом Небесного Отца.

Высказывалось также предположение, что говоря о Своем возвращении, Иисус имеет в виду возвращение к каждому христианину в момент его смерти для того, чтобы взять его в небесные обители Отца.

Возможно, как это часто бывало, когда Иисус предсказывал будущее, различные временные пласты в Его речи совмещались или перекрещивались, и, говоря о Своем возвращении, Он имел в виду и воскресение, и Второе пришествие, а говоря о том, что возьмет учеников с Собой, имел в виду и их собственный мученический путь, и ту небесную славу, которая ожидала их за порогом смерти.

Продолжая беседу с учениками, Иисус говорит о Своем пути к Отцу. Его монолог прерывается вопросами учеников:

А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете. Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца? Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду (Ин 14. 4–12).

Утверждение Иисуса, что ученики знают, куда Он идет, и знают путь, не является констатацией факта: в действительности ученики *не* знают, куда Иисус идет. Об этом недавно говорил Петр (Ин 13. 36–38), теперь о том же говорит Фома. Петр спрашивал Иисуса, куда Он идет, и не получил прямого ответа. Фома задает похожий вопрос: если мы не знаем, куда Ты идешь, как можем знать путь? Фома также не получает прямого ответа. Вместо этого он и ученики слышат от Иисуса: «Я есмь путь и истина и жизнь».

Эти слова продолжают серию самоопределений Иисуса, уже прозвучавших в Его беседах с иудеями: «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6. 35); «Я есмь дверь» (Ин 10. 9); «Я есмь пастырь добрый» (Ин 10. 11, 14). Образ пути наиболее близок к образу двери: путь обычно приводит к двери. Образ двери Иисус применяет к Себе, когда говорит о Церкви — дворе овчем, в котором Он одновременно является и дверью, и пастырем. Образ пути возникает в тот момент, когда Он говорит о Своем восхождении к Отцу и о том, что по этому же пути предстоит пойти Его ученикам.

Связь между двумя образами — двери и пути — очевидна. Она соответствует связи между двором овчим (Церковью) и домом Отца (Царством Небесным). В Церковь человек входит через дверь, которой является Иисус. В Царство Небесное он идет путем, которым является Иисус. Чтобы на небе получить обитель в доме Отца, на земле необходимо быть овцой в стаде Его Сына. Это явствует из слов, звучащих однозначно и категорично: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня». Нет другого пути к Богу, кроме как через Иисуса.

Слово «истина» неоднократно встречалось нам на страницах четвертого Евангелия, начиная с пролога (Ин 1. 17). Мы помним слова Иисуса, адресованные иудеям: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8. 32). Мы также помним, что, говоря об Иоанне Крестителе, Иисус приравнял свидетельство о Себе к свидетельству об истине (Ин 5. 32–33). На вопрос Пилата «Что есть истина?» (Ин 18. 38) Иисус ничего не ответит. Этот ответ Он дает сейчас, на Тайной вечере: истина — не отвлеченное

философское понятие. Истина — это Он Сам, воплотившийся Сын Божий, пришедший в мир, чтобы указать людям путь к Богу и повести их этим узким путем через тесные врата (Мф 7. 13–14) в дом Своего Отца.

Слово «жизнь» напоминает нам о том, что Иисус говорил Марфе перед воскрешением Лазаря: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин 11. 25). Оно также напоминает о словах Иисуса в беседе с иудеями о небесном хлебе: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 40). Термин «жизнь» употребляется в значении жизни вечной: Иисус говорит о Себе как о жизни в преддверии Своей смерти, за которой последует воскресение.

Знание и видение Сына Божия означает знание и видение Бога. Здесь Иисус возвращается к теме, которая звучала в Его беседах с иудеями: «Видящий Меня видит Пославшего Меня» (Ин 12. 45). Но если там Иисус обвинял иудеев в духовной слепоте, то здесь, напротив, Он говорит ученикам о том, что они знают и видели Отца. На просьбу Филиппа показать ученикам Отца Иисус отвечает призывом видеть Отца в Нем — Его Единородном Сыне: если вы не верите Моим словам, верьте по крайней мере моим делам. Опять же, эта тема уже звучала в полемике с иудеями (Ин 10. 37–38). В Ветхом Завете люди узнавали о невидимом Боге через Его чудеса и знамения. В Новом Завете лик Божий открывается через лик Иисуса, а свойства Бога — через чудеса и знамения, совершаемые Его Сыном.

Эти чудеса и знамения, которые в четвертом Евангелии именуются «делами» (ἔργα), будут продолжаться и далее в жизни основанной Им Церкви. О каких «бóльших» делах говорит Иисус ученикам? Очевидно, о тех, которые они совершат в предстоящем им миссионерском походе: о массовых обращениях в христианскую веру, об исцелениях, изгнаниях бесов, воскрешениях. Этому обещанию созвучно то, что в Евангелии от Марка воскресший Иисус говорит перед вознесением на небо: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить но-

выми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк 16. 17–18). Рассказами о чудесах апостолов наполнена Книга Деяний.

Продолжая речь, Иисус вновь обещает вернуться к ученикам после Своего воскресения:

Не оставлю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас (Ин 14. 18–20).

Термин «сироты» (ὀρφανοί) соответствует ранее употребленному термину «дети». В отличие от обычного отца, смерть которого делает сиротами его детей, смерть Иисуса не разлучит Его с ними: Он вновь вернется, и они снова увидят Его. Смерть станет временным, недолгим разлучением, ибо Он будет продолжать жить.

О каком возвращении идет речь — о явлении Иисуса ученикам после воскресения или о Его Втором пришествии? Иоанн Златоуст полагает, что речь в данном случае идет о событиях, непосредственно следующих за воскресением: «Когда Я воскресну, говорит, тогда вы узнаете, что Я не отделен от Отца, но имею ту же силу, и что Я всегда пребываю с вами... Почему же Он сказал: “тогда узнаете”? Потому, что тогда они увидели Его воскресшим и пребывающим с ними, и тогда же познали истинную веру...»¹. Это толкование подтверждается тем, что выражение «в тот день» в прощальной беседе указывает на события после воскресения, а не на Второе пришествие (Ин 16. 23, 26). Выражение «еще немного» (ἔτι μικρόν) также относится к событиям ближайшего будущего, а не к отдаленной эсхатологической перспективе.

С другой стороны, слова «ибо Я живу, и вы будете жить» не имеют временной привязки: они возвращают к мысли о том, что Иисус есть жизнь (Ин 11. 25; 14. 6). Это утверждение верно и в отношении Его вневременного бытия у Отца, и в отношении Его пребывания

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 75, 2.

на земле (Ин 1. 4). Оно же указывает на события, последовавшие за смертью Иисуса на кресте, когда «гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли» (Мф 27. 52). Оно же относится к эсхатологическому событию всеобщего воскресения: «все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (Ин 5. 28–29).

Слова «Я в Отце Моем» продолжают серию утверждений о единстве Сына с Отцом, прозвучавшую в беседах Иисуса с иудеями. А слова «вы во Мне, и Я в вас» подчеркивают единство между Иисусом и учениками по образу единства между Ним и Отцом. К этой теме Он вернется в молитве Отцу: «Соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин 17. 11). Подобно тому, как Сын Божий пребывает «в недре Отчем» (Ин 1. 18), Иисус хочет принять учеников в Свое лоно, внутрь Себя. Но для этого они должны принять Его в свое сердце и исполнять Его заповеди (Ин 14. 21–24), как Он исполнил заповедь Отца (Ин 10. 18; 12. 49; 14. 31).

Вновь и вновь Иисус возвращается к теме Своего ухода к Отцу, призывая учеников не смущаться и не бояться:

Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается. Вы слышали, что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду к Отцу; ибо Отец Мой более Меня. И вот, Я сказал вам о том, прежде нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется. Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего. Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца и, как заповедал Мне Отец, так и творю: встаньте, пойдем отсюда (Ин 14. 27–31).

Греческое слово *εἰρήνη*, означающее «мир», или «покой», является эквивалентом еврейского термина *šālôm*, имеющего тот же смысл и играющего важную роль в ветхозаветном представлении о Боге. В Книге Судей упоминается о том, как Гедеон построил

жертвенник Господу и назвал его *Yahwē šālôm*, что переводится как «Господь — мир» (Суд 6. 24). Мир проистекает из самого божественного естества и подается как дар Божий сынам Израилевым (Числ 6. 26); Бог благословляет народ Свой миром (Пс 28. 11). «Мир тебе»: так говорил Бог Своим избранникам (Суд 6. 23); так люди приветствовали друг друга (1 Пар 12. 18); в такой форме преподавалось благословение целому городу (Пс 121. 8) или отдельному человеку (Дан 10. 19). «Мир» был синонимом здоровья: когда хотели справиться о здоровье или благополучии того или иного человека, спрашивали, в мире ли он¹.

Седьмая заповедь Блаженств из Нагорной проповеди гласит: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5. 9). Эта заповедь далее расшифровывается в словах: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним» (Мф 5. 25); «Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5. 39); «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф 5. 44). Иисус призывает к последовательному миротворчеству, к непротивлению злу насилеи, к воздержанию от ответных действий при нанесении ущерба или оскорбления.

Но откуда человеку черпать внутренние силы для того, чтобы не отвечать злом на зло, оскорблением на оскорбление, насилеи на насилеи? Из того мира, источником которого является Сам Господь. Этот мир Иисус «оставляет» (ἀφίημι) ученикам; мир, принадлежащий Ему, Он «отдает» (δίδωμι) им. Они становятся полноправными наследниками и обладателями мира, которым Он обладает в Самом Себе.

Природа этого мира иная, чем того мира, который возможен в условиях человеческого сообщества. В условиях земного бытия мир всегда имеет временный характер: мир среди людей — это

¹ В еврейском оригинале Книги Бытия Иосиф, беседуя с братьями, «спросил их о мире: в мире ли отец ваш старец?». В русском Синодальном переводе: «спросил их о здоровье: здоров ли отец ваш старец?» (Быт 43. 37).

перемирие между ссорами, конфликтами, междоусобицами, войнами. Мир, которым обладает Бог и который Он преподает Своим ученикам, имеет вечную природу, как и все другие качества и свойства Бога. Будучи преподан людям как сверхъестественный дар, он становится в них тем внутренним качеством, которое позволяет им не отвечать злом на зло, любить врагов, благословлять ненавидящих, молиться за обижающих. В сердце миротворца, каким заповедано быть ученику Иисуса, проклятие, посылаемое извне, призвано превратиться в благословение, посылаемое в ответ, вражда должна обратиться в любовь, ненависть — в благословение, обида — в молитву.

Это возможно только в том случае, если мир становится внутренним качеством человека, его неотъемлемым свойством, подобно тому, как он является неотъемлемым свойством Бога. Но если для Бога мир — естественное свойство, то для человека такой мир — сверхъестественный дар, получаемый вместе с Иисусом, когда Он вселяется в человека.

Слова о мире, произнесенные Иисусом в прощальной беседе с учениками, предшествуют рассказу о Страстях Христовых. Первыми же словами, с которыми Иисус обратится к ученикам после Своего воскресения, будет приветствие «мир вам» (Ин 20. 19). Таким образом, повествование о человеческой несправедливости, о насилии и убийстве с обеих сторон обрамлено текстами, в которых слово «мир» звучит из уст Иисуса, выражая идею присутствия Бога в мире, охваченном ненавистью и враждой.

Слова «если бы вы любили Меня» являются не упреком ученикам в том, что они не любят Иисуса, а скорее напоминанием о том, что любовь не должна сводиться только к желанию обладать любимым и находиться рядом с ним. Жертвенная любовь предполагает готовность расстаться с любимым, если этого требует воля Божия. Когда Петр в ответ на предсказание Иисуса о Своей смерти начал прекословить Ему (что он делал, несомненно, из любви к Нему), Иисус ответил резко: «Отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что челове-

ческое» (Мф 16. 23). Человеческой любви свойственно эгоистическое стремление удержать при себе любимого. Любовь, к которой призывает Иисус, предполагает всецелое подчинение человеческих чувств и эмоций воле Божией вплоть до готовности расстаться с любимым. Однако Он подчеркивает, что расставание учеников с Ним будет недолгим.

Как понимать слова «Отец Мой более Меня»? Слово $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ («более», «больше») в Евангелии от Иоанна встречается в общей сложности 12 раз (Ин 1. 50; 4. 12; 5. 20, 36; 8. 23; 10. 29; 13. 16; 14. 12, 28; 15. 13, 20; 19. 11). В большинстве случаев слово употребляется для обозначения соотношения между Иисусом и различными персонажами ветхозаветной истории: Авраамом, Иаковом, Моисеем, пророками, Иоанном Крестителем. Лишь однажды слово употреблено применительно к отношениям между Сыном и Отцом.

Слова о том, что отец больше сына, вполне естественны в устах сына: любой сын видит в своем отце старшего и, следовательно, большего. Однако мы помним, что в беседах с иудеями Иисус настаивал на Своем равенстве с Отцом, что вызывало их негодование (Ин 5. 18). Почему тогда Он не говорил, что Отец больше Его, а сейчас считает нужным сказать об этом в узком кругу учеников? Потому что иудеи отрицали Его божественное достоинство, а ученики не отрицают; иудеи не верили и не поверят в Его единство с Отцом, а ученики скоро в этом убедятся (Ин 14. 20); иудеи не признают Его Богом, а ученики признают (Ин 20. 28).

Впрочем, и в беседах с иудеями Иисус многократно подчеркивал, что Он является посланником Отца и исполняет Его волю. А «посланник не больше пославшего его» (Ин 13. 16); напротив, пославший всегда больше своего посланника. Однако Иисус — не только Посланник, но еще и Сын, а это предполагает равенство по природе. В Своей миссии Он подчиняется Отцу и исполняет Его волю, но по природе Он равен Ему.

Слова «Отец Мой более Меня» стали объектом полемики о природе и достоинстве Сына Божия в IV веке. Ариане, отрицавшие божественную природу Сына, равенство и единосущие Сына

с Отцом, приводили эти слова в качестве аргумента, подтверждающего их учение. Их противники, напротив, подчеркивали, что Отец больше Сына в двух отношениях: в отношении Его посланничества в мир, где Сын выполняет волю Отца, и в отношении Его человеческой природы, которая ниже, чем божественная природа.

Григорий Богослов, в частности, считал, что слова «Отец Мой более Меня» необходимо уравнивать тем, что Иисус говорил о Своем равенстве с Отцом (Ин 5. 18–21). Как подчеркивал Григорий, Отец больше Сына, поскольку является Его Причиной, однако равен Сыну по естеству¹. В этом же смысле, по мнению Григория, следует понимать слова «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин 20. 17). Они указывают, что Отец является Богом Сына как человека, но Отцом Сына как Бога, равного Ему по естеству².

Современные исследователи указывают три основных варианта толкования слов о том, что Отец больше Сына: 1) Он больше, потому что является «причиной», или «родителем» Сына; 2) Он больше, потому что Сын «полностью зависим» от Него; 3) Он как Бог больше Сына как Человека. Первая и третья точки зрения соответствуют пониманию, которое встречается в святоотеческой литературе. Второе понимание предполагает ту или иную степень «субординационизма» во взаимоотношениях между Отцом и Сыном — эту идею Церковь в IV веке отвергла как еретическую, когда осудила арианство.

«Князь мира» упоминался в одной из последних бесед Иисуса с иудеями: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин 12. 31). В тех словах речь шла о победе над диаволом, которая осуществится в воскресении Иисуса. На Тайной вечере Иисус говорит о том, что диавол проявит себя в событиях, непосредственно предшествующих Его воскресению: в суде над Ним, смертном приговоре, в заговоре против Него первосвященников и старейшин, в ненависти к Нему толпы, которая будет требовать

¹ Григорий Богослов. Слово 30, 7, 1–16.

² Григорий Богослов. Слово 30, 8, 1–15.

Его распятия. Однако Иисус идет на смерть не потому, что так угодно людям, и не потому, что этого хочет диавол:

Говоря о князе мира, разумеет диавола и злых людей, потому что диавол владычествует не над небом и землею, — иначе он все бы низвратил и ниспроверг, — но господствует над теми, которые сами предаются ему... Что же? Значит, диавол умертвит Тебя? Нет; он «во Мне не имеет ничего». Почему же умертвят Тебя? Потому что Я так хочу, и да познает мир, что Я люблю Отца. Я, говорит, не подвластен смерти и не принадлежу ей, но переношу ее из любви к Отцу. А это говорит для того, чтобы снова ободрить учеников и показать им, что Он не против воли, но добровольно идет на смерть, и что Он презирает диавола¹.

Диавол стоит за теми людьми, которые ненавидят Иисуса и хотят Его смерти. Но не диавол является главным виновником их ненависти: они сами виноваты в том, что позволили диаволу овладеть их сердцами. Ненависть к Сыну Божию есть не что иное, как ненависть к Самому Богу, имеющая греховную природу. Об этом Иисус говорит далее, в 15-й главе:

Ненавидящий Меня ненавидит и Отца моего. Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего. Но да сбудется слово, написанное в законе их: возненавидели Меня напрасно (Ин 15. 23–25).

Ссылка на «закон их» отсылает к словам псалмов: «Ненавидящих меня без вины больше, нежели волос на голове моей; враги мои, преследующие меня несправедливо, усилились...» (Пс 68. 5); «...чтобы не торжествовали надо мною враждующие против меня неправедно, и не перемигивались глазами ненавидящие меня безвинно...» (Пс 34. 19). Царь Давид, окруженный врагами, является прообразом его Потомка, которого враги предадут на смерть. Как Давид своих врагов считал врагами Божиими, так и Иисус говорит,

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 75, 4.*

что ненависть к Нему является враждой против Его Отца. Тем самым вновь подчеркивается нерасторжимое единство между Отцом и Сыном.

17. 5. Единство Иисуса и учеников

Беседа Иисуса с учениками протекает в присутствии самых близких Ему людей. Иуда уже покинул собрание (Ин 13. 30); остались лишь те, кому суждено будет после Его смерти и воскресения продолжить Его дело. Только что Он напичал их «хлебом, сшедшим с небес» — Своим телом, и напоил Своей кровью, преподав им чашу со словами: «Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф 26. 26–28). И сейчас Он говорит им то, что способны вместить только те, кто уже приняли Его внутрь себя, соединились с Ним духовно и телесно:

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. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. 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... Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками (Ин 15. 1–6, 8).

Чтобы должным образом оценить данный отрывок, мы должны вспомнить, что выращивание винограда было одним из самых распространенных занятий в Израиле, а вино (легкое и разведен-

ное водой) — напитком, который употреблялся на ежедневной основе. Вино воспринималось как напиток, который не только утоляет жажду, но и «веселит сердце человека» (Пс 103. 15). Первый виноградник насадил на земле Ной после того, как человечество начало заново размножаться на земле, очищенной водами потопа (Быт 9. 20). Образы народа Израильского как виноградника, а Бога как виноградаря играют важную роль в пророческих книгах (Ис 5. 1–7; Иер 12. 10).

Иногда народ Израильский сравнивается не с виноградником, а с лозой. Иеремия сравнивает Израиль с благородной лозой, которую Бог насадил, но которая превратилась в дикую отрасль чужой лозы (Иер 2. 21). Согласно Иезекиилю, некогда плодовая и ветвистая лоза Израильского народа «во гневе вырвана, брошена на землю» и «пересажена в пустыню, в землю сухую и жаждущую»: огонь выходит из ствола ветвей ее и пожирает ее (Иез 19. 10–14).

Некоторые исследователи видят ветхозаветный прообраз лозы, о которой Иисус говорит на Тайной вечере, в одном из псалмов, надписанных именем Асафа. Мессианский смысл усматривают в упоминании о «сыне человеческом», с которым связывается надежда на спасение народа Израильского:

Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее;
очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнила землю.
Горы покрылись тенью ее, и ветви ее как кедры Божиим;
она пустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки.
Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути?
Лесной вепрь подрывает ее, и полевой зверь объедает ее.
Боже сил! обратись же, призри с неба, и воззри, и посети виноград сей;
охрани то, что насадила десница Твоя, и отрасли, которые Ты укрепил Себе.
Он пожжен огнем, обсечен; от прещения лица Твоего погибнут.

Да будет рука Твоя над мужем десницы Твоей, над сыном человеческим, которого Ты укрепил Себе, и мы не отступим от Тебя; оживи нас, и мы будем призывать имя Твое.

Господи, Боже сил! восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся! (Пс 79. 9–20).

Образ виноградника использован в нескольких притчах Иисуса. В одной из них хозяин виноградника нанимает работников в разное время суток, но в итоге одинаково вознаграждает тех, кто трудились с раннего утра, и тех, кто примкнули к трудившимся лишь под вечер (Мф 20. 1–15). В другой притче хозяин виноградника посылает слуг для сбора плодов, но виноградари избивают и убивают сначала слуг, а затем сына хозяина. Притча завершается вопросом Иисуса: «Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями?». Слушатели отвечают: «Злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои» (Мф 21. 33–41).

В беседе с учениками на Тайной вечере используется похожая символика: в ней тоже присутствует виноградарь, тоже говорится об ожидании плодов и о наказании, которое постигнет тех, кто не приносит ожидаемый плод. Образ ветви, отсекаемой и сжигаемой в огне, перекликается со словами Иоанна Предтечи: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3. 10; Лк 3. 9). Согласно словам Иисуса, отсечение бесплодных ветвей совершает не Он, а Отец — Виноградарь, в Чьем винограду Иисус — лоза, а Его ученики — ветви.

Тем не менее, в беседе на Тайной вечере отсечение и сожжение бесплодных ветвей — побочная, а не главная тема. Главной же темой является единство Церкви с ее Главой — единство, наиболее полно реализуемое в Евхаристии. Об этом единстве Иисус возвещает тем, кто уже «очищены» через Его слово и, следовательно, должны быть способны воспринять то, что Он говорит.

О том, что образ лозы и ветвей имеет прямое отношение к Евхаристии, свидетельствует сходство формулировок между тем, что Иисус говорит на Тайной вечере, и беседой о небесном хлебе. Слова «кто пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 15. 5) напоминают то, что Иисус говорил иудеям: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6. 56). Образ ветвей, питающихся от лозы, напоминает слова: «Ядущий Меня жить будет Мною» (Ин 6. 57). На Тайной вечере Иисус говорит о наивысшей любви, когда «кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15. 13), а в беседе о небесном хлебе говорит о Своей плоти, которую отдаст «за жизнь мира» (Ин 6. 51). Наконец, сама диада определений «Я есмь хлеб жизни» (Ин 6. 48) и «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин 15. 1) напоминает формулы, которые, согласно синоптикам, Иисус произнес, преподавая ученикам хлеб и вино: «Сие есть тело Мое» — «Сие есть кровь Моя» (Мф 26. 26, 28; Мк 14. 22, 24; Лк 22. 19–20).

Как мы помним, ранее, говоря о Себе и Своих учениках, Иисус использовал образ пастыря и стада (Ин 10. 1–16). Однако образ лозы и ветвей выражает идею единства более полно. Пастырь и стадо при всем том, что связывает их (овцы слушают голос пастыря и идут за ним, пастырь называет овец по имени и идет перед ними, пастырь полагает жизнь свою за овец), остаются иноприродны друг другу: пастырь — человек, овцы — животные. Лоза и ветви представляют собой единое целое: ветви растут на лозе, питаются ее соками, они не могут жить без лозы. При этом лоза продолжает жить, когда от нее отсекают бесплодные ветви: на их месте вырастают новые.

Разница между божественным и человеческим естеством безмерно превышает разницу между природой человека и животного. Но через Евхаристию люди становятся «причастниками Божеского естества» (2 Пет 1. 4). Плоть и кровь воплотившегося Бога становятся плотью и кровью тех, о ком Иисус говорит: «Вы во Мне, и Я в вас» (Ин 14. 20). Пребывание Иисуса в верующих сравнивается с пребыванием ветвей на лозе. Подобно тому, как лоза рождает ветви,

Иисус рождает уверовавших в Него «от воды и Духа» (Ин 3. 5). Это рождение свыше (Ин 3. 3), происходящее в Крещении, открывает путь к тому сверхъестественному соединению с Богом, которое возможно только через Евхаристию.

Так в единую цепь сливаются три ключевых образа: воды, хлеба и вина. Все они в совокупности указывают на то изменение человеческого естества, которое происходит через Крещение и Евхаристию. Благодаря этим двум таинствам Церкви онтологическая дистанция между Богом и человеком преодолевается: Бог вселяется в человека, а человек в клетках своего тела и крови носит Бога.

Апостол Павел, говоря о едином Боге в афинском ареопаге, подчеркнул, что «от одной крови Он произвел весь род человеческий» (Деян 17. 26). Все люди, как созданные одним Богом, являются братьями по крови. Однако ощущение принадлежности к единой семье, единому «роду» было очень быстро утрачено людьми после грехопадения. Люди разделились на народы, семьи, кланы, между которыми возникла вражда. Понятие кровного родства сохранилось только для членов одной семьи или — в расширительном смысле — для представителей одного народа.

Обращаясь к Церкви, апостол Петр говорит: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы» (1 Пет 2. 9–10). Употребляя термины «род» (γένος) и «народ» (ἔθνος, λαός), апостол подчеркивает «кровное родство» между членами Церкви. Это родство обеспечивается не кровными связями между людьми, а «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена...» (1 Пет 1. 19–20).

Церковь — отнюдь не только корпорация лиц, объединенных общими интересами. Ее внутреннее единство проистекает не из общих интересов, целей или идеалов ее членов, а из Того, Кто явля-

ется источником этого единства. Церковь состоит из людей, но она не создана людьми. Она состоит из тех, кто уверовал в Иисуса, но не вера делает их членами Церкви и друзьями Божиими, а избрание от Бога. Об этом Иисус напоминает ученикам:

Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего. Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам (Ин 15. 14–16).

В этом отрывке, с одной стороны, исполнение заповедей и принесение плода обозначается в качестве условия пребывания в общине учеников Иисуса. Но, с другой стороны, инициатива избрания принадлежит Ему, а не тем, кто уверовал в Него. В этом парадокс учения Иисуса и построенного на нем христианского учения о Церкви и спасении. Его лейтмотивом является призыв к вере и к добрым делам. В то же время апостолы не устают напоминать о «звании и избрании» (2 Пет 1. 10), благодаря которому люди становятся членами церковной общины.

Избрание Божие первично, а вера и сопутствующие ей добрые дела вторичны. По словам апостола Павла, «изволение Божие в избрании» происходит «не от дел, но от Призывающего» (Рим 9. 11–12). В наиболее заостренной форме идея избрания выражена в словах апостола Павла, на протяжении веков служивших предметом споров между богословами: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим 8. 23–30).

Слова апостола Павла легли в основу учения Блаженного Августина о предопределении, которое Кальвин довел до крайности: согласно этому учению, одни люди заранее предопределены к спасению, другие к гибели. Восточнохристианская традиция

никогда не разделяла подобный взгляд, подчеркивая, что к спасению призваны все люди¹. Вход в Церковь открыт для каждого, и привиться к лозе через веру в Иисуса (Рим 11. 19–20) может всякий желающий.

Если в начале Тайной вечери Иисус сравнивал Своих учеников с рабами (Ин 13. 16), то теперь Он называет их «друзьями», потому что, в отличие от раба, который не знает волю господина, они услышали от Него то, что Он слышал от Отца. Ранее Иисус говорил иудеям: «Много имею говорить и судить о вас; но Пославший Меня есть истинен, и что Я слышал от Него, то и говорю миру». Однако они «не поняли, что Он говорил им об Отце» (Ин 8. 26–27). Теперь Он обращается к ученикам как тем, кто должны были понять то, что Он возвещал им от имени Отца.

Но в чем тайна того изменения, которое произошло с учениками и которое позволило Учителю перевести их из статуса рабов в статус друзей? Мы полагаем, что решающим фактором для их перехода в новое качество стало их участие в Евхаристии — принятие тела и крови Иисуса. Никакой другой фактор не просматривается. Их вопросы по-прежнему остаются наивными, их поведение далеко от идеала, как покажут последующие события, когда они рассеются каждый в свою сторону и оставят Иисуса одного (Ин 16. 32). Но, приняв в себя Тело и Кровь Иисуса, они привились к той лозе, от которой отныне будут питаться живительными соками. Только одна ветвь была отсечена от ствола — тот, кого Иисус назовет «сыном погибели» (Ин 17. 12).

¹ Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. Т. 1. С. 533–537.*

17. 6. Молитва во имя Иисуса

Трижды в прощальной беседе Иисуса с учениками возникает тема молитвы во имя Его. Иисус обещает, что эта молитва не останется не услышанной:

И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю (Ин 14. 13–14).

Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам... Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам (Ин 15. 7, 16).

Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна... В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога (Ин 16. 23–24, 26–27).

Во всех трех случаях речь идет о молитве к Богу Отцу «во имя» Иисуса: нигде Иисус не говорит о том, чтобы с молитвой обращались к Нему Самому. В первом случае Он дважды обещает Сам исполнить то, о чем просят. Во втором случае Он употребляет безличную форму «дано будет вам», а затем говорит, что Отец даст им то, чего они просят. В третьем случае подателем просимого, опять же, является Отец. При этом Иисус подчеркивает, что Он не будет посредником в передаче молитвы к Отцу: ученики получают к Нему непосредственный доступ и могут обращаться напрямую с твердой надеждой, что получат просимое.

Однако для того, чтобы этот прямой доступ к Отцу был возможен для учеников и чтобы их молитва всегда достигала Его, необходимо соблюдение следующих условий: они должны пребывать

в Иисусе; Его слово должно пребывать в них; они должны «идти и приносить плод». Последнее указание относится к предстоящей им миссии: именно в контексте этой миссии следует рассматривать обещание, что их молитва будет услышана.

Созвучные по смыслу и по языку изречения Иисуса, прозвучавшие в разных ситуациях, мы находим в синоптических Евангелиях:

Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят (Мф 7. 7–8; Лк 11. 9–10).

...Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них (Мф 18. 19–20).

...Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф 21. 21–22).

Все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам (Мк 11. 24).

Ни в одном из этих высказываний не назван источник получения просимого: подразумевается, что это Бог, но Он скрыт за безличными глаголами («дано будет», «отворят», «будет») либо за глаголами, указывающими на результат, а не действие («найдете», «получите»). В беседе на Тайной вечере, напротив, источник назван: это Отец, Который будет напрямую, без посредников помогать последователям Иисуса, и это Сам Иисус, Который будет откликаться на совершаемую во имя Его молитву к Отцу.

Выражение «имя Мое» часто встречается в прямой речи Иисуса. Помимо приведенных выше изречений укажем также на следующие:

...Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает (Мф 18. 5; Мк 9. 37; Лк 9. 48).

...Никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня (Мк 9. 39).

И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей (Мк 9. 41). Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «Я Христос», и многих прельстят (Мф 24. 4–5; Мк 13. 6; Лк 21. 8).

Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое (Мф 24. 9).

...Возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое... И будете ненавидимы всеми за имя Мое (Лк 21. 12, 17).

Очень часто в языке Библии имя является синонимом его носителя. Это подтверждается и тем фактом, что Иисус употребляет в качестве синонимов выражения «за Меня» и «за имя Мое», когда предсказывает, что ученики Его будут гонимы (Мф 5. 11 и 24. 9). Тем не менее, уже в Евангелиях мы находим указания на то, что имя Иисуса обладает в самом себе чудодейственной силой. Так, например, когда семьдесят учеников возвращаются с проповеди, они с радостью и изумлением говорят Ему: «Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем» (Лк 10. 17).

Впрочем, Иисус подчеркивает, что не только призывание Его имени, но и совершение чудес Его именем не является спасительным для человека, если он не приносит добрые плоды или совершает незаконные дела:

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).

Говоря на Тайной вечере о Своем возвращении к Отцу, Иисус утешает учеников несколькими обещаниями: 1) Он уходит ненадолго и скоро вернется к ним; 2) Он уходит, но благодаря этому

они получают беспрепятственный доступ к Отцу; 3) Он пошлет им вместо Себя Святого Духа — Утешителя (Ин 14. 16–17, 28; 15. 26–27; 16. 7–15); 4) Он оставляет им Свое имя, употребляя которое в молитве, они будут получать просимое.

Говоря о молитве во имя Его, Иисус, по словам Иоанна Златоуста, «показывает силу Своего имени, так как, не видя и не прося Его, но только называя Его имя, будут иметь великую цену у Отца». Златоуст так перефразирует высказывания Иисуса: «Хотя Я уже не буду вместе с вами, вы не думайте, что вы оставлены: имя Мое даст вам большее дерзновение»¹.

17.7. Утешитель

Тема Святого Духа занимает существенное место в прощальной беседе Иисуса с учениками.

Понятие «Дух Божий» присутствует уже в Ветхом Завете. Во время сотворения мира, когда земля была еще «безвидна и пуста», Дух Божий «носился над водою» (Быт 1. 2). Дух Божий создал человека (Иов 33. 4) и живет в ноздрях его (Иов 27. 3). Дух Божий, или Дух Господень, это «дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия» (Ис 11. 2). Он сходит на царей, священников и пророков, поставляя их на служение, открывая им тайны, являя видения. Дух Божий в Ветхом Завете лишен личностных атрибутов — это, скорее, дыхание Божие, Его энергия, Его творческая и животворящая сила.

На страницах синоптических Евангелий неоднократно упоминается Дух Святой. Еще до рождения Иисуса ангел является Деве Марии и говорит: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1. 35). Иисус рождается от Девы Марии и Святого Духа (Мф 1. 18–20). Иоанн Предтеча исполнен Святого Духа от чрева матери своей (Лк 1. 15). Он крестит людей в покаяние, но говорит,

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 79, 1.*

что Идущий за ним будет крестить Духом Святым и огнем (Мф 3. 11; Мк 1. 8; Лк 3. 16). В момент крещения Иисуса Дух Святой в виде голубя сходит на Него и почивает на Нем (Мф 3. 16; Мк 1. 10; Лк 3. 22). Тотчас после крещения Иисус, «исполненный Духа Святого», отводится Духом в пустыню для искушения от диавола (Мф 4. 1; Мк 1. 12; Лк 4. 1).

В проповеди Иисуса, как она отражена у синоптиков, многократно упоминается Дух Святой. В Назаретской синагоге Иисус читает слова из Книги пророка Исаии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное» (Лк 4. 18–19). Эти слова Он толкует как пророчество о Себе.

Иисус предсказывает, что ученики Его будут гонимы, но увещевает их не обдумывать заранее, что надо говорить, ибо не они будут говорить, но Дух Святой (Мф 10. 20; Мк 13. 11; Лк 12. 12). Иисус предупреждает, что хула на Духа Святого не простится человеку ни в сем веке, ни в будущем (Мф 12. 32; Мк 3. 29; Лк 12. 10).

В Евангелии от Иоанна первое упоминание о Духе встречается в словах Иоанна Предтечи об Иисусе: «Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем. Я не знал Его; но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым» (Ин 1. 32–33).

Далее Дух упоминается в беседе с Никодимом, где Иисус говорит о рождении «от воды и Духа» (Ин 3. 5). В этой же беседе Иисус сказал о том, что «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин 3. 8).

В беседе с иудеями на празднике Кущей Иисус говорит о реках воды живой, которые потекут из чрева верующего. Евангелист замечает по этому поводу: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго,

потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 38–39). Именно это упоминание о Святом Духе служит прологом к тому, что ученики услышат от Иисуса на Тайной вечере.

Четыре раза на протяжении Своей последней беседы с учениками Иисус говорит им о Святом Духе — Утешителе, Которого Он пошлет Им от Отца. Дважды Святой Дух упоминается в том разделе главы 14-й, где речь идет об исполнении заповедей Иисуса:

И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет... Сие сказал Я вам, находясь с вами. Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам (Ин 14. 16–17, 25–26).

Третье упоминание о Святом Духе относится к главе 15-й, где оно следует за предсказанием о гонениях на учеников и обличением в адрес иудеев за то, что они возненавидели Иисуса и Отца Его:

Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною (Ин 15. 26–27).

Наиболее развернутое предсказание о пришествии Святого Духа содержится в 16-й главе. Оно, опять же, следует сразу за пророчеством о том, что ученики будут гонимы и убиваемы:

А теперь иду к Пославшему Меня, и никто из вас не спрашивает Меня: куда идешь? Но оттого, что Я сказал вам это, печалью исполнилось сердце ваше. Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увижу Меня; о суде же, что князь мира сего осужден. Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же

придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам (Ин 16. 5–15).

Из этих упоминаний складывается следующее представление о Святом Духе: 1) Он есть Утешитель; 2) Он есть Дух истины; 3) Он исходит от Отца; 4) Он дается Отцом по ходатайству Сына; 5) Он посылается в мир Сыном; 6) Он будет свидетельствовать о Сыне; 7) Он придет только в том случае, если Сын вернется к Отцу; 8) придя, Он «обличит мир о грехе и о правде и о суде»; 9) Он прославит Иисуса; 10) Он будет возвещать то, что услышит от Иисуса; 11) Он «наставит» учеников на всякую истину, «научит» их всему, «напомнит» им то, что говорил Иисус; 12) Он возвестит им будущее. Рассмотрим эти пункты по порядку.

1. Слово «Утешитель», перешедшее в русский перевод из славянского, избрано для передачи греческого слова *παράκλητος*, которое может означать также «Ходатай», «Защитник» (от глагола *παρακαλέω* — «призывать», «звать на помощь», «звать в свидетели», «приглашать», «утешать»). В Евангелии от Иоанна этот термин присутствует исключительно в прямой речи Иисуса и употребляется применительно к Святому Духу. В Первом послании Иоанна тот же самый термин применен к Иисусу: «Мы имеем ходатая (*παράκλητον*) пред Отцем, Иисуса Христа, праведника» (1 Ин 2. 1). Соответственно, Святой Дух в четвертом Евангелии назван «другим Утешителем» — другим по отношению к Иисусу: Святой Дух придет вместо Него для того, чтобы продолжить говорить с Его последователями от Его имени; возвещать им то, что Он не успел сказать; довершить то, что Он не успел сделать.

2. Выражение «Дух истины» (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) указывает на связь между Святым Духом и тем, что составляет суть откровения, принесенного в мир Иисусом Христом, через Которого произошли благодать и истина (Ин 1. 17). Самого Себя Иисус называет

«истиной» (Ин 14. 6); следовательно, выражение «Дух истины» синонимично употребленному апостолами Петром и Павлом словосочетанию «Дух Христов» (1 Пет 1. 11; Рим 8. 9). Павел пишет Галатам: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал 4. 6).

О нерасторжимой связи между Сыном и Духом свидетельствует то, как Святой Дух проявляет Себя в жизни Сына Божия. Как отмечает Григорий Богослов, Святой Дух всюду сопутствует Иисусу: «Христос рождается — Дух предваряет; Христос крестится — Дух свидетельствует; Христос искушаем — Дух возводит Его¹; Христос совершает чудеса — Дух сопутствует Ему; Христос возносится — Дух преемствует»². Дух истины сопутствует Тому, Кто есть воплощенная истина.

3. Святой Дух исходит от Отца. Согласно учению, сформулированному Отцами Церкви IV века, глагол ἐκτορεύεται («исходит»), употребленный в настоящем времени, указывает на вечное исхождение Святого Духа от Отца. Подобно тому, как Сын родился от Отца не в какой-то конкретный период времени, исхождение Святого Духа от Отца также происходит вне времени. По учению Отцов-каппадокийцев (Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского), свойством Бога Отца является нерожденность, свойством Сына — рождение от Отца, свойством Духа — исхождение от Отца³.

В IV веке наметилось и в дальнейшем стало усиливаться разногласие между богословами Востока и Запада в вопросе об исхождении Святого Духа: на Западе стали говорить, что Святой Дух исходит «от Отца и Сына». Не вдаваясь в подробности этой дискуссии⁴, отметим лишь, что восточнохристианское учение об исхождении Святого Духа от Отца строго следовало и продолжает следовать той формулировке, которая прозвучала из уст Самого Иисуса и зафиксирована в Евангелии от Иоанна.

¹ В пустыню.

² Григорий Богослов. Слово 31, 29, 5–7.

³ Григорий Богослов. Слово 31, 8, 10–9, 14.

⁴ О ней мы говорили в другом месте. См.: Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. Т. 1. С. 464–473.

4. Святой Дух дается Отцом по ходатайству Сына. Слова «Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя» созвучны сказанному Иисусом в Евангелии от Луки: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк 11. 13). В обоих случаях подателем Святого Духа является Отец.

5. В то же время Святой Дух посылается в мир Сыном. Иисус использует две формулировки: «Которого пошлет Отец во имя Мое» и «Которого Я пошлю вам от Отца». Эти формулировки проистекают из концепции совместного обладания, выраженной в словах: «Все, что имеет Отец, есть Мое». Дух, исходящий от Отца, принадлежит и Сыну, соответственно, Его ниспослание в мир может быть выражено в трех равнозначных постулатах: Отец посылает Святого Духа, потому что Сын умоляет Отца об этом; Отец посылает Святого Духа во имя Сына; Сын посылает Святого Духа.

6. Святой Дух будет свидетельствовать о Сыне Божиим. Как мы видели выше, глагол «свидетельствовать» и термин «свидетельство» широко использовались Иисусом: Он утверждал, что о Нем свидетельствует Сам пославший Его Отец (Ин 5. 37); называл свидетелем о Себе Иоанна Крестителя (Ин 5. 32–35); доказывал, что о Нем свидетельствуют Его дела (Ин 5. 36); настаивал на том, что о Нем свидетельствуют ветхозаветные Писания (Ин 5. 39). К этому «облаку свидетелей» (Евр 12. 1) теперь добавляется еще один: Святой Дух. Об этом свидетельстве в Первом послании Иоанна говорится: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина» (1 Ин 5. 6).

К свидетельству Святого Духа будет добавляться свидетельство учеников Иисуса. Речь не идет о двух параллельных линиях свидетельства, но о том, что свидетельство учеников станет видимым проявлением невидимого свидетельства Духа. О том же, только другими словами, Иисус ранее говорил ученикам: «Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не

обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святой» (Мк 13. 11; Мф 10. 19–20; Лк 12. 11–12).

7. Пришествие Святого Духа ставится в прямую зависимость от страдания, смерти, воскресения Иисуса Христа и Его возвращения к Отцу. В том самооткровении Бога, которое осуществляется в истории, явление Святого Духа должно стать завершающим этапом. Но этот завершающий этап, эта «эра Святого Духа», продолжающаяся в Церкви поныне, не могла наступить без смерти Иисуса на кресте.

8. Святой Дух «обличит мир о грехе и о правде и о суде». Это наиболее сложное для понимания утверждение о роли и миссии Святого Духа. Для того чтобы приблизиться к его пониманию, необходимо отметить, что глагол ἐλέυχω означает не только «обличать», но и «опровергать», «порицать», «обвинять», «допрашивать», «доказывать». Глагол используется в судебной сфере. Святой Дух, по учению Иисуса, выполняет не только педагогические, но и судебные функции.

Иисус произносит эти слова в преддверии суда, на котором Он будет осужден на смерть. Причиной осуждения станет то, что иудеи не уверовали в Него. Об этом ранее Иисус говорил с Никодимом: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин 3. 19–21). Здесь использован тот же глагол ἐλέυχω («обличить») и те же понятия «правды» и «суда».

Пришествие в мир Сына Божия выявило, кто стоит на стороне света и правды, а кто — на стороне тьмы и греха. Святой Дух продолжит вершить тот «суд миру сему», в результате которого князь мира сего «изгнан будет вон» (Ин 12. 31). Через смерть Иисуса он будет осужден, а инспирированное им решение человеческого суда

будет аннулировано Богом: торжество тьмы окажется временным, торжество света и добра — вечным.

Антагонизм между «миром сим» и Царством Божиим, которое возвещал Иисус, в полной мере сохранится во взаимоотношениях между миром и Святым Духом. Подобно тому, как мир не познал Иисуса, когда Он был в мире (Ин 1. 10), потому что не уверовал в Него, мир «не может принять» Святого Духа, «потому что не видит Его и не знает Его».

9. Миссия Святого Духа на земле будет заключаться в том, чтобы «прославить» Иисуса на земле. На небе Он будет прославлен Богом, но для того, чтобы последующие поколения людей распознавали в Нем Сына Божия и Спасителя мира, необходимо содействие Святого Духа.

10. Он будет возвещать то, что услышит от Иисуса. Его свидетельство будет свидетельством особого рода: Он будет говорить не от Себя, но от имени Иисуса: «от Моего возьмет и возвестит вам». Это утверждение напрямую связано со словами: «Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить». Следовательно, есть многое, что Иисус не открыл ученикам в Евангелии, но откроет Церкви при помощи Святого Духа в последующие времена.

На этом утверждении основано в восточнохристианской традиции представление о том, что откровение, изложенное в Новом Завете, не исчерпывает всего необходимого человеку для спасения и вечной жизни. Согласно Григорию Богослову, «в течение всех веков было два знаменательных изменения жизни человеческой, которые и называются двумя Заветами». Первым заветом был переход от идолопоклонства к вере в единого Бога, выраженной в законе Моисеевом; вторым — переход «от закона к Евангелию». Но есть еще третье откровение, которое произойдет благодаря пришествию Святого Духа: «Ибо дело вот в чем. Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, Сына же более затемненно. Новый Завет явил Сына и дал намек на Божество Духа. Ныне пребывает с нами Дух, давая нам более ясное видение Себя». У Иисуса «даже после того, как он наполнил Своих учеников многими учениями, было нечто,

о чем Он говорил, что ученики не могли тогда вместить этого» (Ин 16. 12). Они не могли вместить учение о Божестве Отца, Сына и Духа: для того чтобы понять это учение, понадобилось три века церковной истории и содействие Святого Духа¹.

Этот важнейший для понимания всей истории христианского богословия текст содержит несколько ключевых идей: откровение Божие, начавшееся в ветхозаветный период, не окончилось Новым Заветом, но продолжается в последующей истории Церкви; откровение совершается постепенно и поэтапно, путем раскрытия и все более полного уяснения догматических истин; Священное Писание Нового Завета не является последним словом христианского богословия, но лишь определенным этапом его развития; Сам Христос не сказал в Евангелии всего, что необходимо знать христианину о Боге: Он продолжает открывать Бога людям через посредство Духа Святого, то есть новозаветное откровение продолжается в Церкви.

После воскресения Иисуса Его ученики продолжают начатое им дело. В своих соборных решениях они будут использовать формулу «угодно Святому Духу и нам» (Деян 15. 28). Они будут верить в то, что через их соборный разум действует Святой Дух, который «наставляет их на всякую истину». И решения, принимаемые таким образом при содействии Святого Духа, будут считаться столь же обязательными для Церкви, как изложенные в Евангелии наставления ее Божественного Основателя.

11. Учительная функция Святого Духа изображается при помощи трех глаголов: Он «научит» (διδάξει) последователей Иисуса всему необходимому, «напомнит» (ὑπομνήσει) им то, что говорил Иисус (Ин 14. 24), «наставит» (ὁδηγήσει) их на всякую истину (Ин 16. 13).

Учительная роль Святого Духа подробно раскрывается апостолом Павлом, который говорит, что «Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными»

¹ Григорий Богослов. Слово 31, 25, 1–28, 4.

(Рим 8. 26). Дух не просто научает христиан извне: он вселяется в них и начинает учить их изнутри. Само евангельское учение об Иисусе Христе как Боге и Человеке является результатом действия Святого Духа: то изображение Иисуса, которое дают Евангелисты, является, по замечанию одного из исследователей, ретроспективным (то есть обращенным в прошлое) и боговдохновенным. Для того, чтобы авторы Евангелий в полной мере осознали мессианское достоинство и божественную природу Иисуса, понадобилось вмешательство Святого Духа.

Глагол «напомнить» указывает на важнейшую функцию Святого Духа — сохранение памяти о делах и словах Иисуса в общине Его учеников. Именно коллективная память учеников, помноженная на действие Святого Духа, поможет им воссоздать слова и дела своего Учителя в евангельских повествованиях, когда придет время положить их на бумагу. Воспоминание (ἀνάμνησις) Иисуса, кроме того, составляло центр христианского общественного богослужения. Сам Иисус заповедал ученикам совершать Евхаристию в Его воспоминание (Лк 22. 19; 1 Кор 11. 24, 25). Центральная часть Евхаристии посвящена воспоминанию истории мира с особым акцентом на земном служении Иисуса Христа.

Последний из трех использованных глаголов (ὁδηῶ) буквально означает «путеводить», «вести по пути». Во время Своей земной жизни Иисус был пастырем и путеводителем для Своих учеников; теперь эту миссию Он передает Святому Духу. В то же время Он и Сам останется с учениками «во все дни до скончания века» (Мф 28. 20).

12. Наконец, о Святом Духе говорится, что Он возвестит (ἀναγγελεῖ) ученикам Иисуса будущее. Здесь указывается на пророческую функцию Духа. Трижды употребленный глагол «возвестить» ранее встречался в словах самарянки: «Знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все» (Ин 4. 25). Иисус сказал ученикам «все, что слышал от Отца» Своего (Ин 15. 15), но

не все они могут вместить (Ин 16. 12). Откровение продолжится через Святого Духа, который возвестит «будущее» (τὰ ἐρχόμενα — «грядущие события», «то, что должно прийти»).

Взор Иисуса устремлен в будущее. Он знает, что ученикам понадобится сверхъестественная сила Святого Духа для того, чтобы они, простые галилейские рыбаки, смогли в полной мере воспринять Его учение и передать это учение другим. Перед Своей смертью Он обещает им, что они не останутся сиротами, но что «другой Утешитель» придет, чтобы вместе с ними осуществлять возложенную на них миссию.

17. 8. Будущее христианской общины

В беседе на Тайной вечере Иисус неоднократно предсказывает ученикам, что они будут гонимы. Первое такое предсказание появляется в 15-й главе:

Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир. 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. Но все то сделают вам за имя Мое, потому что не знают Пославшего Меня. Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем (Ин 15. 19–22).

Второе предсказание содержится в 16-й главе и представляет собой детализацию первого:

Сие сказал Я вам, чтобы вы не соблазнились. Изгонят вас из синагог; даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу. Так будут поступать, потому что не познали ни Отца, ни Меня. Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придет то время вспомнили, что Я сказывал вам о том; не говорил же сего вам сначала, потому что был с вами (Ин 16. 1–4).

Оба предсказания имеют многочисленные параллели в синоптических Евангелиях. Наиболее близкими по содержанию и языку являются слова из наставления, которое Иисус, согласно Матфею, адресовал двенадцати ученикам после их избрания на апостольское служение:

Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас, и поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства перед ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас. Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое... Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего (Мф 10. 17–22, 24).

В поучении, произнесенном на горе Елеонской незадолго до ареста, Иисус возвращается к той же теме: «Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; и тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга» (Мф 24. 9–10). Похожие предсказания содержатся также у Марка и Луки (Мк 13. 9–13; Лк 21. 12–17).

Во всех указанных случаях Иисус говорит ученикам прежде всего о том, что ожидает их в ближайшем будущем, предсказывая гонения со стороны иудеев: об этом свидетельствуют упоминания о «синагогах» и у Иоанна, и у синоптиков. В речах из синоптических Евангелий предсказываются также гонения со стороны языческих правителей Римской империи, однако в беседе на Тайной вечере, как она передана у Иоанна, речь идет, как кажется, только о гонениях, которые будут инспирированы иудеями.

О том, что такие гонения были действительно развернуты иудеями вскоре после распятия и воскресения Иисуса, свидетельствуют многочисленные источники — как христианские, так и внешние. В Деяниях рассказывается о том, что иудеи забили насмерть камнями апостола Стефана (Деян 7. 57–60), а царь Ирод умертвил

мечом апостола Иакова Зеведеева и в угоду иудеям арестовал Петра (Деян 12. 1–3). Иосиф Флавий упоминает о смерти «Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как нескольких других лиц» по приказу синедриона, приговорившего их к казни через побивание камнями¹.

Предавая на смерть христиан, иудеи были уверены, что тем самым «служат Богу», поскольку считали себя защитниками отеческих преданий и ветхозаветных установлений. Апостол Павел, напоминая о своем прошлом, пишет Галатским христианам: «Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию, и опустошал ее, и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий» (Гал 1. 13–14). Неумеренная ревность иудеев, заменивших заповедь Божию собственным преданием (Мф 15. 3, 6), стала причиной их конфликта с Иисусом; она же станет главной движущей силой их сопротивления распространению христианства.

В Нагорной проповеди из Евангелия от Матфея предсказание о гонениях на христиан сопровождается призывом к радости: «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф 5. 11–12). На первый взгляд, это сочетание призыва к радости с пророчеством о страданиях кажется парадоксальным и необъяснимым. Однако подобные призывы станут лейтмотивом раннехристианской литературы.

В беседе на Тайной вечере, говоря о Своих грядущих страданиях и о будущем Своих учеников, Иисус многократно возвращается к теме радости: в общей сложности слово «радость» (χαρά) встречается в этой беседе (включая завершающую молитву к Отцу) 7 раз. Излагая заповедь о любви, Иисус подчеркивает: «Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин 15. 11). Говоря о Своем уходе от учеников и возвращении к Отцу, Он предсказывает:

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

Вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, ибо Я иду к Отцу. Тут некоторые из учеников Его сказали один другому: что это Он говорит нам: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня, и: Я иду к Отцу? Итак они говорили: что это говорит Он: «вскоре»? Не знаем, что говорит. Иисус, уразумев, что хотят спросить Его, сказал им: о том ли спрашиваете вы один другого, что Я сказал: вскоре не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня? Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир. Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас; и в тот день вы не спросите Меня ни о чем (Ин 16. 16–23).

Первая половина этого отрывка состоит из троекратного повторения одной и той же фразы. Это единственный случай во всем Новом Завете, когда три раза подряд повторяется одна и та же фраза, сама состоящая из двух частей, почти полностью повторяющих одна другую. Семикратно в этом коротком сегменте повторяется слово «вскоре» (μικρόν). Столь необычная организация текста, по видимому, не случайна. Евангелист, который вполне мог опустить или в сокращенной форме передать вопрос учеников и встречный вопрос Иисуса, не сделал этого, поскольку придавал особое значение трижды повторенной фразе как своего рода формуле, вмещающей в себя суть того, что должно произойти: еще совсем немного, и ученики не увидят Иисуса, потому что Он будет распят, но пройдет совсем немного, и они вновь увидят Его воскресшим.

Слова «вскоре вы не увидите Меня, и опять вскоре увидите Меня» являются указанием на смерть и воскресение Иисуса. Однако имеется и иное толкование, согласно которому Иисус говорит о Своем Втором пришествии. В научной литературе встречаются оба толкования, хотя первое пользуется преимущественным

вниманием ученых. Некоторые исследователи считают, что фраза сознательно построена таким образом, чтобы допустить оба толкования, поскольку смерть и воскресение Иисуса прообразуют Его Второе пришествие. Совмещение разных временных пластов — характерная особенность речи Иисуса, отраженная в том числе в синоптических Евангелиях¹.

Недоумение учеников могло вызвать противоречие между обещанием, что они вскоре вновь увидят Иисуса, и Его же только что произнесенными словами: «Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня» (Ин 16. 10). Противоречие является кажущимся, поскольку в том случае Иисус говорил о Своем вознесении, после которого ученики не увидят Его, а в этом случае говорит о том, что будет ему предшествовать: о Своем воскресении и явлении ученикам. Слово «вскоре» указывает на краткосрочную перспективу — все события, вмещающиеся во временной промежуток, объединяемый этим словом, произойдут в течение нескольких дней.

Скорбь, которая ожидает учеников, когда Иисус покинет их, и радость, которую они испытают, когда Он вернется воскресшим, сравнивается со страданием женщины, вынашивающей и в муках рождающей ребенка, и ее радостью после того, как ребенок появится на свет. Иоанн Златоуст называет этот образ «примером из повседневной жизни» и «притчей». Он толкует ее следующим образом:

Слова Его значат вот что: вас постигнут как бы болезни рождения, но болезнь рождения бывает причиной радости. В одно и то же время Он и уверяет в истине воскресения, и показывает, что отшествие отсюда подобно исшествию на свет из материнской утробы. Как бы так говорит: не удивляйтесь, что через такую печаль Я веду вас к полезному; и мать также чрез печаль достигает того, что становится матерью. Здесь Он намекает и на нечто таинственное, именно — что Он разрушил болезни смер-

¹ Так, например, в Мф 24. 3–51 предсказываются и события, связанные с разрушением Иерусалима, и знамения, которые будут предшествовать кончине мира.

ти и сделал то, что родился новый человек. И не сказал только, что скорбь прейдет; но что о ней нет и воспоминания: так велика следующая за нею радость. Так будет и со святыми. Но ведь женщина радуется не потому, что пришел человек в мир, а потому, что у *нее* родился ребенок; если бы она по той причине радовалась, то ничто не препятствовало бы и женщинам нерождающим радоваться за других, рождающих. Для чего же Он так сказал? Он привел этот пример только для того, чтобы показать, что печаль временна, а радость постоянна, что смерть есть переход к жизни и что от скорби бывает великая польза. И не сказал: родился ребенок; но «человек». Этим, мне кажется, Он намекает на Свое воскресение и на то, что Ему надлежало родиться не для этой болезненной смерти, но для царства¹.

Образ женщины, мучающейся родами, но забывающей о муках, как только родится ребенок, относится как к тому, что предстоит пережить ученикам в ближайшие дни и часы, так и к тому, что предстоит переживать Церкви на протяжении многих последующих веков. Гонения, испытания, исповедничество и мученичество — вот то, что ожидает последователей Иисуса. Но та радость, которая станет им наградой за терпение, превосходит всякую земную радость. Подобно радости женщины о рождении ребенка, она имеет безусловный, абсолютный характер.

В словах из Нагорной проповеди «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф 5. 12) Иисус говорил не о том, что радость на небесах станет наградой за страдание и скорбь на земле: Он призывал радоваться и веселиться здесь, на земле, среди гонений и скорбей. Похожий призыв содержится в словах апостола Петра: «...Как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет 4. 13). Здесь глагол «радоваться» указывает и на ту радость, которая на земле сопровождает тех, кто страдает за Христа, и на ту, которой они удостоятся после смерти.

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 79, 1.*

Подходя к завершению беседы, Иисус бросает взгляд в прошлое и сразу же обращает его в будущее:

Доселе Я говорил вам притчами; но наступает время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце. В тот день будете просить во имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога. Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу. Ученики Его сказали Ему: вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой. Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел. Иисус отвечал им: теперь веруете? Вот, наступает час, и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного; но Я не один, потому что Отец со Мною. Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир (Ин 16. 25–33).

Начало первой фразы в русском Синодальном переводе передано достаточно свободно. Буквальный перевод: «Сие в притчах говорил вам (ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν). Наступает час (ἔρχεται ὥρα), когда уже не в притчах буду говорить вам, но прямо (παρρησίᾳ) возвещу вам об Отце». Под притчами в данном случае понимаются не притчи Иисуса, известные из синоптических Евангелий, а те места предшествующей части беседы с учениками, в которых для них было много непонятного, загадочного, вызывавшего вопросы, многое было сообщено в иносказательной форме. Слово «притча» может иметь отношение и в целом к тому откровению, которое Иисус принес на землю и смысл которого остается скрытым до тех пор, пока Утешитель не откроет его.

Выражение «наступает час» указывает на наступление того решающего момента евангельской истории, о котором Иисус знал с самого начала Своего служения (Ин 2. 4) и о котором многократно предупреждал (Мф 26. 18; Ин 7. 6), которого боялся (Ин 12. 27) и который сравнивал с родовыми муками (Ин 16. 21). В Евангелии

от Матфея так переданы последние слова Иисуса перед арестом: «Вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников» (Мф 26. 45). Этот час не просто наступает или приблизился: он «настал уже».

В заключительном разделе беседы Иисус подводит итог Своему служению, суммирует его в краткой, емкой и торжественной формуле: «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу». Эта формула в полной мере отражает то богословское видение пришествия в мир Сына Божия, которое раскрывается в Евангелии от Иоанна с первых его страниц — с того самого момента, когда Евангелист говорит о вечном Слове Божиим, ставшем плотью и пришедшем в мир (Ин 1. 1–10).

В изложении синоптиков евангельская история движется по горизонтали: из прошлого в будущее. У Иоанна история движется по вертикали: сверху вниз. Однако два портрета Иисуса — синоптический и Иоаннов — являются не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. Разница между ними — в расстановке акцентов. Авторы синоптических Евангелий вполне могли знать о беседе Иисуса с учениками на Тайной вечере, но не посчитали нужным включить ее в свои повествования. С другой стороны, Иоанн, несомненно, знал о том, что Иисус на Тайной вечере преподавал ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина, но не посчитал нужным об этом рассказать, имея в виду, что об этом уже рассказали другие. Вместо этого он, возлежавший у груди Иисуса (Ин 13. 23) и запомнивший беседу слово в слово, сделал ее главным пунктом своего рассказа о Тайной вечере.

Рассказ Иоанна о последних днях земной жизни Иисуса далек от того, чтобы изобразить Его лишенным человеческих эмоций, естественного для человека страха перед смертью. Как мы видели, на эмоциональной стороне действий и слов Иисуса Евангелист неоднократно акцентирует внимание читателя. Но эта эмоциональная составляющая естественным образом соединяется в Иисусе с той уверенностью в Своих действиях, которая была для Него характерна. Рассказывая о воскрешении Лазаря, Евангелист неоднократно

обращает внимание на человеческие переживания Иисуса, Его эмоциональное состояние (Ин 11. 33, 35, 38). В то же время перед нами предстает Человек, с твердостью говорящий Марфе: «Воскреснет брат твой... Я есмь воскресение и жизнь» (Ин 11. 23, 25).

То же самое уникальное сочетание человеческих качеств и божественного достоинства, глубокой эмоциональности и в то же время полной уверенности в неотвратимости наступающего часа и в том, что происходящее в полной мере соответствует воле Божией, мы видим в рассказе Иоанна о Тайной вечере. С искренним и сердечным чувством Иисус прощается с учениками, называет их «друзьями» и «детьми», дает им последние наставления, говорит им об ожидающих их скорбях, о печали и радости, которые им предстоит испытать. По-человечески Он боится смерти, Его душа «возмущена» мыслью о предстоящих Ему страданиях и смерти (Ин 12. 27). При этом Он уверен в том, что воскреснет и вернется к Отцу — туда, откуда пришел. И что другого пути для Него нет.

Он сознательно и уверенно идет на смерть. Но Он пришел в мир не по Своей воле. И Его смерть произошла тоже не по Его инициативе или желанию. Такова была воля Бога Отца, и Он со смирением и полным послушанием принял эту волю.

Уверенность и неумолимость, с которой Иисус движется к Своему «часу», очевидно, передалась ученикам. Они не без удивления отмечают, что теперь Он говорит прямо, а не притчами, и заявляют о своей вере в то, что Он «от Бога исшел». После всего, что было сказано и сделано Иисусом на их глазах, они исповедуют Его не Богом воплотившимся, не Мессией и Спасителем мира: они лишь констатируют, что Он послан от Бога, потому что знает все и не нуждается в вопросах. Эта реплика имеет параллель в словах Евангелиста, относящихся к ранней стадии служения Иисуса, о том, что Он «знал всех и не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин 2. 24–25).

В ответе Иисуса на реплику учеников присутствует оттенок разочарования. Иисус предсказывает, как их слабая вера проявит себя в ближайшие часы, когда они оставят Его в одиночестве, не

захотят или не смогут встать на Его защиту ни на суде у первосвященников, ни на суде у Пилата, ни перед лицом разъяренной толпы. Иисус знает об этом, но знает также о том, что в долгосрочной перспективе — после того, как Утешитель укрепит их ослабевшую веру, — они сумеют искупить свою вину и доказать преданность Учителю. Он заранее прощает им маловерие и малодушие и удостоверяет в любви к ним Отца, одновременно уверяя их в том, что Отец не оставит Его.

Иисус призывает учеников «иметь в Нем мир» и «мужаться», то есть быть смелыми, отважными, ничего не бояться (таков смысл глагола *θαρσέω*). Эти два призыва связаны между собой. Для того, чтобы не бояться, человеку необходимо глубокое внутреннее спокойствие. Это спокойствие, источником которого является Сам Бог, помогало мученикам во все эпохи претерпевать тяжкие физические страдания и психологический стресс, сопряженные с опытом мученичества и исповедничества. Этим спокойствием обладает Иисус в силу того, что Его человеческое естество соединено с Богом, а человеческая воля подчинена воле Отца. Спокойствие и уверенность — то, что Иисус имеет в Себе и хочет передать ученикам, уходя из мира.

Беседа завершается торжественным провозглашением победы Иисуса над миром. Арест, суд, страдания и смерть — все это еще только предстоит. Но победа над миром и князем мира сего уже одержана, потому что Сын Божий вышел в Свой последний путь, с которого не свернет.

Вопросы к главе 17

1. На какие смысловые блоки можно разделить прощальную речь Иисуса Христа в Евангелии от Иоанна? Можно ли ее считать связным текстом?
2. Что Спаситель говорит о любви в Своей прощальной речи? Может ли любовь Сына к Отцу служить примером для христиан?
3. Где термин «Церковь» употребляется в Евангелиях? Говорится ли о Церкви в Евангелии от Иоанна и каким образом?
4. Объясните слова «Я есмь путь и истина и жизнь». Какие они имеют параллели в Евангелии от Иоанна?
5. Что означают слова «Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Ин 14. 18)?
6. Как понимать слова «Отец Мой более Меня»?
7. Какие ветхозаветные прообразы имеет поучение Спасителя о виноградной лозе (Ин 15. 1–6, 8)? Где еще в Евангелии упоминается образ винограда и виноградника?
8. Какое учение о Святом Духе изложено в Евангелии от Иоанна?

Глава 18.

МОЛИТВА О ЕДИНСТВЕ

- 18. 1. Композиция молитвы
- 18. 2. Молитва о славе
- 18. 3. Молитва об учениках
- 18. 4. Молитва о верующих
- 18. 5. Учение о единстве Церкви

18. 1. Композиция молитвы

Прощальная беседа с учениками завершается молитвой, которую Иисус произнес в их присутствии. В христианской традиции эта молитва часто именуется «первосвященнической», по-видимому, под влиянием богословия Послания к Евреям, где Иисус представлен как Тот, Кто «должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа» (Евр 2. 17). Называя Иисуса «Первосвященником великим, прошедшим небеса» (Евр 4. 14), автор Послания пишет: «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). По словам Кирилла Александрийского, Сын Божий «ходатайствует опять как человек, Примиритель и Посредник Бога и человеков» (1 Тим 2. 5), и как истинно великий и всесвятой Первосвященник наш Своими молитвами умилоствляет Своего Родителя, Самого Себя, священнодействуя за нас. Ведь Сам Он есть Жертва и Сам — Священник, Сам — Посредник, Сам — всенепорочное приношение, Агнец истинный, «берущий грех мира» (Ин 1. 29)¹.

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 8.

Иисус находился в постоянном молитвенном общении со Своим Отцом. Это явствует из упоминаний синоптиков о том, как Он восходил на гору, чтобы помолиться (Мф 14. 23; Мк 6. 46); уходил для молитвы в пустынные места (Лк 5. 16); воссылал Богу благодарение (Мф 26. 27; Мк 14. 23; Лк 22. 17); возводил взор на небо (Мф 14. 19; Мк 6. 41; 7. 34; Лк 9. 16). Иоанн приводит два случая, когда Иисус обращается к Отцу с молитвой: перед воскрешением Лазаря (Ин 11. 41) и во время беседы с иудеями (Ин 13. 28). Во втором случае ответом на молитву Иисуса становится голос Бога Отца, который слышат многие присутствующие. Все три синоптика приводят слова молитвы Иисуса в Гефсиманском саду (Мф 26. 39, 42; Мк 14. 36; Лк 22. 42), а Матфей и Марк — Его молитвенный вопль на кресте (Мф 27. 46; Мк 15. 34). Наконец, произнесенные Им в последние минуты перед смертью слова, согласно Луке, были обращены к Отцу (Лк 23. 46).

Молитва, которую Иисус вознес Отцу в завершение Своей прощальной беседы с учениками — самая продолжительная из всех, донесенных до нас Евангелистами: она занимает целую главу в четвертом Евангелии. Эта молитва справедливо считается кульминацией Евангелия от Иоанна, поскольку в ней мы видим Иисуса, Который уже выходит за пределы времени и переступает порог вечности, возвращаясь из земного бытия в славу, извечно присущую Ему как Сыну Божию.

Хотя молитва совершается в присутствии учеников, она представляет собой личную встречу между Сыном, завершающим Свою миссию на земле, и Отцом, пославшим Его с этой миссией. Ученики не участвуют в беседе: они — лишь свидетели и невольные слушатели того, что происходит между Отцом и Сыном. Беседа выражает ту особую близость между Ними, которая не имеет аналогов в человеческих взаимоотношениях.

В то же время Иисус не случайно молится в присутствии учеников. Когда Он захочет помолиться наедине, Он отойдет от них на расстояние брошенного камня (Лк 22. 41), но сейчас Он не делает этого, потому что молится не только о Себе, но и о них. И он хочет,

чтобы они знали, о чем Он молится и чего просит для них у Отца. Он хочет, чтобы то нерасторжимое и сверхчеловеческое единство, которое присуще Отцу и Сыну по природе, по благодати передавалось также Его ученикам.

В молитве много повторяющихся слов и выражений. Обращение «Отче» (Πάτερ) повторяется 6 раз, существительное «мир» (κόσμος) — 18 раз, глагол «дать» (δίδωμι) — 12 раз, термин «слава» (δόξα) вместе с однокоренными глаголами «прославить» и «прославиться» — 8 раз, числительное среднего рода «едино» (ἕν) — 5 раз, существительное «любовь» (ἀγάπη) вместе с глаголом «любить» — 5 раз, словосочетания «имя Твое» и «жизнь вечная» — 4 и 2 раза соответственно.

Один этот список повторяющихся слов и словосочетаний (который можно продолжить) показывает, что молитва, во-первых, обладает внутренним единством, во-вторых, тематически связана со многими ранее звучавшими речами Иисуса.

Бросается в глаза сходство многих выражений молитвы с формулировками из беседы с иудеями на празднике обновления: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30); «...Которого Отец освятил и послал в мир» (Ин 10. 36); «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин 10. 38). Некоторые выражения по содержанию близки к молитве «Отче наш»: обращение к Богу как Отцу, упоминание об имени Божием, прошение об избавлении от зла.

Молитву можно весьма условно разделить на три части. В первой доминирует тема славы: Иисус просит Отца прославить Сына той славой, которую Он имел у Отца прежде бытия мира (Ин 17. 1–5). Вторая часть — молитва об учениках: Иисус просит Отца соблюсти их в единстве, освятить их истиной, сохранить от зла (Ин 17. 6–19). Наконец, в третьей части Иисус молится о тех, кто уверует по слову учеников, то есть обо всех будущих поколениях Своих последователей (Ин 17. 20–26).

Евангелист не говорит, где была произнесена молитва — в комнате, где совершалась Тайная вечеря, или уже на пути к Гефсиманскому саду. Возможен и тот, и другой вариант. Первый подкрепляется

тем, что лишь после окончания молитвы «Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его» (Ин 18. 1). Второй вариант основывается на предположении, что та часть беседы с учениками, которая следует за словами «Встаньте, пойдем отсюда» (Ин 14. 31), была произнесена на пути в Гефсиманский сад.

18. 2. Молитва о славе

Лейтмотивом прощальной беседы Иисуса с учениками была мысль о Его восхождении к Отцу. Это восхождение, как отмечают комментаторы, не может быть сведено к какому-либо конкретному событию, произошедшему во времени и пространстве, будь то смерть Иисуса на кресте, Его воскресение или Его вознесение на небеса. Восхождение Сына к Отцу начинается после того, как от беседы с учениками Он обращается к беседе с Отцом:

После сих слов Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира (Ин 17. 1–5).

Начало молитвы созвучно словам, которые Иисус обратил к Отцу, когда душа Его возмутилась при мысли о предстоящем «часе» страданий и смерти: «Отче! прославь имя Твое» (Ин 12. 27–28). Оно также напоминает о первых словах беседы с учениками: «Ныне прославился Сын Человеческий» (Ин 13. 31).

Как мы помним, термин «слава» в языке Иисуса и Евангелиста Иоанна обладал богатым богословским смыслом. «Славой» Евангелист называет то, что присуще Иисусу как Единородному Сыну

Божью и что было явлено людям в Его пришествии в мир, Его земном служении (Ин 1. 14) и Его страданиях (Ин 12. 41). Первое чудо — претворение воды в вино в Кане Галилейской — интерпретируется как явление славы Иисуса (Ин 2. 11). Сам Иисус говорит о том, что не принимает славы от человеков (Ин 5. 41) и ищет славы не Себе, а Пославшему Его (Ин 7. 18). Он не славит Себя — Его прославляет Отец (Ин 7. 54). Своих противников Иисус обвиняет в том, что не ищут славы, которая от единого Бога (Ин 5. 44), ибо «возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» (Ин 12. 43).

В молитве после Тайной вечери Иисус просит Отца прославить Его той славой, Которой Он изначально обладает как Единородный Сын Божий. Но разве Он потерял эту славу, став человеком? Разве Отец отнял ее у Него? Богословский смысл молитвы заключается в том, что раньше, до воплощения, Сын Божий обладал этой славой только Сам, и обладал ею по Своей божественной природе. Теперь Он хочет, чтобы эта слава была явлена и в Его человеческом естестве. Для чего это необходимо? Чтобы Он мог через Свое человеческое естество поделиться этой славой с учениками, передать ее им, ввести их в нее.

Иисус прославил Отца среди людей и хочет теперь, чтобы среди людей же Отец прославил Его. Благодаря этому люди смогут познать Отца как «единого истинного Бога» и посланного Им Сына как Мессию-Христа. Отец дал Ему власть «над всякой плотью», и теперь Он хочет всему, что дал Ему Отец, передать жизнь вечную, наполнить мир Своим присутствием и знанием об истинном Боге.

Жизнь вечная проистекает от познания Бога. В прологе Евангелия от Иоанна мы читали о том, что Свет истинный «в мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин 1. 14). Иисус говорил иудеям: «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего» (Ин 8. 19). Он предлагал им путь к познанию истины — через пребывание в Его слове (Ин 8. 31–32). Но они отказались от этого пути. Сейчас Иисус молится о том, чтобы, несмотря на сопротивление, которое встретила Его проповедь, плоды Его пребывания на земле распространились на всякую плоть.

Слова «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» некоторые толкователи воспринимают как авторский текст Евангелиста, вставленный в молитву Иисуса в качестве пояснительно «комментария в скобках». Считают, что было бы странно, если бы Иисус, говоря о Себе в третьем лице, называл Себя «Иисусом Христом». Сам текст Евангелия, однако, не дает оснований для такого предположения, поскольку фраза обращена к Отцу и является частью молитвы. Более того, она — отнюдь не «комментарий в скобках». В нескольких словах она суммирует все учение Иисуса, отраженное на страницах Евангелий:

Все богатство христианского Откровения, вся глубина Новозаветной Истины здесь сконцентрированы в нескольких словах. В чем смысл жизни и тайна бытия? Судьба каждого человека зависит от того, как отвечает он на эти вопросы. И от того, насколько верны или ошибочны ответы, зависит само существование личности... Словами Первосвященнической молитвы Господь утверждает, что смысл бытия — в вечной жизни. Приняв эту истину, каждый человек должен в соответствии с нею определить цель своего земного существования. Такой целью не может стать нечто преходящее и необязательное. Подлинной целью человеческого бытия должно быть то, что открывает жизнь вечную... В этих немногих словах заключена вся полнота Нового Завета, весь смысл истинно религиозного взгляда на жизнь. Жизнь вечна, она не исчерпывается временным земным бытием. Чтобы войти в эту жизнь, нужно знать Бога. А Бога узнать невозможно иначе, как через посланного Им Иисуса Христа. Через общение с Богом во Христе мы входим в жизнь вечную, достигаем подлинной и конечной цели бытия¹.

Выражение «всякая плоть» имеет библейские корни. Будучи типичным семитизмом, в еврейском языке оно обозначает весь род человеческий, иногда вместе со всем животным миром. В Книге Бытия рассказывается о том, как «всякая плоть извратила путь

¹ Кирилл, митрополит. Слово пастыря. С. 335.

свой на земле» (Быт 6. 12): здесь выражение «всякая плоть» относится к людям. Далее, в рассказе о потопе, то же выражение включает в себя людей и животных (Быт 6. 13, 19; 7. 15, 16; 8. 17, 21–22). После того как земля обновилась водами потопа, Бог обещает Нюю и его потомству: «Поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа» (Быт 9. 11).

Бог является источником жизни для всякой плоти: «Если бы Он... взял к Себе дух ее и дыхание ее, вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах» (Иов 34. 14–15). Бог слышит молитву, к Нему прибегает всякая плоть (Пс 64. 3). Псалмопевец молится о том, чтобы всякая плоть восхваляла святое имя Божие вовеки (Пс 144. 21). А пророк Исаия предсказывает день, когда «явится слава Господня, и узрит всякая плоть спасение Божие» (Ис 40. 5). Этот день наступил, когда Бог послал в мир Своего Единородного Сына, Которому «дал власть над всякой плотью». В Его лице слава Господня была явлена, и всякая плоть узрела спасение.

Некоторые комментаторы видят в выражении «всякая плоть» указание на то, что объектом церковной проповеди станут не только иудеи, но и язычники. Об этом говорит Иоанн Златоуст, который в первых стихах молитвы видит подтверждение добровольного характера искупительной смерти Иисуса на кресте:

Снова показывает нам, что Он не против воли идет на крест. Иначе как бы Он стал молиться о том, чтобы это сбылось, и называет крест славою не для самого только Распинаемого, но и для Отца? Так действительно и было: не Сын только прославился, но и Отец. До креста даже и иудеи не знали Его... а после креста прибежала (к Нему) вся вселенная... Этим показывает, что дело проповеди не ограничится одними иудеями, но прострется на всю вселенную, и полагает начало призыванию язычников...¹

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 80, 1.*

18. 3. Молитва об учениках

От молитвы обо «всякой плоти» Иисус обращается к молитве о тех, кого Отец дал Ему:

Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть, ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня. Я о них молю: не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои. И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них. Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду.

Отче Святыи! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое; тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание. Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную.

Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла. Они не от мира, как и Я не от мира. Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина. Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир. И за них Я посвящаю Себя, чтобы и они были освящены истиною (Ин 17. 6–19).

Словосочетание «Ты дал Мне» повторяется здесь снова и снова. Сын Божий имеет власть над *всякой* плотью (Ин 17. 2), и Свою плоть Он отдает за жизнь *всего* мира (Ин 6. 51). Но не всякая плоть способна уверовать в Него, не весь мир способен вместить Его откровение. Есть те, которых Отец дал Ему, чтобы они стали объектом Его непосредственной проповеди и чтобы через Него они слышали то, что хочет сказать им Отец. Они принадлежали Отцу, Он выделил их из мира и отдал Своему Сыну.

Слова «они были Твои, и Ты дал их Мне» не следует понимать в том смысле, что Отец передал Сыну власть над Его учениками, отказавшись от этой власти в пользу Сына. «Ты дал Мне, потому что они Твои»: это значит, что они продолжают оставаться достоянием Отца даже после того, как Отец вручил их Сыну¹.

«Я открыл им имя Твое». Чтобы понять смысл этих слов, необходимо вспомнить, что в Ветхом Завете откровение Бога человеку описывалось в терминах откровения ему священного имени Бога. Когда Бог посылает Моисея к народу Израильскому, Моисей первым делом спрашивает, с каким именем он должен представить Бога народу. В ответ Бог открывает ему Свое имя: «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (*ʿehyē ʾāšer ʿehyē*²). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (*Yahwē*) послал меня к вам» (Исх 3. 13–14). Когда Моисей восходит на гору для встречи с Богом, откровение Божие выражается в том, что Бог проводит над ним Свою славу и торжественно провозглашает Свое священное имя *Yahwē* (Исх 33. 19). Это откровение имени «Сущий», или «Господь», отличается от того откровения, которое Бог дал Аврааму, Исааку и Иакову, знавшим Его под именем «Бог всемогущий», но не знавшим Его под именем «Господь» (Исх 6. 2–3).

Выше мы говорили о том, что неоднократно употребленное Иисусом по отношению к Себе словосочетание $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ (букв. «Я есмь», «это Я») могло звучать как имя Божие *Yahwē* («Сущий», «Я есмь») или одно из родственных ему имен. Вполне возможно, что это имя Он имеет в виду, когда говорит, что открыл его человекам. Возможно также, что Он имеет в виду имя «Отец», которое в Его речи стало основным наименованием Бога: этим именем он Сам называл Бога и призывал учеников, обращаясь к Богу, называть Его Отцом (Мф 6. 9; Лк 11. 2). Наконец, вполне вероятно, что слова «открыл имя Твое человекам» не указывают на то или

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 81, 1.

² Букв. «Я есмь Тот, Кто Я есмь».

иное наименование Бога, будь то Суший или Отец, а призвано подчеркнуть, что через Иисуса ученикам был открыт прямой доступ к Отцу, возможность говорить с Ним «лицем к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх 33. 11).

«Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть, ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня». Эта фраза построена на словах учеников: «Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел» (Ин 16. 30). Этого весьма несовершенного исповедания веры, в котором Иисус не назван ни Богом, ни Мессией, оказывается достаточно, чтобы Иисус представил Своих учеников Отцу как уверовавших в Него.

Очевидно, что Он говорит здесь не столько о состоянии веры учеников на момент Его отшествия от них, сколько о том подвиге веры, который надлежит им совершить в будущем, после того, как Святой Дух сойдет на них. Это особенно явствует из слов о ненависти мира к ученикам: эта ненависть еще не проявилась в полной мере (в Евангелиях мы не встречаем упоминаний о проявлениях ненависти к ученикам Иисуса при Его жизни). Но она проявится после смерти и воскресения Иисуса. Та ненависть, которая стала причиной Его смерти, перекинется на Его учеников и последователей.

Иисус напоминает Отцу, что Он сохранил всех, кого получил от Отца, «кроме сына погибели». Изъятие сына погибели из числа тех, кого Отец дал Сыну, произошло во исполнение Писания, ибо «так написано, и так надлежало пострадать Христу» (Лк 24. 46). Сознание того, что события Его жизни и обстоятельства Его смерти предсказаны в Писании, было остро присуще Иисусу. В пророчествах Писания Он видел выражение воли Божией. Об Иуде Он сказал: «Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяду свою» (Ин 13. 18).

«Чтобы они были едино, как и Мы». В этих словах с наибольшей силой и полнотой раскрывается учение о Церкви как общине

тех, кому Бог вверил дар единства, принадлежащий Ему по природе. «Бог один, и один Христос, одна Церковь Его, и вера одна, и один народ, соединенный в единство тела союзом согласия», — говорит Киприан Карфагенский, подчеркивая, что условием сохранения дара единства является сохранение мира внутри христианской общины¹. Дар единства, полученный от Отца через Сына Божия, ученики должны бережно хранить, так же как и оставленный им Сыном Божиим дар мира (Ин 14. 27).

Сверхъестественное, божественное единство, которым обладает Бог внутри Себя, не имеет аналогов в человеческом сообществе: никакие естественные связи между родственниками не могут служить подобием этого единства. И хотя в молитве к Отцу Иисус говорит только о единстве Сына с Отцом, сказанное им ранее об Утешителе дополняет картину, являя полноту божественного триединства:

Об Отце, Сыне и Святом Духе написано: «И сии три суть едино» (1 Ин 5. 7). Кто же подумает, что это единство, основывающееся на божественной неизменяемости и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения².

Иисус оставляет учеников в мире, который не познал и не принял Его, в мире, враждебном к Нему и Его проповеди. Он не просит Отца взять учеников из мира, но просит «сохранить их от зла». Эти слова созвучны заключительному прошению молитвы «Отче наш»: «И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого» (Мф 6. 13). Зло, выразителем которого является лукавый (диавол), действует в мире. И оно продолжает свое действие даже после того, как Иисус «победил мир» (Ин 16. 33).

К победе Иисуса над миром приобщаются те, кто веруют в Него и следуют Его заповедям. Но до тех пор, пока зло не будет

¹ Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви. 23.

² Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви. 6.

окончательно побеждено и уничтожено и диавол не будет ввержен в озеро огненное (Откр 20. 10), зло сохраняет свою опасность для всех, в том числе для находящихся в непосредственной близости к Источнику абсолютного добра. Судьба «сына погибели» служит наглядным примером того, как зло действует в самой сердцевине спасительного дела, совершаемого Сыном Божиим, и диавол вторгается в среду тех, кого Бог дал Ему, изымая одного из числа двенадцати.

«Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир». В этих словах миссия учеников Иисуса в мире представлена как прямое продолжение миссии, с которой в мир был послан Сын Божий. И именно потому, что ученикам надлежит продолжить дело, порученное Отцом Сыну, им необходимо то единство, которым обладают Отец и Сын. Миссия Сына Божия в мире не могла бы осуществиться, если бы был возможен конфликт между Его волей и волей Отца, если бы между Отцом и Сыном возникли разногласия и противоречия. Условием успеха миссии учеников должно быть внутреннее единство церковной общины.

Иисус говорит, что «посвящает» Себя за учеников и дважды просит Отца «освятить» их истиной. В обоих случаях в греческом тексте употреблен глагол ἀγιάζω, означающий и «освятить», и «посвятить» (от слова ἅγιος — «святой»), несущий важную богословскую нагрузку, он встречается в Евангелии от Иоанна всего 4 раза, из них один раз в беседе на празднике обновления и три — в молитве после Тайной вечери. В беседе на празднике обновления Иисус говорил о Сыне, «Которого Отец освятит и послал в мир» (Ин 10. 36). Здесь Сам Сын «посвящает» Себя за учеников, прося Отца освятить их.

В Ветхом Завете идея освящения была связана с представлением об избрании на особое служение — священника (Исх 40. 13; Лев 8. 30) или пророка (Иер 1. 5). Освящение, или посвящение, также связано с жертвой (Втор 15. 19). Иисус совмещает в себе служения священника и пророка, одновременно принося себя в жертву за всех людей. В Послании к Евреям говорится:

Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную величия на высоте, будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя... За претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много был унижен пред Ангелами, дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех... Ибо и освящающий и освящаемые, все — от Единого; поэтому Он не стыдится называть их братьями, говоря: возвещу имя Твое братьям Моим, посреди церкви воспою Тебя (Пс 21. 23). И еще: Я буду уповать на Него (2 Цар 22. 3). И еще: вот Я и дети, которых дал Мне Бог (Ис 8. 17). А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству (Евр 1. 3–4; 2. 9, 11–15).

Этот насыщенный цитатами из Ветхого Завета текст имеет тематическое сходство с молитвой Иисуса из 17-й главы Евангелия от Иоанна. В ней тоже есть освящающий и освящаемые: Бог и люди, за которых Сын Божий приносит Себя в жертву. Он воспринял на Себя человеческую плоть, чтобы освятить всякую плоть. Он принимает смерть за людей, чтобы лишить силы диавола и избавить от его власти тех, кого Бог дал Ему.

Не случайно молитва об освящении учеников предваряется обращением «Отче Святыи!». В Ветхом Завете Бог называется именами «Святыи» (Пс 21. 4; Ис 40. 25); «Бог Святыи» (Нав 24. 19; Ис 5. 16); «Святыи Израилев» (Пс 70. 22; Ис 12. 6; 30. 12, 15). Святость присуща Богу по естеству, она является Его неотъемлемым качеством. Поэтому «Святыи имя Его» (Ис 57. 15).

Святость, которой Бог обладает в Самом Себе, должна передаться ученикам через Иисуса, посвящающего Себя за них, и через истину, которой Бог должен освятить их. Ранее Иисус возвещал ученикам очистительную силу слова Божия (Ин 15. 3), а теперь говорит Отцу: «Слово Твое есть истина». В то же время истиной Он называет Себя (Ин 14. 6), а об Утешителе говорит как о «Духе

истины» (Ин 15. 26). Можно предположить, что слова «освяти их истиною Твоею» имеют тринитарный характер, относясь к освящению учеников и через слово Отца, и через Сына, и через сошествие на них Святого Духа.

18. 4. Молитва о верующих

От молитвы об учениках Иисус переходит к молитве о тех, кто уверует в Него по слову их, то есть о Своих будущих учениках и последователях. Ранее Иисус говорил: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь» (Ин 12. 16). Сейчас Он молится о том, чтобы единство, которое Он оставляет ученикам, передалось и всем последующим поколениям уверовавших в Него:

Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня. Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира (Ин 17. 20–24).

О грядущих поколениях Своих учеников и последователей Иисус говорит так, будто они присутствуют рядом с Ним. Преодолевая пространство между настоящим и будущим, Он вмещает в Свою молитву всех тех, кто в течение веков будут приходить к вере благодаря миссионерским трудам апостолов и их преемников.

Просьба о единстве повторяется четыре раза в близких по смыслу формулах: «да будут все едино», «да будут в Нас едино», «да будут едино, как Мы едино», «да будут совершены воедино».

Последнее выражение включает глагол τελέω, означающий «завершать», «заканчивать», «доводить до совершенства», «совершать», «выполнять». В начале молитвы этот глагол был употреблен в активном залоге: «Я прославил Тебя на земле, совершил (τελειώσας) дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин 17. 4). Сейчас тот же глагол звучит в пассивном залоге: «да будут совершены воедино (τετελειωμένοι εἰς ἓν)», то есть приведены в то совершенство, которое имеет свое наивысшее выражение в единстве.

Единство, в свою очередь, напрямую вытекает из любви, которой Отец возлюбил Сына и которую Сын хочет передать ученикам («да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет»). О тесной связи между любовью и христианским совершенством апостол Иоанн говорит в Первом послании: «Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас... Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин 2. 12, 17–18).

Настойчивая просьба Иисуса о том, чтобы Отец сохранил Его последователей в единстве, вновь подчеркивает, что единство, о котором Он молится, не является плодом человеческих усилий. Это единство укоренено в Боге и передается людям прежде всего через Евхаристию. «Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жив будет Мною», — говорил Иисус иудеям (Ин 6. 56). Отец является источником жизни для Сына, а Сын — для Своих учеников. Эта жизнь передается ученикам вместе с плотью и кровью Сына Божия, которую они вкушают на Евхаристии. Одновременно им передается дар единства, присущий Отцу и Сыну.

Дважды звучат формулы «Ты во Мне» и «Я в них», один раз «Я в Тебе». В условиях физического бытия меньшее оказывается внутри большего, но в духовной реальности пребывание одного в другом не означает ни субординации, ни поглощения одного другим. В человеческом сообществе единственной возможной формой пребывания одного в другом является пребывание зародыша

в утробе матери. Эта аналогия была использована Евангелистом Иоанном, когда он говорил о Единородном Сыне как «сущем в недрах Отца» (Ин 1. 18). Сын пребывает в Отце, подобно тому, как зародыш пребывает в утробе матери. Таким же образом Сын Божий хочет взять в Свое «недро», внутрь Себя тех, кто уверуют в Него.

Он исшел от Отца и возвращается к Отцу. Но исходил Он один, а вернуться хочет с теми, кого приобрел, пока был на земле: «Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною». Иисус говорит почти детским языком: решительное «хочу» (θέλω) напоминает манеру, в которой дети требуют у родителей, чтобы им позволили взять с собой в поездку любимые игрушки. Помимо того возвышенного смысла, который вытекает из представления о жертвенной любви Сына Божия, эти слова также свидетельствуют о глубокой человеческой привязанности Иисуса к Своим ученикам — привязанности, которая позволяет Ему не просто просить, но дерзновенно требовать у Отца, чтобы ученики, прошедшие вместе с Ним по Его земному пути, остались при Нем и в Его будущей славе.

Формулы «да уверует мир» и «да познает мир» свидетельствуют о том, что, несмотря на отторжение миром Иисуса, Его вести и Его учеников, Иисус не отторгает мир и не теряет надежды на то, что Его спасительное дело распространится на весь мир, выйдя за пределы той группы избранных, которых Отец дал Ему. Мир враждебен Иисусу, но Иисус не враждебен миру. Он избирает Своих учеников «от мира» (Ин 15. 19), но при этом оставляет их «в мире» (Ин 17. 11). Для чего? Чтобы они были «солью земли» и «светом мира» (Мф 5. 13, 14), чтобы шли «по всему миру» и проповедовали Евангелие «всей твари» (Мк 16. 15).

Молитва завершается торжественным эпилогом, в котором вновь прошлое соединяется с будущим:

Отче праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня. И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин 17. 25–26).

Говоря о посвящении Себя и освящении учеников, Иисус назвал Отца ἅγιος («святой»). Теперь он называет Его δίκαιος («праведный», «справедливый»), что соответствует еврейскому *saddiq*. Этим словом царь Давид выражал идею божественной справедливости: «Бог — судия праведный» (Пс 7. 12); «Ибо Ты производил мой суд и мою тяжбу; Ты воссел на престоле, Судия праведный» (Пс 9. 5). Этим же словом Потомок Давида, обетованный Мессия, выражает полное подчинение воле Отца, согласие с Его «судом», по приговору которого Он должен умереть, чтобы дать людям вечную жизнь.

Через Свое учение и служение Иисус открыл имя Отца ученикам, но теперь Ему предстоит открыть его им по-иному — через Свои страдания, смерть и воскресение.

В том, что ожидает Его в ближайшие часы, Иисус видит не только справедливость Отца, но и Его любовь, в которой Он не сомневается ни на мгновение. Он просит, чтобы эта любовь пребывала в Его учениках, и чтобы Он Сам, разлучившись с ними физически, духовно остался в них.

В последних словах молитвы Иисус, идущий на казнь, выражает Свою последнюю волю.

18. 5. Учение о единстве Церкви

17-я глава Евангелия от Иоанна в течение многих веков воспринималась как содержащая законченное и цельное изложение учения о единстве Церкви. В V веке, размышляя над словами молитвы Иисуса о единстве верующих (Ин 17. 20–21), Кирилл Александрийский развивал учение о том, что единство верующих в лоне единой Церкви является образом единства, существующего между Лицами Святой Троицы:

Какое же это прошение и в чем оно состоит? Чтобы, говорит, одно были, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да в нас одно будут. Итак, просит союза любви, единомыслия и мира, — союза,

приводящего верующих к духовному единству, так что согласные во всем и нераздельно единомудушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем, этот союз любви между нами и сила единомыслия, отнюдь, конечно, не доходят до такой нераздельности, какую имеют Отец и Сын, сохраняя единство в Божестве сущности. Здесь мыслится единство природное истинное и созерцаемое в самом существовании, — а там — внешний вид и подражание истинному единству¹.

Для Кирилла Александрийского единство Святой Троицы представляет прежде всего нравственный пример для христиан:

В пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единомудии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он со Своей стороны с Отцом, — желает объединиться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно, так же, как Святая и Единосущая Троица, так что одним мыслится все тело Церкви, восходящее во Христе чрез слитие и соединение двух народов² в состав нового совершенного... Это и совершенно тем, что уверовавшие во Христа имеют единомудии между собою и усвоили как бы одно сердце, чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добролюбивый ум... Образ божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение, должны находить отражение в единении единомыслия и единомудии верующих³.

Впрочем, речь идет не только о нравственном и духовном единомыслии верующих, но и о природном единстве членов Церкви Христовой. Главным фактором этого единства Кирилл Александрийский считает Евхаристию — причастие плоти и крови Христа, делающее христиан единым церковным телом:

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 11.

² Имеются в виду иудеи и язычники.

³ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 11.

Единородный определил некоторый, изысканный, подобающий Ему премудростью и советом Отца, способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, — именно (такой способ): в одном теле, очевидно, Своим собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия — делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Кто в самом деле мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены...¹

Единство христиан через причастие плоти и крови Христа неотделимо от их единства через единение в Святом Духе:

Относительно же единения в Духе скажем опять, что все, одного и того же приняв Духа, разумею Святого, соединяемся некоторым образом и друг с другом и с Богом... Как сила святой Плоты делает сотелесными тех, в ком она будет, таким точно, думаю, образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному... Итак, одно все мы в Отце и Сыне и Святом Духе, одно разумею по тождеству свойств, и по однообразию в религии и общению со Святой Плотью Христа, и по общению с одним и тем же Святым Духом².

Изложенное здесь учение, с точки зрения Церкви, отнюдь не является массивной богословской надстройкой над изначально более простым и составленным из метафор базисом, каковым, по мнению многих исследователей, является молитва Иисуса, переданная в 17-й главе Евангелия от Иоанна. Напротив, это учение естественным образом вытекает из слов молитвы и предшествующей ей беседы с учениками.

Единство, которым Церковь обладает в силу полученного ею от Христа дара, функционирует как на вселенском, так и на местном

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 11.

² Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11, 11.

уровне. И хотя в административном отношении Вселенская Церковь делится на местные церкви, а каждая местная церковь состоит из множества «приходов» (общин, храмов), каждая местная церковная община обладает всей полнотой единства и имеет все необходимое для того, чтобы соединять верующего с Христом. В каждом храме, где совершается Евхаристия, верующие через принятие тела и крови Христа соединяются в единое тело и приобщаются благодати Святого Духа. Так в жизни общины реализуется последняя воля Иисуса Христа: «Да будут совершены воедино».

Вопросы к главе 18

1. Почему молитва Иисуса Христа, приведенная в 17-й главе Евангелия от Иоанна, часто называется «первосвященнической»?
2. На какие части можно условно разделить молитву Иисуса Христа о единстве?
3. Что такое «молитва о славе»? О какой славе идет речь?
4. Что означают слова «Ты дал Мне» применительно к ученикам Спасителя?
5. Можно ли сказать, что в молитве о единстве соединяются план настоящего и план будущего? Аргументируйте свой ответ.

Глава 19.

ГЕФСИМАНИЯ

19. 1. Гефсиманское борение

19. 2. Арест

19. 1. Гефсиманское борение

Гефсимания — место на склоне Елеонской горы, за потоком Кедрон, протекающим между Иерусалимом и этой горой. Здесь разворачиваются события, которым будет посвящена настоящая глава: Гефсиманское борение и арест Иисуса.

«Гефсиманским борением» в литературе принято называть эпизод, который непосредственно предшествует рассказу об аресте. Этот эпизод содержится только в синоптических Евангелиях, тогда как сам арест описывают все четыре Евангелиста.

Гора Елеонская неоднократно упоминается в Евангелиях. Приходя в Иерусалим, Иисус проводил ночи на горе Елеонской, а утром возвращался в город (Ин 8. 1). Возле нее Он находился в тот момент, когда дал повеление двум ученикам найти ослицу и молодого осла для Его въезда в Иерусалим (Мф 21. 1–3; Мк 11. 1–3; Лк 19. 29–31), и возле спуска с этой горы народ начал приветствовать его как Царя, грядущего во имя Господне (Лк 19. 37). Здесь же находилась Вифания, связанная со многими событиями евангельской истории (Мф 21. 17; 26. 6; Мк 11. 1, 11–12; 14. 3; Лк 24. 50; Ин 11. 1, 18; 12. 1). На горе Елеонской Иисус говорил ученикам о признаках Своего Второго пришествия и кончины века (Мф 24. 3; Мк 13. 3–4). В последние дни Своей земной жизни Иисус днем учил в храме, а ночи проводил на горе Елеонской (Лк 21. 37; Мф 21. 17; Мк 11. 11).

Сюда же Он отправился после Тайной вечери. Марк и Матфей описывают этот путь очень просто: «И, воспев, пошли на гору

Елеонскую» (Мф 26. 30; Мк 14. 26). Но Лука выражается несколько иначе: «И, выйдя, пошел по обыкновению на гору Елеонскую, за Ним последовали и ученики Его» (Лк 22. 39). У Луки не вся группа движется к горе, а Иисус идет к ней, тогда как ученики лишь следуют за ним. Эта картина больше соответствует тому, что известно о пути из Иерусалима к Кедрону: это была узкая тропинка, которая шла по склону горы и по которой люди могли идти только один за другим.

Можно в связи с версией Луки вспомнить, как за несколько дней до этого, «когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе» (Мк 10. 32). Ученики слышали предсказания Иисуса о Своей смерти и видели, что Он решительно и сознательно движется навстречу ей. Они следовали за ним, но делали это неохотно и со страхом.

Кедрон упоминается в версии Иоанна: «Сказав сие, Иисус вышел с учениками Своими за поток Кедрон, где был сад, в который вошел Сам и ученики Его. Знал же это место и Иуда, предатель Его, потому что Иисус часто собирался там с учениками Своими» (Ин 17. 1–2). Кедрон — название ручья, который являлся во времена Иисуса восточной границей Иерусалима. Этим названием также обозначается долина, в которой протекал ручей. Из слов Иоанна следует, что Гефсиманский сад, вероятно, и был тем местом, куда Иисус удалялся на ночлег в последние дни перед арестом. Это место Иуда и должен был выдать иудеям, чтобы они могли схватить Иисуса не при народе и не в дневное время.

Иисус знал, что будет арестован именно там. И знал не только потому, что Иуда уже отправился к первосвященникам. Еще на подступах к Иерусалиму Он сказал ученикам: «Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет (Мк 10. 32–34). Он знал не только последовательность событий, но и время, когда все это произойдет. Поэтому за несколько дней до смерти Он говорил: «Пришел

час прославиться Сыну Человеческому» (Ин 12. 23). А на Тайной вечере сказал: «...ибо то, что о Мне, приходит к концу» (Лк 22. 38).

Описание Гефсиманского борения у Матфея и Марка близко по содержанию, хотя и отличается некоторыми взаимодополняющими подробностями. Приведем сначала версию Марка:

Пришли в селение, называемое Гефсимания; и Он сказал ученикам Своим: посидите здесь, пока Я помолюсь. И взял с Собой Петра, Иакова и Иоанна; и начал ужасаться и тосковать. И сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте. И, отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей; и говорил: Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты. Возвращается и находит их спящими, и говорит Петру: Симон! ты спишь? не мог ты бодрствовать один час? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна. И, опять отойдя, молился, сказав то же слово. И, возвратившись, опять нашел их спящими, ибо глаза у них отяжелели, и они не знали, что Ему отвечать. И приходит в третий раз и говорит им: вы все еще спите и поживаете? Кончено, пришел час: вот, предается Сын Человеческий в руки грешников. Встаньте, пойдем; вот, приблизился предающий Меня (Мк 14. 32–42).

Версия Матфея начинается так: «Потом приходит с ними Иисус на место, называемое Гефсимания, и говорит ученикам: посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там» (Мф 26. 36). Три апостола у Матфея обозначены как Петр и оба сына Зеведеева. Глагол «ужасаться» (ἐκθαῤῥεῖσθαι) заменен на «скорбеть» (λυπεῖσθαι). Выражение «пал на землю» заменено на более характерное для семитского словоупотребления «пал на лице Свое» (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ)¹. Молитва Иисуса дана в следующей версии: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (отсутствует слово «Авва»; слова «все возможно Тебе»

¹ Об этом выражении см.: *Иларион (Алфеев), митрополит. Духовный мир предподобного Исаака Сирина. С. 255–256.*

заменены на «если возможно»). В обращении к Петру отсутствует упоминание его имени (Симон), и оно с самого начала изложено во втором лице множественного числа: «так ли не могли *вы* один час бодрствовать со Мною?». Молитва, которую Иисус произнес во второй раз, приведена полностью: «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя». После слов о том, что ученики спали, потому что у них глаза отяжелели, отсутствует упоминание о том, что они не знали, что Ему отвечать. Выражение «сказав то же слово» отнесено к третьей, а не ко второй молитве. Конец истории изложен в следующей версии: «Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: вы все еще спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников; встаньте, пойдём: вот, приблизился предающий Меня» (Мф 26. 36–46).

Ученые, исходящие из того, что Матфей редактировал Марка, видят в данном отрывке доказательство своей правоты. Другие настаивают на первенстве Матфея и не менее успешно на основании того же отрывка доказывают, что они правы. Третьи говорят об общем источнике, которым пользовались оба Евангелиста и который каждый из них редактировал по-своему. Можно также предположить, что у двух Евангелистов отражены два варианта одной и той же устной традиции. Как бы там ни было, несмотря на то, что мелких различий в тексте достаточно много, по существу Матфей и Марк излагают одну и ту же историю.

Версия Луки существенно отличается от обеих приведенных версий:

Придя же на место, сказал им: молитесь, чтобы не впасть в искушение. И Сам отошел от них на вержение камня, и, преклонив колени, молился, говоря: Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет. Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его. И, находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю. Встав от молитвы, Он пришел к ученикам, и нашел их спящими от печали и сказал им:

что вы спите? встаньте и молитесь, чтобы не впасть в искушение (Лк 22. 40–46).

В некоторых рукописях Евангелия от Луки рассказ значительно короче. В них отсутствуют две фразы: «Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его. И, находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю». Так, например, эти слова отсутствуют в папирусе III века, хранящемся в Оксфордском музее Эшмола (Ashmolean Museum) и содержащем фрагменты из 22-й главы Евангелия от Луки¹. Отсутствуют они в Синайском (первая редакция) и Ватиканском кодексах IV века, Александрийском кодексе V века, ряде других манускриптов. На этом основании данный отрывок печатается в современных критических изданиях Нового Завета в двойных квадратных скобках. В то же время отрывок присутствует во второй редакции Синайского кодекса, в Кодексе Безы V века и во множестве других рукописей. Из древних авторов отрывок не упоминают Климент Александрийский (II век) и Ориген (III век), Афанасий Александрийский и Амвросий Медиоланский (IV век), Кирилл Александрийский (V век) и Иоанн Дамаскин (VIII век)², но о кровавом поте Христа упоминают Иустин Философ³ и Иринеи Лионский (II век)⁴, Ипполит Римский (III век), Евсевий Кесарийский, Дидим Александрийский, Иоанн Златоуст и Блаженный Иероним (IV век).

Количество свидетельств в пользу принадлежности отрывка оригинальному тексту Евангелия от Луки достаточно велико. Объяснить его исключение из текста в силу тех или иных причин проще, чем объяснить его включение в текст на более позднем этапе. Так, например, можно объяснить опущение указанного отрывка тем, что Иисус представлен здесь как будто бы зависящим

¹ Папирус P69, известный также как Оксиринхский папирус 2383.

² Однако не во всех случаях, когда отрывок не упоминается у указанных авторов, это означает, что они его не знали.

³ *Иустин*. Диалог с Трифоном иудеем. 103. Данный текст считается самым ранним упоминанием о кровавом поте Иисуса вне корпуса Нового Завета.

⁴ *Иринеи Лионский*. Против ересей. 3, 22, 2 («...Он не плакал бы над Лазарем, не источал бы потом каплей крови, не сказал бы: “прискорбна душа Моя”»).

от ангела, пришедшего Ему на помощь. В любом случае мы будем рассматривать отрывок как неотъемлемую часть рассказа о Гефсиманском борении.

У всех трех синоптиков присутствует призыв Христа к ученикам «бодрствовать и молиться, чтобы не впасть в искушение». Иоанн Златоуст подчеркивает, что этими словами Иисус Христос учит учеников смирению:

Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение. Смотри, как и здесь Он учит их не гордиться, но смирить мысль свою и сердце, и предать все Богу! То обращается к Петру, то ко всем вместе. Именно говорит одному ему: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас..., но Я молился о тебе» (Лк 22. 31–32). А всем: молитесь, «чтобы не впасть в искушение», — везде сокрушая их гордость, и заставляя заботиться о себе. Далее, чтобы обличение Его не показалось жестоким, прибавляет: «дух бодр, плоть же немощна». Хотя ты, говорит Он, и желаешь презреть смерть, однако не можешь, пока Бог не поможет тебе, потому что все плотское унижает дух¹.

Этот рассказ имеет огромное значение для понимания личности Иисуса. Перед нами в нем предстает Человек, подверженный скорби, ужасу и тоске: эти три эмоциональных состояния переданы при помощи глаголов λυπεῖσθαι («скорбеть», «печалиться»), ἐκθαμβεῖσθαι («ужасаться», «изумляться», «поражаться»), ἀδημονεῖν («тосковать», «волноваться», «мучиться», «терзаться», «быть расстроенным», «быть душевно подавленным»²). Лука свидетельствует, что Иисус был ἐν ἀγωνίᾳ — «в борении» (агонии). Сам Иисус говорит о Себе: «Душа моя скорбит смертельно» (περίλυτός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου — букв. «скорбна душа моя даже до смерти»). Его душевное волнение и ужас настолько велики, что это отражается на состоянии Его тела: оно источает обильный пот.

Православная традиция толкования видит в этом рассказе откровение о взаимоотношении двух природ в Иисусе Христе. В част-

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. 83, 1.

² См.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. С. 33.

ности, Иоанн Златоуст обращается к рассказу о гефсиманском борении в споре с еретиками, отрицавшими полноту чувственной природы Иисуса Христа:

Он же прилежно молится, чтобы это действие не показалось притворством. По той же причине истекает из Него и пот, чтобы еретики не сказали, что Его скорбь была лицемерною. Поэтому и пот истекает из Него в виде капель крови, и для подкрепления Его явился ангел; и было много других признаков страха, чтобы кто не сказал, что это слова ложные. По этой же причине Он и молится. А когда говорит: «Если возможно, да минует Меня», то показывает этим Свое человеческое естество; словами же «Впрочем не как Я хочу, но как Ты» показывает Свое мужество и твердость, научая нас повиноваться Богу, несмотря на противодействие природы¹.

Выражение Луки «был пот Его, как капли крови, падающие на землю» можно понять буквально (тело Иисуса источало кровавый пот) или в переносном смысле (пот был настолько обилен, что был подобен потокам крови): святоотеческая традиция с первых же веков восприняла слова буквально. Иустин Философ говорит: «В памятных записях, которые... составлены апостолами Его и их последователями, сказано, что с Него тек пот, как капли крови, в то время, когда Он молился и говорил: “пусть пройдет мимо, если возможно, эта чаша”: в это время сердце Его, а равно и кости трепетали, сердце уподоблялось воску, тающему в Его внутренности»².

В приведенной цитате — самом раннем из известных упоминаний о кровавом поте Иисуса вне корпуса Нового Завета — Его состояние сравнивается с состоянием, описанным в 21-м псалме:

Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильпнул к гортани моей, и Ты свел меня к персти смертной. Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои.

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. 83, 1.

² Иустин. Диалог с Трифоном иудеем. 103.

Можно было бы перечесть все кости мои; а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий. Но Ты, Господи, не удаляйся от меня; сила моя! поспеши на помощь мне; избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою (Пс 21. 15–21).

Этот псалом уже во времена Иустина воспринимался как одно из самых сильных в Ветхом Завете предсказаний о страждущем Мессии. Многие детали истории Страстей, как она описана Евангелистами, соответствуют этому псалму, включая молитву Иисуса в Гефсиманском саду, суд над Ним, оплевания, распятие, жребий, который воины бросали о Его одежде.

Физическое, душевное и эмоциональное состояние Иисуса передано Евангелистами-синоптиками с реализмом, не характерным для других эпизодов евангельской истории. Можно поставить вопрос: откуда они узнали обо всем этом, если сами же говорят, что ученики в это время спали? Но, во-первых, не все трое учеников должны были спать в течение *всего* времени, пока Иисус молился (а судя по словам «вы все еще спите и поживаете?», молитва Иисуса была продолжительной); по крайней мере один мог в какое-то время бодрствовать, другой в другое. Во-вторых, Иисус трижды уходил и трижды возвращался, и всякий раз, возвращаясь, будил их. Даже с отягощенными очами, преодолевая сон, они не могли не видеть, что происходило с Ним. В-третьих, Он отходил от них совсем недалеко: на расстояние брошенного камня; значит, они могли видеть Его. Наконец, Он, вероятно, молился во весь голос; может быть, даже вопиял к Богу, как Он возопит к Нему на кресте (Мф 27. 46; Мк 15. 34).

Косвенным подтверждением этому могут служить слова из Послания к Евреям, приписываемого апостолу Павлу: «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). Эти слова не обнаруживают текстуальной близости к какому-либо из евангельских рассказов о Гефсиманском борении и могут вообще не относиться к нему напрямую. Возможно, они являются обобщенным указанием на роль Иисуса как хода-

тая и первосвященника, о чем, собственно, и идет речь в Послании к Евреям. Евангелисты, повествуя о Гефсиманском борении, ничего не говорят ни о сильном вопле, ни о слезах Иисуса.

В то же время есть немало оснований считать, что Павел, основываясь на иных источниках, чем использованные в Евангелиях от Марка и Луки, говорил именно о Гефсиманском борении, тем самым дополняя картину, нарисованную Евангелистами. Параллелью же к словам о том, что Иисус «был услышан», может служить рассказ Луки об ангеле, посланном для Его укрепления¹.

Молитва Иисуса приведена синоптиками, как мы видели, в четырех разных вариантах: «Авва Отче! все возможно Тебе; прinesi чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк 14. 36); «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22. 42); «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26. 39); «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф 26. 42). В наиболее решительной форме молитву излагает Марк: здесь Иисус настаивает на том, что Богу все возможно, и просит пронести чашу мимо Него. У Луки молитва дана в смягченной форме: «о, если бы Ты благоволил...». Наконец, у Матфея содержание молитвы смягчается от первого ко второму разу: в первый раз Иисус говорит «если возможно», второй вариант молитвы вообще не содержит просьбу пронести чашу мимо — акцент делается исключительно на волю Божию.

К этим вариантам можно присовокупить передачу Марком той же молитвы в косвенной форме: «...молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей» (Мк 14. 35). Во всех четырех вариантах прямой речи Иисуса речь идет о чаше, под которой следует понимать чашу страданий и смерти. При передаче молитвы в качестве косвенной речи чаша заменяется на «час» — ключевое слово, обозначающее в прямой речи Иисуса то, ради чего Он пришел

¹ Некоторые ученые видят в Евр 5. 7 возможную аллюзию на вопль Иисуса на кресте (Мф 27. 46; Мк 15. 34), однако для такого толкования меньше оснований, поскольку этот вопль никак нельзя назвать «молитвами и молениями».

и к чему неумолимо двигался. Отметим, что переводя прямую речь в косвенную, Марк выступает в качестве интерпретатора ее смысла (косвенная речь относится к тому же первому упоминанию молитвы, что и прямая).

Мы не случайно столь подробно остановились на разных вариантах молитвы. Вряд ли их можно объяснять исключительно работой редакторов. Говоря о молитве Иисуса к Отцу, мы должны представить себе долгую молитву, которая, вероятно, не сводилась к трем фразам. Но мы можем предположить, что по мере того, как Иисус молился, Его душа успокаивалась, и на место страха и желания избежать смерти постепенно приходила смиренная покорность воле Божией. Сравнение между первым и вторым вариантами молитвы, приведенными у Матфея, подтверждает данное предположение.

Только Матфей и Марк упоминают о том, что Иисус взял с Собой Петра, Иакова и Иоанна — тех же учеников, которые были с Ним на горе Преображения (Мф 17. 1; Мк 9. 2; Лк 9. 28). Тогда ученики увидели Его в славе, просветленным и преображенным, с лицом, сияющим, как солнце, в одеждах, белых, как свет; рядом с Ним стояли Моисей и Илия — два главных персонажа ветхозаветной истории. Но сейчас рядом с Ним не было ни Моисея, ни Илии; Его одежды не блистали и лицо не сияло; тело Его источало кровавый пот, и Он нуждался в сочувствии учеников и укреплении от ангела.

Напомним, что в момент Преображения Петр и бывшие с ним, по свидетельству Луки, «отягчены были сном» (Лк 9. 32). Описывая состояние учеников в Гефсимании, только Лука говорит о причине их сна: Иисус нашел их «спящими от печали».

Призыв Иисуса к ученикам молиться, «чтобы не впасть в искушение», напоминает заключительное прошение молитвы «Отче наш» (Мф 6. 13). А слова «дух бодр, плоть же немощна» созвучны некоторым изречениям Иисуса из Евангелия от Иоанна, в частности, противопоставлению плоти и духа в беседе с Никодимом: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3. 6). В одной из бесед с иудеями Иисус говорил: «Дух живо-

творит; плоть не пользует нимало» (Ин 6. 63). В данном случае слова о том, что плоть немощна, могут указывать на состояние учеников, отягченных сном. Иисус призывает их, преодолевая немощь плоти, бодрствовать духом, чтобы не впасть в искушение.

19. 2. Арест

Арест Иисуса описан всеми четырьмя Евангелистами, и их версии дополняют одна другую.

Приведем сначала версии Матфея и Марка:

И, когда еще говорил Он, вот Иуда, один из двенадцати, пришел, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и старейшин народных. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его. И, тотчас подойдя к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его. Иисус же сказал ему: друг, для чего ты пришел? Тогда подошли и возложили руки на Иисуса, и взяли Его.

И вот, один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлек меч своей и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо (Мф 26. 47–51).

И тотчас, как Он еще говорил, приходит Иуда, один из двенадцати, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и книжников и старейшин. Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его и ведите осторожно. И, придя, тотчас подошел к Нему и говорит: Равви! Равви! и поцеловал Его. А они возложили на Него руки свои и взяли Его.

Один же из стоявших тут извлек меч, ударил раба первосвященникова и отсек ему ухо (Мк 14. 43–47).

Как видим, различия между двумя версиями несущественны. Рассказ Марка начинается с характерного для него «и тотчас», при помощи которого он часто вводит новый сюжет. В число инициаторов ареста Иисуса Марк включает книжников, добавив их к первосвященникам и старейшинам. В реплике Иуды у Марка появляется дополнительный элемент: слова «и ведите осторожно». У Марка отсутствует ответ Иисуса Иуде: «друг, для чего ты пришел?».

Далее у Матфея следует фрагмент, отсутствующий у Марка:

Тогда говорит ему Иисус: возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут; или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? как же сбудутся Писания, что так должно быть? (Мф 26. 52–54).

Затем оба Евангелиста снова продолжают вместе:

<p>В тот час сказал Иисус народу: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня; каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня. Сие же все было, да сбудутся писания пророков. Тогда все ученики, оставив Его, бежали (Мф 26. 55–56).</p>	<p>Тогда Иисус сказал им: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять Меня. Каждый день бывал Я с вами в храме и учил, и вы не брали Меня. Но да сбудутся Писания. Тогда, оставив Его, все бежали (Мк 14. 48–50).</p>
---	---

В этом повествовании единственным существенным отличием является то, что ссылка на Писания у Марка вложена в уста Иисуса, тогда как у Матфея она переведена в авторскую речь.

После этого Марк добавляет эпизод, отсутствующий у Матфея:

Один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; и воины схватили его. Но он, оставив покрывало, нагой убежал от них (Мк 14. 51–52).

Версия Луки значительно короче. При этом она содержит некоторые подробности, отсутствующие у Матфея и Марка:

Когда Он еще говорил это, появился народ, а впереди его шел один из двенадцати, называемый Иуда, и он подошел к Иисусу, чтобы поцеловать Его. Ибо он такой им дал знак: Кого я поцелую, Тот и есть. Иисус же сказал ему: Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого? Бывшие же с Ним, видя, к чему идет дело, сказали Ему: Господи! не ударить ли нам мечом? И один из них ударил раба первосвященникова, и отсекал ему правое ухо. Тогда Иисус сказал: оставьте, довольно. И, коснувшись уха его, исцелил его.

Первосвященникам же и начальникам храма и старейшинам, собравшимся против Него, сказал Иисус: как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями, чтобы взять Меня? Каждый день бывал Я с вами в храме, и вы не поднимали на Меня рук, но теперь ваше время и власть тьмы (Лк 22. 47–53).

В повествовании Луки пришедшие за Иисусом сначала названы собирательным именем «народ» (ὄχλος — букв. «толпа»), затем они обозначаются как первосвященники, начальники храма и старейшины. Только Лука сохранил слова Иисуса: «Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого?». И только у Луки ученики говорят: «Господи! не ударить ли нам мечом?». Мы можем вспомнить призыв Иисуса купить меч и ответ учеников о наличии двух мечей (Лк 22. 36, 38). Лука — единственный из Евангелистов, упоминающий, что Иисус исцелил ухо раба первосвященника. Слова Иисуса, обращенные к пришедшим арестовать Его, идентичны тому, что мы читаем у Матфея и Марка, однако к ним добавлено: «но теперь ваше время и власть тьмы».

Версия Иоанна значительно отличается от трех приведенных версий, сообщая дополнительную информацию об участниках событий, в том числе имена некоторых действующих лиц, оставшихся безымянными у других Евангелистов:

Итак Иуда, взяв отряд воинов и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием. Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю. Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут, да сбудется слово, реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого.

Симон же Петр, имея меч, извлек его, и ударил первосвященнического раба, и отсек ему правое ухо. Имя рабу было Малх. Но Иисус сказал Петру: вложи меч в ножны; неужели Мне

не пить чаши, которую дал Мне Отец? Тогда воины и тысяченачальник и служители Иудейские взяли Иисуса и связали Его... (Ин 18. 3–12).

Пришедшие арестовать Иисуса представлены у Иоанна как «отряд воинов и служителей от первосвященников и фарисеев». Речь в греческом тексте не идет об отряде воинов и служителей, а о двух самостоятельных группах: воинском отряде (σπείρα) и служителях. Во главе обеих находится Иуда, который берет их с собой. С этой группой людей Иисус вступает в диалог, не имеющий параллелей у других Евангелистов. Только Иоанн упоминает о том, что пришедшие арестовать Иисуса, услышав слова «это Я», отошли назад и упали на землю. И только у Иоанна Иисус просит отпустить учеников.

Опять же, ни один из Евангелистов не говорит, что учеником, ударившим раба первосвященника, был Петр, и ни один не называет имя раба. Отсутствуют у них и слова Иисуса о чаше, которую Ему предстоит испить. Мы можем вспомнить, что хотя Иоанн, согласно синоптикам, присутствовал в Гефсиманском саду, в его Евангелии не упоминается молитва о том, чтобы, если возможно, чаша страданий прошла мимо Него. Чаша появляется только в сцене ареста — в словах Иисуса Петру. Таким образом, Иоанн не только дополняет рассказы трех Евангелистов, он еще и по-иному расставляет акценты.

Подобно сценам из фильма, снятым четырьмя камерами, каждая из которых показывает события в своем ракурсе, история ареста Иисуса восстанавливается на основании четырех евангельских повествований во всех подробностях. Вырисовывается следующая картина.

Когда Иисус возвращается к ученикам в третий раз, Он видит Иуду, будит трех учеников (напомним, что остальные восемь находятся в это время в другом месте) и говорит, что приблизился предающий Его. Иуда приветствует Его словами «радуйся, равви» и целованием в щеку, что, вероятно, было обычным приветствием в общине учеников Иисуса. Иисус, по версии Матфея, спрашивает:

«друг, для чего ты пришел?» или, по версии Луки: «Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого?». Это первая сцена. Происходит ли она в присутствии толпы, которую привел с собой Иуда, или сначала Иуда подходит к Иисусу, а затем уже появляется толпа?

Обычно и в литературе, и в иконографии Иуда изображается подходящим к Иисусу вместе с толпой. Его целование и приветствие с самого начала имеют очевидный для читателя смысл, отраженный в вопросе Иисуса по версии Луки: может ли человек быть настолько лицемерен, чтобы целованием приветствовать Человека, Которого он предал, и делать это на глазах у пришедшей толпы? Златоуст по этому поводу восклицает: «О, какое злодеяние взял на душу свою Иуда! Какими глазами он смотрел тогда на Учителя? Какими устами лобызал Его? О, преступная душа! Что он умыслил, на что отважился? Какое дал знамение предательства?»¹. А в литургических текстах целование Иуды называется «лобзанием льстивым» (обманчивым)².

Но можно увидеть сцену и по-иному. Иуда приходит сначала один, а толпа ждет за деревьями. Он приветствует Учителя, и Иисус обращается к нему так, будто не знает о его намерении: «друг, для чего ты пришел?». Такой ход событий был бы вполне возможен, если бы Иуда хотел скрыть свое предательство. Не случайно он заранее сговорился с отрядом воинов и слугами, что поприветствует Иисуса обычным целованием, и это станет для них знаком, кого именно из двенадцати человек они должны арестовать (Иуда не знал, что Иисус оставил с собой троих, а не одиннадцать). Такое понимание не исключается версией Матфея (сначала подходит Иуда, потом толпа) и Марка (сначала Иуда «приходит», потом он, «придя, подходит», затем народ возлагает руки на Иисуса). Однако оно плохо вписывается в версию Луки и совсем не вписывается в версию Иоанна (в которой сцена целования Иуды вообще отсутствует).

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 83, 2.

² См., напр.: Триодь постная. Великий Пяток. Утренняя. Антифон 5 («Ученик Учителя соглашаше цену и на тридесятих сребреницах продаде Господа, лобзанием льстивым предав Его беззаконником на смерть»).

Вряд ли можно согласиться с мнением Оригена о том, что Иуда сохранял в отношении Иисуса «некоторое чувство уважения», «ведь если бы этого чувства у него не было, то тогда прямо без лицемерного целования он предал бы Его»¹. Однако нельзя исключить, что Иуда хотел скрыть факт совершенного им предательства от Иисуса и учеников, поприветствовать Учителя и влиться в их толпу, чтобы затем, при появлении отряда воинов, изобразить удивление.

Слова «ведите осторожно», вложенные Марком в уста Иуды, могут быть поняты в том смысле, что все дело должно быть совершено без лишнего шума, чтобы народ, узнав об аресте Иисуса, не встал на Его защиту. Вряд ли Иуда, решившись предать Учителя, при этом заботился о Его безопасности.

В словах Иисуса «друг, для чего ты пришел?» нередко видят горькую иронию: тот, кто должен быть другом, делает дружеский жест, за которым на самом деле скрывается предательство. В то же время эти слова можно воспринять как последнюю попытку Иисуса заставить Иуду осознать свой грех и покаяться. Интонация упрека более различима в версии Луки: «Иуда! целованием ли предаешь Сына Человеческого?».

Вторая сцена присутствует только у Иоанна, у которого Иисус обращается не к Иуде, а сразу же к народу: «кого ищете?» (τίνα ζητεῖτε). Этот вопрос напоминает слова, которые в самом начале евангельской истории Иисус обратил к двум последовавшим за Ним ученикам Иоанна Крестителя: «что вам надобно?» (τί ζητεῖτε — букв. «чего ищете?») (Ин 1. 38). Он также напоминает слова, которые воскресший Иисус обратит к Марии Магдалине: «жена! что ты плачешь? кого ищешь (τίνα ζητεῖς)?» (Ин 20. 15). С другой стороны, вопрос Иисуса имеет связь с многочисленными упоминаниями Евангелиста Иоанна о том, что иудеи «искали» убить Иисуса (Ин 5. 18; 7. 1, 19–20, 25, 30; 8. 37, 40; 10. 39).

Евангелист подчеркивает, что Иисус, задавая вопрос «кого ищете?», знал, что Его ожидает, и не питал иллюзий по поводу цели,

¹ Ориген. Против Цельса. 2, 11.

с которой за Ним пришли. Получив ответ «Иисуса Назорея», Он отвечает: «это Я». И здесь происходит нечто неожиданное: воины и служители отступают назад и падают на землю. Как это объяснить? Толкователи обычно ограничиваются указанием на действие силы Иисуса: «Это сделал Иисус для того, чтобы показать, что без Его соизволения они не только не могли бы взять Его, но и увидеть Его, хотя Он находился среди их»¹. Или указывают на силу Его слова: «Но чтобы при этом обнаружить тщету многолюдства и совершенное ничтожество всякой силы человеческой пред несказанною и Божественною крепостью, обратившись с кротким и ласковым словом, простирает на землю толпу искавших Его...»². Отмечают, что вместе с воинами и служителями должен был пасть на землю и Иуда³.

Современные толкователи обращают внимание на формулу «это Я» как возможный ключ к разгадке смысла данного эпизода. Слова Иисуса, передаваемые греческим словосочетанием $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ (букв. «Я есмь», в Синодальном переводе «Это Я»), на языке, на котором говорил Иисус, могли звучать как имя Божие *Yahwē* (Яхве, Иегова, Господь), буквальное значение которого «Я есмь», или «Я есмь Сущий». Они могли воспроизводить и другие варианты передачи ветхозаветной формулы «Я есмь», такие как ʾānī ʾānī hū' (Втор 32. 39: «Я, Я есмь»), ʾānī hū' (Ис 43. 10: «Я есмь»). Если Иисус, произнося «это Я», употребил по отношению к Себе одно из священных имен Бога, этого было достаточно, чтобы отряд, состоявший из богобоязненных иудеев, отступил и пал на землю. Таким образом они могли выразить свое благоговейное отношение к имени Божию⁴.

¹ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 83, 1.

² Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 12.

³ Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 83, 1.

⁴ В связи с данным эпизодом вспоминают историю, рассказанную Евсевием Кесарийским: когда Моисей явился к фараону и, наклонившись к его уху, произнес имя Божие, тот упал на землю, потеряв дар речи. См.: *Евсевий Кесарийский*. Евангельское приготовление. 9, 27, 24–26. Вряд ли, однако, эта история имеет какую-либо связь с Ин 18. 6.

Из кого состоял отряд, пришедший вместе с Иудой? Марк и Матфей говорят о «множестве народа с мечами и кольями» от «первосвященников, книжников и старейшин», Лука — о толпе, Иоанн — об «отряде воинов» и «служителях от первосвященников и фарисеев», пришедших «с фонарями и светильниками и оружием». Речь у синоптиков, очевидно, идет прежде всего не о воинах-язычниках из римского легиона, а об иудеях, которых вооружили чем попало и отправили на задание глубокой ночью. Однако слово σλέϊρα («отряд») в Евангелии от Иоанна указывает на римских воинов, которых слуги фарисеев, очевидно, взяли на подмогу.

Итак, Иисус вторично обращается к этой смешанной группе людей, неожиданно обезоруженной Его словами, и говорит: «Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут». Иисус заботится о том, чтобы вместе с Ним не арестовали кого-либо из учеников. Евангелист при этом вспоминает слова Иисуса в молитве после Тайной вечери: «тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание» (Ин 17. 2). Здесь эта молитва несколько перефразирована: «из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого».

Третья сцена описана всеми четырьмя Евангелистами: некто ударяет мечом раба первосвященника и отсекает ему ухо. Евангелисты по-разному идентифицируют человека, нанесшего удар: Марк называет его «одним из стоявших тут», из чего может сложиться впечатление, что ударивший принадлежал не к группе учеников Иисуса, а к некоей другой группе — например, зрителей, наблюдавших за происходившим. Однако такая группа ни в одном из повествований не упоминается, и вряд ли можно было бы ожидать ее появление в столь поздний час. Матфей называет ударившего «одним из бывших с Иисусом»; с Матфеем согласен Лука. И только Иоанн указывает на Петра.

Если учесть, что с Иисусом в Гефсимании было только три человека и Петр был одним из них, а другим Иоанн, то свидетельство Иоанна выглядит вполне правдоподобным. Но почему синоптики предпочли скрыть Петра под неким анонимом? Существуют раз-

ные гипотезы. Одна из них гласит, что исходный материал для синоптических повествований был составлен между 30 и 60 годами, когда основные участники драмы были еще живы и Петр мог подвергнуться уголовному преследованию за удар, нанесенный рабу первосвященника. Иоанн же писал намного позже других, когда Петр уже не нуждался в защитной анонимности¹. По другому мнению, авторы синоптических повествований не знали, кто ударил раба первосвященника, а Иоанн знал и потому решил внести уточнение в их рассказ. Наконец, Иоанн мог упомянуть о смелом поступке Петра в преддверии рассказа о его отречении, чтобы продемонстрировать его верность Учителю и готовность встать на Его защиту.

Был ли поступок Петра продуманным актом вооруженного сопротивления, бравадой или жестом отчаяния? Скорее всего, ни тем, ни другим, ни третьим. Это была импульсивная реакция на происходившее. Никакого конкретного плана у него не было, действовал он не раздумывая, как поступал и во многих других случаях.

По версии Луки, удар предварялся вопросом: «Господи! не ударить ли нам мечом?». Ответ Иисуса, впрочем, Евангелистом не зафиксирован: действие разворачивается быстро, и удар, вероятно, следует сразу за вопросом. Иисус, опять же, по версии Луки, останавливает ударившего словами «оставьте, довольно» и исцеляет ухо раба. Может быть, это и послужило причиной того, что поступок Петра остался безнаказанным: его не схватили и не связали, как можно было бы ожидать.

Слова Иисуса, обращенные к Петру, мы имеем в двух версиях: Матфея и Иоанна. Начало почти идентичное: «возврати меч твой в его место» у Матфея, «вложи меч в ножны» у Иоанна. Но дальше показания двух Евангелистов разнятся. Согласно Матфею, Иисус, продолжая речь, говорит о том, что «все, взявшие меч, мечом погибнут». Это звучит как одно из типичных изречений Иисуса, имеющих форму пословицы. По смыслу оно близко к тому, что Иисус

¹ Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 223.

говорил в Нагорной проповеди: «не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5. 39). Иисус сознательно избрал путь непротивления злу силой: этому Он учил и это теперь доказывал Своим примером.

Согласно версии Матфея, Иисус, продолжая речь, говорит удивившему: «Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? как же сбудутся Писания, что так должно быть?». Эти слова могут показаться противоречащими тому, что Иисус говорил, обращаясь к Отцу, в Гефсиманском саду. Там Он просил Отца, если возможно, пронести мимо Него чашу страдания, но со смирением принял волю Божию. Здесь Он говорит, что мог бы умолить Отца, и Отец послал бы Ему на помощь двенадцать легионов ангелов (типичное для Иисуса символическое обозначение несметного количества при помощи цифры, имеющей гиперболический характер). Однако никакого противоречия здесь нет, поскольку Иисус идет на смерть добровольно. Молясь Отцу в Гефсимании, Он не настаивал на Своей человеческой воле, противившейся мысли о смерти, но подчинил ее воле Отца. И сейчас Он исполняет то, что предначертано для Него Отцом.

Когда-то Иисус отверг искушение диавола, который говорил Ему: «если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею» (Мф 4. 6). Именно потому, что Он Сын Божий, Он не поддавался искушению. Сейчас Он говорит о помощи ангелов как заведомо неприемлемом для Него варианте развития событий. Несмотря на все внутренние борения, Он, как Сын Божий, хочет умереть за людей, и это желание перевешивает в Нем над любыми человеческими чувствами, страхами, переживаниями.

Почему Иоанн счел необходимым упомянуть имя раба первосвященника? На этот вопрос отвечают по-разному. Некоторые полагают, что Малх был тем же самым рабом, который потом на суде у первосвященника ударит Иисуса по щеке (Ин 18. 22)¹. Другие ви-

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 83, 2.*

дят связь между Малхом и тем рабом первосвященника, который был его родственником и который спросит Петра: «не я ли видел тебя с Ним в саду?» (Ин 18. 26).

Третья сцена завершается арестом Иисуса. И Матфей, и Марк говорят, что к Иисусу подошли, возложили на Него руки и взяли (ἐκράτησαν) Его. Лука не упоминает об этом, а Иоанн говорит, что Иисуса схватили (συνέλαβον) и связали (ἔδησαν). Отметим это различие. Согласно Иоанну, Иисуса поведут связанным к первосвященнику Анне, а затем Анна отправит Его связанным к Каиафе (Ин 18. 24). Согласно Матфею и Марку, Иисуса свяжут после допроса у первосвященника, перед тем, как отвести к Пилату (Мф 27. 2; Мк 15. 1).

Четвертая сцена содержит обращение Иисуса, уже арестованного, к народу: «Как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня; каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня». Эти слова, приведенные Матфеем, имеются (с небольшими вариациями) также у Марка и Луки. Но дальше у Марка Иисус продолжает: «Но да сбудутся Писания». У Матфея эти слова превращены в авторский текст: «Сие же все было, да сбудутся писания пророков». Лука же добавляет к речи Иисуса заключение: «но теперь ваше время и власть тьмы». Эти слова следует понимать как указание на победу зла над добром, имеющую, однако, временный характер.

Ссылка на «писания» объясняет, как Иисус понимал все происходившее. Для Него было важно не только то, что Он исполняет волю Отца, но и то, что Он выполняет предначертанное в писаниях пророков. Иисус воспринимал ветхозаветные пророчества как относящиеся к Нему, а Свою жизнь — как исполнение этих пророчеств. Не случайно в прощальной беседе с учениками, приведенной у Иоанна, Он трижды употребил формулу «да сбудется Писание» (Ин 13. 18; 15. 25; 17. 12). А у Луки, как мы помним, Иисус прямо перед тем, как выйти на гору Елеонскую, произнес: «ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: и к злодеям причтен» (Лк 22. 37).

Четвертая сцена заканчивается тем, что все ученики оставляют Иисуса и разбегаются. О каких учениках идет речь? Очевидно, обо всех одиннадцати, кроме Петра, который следовал за Иисусом издали, о чем будет сказано в дальнейшем повествовании синоптиков (Мф 26. 58; Мк 14. 54; Лк 22. 54), или Петра и «другого ученика», по версии Иоанна (Ин 18. 15). Мы не знаем, все ли они присутствовали при аресте Иисуса или только трое. Вполне вероятно, что оставшиеся восемь, находясь неподалеку, сбежали на шум и стали свидетелями взятия Иисуса под стражу.

Об этом косвенно свидетельствует пятая сцена, в которой появляется персонаж, не входящий в группу из трех учеников. Эта сцена содержится только в Евангелии от Марка и не может не поражать своей необычностью: некий юноша, завернутый в покрывало, надетое на голое тело, следует за Иисусом; воины хватают его, и он, оставив в их руках покрывало, убегает от них голым. В чем смысл этого курьезного эпизода, так сильно диссонирующего с общей тональностью повествования об аресте Иисуса? Почему он оказался вставлен в историю ареста? Кто этот юноша?

Прежде всего необходимо сказать о том, что мужская одежда времен Иисуса состояла, как правило, из простой накидки, надевавшейся на голое тело; поверх нее обычно носили хитон, но в ночное время его вполне могло на человеке не быть. Слово γυμνός («голый») не обязательно должно обозначать полную наготу: оно может указывать на человека в набедренной повязке. Однако повязки также могло не быть на теле юноши. Накидка, отмечает один ученый, просто оборачивалась вокруг тела без каких-либо поясов или застежек; следовательно, даже в обыденной жизни такой одежде ничего не стоило соскользнуть при движении. При насильственных же действиях, особенно с участием рук или ног, такая одежда была практически обречена на то, чтобы покинуть своего хозяина. Это подтверждается библейским эпизодом, в котором Иосиф оставляет одежду в руках жены фараона, когда она пыталась заставить его переспать с ней (Быт 39. 12).

Неоднократно высказывалось предположение, что описанный в Евангелии от Марка юноша — не кто иной, как сам Евангелист¹. Это вполне соответствует манере древних авторов прятать себя за анонимными персонажами. Косвенно это подтверждается тем, что Иоанн Марк, отождествляемый с автором второго Евангелия, был родом из Иерусалима: дом его матери после воскресения Иисуса станет одним из мест, где христиане будут регулярно собираться для совместной молитвы (Деян 12. 12).

По другим предположениям, нагой юноша — это Иоанн, или Иаков², или Лазарь. Если исходить из того, что с Иисусом на тот момент было только трое учеников, предположения об Иоанне или Иакове выглядят достаточно правдоподобными.

Тем не менее, только гипотеза, согласно которой Евангелист Марк изобразил в нагом юноше самого себя, объясняет, почему этот эпизод, не несущий, как кажется, никакой специальной смысловой нагрузки, был вставлен в его повествование и не упомянут ни в одном другом Евангелии.

Вопросы к главе 19

1. Что такое «Гефсиманское борение»? Сравните, как оно описывается у синоптиков и в Евангелии от Иоанна.
2. Какое значение рассказ о Гефсиманском борении имеет для понимания личности Иисуса Христа?
3. Прокомментируйте эпизод Ин 18. 5–6. Почему люди, пришедшие арестовывать Иисуса Христа, пали на землю при словах «Это Я»?
4. Сравните эпизод с мечом в четырех Евангелиях. Чем объяснить, что Евангелисты-синоптики скрывают имя Петра, а Иоанн

¹ См. об этом: Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 226–228.

² Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие от Матфея. 26, 56 («Одни говорят, что юноша был из того дома, в котором Иисус Христос вкушал пасху, а другие, что это был Иаков, брат Господень, который всю свою жизнь употреблял одну одежду»).

называет его? Нет ли противоречия между словами Иисуса Христа о том, что Он может попросить у Отца двенадцать легионов ангелов в защиту, и словами Гефсиманского моления?

5. Кем мог быть юноша, упомянутый в Мк 14. 51–52?

Глава 20.

ИИСУС ПЕРЕД ИУДЕЙСКИМИ ПЕРВОСВЯЩЕННИКАМИ

- 20. 1. Допрос у Анны
- 20. 2. Допрос у Каиафы
- 20. 3. Отречение Петра
- 20. 4. «И повели Его к Пилату»
- 20. 5. Конец Иуды

20. 1. Допрос у Анны

Согласно синоптическим Евангелиям, из Гефсимании Иисуса отвели к первосвященнику Каиафе, допрос у которого подробно описан тремя Евангелистами. Однако Иоанн говорит, что сначала Иисус был отведен к другому первосвященнику — Анне, тестю Каиафы. По содержанию допрос у Анны, описанный в четвертом Евангелии, не совпадает с допросом у Каиафы, как о нем свидетельствуют синоптики. Можно, таким образом, говорить о двух допросах, следовавших один за другим. Допросы эти, вероятно, происходили в разных помещениях, но в одном здании, поскольку Петр, стоявший на дворе и гревшийся у огня, присутствует на заднем плане в обоих случаях.

В настоящей главе мы сначала рассмотрим свидетельство Иоанна о допросе у Анны, затем свидетельство синоптиков о суде у Каиафы. Далее будет рассмотрена история отречения Петра, описанная всеми четырьмя Евангелистами.

Действующим первосвященником во время земного служения Иисуса был Каиафа, однако его тесть Анна, бывший первосвященник, продолжал играть существенную роль в религиозных

и общественных делах. Анна — сокращенный вариант имени Аналий. Другое сокращение того же имени — Анан, используемое у Иосифа Флавия, от которого мы узнаем о частой смене первосвященников по инициативе римских властей. По словам историка, «Квирий сместил первосвященника Иоазара за то, что он не поладил с народом, и назначил на его место Анана, сына Сефа». Затем, после того как императором стал Тиберий, в Иудею был послан наместником Валерий Грат, который «сместил первосвященника Анана и поставил на его место Исмаила, сына Фаби. Впрочем, недолго спустя он уволил и Исмаила и назначил на его место Элезара, сына первосвященника Анана. По прошествии года он удалил и его и передал этот пост Симону, сыну Камифа. Однако и последний удержался не более года, и преемником ему был назначен Иосиф, прозванный также Каиафой. После всего этого Грат возвратился в Рим, проведя в Иудее одиннадцать лет, и вместо него прибыл его преемник Понтий Пилат»¹.

Валерий Грат был префектом Иудеи в 15–26 годах. Из рассказа Иосифа следует, что Анан был смещен при нем, после чего один за другим на пост первосвященника назначались Исмаил, Элезар, Симон и Каиафа. Один из них был сыном Анана. Однако в другом месте Иосиф упоминает о том, что у Анана было пятеро сыновей, «которые все стали первосвященниками после того, как он сам очень продолжительное время занимал это почетное место»². «Такое счастье не выпадало на долю ни одного из наших первосвященников», — отмечает историк³.

Служение первосвященника, по закону Моисееву, должно было быть пожизненным (Числ 35. 25), и частая смена первосвященников при римлянах шла вразрез с освященной веками традицией.

¹ *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 18, 2, 1–2.

² Четверо из сыновей Анны были первосвященниками после Каиафы. Все они упоминаются у Иосифа Флавия: Ионафан (Иудейские древности. 18, 4, 3; Иудейская война. 2, 12, 5–6; 2, 13, 3), Феофил (Иудейские древности. 18, 5, 3), Матфей (Иудейские древности. 19, 6, 4), Анан-младший (Иудейские древности. 20, 9, 1; Иудейская война. 4, 3, 7; 4. 3. 9–14; 4, 5, 2).

³ *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 20, 9, 1.

Возможно, именно тот факт, что первосвященники до Каиафы сменялись практически ежегодно, послужил причиной троекратного упоминания в Евангелии от Иоанна о том, что Каиафа был «на тот год первосвященником» (Ин 11. 49, 51; 18. 13).

Иудейская элита относилась к бывшим первосвященникам с уважением и сохраняла за ними титул первосвященников. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что Иосиф Флавий, говоря об одном из бывших первосвященников, называет его этим титулом, несмотря на то, что он был смещен за пятнадцать лет до этого¹. В Евангелии от Луки Анна упоминается наряду с Каиафой в качестве первосвященника, хотя на тот момент он таковым уже не был (Лк 3. 2). Анна и Каиафа упоминаются также в Деяниях (Деян 4. 5–6).

Сохранению за бывшим первосвященником титула и некоторых привилегий способствовала также широкая сеть родственных связей между ним и другими лицами, занимавшими пост первосвященника. О том, что Анна был тестем Каиафы, мы узнаем только из Евангелия от Иоанна, но в этом не было ничего необычного: помимо пяти упоминавшихся выше сыновей, у Анны могла быть и дочь, на которой был женат Каиафа.

И Анна, и Каиафа, согласно имеющимся свидетельствам, принадлежали к партии саддукеев. Словосочетание «первосвященники и фарисеи», встречающееся у Матфея и Иоанна (Мф 21. 45; 27. 62; Ин 7. 45; 11. 47), можно воспринимать как указание на то, что первосвященники не принадлежали к партии фарисеев. Хотя между фарисеями и саддукеями имелись серьезные вероучительные различия, в политических вопросах они часто выступали как единомышленники (можно вспомнить ремарку Иосифа Флавия: «когда они занимают правительственные должности... то саддукеи примыкают к фарисеям, ибо иначе они не были бы терпимы простонародьем»²). В резко отрицательном отношении к Иисусу и желании расправиться с Ним саддукеи и фарисеи были едины.

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 12, 6.

² Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 1, 4. С. 758.

Допрос у Анны, описанный Евангелистом Иоанном, разительно отличается от того, что мы читаем у синоптиков относительно допроса у Каиафы. Приватный характер беседы вполне соответствует положению Анны как отставного первосвященника, не имеющего официальных судебных полномочий. Однако тот факт, что Иисуса привели сначала к нему, а не к Каиафе, свидетельствует о его сохраняющемся влиянии. Этот факт может быть также косвенным свидетельством того, что именно Анна, а не Каиафа, был инициатором ареста Иисуса и направил в Гефсиманский сад толпу. Возможно, и Иуда был в стоворе именно с ним или с кем-то из его окружения.

Неизвестно, проживал ли Анна в отдельном от Каиафы доме, или занимал одно из крыльев первосвященнического дворца, в котором жил Каиафа, или пришел по данному случаю во дворец первосвященника. Если Анна занимал какие-то помещения во дворце Каиафы, тогда у них мог быть общий двор. Это важно отметить, поскольку упоминаемый у Иоанна «двор первосвященнический», где, согласно этому Евангелисту, произошло отречение Петра, мог быть как двором Анны, так и двором Каиафы, а мог быть одним и тем же двором, что лучше согласуется со свидетельством синоптиков¹. Впрочем, даже если Анна и Каиафа жили отдельно, рассказ Евангелиста совсем не обязательно понимать в том смысле, что Иисуса привели к Анне на дом: встреча могла произойти в одном из помещений официального первосвященнического дворца, куда Анна пришел специально для того, чтобы встретиться с Иисусом.

Рассмотрим рассказ Иоанна о допросе Иисуса у Анны, опустив ту его часть, которая касается отречения Петра и которая будет рассмотрена отдельно:

Тогда воины и тысяченачальник и служители Иудейские взяли Иисуса и связали Его, и отвели Его сперва к Анне, ибо он был тесть Каиафы, который был на тот год первосвященни-

¹ С IV века в Иерусалиме известно место, отождествляемое с тем, на котором стоял дворец Каиафы, однако это отождествление достаточно условно. Еще меньше оснований для локализации дворца Анны, известной с XIII века.

ком. Это был Каиафа, который подал совет Иудеям, что лучше одному человеку умереть за народ...

Первосвященник же спросил Иисуса об учениках Его и об учении Его. Иисус отвечал ему: Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего. Что спрашиваешь Меня? спроси слышавших, что Я говорил им; вот, они знают, что Я говорил. Когда Он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику? Иисус отвечал ему: если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня? Анна послал Его связанного к первосвященнику Каиафе (Ин 18. 12–14, 19–24).

При упоминании о Каиафе Иоанн ссылается на эпизод, рассказанный им ранее, сразу после истории воскрешения Лазаря. Там речь шла о совете, который собрали первосвященники и фарисеи, чтобы решить, что делать с Иисусом. На этом совете Каиафа сказал: «вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб». В словах первосвященника Евангелист увидел предсказание о том, «что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино». Именно с того дня, по свидетельству Евангелиста, первосвященники и фарисеи «положили убить Его» (Ин 11. 47–53).

Иоанн не случайно напоминает об этом предсказании. Тем самым он показывает, что описываемые события являются этапами на пути к той цели, которую Иисус поставил перед Собой: умереть за народ. С этого пути Он никуда не сворачивает. Вот почему Он не пытается оправдаться перед Анной и, по сути, уклоняется от беседы с ним, предлагая ему вместо этого допросить свидетелей. Ответ Иисуса бывшему первосвященнику показался одному из служителей настолько вызывающим, что он ударил Его по щеке. Между тем, как отмечает толкователь, «это слова не человека надменного и упрямого, но твердо уверенного в истине своих слов... В самом деле, так как архиерей спрашивал Его об учениках как учениках,

то Он отвечает: Меня ты спрашиваешь о Моих? Спроси врагов, наветников, тех, которые связали Меня: пусть они говорят. Ведь самое несомненное доказательство истины, когда кто призывает врагов в свидетели своих слов»¹.

Отметим, что Анна не спрашивает о поступках Иисуса, например, об изгнании торгующих из храма или об исцелениях. Он задает вопрос «об учениках и учении». Почему его могли интересовать ученики Иисуса? Очевидно, он опасался, что у Иисуса много учеников. Это же опасение было в свое время высказано на совещании у первосвященников и фарисеев: «Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Ин 11. 48). Что же касается учения Иисуса, то интерес к нему у Анны объясним: об Иисусе было давно известно, что Он «не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу» (Ин 5. 18). Одно этого было достаточно для того, чтобы обвинить Его в богохульстве.

В ответе Иисуса первосвященнику («Я говорил явно миру... и тайно не говорил ничего») некоторые ученые видят реминисценцию слов пророка Исаии: «Ибо так говорит Господь... Не тайно Я говорил, не в темном месте земли...» (Ис 45. 18–19). Другие видят в этом указание на отличие Иисуса от учителей и раввинов Его времени, преподававших тайные, эзотерические учения в приватной обстановке небольшим группам своих последователей.

И в начале, и в конце рассказа Евангелист упоминает о том, что Иисус был связан. Возможно, этим обстоятельством, а также усталостью после бессонной ночи, наполненной тяжелыми переживаниями и молитвой до кровавого пота, объясняется нежелание Иисуса отвечать на вопрос бывшего первосвященника. Может быть, Он понимал бессмысленность и ненужность разговора с человеком, который все равно ничего не решает.

Но над всеми этими сопутствующими обстоятельствами стоит твердое нежелание Иисуса оправдываться: Он хочет быть осужденным, потому что Его цель заключается не в том, чтобы выжить, но

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 83, 3.*

в том, чтобы умереть. В какие-то минуты этой долгой ночи Он еще думал о возможности избежать чаши страданий, молился об этом, но теперь Он был тверд и непоколебим в Своем намерении дойти до конца и исполнить волю Отца.

Почему слуга ударил Иисуса? Кирилл Александрийский выдвигает гипотезу о том, что ударивший был из числа тех слуг, которые «опечалили начальников», когда вместо того, чтобы привести Иисуса связанным, они вернулись со словами изумления: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек». Первосвященники тогда ответили им: «Неужели и вы прельстились?.. Но этот народ невежда в законе, проклят он» (Ин 7. 45–49). Теперь же один из этих служителей, обвинявшийся первосвященниками в том, что уважает Христа, «отклоняя от себя подозрение в благорасположении к Нему... останавливает речь Христа пощечинами»¹.

Не пожелав ответить бывшему первосвященнику, Иисус в то же время не оставляет без ответа то, что сказал ему слуга. В этом факте некоторые современные комментаторы видят противоречие тому, что Иисус говорил в Нагорной проповеди и Проповеди на равнине, призывая подставлять правую щеку при ударе в левую (Мф 5. 39; Лк 6. 29).

Однако сопоставление рассматриваемого эпизода со словами из Нагорной проповеди и Проповеди на равнине искусственно. Образ щеки из этих речей не следует понимать буквально: он использован метафорически и призван проиллюстрировать основополагающий принцип непротивления злу насилием, воздаяния злом за зло, отказа от закона справедливого возмездия, которым Иисус призывает руководствоваться. Именно этот принцип Сам Иисус последовательно применял в Своей жизни, и тот факт, что Он стоял со связанными руками перед бывшим первосвященником, является наглядным тому подтверждением.

В то же время Иисус призывал «судить судом праведным» (Ин 7. 24), называл блаженными «алчущих и жаждущих правды» (Мф 5. 6), настаивал на Своем праве говорить людям «истину»,

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11.

которую слышал от Бога» (Ин 8. 40). В Евангелии от Иоанна приведено немало случаев, когда Иисус не оставлял без ответа несправедливые, с Его точки зрения, нападки иудеев. И сейчас Он ответил слуге, указав на несправедливость Его поступка.

Древние толкователи видели в ответе Иисуса слуге первосвященника прежде всего образец кротости и долготерпения, которому должны подражать христиане:

И Он... кротко пристыжает напавшего на Него, сказав, что не подобает бить Того, Кто не изрек ничего неуместного, и... подобающим вразумлением убеждает служителя иудейской гордыни удалиться от их безрассудства в этом деле, получив Сам «зло вместо добра», по написанному (Пс 34. 12), и бесчестившим воздавая добром за зло. Но Господь наш Иисус Христос, даже когда Его ударяют, долготерпит, будучи истинным Богом и Господом земли и неба. А мы, жалкие, «земля и прах» (Быт 18. 27), ничтожные и маленькие, подобные зелени огородной... если когда-либо кто из братьев погрешит словом и скажет что-нибудь хотя и не много оскорбительное, считаем должным, наподобие драконов, бить его и за одно слово ненасытно поражаем его тысячами слов, не оказывая снисхождения человеческому малодушию, не принимая во внимание общую немощь природы, не покрывая свой гнев взаимной любовью друг к другу, не взирая на Самого «начальника и совершителя веры Иисуса» (Евр 12. 2), но стараюсь мстить за себя, и притом жестоко...¹

Допрос Иисуса у Анны, судя по всему, был кратким, и бывший первосвященник, чтобы не терять время, послал Иисуса связанным к своему зятю — действующему первосвященнику. Там должны были состояться основные слушания, там уже собрался синедрион, туда стягивались и многочисленные лжесвидетели.

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 11.

20. 2. Допрос у Каиафы

Первосвященник Каиафа, в отличие от своих предшественников, занимал этот пост в течение достаточно длительного времени: с 18 по 36 или 37 год. Иосиф Флавий упоминает о нем лишь дважды — в связи с его назначением и в связи с его отставкой¹. Никаких иных сведений о его деятельности историк не предоставляет. Судя по тому, что Пилат, назначенный префектом Иудеи в 26 году, не сместил Каиафу с поста первосвященника в течение десяти лет своего управления Иудеей, Каиафе удалось наладить с ним хорошие отношения.

Каиафа был главой большого семейства. Об этом свидетельствуют данные, полученные в 1990 году в результате строительных работ на южной окраине Иерусалима, в ходе которых было найдено захоронение I века. В нем были обнаружены оссуарии (ящики для хранения черепов и костей), на одном из которых начертано «Иосиф бар Каиафа». Этот оссуарий содержал останки мужчины приблизительно 60-летнего возраста, женщины и нескольких детей и подростков. В 2011 году был найден оссуарий женщины с надписью: «Мириам, дочь Иешуа (Иисуса), сына Каиафы, священников Маазия из Бет-Имри»². Из этой надписи мы узнаём, что одного из сыновей Каиафы звали тем же именем, что и Иисуса.

В Новом Завете имя Каиафы упомянуто в общей сложности девять раз, и в повествованиях синоптиков о суде над Иисусом он играет решающую роль. Рассмотрим эти повествования, начав с Марка:

И привели Иисуса к первосвященнику; и собрались к нему все первосвященники и старейшины и книжники. Петр издали следовал за Ним, даже внутрь двора первосвященникова; и сидел со служителями, и грелся у огня. Первосвященники же и весь синедрион искали свидетельства на Иисуса, чтобы

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 2, 2 (цитата приведена выше) и 18, 4, 3 («Затем он [Вителий] сместил первосвященника Иосифа Каиафу и назначил на его место Ионафана, сына бывшего первосвященника Анана»).

² Чехановец Я. Каиафа. Археологические свидетельства. С. 374–375.

предать Его смерти; и не находили. Ибо многие лжесвидетельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны. И некоторые, встав, лжесвидетельствовали против Него и говорили: мы слышали, как Он говорил: Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный. Но и такое свидетельство их не было достаточно. Тогда первосвященник стал посреди и спросил Иисуса: что Ты ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют? Но Он молчал и не отвечал ничего. Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. Тогда первосвященник, разорвав одежды свои, сказал: на что еще нам свидетелей? Вы слышали богохульство; как вам кажется? Они же все признали Его повинным смерти. И некоторые начали плевать на Него и, закрывая Ему лицо, ударять Его и говорить Ему: прореки. И слуги били Его по ланитам (Мк 14. 53–65).

Отметим, что Марк не называет имя первосвященника. Это имя названо в рассказе Матфея, начинающегося словами: «А взявшие Иисуса отвели Его к Каиафе первосвященнику, куда собрались книжники и старейшины». Как и Марк, Матфей упоминает о том, что Петр следовал за Иисусом издали до двора первосвященника «и, войдя внутрь, сел со служителями, чтобы видеть конец». Слова двух лжесвидетелей приведены в более краткой форме, чем у Марка: «Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его». Приведя первый вопрос первосвященника и упомянув о молчании Иисуса, Матфей затем приводит второй вопрос в следующей версии: «заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?». Ответ Иисуса и дальнейшие действия и слова первосвященника почти полностью совпадают с рассказом Марка, однако ответ членов синедриона приводится в форме прямой речи: «повинен смерти». Окончание рассказа дано в следующей редакции: «Тогда плевали Ему в лицо и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам и говорили: прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф 26. 57–68).

У Луки последовательность событий несколько иная. Рассказ Луки начинается со слов: «Взяв Его, повели и привели в дом первосвященника. Петр же следовал издали» (Лк 22. 54). Далее следует история отречения Петра, которая у Матфея и Марка приводится после рассказа о суде синедриона над Иисусом. Лука не упоминает о лжесвидетелях, и надругательство над Иисусом происходит у него до того, как Он будет формально допрошен синедрионом:

Люди, державшие Иисуса, ругались над Ним и били Его; и, закрыв Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: прореки, кто ударил Тебя? И много иных хулений произносили против Него. И как настал день, собрались старейшины народа, первосвященники и книжники, и ввели Его в свой синедрион и сказали: Ты ли Христос? скажи нам. Он сказал им: если скажу вам, вы не поверите; если же и спрошу вас, не будете отвечать Мне и не отпустите Меня; отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией. И сказали все: итак, Ты Сын Божий? Он отвечал им: вы говорите, что Я. Они же сказали: какое еще нужно нам свидетельство? ибо мы сами слышали из уст Его (Лк 14. 63–71).

Во всех трех повествованиях присутствует слово «синедрион» (греч. συνέδριον, от συν — «вместе» и ἔδρα — «сидение»). Этим словом обозначался высший иудейский религиозно-политический совет в Иерусалиме, одной из основных функций которого было судопроизводство. Председателем синедриона был первосвященник. Среди 70 членов выделяются три группы: первосвященники (этим словом в Новом Завете могли обозначаться как действующий первосвященник, так и бывшие первосвященники, а также иные представители высшего духовенства), книжники (знатоки закона) и старейшины (представители знатных родов). Число членов синедриона восходит к числу членов созданного Моисеем по повелению Господню совета старейшин (Числ 11. 16), однако тот синедрион, о котором говорится в Новом Завете, уходит корнями во времена Ездры и Неемии, то есть к VI веку до Р. Х., когда иудеи

вернулись из вавилонского плена и восстанавливали свои судебные структуры¹.

Было ли описанное заседание формальным судом, в котором принимал участие весь синедрион, или неформальным собранием некоторых членов синедриона во главе с Каиафой? Сравнение евангельского рассказа с более поздними раввинистическими источниками (Мишной и Тосефтой²), содержащими описание судебной процедуры, говорит, скорее, в пользу второго решения. Так, например, правила предписывали проводить разбирательство дел с уголовной ответственностью днем и заканчивать разбирательство тоже днем, а приговор выносить на следующий день, поэтому суд не собирался ни накануне субботы, ни накануне праздников. Однако нет никакой уверенности в том, что описанная процедура применялась уже во времена Иисуса, а не была введена позднее. Если она и применялась, горячее желание членов синедриона как можно быстрее расправиться с Иисусом могло позволить им закрыть глаза на нарушение процедурных формальностей.

С другой стороны, упоминание Евангелистов о том, что у Каиафы собрался «весь синедрион», что допрашивались многие свидетели, что заседание закончилось вынесением судебного приговора — все это говорит в пользу того, что заседание было официальным и что присутствовали все члены синедриона. Каиафа специально собрал синедрион сразу после ареста Иисуса, не дожидаясь рассвета, чтобы завершить всю процедуру, включая исполнение приговора, до наступления субботнего покоя. Как отмечает Златоуст, Каиафа заранее собрал весь синедрион: «Каиафа был тогда первосвященником, и у него там были все собраны: так они бодрствовали и не спали целую ночь ради этого»³.

¹ Словарь Нового Завета. Т. 1. С. 579–580.

² Мишна — сборник авторитетных раввинистических нормативных предписаний, составленный к началу III века по Р. Х.; Тосефта — сборник законодательно-религиозных постановлений, чаще всего представляющих собой пояснения и дополнения к Мишне.

³ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста.* 84, 2.

Относительно времени проведения заседания показания Евангелистов разнятся. Согласно Матфею, третье отречение Петра, по времени совпавшее с пением петуха, произошло в то время, как синедрион во главе с Каиафой уже заседал (Мф 26. 74). У Марка Петр в третий раз отрекается при втором пении петухов, то есть на рассвете (Мк 14. 72). Из его повествования не очевидно, идет ли еще суд над Иисусом или уже завершился. Однако далее он говорит о том, что «немедленно поутру первосвященники со старейшинами и книжниками и весь синедрион составили совещание против Иисуса» (Мк 15. 1). Было ли это новое заседание или продолжение прежнего, не вполне ясно.

Лука, со своей стороны, пишет: «И как настал день, собрались старейшины народа, первосвященники и книжники, и ввели Его в свой синедрион...» (Лк 22. 66). Это, как может показаться, противоречит свидетельству Матфея и Марка о том, что суд над Иисусом происходил до рассвета. Однако у Луки рассказу о формальном судопроизводстве предшествуют слова о том, что «люди, державшие Иисуса, ругались над Ним и били Его; и, закрыв Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: прореки, кто ударил Тебя? И много иных хулений произносили против Него». Возможно, говоря о собрании, имевшем место, «когда настал день», Лука имеет в виду заключительную часть заседания синедриона, на которой был вынесен приговор. Заседание могло начаться до рассвета, а закончиться после.

Можно задать вопрос: по какой причине первосвященники и старейшины сочли необходимым провести формальное судопроизводство? Почему они не могли просто тихо расправиться с Тем, Кто, по их мнению, был возмутителем спокойствия и богохульником? Почему не могли, например, подкараулить его в том же Гефсиманском саду или подослать убийц в иное место? Ведь были попытки совершить над Ним самосуд: Его пытались сбросить с горы (Лк 4. 29), побить камнями (Ин 8. 59). Желание убить Иисуса созрело у религиозных лидеров Израильского народа давно (Мф 12. 14; Ин 5. 16, 18), и со временем оно только усиливалось (Ин 7. 1, 25; 11. 53). Но даже на том совещании у Каиафы, которое

предшествовало Его аресту, первосвященники, книжники и старейшины решили «взять Иисуса хитростью и убить» (Мф 26. 3–4). Ничего не говорится ни о способе убийства, ни о судопроизводстве.

Думается, суд был необходим для того, чтобы придать убийству вид законности. Кроме того, для первосвященников было важно, чтобы и суд, и приговор, и казнь были публичными. Иисус публично обличал книжников и фарисеев в лицемерии и ханжестве, в неисполнении закона Моисеева и его неверном толковании, в формализме и безнравственности, называя их порождениями ехидны, лицемерами, слепыми вождями слепых. Он прилюдно выгнал из храма торгующих, нарушив веками установившийся порядок. И первосвященники вместе с фарисеями и книжниками должны были так же прилюдно и публично осудить Его, чтобы другим было неповадно покушаться на то, что они считали незыблемым и священным.

Много лжесвидетельств, как повествуют Матфей и Марк, было выдвинуто против Иисуса, но все они были недостаточны для смертного приговора. А Каиафа с членами синедриона не видели никакого иного исхода: их не устроил бы ни штраф, ни тюремное заключение, ни бичевание, за которым последовало бы освобождение. Поэтому требовались такие показания, которые помогли бы достичь искомой цели. И они были найдены.

Евангелисты-синоптики нигде не упоминают о том, что Иисус предлагал разрушить храм и в три дня воздвигнуть его. Если бы не Евангелие от Иоанна, можно было бы думать, что Иисус никогда не произносил ничего подобного. Однако это Евангелие свидетельствует о том, что после того, как Иисус изгнал торгующих из храма, иудеи спросили Его: «каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать?». И Иисус ответил: «разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его». На это иудеи сказали Ему: «сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?». И Евангелист поясняет, что «Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин 2. 18–22).

В чем же состояло ложесвидетельство тех, кто вспомнил об этом случае? Хотя бы в том, что они неточно передали слова Иисуса. Слова, приведенные у Иоанна, имеют следующий смысл: «вы разрушите храм сей, а Я в три дня воздвигну его», то есть «вы Меня убьете, а Я на третий день воскресну». Здесь нет ни призыва к разрушению храма, ни обещания его разрушить. А на суде Ему приписывают слова: «могу разрушить храм сей и в три дня создать его». В версии Марка вообще речь идет о замене рукотворного храма нерукотворным. Нельзя, впрочем, исключить, что люди пересказали слова Иисуса так, как они их запомнили, не имея специального намерения исказить их.

Если Иисус действительно говорил о замене рукотворного храма нерукотворным, что Он имел в виду? Некоторые ученые видят здесь указание на Церковь: рукотворный Иерусалимский храм будет разрушен, а вместо него будет создана Церковь, объединяющая последователей Иисуса по всей вселенной. Другие предлагают видеть в нерукотворном храме указание на эсхатологический храм, описанный в Книге пророка Иезекииля (Иез 40–44). Третьи полагают, что речь идет о воскресшем теле Христа. С нашей точки зрения, первое толкование легитимно, однако третьему следует отдать предпочтение, поскольку оно наиболее соответствует тому, что мы узнаем о смысле изречения Иисуса из Евангелия от Иоанна.

Ни на одно из обвинений Иисус не отвечает: Он молчит. Это молчание интерпретируется по-разному. По мнению одних толкователей — потому, что «ответ был бесполезен, когда никто не слушал, да и суд их имел только наружный вид суда, на самом же деле был не что иное, как нападение разбойников, которые бросаются на проходящих из своего вертепа. Поэтому Христос и молчал»¹. Другие видят в том, что Иисус молчал, подтверждение Его невиновности². Наконец, в молчании Иисуса видят свидетельство о Его нравственной победе:

¹ *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 84, 2.

² *Августин.* Трактат на Евангелие от Иоанна.

Другие одерживают победу, защищая себя, а наш Господь одержал победу молчанием, потому что воздаянием за Его божественное молчание стала победа истинного учения. Он говорил, когда учил, на суде же молчал... Слова клеветников, подобно венцу на голове Его, были источником искупления. Молчал, дабы при Его молчании они сильнее кричали, и от всех этих криков Его венец становился еще более прекрасным. Ведь если бы заговорил, то Своей истиной заставил бы умолкнуть то собрание, которое трудилось над изготовлением Ему венца. Осудили Его, ибо Он говорил истину, но Он не был осужден, потому что осуждение стало победой Его. Итак, ничто не вынуждало Его отвечать им посредством убеждения их. Он Сам хотел умереть, и ответы были бы препятствием к смерти Его¹.

Последний пункт представляется нам главным: Иисус молчал потому, что не желал иного исхода суда, кроме смертного приговора. И только когда был задан ключевой вопрос, от ответа на который зависел исход, Он ответил.

Вопрос этот приведен Матфеем и Марком в двух версиях. Версия, приведенная у Марка, лаконична: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?». У Матфея вопрос изложен более эмоционально: «заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?». Версия Луки содержит элементы из обеих версий: «Ты ли Христос? скажи нам». Выражение «Сын Благословенного» в греческом тексте Евангелия от Марка может представлять собой попытку передать еврейское словосочетание, отражающее обычай не произносить имя Божие, заменяя его эвфемизмами (Всевышний, Благословенный). На этот же обычай может указывать выражение «одесную силы» в ответе Иисуса по версии Матфея и Марка: под «силой» здесь должен пониматься Бог.

Разница в том, как передано начало ответа, — «Я» (ἐγώ εἰμι) у Марка, «ты сказал» (σὺ εἶπας) у Матфея — может быть объяснена разными способами передачи утвердительного ответа в греческом переводе. С другой стороны, словосочетание ἐγώ εἰμι (букв.

¹ *Ефрем Сирин*. Толкование на Диатессарон. 20, 16.

«Я есмь»), как уже говорилось, может воспроизводить один из вариантов ветхозаветного имени Божия. Если и здесь, как при аресте (по версии Иоанна), Иисус назвал Себя священным именем Бога, одного этого было достаточно для обвинения Его в богохульстве.

Итак, Иисус торжественно и во всеуслышание заявляет о Себе как о Сыне Божиим и предсказывает Свое Второе пришествие. О том, что Его ответ надо понимать именно в этом смысле, свидетельствует прямая параллель к нему в Евангелии от Матфея, где Иисус говорит о Своем Втором пришествии: «тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф 24. 30).

Поведение Иисуса на суде резко контрастирует с тем, как обычно ведут себя обвиняемые. Иосиф Флавий так говорит о синедрионе: «Всякий, кому приходилось когда-либо являться сюда на судьище в качестве обвиняемого, являлся сюда в смущении и с робостью, с видом человека, желающего возбудить нашу жалость, с распущенными волосами и в темном одеянии»¹. В Иисусе не видно ни смущения, ни робости, ни желания возбудить жалость. Он не только остается Самим Собой среди неистовствующих и исходящих злобой обвинителей, но и не использует ни одной возможности, чтобы сказать слово в Свою защиту. Он отверзает уста только в тот момент, когда появляется возможность сказать то, за что Его непременно осудят на смерть, и говорит так, чтобы не оставить Себе ни одного шанса.

Сцена, которую рисует Лука, довольно существенно отличается от той, что нарисована Матфеем и Марком. У Луки вообще отсутствует диалог Иисуса с Каиафой: у него ключевой вопрос задает Иисусу группа первосвященников и книжников. На вопрос, Он ли Христос, Иисус отвечает, согласно Луке, не с первого раза. Сначала Он как будто бы уклоняется от ответа: «если скажу вам, вы не поверите; если же и спрошу вас, не будете отвечать Мне и не отпустите

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 14, 9, 4.

Меня; отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией». И только после повторного настойчивого вопрошания «итак, Ты Сын Божий?» Он отвечает: «вы говорите, что Я».

Что стоит за этим различием? Прежде всего надо указать на то, что слова «и не отпустите Меня» отсутствуют в авторитетных древних манускриптах, в частности, в Синайском и Ватиканском кодексах, однако имеются в Александрийском кодексе и Кодексе Безы. В современных критических изданиях Нового Завета эти слова опускаются. С точки зрения внешней формы, эти слова могут звучать как добавление, поскольку нарушают типичный для речи Иисуса параллелизм внутри одной фразы («если скажу, не поверите, если спрошу, не ответите»). С точки зрения содержания, они выглядят как диссонирующие с ясно просматриваемым по другим евангельским повествованиям нежеланием Иисуса получить оправдательный приговор.

Что же касается в целом первого ответа Иисуса первосвященникам по версии Луки, то он в чем-то напоминает слова пророка Иеремии, сказанные им царю Седекии: «если я открою тебе, не предашь ли ты меня смерти? и если дам тебе совет, ты не послушаешь меня» (Иер 38. 15). Можно также вспомнить некоторые случаи, когда Иисус уклонялся от прямого ответа: например, когда Его спрашивали о природе Его власти. Не отвечая прямо, Он задает встречный вопрос о крещении Иоанновом, а когда Его собеседники, в свою очередь, уклоняются от ответа, говорит: «и Я не скажу вам, какую властью это делаю» (Мк 11. 27–33; Мф 21. 23–27; Лк 20. 1–8). Этот эпизод мы рассмотрели выше.

Во всех трех случаях Иисус называет Себя Сыном Человеческим: это наиболее характерное для Него самонаименование. В переводе с еврейского «сын человеческий» означает не что иное, как просто «человек». Однако это выражение также напоминает о мессианской фигуре Сына Человеческого, Которому «дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан 7. 14). Описание Сына Человеческого,

грядущего на облаках «одесную силы», созвучно образу из Книги пророка Даниила.

Этот образ резко контрастирует с тем, который члены синедриона могли видеть перед собой: с образом униженного, оплеванного, молчаливого Человека, против Которого одно за другим раздаются обвинения и Который ничего не отвечает. Если бы первосвященники и книжники могли вспомнить в тот момент что-либо из Ветхого Завета, то, наверное, наиболее подходящими были бы слова пророка Исаии: «нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его» (Ис 53. 2–3). Но в иудейской традиции этот образ не воспринимался как указывающий на Мессию, а мессианские претензии Арестованного воспринимались членами синедриона с негодованием.

Совокупное свидетельство трех синоптиков позволяет заключить, что Иисус не сразу ответил на прямой вопрос о том, является ли Он Сыном Божиим. Когда же Он ответил, это вызвало бурную реакцию. Первосвященник разодрал на себе одежду — жест, свидетельствующий о глубочайшем возмущении. В еврейской традиции этот жест засвидетельствован с глубокой древности как выражающий крайнюю степень скорби и отчаяния (Быт 37. 34; Нав 7. 6; 2 Цар 1. 11; 4 Цар 2. 12; 19. 1). В данном случае, однако, он скорее является театральным жестом, призванным продемонстрировать возмущение услышанным. Вряд ли первосвященник, сделавший все для того, чтобы добиться такого исхода суда, был в реальности огорчен: он услышал то, что хотел услышать.

Обвинение в богохульстве — самое страшное из обвинений, которое еврейский суд мог предъявить человеку. Смертная казнь за богохульство предписывалась законом: «хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество» (Лев 24. 16). Это обвинение и ранее неоднократно выдвигалось против Иисуса. Когда иудеи однажды взяли в руки камни, чтобы побить Его, и Он

спросил, за что, они ответили: «за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом». В тот раз Он сказал: «Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?» (Ин 10. 32–33, 36). На этот раз Он молчит и не отвечает на обвинение.

Сцена суда над Иисусом заканчивается у Матфея и Марка упоминанием об издевательствах, которым Иисус был подвергнут сразу после вынесения приговора (у Луки это упоминание предшествует рассказам об отречении Петра и о приговоре синедриона). Научная дискуссия вокруг этих упоминаний вращается преимущественно вокруг вопроса о том, описаны ли в Евангелиях действительные события или же Евангелисты перенесли в сцену суда над Иисусом фрагменты другого эпизода — аналогичных издевательств римских солдат после приговора Пилата. Некоторые ученые отрицают историчность обоих эпизодов.

Однако необходимо помнить, что издевательства над узником после вынесения смертного приговора — обычная практика для многих древних обществ. Представление о гуманном отношении к узникам, пленным и тем более обвиненным в преступлениях и приговоренным к смерти для древнего мира не было характерно. Издевательство и нанесение ударов тому или иному человеку было одним из наиболее распространенных способов выражения недовольства и возмущения им. Иосиф Флавий упоминает о некоем Иешуа, сыне Анана, который незадолго до захвата Иерусалима римлянами в 70 году предсказывал это событие и разрушение храма. Жители города схватили его и подвергли жестоким побоям, которые он сносил молча. «В течение всего времени до наступления войны он не имел сношений ни с кем из жителей города: никто не видал, чтоб он с кем-либо обменялся словом; день-деньской он все оплакивал и твердил, как молитву, “горе, горе тебе, Иерусалим!”». Никогда он не проклинал того, который его бил, что случалось каждый день», — отмечает историк¹.

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 5, 3.*

Из свидетельств синоптиков следует, что в издевательствах над Иисусом участвовали главным образом слуги. Матфей использует имперсональную форму: «Тогда плевали Ему в лицо и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам...» (Мф 26. 68). Марк упоминает о «некоторых» и о «слугах» (Мк 14. 65). Лука называет тех, кто издевался над Иисусом, «людьми, державшими Иисуса» (Лк 14. 63). Очевидно, речь идет о той же группе, которая была послана арестовать Иисуса: эта группа (или ее часть) сопровождала Его в синедрион. Она включала слуг первосвященников и, возможно, римских воинов.

Описываются следующие виды издевательства: на Иисуса плевали (согласно Марку) или плевали Ему в лицо (согласно Матфею); Его били по щекам (об этом говорит Матфей); Ему наносили другие удары (об этом говорят Матфей, Марк и Лука), приговаривая «прореки» (Марк), или «прореки нам, Христос, кто ударил Тебя» (Матфей), или «прореки, кто ударил Тебя» (Лука); Ему наносили другие оскорбления (Лука). Выражение «закрывая Ему лицо» у Марка и «закрыв Его» у Луки следует понимать в том смысле, что Ему либо завязывали глаза, либо набрасывали на Его лицо одежду. Так понимает это выражение Златоуст:

Для чего они это делали, если хотели умертвить Его? Что была за нужда в таком издевательстве?.. Подивись же любомудрию учеников: с какой тщательностью они повествуют об этом! Здесь ясно обнаруживается их любовь к истине; то, что кажется бесчестным, они пересказывают со всей точностью, ничего не утаивают, ничего не стыдятся, но еще и за великую честь считают, — и справедливо, — что Владыка вселенной благоволил понести за нас такие страдания... Наносили удары самые жестокие, били по щекам, ударяли, и к этим ранам присоединяли позор оплевывания... Мало того, громко повторяли едкие насмешки, говоря: «прореки нам, Христос, кто ударил Тебя», так как многие называли Его пророком. Другой Евангелист (Лк 22. 64) говорит, что они закрывали при этом лицо Его одеждой...¹

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 85, 1.*

20. 3. Отречение Петра

Видел ли все происходившее Петр? Судя по всему, нет, поскольку в то время, когда Иисуса допрашивал синедрион, он находился снаружи, во дворе первосвященника. О том, как он туда попал, рассказывает Евангелист Иоанн:

За Иисусом следовали Симон Петр и другой ученик; ученик же сей был знаком первосвященнику и вошел с Иисусом во двор первосвященнический. А Петр стоял вне за дверями. Потом другой ученик, который был знаком первосвященнику, вышел, и сказал придвернице, и ввел Петра (Ин 18. 15–16).

Далее у Иоанна следует рассказ о допросе Иисуса бывшим первосвященником Анной, откуда Иисуса затем повели к Каиафе. Можно, следовательно, предположить, что под двором первосвященническим в данном случае понимается двор Каиафы. Однако, как мы говорили выше, вполне вероятно, что Анна и Каиафа в тот момент находились в одном здании и, следовательно, двор был один. Именно в этом дворе, согласно Иоанну, происходит отречение Петра.

Под безымянным учеником, неоднократно упоминаемым в Евангелии от Иоанна (Ин 1. 35–40; 13. 23; 18. 15; 19. 26–27; 19. 35; Ин 20. 2; 21. 7; 21. 20–21; 21. 24), следует понимать самого Евангелиста. О том, что «другой ученик», он же «ученик, которого любил Иисус», есть не кто иной, как сам Иоанн, свидетельствуют как внутренние данные четвертого Евангелия, так и многовековая церковная традиция, и современная наука не нашла убедительных доводов, чтобы опровергнуть эту атрибуцию. Каким образом, однако, он был знаком с первосвященником, остается загадкой. Иоанн Златоуст видит в «другом ученике» того недостающего свидетеля, с чьих слов история отречения Петра стала известной¹.

Рассмотрим эту историю по свидетельствам четырех Евангелистов, начав с Матфея:

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. 83, 2.*

Петр же сидел вне на дворе. И подошла к нему одна служанка и сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином. Но он отрекся перед всеми, сказав: не знаю, что ты говоришь. Когда же он выходил за ворота, увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем. И он опять отрекся с клятвою, что не знает Сего Человека. Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя. Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека. И вдруг запел петух. И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И выйдя вон, плакал горько (Мф 26. 69–75).

Первое отречение, согласно Матфею, происходит во дворе первосвященника, куда Петр, как упоминалось ранее, пришел и, «войдя внутрь, сел со служителями, чтобы видеть конец» (Мф 26. 58). Таким образом, он находился внутри дворцового комплекса, но вне помещения, где происходил суд над Иисусом. Второе отречение происходит на выходе за ворота. При описании третьего отречения упоминаются «стоявшие там»: это означает, что если Петр отошел, то недалеко.

В рассказе Марка события описываются в той же последовательности, однако упоминаются два двора, но одна служанка. В первый раз она обращается к Петру, во второй — к находившимся рядом:

Когда Петр был на дворе внизу, пришла одна из служанок первосвященника и, увидев Петра греющегося и всмотревшись в него, сказала: и ты был с Иисусом Назарянином. Но он отрекся, сказав: не знаю и не понимаю, что ты говоришь. И вышел вон на передний двор; и запел петух. Служанка, увидев его опять, начала говорить стоявшим тут: этот из них. Он опять отрекся. Спустя немного, стоявшие тут опять стали говорить Петру: точно ты из них; ибо ты Галилеянин, и наречие твое сходно. Он же начал клясться и божиться: не знаю Человека Сего, о Котором говорите. Тогда петух запел во второй

раз. И вспомнил Петр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели петух пропоет дважды, трижды отречешься от Меня; и начал плакать (Мк 14. 66–72).

О том, что Петр «сидел со служителями, и грелся у огня», упоминалось ранее (Мф 14. 54). Выражение «на дворе внизу» может указывать на то, что заседание синедриона происходило на одном из верхних этажей здания, а Петр находился во внутреннем дворе. Под передним двором следует понимать внешний двор здания, где тоже находились люди. Петра узнали по галилейскому акценту, с которым он говорил: распознать галилеянина жители Иерусалима могли без особого труда. Главное отличие от версии Матфея (на него мы уже указывали) заключается в том, что у Марка петух поет дважды; следовательно, между первым и вторым отречениями проходит некоторое время.

У Луки повествование значительно отличается. Только половина используемых Лукой слов имеет параллели в рассказах двух других синоптиков (вербальных совпадений между Матфеем и Марком значительно больше). Отречение Петра у Луки происходит не во время заседания синедриона, а до него. У Матфея и Марка события описывались в следующем порядке: заседание синедриона с вынесением приговора, издевательства над Иисусом, отречение Петра. Лука описывает события в обратном порядке: издевательства над Иисусом, отречение Петра, заседание синедриона.

Вслед за Марком Лука упоминает костер, разожженный посреди двора, однако, в отличие от Марка, говорит только об одной пении петуха. В первый раз к Петру подошла служанка, во второй раз некий «другой». Затем прошел «с час времени», и «еще некто настоятельно говорил: точно и этот был с Ним, ибо он Галилеянин». В момент третьего отречения — «тотчас, когда еще говорил он» — запел петух. И здесь главное отличие от всех остальных версий: «Тогда Господь, обратившись, взглянул на Петра, и Петр вспомнил слово Господа, как Он сказал ему: прежде нежели пропоет петух, отречешься от Меня трижды. И, выйдя вон, горько заплакал» (Лк 22. 55–62).

Только у Луки Иисус бросает взгляд на Петра в момент третьего отречения, и именно этот взгляд, а не пение петуха, заставляет его вспомнить предсказание Иисуса. Каким образом Иисус мог увидеть Петра, если заседание синедриона происходило внутри, а Петр был снаружи? Ответа на это мы в Евангелии от Луки не находим, однако здесь и эти два события разведены по времени. Иисус мог заметить Петра и бросить на него взгляд при входе в здание или при выходе из него. Августин, однако, понимает это место в переносном смысле:

Во всем этом вызывает удивление только одно: каким образом, согласно Луке, «Господь, обратившись, взглянул на Петра». В самом деле, допрос шел во внутреннем дворе, а, согласно Марку, еще и в верхних частях дома, Петр же был во дворе внешнем, среди рабов, которые грелись у огня. Так как же Господь мог бросить телесный взгляд на Петра? Я полагаю, что этот взгляд был брошен по действию свыше, так что Петру вспомнилось, сколько раз он уже отрекся и что предсказал ему Господь. Таким образом, милосердный взгляд Господа привел его к раскаянию, и он спасительно заплакал¹.

У Матфея действующими лицами были две служанки и находившаяся там группа людей, у Марка одна служанка и группа, у Луки — служанка, кто-то другой (мужчина) и еще некто (тоже мужчина). В рассказе Иоанна также действуют одна женщина и двое мужчин:

А Петр стоял вне за дверями. Потом другой ученик, который был знаком первосвященнику, вышел, и сказал придвернице, и ввел Петра. Тут раба придверница говорит Петру: и ты не из учеников ли Этого Человека? Он сказал: нет. Между тем рабы и служители, разведя огонь, потому что было холодно, стояли и грелись. Петр также стоял с ними и грелся (Ин 18. 16–18).

Далее повествование об отречении Петра прерывается рассказом о допросе Иисуса у Анны. После того, как от Анны Иисуса отводят к Каиафе, Евангелист возвращается к прерванному сюжету:

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 3, 25.

Симон же Петр стоял и грелся. Тут сказали ему: не из учеников ли Его и ты? Он отрекся и сказал: нет. Один из рабов первосвященнических, родственник тому, которому Петр отсек ухо, говорит: не я ли видел тебя с Ним в саду? Петр опять отрекся; и тотчас запел петух (Ин 18. 25–27).

Версия Иоанна, как видим, короче трех других версий описанного события. Иоанн ничего не говорит о плаче Петра, ограничиваясь сообщением об исполнении предсказания Иисуса.

Вопросы, которые задают Петру, переданы в разных вариантах, но все они сводятся к обвинению в том, что он ученик Иисуса: его видели с Ним, да и говор у него галилейский. Наиболее краткую версию ответов Петра дает Евангелист Иоанн: «нет» (οὐκ εἶμι) и «нет» (οὐκ εἶμι) в первых двух случаях; в третьем случае употреблена косвенная речь: «снова отрекся». У Луки отречения также приведены в краткой форме: «я не знаю Его», «нет!», «не знаю, что ты говоришь». У Матфея Петр в первом случае ответил: «не знаю, что ты говоришь»; во втором случае «опять отрекся с клятвой, что не знает Сего Человека»; в третьем — «начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека» (при переводе в прямую речь второе и третье отречения звучали бы: «не знаю Сего Человека»). Наконец, самая длинная версия первого отречения содержится в Евангелии от Марка: «не знаю и не понимаю, что ты говоришь». При втором подходе служанки Петр просто «отрекся», а после того, как стоявшие рядом уличили его в галилейском акценте, «начал клясться и божиться: не знаю Человека Сего, о Котором говорите».

Несмотря на указанные различия, в основных пунктах повествования все четыре Евангелиста сходятся. Все согласны в том, что: 1) Иисус предсказал трехкратное отречение Петра до пения петуха; 2) предсказание сбылось; 3) отречений было три; 4) первой из вопросивших Петра была служанка; 5) после третьего отречения запел петух. Снова перед нами сцена, снятая четырьмя камерами. При этом некоторые различия могут восприниматься как взаимодополняющие, некоторые как взаимоисключающие.

Почему Евангелисты столь подробно повествуют о том, как Иисус предсказал, что Петр отречется от него, а затем не менее подробно описывают само отречение? Думается, для этого было несколько причин.

Во-первых, Петр после смерти и воскресения Иисуса стал фактическим главой апостольской общины. Предания, связанные с Его жизнью, поведением и высказываниями, были широко распространены, и просто умолчать о них, вычеркнуть их из памяти Церкви было невозможно. Но Церковь и не делала таких попыток, потому что отречение Петра было неотъемлемой частью евангельской истории. Каждый из Евангелистов рисует образ Петра по-своему, но при этом перед нами предстает вполне цельный образ человека, с одной стороны, абсолютно преданного Иисусу, готового отдать за Него жизнь (что в конечном итоге и произошло), с другой — человека импульсивного, переоценивающего свои силы и возможности. Таким был Петр, таким и изображают его Евангелисты.

Во-вторых, история Петра свидетельствует о том, что каждый человек может ошибиться, оступиться, пасть, но каждый может и искупить свой грех, оплакав его слезами покаяния и противопоставив ему твердость в вере. Все четыре Евангелиста рассказывают об отречении Петра, но Иоанн затем расскажет и о том, как Иисус восстановил Петра в апостольском достоинстве (Ин 21. 15–19). А Лука, как мы видели выше, не оставляет без внимания и предсказание Иисуса о том, что Петр некогда обратится и утвердит братьев своих (Лк 22. 32). Причастие ἐπιστρέψας («обратившись») указывает на возвращение, поворот, разворот. Таким поворотом в жизни каждого согрешившего является покаяние. Петр оплакал свой грех сразу же после того, как совершил его и вспомнил предсказание учителя. Увенчанием же его апостольского подвига станет мученическая кончина.

В-третьих, история отречения Петра многое говорит об Иисусе, о Его отношении к ученикам. Он всегда готов простить, принять обратно, даже если человек оступился и пал. Отречение Петра в литературе нередко сравнивается с предательством Иуды. Но

для Петра грех стал следствием человеческой немощи и слабости, сочетавшейся в нем с глубокой привязанностью к Учителю, твердой верой в Него и готовностью умереть за Него. Иуда же упорствует в грехе: он идет в нем до конца, и даже его запоздалое раскаяние не способно искупить совершённое им преступление.

20. 4. «И повели Его к Пилату»

Все Евангелисты повествуют о том, что после вынесения смертного приговора синедрион принимает решение отвести его к римскому наместнику Понтию Пилату. У Матфея и Марка это решение описывается почти одинаково:

Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти; и, связав Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю (Мф 27. 1–2).

Немедленно поутру первосвященники со старейшинами и книжниками и весь синедрион составили совещание и, связав Иисуса, отвели и предали Пилату (Мк 15. 1).

Лука не упоминает о том, что Иисуса связали: «И поднялось все множество их, и повели Его к Пилату» (Лк 22. 1). А Иоанн, у которого все действие происходит до Пасхи, говорит: «От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин 18. 28).

Почему первосвященникам понадобилась помощь Пилата? Ответ вытекает из евангельского повествования: иудеям во времена римского владычества разрешалось иметь суды, но не разрешалось приводить в исполнение смертные приговоры. Об этом иудеи заявляют Пилату, приведя к нему Иисуса (Ин 18. 31). Это же косвенно подтверждается рядом источников. В частности, упоминавшаяся выше история Иешуа, сына Анана, включает эпизод, когда его приводят к римскому прокуратору Альбину¹. В этом не было бы

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 5, 3.

необходимости, если бы иудеи могли расправиться с ним самостоятельно. Вмешательство прокуратора спасло Иешуа точно так же, как вмешательство римского тысяченачальника от самосуда, который асийские иудеи намеревались учинить над апостолом Павлом (Деян 21. 27–36).

В первой половине XX века некоторые ученые пытались доказать, что синедрион времен Иисуса имел право выносить смертные приговоры. Однако если бы синедрион имел такое право, тогда почему он им не воспользовался? Научный спор вокруг этого вопроса длился несколько десятилетий, мнения ученых разделились. В конце концов возоблагодало мнение, что Евангелие от Иоанна содержит исторически достоверную информацию: римский префект получал власть выносить смертный приговор от самого императора, и эта власть, называвшаяся *jus gladii* (букв. «право меча»), не могла передаваться кому бы то ни было. Проведенное в последнее время детальное изучение имеющихся источников, включая раввинистические, подкрепило мнение о том, что синедрион времен Иисуса не имел права выносить смертный приговор.

20. 5. Конец Иуды

В повествованиях Марка, Луки и Иоанна Иуда сходит со сцены после того, как он появился в сцене ареста Иисуса. И только Матфей рассказывает, чем закончилась его жизнь. Он говорит об этом после упоминания о том, что Иисус был связан и отведен к Пилату:

Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам. И, бросив сребренники в храм, он вышел, пошел и удавился. Первосвященники, взяв сребренники, сказали: непозволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови. Сделав же совещание, купили на них землю горшечника, для

погребения странников; посемя и называется земля та «землею крови» до сего дня. Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: и взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь (Мф 27. 3–10).

Приведенный Матфеем текст в действительности принадлежит пророку Захарии: «И сказал мне Господь: брось их в церковное хранилище, — высокая цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать сребренников и бросил их в дом Господень для горшечника» (Зах 11. 13). С другой стороны, у пророка Иеремии описывается покупка поля за семь сиклей серебра и десять сребренников (Иер 32. 6–9), упоминается дом горшечника, глиняный кувшин, кровь невинных (Иер 18. 2–4; 19. 1–4). Возможно, Матфей имел в виду образы из этой книги либо он пользовался каким-то не дошедшим до нас источником. Блаженный Иероним пишет: «В списке еврейских писаний, которые дал мне один еврей из Назорейской секты, я недавно читал апокрифическое издание Книги Иеремии, в котором цитата из Матфея приведена слово в слово»¹.

О гибели Иуды упоминает также Лука, только не в Евангелии, а в его продолжении — Книге Деяний. Здесь рассказывается, как после воскресения Иисуса все ученики «единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариною, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян 1. 14) и как в присутствии около ста двадцати человек Петр предложил избрать апостола на место отпавшего Иуды. Это избрание стало первым самостоятельным действием церковной общины. Речь Петра содержит следующую информацию о том, как Иуда закончил жизнь:

Мужи братия! Надлежало исполниться тому, что в Писании предрек Дух Святыи устами Давида об Иуде, бывшем вожде тех, которые взяли Иисуса; он был сопричислен к нам и получил жребий служения сего; но приобрел землю неправедною мздою, и когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его; и это сделалось известно всем жителям Иерусалима,

¹ *Иероним. Комментарии на Евангелие от Матфея. 4, 27, 10.*

так что земля та на отечественном их наречии названа Акелдама, то есть земля крови. В книге же Псалмов написано: да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нем; и: достоинство его да примет другой (Деян 1. 15–20).

Эти слова содержат не только описание смерти Иуды, но и нравственную оценку его поступка. Смерть Иуды, как явствует из слов Петра, не вызвала никакого сочувствия у апостолов: настолько отвратительным казался его поступок. Ужасная смерть Иуды воспринимается как справедливое и заслуженное наказание, а на освободившееся место избирается другой человек.

В позднейшей христианской литературе это отношение к Иуде в целом сохраняется. Он изображается исключительно как отрицательный персонаж. Одним из немногих исключений является Ориген, который увидел в раскаянии и самоубийстве Иуды некоторые следы влияния на него нравственного учения Иисуса:

Отсюда разве не ясно для всех, что в душе Иуды наряду со сребролюбием и со злым умыслом предать Учителя было тесно связано чувство, произведенное в нем словами Иисуса, — то чувство, которое, — если можно так выразиться — заключало в нем еще некоторый остаток доброго расположения... Если сребролюбивый Иуда, крадущий милостыню, которую полагали в ящик (Ин 13. 29) в пользу бедных, возвратил тридцать сребренников архиереям и старейшинам из чувства раскаяния, то это несомненно является действием учения Иисуса, которого предатель не мог совершенно презреть и извергнуть. Да и выражение: «согрешил я, предав кровь невинную» — было, собственно, сознанием своей вины. Посмотри, какую жгучую боль произвело в нем раскаяние в совершенном преступлении: он не мог более выносить даже самой жизни, бросил в храм деньги, поспешно удалился, ушел и повесился. И этим поступком он сам над собой произнес приговор и в то же время показал, какую силу имело учение Иисуса над Иудой, — этим грешником, вором и предателем, который все же не мог совершенно исторгнуть из своего сердца учение Иисуса, преподанное ему¹.

¹ Ориген. Против Цельса. 2, 11.

Мы можем поставить вопрос: почему Евангелист Матфей счел необходимым вставить информацию о самоубийстве Иуды в рассказ о Страстях Христовых? Видимо, потому, что этот рассказ содержит в себе целую серию нравственных уроков, которые должны были остаться для будущих поколений. И история Иуды прочно врезалась в память Церкви. Всякий раз, когда приходит Страстная седмица и Церковь за богослужениями шаг за шагом воспроизводит путь Иисуса к Голгофе, она вспоминает и об Иуде.

Первый урок, который содержит история Иуды: грех не может остаться безнаказанным. Если Бог не останавливает человека в момент совершения греха, это не значит, что грех останется без последствий.

Второй, не менее важный урок: раскаяние может быть бесполезным, если за ним не последует изменение образа жизни человека к лучшему, отказ от греховной жизни, совершение добрых дел. Иоанн Златоуст пишет:

Смотри, когда Иуда раскаивается? Когда уже совершено и приведено к концу преступление. Таков дьявол: он не дает беспечным взглянуть на грех свой прежде, чем они совершат его, чтобы пойманный не раскаялся. Предатель не трогался тогда, как Иисус столько раз обличал его, но когда уже совершено преступление, пришло ему на мысль покаяние, — пришло, но уже без пользы. Конечно, заслуживает одобрения то, что он сознался, повергнул сребреники, и не утратился иудеев; но что сам на себя надел петлю, — это грех непростительный, это дело злого демона. Дьявол отвлек его от покаяния, чтобы оно осталось для него совершенно бесполезным; он же и умертвил смертью позорной и для всех открытой, внушив ему погубить самого себя... Не вынес мучений совести¹.

Третий урок: деньги не имеют абсолютной ценности. Даже если сумма кажется привлекательной, она может на поверку оказаться ничтожной в сравнении с иными ценностями. Деньги теряют ценность перед другими, более высокими ценностями, такими

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 85, 2.*

как любовь, верность, дружба, сама жизнь. Если человек теряет жизненную мотивацию или если оказывается перед лицом смерти, деньги теряют всякую ценность. В фильме «Титаник» режиссера Дж. Кэмерона есть сцена, в которой один из пассажиров предлагает пачку долларов одному из членов экипажа тонущего судна: тот берет их и бросает в море. Зачем нужны деньги человеку, который через несколько минут уйдет на дно? Точно так же деньги в один момент обесценились для Иуды, когда он понял, что жить ему больше незачем.

Четвертый урок: деньги не должны пахнуть кровью. Это понимали даже первосвященники и старейшины, которые не согласились бросить возвращенные Иудой сребренники в храмовую сокровищницу, а нашли для них иное применение. Жертва на храм должна быть чистой. Для человека же, который заработал деньги ценой предательства или ценой чужой крови, они несут в себе потенциальную угрозу.

Пятый урок касается темы самоубийства. Во многом именно история Иуды сформировала то резко отрицательное отношение к самоубийству, которое характерно для христианской Церкви.

Отношение к самоубийству у народов древнего мира было разным. В некоторых цивилизациях самоубийство воспринималось как благородный или даже героический исход из жизни. Классическим и наиболее известным примером является смерть Сократа, описанная Платоном. Другой известный случай — смерть Сенеки и его жены. (Правда, в обоих случаях самоубийство было вынужденным.)

Христианская традиция воспринимает самоубийство как смертный грех, приравнивая его к убийству. Более того, это единственный из грехов, в котором человек не может покаяться. За исключением тех случаев, когда человек кончает с собой, будучи «вне себя», то есть в состоянии психического расстройства; канонические нормы запрещают отпевать самоубийц; хоронить их, согласно тем же правилам, следует вне кладбища.

Именно самоубийство стало точкой невозврата в судьбе Иуды. По учению христианских толкователей, Иуда мог покаяться и получить прощение от Бога:

Иуда раскаялся: «согрешил я, — говорит, — предав кровь невинную» (Мф 27. 4). Услышал эти слова диавол; понял, что Иуда вступает на путь к лучшему и идет к спасению и испугался такой перемены... Что же сделал? Смутил Иуду, омрачил чрезмерностью печали, гнал, преследовал, пока не довел до петли, пока не вывел из настоящей жизни и не лишил намерения покаяться. А что спасся бы и Иуда, если бы остался жив, это видно из примера распинателей. Если Господь спас вознесших Его на крест, и на самом кресте умолял Отца и просил им прощения в грехе, то явно, что Он со всем благоволением принял бы и предателя, если б этот принес надлежащее покаяние; но он не в состоянии был воспользоваться этим лекарством, будучи поглощен чрезмерной скорбью¹.

Здесь раскаяние Иуды трактуется как начало пути к спасению. Но если бы Иуда захотел принести искреннее покаяние, он должен был вернуться не к первосвященникам и старейшинам, а к Тому, Кто говорил, что «на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк 15. 7). Если Иисус раскаявшемуся на кресте разбойнику сказал «ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 43), то, несомненно, и Иуду простил бы. Но Иуда уже не смог вернуться ни к Иисусу, ни в общину апостолов: то ли ему помешал стыд, то ли отчаяние, то ли диавол, решивший довести его до гибели.

¹ *Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. 1, 3.*

Вопросы к главе 20

1. Какие известны археологические свидетельства о первосвященнике Каиафе?
2. Сравните повествование об отречении Петра у трех Евангелистов-синоптиков.
3. Почему Евангелисты столь подробно описывают отречение Петра? Аргументируйте свой ответ.
4. Почему синедрион во время суда над Иисусом Христом обратился за помощью к Пилату?
5. У каких новозаветных авторов приводится рассказ о гибели Иуды Искарота?
6. Какие нравственные уроки содержит в себе этот рассказ?
7. Имел ли Иуда возможность покаяться и получить прощение? Аргументируйте свой ответ.

Глава 21.

СУД ПИЛАТА

- 21. 1. Исторические сведения о Пилате
- 21. 2. «Ты Царь Иудейский?»
- 21. 3. Иисус у Ирода
- 21. 4. Иисус или Варавва?
- 21. 5. Бичевание
- 21. 6. «Се, Человек»

21. 1. Исторические сведения о Пилате

Понтий Пилат, упоминаемый в Новом Завете в общей сложности 57 раз, был римским наместником в Иудее с 26 по 36 год. Историк Тацит называет Пилата прокуратором¹, и это именование надолго закрепилось за ним в научной литературе. Иосиф Флавий называет Пилата то прокуратором², то претором³. В настоящее время известно, что точным названием должности Пилата было «префект». Это подтверждается, в частности, найденной в 1961 году в Кесарии известняковой плитой I века, на которой высечено имя «Понтия Пилата, префекта Иудеи».

Сведения о Пилате сохранились в ряде исторических источников — как римских, так и иудейских. Достаточно подробно говорит о нем Филон Александрийский, который описывает его как жестокого и гневливого человека, повинного во многих несправедливых казнях⁴. Филон упоминает о письме Ирода Агриппы императору Калигуле. Иудейский четвертовластник жалуется на многочислен-

¹ Тацит. *Анналы*. 15, 44.

² Иосиф Флавий. *Иудейская война*. 2, 9, 2.

³ Иосиф Флавий. *Иудейские древности*. 18, 3, 1.

⁴ Филон Александрийский. *Посольство к Гаю*. 38.

ные преступления римского наместника: «подкуп, насилия, разбойничество, дурное обращение, оскорбления, непрерывные казни без вынесения судебного приговора и его бесконечная и невыносимая жестокость»¹.

Свидетельства о жестокости Пилата и о том, что ему было свойственно презрительное отношение к иудейским обычаям, подтверждаются Иосифом Флавием. Он рассказывает о том, как Пилат решил «для надругания над иудейскими обычаями внести в город изображения императора на древках знамен», несмотря на то, что закон Моисеев запрещает всякие изображения. Узнав об этом, народ отправился в Кесарию и в течение несколько дней умолял претора не делать этого. На шестой день он «приказал своим воинам тайно вооружиться, поместил их в засаде в здании ристалища, а сам взошел на возвышение, там же сооруженное. Но так как иудеи опять возобновили свои просьбы, то он дал знак и солдаты окружили их. Тут он грозил немедленно перерубить всех, кто не перестанет шуметь и не удалится восвояси». Однако иудеи проявили неожиданное мужество: они «бросились на землю, обнажили свои шеи и сказали, что они предпочитают умереть, чем допускать такое наглое нарушение мудрого закона. Пилат изумился их стойкости в соблюдении законов, приказал немедленно убрать из Иерусалима изображения и доставить их в Кесарию»².

В другой раз, однако, дело не обошлось столь благополучно. Пилат построил в Иерусалиме водопровод, употребив на это «деньги святилища»³. Народ был недоволен строительством, и большая толпа (историк говорит о «десятках тысяч иудеев»), собравшись около рабочих, стала требовать, чтобы оно было прекращено. Пилат распорядился переодеть значительное число солдат и вооружил их дубинами, которые они должны были спрятать под одеждой.

¹ Текст письма приводится в: *Филон Александрийский*. Посольство к Гаю. 36–41.

² *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 18, 3, 1. Тот же эпизод рассказан в: *Иосиф Флавий*. Иудейская война. 2, 9, 3.

³ В «Иудейской войне» историк, описывая тот же эпизод, употребляет термин «корван» (ср. Мк 7. 11) в связи с деньгами, которые Пилат использовал на строительство водопровода.

После того, как толпа, окруженная переодетыми солдатами, не подчинилась приказу разойтись, Пилат «подал воинам условный знак, и солдаты принялись за дело гораздо более рьяно, чем то было желательным 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»¹.

Эти свидетельства проливают свет не только на личность Пилата, но и на ту атмосферу, в которой он должен был выполнять свои функции. Римский наместник не пользовался популярностью у народа, открыто по разным поводам выражавшего свое недовольство. Кровавые расправы были нередким явлением. Об одной из них упоминает Евангелист Лука: «В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их» (Лк 13. 1). О другой рассказывает все тот же Иосиф: когда в Самарии появился некий лжепророк, который собрал вокруг себя вооруженных людей и намеревался вместе с ними подняться на гору Гаризим, Пилат послал «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 беглецов»².

По свидетельству Иосифа, именно этот инцидент, произошедший уже после казни Иисуса Христа, послужил причиной того, что Пилат был отозван в Рим для ответа перед императором Тиберием в возводимых на него обвинениях. Однако пока Пилат ехал, император скончался³. Какие-либо сведения о дальнейшей судьбе Пилата у иудейских историков отсутствуют. Христианский историк IV века Евсевий Кесарийский, ссылаясь на неких «греческих писателей», го-

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 3, 2.* Тот же эпизод рассказан в: *Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 9, 4.*

² *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 4, 1.*

³ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 18, 4, 2.*

ворит о том, что при императоре Гае Пилат впал «в такие беды, что вынужден был покончить с собой и собственной рукой наказать себя: Божий суд, по-видимому, не замедлил настичь его»¹.

Парадоксальным образом наименее отрицательный образ Пилата вырисовывается не из иудейских исторических источников, рисующих его в самых мрачных тонах, а из Евангелий. В них он представлен как человек, не нашедший никакой вины в Иисусе, желавший отпустить Его и уступивший первосвященникам только в силу их настойчивости и угроз.

21. 2. «Ты Царь Иудейский?»

Повествования четырех Евангелистов о суде Пилата очень существенно отличаются одно от другого. Самая короткая версия принадлежит Марку. Версия Матфея достаточно близка к ней, однако содержит некоторые важные дополнения. Версия Луки существенно отличается от двух предыдущих: в частности, она содержит целый дополнительный эпизод, описывающий допрос Иисуса у Ирода. Наконец, наиболее подробно и детально встречу Иисуса с Пилатом описывает Иоанн. Его повествование пересекается с прочими лишь в нескольких основных пунктах.

Вновь перед нами сцена, снятая четырьмя камерами, и вновь последовательность событий восстанавливается путем сличения четырех свидетельств. Однако необходимо поставить вопрос о качестве свидетельских показаний. Насколько они достоверны? В современной научной литературе широко распространен взгляд, согласно которому только самая общая историческая канва этого процесса могла быть известна Евангелистам, тогда как все подробности, в особенности диалоги между Иисусом и Пилатом, являются плодом воображения авторов Евангелий. Это в особенной степени относят к Евангелию от Иоанна, содержащему весьма подробное и детальное изложение беседы римского префекта с Иисусом.

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

Мы, со своей стороны, считаем, что историчность фактов, изложенных Евангелистами, включая диалоги между участниками событий, не может подвергаться сомнению. Эти диалоги, возможно, не являются точной стенограммой судебного процесса (подобной раннехристианским мученическим актам), но они могут вполне точно отражать основное содержание того, что говорил Пилат, что отвечал Иисус, на чем настаивали религиозные лидеры Израильского народа, что выкрикивала толпа.

Ставится вопрос: кто из учеников Иисуса мог быть свидетелем происшедшего? Кто, например, мог «подслушать» беседу Иисуса с Пилатом, происходившую внутри дворца префекта, в то время как иудеи стояли снаружи, отказываясь входить внутрь, «чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин 18. 28)? Мы не можем назвать имена свидетелей, но можем высказать некоторые предположения.

Во-первых, весь процесс происходил в атмосфере публичности. Помимо иудеев, не пожелавших войти внутрь, там присутствовали воины, стража, другие посторонние лица. Почему кто-то из них не мог после смерти и воскресения Иисуса рассказать то, что видел и слышал? Почему кто-то не мог уверовать, подобно тому, как уверуют римский сотник и стражники, когда станут свидетелями смерти Иисуса (Мф 27. 84)? Вполне мог один из таких уверовавших впоследствии стать членом церковной общины и рассказать апостолам о том, что видел и слышал.

Во-вторых, хотя Матфей и Марк и говорят, что «все ученики, оставив Его, бежали» (Мф 26. 56; Мк 14. 50), они затем уточняют, что Петр следовал за Иисусом издали (Мф 26. 58; Мк 14. 54). О том же свидетельствует Лука (Лк 22. 54). А из повествования Иоанна мы узнаем, что помимо Петра по крайней мере еще один ученик, скорее всего сам Иоанн, следовал за Иисусом (Ин 18. 15). Если этот ученик дошел до двора первосвященника, почему он не мог потом пойти вслед за толпой к дворцу Пилата и стать свидетелем того, что там происходило, а затем описать все это в своем Евангелии? Что же касается слов о бегстве учеников, то они говорят лишь о том,

что ученики разбежались в момент ареста Иисуса и что они не принимали активного участия в судебных процессах над ним. Но это не означает, что ни один из них не наблюдал, хотя бы на расстоянии, за тем, что происходило.

Споры вокруг судебного процесса над Иисусом вряд ли когда-нибудь утихнут. Между тем, рассматривая повествования Евангелистов о заседании синедриона, мы видели, что при некоторых незначительных разногласиях в деталях никаких разногласий по существу между ними нет; то же самое мы увидим, анализируя повествования о суде Пилата. Общая картина восстанавливается на основе четырех свидетельств, но по существу эти свидетельства не противоречат одно другому, а лишь дополняют друг друга. Степень их когерентности намного выше, чем соответствие между свидетельскими показаниями, относящимися, скажем, к убийству Дж. Кеннеди. А потому нет и оснований сомневаться в их исторической достоверности.

Наш первый свидетель — Иоанн. Только он рассказывает о том, какими комментариями сопровождалась передача Иисуса в руки Пилата:

От Каиафы повели Иисуса в преторию. Было утро; и они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху. Пилат вышел к ним и сказал: в чем вы обвиняете Человека Сего? Они сказали ему в ответ: если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе. Пилат сказал им: возьмите Его вы, и по закону вашему судите Его. Иудеи сказали ему: нам не позволено предавать смерти никого, — да сбудется слово Иисусово, которое сказал Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет (Ин 18. 28–32).

Кто привел Иисуса к Пилату? Сказуемое «повели» не имеет подлежащего, однако поскольку ранее речь шла об отряде воинов и служителей (Ин 18. 3), а затем о первосвященниках Анне и Каиафе (Ин 18. 13, 24), можно предполагать, что к Пилату Иисуса привела смешанная группа, состоявшая из членов синедриона и их

служителей в сопровождении римских солдат. То, что «они» не вошли в преторию, подразумевает, что речь идет о правоверных иудеях — тех, кто вынес вердикт относительно виновности Иисуса.

Напомним, что Иоанн, в отличие от синоптиков, ничего не говорил о содержательной стороне суда синедриона, упомянув лишь, что от Анны Иисуса повели к Каиафе, а от Каиафы в преторию (Ин 18. 24, 28). Объясняется ли это молчание только тем, что Иоанн, зная синоптические Евангелия (или хотя бы одно из них, или источник, на котором они основывались), не хотел повторять то, что в них сказано? Или это можно объяснить тем, что он не присутствовал во дворце Каиафы, а потому решил и не описывать то, что сам не видел? В таком случае отсутствие у него рассказа о суде синедриона служит лишь подтверждением того, что он мог присутствовать в претории в тот момент, когда туда привели Иисуса, и быть свидетелем того, что он так подробно описывает.

Слово «претория», которое мы встретим также у Матфея (Мф 27. 27), означает в данном случае иерусалимскую резиденцию римского претора, или префекта. Основная резиденция префекта находилась в Кесарии, но на большие праздники он приезжал в Иерусалим и останавливался в резиденции, точное местоположение которой остается предметом дискуссий. Современные путеводители по Иерусалиму указывают на дворец Ирода как место, где находилась резиденция префекта, занимавшего в этом дворце одно из помещений. По другой гипотезе, префект мог располагаться в находившейся неподалеку крепости Антония, построенной Иродом Великим около 19 года до Р. Х. и названной в честь императора Марка Антония. Оба здания упоминаются у Иосифа Флавия¹.

Косвенным свидетельством в пользу дворца Ирода как места, где Пилат мог находиться в ночь перед тем, как к нему привели Иисуса, может служить рассказ историка о последнем прокураторе Иудеи Гессии Флоре. В этом рассказе много деталей, напоминающих историю суда над Иисусом, как она рассказана в четвертом Евангелии:

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война.* 5, 5, 8.

Флор переночевал в царском дворце, а на следующий день приказал поставить перед дворцом судейское кресло, на которое он взошел. Первосвященники и другие высокопоставленные лица, равно и вся знать города, предстали перед этим судилищем. Флор потребовал тогда от них выдачи тех, которые его оскорбляли, присовокупив угрозу, что, в случае отказа, они сами поплатятся за виновных. Они же, напротив, указывали на мирное настроение народа и просили его простить тех, которые грешили своими речами... Этот ответ только увеличил его гнев; он громко отдал приказ войску разграбить так называвшийся верхний рынок и убить всех, которые только попадутся им в руки... Многих также спокойных граждан они схватили живыми и притащили к Флору, который велел их прежде бичевать, а затем распять... Еще больше усугубило несчастье неслыханное до тех пор у римлян изуверство; Флор отважился на то, чего не позволил себе никто из его предшественников: лиц всаднического сословия, хотя иудейского происхождения, но носивших римское почетное звание, он приказал бичевать перед трибуналом и распять их¹.

Описанное судебное разбирательство — а точнее, пародия на него — происходит перед дворцом царя Ирода; перед прокуратором предстают те, кого Евангелисты называют собирательным выражением «первосвященники и старейшины»; дважды упоминается бичевание и распятие. По своему формату и результату судилище, устроенное Гессием Флором, очень напоминает описанный в Евангелиях суд Пилата — с той только разницей, что там первосвященники и старейшины требовали Узнику смертного приговора, а римский префект противился, тогда как здесь, наоборот, они пытаются ходатайствовать за виновных, а прокуратор приходит от этого в еще больший гнев.

Вернемся к рассказу Евангелиста Иоанна. Как и в случае с Гессием Флором, иудеи не входят внутрь претории, а префект сам выходит к ним. Иоанн объясняет это тем, что они не хотели оскверниться пребыванием в одном месте с язычниками, что сделало бы

¹ *Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 14, 8–9.*

для них невозможным вкушение пасхального агнца. Горькая ирония этого замечания Евангелиста заключается в том, что иудеи не считают для себя осквернением прямое участие в пролитии крови Праведника. Осквернением для них является лишь формальное нарушение предписаний Моисеева закона и «преданий старцев». Этот формализм Иисус, пока еще находился на свободе, неустанно обличал в Своих речах против фарисеев и книжников.

Пилат требует сформулировать обвинение. Обращает на себя внимание неконкретность формулировки: «если бы Он не был злодей, мы не предали бы Его тебе». Обвинение настолько неубедительно для префекта, что он предлагает вернуть дело в синедрион и судить Иисуса не по римскому уголовному законодательству, а по закону Моисееву. Он, очевидно, исходит из того, что вина не заслуживает смертной казни.

Иудеям не было смысла обвинять Иисуса перед Пилатом в том, что, по их мнению, составило Его главную вину: в богохульстве. Для Пилата этот аргумент не был бы убедителен. Необходимо было найти другую причину. Выражение *κακὸν ποιῶν* («злодей», букв. «делающий злое») должно было указать на политическое преступление, например, организацию восстания против римлян.

Более конкретно обвинение сформулировано в версии Луки: «и начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк 23. 2). Блаженный Августин по этому поводу отмечает: «Итак, благодаря Луке мы точно знаем, в каком преступлении Его ложно обвинили»¹.

Выражение «развращает народ» является общим, а упоминание о подати кесарю вполне конкретно и, очевидно, указывает на эпизод, рассказанный всеми тремя синоптиками, в котором Иисусу задают вопрос, позволительно ли подавать подать кесарю (Мф 22. 15–22; Мк 12. 13–17; Лк 20. 20–26). Этот эпизод был рассмотрен нами выше, и мы помним, что Иисус не только не запрещал по-

¹ *Августин. О согласии Евангелистов. 3, 34.*

давать подать кесарю, но, наоборот, ответил: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». Тем не менее, перед Пилатом Иисуса обвиняют в том, что противоположно прямому смыслу его ответа.

Наконец, главное обвинение: Он называет Себя царем. Именно оно должно было прозвучать сигналом для префекта, чья главная задача заключалась в обеспечении стабильности римской власти над мятежной Иудеей. Гарантом этой стабильности был царь, назначавшийся римским императором. Неоднократно предпринимавшиеся на протяжении I века попытки свергнуть или как-либо поколебать царскую власть жестоко пресекались как самим царем, так и римлянами.

Таких попыток, насколько известно, было несколько. Две из них будут упомянуты в Деяниях апостольских при изложении речи Гамалиила перед синедрионом: «Ибо незадолго перед сим явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырехсот человек; но он был убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли. После него во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались» (Деян 5. 36–37). Оба упомянутых мятежника являются историческими персонажами, только в реальности восстание Иуды Галилеянина предшествовало выступлению Февды¹.

Иуда Галилеянин был сыном мятежника Езекии (Хизкии), казненного Иродом Великим в бытность правителем Галилеи около 46 года. После смерти Ирода Иуда собрал толпу и захватил царский оружейный арсенал в Сепфорисе. Иосиф Флавий упоминает о нем наряду с другими мятежниками: Симоном, который собрал толпу приверженцев, провозгласивших его царем, и сжег царский дворец в Иерихоне, и Афронгом, решившимся домогаться царской власти. «Иудея была полна разбойничьих шаек, — пишет историк. — Где только ни собиралась толпа недовольных, она тотчас выбирала себе царя, на общую гибель. Правда, эти цари наносили римлянам

¹ Некоторые ученые считают, что речь в Деяниях может идти о некоем другом Февде.

незначительный вред, зато свирепствовали среди своих собственных единоплеменников»¹. Восстание Февды также упоминается у историка², правда, произошло оно уже после казни Иисуса.

Руководители восстаний, периодически вспыхивавших то в Иудее, то в Галилее, как правило, объявляли себя (или их объявляли) царями или пророками. Они выступали одновременно против царской и против римской властей, что делало их популярными в глазах народа, но опасными в глазах представителей обеих властей. Хотя нет сведений о том, чтобы они объявляли себя мессиями, их появление было созвучно мессианским ожиданиям простого народа, для которого равно ненавистной была и царская, и римская власти.

Из того, как обвинение сформулировано у Луки, и из первого вопроса, заданного Пилатом Иисусу (этот вопрос все четыре Евангелиста приводят в одинаковой версии), очевидно, что иудеи решили обвинить Иисуса именно в претензиях на царский трон, представив его Пилату как руководителя антиправительственного мятежа.

Обратимся к повествованиям четырех Евангелистов о допросе Иисуса Пилатом. Матфей и Марк рассказывают об этом в одинаковых выражениях:

Иисус же стал пред правителем. И спросил Его правитель: Ты Царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь. И когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал. Тогда говорит Ему Пилат: не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя? И не отвечал ему ни на одно слово, так что правитель весьма дивился (Мф 27. 11–14).

Пилат спросил Его: Ты Царь Иудейский? Он же сказал ему в ответ: ты говоришь. И первосвященники обвиняли Его во многом. Пилат же опять спросил Его: Ты ничего не отвечаешь? видишь, как много против Тебя обвинений. Но Иисус и на это ничего не отвечал, так что Пилат дивился (Мк 15. 2–5).

Оба Евангелиста, таким образом, настаивают на том, что Иисус ответил только на один вопрос Пилата, а затем, когда пер-

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 10, 4–8.

² Иосиф Флавий. Иудейские древности. 20, 5, 1.

восвященники и старейшины обвиняли Его, не проронил ни слова. Ответ на первый вопрос подтверждается свидетельством Луки, самым кратким из четырех:

Пилат спросил Его: Ты Царь Иудейский? Он сказал ему в ответ: ты говоришь. Пилат сказал первосвященникам и народу: я не нахожу никакой вины в этом человеке (Лк 23. 3–4).

Иоанн приводит тот же ответ Иисуса, но в более развернутой форме, вплетая его в диалог между Иисусом и Пилатом. При этом диалоге первосвященники и старейшины не присутствуют, поскольку он происходит внутри претории, куда они отказались войти:

Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему: Ты Царь Иудейский? Иисус отвечал ему: от себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне? Пилат отвечал: разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал? Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда. Пилат сказал Ему: итак Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего. Пилат сказал Ему: что есть истина? И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем (Ин 18. 33–38).

Как объяснить разницу между свидетельством Матфея и Марка о том, что Иисус молчал, и показаниями Иоанна, согласно которым Он отвечал на вопросы префекта? Самое простое объяснение заключается в том, что и Матфей, и Марк, и Лука передают только ту часть допроса, которая проходила вне претории, в присутствии иудеев. Иоанн же говорит о том, что происходило внутри и чего обвинители Иисуса слышать не могли. Другое объяснение: синоптики привели только суть ответа Иисуса Пилату, тогда как Иоанн расширяет его. В конечном итоге он подводит к тому

же утвердительному ответу «ты говоришь», какой мы находим у других Евангелистов. Когерентность всех четырех свидетельств несомненна.

Иисус, согласно Евангелию, отвечает Пилату в Своей характерной манере: вопросом на вопрос. Пилат, в свою очередь, тоже отвечает вопросом, демонстрирующим его презрение к Иудейскому народу. Это презрение засвидетельствовано и другими источниками, в том числе приведенными выше выдержками из Филона Александрийского и Иосифа Флавия.

Дальнейшую беседу Иисуса с Пилатом вплоть до прямого ответа «ты говоришь, что Я Царь» некоторые современные ученые толкуют как продукт воображения Евангелиста: в источнике, которым пользовался Иоанн, якобы содержался только прямой ответ, а остальное Евангелист досочинил. Отмечают, что диалог между Иисусом и Пилатом соответствует общему стилю Евангелия от Иоанна, отражающему в числе прочего апологетические мотивы конца I века, когда христиане вынуждены были доказывать свою лояльность императору. Утверждение о том, что Царство Иисуса «не от мира сего», якобы соответствует реалиям жизни христианской Церкви конца I века, а не той ситуации, в которой находился Иисус.

Все эти рассуждения базируются на твердой уверенности в том, что никто никаким образом не мог узнать содержание разговора между Пилатом и Иисусом внутри претории. Однако для таковой уверенности нет достаточных оснований. В беседе могли принимать участие переводчики; она могла быть запротоколирована, и протоколы могли впоследствии оказаться доступны христианской общине; могли присутствовать случайные или неслучайные свидетели. Мы этого не знаем, но не можем исключить. Диалог, во всяком случае, происходил не в тюремной камере, и публичность события явствует из всех четырех евангельских повествований.

Гораздо более значимым фактором представляется для нас то обстоятельство, что в беседе с Пилатом Иисус излагает в сжатой форме Свое учение о Царстве. В Евангелии от Иоанна Царство Божие до этого момента упоминалось всего дважды, и оба раза —

в беседе с Никодимом (Ин 3. 3, 5). Однако для синоптических Евангелий Царство Божие, или Царство Небесное, — то понятие, которое используется в речи Иисуса постоянно. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 12): таковы были первые слова, с которых началась Его проповедь. И далее в Своих притчах и поучениях Он уподоблял Царство Небесное то одному, то другому предмету или явлению из земной жизни (Мф 13. 24, 31, 33, 44–48). Он говорил о том, что может быть препятствием для вхождения в Царство Божие, а что может этому способствовать. Но никогда не раскрывал это понятие в положительных терминах.

В беседе с Пилатом Он не дает исчерпывающего определения Царства: говорит только о том, чем оно не является. Оно — не от мира сего, то есть не имеет никакого отношения к тому кругу понятий, который был предметом озабоченности римского наместника. Это Царство существует не в земной плоскости, оно не имеет никакого отношения к политическому режиму или гражданской власти. Оно — в ином измерении. Иисус разъясняет это примером: если бы у Него была политическая власть или стремление к ней, Его служители сделали бы все, чтобы Он не оказался в руках иудеев. Подчеркивается, что Он оказался в их руках добровольно.

Вряд ли Пилат мог понять, о чем говорит Иисус. Судя по всему, он был далек от философской проблематики, вряд ли интересовался вопросами религиозного характера. Его интересовало одно: претендует Иисус на царскую власть или нет; действительно ли он — возмутитель спокойствия, каким его представляют первосвященники и старейшины? Поэтому он вновь задает прямой вопрос, требующий прямого ответа: так Ты все-таки Царь? И на этот раз Иисус отвечает утвердительно, хотя мог бы ответить отрицательно. Да, Он — Царь. Только не в том смысле, в каком это понятие применяется к земным царям.

Как и в других эпизодах из Евангелия от Иоанна, включая беседы с Никодимом (Ин 3) и самарянкой (Ин 4), не говоря уже о спорах с иудеями (Ин 5, 6, 7), диалог ведется на разных уровнях: Иисус говорит одно, собеседники слышат другое; Он говорит о небесном,

собеседники слышат о земном (Ин 3. 12). Несмотря на непонимание, Иисус никогда не снижает планку: Он ведет разговор на Своем уровне, не предпринимая попыток снизить до уровня собеседника. Он всегда говорит то, что хочет сказать, и никогда — то, чего хотел бы от Него услышать собеседник.

И Пилату — этому прожженному цинику (каким его рисуют исторические источники) — Он говорит об истине. Мы можем вспомнить одну из бесед с фарисеями, когда они сказали Ему: «Ты Сам о Себе свидетельствуешь, свидетельство Твое не истинно». Он же ответил: «если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду». И затем напомнил о правилах судебной процедуры: «А и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно. Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня» (Ин 8. 13–14, 17–18). В другой беседе Он говорил иудеям: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8. 31–32).

В беседе с Пилатом Иисус оперирует теми же понятиями и теми же идеями. И не делает скидку на то, что Пилат не поймет Его: Он просто излагает суть Своего учения — и не для того, чтобы оправдаться перед римским наместником и получить освобождение, а из любви к истине. Мы можем вспомнить слова апостола Павла, неожиданно возникающие в его Первом послании к Тимофею: «Пред Богом, все животворящим, и пред Христом Иисусом, Который засвидетельствовал пред Понтием Пилатом доброе исповедание, завещаю тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа» (1 Тим 6. 13–14). Какое «доброе исповедание» имеет в виду апостол? Не это ли свидетельство об истине, оставшееся непонятым?

Услышав об истине, Пилат задает вопрос, на который, как он уверен, нет ответа: «Что есть истина?». Очевидно, что Иисус и Пилат вкладывают в понятие «истина» разный смысл. В вопросе Пилата звучит уверенность в том, что абсолютной истины не существует, все истины относительны. Но для Иисуса это не так. Для него

истина — понятие, наполненное конкретным содержанием. Истинен Сам Бог, а Иисус является Его посланником (Ин 7. 28; 8. 26). Будучи Сыном Божиим, Он Сам «истинен, и нет неправды в Нем» (Ин 7. 18). Он является персонификацией истины на земле. Ученикам Он говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 6).

Иисус стоял перед Пилатом, от которого, как казалось, зависело — жить Ему или умереть. А Пилат стоял перед воплощенной Истиной, от Которой зависело — войти ему в вечную жизнь или нет. Если Иисус что-то пытался доказать или рассказать Пилату, то не для того, чтобы спасти Себя, а чтобы спасти его. Он всегда говорил с людьми только с этой целью. Но каждый из них реагировал на Него по-своему. Одни «слушали голоса Его»: это — те, кто «от истины». Другие становились на позицию активного сопротивления. Третьи, как Пилат, оставались равнодушными.

На каком языке разговаривали Пилат и Иисус? Есть четыре варианта: на греческом, на латинском, на арамейском, через переводчика. Если выбирать один язык из трех, предпочтительным кажется первый вариант. Пилат вряд ли знал арамейский: если даже знал, вряд ли настолько хорошо, чтобы вести на нем допрос. Латынь не была в ходу в Иудее, и вряд ли ею владел Иисус. Греческий, напротив, использовался широко и был официальным языком, на котором говорила вся империя. В Иудее и Галилее им владели многие. Возможность использования переводчика, впрочем, тоже никак нельзя исключить, учитывая официальный характер судебного процесса.

Итак, в результате первого раунда беседы Пилат выходит к иудеям и констатирует невиновность Иисуса. В этом пункте сходятся показания Иоанна и Луки. Но дальше Лука повествует о том, о чем остальные Евангелисты умалчивают.

21. 3. Иисус у Ирода

Как мы видели, Пилат, согласно Евангелию от Иоанна, демонстрирует явное нежелание судить Иисуса, предлагая иудеям самим взяться за это. У Луки он находит иное решение:

Но они настаивали, говоря, что Он возмущает народ, уча по всей Иудее, начиная от Галилеи до сего места. Пилат, услышав о Галилее, спросил: разве Он Галилеянин? И, узнав, что Он из области Иродовой, послал Его к Ироду, который в эти дни был также в Иерусалиме (Лк 23. 5–7).

В научной литературе историчность встречи Иисуса с Иродом часто подвергается сомнению. В качестве оснований для сомнений указывают, в частности, на то, что для встречи с Иродом не было достаточно времени. Однако если учитывать, что вероятным местом пребывания Пилата был дворец Ирода, в данном эпизоде нет ничего неправдоподобного: посещение Ирода и возвращение к Пилату могло занять не более получаса. То обстоятельство, что Ирод наверняка находился в Иерусалиме в праздник Пасхи, свидетельствует в пользу историчности эпизода.

Об участии Ирода наряду с Пилатом в осуждении Иисуса Евангелист Лука говорит и в Книге Деяний, приводя молитву христианской общины:

Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и все, что в них! Ты устами отца нашего Давида, раба Твоего, сказал Духом Святым: что мятутся язычники, и народы замышляют тщетное? Восстали цари земные, и князи собрались вместе на Господа и на Христа Его¹. Ибо поистине собрались в городе сем на Святаго Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским, чтобы сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой (Деян 4. 24–28).

Ирод Антипа, тетрарх Галилеи, упоминается в Евангелии от Луки в связи с рассказом о выходе Иоанна Крестителя на проповедь

¹ Цитируется Пс 2. 1–2 в переводе LXX.

(Лк 3. 1), а затем в связи с заточением Иоанна Крестителя в темницу (Лк 3. 19–20). Все три синоптика повествуют о том, как «Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе и сказал служащим при нем: это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им» (Мф 14. 1–2; Мк 6. 14–16; Лк 9. 7–9). Евангелия от Матфея и Марка содержат рассказ об умерщвлении Иоанна Иродом (Мф 14. 3–11; Мк 6. 17–28). Имя Ирода также фигурирует в Евангелии от Марка в предупреждении, которое Иисус сделал Своим ученикам: «Смотрите, берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой» (Мк 8. 15). Наконец, имя Ирода фигурирует в рассказе о предупреждении, которое Иисус получил от фарисеев: «Выйди и удались отсюда, ибо Ирод хочет убить Тебя». В ответ Иисус велел передать тетрарху: «Пойдите, скажите этой лисице: се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу; а впрочем, Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день, потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Лк 13. 31–33).

Будучи сыном Ирода Великого, Ирод Антипа унаследовал лишь часть его царства, разделенного после его смерти между тремя сыновьями Ирода и его сестрой: сыновья стали именоваться четвертовластниками. После того, как один из сыновей, Ирод Архелай, был отправлен в ссылку, в Иудее было введено прямое правление императора через префектов, тогда как в Галилее сохранялась власть другого сына, Ирода Антипы. Таким образом, в описываемое время Пилат был фактическим правителем Иудеи, а Ирод — Галилеи. Поступок Пилата в данном контексте вполне объясним.

Некоторые ученые считают роль Ирода в осуждении Иисуса едва ли не решающей, полагая, что именно он был инициатором суда над Иисусом, действуя через первосвященников и старейшин. Это отчасти подтверждается упомянутым предупреждением, которое Иисус, согласно Луке, получил от фарисеев на пути в Иерусалим. В то же время в повествовании синоптиков о заговоре против Иисуса роль Ирода никак не просматривается. Его личное участие в судебном процессе над Иисусом, судя по рассказу Луки, вообще не планировалось:

Ирод, увидев Иисуса, очень обрадовался, ибо давно желал видеть Его, потому что много слышал о Нем, и надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо, и предлагал Ему многие вопросы, но Он ничего не отвечал ему. Первосвященники же и книжники стояли и усильно обвиняли Его. Но Ирод со своими воинами, уничижив Его и насмеявшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату. И сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом (Лк 23. 8–12).

Ирод давно интересовался Иисусом и был рад возможности лично допросить Его. Он предлагает Ему совершить какое-нибудь чудо, но Иисус отказывается, как Он и раньше отказывался, когда у Него этого требовали (Мф 12. 38–39; 16. 1–4; Мк 8. 11–12). На все вопросы Он отвечает молчанием. На суде синедриона Иисус был немногословен, на обвинения не отвечал. На суде Пилата он, по свидетельству синоптиков, ответил лишь на один вопрос. У Ирода, по свидетельству Луки, Он полностью умолкает. Чем это объясняется? Все нарастающим физическим или эмоциональным истощением? Сознанием бесполезности и ненужности любого слова, которое может быть в такой ситуации произнесено? Бессилием перед человеческой злобой? Или, наоборот, желанием, чтобы быстрее свершилась воля Отца?

Молчание Иисуса в евангельских повествованиях о Страстях напоминает читателю слова из пророчества о страждущем Мессии: «Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих» (Ис 53. 7).

Допрос у Ирода оканчивается новыми издевательствами над Иисусом, в которых четвертовластник принимает личное участие. Затем он отсылает Иисуса обратно к Пилату, облачив в светлую одежду. Что означает эта одежда? Вряд ли ее можно понимать как символ невинности Иисуса или Его царского достоинства. Скорее, облачение его в светлую одежду — одна из форм надругательства, подобная тем, которые ожидают Иисуса по окончании суда у Пилата.

Информация о том, что Пилат и Ирод были во вражде друг с другом, вполне может иметь под собой реальную основу. В другом месте Лука упоминает о галилеянах, «которых кровь Пилат смешал с жертвами их» (Лк 13. 1). Очевидно, что описанный инцидент произошел в Иерусалиме (только там приносились жертвы) и что некая группа галилеян стала жертвой нападения на них воинов Пилата. Подобного рода инциденты вполне могли быть причинами вражды между двумя правителями.

В свете сказанного решение Пилата отправить Узника к Ироду может быть объяснено не только его желанием переложить ответственность на плечи другого. Он вполне мог сделать это в знак уважения к последнему, чтобы снискать его расположение. Именно так понимает дело Иустин Философ: «А когда Ирод, наследовавший Архелаю, получил предоставленную ему власть, то Пилат из угождения ему послал к нему связанного Иисуса»¹.

21. 4. Иисус или Варавва?

Когда Иисус вновь появился на пороге претории, Пилат интерпретировал Его возвращение в том смысле, что Ирод признал Его невиновным. В этом он увидел подтверждение собственной позиции:

Пилат же, созвав первосвященников и начальников и народ, сказал им: вы привели ко мне человека сего, как развращающего народ; и вот, я при вас исследовал и не нашел человека сего виновным ни в чем том, в чем вы обвиняете Его; и Ирод также, ибо я посылал Его к нему; и ничего не найдено в Нем достойного смерти; итак, наказав Его, отпущу. А ему и нужно было для праздника отпустить им одного узника (Лк 23. 8–15).

Последняя фраза отсутствует в ряде рукописей, включая Александрийский и Ватиканский кодексы. В критическом издании Нового Завета ее опускают, видя в ней продукт гармонической коррек-

¹ *Иустин. Диалог с Трифоном иудеем.* 103.

тировки текста Луки по Мк 15. 17 и Мф 27. 15. В то же время фраза имеется в Синайском кодексе, многих других рукописях и древних переводах, включая латинский и сирийский. Соответственно, она присутствует у Блаженного Августина¹ и иных латинских авторов.

В рассказе Луки Пилат трижды заявляет о невиновности Иисуса. Первый раз — по результатам первого допроса. Второй раз — по возвращении Иисуса от Ирода. Третий раз — в ответ на настойчивые требования иудеев распять Его:

Но весь народ стал кричать: смерть Ему! а отпусти нам Варавву. Варавва был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство. Пилат снова возвысил голос, желая отпустить Иисуса. Но они кричали: распни, распни Его! Он в третий раз сказал им: какое же зло сделал Он? я ничего достойного смерти не нашел в Нем; итак, наказав Его, отпущу. Но они продолжали с великим криком требовать, чтобы Он был распят; и превозмог крик их и первосвященников. И Пилат решил быть по прошению их, и отпустил им посаженного за возмущение и убийство в темницу, которого они просили; а Иисуса предал в их волю (Лк 23. 18–23).

Лука — единственный из Евангелистов, кто свидетельствует о троекратном признании Пилатом невиновности Иисуса. На этом основании нередко делается вывод о том, что Пилат в третьем Евангелии изображается с сочувствием, чуть ли не как положительный персонаж. Это отчасти подтверждается речью Петра в Соломоновом портике:

Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклись перед лицом Пилата, когда он полагал освободить Его. Но вы от Святого и Праведного отреклись, и просили даровать вам человека убийцу, а Начальника жизни убили. Сего Бог воскресил из мертвых, чему мы свидетели... Впрочем я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению; Бог

¹ *Августин. О согласии Евангелистов. 3, 34.*

же, как предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил (Деян 3. 13–15, 17–18).

Здесь вина за убийство Иисуса возлагается на Израильский народ и констатируется желание Пилата освободить Его. Однако в приведенной выше молитве раннехристианской общины виновниками смерти Иисуса названы «Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским» (Деян 4. 27). Таким образом, с Пилата вина не снимается, и в конечном итоге он становится соучастником незаконного убийства.

Сравнение рассказа Луки с повествованиями других Евангелистов показывает, что и они подчеркивают активное нежелание Пилата предать смерти Иисуса. Рассмотрим сначала повествования Матфея и Марка. Они разъясняют то, что из рассказа Луки не вполне понятно: почему Пилат должен был отпустить одного узника. По их свидетельству, это было своеобразным традиционным подарком префекта к празднику. У Матфея рассказ короче, чем у Марка:

На праздник же Пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели. Был тогда у них известный узник, называемый Варавва; итак, когда собрались они, сказал им Пилат: кого хотите, чтобы я отпустил вам: Варавву, или Иисуса, называемого Христом? ибо знал, что предали Его из зависти (Мф 27. 11–14).

Таким образом, у Матфея правитель сам напоминает иудеям о традиции отпускать одного из узников на Пасху. У Марка об этом напоминает народ:

На всякий же праздник отпускал он им одного узника, о котором просили. Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство. И народ начал кричать и просить Пилата о том, что он всегда делал для них. Он сказал им в ответ: хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского? Ибо знал, что первосвященники предали Его из зависти (Мк 15. 6–10).

Пилат пытается маневрировать между народом и первосвященниками, понимая, что требования распять Иисуса выражают не столько голос народа, сколько волю первосвященников. Отметим, что свидетельство Марка о преступлении Вараввы согласуется со свидетельством Луки («и отпустил им посаженного за возмущение и убийство в темницу»).

Наименование «Варавва» является не именем, а прозвищем: в переводе с еврейского оно означает «сын отца». Оно может также означать «сын Аввы», если под Аввой понимать собственное имя. Использование слова «Авва» в качестве такового зафиксировано более поздними раввинистическими источниками¹.

В некоторых рукописях Евангелия от Матфея разбойник дважды называется «Иисусом Вараввой» (в стихах 16 и 17 главы 27-й). В критических изданиях текста Нового Завета имя «Иисус» дается либо в примечаниях, либо в основном тексте Евангелия в одинарных квадратных скобках. По свидетельству Оригена, «во многих кодексах *не* говорится, что Варавва назывался также Иисусом, и это, может быть, правильно: именем Иисус не должен был называться ни один из злодеев». Ориген считал, что имя «Иисус» применительно к Варавве в текст Евангелия от Матфея вставили еретики².

Свидетельство Оригена является косвенным подтверждением того, что в его времена во многих кодексах добавка имела. Ряд исследователей считает, что в первоначальном тексте Евангелия (или в источнике, которым Матфей пользовался) она была, но впоследствии была исключена, чтобы не путать двух Иисусов или чтобы не прилагать имя Христа к прозвищу разбойника. Произошло это исключение (возможно, под влиянием Оригена) на достаточно раннем этапе развития рукописной традиции: авторам IV века о ней уже не известно.

Если Христос и Варавва имели одинаковое собственное имя, это может объяснить, почему иудеи потребовали освободить именно этого узника, а не какого-либо другого (очевидно, что Варавва

¹ Вавилонский Талмуд. Берахот. Л. 18б; 48аб.

² Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея. 27, 16–18.

был не единственным на тот момент заключенным). Кроме того, это косвенно объясняет, почему Пилат, по версии Матфея, спрашивал: «что же я сделаю Иисусу, *называемому Христом?*».

В чем заключалось преступление Вараввы? Матфей называет его «известным узником», Марк говорит о том, что он и его сообщники «во время мятежа сделали убийство», а согласно Луке, он был «посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство». И Марк, и Лука употребляют слово *στάσις* («мятеж», «восстание»). Учитывая тот факт, что мятежи и восстания против римской власти возникали в Иудее постоянно (о чем ярко свидетельствует Иосиф Флавий), можно предположить, что Варавва был одним из лидеров антиримского мятежа. Об этом же говорит и упоминание о его сообщниках у Марка. Тот факт, что народ просил у Пилата освободить его, свидетельствует о том, что он пользовался определенной степенью популярности.

Мнение о том, что Варавва был не просто разбойником, а борцом против римской власти, поддерживается некоторыми представителями современной новозаветной науки:

...Греческое слово, обозначающее разбойника, могло в политической ситуации тогдашней Палестины иметь и другое, специфическое значение. Оно могло означать нечто вроде «борца сопротивления»... И если Матфей говорит о том, что Варавва был «известный узник» (Мф 27. 16), то это свидетельствует о том, что он был одним из видных участников сопротивления или даже предводителем восстания. Иными словами, Варавва был в некотором смысле фигурой мессианской... Он оказывается своеобразным двойником Иисуса и к тому же имеет, судя по всему, те же притязания, хотя понимает их совершенно по-другому. Следовательно, выбор должен быть сделан между таким «мессией», который становится во главе борьбы за свободу и собственное царство, и другим — загадочным Иисусом, который проповедует самоотречение как путь к жизни. Неудивительно, что массы отдали предпочтение Варавве¹.

¹ Бенедикт XVI (*Ратцингер Й*). Иисус из Назарета. С. 55.

Обычай отпускать на Пасху одного узника нередко ставился под сомнение учеными, поскольку за пределами Нового Завета такой обычай в иудейском мире не зафиксирован. С другой стороны, в источниках, касающихся Восточной Римской империи, содержится немало примеров того, как на основании народного решения арестованные могли быть освобождены во время языческих празднеств. Нет поэтому оснований считать, что такой обычай не мог существовать и в Иудее. Совокупное свидетельство четырех Евангелий о том, что Пилат предоставил иудеям выбор между Иисусом и Вараввой (Иоанн упомянет об этом кратко), говорит в пользу существования такого обычая.

Евангелие от Матфея содержит подробность, отсутствующую у других Евангелистов:

Между тем, как сидел он на судейском месте, жена его послала ему сказать: не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него (Мф 27. 19).

Смысл этого отрывка в том, что жене Пилата приснился сон, в котором она увидела Иисуса. Почему она сообщила об этом мужу уже во время процесса, а не до его начала? Не будем забывать, что дело происходило утром, и жена могла только что проснуться. Откуда Евангелист мог узнать об этом? Возможно, впоследствии она обратилась в христианство. Об этом сообщают некоторые церковные писатели¹, а также апокрифические источники. В некоторых восточных христианских Церквях она причислена к лику святых с именем Клавдия Прокула (или Прокла)².

Напомним, что Матфей — единственный из Евангелистов, упоминающий об откровениях, получаемых в снах. В начале его Евангелия Иосиф четыре раза получает такие откровения: сначала ему во сне является ангел и возвещает о том, что Мария родит от Духа Святаго (Мф 1. 20–24); затем ангел является ему во сне, по-

¹ *Ориген*. Толкование на Евангелие от Матфея. 27, 19.

² В частности, в Греческой, Коптской и Эфиопской. В Эфиопской Церкви святым считается также Понтий Пилат. В календаре Русской Церкви ее имя отсутствует.

велевая бежать в Египет вместе с Марией и Младенцем (Мф 2. 13); по смерти Ирода ангел вновь является ему во сне и дает повеление идти в землю Израилеву (Мф 2. 19), а по приходе в землю Израилеву он получает откровение поселиться в Галилее (Мф 2. 23). Волхвы во сне получают откровение не возвращаться к Ироду (Мф 2. 12). Рассказ о сне жены Пилата продолжает ту же линию, напоминая о том, что Бог может воздействовать на человека через сны.

Что означают слова «во сне много пострадала»? Означает ли это, что жене Пилата приснился кошмар и она проснулась в холодном поту? Или же она проснулась от беспокойства о своем муже? Такие объяснения встречаются в научной литературе, однако более убедительным выглядит толкование Златоуста: жена Пилата получает во сне откровение и «не просто видит она сон, но и страдает много, чтобы муж, хотя бы из сострадания к жене, помедлил совершать убийство»¹.

Далее повествования Матфея и Марка вновь движутся параллельно. Марк пишет:

Но первосвященники возбудили народ просить, чтобы отпустил им лучше Варавву. Пилат, отвечая, опять сказал им: что же хотите, чтобы я сделал с Тем, Которого вы называете Царем Иудейским? Они опять закричали: распни Его. Пилат сказал им: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее закричали: распни Его (Мк 15. 11–14).

У Матфея рассказ несколько длиннее и отличается некоторыми подробностями:

Но первосвященники и старейшины возбудили народ просить Варавву, а Иисуса погубить. Тогда правитель спросил их: кого из двух хотите, чтобы я отпустил вам? Они сказали: Варавву. Пилат говорит им: что же я сделаю Иисусу, называемому Христом? Говорят ему все: да будет распят. Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят (Мф 27. 20–23).

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 86, 1.*

Как видим, разница между двумя повествованиями заключается прежде всего в добавлении у Матфея дополнительного вопроса Пилата и ответа иудеев. По-разному сформулирован следующий вопрос: у Марка Пилат утверждает, что иудеи называют Иисуса «Царем Иудейским», хотя, конечно, они Его так не называли, а скорее обвиняли в том, что Он выдает себя за Царя Иудейского. Требование народа также передано в двух разных формах: «да будет распят» (σταυρωθήτω) и «распни Его» (σταύρωσον αὐτόν). У Луки народ кричал: «распни, распни Его» (σταύρου, σταύρου αὐτόν).

У Марка рассказ о суде Пилата завершается словами:

Тогда Пилат, желая сделать угодное народу, отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие (Мк 15. 15).

Матфей, однако, добавляет еще несколько выразительных подробностей — умошение рук Пилата, его последнее обращение к народу и ответный возглас народа:

Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невинен я в крови Праведника Сего; смотрите вы. И, отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших. Тогда отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие (Мф 27. 24–26).

Умошение рук в знак невинности или очищения от крови — широко распространенный в древности жест. В Псалтири говорится: «Буду омыwać в невинности руки мои» (Пс 25. 6); «так не напрасно ли я очищал сердце мое и омывал в невинности руки мои?» (Пс 72. 13). Вергилий упоминает омовение после битвы в знак очищения от пролитой крови¹. Геродот повествует об очистительном обряде, распространенном у лидийцев и эллинов, для лиц, запятнавших себя кровью². Ученые упоминают и ряд других параллелей.

¹ Вергилий. Энеида. 2, 718–720.

² Геродот. История. 1, 35. Обряд состоял не в омытии рук водой, а в их омытии кровью животного, после чего руки вытирали в знак освобождения от кровавого греха, а затем совершали жертвоприношения и молитвы. См.: Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. II. С. 78.

Жест Пилата может быть сравнен с жестом Иуды, возвращающего деньги первосвященникам со словами: «согрешил я, предав кровь невинную». Иуда, по свидетельству Матфея, бросает деньги в храме (Мф 27. 3–5), а Пилат, по свидетельству того же Евангелиста, умывает руки перед народом, сопровождая действие словами о своей невинности в крови Праведника. Параллелизм двух сцен очевиден.

Но может ли эффектный жест спасти от ответственности за предательство или за несправедливое решение? Может ли ответственность быть снята с человека только потому, что он заявляет о своей невинности или о невинности того, кого он осудил? Пилат, как свидетельствуют все четыре Евангелия, предпринял много попыток освободить Иисуса, несколько раз заявляя о Его невинности, передавая дело на суд Ирода, предлагая отпустить Иисуса вопреки требованиям толпы, предлагая Самому Иисусу такие вопросы, ответив на которые Он мог бы быть освобожден. Но в конце концов Пилат уступает давлению первосвященников и требованиям народа: объявляя о невинности Иисуса, он, тем не менее, дает повеление казнить Его.

Отдельного комментария заслуживают слова из Евангелия от Матфея: «кровь Его на нас и на детях наших». Выражение «кровь его на ком-то» (или «на голове кого-то») в Ветхом Завете указывает на вину одного человека за кровь другого (Втор 19. 10; Нав 2. 19; 2 Цар 1. 16; Иез 18. 13; 33. 4, 6), то есть за убийство. При употреблении в переносном смысле оно указывает на ответственность за злословие другого человека (Лев 20. 9). В данном случае слова, произнесенные «всем народом», свидетельствуют о его готовности не только взять на себя ответственность, вину и наказание за смерть Иисуса, но и возложить ее на своих детей.

Отметим, что выражение «и на детях наших» нередко в истории понималось расширительно — как указание на всех потомков тех, кто был повинен в смерти Иисуса, то есть на весь еврейский народ в целом. Однако сам евангельский текст не дает для этого оснований. Дети — это первое поколение потомков: то самое,

которое станет свидетелем разрушения Иерусалима римлянами в 70 году. Вне зависимости от того, написано ли Евангелие от Матфея до или после этого события, не вызывает сомнения тот факт, что Евангелист увязывает предсказания о нем Иисуса (Мф 24. 24; Мк 13. 2; Лк 21. 6). Такую же прямую связь между двумя событиями мы находим у Луки (Лк 19. 41–44).

Как отмечает Иоанн Златоуст, слова, произнесенные народом, не могут распространяться ни на еврейский народ в целом, ни на потомков тех, кто призывал к смерти Иисуса, ни даже на самих призывавших, если кто-то из них покаялся:

Смотри же, сколь велико и здесь их безумие! Такова ярость, такова злая страсть: она не позволяет видеть то, что должно видеть. Пусть так, что вы самих себя прокляли; для чего навлекаете проклятие и на детей? Впрочем, человеколюбивый Господь, хотя они и неистовствовали так безумно против себя и детей, не подтвердил согласием этого приговора не только по отношению к детям, но и по отношению к ним самим; но даже и из них самих принял покаявшихся и удостоил бесчисленных благ. И Павел был из числа их, и многие тысячи уверовавших в Иерусалиме — «видишь, брат», говорил Иаков, «сколько тысяч уверовавших Иудеев» (Деян 21. 20) — были также из этих. Если же некоторые остались, то себе самим должны вменить мучение, их ожидающее¹.

21. 5. Бичевание

Причастие φραγελλώσας («бив») в повествованиях Матфея и Марка указывает на бичевание. Оно происходит от глагола φραγελλώ («бичевать»), образованного от латинского слова flagellum («бич»). Иоанн в словах «тогда Пилат взял Иисуса и велел бить Его» (Ин 19. 1) употребляет другой глагол: ἐμαστίγωσεν — прошедшее время от μαστίγώω (букв. «бичевать», «хлестать»). Некоторые

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 86, 2.

комментаторы полагают, что Иоанн говорит о другом бичевании, поскольку оно помещено у него не в конце рассказа, после вынесения приговора, а в середине.

Почему Пилат приказал бичевать Иисуса, если в течение всего процесса он доказывал Его невиновность и согласился на распятие как бы против своей воли? В чем была необходимость этого дополнительного истязания? Некоторые толкователи полагают, что он сделал это, чтобы «утишить и укротить ярость иудеев»: увидев позор, которому Его подвергли, они должны были успокоиться и перестать требовать Его смерти¹. По другому толкованию, Пилат хотел, чтобы вид измученного Иисуса разжалобил иудеев и они согласились отпустить его.

На то, что Пилат предложил бичевание вместо распятия, как будто указывают его слова, приведенные у Луки: «итак, наказав Его, отпущу» (Лк 23. 16). Употребленный здесь глагол *παιδεύω* («наказывать»), как отмечает исследователь, обозначает телесное наказание, имеющее педагогический характер и не влекущее за собой смерть осужденного. Однако из повествования Луки неясно, понимает ли он под наказанием бичевание. Лука — единственный из Евангелистов, не упоминающий о том, что Иисус был подвергнут бичеванию.

Все эти догадки, однако, представляются недостаточно убедительными. Гораздо более убедительной кажется версия, основанная на сведениях о том, что в Римской империи бичевание было обязательной процедурой, предшествовавшей распятию. Об этом свидетельствуют как римские историки, так и иудейские авторы I века. Тит Ливий, в частности, употребляет выражение «меж плетью и распятием» по отношению к осужденному на смерть². Дионисий Галикарнасский рисует следующую ужасающую сцену:

Римский гражданин, не безвестный, передав своего раба сотоварищам по рабству увести для наказания смертью, чтобы наказание раба стало непременно видно всем, повелел тащить его,

¹ *Феофилакт Болгарский*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 19.

² *Тит Ливий*. История Рима. 1, 26.

бичуя, через форум и все другие известные места города... Те же, кто вел раба на казнь, вытянув обе его руки и привязав их к колодке, тянувшейся вдоль груди и плеч вплоть до запястий, следовали за ним, хлеща бичами по голому телу. А он, одолеваемый такой мукой, издавал зловещие вопли¹.

Иосиф Флавий повествует, как римские солдаты притащили мирных граждан к префекту Флору: последний «велел их прежде бичевать, а затем распять»². В другом месте Флавий рассказывает, как Тит наказывал иудеев, оказавших сопротивление римлянам при взятии Иерусалима: «После предварительного бичевания и всевозможного рода пыток они были распяты»³. В третьем случае, повествуя о взятии крепости Махерон (той самой, где, по его свидетельству, был убит Иоанн Креститель), Иосиф рассказывает о том, что «среди осажденных находился один в высшей степени смелый и храбрый юноша Элезар». Этот юноша был хитростью взят в плен, после чего римский полководец «отдал приказ раздеть его донага и на виду городских жителей бичевать его. Мучения юноши произвели на иудеев глубокое впечатление: во всем городе поднялся такой плач, какого нельзя было ожидать из-за несчастья одного человека». Полководец затем «приказал водрузить крест как будто для того, чтобы пригвоздить к нему Элезара. При виде этого иудеев в крепости охватила еще большая жалость; громко рыдая, они восклицали: невозможно допустить такую мученическую смерть юноши». К тому же и сам юноша начал молить о спасении. В конце концов осажденные договорились о сдаче крепости в обмен на юношу⁴.

У Филона Александрийского бичевание тоже упоминается среди мучений, предшествовавших распятию. Рассказывая о еврейском погроме в Александрии, учиненном префектом Египта Флакком⁵, Филон пишет: «При этом убийцы разыгрывали из себя стра-

¹ Дионисий Галикарнасский. Римские древности. 7, 69.

² Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 14, 9.

³ Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 11, 1.

⁴ Иосиф Флавий. Иудейская война. 7, 6, 4.

⁵ Авл Авилий Флакк был префектом Египта в 32–39 годах.

дальцев, а родственников и друзей страдальцев подлинных только за одно сочувствие к близким хватали, бичевали, колесовали, а после всех мучений, которым только можно подвергнуть человека, их ждала последняя из казней — крест»¹. Вопреки распространенной практике отдавать тела умерших на кресте родственникам, Флакк «не то, что не приказал снять с креста мертвых — он приказал распять живых, которым сами те дни даровали прощение — не навсегда, на время, не полную отмену наказания, но его отсрочку. И это он сделал после позорного бичевания в театре, после пыток огнем и железом»².

В Римской империи бичевание было наказанием для плебеев³. Осуществлялось оно с крайней жестокостью. Осужденного либо привязывали к столбу, либо клали на землю. Били по спине и другим частям тела. Для экзекуции использовали специальные бичи: их изготавливали из воловьих жил, которые крепились к ручке; на жилы могли быть нанизаны обломки костей животных⁴ или мелкие острые металлические предметы. Били не просто до крови: с силой нанося удары такими бичами, можно было содрать с человека кожу до костей⁵. Нередко бичевание заканчивалось смертью осужденного⁶.

Почему Лука не упомянул о бичевании? Возможно, чтобы не шокировать читателя. При этом у Луки Иисус еще на пути в Иерусалим предсказывает, что Сына Человеческого «предадут язычникам», «и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его, и будут бить, и убьют Его; и в третий день воскреснет» (Лк 18. 32–33). Выражение καὶ μαρτυρωσάντες ἀλοκτενοῦσιν αὐτόν в буквальном переводе звучит так: «и, подвергнув бичеванию, убьют Его». Употреблено причастие от того же глагола μαρτυρώ («бичевать»), что использован в Евангелии от Иоанна.

¹ Филон Александрийский. Против Флакка. 9.

² Филон Александрийский. Против Флакка. 10.

³ Тит Ливий. История Рима. 2, 35.

⁴ Ср.: Апулей. Метаморфозы. 7, 30 («бич с бараньими косточками»).

⁵ Ср.: Иосиф Флавий. Иудейская война. 6, 5, 3 («будучи истерзан плетью до костей»).

⁶ Ср.: Цицерон. Против Верреса. XXXIX (85) («умрешь под розгами»).

Сколько времени продолжалось бичевание, сколько ударов перенес Иисус, по каким частям тела Его били, Евангелисты не уточняют. Закон Моисеев не позволял наносить осужденному более сорока ударов плетью (Втор 25. 3). На практике, чтобы не ошибиться, ограничивались тридцатью девятью ударами. Апостол Павел свидетельствует о том, что иудеи пять раз подвергли его такой экзекуции (2 Кор 11. 24). Однако из того, что он остался жив, явствует, что наказание это было не смертельным и носило, скорее, педагогический характер. Такой же характер, очевидно, носило избивание Павла и Силы, которым римские воеводы нанесли «много ударов» палками (Деян 16. 23).

К Иисусу было применено несравненно более суровое наказание, чем то, которому иудеи и римляне подвергали в педагогических целях. Здесь избивание бичами было частью смертной казни, а потому осуществлялась с особой жестокостью и беспощадностью. Били, вероятно, не только по спине, но и по другим частям тела.

На Туринской плащанице, принимаемой многими учеными за погребальное покрывало, которым было обернуто тело Иисуса после Его смерти на кресте, были обнаружены многочисленные кровавые отметины. Согласно исследованиям 2010 года, на ней насчитывается не менее 372 таких отметин, представляющих собой следы бичевания. Они разделяются на три типа. Предположительно, отметины первого типа были вызваны розгами (*virgae*), отметины второго типа — римским бичом (*flagrum*): и те, и другие распределены почти по всему телу и во многих случаях пересекаются. Третий тип кровавых отметин зафиксирован только в области голеней.

Эти данные могут служить косвенным подтверждением того, что Иисуса бичевали дважды — один раз в середине судебного процесса (как это описано у Иоанна), другой — по вынесении смертного приговора (как упомянуто у Матфея и Марка). В таком случае именно второе бичевание было наиболее жестоким. Отметины третьего типа могут быть истолкованы как доказательство того, что Иисуса продолжали бичевать, ударяя преимущественно по голени, когда он шел на Голгофу.

Бичевание Христа — один из распространенных сюжетов в христианской иконографии. Как правило, Христа изображают стоящим и привязанным руками к столбу; воины бьют Его плетьюми или розгами спереди и сзади; на Его обнаженном теле — многочисленные кровавые раны от ударов. Этот иконографический образ соответствует тому, что известно о практике бичевания в римской империи.

21. 6. «Се, Человек»

В Евангелиях от Матфея и Марка после бичевания Иисус подвергается надругательствам со стороны римских солдат. Происходит это во внутреннем дворе, куда Иисуса уводят после того, как Пилат объявил смертный приговор:

Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк и, раздев Его, надели на Него багряницу; и, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! и плевали на Него и, взяв трость, били Его по голове (Мф 27. 27–30).

А воины отвели Его внутрь двора, то есть в преторию, и собрали весь полк, и одели Его в багряницу, и, сплетши терновый венец, возложили на Него; и начали приветствовать Его: радуйся, Царь Иудейский! И били Его по голове тростью, и плевали на Него, и, становясь на колени, кланялись Ему (Мк 15. 16–19).

Иоанн тоже говорит об издевательствах римских воинов после бичевания: «И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу, и говорили: радуйся, Царь Иудейский! и били Его по ланитам» (Ин 19. 2–3). Все три свидетеля говорят о багрянице и терновом венце — пародии на царские регалии. Только Матфей упоминает о трости в руке, и только Матфей и Марк — о том, что Иисуса били тростью по голове. В остальном показания трех свидетелей сходятся.

Иоанн Златоуст обращает внимание на то, что надругательство над Иисусом было особенно жестоким и унижительным:

Не явно ли, что дьявол тогда пировал вместе со всеми? До того они были жестоки и неукротимы, что из оскорблений, наносимых Христу, делали себе удовольствие... То, что совершали с Ним, было крайней степенью надругательства. Не часть одна, а все тело терпело страдания: голова — от венца, трости и ударов, лицо — от оплеваний, ланиты — от зашений, все тело — от бичевания, облачения в багряницу и притворного поклонения, рука — от трости, которую дали держать Ему вместо скипетра... Что может быть тяжелее этого? Что обиднее? Поистине, происходившее превосходит всякое описание¹.

Что представлял собой терновый венец, возложенный на голову Иисуса? В христианской традиции он воспринимается как образ «поношения, позора, унижения и жестокости»², как «некоторого рода издевательство над высокосвященными страданиями Господа»³.

В то же время терновый венец — не просто символ: он должен добавить боли и без того уже истерзанному бичами Осужденному. Греческий термин ἄκανθα («шип», «колючка», «терн») может указывать на любое растение, имеющее шипы, такое, например, как зизифус (*ziziphus spina-christi*) или нильская акация (*acacia nilotica*). Венец из ветвей подобного растения должен был вызывать острую боль и обильное кровотечение, особенно при ударах по голове тростью.

Отметим, что перед тем, как повести Иисуса на распятие, воины снимут с него багряницу (Мф 27. 31; Мк 15. 20). Однако Евангелисты ничего не скажут о снятии с Него венца. Вероятно, венец оставался на Его голове до самого конца. Так, во всяком случае, восприняла евангельский рассказ христианская иконография: на иконах Распятия Иисус, как правило, изображается в терновом венце.

Основная разница между Матфеем и Марком, с одной стороны, и Иоанном, с другой, заключается в том, что у Иоанна биче-

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 87, 1.

² *Тертуллиан*. О венке воина. 14.

³ *Климент Александрийский*. Педагог. 2, 8, 73–75.

вание Иисуса и надругательство над Ним происходят не в конце, а в середине процесса. Чем это объясняется? Некоторые ученые видят объяснение в особенностях композиции рассказа о суде Пилата в четвертом Евангелии.

Давно было обращено внимание на то, что весь рассказ Евангелиста Иоанна о суде Пилата распадается на семь сцен, происходящих поочередно то снаружи, то внутри претории. В первой сцене Пилат вышел к иудеям, чтобы выслушать их обвинения (Ин 18. 28). Во второй заходит внутрь и начинает допрашивать Иисуса (Ин 18. 33). В третьей выходит к иудеям и объявляет о Его невиновности (Ин 18. 38). Четвертая сцена — избиение Иисуса: оно происходит внутри (Ин 19. 1–4). В пятой сцене Пилат вновь выходит к иудеям (Ин 19. 4), а затем к ним выходит Иисус в терновом венце (Ин 19. 5). В шестой сцене Пилат снова заходит в преторию для беседы с Иисусом (Ин 19. 9). И, наконец, последняя, седьмая сцена, происходящая снаружи, когда Пилат выводит вон Иисуса и объявляет смертный приговор (Ин 19. 12–16).

Избиение Иисуса стоит в центре композиции, имеющей хиастическую структуру¹. В этой структуре из семи сцен четвертая сцена играет роль не только композиционного, но в некотором роде и эмоционального и смыслового центра: именно в этот момент римляне как бы становятся на сторону иудеев; эмоции, движущие толпой снаружи, вторгаются внутрь, где Иисус и Пилат до этого вели тихую беседу.

У Матфея и Марка Иисуса после бичевания уводят внутрь, где воины издеваются над ним, а затем Иисуса ведут на распятие. У Иоанна же после бичевания и издевательств, происходивших внутри, Его вновь выводят к народу:

Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины. Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им

¹ Хиазмом в научной литературе называют циклическую композицию, построенную по принципу a-b-a, a-b-c-b-a, a-b-c-d-c-b-a и т. д. В такой композиции элемент, находящийся в середине, служит смысловым центром.

Пилат: се, Человек! Когда же увидели Его первосвященники и служители, то закричали: распни, распни Его! Пилат говорит им: возьмите Его вы, и распните; ибо я не нахожу в Нем вины. Иудеи отвечали ему: мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим. Пилат, услышав это слово, больше убоялся. И опять вошел в преторию и сказал Иисусу: откуда Ты? Но Иисус не дал ему ответа. Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше; посему более греха на том, кто предал Меня тебе (Ин 19. 4–11).

Мы видели, что в рассказах синоптиков о суде Пилата Иисус лишь однажды ответил ему на вопрос, а затем молчал. Синоптики достаточно рельефно показывают Пилата, подробно говорят о действиях первосвященников и о криках толпы, но о том, что делал и как Себя вел Иисус, они умалчивают. Повествования синоптиков очень лаконичны: они описывают события, но не дают их осмысления или толкования.

В Евангелии от Иоанна все обстоит иначе. Для Иоанна вообще характерно не только рассказывать те или иные эпизоды или передавать слова Иисуса, но и показывать богословский смысл описываемых событий или речей. Это достигается, за редким исключением, не за счет вкрапления авторских пояснений в текст, а за счет более подробной, чем у других Евангелистов, передачи того, что происходило и что говорилось.

То же самое мы наблюдаем в истории Страстей. Лишь в нескольких деталях Иоанн расходится с другими Евангелистами; все основные передаваемые им факты у него с ними общие, и даже реплики героев практически совпадают («я не нахожу в Нем никакой вины», «радуйся, Царь Иудейский!», «распни Его»). Но подробность, с которой Иоанн описывает происходившее, позволяет читателю не только узнать фактическую сторону событий, но и полу-

читать их богословское осмысление, что особенно важно, учитывая центральный характер истории Страстей для всей евангельской истории.

Мы помним, что у Луки Пилат трижды заявляет о невиновности Иисуса. То же самое у Иоанна. После первого раунда допроса Пилат говорит: «я никакой вины не нахожу в Нем» (Ин 18. 38). Далее он повторяет то же после бичевания Иисуса, а затем — в ответ на требование толпы распять Его.

Пилат выводит Иисуса к народу со словами: «Се, Человек». В этих словах некоторые современные комментаторы видят «презрительную насмешку», смысл которой: «посмотрите, этот жалкий тип — ваш царь». Другие, наоборот, видят в них восхищение: «вот это человек!». Второе толкование представляется нам натяжкой. Мы не знаем, какой точный смысл вкладывал в свои слова Пилат, но для Евангелиста они, вероятно, связаны с наименованием «Сын Человеческий», которое Иисус применял к Себе. Возможно, они связаны с конкретным предсказанием Иисуса о Своем распятии: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 14–15).

На каком языке Пилат произнес свою знаменитую фразу? Как мы предположили, допрос Иисуса он вел на греческом; на нем же, вероятно, разговаривал с иудеями. В латинском переводе («Ессе homo») она получила широкую известность на Западе, легла в основу многих живописных произведений. Не мог ли и Пилат произнести ее на латыни? Лаконичность выражения, как известна, является свойством классической латыни, и в данном случае Пилат вполне мог воспользоваться своим родным языком. На нем же он мог произнести и сам смертный приговор, обычно выражавшийся в формуле: «Ibis in crucem» (букв. «ты взойдешь на крест»).

Пилат предлагает иудеям самим разобраться с Узником, но они ссылаются на «свой» закон, по которому Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим. Это явная ссылка на Моисеево законодательство, а именно — на предписание о казни богохульника.

Но Пилат, услышав словосочетание «Сын Божий», заходит внутрь претории, где стоит Иисус, и задает ему вопрос «откуда ты?». Это, конечно, не вопрос о галилейском происхождении Иисуса. Скорее, это желание выпытать у Иисуса какую-то информацию о Его учении, попытка понять, чем же Он отличается от других.

Иисус не отвечает, и Пилат напоминает ему о своей власти распять или отпустить Иисуса. Кажется, этот молчаливый Узник начинает приводить его в раздражение необъяснимостью Своего молчания и непонятностью Своих ответов. И здесь Иисус прерывает молчание, но не потому, что боится римского префекта, а потому, что Ему есть что сказать о природе его власти.

Ответ Иисуса содержит общее указание на природу земной власти: Он говорит о том, что она имеет божественную санкцию. Иисус представлен в Евангелии как лояльный гражданин Своей страны, находящейся под римской оккупацией. Он не оспаривает римские законы, не оспаривает необходимость платить подать кесарю. В Его учении нет никакого политического подтекста, никаких призывов к свержению власти римлян, установлению иного политического устройства.

Впоследствии апостол Павел говорил: «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим 13. 1–2). В этих словах, адресованных христианам Рима, имеется в виду римская власть. Но они, как и обращенные к римскому правителю слова Иисуса, имеют обобщающий характер.

Власть сопряжена с ответственностью, и об этой ответственности Иисус напоминает Пилату в словах: «более греха на том, кто предал Меня тебе». Пилат в конечном итоге является орудием Божией воли, без которой Иисус не оказался бы в Его руках. Но он несет и часть ответственности за приговор. В то же время основная доля ответственности лежит на тех, кто был инициатором казни: на первосвященниках и книжниках.

Пилат продолжает курсировать между преторией, где он допрашивает Иисуса, и внешним двором, где стоят иудеи, не поже-

лавшие войти внутрь, чтобы «не оскверниться». В очередной раз он выходит к ним, но этот раз оказывается последним. Они находят такие аргументы, которым он не в силах противостоять:

С этого времени Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю. Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом Лифостротон, а по-еврейски Гаввафа. Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый. И сказал Пилат Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя, кроме кесаря. Тогда наконец он предал Его им на распятие (Ин 19. 12–16).

Иудеи делают три политических заявления с целью принудить Пилата к вынесению смертного приговора. Во-первых, они угрожают ему тем, что отказ от этого будет интерпретирован как недружественный акт по отношению к императору. Во-вторых, связывают претензии на царство с посягательством на императорскую власть. В-третьих, заверяют правителя в своей преданности императору.

Евангелист показывает лицемерие и двуличность первосвященников и фарисеев. Совсем недавно на своем внутреннем совещании они выражали беспокойство по поводу возможного усиления присутствия римской власти в Иудее: «Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут Римляне и овладеют и местом нашим и народом» (Ин 11. 48). Теперь же они клянутся в верности римской власти.

Фраза ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος может быть переведена двояко. Общепринятый перевод: «вывел вон Иисуса и сел на судилище». Однако глагол καθίζω может означать как «сидеться», так и «сажать кого-нибудь». Соответственно, возможен альтернативный вариант перевода: «вывел вон Иисуса и посадил на судилище». Так понимал это место Иустин Философ: «насмехаясь над ним, посадили Его на судилище и говорили: суди нас»¹. К такому

¹ *Иустин Философ*. 1-я Апология. 35.

же пониманию склоняются некоторые современные комментаторы. Однако более убедительной представляется версия, отраженная в большинстве переводов Евангелия и комментариев к нему, как древних, так и современных: Пилат сел на судейское кресло (βῆμα), а Иисус был поставлен рядом.

Последние реплики Пилата имеют, как и другие его слова в Евангелии от Иоанна, двойной смысл. По своей внешней форме они, скорее всего, являются продолжением издевательства над Иисусом, дальнейшим унижением Его. Они отражают презрение Пилата к иудеям, которое прослеживается на протяжении всего рассказа, начиная со слов «разве я Иудей? *Твой* народ и первосвященники предали Тебя мне» (Ин 18. 35) и кончая словами «се, Царь *ваш*», «Царя ли *вашего* распну?». Это не его народ и не его проблемы: вся эта история в конечном итоге не что иное, как какие-то внутренние разборки, к которым он имеет лишь косвенное отношение.

Но подобно тому, как в высказывании Каиафы Евангелист Иоанн увидел пророчество об искупительном значении смерти Иисуса (Ин 19. 15), он видит скрытый смысл и в репликах Пилата. На глубинном богословском уровне Иисус всегда был и остается Царем — даже в Своем предельном унижении и истощании. Это царское достоинство Иисуса подтверждается словами Пилата, обращенными к иудеям. Оно будет также подтверждено надписью, которую Пилат прикажет прибить к кресту над головой Распятого (Мф 27. 37; Мк 15. 26; Лк 23. 38; Ин 19. 19).

Для Евангелиста важно отметить место, день и час вынесения приговора: Лифостротон, пятница перед Пасхой, час шестой (по современному счету, около полудня). Чем объясняется такая точность? Очевидно, тем, что именно момент окончательного вынесения приговора Пилатом стал тем поворотным пунктом, после которого историю суда над Иисусом уже невозможно было развернуть вспять.

Вопросы к главе 21

1. Какие исторические источники, помимо Нового Завета, содержат сведения о Понтии Пилате?
2. Как Евангелистам могли стать известны обстоятельства суда над Иисусом Христом в резиденции Пилата? Аргументируйте свой ответ.
3. Где могла находиться резиденция Пилата?
4. Какое обвинение на Иисуса Христа предъявили Пилату фарисеи? Сравните свидетельства Евангелистов на этот счет.
5. Почему Пилат направил Иисуса Христа на суд Ироду?
6. Что известно о практике бичевания в Римской империи?
7. В чем смысл умовения рук Пилатом? С каким поступком Иуды Искариота его можно сравнить?
8. Сравните повествования Евангелистов о суде Пилата.

Глава 22.

РАСПЯТИЕ

22. 1. Распятие в древнем мире
22. 2. Путь на Голгофу
22. 3. Распятие Иисуса
22. 4. Злословие толпы. Разбойники на кресте
22. 5. Мать Иисуса у креста
22. 6. Смерть Иисуса
22. 7. Чудесные события после смерти Иисуса Христа
22. 8. Сотник, воины и женщины у креста
22. 9. Погребение
22. 10. Первосвященники и фарисеи у Пилата

22. 1. Распятие в древнем мире

«Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1. 22–23). Эти слова апостола Павла представляют собой один из самых ранних манифестов христианской веры. «Соблазн креста», о котором Павел говорит и в другом месте (Гал 5. 11), был тем камнем преткновения, о который разбивались попытки ранней Церкви обратить в христианство иудеев. Но и для язычников крест — орудие позорной казни — был отнюдь не вдохновляющим символом.

Массовое обращение язычников в христианство началось после того, как будущий император Константин Великий в 312 году, готовясь к битве с правителем Италии Максентием, увидел в небе «составившееся из света и лежавшее на солнце знамение креста, с надписью: сим победишь». Константин приказал изобразить крест на своих солдатах и, несмотря на численное преимущество

противника, одержал над ним победу¹. На следующий год Константин издал знаменитый Миланский эдикт, по которому христианство получало свободу, и с этого момента началось победоносное шествие христианской Церкви по всей тогдашней «экумене». Главный же символ христианства — крест — стал и символом обновленной империи.

Именно с тех пор получили распространение художественные изображения креста — с распятым на нем Христом или без Него. Кресты стали изготавливать из золота, серебра и других драгоценных металлов, украшать драгоценными камнями. Сегодня мы видим кресты на куполах храмов, внутри храмов на стенах и сводах, на груди епископов и священников. Благодаря столь широкому распространению крестов, облагороженных при помощи живописи, инкрустации и других художественных средств, из визуальной памяти человечества практически исчез их первоначальный прототип — деревянный крест, к которому гвоздями прибывали живого обнаженного человека, чтобы сделать его смерть позорной, долгой и мучительной.

Современный человек, выходя из города, не видит крестов с висящими на них трупами людей. Страшные фотографии столетней давности, на которых запечатлены распятые на крестах женщины — жертвы геноцида армян — далеко не всем известны (да и сам этот геноцид продолжают отрицать потомки тех, кто его развязал). Во многих странах смертная казнь запрещена, а там, где она разрешена, она, как правило, не совершается публично.

В древности дело обстояло иным образом, и распятие было широко распространенным способом казни, применявшимся к особо тяжким преступникам. О нем говорят многие литературные источники, а также сохранившиеся артефакты. Изданная в 2015 году подборка выдержек из древних авторов, посвященных теме распятия, содержит 341 цитату из греческих, римских, иудейских и иных источников.

¹ *Евсевий Кесарийский. Жизнь Константина.* 1, 28.

О распятии упоминают греческие поэты, философы и историки разных эпох, включая эллинистический и римский периоды. В Древней Греции распятие воспринималось как варварское иноземное изобретение. Геродот повествует о том, как персидский царь Дарий, завоевав Вавилон, «приказал распять около трех тысяч знатнейших граждан»¹. Судя по свидетельству историка, распятие на кресте или на столбе в качестве вида казни применялось многими персидскими правителями². Тем не менее, и греческие правители не гнушались этим варварским способом казни. Согласно римскому историку Руфу, после завоевания Тира Александр Македонский выразил свою ярость тем, что «две тысячи человек, на убийство которых уже не хватило ожесточения, были пригвождены к крестам на большом расстоянии вдоль берега моря»³.

Наибольшее распространение распятие получило в Древнем Риме. Римляне использовали этот вид казни по отношению к рабам: Цицерон называет его «самым крайним и мучительным наказанием для рабов»⁴. Самый известный случай массовой казни рабов через распятие связан с восстанием Спартака: после подавления восстания шесть тысяч рабов было распято вдоль Аппиевой дороги⁵. Свободных граждан казнили более гуманными способами, хотя из этого правила были исключения (так например, Цицерон обличал Верреса за то, что тот распял на кресте римского гражданина)⁶. В военное время распятие использовалось как средство для поднятия духа римских воинов и для устрашения врагов.

В сочинениях Иосифа Флавия казнь на кресте упоминается в общей сложности 19 раз. Он рассказывает о казни через пригвождение ко кресту двух тысяч восставших иудеев римским полководцем Публием Квинтилием Варом, захватившим Иерусалим по-

¹ Геродот. История. 3, 159.

² Геродот. История. 3, 132; 4, 43; 6, 30; 7, 33; 7, 194; 9, 120–122.

³ Квинт Курций Руф. История Александра. 4, 4, 16.

⁴ Цицерон. Против Верреса. 2, 5 (169).

⁵ Аппиан. Гражданские войны. 1, 120.

⁶ Цицерон. Против Верреса. X (23); XI (26).

сле смерти Ирода Великого в 4 году до Р. Х.¹ В другом месте Флавий повествует о том, как Александр Яннай, иудейский царь из династии Хасмонеев, в 88 году до Р. Х., взяв город Вефом, отвел в Иерусалим захваченных в плен иудеев и «учинил над ними ужасное дело: находясь со своими наложницами в уединенном уголке и пируя там с ними, он велел распять около восьмисот иудеев и перерезать на виду их всех жен и детей»². Таким образом, не только римские правители и полководцы, но и иудейские цари не гнушались казнить своих соплеменников через распятие.

Массовыми распятиями на крестах сопровождалось взятие Иерусалима войсками Тита в 70 году. Повествуя об иудеях, распятых после бичевания и пыток, Иосиф Флавий пишет:

Тит хотя жалел этих несчастных, которых ежедневно было приводимо пятьсот человек, а иногда и больше, но с другой стороны, он считал опасным отпускать на свободу людей, взятых в плен силой, а если бы он хотел их охранять, то такая масса охраняемых скоро могла бы превратиться в стражу для своей стражи. Главной же причиной, побуждавшей Тита к такому образу действия, была надежда, что вид казненных склонит иудеев к уступчивости, из опасения, что в случае дальнейшего сопротивления их всех постигнет такая же участь... Число распятых до того возрастало, что не хватало места для крестов и недоставало крестов для тел³.

О распятии как широко распространенной практике в Иудее времен римского владычества свидетельствуют и более поздние иудейские источники, в частности, раввинистическая литература.

Сохранились свидетельства древних авторов о различных формах крестов и разных позах, в которых казнили осужденных. Иосиф Флавий говорит, что «солдаты в своем ожесточении и ненависти пригвождали пленных для насмешки в самых различных направлениях и разнообразных позах»⁴. Сенека пишет:

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. 17, 10, 10.

² Иосиф Флавий. Иудейские древности. 13, 14, 2.

³ Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 11, 1.

⁴ Иосиф Флавий. Иудейская война. 5, 11, 1.

Я вижу перед собой кресты не похожие один на другой, но по-разному сделанные у разных народов: некоторые вешают человека головой вниз, некоторое вставляют кол в задний проход, некоторые растягивают руки на сдвоенной виселице. Я вижу струны, бичи и орудия пыток для каждой конечности и каждого сустава¹.

Свидетельства древних авторов о видах и способах распятия были впервые систематизированы в 1594 году фламандским гуманистом Юстусом Липсиусом в трактате «О кресте». Согласно этому автору, для распятия мог использоваться простой вертикальный столб (*crux simplex*): человека привязывали к нему спиной и оставляли умирать долгой и мучительной смертью. Крест для распятия мог иметь Т-образную форму (*crux commisa*): горизонтальная перекладина устанавливалась поверх столба, к ней прибывали или привязывали руки осужденного. Использовались кресты в форме буквы Х (*crux decussata*), на которых распинали как вверх, так и вниз головой. Наконец, весьма распространенным был крест, изготовленный из двух скрещенных брусьев: длинного вертикального и более короткого горизонтального, установленного на уровне головы осужденного. Именно такой крест (*crux immixta*) изображается на канонических иконах Распятия Иисуса Христа. Трактат Липсиуса оказал влияние на всю последующую научную литературу, посвященную распятию в древнем мире.

Распятие было публичной казнью и использовалось не только как способ возмездия, но и как средство устрашения. Все этапы казни осуществлялись на глазах у людей. После бичевания осужденный на распятие, как правило, сам нес свой крест под крики и свист толпы. В некоторых случаях он нес поперечину креста (*patibulum*), тогда как вертикальный столб был заранее вкопан в землю на месте казни. Когда процессия подходила к месту казни, осужденного клали на землю и крепко привязывали его руки к поперечине; затем в его ладони вбивали гвозди. Поперечину водружали на столб, к которому была заранее приделана подставка для ног (*subpedaneum*): она была необходима для того, чтобы тело

¹ *Сенека. Утешение к Марции. 20.*

не сорвалось под собственной тяжестью. Распятый висел на кресте, прибитый к нему гвоздями и привязанный веревками.

Иосиф Флавий называет распятие «мучительнейшим из всех родов смерти»¹, а Цицерон — «самой жестокой и ужасающей казнью» (*crudelissimum taeterrimumque supplicium*)². В зависимости от способа распятия и физического состояния осужденного мучения могли длиться от нескольких часов до нескольких дней. Наиболее продолжительными были страдания тех осужденных, которых не подвергали предварительным пыткам и привязывали к кресту веревками. Бичевание, в результате которого человек терял много крови, значительно сокращало время последующих мучений³. Если ладони и ступни осужденного прибавали к кресту гвоздями, это также ускоряло смерть.

Будучи самой мучительной из всех известных древнему миру казней, распятие считалось также самой позорной смертью⁴. Распятые подвергались разнообразным унижениям. Одним из них было снятие одежды перед казнью. В древнем мире одежда воспринималась почти как часть тела, она была связующим звеном между телом человека и окружающим миром. По одежде судили о статусе человека, о его положении в обществе. Лишить человека одежды значило лишить его чести и достоинства.

В научной литературе распространено мнение о том, что распятые висели на кресте обнаженными. Это мнение подтверждается целым рядом древних источников, которые, однако, не уточняют, сохранялась ли на казненных набедренная повязка. В Иудее, вероятно, набедренная повязка на казненных сохранялась.

¹ Иосиф Флавий. Иудейская война. 7, 6, 4.

² Цицерон. Против Верреса. 2, 5, 165.

³ Помимо бичевания, распятию могли предшествовать другие виды наказаний и пыток. Платон упоминает о человеке, которого, «схвативши, растянут на дыбе, оскопят, выжгут глаза, истерзают всевозможными, самыми разнообразными и самыми мучительными пытками да еще заставят смотреть, как пытаются его детей и жену, а в конце концов распнут или сожгут на медленном огне». См.: Платон. Горгий. С. 473.

⁴ Геродот. История. 3, 125.

Существуют различные мнения о том, что являлось основной причиной смерти на кресте. Липсиус считал, что распятые умирали не столько от голода, сколько от боли. По теории французского врача П. Барбе, смерть на кресте наступала в результате асфиксии (удушья). Другие ученые, не соглашаясь с этой теорией, указывают на иные факторы: последствия травматического шока, полученного при бичевании; обильная кровопотеря и обезвоживание организма. Чаще всего причиной смерти на кресте становилась совокупность перечисленных факторов. Смерть могла наступить также от разрыва легких или разрыва сердца.

22. 2. Путь на Голгофу

Согласно Евангелию от Иоанна, после того как Пилат огласил смертный приговор, «взяли Иисуса и повели. И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски же Голгофа» (Ин 19. 16–17).

Евангелисты Матфей и Марк более подробно описывают путь Иисуса к месту казни:

И когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие. Выходя, они встретили одного Кириянина, по имени Симона; сего заставили нести крест Его (Мф 27. 31–32).

Когда же насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, одели Его в собственные одежды Его и повели Его, чтобы распять Его. И заставили проходящего некоего Кириянина Симона, отца Александра и Руфова, идущего с поля, нести крест Его (Мк 15. 20–21).

Лука тоже упоминает о Симоне: «И когда повели Его, то, захватив некоего Симона Кириянина, шедшего с поля, возложили на него крест, чтобы нес за Иисусом» (Лк 23. 26).

Кирияня, или Кирины — ливийский город, столица римской провинции Киренаика. Расположенный на берегу Средиземного моря, город представлял собой греческую колонию, значительную

часть населения которой составляли иудеи¹. В Иерусалиме у киринейских иудеев была собственная синагога (Деян 6. 9). Говорили они на своем диалекте еврейского языка (Деян 2. 8–10).

Некоторые древние комментаторы считали, что Симон Киринейский был язычником². Симон мог быть одним из киринейских иудеев, пришедших в Иерусалим на Пасху, или мог проживать в Иерусалиме на постоянной основе: упоминания Марка и Луки о том, что Симон шел с поля, указывают на полевые работы. Уточнение, сделанное Марком, о том, что Симон был отцом Александра и Руфа, часто трактуется как свидетельство того факта, что сыновья Симона были известны римской христианской общине. В Послании к Римлянам апостол Павел приветствует некоего Руфа (Рим 16. 13): возможно, речь идет об одном из сыновей Симона. В 1941 году в Иерусалиме при раскопках была обнаружена погребальная пещера, не тронутая грабителями, принадлежавшая семье киринейских иудеев. В ней нашли оссуарий (саркофаг с костями) с надписью: «Александр, сын Симона». Впрочем, совпадение имен в обоих случаях может быть случайным.

Почему Иисусу потребовалась помощь Симона? Ранее Он говорил ученикам: «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф 16. 24; Мк 8. 34; Лк 9. 24). Однако Свой собственный крест Он нести не мог. Единственной причиной этого должно было быть Его физическое состояние:

¹ *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. 14, 7, 2 (Флавий цитирует Страбона: «Четыре рода жителей было в городе Кирене: граждане, земледельцы, колонисты и иудеи. Последние проникли уже во все города, и нелегко найти какое-либо место на земле, где не нашлось бы это племя и которое не было бы занято им. Так, например, Египет и Кирена, находящиеся под властью одних и тех же правителей, относятся ко всем остальным безразлично, но охотно принимают и содержат у себя толпы иудеев и процветают вместе с ними, следуя законам иудейским»).

² *Лев Великий*. Проповеди. 45, 6 («Когда толпа вместе с Иисусом следовала к месту казни, найден был некто Симон Киринейнин, которого заставили вместо Христа нести деревянный крест. Даже это деяние означало, что вера придет к язычникам... Не еврей некий, не израильтянин, а чужой по рождению человек был поставлен на службу Господу в момент Его святейшего смирения»).

истощенный после бессонной ночи, изнурительных допросов и жестокого бичевания, Он не мог поднять и нести приготовленный для него крест. Возможно, сначала Он нес крест Сам, но потом упал под его тяжестью. Блаженный Августин, основываясь на отсутствии упоминания о Симоне в Евангелии от Иоанна, считает, что до восхождения на Голгофу Иисус Сам нес Свой крест, Симон же был принужден к этому только при поднятии креста на лобное место; «таким образом, первую половину пути описал Иоанн, а вторую — остальные (Евангелисты)»¹. Так же думает Златоуст: «Когда они вышли из претории, крест нес Христос, а когда прошли вперед, Симон взял у него крест и потащил»².

В церковной традиции эпизод с Симоном с ранних времен толкуется аллегорически. По словам Оригена, «не подобало, чтобы только Спаситель принял Свой крест, но следовало и нам нести его... И, принимая Его крест, мы помогли Ему не более, чем сами извлекаем пользу от Его креста, поскольку Он Сам принимает и несет его»³. Образ Симона запечатлен на многих иконографических изображениях, а также в памятниках литургической поэзии.

Евангелист Лука — единственный, кто упоминает о женщинах, сопровождавших Иисуса к месту казни. Его рассказ существенно дополняет повествование трех других Евангелистов о том, что происходило на пути к Голгофе:

И шло за Ним великое множество народа и женщин, которые плакали и рыдали о Нем. Иисус же, обратившись к ним, сказал: дочери Иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших, ибо приходят дни, в которые скажут: блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие! тогда начнут говорить горам: падите на нас! и холмам: покройте нас! Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет? Вели с Ним на смерть и двух злодеев (Лк 23. 27–32).

¹ Августин. О согласии Евангелистов. 3, 37.

² Иоанн Златоуст. О расслабленном, спущенном через крышу.

³ Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея. 126.

В греческом тексте Евангелия от Луки слова «плакали и рыдали о Нем (ἐκόπτοντο καὶ ἔθρῆνον αὐτόν)» относятся не только к женщинам, но и к множеству народа. Картина, нарисованная здесь Лукой, вносит корректив в повествования прочих Евангелистов, из которых может создаться впечатление, что *весь* народ был настроен против Иисуса и *все* ученики, «оставив Его, бежали» (Мф 26. 56; Мк 14. 50). Из повествования Луки следует, что в толпе, сопровождавшей Иисуса к месту казни, было немало искренне сочувствующих Ему: среди них Евангелист особо выделяет женщин. Характерной особенностью Евангелия от Луки является то, что в нем женщинам из окружения Иисуса уделяется больше внимания, чем в каком-либо другом Евангелии.

Идя к месту казни, Иисус говорит не о Себе, но об Иерусалиме. Как мы помним, только у Луки содержится рассказ о том, как Иисус, приблизившись к Иерусалиму, заплакал о нем и сказал: «О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих, ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего» (Лк 19. 41–44). Слова, которые Иисус обращает к женщинам на пути к Голгофе, созвучны этому пророчеству: вновь, как и тогда, Иисус протягивает смысловую нить между Своей смертью и разрушением Иерусалима. Связующим звеном между двумя эпизодами является слово «дети»: в первом случае речь шла о детях Иерусалима, во втором — о детях дочерей Иерусалимских.

Последнее обращение Иисуса к женщинам целиком соткано из библейских аллюзий. Выражение «дочери Иерусалимские» встречается в библейской книге Песнь Песней во множественном числе (Песн 2. 7; 5. 16; 8. 4), в книгах пророков — в единственном (Ис 37. 22; Соф 3. 14; Зах 9. 9). По общей тональности слова Иисуса напоминают пророчество Иереми: «Итак слушайте, женщины, слово Господа, и да внимает ухо ваше слову уст Его; и учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням. Ибо смерть входит

в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей» (Иер 9. 20–21). Упоминание о неплодных может напомнить пророчество Исаии, начинающееся словами: «Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами» (Ис 54. 1). Однако если у Исаии речь шла о благословениях, которые изольются на женщин Иерусалимских, то Иисус, напротив, предвозвещает ожидающие их бедствия.

Слова Иисуса о горах и холмах напоминают пророчество Осии: «...Дай им утробу нерождающую и сухие сосцы... И скажут они горам: “покройте нас”, и холмам: “падите на нас”» (Ос 9. 14; 10. 8). Наконец, поговорка, которой Иисус завершает Свое последнее обращение к женщинам, является реминисценцией слов пророка Иезекииля: «И узнают все деревья полевые, что Я, Господь, высокое дерево понижаю, низкое дерево иссушаю, зеленеющее дерево иссушаю, а сухое дерево делаю цветущим» (Иез 17. 24).

Образы, заимствованные из Ветхого Завета, возникают в сознании Иисуса один за другим. Однако все эти образы изымаются из своего первоначального контекста и переосмысливаются в контексте бедствий, ожидающих Иерусалим. Слова «приходят дни» созвучны выражениям, употребленным Иисусом в беседе с самарянкой: «наступает время», «настанет время и настало уже». Там Иисус возвещал наступление эры нового богопоклонения, означенной тем, что люди будут поклоняться Богу не в Иерусалиме и не на горе Гаризим, а «будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин 4. 21–23). Водоразделом между двумя эрами — уходящей и грядущей — станет смерть Иисуса на кресте, за которой в скором времени (всего лишь через четыре десятилетия) последует разрушение Иерусалимского храма. К этому событию обращен духовный взор Иисуса, идущего на Голгофу.

Толкование поговорки, которой Иисус завершил Свое обращение к иерусалимским женщинам, представляет большую трудность. Что понимается под сухим и зеленеющим деревом? Согласно одному из толкований, Иисус предсказывает восстание иудеев против римлян: «великое благословение детьми обратится в горе,

ибо если римляне так поступают, когда дерево еще зелено и осужденные невиновны в вооруженном восстании, то что сделают они с деревом сухим, когда дети, играющие на улицах, вырастут в антиримских бунтовщиков?». По мнению автора этого толкования, «Иисус видит: Израиль окончательно отверг путь мира. Он видит: в следующем поколении Израиль ввяжется в обреченную войну и потерпит страшное поражение»¹.

Такое понимание, однако, переводит все последнее поучение Иисуса исключительно в социально-политическую плоскость. Более убедительным представляется толкование, согласно которому под зеленеющим деревом следует понимать Самого Иисуса, а под сухим — иудаизм: если Бог допустил казнь Своего Сына, то какова будет участь города, повинного в этой казни? Такое толкование мы встречаем, в частности, у Феофилакта Болгарского.

Образ дерева, не приносящего плода, впервые возник в проповеди Иоанна Крестителя, который говорил фарисеям и саддукеям: «Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?.. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф 3. 7, 10; Лк 3. 7, 9). К этому образу Иисус возвращался неоднократно. В Нагорной проповеди Он говорил: «Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» (Мф 7. 19). В последней беседе с учениками Он напоминал им: «Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Ин 15. 6). Сухое дерево — символ Божия суда, который должен совершиться над Иерусалимом и над народом, осудившим на смерть своего Мессию.

¹ Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. С. 303.

22. 3. Распятие Иисуса

Евангелисты Матфей и Марк повествуют о распятии Иисуса в сходных выражениях:

И, придя на место, называемое Голгофа, что значит: Лобное место, дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить. Распявшие же Его делили одежды его, бросая жребий; и, сидя, стерегли Его там; и поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: Сей есть Иисус, Царь Иудейский. Тогда распяты с Ним два разбойника: один по правую сторону, а другой по левую (Мф 7. 33–38).

И привели Его на место Голгофу, что значит: Лобное место. И давали Ему пить вино со смирною; но Он не принял. Распявшие Его делили одежды Его, бросая жребий, кому что взять. Был час третий, и распяли Его. И была надпись вины Его: Царь Иудейский. С Ним распяли двух разбойников, одного по правую, а другого по левую сторону Его. И сбылось слово Писания: и к злодеям причтен (Мк 15. 22–28).

Разница между Матфеем и Марком заключается, во-первых, в том, что Марк указывает на час распятия — третий. Это расходится с показаниями Иоанна, согласно которым Пилат объявил приговор Иисусу в шестом часу (Ин 19. 14). Ни одна из попыток гармонизовать эти два указания не дала убедительных результатов. Однако, как мы помним, у Иоанна распятие происходит в пятницу перед Пасхой, а у синоптиков — в самый день Пасхи. В контексте этого общего расхождения следует рассматривать и данное частное расхождение: третий час у Марка означает утро Пасхи (9 утра по современному счету), тогда как шестой час у Иоанна означал день накануне Пасхи (полдень по современному счету).

Во-вторых, только Марк ссылается на текст, о котором, согласно Луке, Иисус напомнил ученикам перед Своим арестом: «Ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: и к злодеям причтен» (Лк 22. 27). Этот текст заимствован из 53-й главы Книги пророка Исаии, где говорится о страждущем Рабе Господнем:

Он истязуем был, но страдал добровольно... За преступления народа Моего претерпел казнь. Ему назначали гроб со злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха, и не было лжи в устах Его. Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное... Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет. Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу, за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был... (Ис 53. 7–12).

53-я глава Книги пророка Исаии в христианской традиции с самого начала воспринималась как мессианское пророчество, в полной мере сбывшееся в страданиях и смерти Иисуса Христа, о чем свидетельствует, в частности, рассказ Книги Деяний о встрече апостола Филиппа с евнухом царицы Эфиопской. Последний ехал на колеснице и читал отрывок из этой главы. «Филипп подошел и, услышав, что он читает пророка Исаию, сказал: разумеешь ли, что читаешь?.. Евнух же сказал Филиппу: прошу тебя сказать: о ком пророк говорит это? о себе ли, или о ком другом? Филипп отверз уста свои и, начав от сего Писания, благовествовал ему об Иисусе» (Деян 8. 27–35).

Приведенный рассказ содержит в себе экзегетическую парадигму, которой следовали ранние христиане, читая 53-ю главу Исаии. Они видели в этой главе пошаговое описание истории Страстей и ясное указание на ее искупительный смысл. Не случайно этот текст, отраженный во всех четырех Евангелиях, стал одним из наиболее часто цитируемых в христианской богословской литературе и в литургических текстах в связи с распятием и смертью Иисуса.

Рассказ Луки о распятии отличается от параллельных повествований Матфея и Марка рядом существенных деталей:

Вели с Ним на смерть и двух злодеев. И когда пришли на место, называемое Лобное, там распяли Его и злодеев, одного по правую, а другого по левую сторону. Иисус же говорил: Отче! прости им, ибо не знают, что делают. И делили одежды Его, бросая жребий. И стоял народ и смотрел. Насмехались же

вместе с ними и начальники, говоря: других спасал; пусть спасет Себя Самого, если Он Христос, избранный Божий. Также и воины ругались над Ним, подходя и поднося Ему уксус и говоря: если Ты Царь Иудейский, спаси Себя Самого. И была над Ним надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: Сей есть Царь Иудейский (Лк 23. 32–38).

Только Лука упоминает о том, что двух разбойников, приговоренных к смерти одновременно с Иисусом, вели на казнь вместе с ним. И только у Луки мы находим молитву Иисуса о прощении. Этот стих отсутствует в ряде древних рукописей и переводов, что дало повод критикам усомниться в его подлинности. В то же время он присутствует во многих манускриптах и древних переводах, включая старосирийскую версию Евангелий (III век), латинскую Вульгату (IV век). Данные рукописной традиции в пользу и против аутентичности стиха распределены практически поровну. Уже во II веке некоторые рукописи Евангелия содержали его, тогда как в других он отсутствовал. В знаменитом Синайском кодексе IV века стих первоначально присутствовал, затем был стерт, но в VII веке был восстановлен.

Ученые, считающие молитву о прощении позднейшей вставкой, обычно указывают на ее сходство со словами Стефана о тех, кто побивал его камнями: «Господи, не вмени им греха сего» (Деян 7. 60). Указывают на то, что якобы эта молитва нарушает цельность повествования. На наш взгляд, это суждение слишком субъективно.

О ком мог молиться Иисус на кресте? О распинавших Его римских воинах? Об иудеях, осудивших Его на смерть? О тех и других? Думается, возможны все три толкования. Если молитву Иисуса относить только к римским солдатам, тогда слова «не знают, что делают» можно понимать вполне буквально: они действительно могли не знать, Кто перед ними и за что Он осужден. При более расширительном понимании слова «не знают, что делают» относятся ко всем участникам драмы, включая иудеев: последние, хотя и были уверены в своей правоте, в действительности не сознавали, какое тяжкое преступление против правды Божией они совершают.

Логика евангельского повествования заставляет полагать, что Иисус просит о прощении всех виновных в Его смерти, сознают ли они это или нет, являются ли инициаторами приговора или лишь его техническими исполнителями. При таком понимании эта молитва в полной мере созвучна тому, что Он говорил ученикам в Нагорной проповеди: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного...» (Мф 5. 43–45). Молитва за обидчиков и гонителей — а подлинными гонителями Иисуса были именно иудеи, добившиеся Его смерти, — является признаком богосыновства, и Иисус как подлинный Сын Своего Отца произносит на кресте молитву, включая в нее всех, кто участвовал в Его казни.

Еще одним отличием версии Луки от версий Матфея и Марка является то, что у него воины подносят Иисусу уксус, когда Он уже висит на кресте, тогда как из их повествования можно было бы заключить, что Ему предложили уксус сразу по приходе на Голгофу. Евангелисты по-разному обозначают напиток, предложенный Иисусу: Лука и Иоанн (Ин 19. 29) называют его ὄξος («уксус»), Матфей — οἶνος μετὰ χολῆς μεμιγμένον (букв. «вино, смешанное с желчью»), Марк — ἑσμυρνισμένον οἶνον (букв. «вино со смирной»).

Некоторые комментаторы считают, что слово ὄξος у Луки обозначает сухое вино (в отличие от οἶνος, обозначающего сладкое вино). Однако и Матфей, и Марк дают понять, что речь идет не об обычном вине, а о специально приготовленной смеси. Предполагают, что она могла иметь дурманящий эффект или оказывать обезболивающее действие и что эту смесь приготовили для Иисуса следовавшие за ним женщины.

В то же время у Иоанна мы увидим упоминание о том, что губку с уксусом поднесли к устам Иисуса римские воины (Ин 19. 29–30). Гармонизовать упоминание об уксусе у Иоанна с упоминаниями синоптиков можно, предположив, что напиток был предложен Иисусу не один раз. Когда Он пришел на место казни, Ему предложили уксус, и Он, попробовав, не стал пить его — возможно, из-за

нежелания как-либо смягчить или ослабить добровольно принятое на Себя страдание. Сосуд с напитком продолжал стоять возле креста после того, как Иисус был распят, и, когда Он уже был в агонии, губка с напитком была вновь поднесена к Его устам. На этот раз Он вкусил уксус, после чего испустил дух.

Обратимся к рассказу Евангелиста Иоанна о распятии. Этот рассказ пересекается с повествованиями синоптиков в ряде деталей, однако содержит многочисленные дополнительные подробности:

И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа; там распяли Его и с Ним двух других, по ту и по другую сторону, а посреди Иисуса.

Пилат же написал и надпись, и поставил на кресте. Написано было: Иисус Назорей, Царь Иудейский. Эту надпись читали многие из Иудеев, потому что место, где был распят Иисус, было недалеко от города, и написано было по-еврейски, по-гречески, по-римски. Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши: Царь Иудейский, но что Он говорил: Я Царь Иудейский. Пилат отвечал: что я написал, то написал.

Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. Итак сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, — да сбудется реченное в Писании: разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий. Так поступили воины (Ин 19. 17–24).

Иоанн, как видим, уделяет особое внимание надписи, сделанной Пилатом. Эта надпись приводится четырьмя Евангелистами в четырех разных редакциях: «Царь Иудейский» (Мк 15. 26); «Сей есть Царь Иудейский» (Лк 23. 28); «Сей есть Иисус, Царь Иудейский» (Мф 27. 37); «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин 19. 19). При этом только Лука и Иоанн говорят о том, что надпись была сделана на трех языках, и только Иоанн приводит диалог Пилата с иудеями, посвященный этой надписи.

Все четыре Евангелиста упоминают о том, что распявшие Иисуса делили между собой Его одежды (согласно римскому праву, одежды казненного делились между исполнителями казни)¹. Но только Иоанн говорит о хитоне, который достался одному из воинов по жребию. Хитоном называли верхнюю одежду (плащ), надевавшуюся поверх нижней одежды. Тот факт, что хитон был тканый, а не сшитый, не означает, что он был дорогим.

Жребий, брошенный римскими солдатами, вызывает в памяти Евангелиста 21-й псалом — один из важнейших мессианских текстов Ветхого Завета. Этот псалом важен для понимания всей истории Страстей, как она изложена четырьмя Евангелистами:

Боже мой! Боже мой! [внемили мне] для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего... Все, видящие меня, ругаются надо мною, говорят устами, кивая головою: «он уповал на Господа; пусть избавит его, пусть спасет, если он угоден Ему». Но Ты извел меня из чрева, вложил в меня упование у груди матери моей. На Тебя оставлен я от утробы; от чрева матери моей Ты — Бог мой. Не удаляйся от меня, ибо скорбь близка, а помощника нет. Множество тельцов обступили меня; тучные Васанские окружили меня, раскрыли на меня пасть свою, как лев, алчущий добычи и рыкающий. Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильпнул к гортани моей, и Ты свел меня к персти смертной. Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесть все кости мои; а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий (Пс 21. 1, 8–19).

¹ Некоторые ученые усматривают особый символизм в многочисленных упоминаниях Евангелистов об одежде Иисуса: «Когда Иисуса судят, с Него снимают одежду и облачают в багряницу, а затем снова одевают в Его обычные одежды — только для того, чтобы перед распятием вновь снять их с Него и разделить по жребию, подобно тому, как Его тело сокрушается и пронзается на кресте».

Псалом 21, как и большинство других псалмов, надписан именем царя Давида. Однако в жизни этого царя не было событий, которые даже приблизительно соответствовали бы содержанию псалма. Псалом начинается с вопля богооставленности, и первая часть псалма содержит перечисление бедствий, которым подвергается страждущий. Но затем тональность текста меняется, и вся вторая половина псалма представляет собой исповедание веры в силу Бога Израилева, упования на то, что «вспомнят, и обратятся к Господу все концы земли, и поклонятся пред Тобою все племена язычников, ибо Господне есть царство, и Он — Владыка над народами» (Пс 21. 28–29). Псалмопевец как бы разрывается надвое — он не может отрицать реальности веры, но не может и примирить ее с беспощадной реальностью жизни.

Ранняя Церковь уже в те времена, когда составлялись евангельские повествования, в полной мере осознала мессианский характер 21-го псалма, в котором, как и в 53-й главе Книги пророка Исаии, увидела пророческое предсказание о крестных страданиях Сына Божия. Все четыре Евангелиста обращают внимание на связь между Ветхим Заветом и описываемыми ими событиями. Неоднократно на страницах Евангелий возникают аллюзии на ветхозаветные тексты, а события из жизни Иисуса воспринимаются как исполнение древних пророчеств. В наивысшей степени это характерно для истории Страстей. Именно в ней «слово Божие и события становятся взаимопроникаемыми: факты наполняются словами, то есть смыслом, и, наоборот, то, что до сих пор было только словом, подчас непонятым, становится реальностью и, наконец, раскрывает свой подлинный смысл»¹.

Об этой особенности евангельских повествований о Страстях важно помнить при их рассмотрении. Евангелистов гораздо меньше интересуют подробности самой казни: они не описывают ее столь детально, как это сделал бы историк, подобный Иосифу Флавию. Авторы Евангелий скупы на детали. Их гораздо больше

¹ *Бенедикт XVI*. Иисус из Назарета. Часть вторая. С. 145.

интересует, как история Страстей соотносится с мессианскими пророчествами Ветхого Завета: в ткань пророчеств они и вплетают эту историю.

Чем объясняется внимание, уделяемое Евангелистом Иоанном таблице с надписью, сделанной Пилатом, и хитону? Как мы видели, образ Пилата у Иоанна прописан гораздо детальнее, чем у других Евангелистов, и мы можем предположить, что ему известны подробности процесса над Иисусом, не известные другим авторам. Что же касается хитона, то упоминание о нем может быть объяснено цитатой из псалма, которая благодаря этому упоминанию вводится в рассказ.

В то же время возможно и другое объяснение. Известно, что и таблица с надписью «Иисус Назарянин, Царь Иудейский», и хитон Господень относятся к числу раннехристианских реликвий. Таблица, или титло (лат. *titulus*), по преданию, была обретена в 326 году императрицей Еленой во время ее путешествия в Иерусалим (эту таблицу в конце IV века упоминает римская паломница Эгерия¹). Что же касается хитона Господня, то существуют различные предания касательно его судьбы. В частности, святыня, обозначаемая этим наименованием, хранится в кафедральном соборе Трира (Германия). Грузинское церковное предание связывает местопребывание хитона Господня с собором Светицховели в городе Мцхета. Как бы там ни было, нельзя исключить, что ранние христиане сохранили титло с креста Иисуса, а хитон выкупили у воинов, и что автору четвертого Евангелия эти реликвии были известны.

В раннехристианской литературе нешвенный хитон Господень получил аллегорическое толкование: в нем увидели символ единства Церкви. Одним из первых данную аллегорию использовал Киприан Карфагенский².

Раннехристианские комментаторы усматривали особый смысл в том, что Иисус был распят вне города. В этом видели указание на грядущее разрушение Иерусалима и основание Нового Израиля —

¹ Паломничество Эгерии. 37.

² Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви.

вселенской Церкви Христовой: «Он распят был не в храме, почитание которого теперь пришло к концу, и не в стенах города, который обречен был на разрушение, но за городскими стенами, вне врат (Евр 13. 12). Итак, таинство ветхих жертв прекращается, и новая жертва возлагается на новый алтарь: крест Христов — алтарь не храма, а всего мира»¹.

Место, на котором был распят Иисус, в Евангелиях названо Голгофой. Греческое слово Γολγοθᾶ является транскрипцией арамейского *gulgoltā*, восходящего к еврейскому *gulgolet* («череп»). Отсюда перевод: κρανίου τόπος («лобное место», букв. «место черепа»). В древней Церкви существовало предание, известное уже Оригену, о том, что Христос был распят на месте погребения Адама². В этом видели глубокий символический смысл: «Христос был распят там, где был погребен Адам, для того, чтобы жизнь явилась там, где некогда наступила смерть. Смерть через Адама, а жизнь через Христа...»³.

22. 4. Злословие толпы. Разбойники на кресте

Казни в Римской империи носили публичный характер, поскольку служили средством не только наказания преступников, но и устрашения рядовых граждан. Кресты с распятыми нередко ставили вдоль дорог (как в случае с рабами, воевавшими под предводительством Спартака). Вполне вероятно, что и крест Иисуса вместе с крестами двух разбойников стоял возле дороги. На это косвенно указывают свидетельства Матфея и Марка:

<p>Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого;</p>	<p>Проходящие злословили Его, кивая головами своими и говоря: э! разрушающий храм, и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого</p>
---	---

¹ Лев Великий. Проповеди. 45, 6.

² Ориген. Комментарий на Мф 27, 32.

³ Хроматий Аквилейский. Проповеди. 19, 7.

если Ты Сын Божий, сойди с креста. Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын. Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его (Мф 27. 33–44).

и сойди со креста. Подобно и первосвященники с книжниками, насмехаясь, говорили друг другу: других спасал, а Себя не может спасти. Христос, Царь Израилев, пусть сойдет теперь с креста, чтобы мы видели, и уверуем. И распятые с Ним поносили Его (Мк 15. 29–32).

Версия Матфея почти идентична версии Марка, отличаясь от нее тем, что аллюзия на 21-й псалом, присутствующая у Марка, расширена у Матфея до полноценного парафраза двух стихов псалма, в оригинале звучащих так: «Все, видящие меня, ругаются надо мною, говорят устами, кивая головою: “он уповал на Господа; пусть избавит его, пусть спасет, если он угоден Ему”» (Пс 21. 8–9). Оба Евангелиста видят в злословии толпы в адрес Иисуса исполнение древнего пророчества, но Матфей делает это более очевидным, чем Марк.

Другое важное отличие версии Матфея — в том, что в ней дважды упоминается о претензии Иисуса на богосыновство. Говоря о Себе в третьем лице, Иисус чаще всего называл Себя Сыном Человеческим. Однако нередко Он говорил о Себе как о Сыне Божиим, что вызывало возмущение иудеев. Когда Он висел на кресте между двумя разбойниками, они припомнили Ему это.

Перед нами три группы злословящих. Во-первых, это случайные свидетели казни — проходящие мимо люди. Во-вторых, первосвященники и старейшины (у Матфея также и книжники), которые не хотят разойтись по домам, пока не увидят развязку драмы. В-третьих, это разбойники, повешенные вместе с Иисусом: сами будучи пригвождены к кресту, испытывая столь же тяжкие мучения, они, тем не менее, находят в себе силы поносить Его. Все три

группы объединены ненавистью к Распятому, и каждый участник драмы считает необходимым присоединить свой голос к хору злословящих и насмехающихся.

Обвинения, которые звучат из уст прохожих, повторяют слова лжесвидетелей на суде против Иисуса: «Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его» (Мф 26. 61). Выше уже упоминалось о том, что в синоптических Евангелиях отсутствуют какие бы то ни было основания для такого обвинения, однако в Евангелии от Иоанна приводятся слова Иисуса: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин 2. 19). Эти слова, согласно Иоанну, были сказаны в самом начале общественного служения Иисуса, однако они надолго запомнились иудеям. Именно они стали главным основанием для объявления Иисуса виновным в богохульстве.

Слова «спаси Себя Самого» могут напомнить о диалоге Иисуса с иудеями в Назарете: «Конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме... Истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве» (Лк 4. 23–24). Иисус совершил множество чудес, которые, однако, не убедили скептиков в том, что Он — Сын Божий. При этом они неоднократно приступали к Нему с одной и той же просьбой: «Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение» (Мф 12. 38); «Какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе?» (Ин 6. 30). Всякий раз Иисус отвечал отказом. А однажды в ответ на подобную просьбу Он предсказал Свою смерть: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12. 39–40).

Горькая ирония описанной сцены заключается в том, что первосвященники обещали уверовать в Иисуса, если он сойдет с креста и спасет Себя Самого. Они считали, что если Он Сын Божий, Он должен сойти с креста. Но Он именно потому взошел на крест, что был Сыном Божиим. Он принял смерть, чтобы в Него уверовали и «чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17).

Повторим то, что мы многократно говорили на протяжении нашего исследования: Иисус шел на казнь добровольно и сознательно, Он хотел умереть, чтобы спасти людей. Только этим можно объяснить тот факт, что Он никоим образом не пытался смягчить остроту конфликта, возникшего между ним и фарисеями в самом начале Его проповеди. Его целью было не спасти собственную жизнь (что Он, наверное, без труда мог бы сделать, если бы захотел), а пострадать и «отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20. 28; Мк 10. 45). И этот искупительный характер страданий Иисуса на кресте подчеркивают Евангелисты — в том числе через аллюзии на ветхозаветные пророчества о страждущем Мессии.

Матфей и Марк называют повешенных рядом с Иисусом «разбойниками» (ῥησται). Лука находит для них иное слово — «злодеи» (κακοῦργοι). Ни один из синоптиков не уточняет, в чем состояло их преступление. Они могли быть участниками антиримского мятежа под предводительством Вараввы, но могли быть и просто уголовными преступниками.

И Матфей, и Марк говорят о том, что разбойники, повешенные вместе с Иисусом, злословили Его вместе с толпой. Однако Лука рисует иную картину. У него только один разбойник присоединяется к злословящим, тогда как другой неожиданно становится на сторону Иисуса:

И стоял народ и смотрел. Насмехались же вместе с ними и начальники, говоря: других спасал; пусть спасет Себя Самого, если Он Христос, избранный Божий. Также и воины ругались над Ним, подходя и поднося Ему уксус и говоря: если Ты Царь Иудейский, спаси Себя Самого. И была над Ним надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: Сей есть Царь Иудейский.

Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: если Ты Христос, спаси Себя и нас. Другой же, напротив, унимал его и говорил: или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал. И сказал

Иисусу: помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю (Лк 23. 35–43).

Как соотносится этот рассказ с повествованиями Матфея и Марка? Гармонизовать повествования синоптиков можно только одним способом: если предположить, что поначалу оба разбойника хулили Иисуса, а затем один из них одумался. Именно такое объяснение дает Иоанн Златоуст: «Вероятно вначале и он злословил, но потом вдруг показал столь большое изменение»¹. Менее убедительно толкование Августина, считающего, что «Матфей и Марк, кратко останавливаясь на этом событии, употребили вместо единственного числа множественное»; по его мнению, «нет никаких доказательств, что, говоря в множественном числе, они имели в виду непременно обоих злодеев; такое употребление множественного числа часто допустимо и тогда, когда речь идет об одном»².

Рассказ Луки о благоразумном разбойнике продолжает тему прощения, уже прозвучавшую в молитве Иисуса за тех, кто «не знают, что делают». На пороге смерти Иисус прощает того, чья предыдущая жизнь, как кажется, не заслуживает прощения. Образ покаявшегося разбойника стоит в одном ряду с другими образами из Евангелия от Луки, такими как мытарь Закхей (Лк 19. 2–10) и женщина-грешница, помазавшая ноги Иисуса миром (Лк 7. 37–50). В обоих случаях прощение даруется мгновенно: покаяние и обращение смывает все прежние грехи, вне зависимости от их тяжести.

Будучи аутсайдером и с религиозной, и с социальной точки зрения, разбойник стоит в одном ряду с теми «отбросами общества», к которым фарисеи относились с пренебрежением и брезгливостью, но которых Иисус считал достойными Царства Небесного. Мы можем здесь вспомнить слова, которые Он обращал к первосвященникам и старейшинам: «Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21. 31). Для

¹ *Иоанн Златоуст*. О кресте и разбойнике. 2. (Беседа 2 о кресте и об исповедании разбойника, и о том, что нам должно молиться за врагов).

² *Августин*. О согласии Евангелистов. 3, 54.

Него не имело значения, как жил человек до обращения к Нему: важно было то, как человек откликнулся на Его проповедь. Покаяние — тот поворотный пункт, с которого начинается путь в Царство Небесное. Оно может быть принесено даже на пороге смерти, перечеркнув всю прежнюю греховную или преступную жизнь человека и открыв ему врата рая.

22. 5. Матерь Иисуса у креста

Все четыре Евангелиста повествуют о том, что при кресте Иисуса стояли женщины (Мф 27. 55–56; Мк 15. 40–41; Лк 23. 49, 55–56; Ин 19. 25). У синоптиков женщины стоят в отдалении, тогда как у Иоанна они стоят достаточно близко к кресту, чтобы Иисус мог обратиться к Одной из них. Это различие не обязательно считать противоречием: оно вполне может объясняться либо тем, что женщины поначалу стояли вдали, а потом приблизились к кресту, либо, наоборот, тем, что они сначала стояли вблизи, а потом отошли после того, как Иисус умер.

Главным отличием Иоанна от синоптиков в данном случае является то, что в список стоявших у креста женщин он включает Матерь Иисуса¹. Чем объясняется умолчание о Ней прочих Евангелистов?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны напомнить о том, что в Евангелиях от Матфея и Луки о Матери Иисуса подробно говорится только в связи с Его рождением и ранними годами (Мф 1–3; Лк 1–3). Дальше Она исчезает из поля зрения, появляясь только в рассказе о том, как Она и братья Иисуса «стояли вне дома, желая говорить с Ним», но Иисус указал на Своих учеников: «вот мать Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца

¹ Некоторые комментаторы полагают, что в синоптических повествованиях Матерь Иисуса фигурирует под именем Марии Иаковлевой. См., напр.: *Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста*. 88, 2 («Матерь Его, которую Евангелист называет Иаковлевой»).

Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мф 12. 46–50; Мк 3. 31–35; Лк 8. 19–21). В Евангелии от Марка это единственное упоминание о Матери Иисуса.

Приведенный эпизод, по-видимому, отражает конфликт между Иисусом и Его родственниками, возникший вскоре после Его выхода на проповедь. Согласно свидетельству Марка, родственники Иисуса заподозрили Его в том, что Он «вышел из себя», то есть сошел с ума, и решили «взять Его» (Мк 3. 21), то есть вернуть в семью и посадить под домашний арест.

Косвенным отражением этого конфликта может служить и эпизод, приведенный у Луки. Здесь некая женщина из толпы восклицает: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!». Ответ Иисуса выдержан в той же тональности, что и Его ответ в предыдущем эпизоде: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк 11. 27–28). Своим ученикам и слушателям Он вновь оказывает предпочтение перед собственной Матерью.

В Евангелии от Иоанна Мать Иисуса играет иную роль. Она тоже один раз упоминается вместе с братьями (Ин 2. 12), однако если о братьях Иисуса говорится, что они «не веровали в Него» (Ин 7. 5), то Его Мать, напротив, являет твердую веру, когда говорит слугам на браке в Кане Галилейской: «Что скажет Он вам, то сделайте» (Ин 2. 5). Налицо разительный контраст между Ее отношением к Нему и тем, как ведут себя Его братья. С самого начала Она представлена как полноправная участница евангельской истории. Чудо в Кане Галилейской завершается словами Евангелиста о том, что «уверовали в Него ученики Его» (Ин 2. 11). Но Мать Иисуса с самого начала представлена как имеющая к Нему абсолютное доверие.

Можно предположить, что Евангелисты-синоптики, повествуя об общественном служении Иисуса, не увидели какой-то особой роли, которую могла в нем играть Его Мать. Иисус, согласно их повествованиям, всегда окружен учениками-мужчинами, и женщины из окружения Иисуса упоминаются лишь эпизодически. Это вполне соответствует той социальной роли, которая была отведе-

на женщинам: их основным призванием было «служить», то есть готовить, накрывать на стол и убирать со стола, выполнять иные вспомогательные функции. Возможно, Матерь Иисуса была (постоянно или эпизодически) частью этой незаметной группы женщин, ходивших за Иисусом и помогавших Ему, однако синоптики не считают нужным как-либо выделять Ее из этой группы.

Иоанн, включив рассказ о чуде в Кане Галилейской в свое повествование, исправляет общее впечатление о взаимоотношениях между Иисусом и Его Матерью, которое может возникнуть при чтении синоптических Евангелий. Согласно Иоанну, Ее роль не сводилась к тому, что Она родила и воспитала Своего Сына, и Она никогда не была участницей семейного заговора против Него. В Евангелии от Иоанна у Нее особая и самостоятельная роль, не похожая ни на роль кого-либо из учеников Иисуса, ни на роль служивших Ему женщин.

Прямая смысловая нить протягивается в Евангелии от Иоанна от брака в Кане Галилейской к упоминанию о Матери Иисуса в повествовании о Страстях. Там Иисус говорил Ей: «еще не пришел час Мой» (Ин 2. 4). Теперь же «пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин 12. 23). И Мать вновь оказывается рядом с Сыном:

При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Матерь твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе (Ин 19. 25–27).

Согласно иудейским обычаям того времени, умирающий мужчина должен был сделать распоряжение касательно правового статуса своих родственниц-женщин. Такое распоряжение было необходимым в обществе, где судьба женщин всецело зависела от воли мужчин. Жена, потерявшая мужа; дочь, лишившаяся отца; мать, у которой умер сын: все женщины, оказавшиеся в подобном положении, поступали на иждивение мужчин — как правило, своих

родственников. Однако умирающий должен был дать указания об этом. Как правило, родственники уважали волю умершего и поступали так, как он завещал.

Обращаясь сначала к Матери, а затем к ученику, Иисус, как может показаться, призывает Свою Мать и ученика к взаимной заботе друг о друге. Однако общий контекст сцены и ее окончание («с этого времени ученик сей взял Ее к себе») заставляет интерпретировать ее не столько в терминах взаимности, сколько в том смысле, что Иисус указал Своей Матери на ученика, который будет заботиться о Ней, а ему — на Ту, о Которой он должен будет заботиться.

Тот факт, что Иисус вверяет Мать ученику, а не кому-либо из Своих «братьев», служит косвенным подтверждением отсутствия у Нее других детей: если бы такие дети были, не было бы необходимости передоверять Ее ученику.

Безымянный ученик, «которого любил» Иисус, неоднократно упоминается на страницах четвертого Евангелия, и церковная традиция прочно отождествила его с Иоанном, автором этого Евангелия. Нет никаких оснований оспаривать это отождествление, тем более, что сам автор в конце Евангелия раскрывает себя в словах: «Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие» (Ин 21. 24). Рассматриваемый эпизод именно потому стал частью четвертого Евангелия, что в нем непосредственное участие принимал его автор, тогда как другие Евангелисты в нем не участвовали и могли вообще ничего не знать о нем.

Как и в Кане Галилейской, Иисус называет Свою Мать словом «Жено» (*γύναι* — «женщина» в звательном падеже). В этом обращении нельзя видеть признак неуважения, дистанцированности или холодности. Так же Иисус обращался и к другим женщинам (Мф 25. 28; Лк 13. 12; Ин 4. 21; 8. 10; 20. 13). Можно предположить, что на языке, на котором Он говорил, такое обращение звучало уважительно.

Раннехристианские авторы уделяли большое внимание этому эпизоду. В нем видели, в частности, указание на то, что Иисус, по-

человечески боявшийся смерти и молившийся Отцу о том, чтобы чаша страдания миновала Его, к моменту приближения смерти обрел внутреннее спокойствие. Об этом говорит Иоанн Златоуст:

...Заметь, с каким душевным спокойствием Христос все делал в то время, когда, будучи распят, висел на кресте: с учеником беседовал о Своей Матери, исполнял пророчества, разбойнику подавал добрые надежды, тогда как прежде распятия мы видим Его в поте, душевном томлении и страхе. Что же это значит? Тут нет ничего непонятного, ничего неясного: там обнаруживалась немощь естества, а здесь открывалось величие силы¹.

Кирилл Александрийский считает, что, вручив Свою Мать любимому ученику, Христос исполнил сыновний долг, предписанный законом Моисеевым. Однако, по мнению Кирилла (и это мнение стоит особняком в святоотеческой традиции), Спаситель не ограничился заботой о Ее материальном благосостоянии, но вручил Ее духовному руководству Своего мудрого ученика:

...Разве не надлежало Господу заботиться о Своей Матери, подвергшейся соблазну и смущенной неуместными мыслями? Будучи истинным Богом, видя движения сердца и зная глубины, неужели не знал мыслей, смущавших Ее, особенно в то время, при честном кресте? Итак, зная Ее размышления, Он передавал Ее Своему ученику как наилучшему тайноводцу, который мог прекрасно и в достаточной мере разъяснять глубину таинства. Ведь он был истинный мудрец и богослов, который и берет Ее и отводит с радостью, исполняя всю волю Спасителя о Ней².

Многие церковные писатели полностью отходят от первоначального буквального контекста истории (Иисус заботится о том, чтобы Его Мать не осталась без попечения) и толкуют ее аллегорически. В частности, Ефрем Сирийский в образе Марии увидел Церковь: «По морю ходил, в облаке открылся, Церковь Свою освободил от

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 85, 2.

² *Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 12.

закона обрезания и Иоанна девственника поставил вождем Божиим вместо Иисуса, сына Навинова, и отдал ему Марию, Церковь Свою, как и Моисей отдал народ Иисусу...»¹.

Со временем в рассматриваемом эпизоде стали видеть указание на то, что в лице любимого ученика Христос поручил представительству Своей Матери все человечество. Именно такое толкование стало преобладающим во втором тысячелетии и на Западе, и на Востоке. Свои истоки оно имеет в богословии Оригена, который видел в Иоанне собирательный образ всех учеников Христа, усыновленных Его Матерью: «...Как Евангелия — начаток всего Писания, так и Евангелие от Иоанна — начаток всех Евангелий, смысл которого никто не может понять, не припав к груди Иисуса (Ин 13. 25) и не взяв от Иисуса Марию, ставшую и его матерью»². Амвросий Медиоланский считал, что членство в Церкви неразрывно связано с усыновлением верующего Божией Матери: «Пусть и к тебе относятся слова Христа, произнесенные с высоты креста: “се, Мать твою”, чтобы и о тебе было сказано Церкви: “се, Сын Твой”»³.

Рассказ о стоянии Матери Божией у креста лег в основу иконографии Распятия в восточной и западной традициях. Один из наиболее распространенных в православной традиции иконографических типов называется «Распятие с предстоящими»: слева от креста изображена Божия Мать, справа апостол Иоанн. Этот иконографический тип широко представлен также в католической традиции, а также в живописи Средневековья и эпохи Возрождения.

¹ *Ефрем Сирин*. Толкование на Диатессарон. 12.

² *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Иоанна. 1, 4, 23.

³ *Амвросий Медиоланский*. Толкование на Евангелие от Луки. 7.

22. 6. Смерть Иисуса

В Евангелиях мы находим три версии рассказа о смерти Иисуса Христа. Повествования Матфея и Марка можно считать за одну версию. Версия Луки частично с ней перекликается, однако содержит существенные отличия. Версия Иоанна значительно отличается от обеих.

Свидетельство Матфея и Марка

Авторы первого и второго Евангелия обнаруживают текстуальную близость друг к другу в описании смерти Иисуса (эта близость прослеживается на всем протяжении истории Страстей):

От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого; а около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: Илию зовет Он. И тотчас побежал один из них, взял губку, наполнил уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить; а другие говорили: постой, посмотрим, придет ли Илия спасти Его. Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух (Мф 27. 45–50).

В шестом же часу настала тьма по всей земле и продолжалась до часа девятого. В девятом часу возопил Иисус громким голосом: Элои! Элои! ламма савахфани? — что значит: Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил? Некоторые из стоявших тут, услышав, говорили: вот, Илию зовет. А один побежал, наполнил губку уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить, говоря: постойте, посмотрим, придет ли Илия снять Его. Иисус же, возгласив громко, испустил дух (Мк 15. 33–37).

Мы видим лишь два существенных различия между двумя рассказами. Возглас Иисуса на кресте Матфеем приводит по-еврейски, Марк по-арамейски. У Матфея один из стоящих у креста подносит Иисусу губку с уксусом, другие продолжают насмехаться над Распятым; у Марка это делает один и тот же человек.

Что означает неожиданно наступившая в середине дня тьма? Многие толкователи полагают, что речь идет о солнечном затмении.

Это отчасти подтверждается словами Луки: «и померкло солнце» (Лк 23. 45). Возможно, Матфей видит связь между тем, что происходило при кончине Иисуса, и тем, что, по Его предсказанию, должно произойти при кончине мира: «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мф 24. 29). Описание землетрясения, последовавшего за смертью Иисуса на кресте, усиливает общее ощущение ужаса: сама природа словно протестует против незаконного суда над Сыном Божиим, реагирует таким образом на Его страдания и смерть.

Согласно ранее приведенному свидетельству Евангелиста Марка, Иисус был распят в третьем часу дня (Мк 15. 35). Ни Матфей, ни Лука не уточняют время распятия, а согласно Иоанну, смертный приговор был вынесен Пилатом в шестом часу (Ин 19. 14). Если следовать версии Марка, страдания Иисуса на кресте продолжались около шести часов: возможно, они длились даже дольше, если между воплем Иисуса на кресте и Его смертью прошло еще какое-то время. Версия Иоанна может натолкнуть на мысль, что Иисус пробыл на кресте меньшее число часов. При этом только у Марка мы находим информацию о том, что когда Иосиф Аримафейский пришел к Пилату просить тело Иисуса, тот удивился, что Иисус уже умер (Мк 15. 44). Во всяком случае, Иисус умер раньше двух разбойников, которым пришлось перебивать голени, чтобы ускорить их смерть (Ин 19. 31–33).

Если учесть, что распятые нередко висели на крестах по несколько суток, может создаться впечатление, что время пребывания Иисуса на кресте было слишком кратким, чтобы Он мог успеть умереть. Отсюда возникла теория, которую выдвигал, в частности, немецкий рационалист Ф. Шлейермахер, о том, что смерть Иисуса была летаргическим сном, а воскресение — пробуждением от него. Однако относительная краткость пребывания Иисуса на кресте объясняется тем, что Его тело было до крайности истощено предшествовавшими пытками, включая жестокое (и возможно неоднократное) бичевание. Обильные кровопотери, а также обезвоживание

организма, на что ясно указывает слово «жажду» (Ин 19. 28), были, вероятно, главной причиной быстрой смерти Иисуса на кресте.

Свидетели происходившего слышат, как Иисус взывает с креста, но не разбирают слов — возможно, потому, что будучи в агонии, Он говорил неразборчиво, или потому, что сами они стояли далеко. Созвучие слова «Бог» (евр. *ĕlōhîm*, араб. *ĕlāhā*) и имени «Илия» (*ĕliyyāhū*) дает им повод к очередной насмешке. Вероятно, они помнили, что некоторые люди принимали Иисуса за Илию (Мф 16. 14; Мк 8. 28; Лк 9. 19). Их реплика могла также отражать народные представления о том, что перед явлением Мессии должен прийти Илия (Мф 17. 10; Мк 9. 11). Будучи уверены, что Иисус — не Мессия, они уверены и в том, что Илия не придет, чтобы спасти его.

Крик Иисуса на кресте, приводимый обоими Евангелистами, представляет собой начало 21-го псалма. Пригвожденный ко кресту, Иисус воссылает Своему Отцу вопль, который когда-то прозвучал из уст пророка и псалмопевца Давида. В этом вопле с предельной остротой выражена боль человека, возникающая от чувства богооставленности. Молчание Бога, Его кажущееся отсутствие — самое сильное испытание, которое может выпасть на долю человека. Находясь в таком состоянии, человек может полностью потерять волю к жизни. А именно воля к жизни — то, что помогает преодолевать физическую и моральную боль.

Мы знаем из Евангелий, что Иисус пребывал в постоянном общении с Богом: это явствует из многочисленных упоминаний синоптиков о Его молитве, из Его слов об Отце, приводимых Иоанном. За несколько дней до Своего ареста Иисус прямо во время беседы с народом обращается к Отцу: «Отче! прославь имя Твое». И получает немедленный ответ: «и прославил и еще прославлю» (Ин 12. 28). Но сейчас, когда Сын Божий распят на кресте, Отец молчит.

Как объяснить это молчание Бога? Если Иисус — Единородный Сын Божий, как мог Отец оставить Его хотя бы на миг? Ключ к разгадке тайны лежит в учении о двух природах во Христе — божественной и человеческой. Как Бог Он всегда пребывает в единстве со Своим Отцом. Как человек Он тоже нераздельно соединен

с Отцом. Но Он добровольно принимает на Себя чашу страданий и должен испытать ее до дна. А дном человеческого страдания является богооставленность.

Может быть, именно в этом крике Иисуса с креста в наивысшей мере проявилась Его солидарность со всеми страдающими — в том числе теми, кто, страдая, сомневается в присутствии Бога, жалуется на Бога, ропщет и унывает. Иисус не жалуется и не ропщет, Он не сомневается и не колеблется, но ощущаемая Им непереносимая физическая боль помножена на ту нравственную муку, которую Он испытывает как Человек, оставшийся наедине с ужасом предсмертной агонии. Он не покинут Богом, но Он должен пройти через опыт богооставленности, чтобы «во всем уподобиться братьям» и стать для людей «милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа» — таким, который «Сам претерпел, быв искушен» и который потому «может и искушаемым помочь» (Евр 2. 17–18).

Свидетельство Луки

Согласно Матфею и Марку, Иисус дважды возгласил на кресте. Что Он произнес во второй раз, они не говорят. Возможно, рассказ Луки можно интерпретировать как дополнение к их повествованию:

Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце, и завеса в храме раздралась по средине. Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух (Лк 23. 44–46).

Может быть, именно слова, приводимые Лукой, были тем вторым воплем Иисуса, о котором упоминали двое других синоптиков. По содержанию он разительно отличается от первого: в нем слышится совсем иное внутреннее состояние. Если там из уст Иисуса вырвался крик отчаяния, то здесь мы слышим смиренную покорность воле Божией.

Два возгласа Иисуса на кресте, если их рассматривать в совокупности, могут напомнить Его обращение к Отцу в Гефсиманском саду. Там горячая, сопровождавшаяся кровавым потом молитва о том, чтобы, если возможно, Бог пронес мимо Него чашу страданий, завершалась словами: «впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22. 42). Здесь последними словами Иисуса становится исповедание веры в Отца, в руки Которого Он, умирая, вверяет Свой дух. Ни в том, ни в другом случае из уст Иисуса не раздастся ни слова упрёка. Между Ним и Отцом нет конфликта или противоречия: Его преданность Отцу, покорность воле Отца остается абсолютной и непоколебимой.

Уместно здесь вспомнить один из ветхозаветных прообразов крестной жертвы Христа: рассказ о том, как Бог повелел Аврааму принести в жертву своего сына Исаака (Быт 22. 1–14). Идя к горе, на которой жертва должна быть принесена, Исаак задает вопросы Аврааму, но в тот момент, когда Авраам заносит над ним нож, он остается безмолвным. В последующем повествовании Книги Бытия о жизни Исаака мы не встречаем какого-либо протеста со стороны последнего в адрес своего отца: он являет всецелую преданность отцу, верность ему, покорность его воле.

Возглас Иисуса на кресте, приводимый Лукой, тоже (как и тот, что приведен у Матфея и Марка) является почти дословной цитатой из Псалтири. Он заимствован из 30-го псалма, основная тема которого — надежда на Бога в трудных, отчаянных обстоятельствах:

На Тебя, Господи, уповаю, да не постыжусь вовек; по правде Твоей избавь меня... Выведи меня из сети, которую тайно поставили мне, ибо Ты крепость моя. В Твою руку предаю дух мой; Ты избавлял меня, Господи, Боже истины... Помилуй меня, Господи, ибо тесно мне; иссохло от горести око мое, душа моя и утроба моя... От всех врагов моих я сделался поношением даже у соседей моих и страшилищем для знакомых моих; видящие меня на улице бегут от меня. Я забыт в сердцах, как мертвый; я — как сосуд разбитый, ибо слышу злоречие многих; отовсюду ужас, когда они сговариваются против меня, умышляют

исторгнуть душу мою. А я на Тебя, Господи, уповаю; я говорю: Ты — мой Бог (Пс 30. 2, 5–6, 10, 12–15).

Молиться словами псалмов было в обычае у иудеев, и Иисус не был исключением. На пути к месту ареста Иисус и ученики поют не что иное, как псалмы (Мф 26. 30; Мк 14. 26). Мы не однажды слышим в Евангелиях, как Он молится Своими словами (Мф 11. 25–26; 26. 39–42; Мк 14. 35–39; Лк 10. 21; 22. 41–42; 23. 34; Ин 11. 41–42; 12. 28; 17. 1–26). Но когда Он находится в агонии, Свои слова иссякают, и на помощь приходят слова псалмов. Эти слова не только в полной мере выражают Его душевное состояние: будучи частью мессианского пророчества, они по сути являются Его собственными словами, которые за много веков до него услышал и записал царь Давид. По крайней мере, именно так они были восприняты христианской традицией — не как слова Давида, повторенные Иисусом, а как слова Мессии, пророчески услышанные псалмопевцем.

Вопль Иисуса, приводимый Лукой, отличается от слов псалмопевца обращением «Отче!». Такое обращение к Богу не было характерно для Ветхого Завета, но Иисус обращался к Богу именно так. И учеников Своих учит начинать молитву со слов «Отче наш» (Мф 6. 9; Лк 11. 2). Представление об отцовстве Бога обычно ассоциируется с мыслью о Его милосердии к людям, отеческой заботе о них. Однако Бог может быть по отношению к Своим детям суров и беспощаден, Он может подвергать их тяжким испытаниям — при этом они не должны терять надежду на Него, не должны переставать считать Его своим Отцом. Для Иисуса Бог остается Отцом даже в тот момент, когда Он молчит. Испытывая тяжелейшие физические и нравственные мучения, Иисус не перестает верить в присутствие Отца.

Свидетельство Иоанна

От рассказов синоптиков перейдем к свидетельству Иоанна о смерти Иисуса на кресте:

После того Иисус, зная, что уже все совершилось, да сбудется Писание, говорит: жажду. Тут стоял сосуд, полный укуса.

Воины, напоив уксусом губку и наложив на иссоп, поднесли к устам Его. Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух (Ин 19. 28–30).

Единственное, в чем Иоанн перекликается с синоптиками, это упоминание об уксусе. Слово «иссоп» (ῥῖσσωλος) означает кустарник с ароматными листьями. Точное значение термина в данном контексте обсуждается учеными: в параллельном месте у Матфея и Марка говорится о трости (κάλαμος). Можно предположить, что Иоанн имеет в виду ветвь или пучок иссопа. Не исключена аналогия с пасхальным ритуалом, в котором иссоп играл важную роль (Исх 12. 22).

Жажда, которую Иисус испытывает на кресте, является следствием крайнего истощения Его организма. Возможно, Он находится в полусознательном состоянии, когда произносит слово «жажду». Однако Евангелист прочитывает это слово в свете исполнения ветхозаветных пророчеств. Формула «да сбудется Писание» указывает не только на слово, произнесенное Иисусом, но и на то, что за ним последовало: поднесение уксуса к его устам. Имеются в виду слова псалма: «И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» (Пс 68. 22).

От начала и до конца своего Евангелия Иоанн проводит мысль о том, что события из жизни Иисуса происходят во исполнение Писания. Однако обычная формула ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ («да исполнится Писание»), встречающаяся у него многократно (Ин 12. 38; 13. 18; 15. 25; 17. 12; 19. 24, 36), в данном случае заменяется на ἵνα τελειωθῆ ἡ γραφή (букв. «да свершится Писание»). Семантически слово τελειωθῆ связано как с тем, что ему предшествовало — словами εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦδη πάντα τετέλεσται («Иисус, зная, что уже все совершилось»), так и с последним возгласом Иисуса на кресте: τετέλεσται («совершилось!»).

В этом настойчивом повторении глагола τελειώνω («совершаться», «завершаться») в разных формах и значениях слышится желание автора Евангелия подчеркнуть исключительный характер смертного часа Иисуса: Его смерть является завершением на земле

того плана, который был предначертан в божественном Провидении и явлен в том, что «Слово стало плотью» (Ин 1. 14). Предвечный Сын Божий исполнил Свою земную миссию: Он прославил Отца на земле, совершил дело, которое Отец поручил Ему исполнить (Ин 17. 4). Следующим событием в исполнении предначертанного Богом плана будет Его воскресение из мертвых.

Хотя последние слова Иисуса на кресте, как они приведены в Евангелии от Иоанна, вписываются в общий богословский контекст этого Евангелия, мы никак не можем согласиться с исследователями, утверждающими, что Иоанн сам сочинил их, заменив ими последние слова Иисуса из других Евангелий. Так утверждает, в частности, крупный немецкий исследователь четвертого Евангелия Р. Шнакенбург: он считает несомненным фактом то, что Иоанн сформулировал их, чтобы заменить ими синоптическое изречение о том, что Иисус был оставлен Богом. По мнению ученого, Лука тоже изменил слова, приводимые у Матфея и Марка («Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»), на более богословски корректные («Отче! в руки Твои предаю дух Мой»). Некоторые ученые полагают, что все приводимые Евангелистами изречения Иисуса, произнесенные с креста, невозможно выстроить в единую цепь.

Подобные утверждения в разных вариациях встречаются и в книгах многих других ученых, считающих, что единственное оригинальное изречение Иисуса на кресте сохранил Марк, Матфей скопировал его у Марка, а Лука и Иоанн модифицировали его, исходя из своих богословских установок или из нужд церковных общин, для которых они писали свои Евангелия. Такой подход представляется нам крайне субъективным и методологически неприемлемым. В данном случае он безосновательно отдает предпочтение свидетельству одного из Евангелистов, ставя под сомнение историческую достоверность повествований двух других. Между тем один из попавших под подозрение авторов претендует на то, что был прямым свидетелем происходившего (Ин 19. 35; 21. 24), а другой — на то, что записал свое Евангелие со слов свидетелей (Лк 1. 2).

Гармонизация четырех свидетельств

Древняя Церковь считала свидетельства четырех Евангелистов не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. Попытку гармонизации свидетельств четырех Евангелистов мы находим у Августина, и она представляется в данном случае вполне убедительной:

Матфей продолжает: «Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух» (Мф 27. 50). Подобным образом говорит и Марк (Мк 15. 37). А Лука объясняет, что именно Он воскликнул этим громким голосом; он говорит: «Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И сие сказав, испустил дух» (Лк 23. 46). А Иоанн умолчал как о первых словах, приведенных Матфеем и Марком, так и о последних, о которых упомянул один Лука. Но Иоанн привел то, что упустили другие, а именно, что Господь воскликнул «совершилось!» после того, как отведал уксуса, — что, по нашему пониманию, Он сказал раньше того громкого восклицания... Именно после этого «совершилось!» и был испущен Господом тот великий вопль, о котором этот Евангелист умолчал, а те три сказали¹.

Иисус пробыл на кресте несколько часов. Вовсе не обязательно полагать, что за это время Он произнес только одну фразу, которую один свидетель положил на бумагу, а другие сочли своим долгом изменить. Иисус вполне мог несколько раз отверзать уста и возвышать голос, и в памяти разных свидетелей могли остаться разные Его слова и выкрики. Не будем забывать и о том, что разные группы свидетелей могли то подходить к кресту, то отходить от него в течение всего этого времени. Среди этих свидетелей были и женщины, которые тоже могли запомнить что-то, не услышанное другими.

Попыткой гармонизации свидетельств четырех Евангелистов является список, известный под названием «Семь слов Спасителя на кресте». Не позднее XVI века он стал использоваться в некоторых западных христианских общинах в качестве основы для

¹ *Августин. О согласии Евангелистов. 4, 18.*

богослужения и проповеди; к этому же периоду относятся первые попытки положить его на музыку¹. Со временем практика произнесения проповедей на «Семь слов Спасителя» закрепились также в Православной Церкви².

Последние изречения Христа в списке «Семи слов» обычно располагаются в такой последовательности:

Отче! прости им, ибо не знают, что делают (Лк 23. 34).

Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю (Лк 23. 43).

Жено! се, сын Твой... Се, Матерь твоя! (Ин 19. 26–27).

Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? (Мф 27. 46; Мк 15. 34).

Жажду (Ин 19. 28).

Совершилось! (Ин 19. 30).

Отче! в руки Твои предаю дух Мой (Лк 23. 46).

Обрамляют список два изречения, начинающиеся словом «Отче!», из Евангелия от Луки. В центре списка стоит крик отчаяния из Евангелий от Матфея и Марка. Замыкают список два изречения, которые представлены как последние слова, произнесенные Иисусом, у Иоанна и Луки соответственно. Первое, среднее и последнее изречения в списке являются прямыми обращениями Иисуса к Отцу.

Евангелисты по-разному описывают смерть Иисуса на кресте, однако их свидетельства также не являются взаимоисключающими. Приведем еще раз все четыре свидетельства:

¹ Первым известным автором, написавшим произведение для пятиголосного хора «Семь слов Господа Иисуса Христа» (Septem verba Domini Jesu Christi) был Орландо Лассо (XVI век). За ним последовали Г. Шютц, Дж. Б. Перголези, Й. Гайдн, Ш. Гуно, С. Франк, С. Губайдулина и многие другие. Текст продолжает активно использоваться композиторами: только за первые 15 лет XX века он был положен на музыку не менее 10 раз композиторами из разных стран.

² Известна проповедь на данную тему святителя Димитрия, митрополита Ростовского (XVIII век). См.: *Димитрий Ростовский. Семь слов Спасителя на кресте (Сладчайшия Спасителя нашего глаголы, яже изрече на кресте, по исчислению седмь)*. Сочинения. Т. 1. М., 1839. С. 255–260.

Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух (Мф 27. 50).

Иисус же, возгласив громко, испустил дух (Мк 15. 37).

И, сие сказав, испустил дух (Лк 23. 46).

И, преклонив главу, предал дух (Ин 19. 30).

В русском переводе разница между словосочетаниями, при помощи которых описывается смерть Иисуса, почти незаметна. Между тем в греческом тексте мы встречаем три разных выражения: у Матфея ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα («испустил дух»), у Марка и Луки ἐξέπνευσεν (букв. «испустил последний вздох»), у Иоанна παρέδωκεν τὸ πνεῦμα («предал дух»). Слово «дух» (πνεῦμα) употреблено только у Матфея и Иоанна, при этом оно управляется двумя разными глаголами: ἀφίημι («отпускать», «испускать»), παραδίδομι («передать»). В первом случае акцент делается на выходе духа из тела, во втором — на том, что Иисус предал дух Богу (это соответствует последним словам Иисуса у Луки: «в руки Твои предаю дух Мой»). Употребленный Марком и Лукой глагол ἐκπνέω (букв. «выдыхать», перен. «испускать дух») указывает не столько на дух как нематериальную составляющую человеческого естества, сколько на дыхание как признак жизни в человеке.

Иоанн Златоуст подчеркивает, что обычно распятые сначала выпускали дух, а затем их голова безжизненно падала, Иисус же, согласно Евангелию от Иоанна, сначала преклоняет голову, а затем выпускает дух. В этом Златоуст видит указание на добровольный характер смерти Иисуса¹. Той же логике следует в своем толковании Блаженный Августин: «Первоначально Он сказал: “Совершилось!”; когда исполнилось над Ним все, сказанное у пророков, и как будто только Он этого и ожидал, потому что, конечно, Он мог умереть, когда захотел бы; а потом уже, предавая Себя Богу, Он испустил дух»².

¹ Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 85, 2. Ср. также: Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-Евангелиста. 88, 1 («Для того Он и возопил, чтобы показать, что дело совершается по Его воле»).

² Августин. О согласии Евангелистов. 4, 18.

Такое толкование может вызывать вопрос: если Иисус до последнего вздоха контролировал течение собственной жизни и Сам избрал не только день и час, но даже минуту Своей смерти, насколько можно говорить о Его смерти как следствии агонии, неизбежной для человека, умирающего тяжело и мучительно? Нет ли в представлении о том, что Иисус мог умереть в тот момент, когда захотел (а значит, мог и продлить жизнь на столько времени, на сколько желал), отзвуков докетизма — учения о том, что страдания Иисуса были призрачными? Если Его жизнь была всецело в Его собственных руках, в чем же заключалось послушание воле Отца?

Ответы на эти вопросы мы находим, сопоставляя свидетельство Евангелиста Иоанна со свидетельствами трех синоптиков. У Иоанна Иисус говорит иудеям: «Потому любит Меня Отец, что 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. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин 10. 17–18). Здесь, с одной стороны, Иисус говорит о власти над собственной жизнью, с другой — о заповеди, полученной от Отца. Синоптики же приводят молитву Иисуса в Гефсиманском саду, в которой Он просит, если возможно, пронести чашу страданий мимо Него, но затем принимает волю Отца (Мф 26. 39–42; Мк 14. 35–39; Лк 22. 41–42).

В этих двух свидетельствах нет внутреннего противоречия, как нет никакого внутреннего конфликта в самой личности Иисуса. Он является полноценным человеком, потому Его страдания не могут быть ни кажущимися, ни мнимыми: в Гефсиманском саду Он как человек испытывает страх перед смертью, а на кресте как человек претерпевает жесточайшие физические мучения. Его физическая смерть, несомненно, является следствием этих мучений, а не следствием того, что Он в какой-то момент решил, что пора заканчивать.

Нет никакого сомнения в том, что Иисус шел на смерть добровольно. При этом не Он был изначальным инициатором собствен-

ной смерти. Так было угодно Отцу, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). Иисус умирает на кресте, чтобы дать людям вечную жизнь, и Он в полной мере признает искупительный характер Своей смерти (Мф 20. 28; Мк 10. 45). Но от этого Его физические и душевные муки не становятся легче. И тот факт, что Он добровольно подчинился воле Отца, не означает, что Он мог продлить жизнь на столько, на сколько хотел.

Жизнь Сына Божия оборвалась в тот момент, когда это было угодно Отцу. И Его смерть не была естественной: она была насильственной. Мы не будем вдаваться в дискуссию о том, что было бы, если бы Иисус не был казнен: мог ли Он в этом случае умереть естественной смертью. Такая дискуссия имела место в древней Церкви, но ее анализ не входит в нашу задачу. История, как известно, не знает сослагательного наклонения: это относится в полной мере к земной истории Иисуса Христа, которая была такой, как была, и не могла быть никакой иной.

Причиной смерти Иисуса стала не только воля Божия: Его смерть была убийством, а следовательно, одной из ее причин была злая воля людей. Об этом скажет апостол Петр иудеям через пятьдесят дней после смерти и воскресения Иисуса: «Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками незаконных, убили» (Деян 2. 22–23). Из этих слов явствует, что Иисус был предан по предведению (промыслу) Божию, но убит был человеческими руками. Апостол Иаков говорит в своем послании, обращенном к иудеям: «Вы осудили, убили Праведника» (Иак 5. 6).

22. 7. Чудесные события после смерти Иисуса Христа

Выше мы цитировали слова Евангелиста Луки: «и померкло солнце, и завеса в храме раздралась по середине» (Лк 23. 45). За этими словами у него следовало описание смерти Иисуса. У Матфея и Марка повествование выстроено иначе. Они говорят сначала о тьме, которая продолжалась от часа шестого до часа девятого, затем о смерти Иисуса и только после этого — о завесе. Марк ограничивается кратким упоминанием о ней: «И завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу» (Мк 15. 38). Матфеем рисуется более драматичную картину:

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).

Чтобы понять значение упоминания о завесе во всех трех синоптических Евангелиях, мы должны вспомнить, что в Иерусалимском храме по образцу древней скинии было две завесы: одна внешняя, другая внутренняя. Эта внутренняя завеса отделяла святилище от «святая святых» (Исх 26. 33; Евр 9. 3). Именно об этой завесе идет речь у синоптиков: ее разрыв и обнажение алтарного пространства, обычно скрытого от посторонних глаз, свидетельствует о том, что таинственная Шехина (слава, благодать Божия) в этот момент покинула храм, чтобы никогда более в него не вернуться. Эра храма, символизирующего собой ветхозаветную религию, завершилась; наступает новая эра поклонения Богу «в духе и истине» (Ин 4. 23–24).

Свидетельство о землетрясении мы находим только у Матфея. Открытие гробов могло быть его естественным следствием: ко входу в погребальные пещеры приваливали камень, который при землетрясении вполне мог отвалиться. Однако Матфеем говорит

не о явлениях, которые могли иметь естественные причины, а об особом знамении Божиим, причем в одной фразе совмещается то, что, как кажется, случилось непосредственно после смерти Иисуса (землетрясение, открытие пещер), и то, что произошло после Его воскресения (явления тел усопших святых). Так в описании смерти Христа уже предвосхищается Его воскресение.

Для Матфея важно, что природа не осталась безучастной к смерти Сына Божия. Эту мысль подхватили последующие церковные писатели; она нашла свое отражение в литургических текстах.

Рассказ Матфея о выходе «многих тел усопших святых» из гробов отражает раннехристианское представление о том, что после смерти Иисуса на кресте Его душа сошла в ад, чтобы там проповедовать Евангелие и вывести оттуда ветхозаветных праведников. Это представление выражено в Первом послании Петра, где говорится о пребывании Христа в адской «темнице» и о Его проповеди находившимся там душам:

Христос, чтобы привести вас¹ к Богу, однажды пострадал за грехи², Праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды³. Так и нас ныне подобное сему образу крещение... спасает воскресением Иисуса Христа... (1 Пет 3. 18–21).

В том же Первом послании Петр говорит: «ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» (1 Пет 4. 6). Из других новозаветных текстов, имеющих отношение к теме сошествия во ад, можно упомянуть слова апостола Павла о том, что Христос «нисходил в преисподние места земли» (Еф 4. 9; Рим 10. 6), и о победе Христа над смертью и адом (1 Кор 15. 54–57).

¹ В Синодальном переводе «нас».

² В ряде рукописей добавлено «ваши». В Синодальном переводе «наши».

³ Букв. «через воду», «посредством воды».

В литургических текстах, в частности, в богослужении Великой Субботы, сошествие Христа во ад рассматривается как завершение того искупительного подвига, который должен был охватить всех без изъятия людей. В одном из этих текстов говорится о том, что Христос пришел на землю, чтобы спасти Адама, но, не найдя его на земле, сошел в поисках его даже до ада¹. Под Адамом здесь понимается все человечество, включая не только живых, но и умерших.

В современном католическом богословии сошествие Христа во ад иногда трактуется как «солидарность в смерти». Христос возжелал быть схожим с людьми во всем, в том числе в смерти. Сойдя в глубины ада, Он «полагает предел продолжающемуся проклятию, создает пограничный знак, который показывает достижение глубочайшей глубины и с которого начинается движение в обратном направлении»².

Учение о сошествии Христа во ад было подробно рассмотрено нами в другом месте³. Здесь мы должны указать лишь на то, что смерть и воскресение Иисуса Христа трактуются Евангелистом Матфеем как событие космического масштаба, затронувшее не только людей, но и природу, не только живых, но и усопших. Матфей — единственный из Евангелистов, кто привносит это космическое измерение в рассказ о смерти Иисуса и кто говорит о воскресении «усопших святых» после Его воскресения. Под святыми здесь, по-видимому, понимаются ветхозаветные праведники.

Отметим, что на канонических иконах Воскресения Христа, известных с древних времен, изображается не само воскресение, а исход Христа из ада. Он держит за руки Адама и Еву, вслед за которыми из ада выходят другие персонажи ветхозаветной истории, включая Авраама, Исаака, Иакова, Моисея, царя Давида. Эта иконография восходит к тому представлению, которое отражено у Матфея и которое найдет свое развитие в последующей церковной традиции.

¹ Триодь Постная. Великая Суббота. Утреня. Тропари на непорочных.

² Бальтазар Х. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. С. 137, 141–145.

³ См.: Иларион (Алфеев), митрополит. Христос — Победитель ада.

22. 8. Сотник, воины и женщины у креста

Все три синоптических Евангелия упоминают о римском сотнике и о женщинах, стоявших при кресте Иисуса. Версии Матфея и Марка по-прежнему текстуально достаточно близки:

Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий. Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему; между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых (Мф 27. 54–56).

Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий. Были тут и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия, которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим (Мк 15. 39–41).

Отличия между двумя версиями касаются сотника: у Марка только он исповедует Иисуса Сыном Божиим, тогда как у Матфея к нему присоединяются прочие воины. Другое отличие заключается в перечнях имен женщин: два имени совпадают, третье отличается. Лука не называет имен женщин, но добавляет упоминание о реакции народа на произошедшее:

Сотник же, видев происходившее, прославил Бога и сказал: истинно человек этот был праведник. И весь народ, шедшийся на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь. Все же, знавшие Его, и женщины, следовавшие за Ним из Галилеи, стояли вдали и смотрели на это (Лк 23. 47–49).

Напомним, что Иоанн в цитированном выше отрывке упоминал четырех женщин: Матерь Иисуса, сестру Матери Иисуса, Марию Клеопову и Марию Магдалину (Ин 19. 25). Если считать сестру Матери Иисуса и Марию Клеопову за одно лицо (греческий текст позволяет такое чтение), то женщин остается три. При этом, как мы помним, только Иоанн говорил о присутствии Матери Иисуса

у Креста. Общим именем, фигурирующим у всех четырех Евангелистов, включая Луку, является Мария Магдалина (у Луки она появится в рассказе о воскресении). Остальные имена частично совпадают, частично разнятся. О женщинах в окружении Иисуса существует обширная литература, и мы не будем здесь входить в подробности научной дискуссии вокруг их имен.

В отличие от двух других синоптиков, упоминающих только группу женщин при кресте Иисуса, Лука трижды в рассказе о распятии говорит о народе. Когда Иисус шел на Голгофу, за ним с плачем и рыданиями шло «великое множество народа и женщин» (Лк 23. 27). Когда воины бросали жребий об одежде Иисуса, народ стоял и смотрел (Лк 23. 35). Наконец, когда Иисус умер на кресте, народ возвращался в город, ударяя себя в грудь. Очевидно, что речь во всех трех случаях идет о тех, кто сочувствовал Иисусу: Лука считает важным упомянуть об этом молчаливом большинстве, не прикнувшем к толпе злословящих и насмехающихся над Распятым.

Тот факт, что все три синоптика упоминают о сотнике, стоявшем при кресте Иисуса, говорит о значении, которое придавалось этому образу. В то время как первосвященники, книжники и старейшины неистовствовали и осыпали Распятого насмешками, сотник, вероятно, терпеливо стоял у креста, как ему было положено. Увидев же, как умирал Иисус, он почувствовал то, что не видели другие: что перед ним Праведник, Сын Божий. Часто указывают на то, что версия Луки ближе к реальности, потому что у него сотник называет Иисуса Праведником, тогда как у Матфея и Марка он исповедует Его Сыном Божиим, что менее вероятно для воина-язычника. С другой стороны, только Лука говорит, что сотник «прославил Бога», а для язычника это означает не что иное, как веру в единого Бога.

Совокупное свидетельство синоптиков может трактоваться как указание на то, что римский сотник-язычник уверовал в единого Бога и в Сына Божия. Церковное предание прочно отождествило сотника, о котором говорят синоптики, с упоминаемым в Евангелии от Иоанна воином, пронзившим бок распятого Иисуса

копьем (Ин 19. 34). В церковные календари и на Востоке, и на Западе он вошел с именем Лонгин. В IV веке он уже почитался в Каппадокии (предполагали, что он был родом из этого региона)¹. Со временем его почитание получило широкое распространение и на Западе, и на Востоке (в Византии, Армении, на Руси)². На иконах он часто изображается с копьем.

Обратимся к Евангелию от Иоанна. У него мы находим новые подробности, касающиеся того, что произошло после того, как Иисус умер на кресте:

Но так как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их. Итак пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого, распятого с Ним. Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голеней, но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили. Ибо сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится. Также и в другом месте Писание говорит: воззрят на Того, Которого пронзили (Ин 19. 31–37).

Прежде всего Евангелист говорит о нежелании иудеев оставлять на кресте тела в субботу. Ранее он упоминал о том, как иудеи «не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин 18. 28). Теперь же, по его свидетельству, они более всего озабочены тем, чтобы ненужными хлопотами о телах, оставшихся на кресте, не был нарушен их субботний покой. Они хотят, чтобы ничто не омрачало их праздник.

Жуткий обычай перебивать голени у распятых³, по-видимому, был одним из способов ускорить их смерть, если они висели

¹ О Лонгине как почитаемом в Каппадокии святом упоминает Григорий Нисский (Послание 17).

² См.: Лосева О. В. и др. Лонгин сотник. С. 429–438.

³ *Crurifragium*, по терминологии Юста Липсия.

на кресте слишком долго. Для Евангелиста, однако, тот факт, что у Иисуса не перебили голени, имеет прежде всего богословское значение. Слова «кость его да не сокрушится» являются почти буквальным цитированием ветхозаветного предписания, касающегося пасхального агнца (Исх 12. 10, 46; Числ 9. 12). В начале четвертого Евангелия Иоанн Креститель указал на Иисуса: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1. 29). И в то самое время, когда распявшие Иисуса иудеи готовятся к торжественному вкушению пасхального агнца, истинный Агнец Божий принесен в жертву, и кость Его не сокрушилась. В словах Евангелиста видят также аллюзию на слова псалмопевца о праведнике: «Он хранит все кости его, ни одна из них не сокрушится» (Пс 33. 21).

Вторая цитата заимствована из Книги пророка Захарии, где говорится: «А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце» (Зах 12. 10). Этот пророческий текст Евангелистом и последующей церковной традицией истолкован в мессианском смысле.

Прежде чем снять тело распятого с креста, воины должны были удостовериться, что он умер. Проверить, жив человек или нет, можно было, ударив его копьем. Однако для автора четвертого Евангелия истечение крови и воды из бока Иисуса имеет таинственный богословский смысл. В своем Первом послании он пишет: «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина» (1 Ин 5. 6). Под водой и кровью здесь может пониматься крещение от Иоанна и пролитие крови на кресте¹; под

¹ См.: *Тертуллиан*. О крещении. 16 («Ибо Он пришел, как написал Иоанн, водою и кровью (1 Ин 5. 6), — чтобы водою креститься, а кровью быть прославленным. И затем сделал нас зваными благодаря воде, а благодаря крови — избранными. Эти два крещения Он источает из раны пронзенного бока, поскольку веровавшие в Его кровь омылись водою, а омывшиеся водою пили Его кровь. Это и есть крещение, которое заменяет даже не принятую купель и воз-

Духом — Утешитель, Которого Иисус обещал послать (Ин 14. 16, 26; 15. 26; 16. 7) и послал Своим ученикам (Ин 20. 22; Деян 2. 4).

В последующей церковной традиции вода и кровь, истекшие из ребра Иисуса, стали трактоваться аллегорически — как указания на два главных церковных таинства: Крещение и Евхаристию:

Не без значения и не случайно истекли эти источники, но потому, что из того и другого составлена Церковь. Это знают посвященные в таинства: водою они возрождаются, а кровью и плотью питаются. Так, отсюда получают свое начало таинства; и потому, когда ты приступаешь к страшной чаше, приступай так, как бы ты пил от самого ребра¹.

Для автора четвертого Евангелия важно подчеркнуть, что он — прямой свидетель происходивших событий. Он, вероятно, был одним из двух слышавших, как Иоанн Креститель назвал Иисуса Агнцем Божиим; вместе с Андреем, братом Петра, он тогда последовал за Иисусом и стал Его учеником (Ин 1. 35–40). Он был предполагаемым свидетелем других эпизодов, описанных в четвертом Евангелии, в котором он рассказал то, что видел своими глазами, что слышал и что осязал руками (1 Ин 1. 1). На Тайной вечере он возлежал у груди Иисуса (Ин 13. 23), вместе с Матерью Иисуса предстал у Его креста (Ин 19. 26–27) и теперь становится свидетелем последних минут земной жизни Иисуса, чтобы затем стать свидетелем Его воскресения. Он по праву называет себя этим многозначным словом *μάρτυς*, имевшим для древней Церкви особый смысл: этим словом называли мучеников, которые ценой собственной жизни доказывали свою верность Христу.

вращает утерянную»).

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 85, 3.

22. 9. Погребение

Все четыре Евангелиста повествуют о погребении Иисуса. Версии Матфея и Марка по-прежнему достаточно близки:

Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса; он, придя к Пилату, просил тела Иисусова. Тогда Пилат приказал отдать тело; и, взяв тело, Иосиф обвил его чистою плащаницею и положил его в новом своем гробе, который высек он в скале; и, привалив большой камень к двери гроба, удалился. Была же там Мария Магдалина и другая Мария, которые сидели против гроба (Мф 27. 57–61).

И как уже настал вечер, — потому что была пятница, то есть день перед субботою, — пришел Иосиф из Аримафеи, знаменитый член совета, который и сам ожидал Царствия Божия, осмелился войти к Пилату, и просил тела Иисусова. Пилат удивился, что Он уже умер, и, призвав сотника, спросил его, давно ли умер? И, узнав от сотника, отдал тело Иосифу. Он, купив плащаницу и сняв Его, обвил плащаницею, и положил Его во гробе, который был высечен в скале, и привалил камень к двери гроба. Мария же Магдалина и Мария Иосиева смотрели, где Его полагали (Мк 15. 42–47).

Главное отличие Марка от Матфея — в том, что он включает в свое повествование эпизод с Пилатом и сотником, отсутствующий у других Евангелистов.

Версия Луки добавляет несколько штрихов к повествованию Матфея и Марка. Иосиф у него охарактеризован как «член совета, человек добрый и правдивый, не участвовавший в совете и в деле их; из Аримафеи, города Иудейского, ожидавший также Царствия Божия». Лука отмечает, что тело Иисуса положили «в гробе, высеченном в скале, где еще никто не был положен». Как и Марк, он напоминает, что «день тот был пятница, и наступала суббота». Лука — единственный, кто говорит о том, что женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи, после того, как посмотрели, как пола-

галось во гроб тело Иисуса, возвратившись, «приготовили благовония и масти; и в субботу остались в покое по заповеди» (Лк 23. 50–56).

Евангелие от Иоанна добавляет новые подробности. В частности, только у Иоанна в погребении участвует Никодим, ранее фигурировавший у него в двух эпизодах (Ин 3. 1–21 и 7. 50–52):

После сего Иосиф из Аримафеи — ученик Иисуса, но тайный из страха от Иудеев, — просил Пилата, чтобы снять тело Иисуса; и Пилат позволил. Он пошел и снял тело Иисуса. Пришел также и Никодим, — приходивший прежде к Иисусу ночью, — и принес состав из смирны и алая, литр около ста. Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи. На том месте, где Он распят, был сад, и в саду гроб новый, в котором еще никто не был положен. Там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко (Ин 19. 38–42).

Итак, в сцене погребения Иисуса во всех четырех Евангелиях появляется ранее не известный персонаж, о котором каждый из Евангелистов говорит по-своему. Если сложить все свидетельства вместе, то Иосиф предстает как человек богатый, добрый и правдивый; он — член синедриона, но не был участником заседания, на котором Иисуса осудили на смерть; он — ученик Иисуса, но тайный из страха перед иудеями. Упоминание об Иосифе свидетельствует о том, что даже в синедрионе не было полного единодушия по отношению к Иисусу: среди его членов были сочувствовавшие Ему, но свое сочувствие они скрывали.

В чем-то поведение Иосифа похоже на поведение Пилата. Римский прокуратор был убежден в невиновности Иисуса, но не воспротивился давлению со стороны первосвященников и старейшин, ограничившись демонстративным умовением рук. Иосиф не выступил на заседании синедриона против смертного приговора Иисусу, ограничившись лишь неучастием в его заседании. Впрочем, о том, что он был членом синедриона, упоминает только Лука,

и мы не знаем никаких иных подробностей, касающихся его возможной роли в деле Иисуса. Мы только видим, что он появляется в тот момент, когда другие ученики отсутствуют.

На это обращает внимание Иоанн Златоуст, полагающий, что Иосиф мог быть одним из семидесяти апостолов:

«После сего пришел Иосиф из Аримафеи — ученик Иисуса» не из числа двенадцати, но, может быть, из числа семидесяти... В деле Иосифа принимает участие и Никодим, и они совершают великолепное погребение, потому что все еще думали о Христе, как о простом человеке... Но почему не пришел никто из двенадцати — ни Иоанн, ни Петр, ни другой кто из значительных? Евангелист не скрывает и этого. Быть может, кто-нибудь скажет, они боялись иудеев; но и те также одержимы были страхом. Об Иосифе именно сказано, что он был «тайный из страха от Иудеев». Итак, нельзя сказать, что он сделал это потому, что совершенно пренебрегал иудеями; нет, и он боялся, и однако же пришел. А Иоанн, хотя присутствовал при кресте и видел кончину Христову, — не сделал ничего подобного¹.

Опять же, мы не можем сказать, присутствовал ли Иоанн при погребении Иисуса: тот факт, что он не упоминает себя, нельзя интерпретировать как неперемное указание на его отсутствие. В то же время поскольку в его Евангелии среди свидетелей погребения отсутствует Мать Иисуса, это может означать, что после смерти Иисуса Иоанн отвел Ее в свой дом, так как Она более была не в силах видеть то, что происходило с Ее Сыном. В этом случае отсутствие Иоанна при погребении может быть объяснено тем, что он в этот момент находился рядом с Марией, Матерью Иисуса.

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 85, 3. Мнение о том, что Иосиф Аримафейский был одним из семидесяти апостолов, не подтверждается последующей церковной традицией, не включившей его в их число. Тем не менее, и Иосиф, и Никодим почитаются в Церкви как праведники: их память празднуется вместе с памятью жен-мироносиц во второе воскресенье по Пасхе.

22. 10. Первосвященники и фарисеи у Пилата

Враги Иисуса помнили о том, что Он обещал на третий день воскреснуть. Поэтому хотя они сделали все, чтобы освободить себе субботу для полноценного отдыха, их сердца оставались охвачены беспокойством. Дабы предотвратить нежелательное развитие событий, они отправляются к римскому прокуратору. Этот эпизод приводится только у Матфея:

На другой день, который следует за пятницею, собрались первосвященники и фарисеи к Пилату и говорили: господин! Мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну; итак прикажи охранять гроб до третьего дня, чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых; и будет последний обман хуже первого. Пилат сказал им: имеете стражу; пойдите, охраняйте, как знаете. Они пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать (Мф 27. 62–66).

Поход к римскому прокуратору в субботу означает нарушение субботнего покоя: первосвященники и фарисеи совершили то самое преступление, в котором столько раз обвиняли Иисуса. Этим они отличились от учениц Иисуса, которые «в субботу остались в покое по заповеди» (Лк 23. 56).

Слова Пилата «имеете стражу» можно понимать двояко. Некоторые современные комментаторы указывают, что грамматическая форма глагола «имеете» позволяет понять ответ Пилата в том смысле, что он в очередной раз удовлетворил просьбу первосвященников и фарисеев («имеете стражу» в смысле «я даю вам ее»). Однако, согласно более традиционному пониманию, Пилат предложил просителям самим организовать охрану пещеры, используя для этого храмовых охранников, находившихся в их распоряжении.

Упоминание Матфея о визите первосвященников и фарисеев к Пилату тематически предшествует его рассказу о том, как уже после воскресения Иисуса «некоторые из стражи, войдя в город,

объявили первосвященникам о всем бывшем», то есть о том, как ангел отвалил камень от двери гроба, оказавшегося пустым. Первосвященники, собрав совещание, решили заплатить воинам за молчание: те, получив деньги, «поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня» (Мф 28. 11–15). Первосвященники до конца последовательны в своих действиях.

Вопросы к главе 22

1. Что известно о практике распятия в Римской империи?
2. Почему Иисус Христос поручил апостолу Иоанну заботиться о Своей Матери? Какие толкования этого действия предлагались в святоотеческой традиции?
3. Проанализируйте текст псалма 21. Может ли он относиться к жизненным обстоятельствам царя Давида?
4. Возможно ли гармонизировать свидетельства четырех Евангелистов о смерти Иисуса Христа на кресте? Аргументируйте свой ответ.
5. Почему Евангелист Иоанн уделяет такое внимание хитону Иисуса Христа и табличке, повешенной Пилатом?
6. Сравните повествования Евангелистов о погребении Иисуса Христа.
7. Что известно из четырех Евангелий об Иосифе Аримафейском?
8. Что вы знаете о Туринской плащанице?

Глава 23.

ВОСКРЕСЕНИЕ

23. 1. Пустой гроб
23. 2. Петр и Иоанн у гроба
23. 3. «Длинное окончание» Евангелия от Марка
23. 4. Первое явление воскресшего Иисуса
23. 5. Лжесвидетельство стражей
23. 6. Явление двум ученикам на пути в Эммаус
23. 7. Явление одиннадцати
23. 8. Явление в Галилее. Свидетельство Иоанна
23. 9. Два заключения Евангелия от Иоанна
23. 10. Послание на проповедь
23. 11. Вознесение
23. 12. Сколько раз воскресший Иисус являлся ученикам?

23. 1. Пустой гроб

Самый большой парадокс, связанный с воскресением Иисуса Христа, заключается в том, что этого события никто не видел. Все четыре Евангелиста утверждают, что Иисус воскрес, но ни один из них не рассказывает, как это произошло. В тот момент, когда рано поутру в первый день недели женщины приходят к погребальной пещере, где было положено тело Иисуса, они обнаруживают, что тела там нет. Но каким образом оно исчезло, Евангелисты не рассказывают, потому что прямых свидетелей у этого события не было.

Другой парадокс связан с тем, как в Евангелиях изложен материал, посвященный явлениям воскресшего Иисуса. На первый взгляд кажется, что между Евангелистами слишком много расхождений, чтобы их показания можно было сшить в единую повествовательную ткань. На проверку, однако, сходства оказывается гораздо больше, чем различий. Наибольшие отличия наблюдаются,

как всегда, между, с одной стороны, версиями синоптиков, с другой — версией Иоанна. И тем не менее, согласование разных свидетельств, вопреки мнению многих ученых, не представляет собой невыполнимую задачу.

В этом мы убедимся в настоящей главе, в которой сначала последовательно рассмотрим все свидетельства Евангелистов о воскресшем Иисусе, а затем попытаемся богословски осмыслить эти свидетельства как на основе раннехристианской экзегетической традиции, так и в свете современной научной дискуссии.

Согласно всем четырем Евангелиям, первыми исчезновение тела Иисуса из гробницы обнаружили женщины. Иоанн упоминает только одну: «В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба» (Ин 20. 1). Матфей говорит о двух женщинах у гроба:

По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег; устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые; Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого; Его нет здесь — Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь, и пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам. И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его (Мф 28. 1–8).

У Марка свидетелями отсутствия тела Иисуса в гробнице становятся три женщины:

По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу, при восходе солнца, и говорят между собою: кто отвалит нам ка-

мень от двери гроба? И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик. И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись. Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам. И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись (Мк 16. 1–8).

Наконец, в рассказе Луки фигурируют три женщины, названные по имени, и другие, не названные:

В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу, и вместе с ними некоторые другие; но нашли камень отваленным от гроба. И, войдя, не нашли тела Господа Иисуса. Когда же недоумевали они о сем, 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 ищите живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть. И вспомнили они слова Его; и, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим. То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем Апостолам (Лк 24. 1–10).

Итак, первое и наиболее очевидное различие между четырьмя свидетельствами о пустом гробе заключается в том, что в каждом из четырех евангельских повествований фигурирует разное количество женщин: только Мария Магдалина упоминается всеми четырьмя Евангелистами, Матфей добавляет к ней «другую Марию», Марк — Марию Иаковлеву и Саломию, а Лука — Марию, мать Иакова, Иоанну и других («другая Мария», скорее всего, идентична Марии Иаковлевой, хотя встречались, как мы увидим ниже, и иные толкования).

Время описываемого события у всех четырех Евангелистов одно и то же: утро дня, следующего за субботой. Однако обозначается это время по-разному. Матфей употребляет выражение ὁψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἑλιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων (букв. «в вечер суббот, когда светало в одну из суббот»); в славянском переводе «в вечер же субботный, свитаючи во едину от суббот»). Марк употребляет три выражения: διαγενομένου τοῦ σαββάτου («по прошествии субботы»), λίαν πρῶτῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (букв. «весьма рано в одну из суббот», слав. «зело рано во едину от суббот») и ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου («когда взошло солнце»). У Луки говорится: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως (букв. «в одну из суббот глубоким утром»). Иоанн пишет: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων... πρῶτῃ σκοτίας ἔτι οὔσης (букв. «в одну из суббот... утром, когда была еще тьма»).

Выражение μίαν σαββάτων («одна из суббот»), фигурирующее во всех четырех Евангелиях, означает «первую из суббот», то есть первый день недели: в Римской империи этот день именовался днем солнца, в христианской традиции он получит название воскресенья. Субботний покой закончился, и женщины утром приходят ко гробу. Однако если, согласно Иоанну, они приходят, когда еще темно, то у Матфея начинается светать, а у Марка уже взошло солнце.

Во всех четырех Евангелиях говорится, что к моменту прихода женщин камень был отвален от гроба. Но только у Матфея повествуется о том, как это произошло: ангел, сошедший с небес, «приступив, отвалил камень от двери гроба»; свидетелями этого стали стражи, которые испугались и «стали, как мертвые». Этот эпизод у Матфея вкрапляется в повествование о женщинах, пришедших ко гробу, однако текст позволяет предположить, что он произошел еще до их прихода и что к моменту их появления у гробницы стражи там уже не было. Такое понимание косвенно подтверждается последующим упоминанием о страже у Матфея (Мф 28. 11).

Об ангеле (ангелах) в каждом из синоптических Евангелий упоминается по-разному. Только у Матфея употреблено слово «ангел», и ангел изображен сидящим на камне. У Марка говорится о юноше в белой одежде. У Луки — о двух мужах в одеждах блистающих.

Описание ангела у Матфея («вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег») отчасти напоминает описание Иисуса в момент Преображения (Мф 17. 2: «и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет»). Описание двух мужей у Луки перекликается с описанием в Книге Деяний апостольских двух мужей в белой одежде, явившихся ученикам после того, как Иисус вознесся на небо (Деян 1. 10). Два ангела будут упомянуты и в рассказе Иоанна (Ин 20. 12): этот рассказ, имеющий самостоятельную значимость, мы рассмотрим позже.

Речь ангела (ангелов) близка по содержанию у трех синоптиков, но приведена в трех различных редакциях. У Матфея и Марка она начинается соответственно призывами «не бойтесь» и «не ужасайтесь», после чего ангел говорит женщинам, что они ищут распятого Иисуса; у Луки два мужа задают женщинам вопрос: «что вы ищете живого между мертвыми?». У всех трех синоптиков ангел затем возвещает женщинам о том, что Иисус «воскрес» (ἠγέρθη) и что «Его нет здесь» (οὐκ ἔστιν ὧδε). При этом у Матфея и Марка ангел указывает на место, где лежало тело Его, а у Луки два мужа напоминают о том, что Иисус предсказывал Свое воскресение (ссылка на Лк 9. 22: «...сказав, что Сыну Человеческому должно много пострадать, и быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть»). Речь ангела у Марка и Матфея содержит повеление возвестить ученикам (у Марка «ученикам и Петру») о том, что они увидят воскресшего Иисуса в Галилее. Завершается речь словами «вот, я сказал вам» у Матфея, «как Он сказал вам» у Марка.

Завершение всего эпизода тоже имеет отличия в трех синоптических Евангелиях. У Матфея женщины со страхом и радостью побежали от гроба, чтобы возвестить ученикам о том, что видели. У Марка они, выйдя, побежали от гроба, их объял трепет и ужас, но они «никому ничего не сказали, потому что боялись». У Луки женщины, вернувшись от гроба, «возвестили все это одиннадцати и всем прочим». У Иоанна Мария Магдалина бежит к двум ученикам и говорит: «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили

Его» (Ин 20. 2). Таким образом, если у Матфея говорится только о намерении женщин исполнить повеление ангела и возвестить ученикам то, что они увидели, то у остальных Евангелистов налицо расхождение — у Марка они не исполняют повеление ангела, у Луки исполняют, а у Иоанна Мария Магдалина лишь свидетельствует о том, что видела пустой гроб.

Перед нами типичный и яркий пример четырех свидетельских показаний об одном и том же событии. Они разнятся в деталях, но сходятся по существу. Напомним, что в первом томе настоящего учебника мы отмечали: наличие разногласий между Евангелистами в деталях при сходстве по существу говорит не против, а наоборот, в пользу реальности описываемых событий. Если бы речь шла о мистификации, авторы, несомненно, позаботились бы о том, чтобы сверить информацию. Расхождения свидетельствуют о том, что никакого стовора между Евангелистами не было. Мы также указывали на отличие свидетеля от обычного историка: свидетель говорит о том, что видел, и его рассказ всегда окрашен личным отношением к происходившему. Свидетели никогда не являются в полной мере сторонними наблюдателями: они воспринимают себя участниками события, даже если не участвовали в нем напрямую; вспоминая событие, человек переживает и вольно или невольно интерпретирует его.

В случае с рассматриваемым эпизодом мы имеем дело не со свидетельствами четырех очевидцев, а с четырьмя рассказами, основанными на свидетельствах очевидцев. Мы не знаем, сколько было исходных свидетельств — от одного (Марии Магдалины) до четырех (Марии Магдалины, Марии Иаковлевой, Иоанны, Саломии) и даже больше (если считать Марию Иаковлеву и «другую Марию» за два разных лица и если добавить потенциальное свидетельство упомянутых у Луки «других с ними»). И мы не знаем, каким образом эти исходные свидетельства трансформировались в устах тех, чьи рассказы легли в основу евангельских повествований. Именно указанными факторами — вероятным наличием нескольких ис-

ходных свидетельств, вероятным наличием одного или нескольких передаточных звеньев между исходными свидетелями и авторами Евангелий — и объясняются указанные выше разногласия.

При этом общий контур истории остается одинаковым во всех четырех Евангелиях. Первыми свидетелями пустого гроба оказываются женщины, и Евангелисты не скрывают этого, несмотря на то, что женщины в иудейской традиции считались ненадежными свидетелями. У Марка особо отмечается, что женщинам не поверили — впрочем, не потому, что следовали в этом иудейским представлениям, а потому, что сама принесенная ими весть казалась ученикам-мужчинам невероятной, несмотря на то, что они много раз слышали от Учителя предсказания о Его воскресении.

Кто понимается под «другой Марией» в Евангелии от Матфея? Она упоминается в этом Евангелии дважды: в рассказе о погребении (Мф 27. 61) и в рассказе о воскресении (Мф 28. 1). Обычно под «другой Марией» понимают Марию, мать Иакова и Иосии, о которой в параллельных местах говорит Марк (Мк 15. 40 и 16. 1).

Однако существует и иное, достаточно позднее толкование, согласно которому другая Мария — это Богородица. Такое толкование мы встречаем, в частности, у Григория Паламы (XIV век):

Итак, все женщины пришли после землетрясения и бегства стражи, и нашли гроб отверстым, и камень отваленным, но когда предстала Матерь Дева, тогда было землетрясение и отваливался камень, и гроб отверзался, и стерегущие присутствовали, хотя и были потрясены ужасом, так что после землетрясения, придя в себя, немедленно устремились в бегство. Богородица же, не испытывая страха, обрадовалась, видя происходящее. Я думаю, что ради Нее первой Живоносец открыл оный гроб... И ради Нее Он послал ангела, дабы он воссиял как молния, так чтобы пока еще было темно, благодаря обильному свету ангела, Она увидела не только пустой гроб, но и плащаницы положенные в порядке и многообразно свидетельствующие о воскресении Погребенного¹.

¹ Григорий Палама. Омилия. 18, в Неделю мироносиц.

Данное толкование, получившее распространение на православном Востоке во II тысячелетии, является попыткой объяснить факт отсутствия в евангельских повествованиях о воскресении Христа какого-либо упоминания о Деве Марии. До Григория Паламы подобное же толкование встречалось у Феофилакта Болгарского (XII век), считавшего, что Богородица упоминается у Марка под именем Марии, матери Иакова и Иосии¹. В синаксаре (поучении) на праздник Святой Пасхи говорится: «Вообще нужно сказать, что в разное время приходили ко гробу жены, в числе которых была и Богородица; ибо она и есть Мария, которую Евангелие называет Иосиевой, — этот Иосия был сын Иосифа»².

23. 2. Петр и Иоанн у гроба

Согласно Евангелию от Луки, после того, как женщины вернулись от гроба и возвестили то, что видели, «одиннадцати и всем прочим», «показались им слова их пустыми, и не поверили им. Но Петр, встав, побежал ко гробу и, наклонившись, увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему» (Лк 24. 10–12).

Эпизод, которому Лука посвящает одно предложение, более подробно изложен Иоанном. У него к Петру присоединяется «другой ученик»:

В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба. Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его. Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу. Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый. И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел

¹ Феофилакт Болгарский. Толкование на Мф 27. 56.

² Триодь цветная. Синаксарий Пасхи.

во гроб. Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие, и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал. Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых. Итак, ученики опять возвратились к себе (Ин 20. 1–10).

Иоанн упоминает только Марию Магдалину, но из ее слов («не знаем» во множественном числе) становится ясно, что она приходила к гробнице Иисуса не одна: это соответствует свидетельству синоптиков. Иоанн не говорит о том, что Мария заглянула в гробницу, но это, опять же, становится очевидно из ее слов, обращенных к Петру и другому ученику. О том, что Иисус воскрес, она пока не догадывается: она уверена, что тело Господа кто-то куда-то переложил. Возможно, она полагает, что тело украдено.

Под «другим учеником» древнецерковная экзегетическая традиция понимает самого автора четвертого Евангелия; с этой атрибуцией согласно и большинство современных ученых. «Другой ученик» — тот, кто свидетельствует из первых уст, а не с чьих-либо слов, и это придает его свидетельству особую значимость. Он «увидел» (εἶδεν) то, о чем говорит, а не просто узнал от кого-то. Нельзя не вспомнить здесь начало Первого послания Иоанна Богослова: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни... о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам...» (1 Ин 1. 1, 3).

Иоанн подробно описывает свой путь к пустому гробу. Стартует он вместе с Петром, но бежит быстрее и приходит первым. Затем он наклоняется к гробу, но не входит внутрь. Петр прибегает вторым, но в гроб заходит раньше Иоанна. Возможно, помимо буквального эта сцена имеет и символический смысл. Некоторые толкователи видят в выражении «вслед за ним» (ἀκολουθῶν αὐτῷ — букв. «следуя за ним») скрытую аллюзию на превосходство Иоанна над Петром, однако в таком понимании нет необходимости: речь идет о беге, но не о соревновании, в котором один становится победителем, другой

побежденным. Скорее, речь может идти об общем призвании, но различных дарах двух учеников: оба стремятся к одной цели, но поочередно опережают друг друга.

Первенство Петра вряд ли кем-либо оспаривалось в ранне-христианской общине. В то же время упоминания о Петре и «другом ученике» в четвертом Евангелии показывают, что автор этого Евангелия отводил себе особую роль в общине учеников Иисуса. На Тайной вечере он, а не Петр, возлежит у груди Иисуса, и Петр вынужден обращаться к Иисусу не напрямую, а через него (Ин 13. 23–26). В завершающей сцене Евангелия Петр идет за Иисусом, а другой ученик следует за обоими. При этом Петру Иисус предсказывает насильственную смерть, а об Иоанне говорит загадочные слова: «если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?» (Ин 21. 18–22).

В рассматриваемом эпизоде оба ученика — сначала Иоанн, затем Петр — видят лежащие пелены, но только об одном говорится: «и увидел, и уверовал» (καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν). В этом не следует видеть скрытого намека на то, что Петр был одним из учеников, сомневавшихся в воскресении Иисуса (Мф 28. 17). Скорее, Иоанн этими словами подчеркивает значимость собственного духовного опыта: в отличие от Марии Магдалины, которую пустой гроб натолкнул на мысль о том, что тело Господа куда-то унесли, для Иоанна вид пустого гроба и лежащих пелен стал неопровержимым доказательством того, что Христос воскрес.

Тема соотношения видения и веры вновь возникнет в эпизоде с Фомой, усомнившимся в воскресении Христа. Ему Иисус скажет: «Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин 20. 29).

Почему Иоанн акцентирует внимание на пеленах и плате, отдельно лежащем и особым образом свитом? Прежде всего потому, что именно пелены и плат становятся для него доказательством воскресения Христа. Очевидна связь между рассматриваемым эпизодом и воскрешением Лазаря. Там умерший вышел из гроба, «обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице

его обвязано было платком»; чтобы освободить его от пелен, потребовалась сторонняя помощь (Ин 11. 44). Здесь пелены и плат остаются лежать в гробнице как ставшие ненужными атрибуты погребального обряда: воскресший Иисус самостоятельно, без чьей-либо помощи освободился от них.

Помимо указанной причины упоминание пелен и плата может иметь и другую: Иоанн мог счесть необходимым сказать о них потому, что и пелена, и плат бережно хранились в раннехристианской общине. Здесь вновь перед нами возникают истории Нерукотворного образа и Туринской плащаницы. Хотя Евангелист ничего не говорит об изображении лика Христа или Его тела на плате или пеленах, само упоминание об этих предметах могло быть достаточным сигналом для читателя, знающего, как они выглядят. В таком случае слова «и увидел, и уверовал» обретают дополнительный обертон: Евангелист увидел не просто пелены и плат, но увидел изображение умершего Иисуса на них, и именно это изображение убедило его в том, что Иисус воскрес.

На какое место из Писания ссылается Евангелист в данном отрывке? Во всех остальных случаях, когда Иоанн упоминает «Писание», ссылка дается на конкретный текст из Ветхого Завета (Ин 2. 17–22; 7. 38, 42; 10. 34–35; 13. 18; 17. 12; 19. 24, 28, 36–37), даже если не всегда ученые единогласны во мнении, о каком именно тексте идет речь. В данном же случае слово «Писание» может иметь расширительный смысл, указывая на всю совокупность ветхозаветных текстов, которые в раннехристианской традиции рассматривались как пророчества о страждущем, умирающем и воскресающем Мессии. В число таких текстов несомненно входили упоминавшиеся выше псалом 21 и 53-я глава Книги пророка Исаии.

Можно вспомнить и другие тексты, в частности, те, что упоминаются в Деяниях апостольских: Пс 15. 8–11 (Деян 2. 25–28; 13. 35); Пс 109. 1 (Деян 2. 34–35); Пс 2. 7 (Деян 13. 33). Эти тексты в совокупности воспринимались в древней Церкви как пророчество о воскресении. Не случайно автор Деяний, завершая свое Евангелие, говорит о воскресшем Иисусе: «Тогда отверз им ум к уразумению

Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день» (Лк 24. 45–46).

Все четыре Евангелия содержат ссылки на Писания и рассматривают отдельные события жизни Иисуса как исполнение конкретных ветхозаветных пророчеств. Главное событие евангельской истории — воскресение Христа — тоже было предсказано в Ветхом Завете: в этом была глубоко убеждена раннехристианская Церковь, основывая свое убеждение на словах самого Воскресшего.

Употребленное Иоанном слово δεῖ («надлежит») напоминает о других случаях, когда то же самое слово используется Евангелистами для указания на пророчества, которые должны исполниться в жизни воплотившегося Сына Божия: «Как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?» (Мф 17. 10; Мк 9. 11); «...и Сыну Человеческому, как написано о Нем, надлежит много пострадать и быть уничижену» (Мк 9. 12); «И вот, два мужа беседовали с Ним, которые были Моисей и Илия; явившись во славе, они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк 9. 30–31); «Но прежде надлежит Ему много пострадать и быть отвержену родом сим» (Лк 17. 25).

Картина, которую рисует Иоанн, свидетельствует о колебании двух учеников между неверием и верой. С одной стороны, о себе Иоанн говорит, что он увидел и уверовал. С другой, слова «ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых» относятся к обоим ученикам. Совместный путь двух учеников к пустому гробу — символ их перехода от неверия к вере. Такой же символический смысл вкладывает Евангелист в историю Фомы (Ин 20. 24–29).

23. 3. «Длинное окончание» Евангелия от Марка

Прежде чем рассматривать свидетельства Евангелистов о явлениях воскресшего Иисуса, мы должны сделать экскурс в проблематику, связанную с так называемым длинным окончанием Еван-

гелия от Марка. Это окончание (Мк 16. 9–20) представляет собой один из спорных пунктов новозаветной текстологии. В ряде авторитетных древних рукописей, включая Синайский и Ватиканский кодексы, оно отсутствует; в тех же, где присутствует, оно иногда отмечается специальными знаками, указывающими, по мнению ученых, на то, что переписчики воспринимали его как добавку к первоначальному тексту Евангелия от Марка, завершавшемуся стихом: «И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись» (Мк 16. 8). Научный консенсус вокруг данного вопроса считается настолько устойчивым, что многие современные комментаторы заканчивают свои толкования Евангелия от Марка на этом стихе, а «длинному окончанию» посвящают лишь краткий экскурс или одну сноску.

Отсутствие длинного окончания в Синайском и Ватиканском кодексах многие ученые считают достаточным основанием для того, чтобы объявить это окончание позднейшей добавкой. Однако оба кодекса датируются IV веком. Есть ли данные о рукописях предшествующего периода? Есть. На основании исследования этих данных американский ученый У. Р. Фармер приходит к следующему выводу: нет сомнений в том, что во II веке имели широкое хождение рукописи Евангелия от Марка, содержавшие «длинное окончание»; что же касается рукописей, заканчивавшихся словами «ибо они боялись», то о наличии таковых во II веке сведений не имеется. Все известные нам рукописи, в которых длинное окончание опущено, датируются IV и последующими веками.

Помимо рукописной традиции, в пользу принадлежности «длинного окончания» оригинальному тексту Евангелия от Марка говорят многочисленные внешние свидетельства. Во II веке это окончание, по-видимому, известно Иустину Философу: говоря о «могущественном учении, которое апостолы Его, вышедши из Иерусалима, проповедали повсюду», Иустин имплицитно ссылается на Мк 16. 20 («а они пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии...»)¹. Эксплицитную ссылку на длинное окончание

¹ *Иустин*. 1-я апология. 45.

мы находим у Иринея Лионского, который, сопоставляя начало и конец Евангелия от Марка, пишет:

Поэтому и Марк, истолкователь и спутник Петра, так начал свое Евангельское писание: «Начало Евангелия Иисуса Христа Сына Божия, как написано у пророков: вот я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой. Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези пред Богом нашим» (Мк 1. 1–2). Он ясно называет началом Евангелия слова святых пророков, и Кого они исповедали Господом и Богом, Того он показывает Отцом Господа нашего Иисуса Христа... Пророки же не возвещали то того, то другого Бога, но Единого и Того же, хотя с разными обозначениями и под многими именами... В конце Евангелия Марк говорит: «Итак, Господь, после беседования с ними, вознесся на небеса и сидит одесную Бога» (Мк 16. 19), подтверждая сказанное пророком: «Господь сказал Господу моему: седи по правую сторону Меня, пока я сделаю врагов Твоих подножием ног Твоих» (Пс 109. 1). Таким образом Один и Тот же Бог и Отец, Которого возвещали пророки, проповедует Евангелие, Которого чтим и от всего сердца любим мы христиане, как Творца неба и земли и всего, что в них¹.

Очевидно, что у Иринея Лионского, жившего во II веке и лично знавшего учеников апостолов, аутентичность длинного окончания Евангелия от Марка не вызывает никаких сомнений. В дальнейшей патристической традиции, в частности, у Афраата, Евсевия Кесарийского, Иоанна Златоуста, Елифания Кипрского, Амвросия Медиоланского, Блаженного Августина, длинное окончание цитируется наряду с прочим текстом Евангелия от Марка. Григорию Нисскому известны оба варианта окончания. В своем Втором пасхальном слове он отмечает: «В наиболее точных списках Евангелие от Марка заканчивается на словах “ибо они боялись”. В некоторых же добавляется и следующее: “Воскреснув рано в первый день недели, Иисус явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. 3, 10, 5.

семь бесов”». И далее комментирует длинное окончание Марка, сравнивая его со свидетельствами Матфея и Луки¹.

Древние переводы и конкордансы евангельского текста свидетельствуют в пользу аутентичности длинного окончания Марка. Татиан (II век) включает его в свой свод четырех Евангелий «Диатессарон». Оно присутствует в старолатинском переводе, датируемым II–III веками, в переводах III века — коптском и сирийском. В конце IV века Блаженный Иероним включает его в свой латинский перевод Евангелия (Vulgata)².

Длинное окончание Марка входит в число 11 евангельских отрывков, предназначенных к чтению на воскресной утрене (а порядок этих чтений сформировался очень рано). Его включают все византийские и латинские лекционарии (Евангелия для богослужебного употребления, в которых текст поделен на отрывки в соответствии с литургическим календарем).

Из совокупности имеющихся данных крупнейший специалист по текстологии Нового Завета Б. Мецгер делает следующий двусмысленный вывод: «Хотя внешние и внутренние свидетельства подсказывают, что последние 12 стихов не принадлежат автору остального текста, этот отрывок следует признать частью канонического текста Евангелия»³. Мы можем согласиться только с последней частью данного утверждения. Что же касается принадлежности отрывка иному автору, это не более чем рабочая гипотеза — столь же спорная, как и многие другие гипотезы современных специалистов в области Нового Завета.

Спросим себя: мог ли текст такой длины и такого калибра, как Евангелие от Марка, заканчиваться на слове *ἄρ* («ибо»)? А между тем именно на этом слове, согласно гипотезе противников аутентичности «длинного окончания» Марка, заканчивалось его Евангелие:

¹ Григорий Нисский. Слово 2, о Воскресении Господа нашего Иисуса Христа.

² Отсутствие «длинного окончания» в армянском и грузинском переводах Евангелия не может служить аргументом против его аутентичности, поскольку эти переводы были сделаны в V веке.

³ См.: Мецгер Б. Канон Нового Завета. С. 263.

ἐφοβοῦντο ὑάρ («ибо они боялись»). Возможно ли, чтобы за явлением юноши, возвестившего женщинам о том, что воскресший Христос предвещает учеников в Галилее, не последовало рассказа о самой встрече Христа с учениками? Даже если бы вообще не существовало длинного окончания и текст оборвался бы на загадочном «ибо», очевидно было бы, что окончание текста утеряно. Однако оно не только не утеряно, но и засвидетельствовано множеством рукописей, переводов, ссылок на него в святоотеческой литературе и многовековой литургической традицией.

Явления воскресшего Христа являются настолько очевидной интегральной частью изначальной христианской проповеди, что невозможно представить, чтобы Марк окончил свое Евангелие без всякого указания на эти явления. Книга, имеющая столь торжественный зачин (Мк 1. 1: «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия»), не могла закончиться лишь указанием на страх и трепет, объявший женщин, увидевших пустой гроб. Если бы Евангелие от Марка кончалось именно так, оно шло бы вразрез со всей раннехристианской традицией, включая три других Евангелия, Деяния апостольские и послания Павла.

Вопрос должен ставиться не о том, по каким причинам длинное окончание было добавлено к Евангелию от Марка, а по каким оно оказалось опущено в некоторых рукописях IV и последующих веков. Предположения высказывались самые разные. Известно, например, что многие древние рукописи (как свитки, так и кодексы) имеют серьезные повреждения в начале и конце текста. Вполне могло случиться, что у одного из свитков, на основе которого создавались последующие списки, был поврежден край, и окончание оказалось утраченным¹, или, если это был кодекс, у него отвалилась последняя страница. Тем не менее, это окончание сохранилось в других рукописях, а также в литургической традиции Церкви и памятниках раннехристианской литературы.

Рассказ Марка о трех явлениях Воскресшего является цельным повествованием, скрепленным троекратным указанием на неверие

¹ Ср.: Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. С. 673–674.

учеников. Сначала они не поверили женщинам (Мк 16. 11); затем не поверили двум ученикам, встретившим Иисуса на пути в селение (Мк 16. 13); наконец, Сам Иисус, явившись им, упрекает их в том, что они не поверили свидетелям Его воскресения, а затем говорит о силе веры (Мк 16. 14–18). «По-видимому, ученики остались на том же уровне, на каком были до воскресения, то есть глухими к словам Иисуса, закрытыми для понимания Его личности и явленной в Нем сверхъестественной истины», — отмечает современный православный исследователь¹.

Тема неверия учеников возникает и в других Евангелиях: Матфей говорит о том, что одни из учеников поклонились Иисусу, а другие усомнились (Мф 28. 17); Лука повествует о двух учениках, которые не узнали Иисуса и которых Он упрекал в неверии (Лк 24. 25); а Иоанн рассказывает о неверии Фомы (Ин 20. 24–29). Мы видим, что неверие и сомнение сопровождало учеников (по крайней мере некоторых) на протяжении всего недолгого периода от Пасхи до Вознесения, и только событие Пятидесятницы, когда на них сошел Дух Святой (Деян 2. 1–13), окончательно утвердило их в вере в воскресение Христа.

23. 4. Первое явление воскресшего Иисуса

Обратимся к свидетельствам о первом явлении воскресшего Иисуса. Самое краткое из них принадлежит Марку:

Воскреснув рано в первый день недели, Иисус явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов. Она пошла и возвестила бывшим с Ним, плачущим и рыдающим; но они, услышав, что Он жив и она видела Его, — не поверили (Мк 16. 9–11).

Отметим, что это единственный во всем Четвероевангелии текст, где говорится о том, что Иисус изгнал из Марии Магдалины семь бесов. Данное упоминание является косвенным свидетельством

¹ Тракателлис Д. Власть и страдание. С. 177.

против гипотезы, согласно которой «длинное окончание» Марка целиком составлено на основе трех других Евангелий. Очевидно, что за этим упоминанием стоит самостоятельная традиция, экспонентом которой был только автор второго Евангелия.

В рассказе Матфея действующими лицами являются Мария Магдалина и «другая Мария», которые приходили к гробу, обнаружили его пустым, услышали весть о воскресении от ангела, а теперь «со страхом и радостью великою» бегут, чтобы возвестить ученикам то, что они увидели и услышали:

Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему. Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня (Мф 28. 9–10).

Слово «радуйтесь» (χαίρετε) является обычным восточным приветствием, однако в контексте первого явления воскресшего Иисуса имеет совершенно особый смысл. Оно должно привести испуганных женщин в то состояние, которое Иисус обещал ученикам перед Своим арестом, сравнивая предстоящую им скорбь со скорбью женщины при родах: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир. Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин 16. 21–22). Стоя у креста распятого Учителя, женщины испытали эти родовые муки скорби, но теперь Его воскресение открывает им новую, доселе не изведенную радость — ту, которую никто не сможет отнять.

С наибольшими подробностями явление воскресшего Христа Марии Магдалине описано у Иоанна:

А Мария стояла у гроба и плакала. И, когда плакала, наклонилась во гроб, и видит двух Ангелов, в белом одеянии сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало тело Иисуса. И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Госпо-

да моего, и не знаю, где положили Его. Сказав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввунни! — что значит: Учитель! Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, что видела Господа и что Он это сказал ей (Ин 20. 11–18).

Мы помним, что во всех трех синоптических Евангелиях женщины узнают о воскресении Христа от одного или двух ангелов. Рассказ Иоанна отличается от синоптических тем, что при первом посещении гробницы Мария Магдалина не видит ничего, кроме отваленного от нее камня. Она возвещает об увиденном Петру и другому ученику; они бегут к гробнице, видят погребальные пелены и возвращаются к себе. Только после этого Мария, вновь оказавшаяся у гроба, видит ангелов и слышит от них не весть о воскресении, а вопрос: «жена! что ты плачешь?». Ее ответ ангелу почти дословно совпадает с тем, что она говорила Петру: «унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его» (Ин 20. 2).

Диалог Марии с воскресшим Учителем напоминает многие другие диалоги из Евангелия от Иоанна, в которых собеседники выказывают образ мыслей, полностью заикленный на предметах и явлениях земной жизни. К числу таких диалогов относятся беседы Иисуса с Никодимом (Ин 3. 1–12) и самарянкой (Ин 4. 5–26). Нет никаких оснований видеть в этих диалогах лишь стремление Евангелиста показать, насколько отличался духовный уровень собеседников Иисуса от Его духовного уровня. Скорее, они отражают ту истину, которая многообразно раскрывается на страницах каждого из Евангелий: в лице Иисуса люди встречали Того, Чьи слова и действия превосходили их разумение; то, что происходило с Ним и вокруг Него, не укладывалось в рамки обыденного.

Воскресение Христа является кульминацией евангельской истории. И хотя первому явлению Воскресшего предшествовало возвещение об этом ангелов, именно это первое явление становится тем переломным моментом, когда самая страшная скорбь прелается в самую великую радость. И в этот момент в центре повествования оказывается не Петр, которому было уделено столько внимания во всех четырех Евангелиях, не кто-либо иной из апостолов, а женщина, ранее не игравшая никакой существенной роли в евангельской истории. Она первой увидела пустой гроб и она же первой видит Воскресшего из гроба.

Древние толкователи видели в рассказах Евангелистов о женщинах, первыми увидевших воскресшего Иисуса, указание на то, что благодаря Христу радикально изменилось соотношение полов. По словам Илария Пиктавийского, «то, что сначала женщины видят Господа, что Он приветствует их, что они поклоняются Ему и что Он повелевает им принести благую весть апостолам, превращивает устоявшийся от начала миропорядок: род, через который смерть вошла в мир, теперь становится первым, которому дается принять славу, видение, плод и весть воскресения»¹. Здесь содержится аллюзия на грехопадение первых людей, совершившееся через Еву (Быт 3. 4–6). «Так проклятие Евы оказалось снято этими женщинами», — говорит Блаженный Иероним².

Можно указать также на то, что роль женщин в рассказах о явлениях воскресшего Иисуса предвосхищает ту роль, которую они будут играть в христианской Церкви, где, по словам апостола Павла, «нет мужского пола, ни женского», но все — и мужчины, и женщины — составляют единое тело во Христе (Гал 3. 28).

Наконец, можно вспомнить другое высказывание Павла: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1 Кор 1. 27–28). Социальное положение женщин в иудейском

¹ *Иларий Пиктавийский*. Комментарий на Мф 33, 9.

² *Иероним*. Комментарии на Евангелие от Матфея. 4, 28.

обществе времен Иисуса не позволяло им играть сколько-нибудь заметную роль в Его окружении. Но воскресение Христа «переворачивает установившийся миропорядок» в том числе и потому, что женщины выходят из тени, в которой они пребывали на протяжении многих веков.

«Свидетельство женщин, ввиду их легкомыслия и пристрастия, не должно быть принимаемо во внимание»: эти слова летописец еврейского народа Иосиф Флавий вкладывает в уста Моисея¹. Они отражают широко распространенное в иудейской среде мнение о недостоверности свидетельских показаний женщин. Между тем именно женщины принесли ученикам Иисуса весть о Его воскресении. Тот факт, что во всех четырех Евангелиях свидетельство женщин не только принимается во внимание, но в каком-то смысле играет ключевую роль, лишней раз свидетельствует о решительной смене традиционной для иудаизма культурной парадигмы в христианстве. Отныне женщина — не менее достоверный свидетель, чем мужчина.

Если же рассматривать поведение женщин и мужчин, как оно отражено в последних главах евангельской истории, в нравственном аспекте, то превосходство женщин оказывается очевидным. Когда Иисус был арестован, все ученики-мужчины, оставив Его, бежали. Один из учеников оказался предателем, другой трижды прилюдно отрекся от Учителя. При кресте Иисуса мы видим лишь одного из двенадцати учеников, при погребении — ни одного. Женщины же неотступно следуют за Иисусом, стоят у Его креста, присутствуют при Его погребении и первыми, раньше мужчин, приходят к Его гробу в утро воскресенья. Вполне естественно, что именно они первыми узнают о Его воскресении: им Он является, им адресует призыв к радости, тогда как первое, что услышат от Него одиннадцать учеников-мужчин, будет упрек в неверии (Мк 16. 14).

Мария поначалу принимает Иисуса за садовника (κηπουρός). Некоторые комментаторы объясняют это тем, что Иисус появился обнаженным (точнее, в одной набедренной повязке), так как

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности. 4, 8, 15.*

оставил погребальные пелены в гробнице. Однако такое предположение безосновательно. Ни одно из Евангелий ничего не говорит о том, во что был одет воскресший Иисус, когда являлся Марии и затем ученикам. По крайней мере, когда два ученика встретили Его по дороге в Эммаус (Лк 24. 15–16), вряд ли Он мог идти с ними в одной лишь набедренной повязке.

Иисус сначала обращается к Марии так же, как обратился к Своей Матери с креста: *γύναι* («женщина», слав. «жено»). И повторяет вопрос, который она только что услышала от ангелов: «жена! что ты плачешь?». Добавление «кого ищешь?» имеет параллели в словах ангела (ангелов) из синоптических Евангелий: «вы ищите Иисуса распятого» (Мф 28. 5); «Иисуса ищите Назарянина, распятого» (Мк 16. 6); «что вы ищите живого между мертвыми?» (Лк 24. 5).

Комментаторы отмечают, что Мария, согласно Евангелию от Иоанна, дважды повернулась к Иисусу: сначала она «обратилась назад (*ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω*) и увидела Иисуса стоящего», а затем, когда Он назвал ее по имени, она, «обратившись (*στραφεῖσα*), говорит Ему: Раввуни!». Иоанн Златоуст считает, что Мария сначала от ангелов обернулась к стоявшему сзади Иисусу, затем вновь к ангелам и потом опять к Иисусу¹.

Несмотря на то, что Иисус заговорил с Марией, она продолжает не узнавать его. И только после того, как Он называет ее по имени, она понимает, Кто перед ней. Слово «Раввуни» (арам. «учитель мой») в греческом тексте Евангелия встречается еще один раз только у Марка: так к Иисусу обращается слепой (Мк 11. 51). Оно представляет собой, возможно, более персонализированную и ласковую форму, чем обычное наименование «равви», которое мы слышим из уст учеников Иисуса (Ин 1. 38, 49; 4. 31; 9. 2; 11. 8), включая Петра (Мк 9. 5; 11. 21) и Иуду (Мф 26. 25, 49; Мк 14. 45), а также из уст Никодима (Ин 3. 2), Иоанновых учеников (Ин 3. 26) и народа (Ин 6. 25).

Почему Мария Магдалина не узнает воскресшего Иисуса? Вряд ли можно это объяснить тем, что она плакала, или тем, что было

¹ *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна.* 86, 1.

еще темно. Скорее, причина в том, что изменился Его внешний вид. Этот вывод подтверждается свидетельствами других Евангелистов: у Луки два ученика не узнают Иисуса, когда Он присоединяется к ним по дороге (Лк 24. 13–35), а затем другие ученики принимают Его за духа, и Ему приходится доказывать, что Он — Тот Самый Иисус, Которого они видели и знали (Лк 24. 36–43). У Иоанна Иисус в доказательство того, что это Он, а не кто-то другой, показывает ученикам Свои руки, ноги и ребра (Ин 20. 20), а Фоме — раны на Своем теле (Ин 20. 27). Когда Иисус стоит на берегу, ученики не узнают Его (Ин 21. 4).

В евангельских рассказах о воскресении перед нами предстает Христос, имеющий руки, ноги, ребра, раны на теле. В то же время узнают Его не сразу, а если и узнают, то скорее по косвенным признакам: голосу, знакомому жесту, произносимым словам. Мария узнала Его «не по виду, но по голосу»¹, и то не сразу, а только когда Он назвал ее по имени. Можно вспомнить слова Иисуса о добром пастыре, чьи овцы «слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени... а овцы за ним идут, потому что знают голос его» (Ин 10. 3–4).

Почему Иисус запрещает Марии прикасаться к Нему? Не противоречит ли это свидетельству Матфея, у которого женщины, увидев воскресшего Иисуса, «ухватились за ноги Его» (Мф 28. 9)? Гармонизовать два повествования можно, предположив, что слова «не прикасайся ко Мне» были непосредственной реакцией на поведение Марии, ухватившейся за ноги Иисуса.

Более сложной представляется логическая связь между запретом прикасаться к Нему и тем, что звучит как объяснение причины этого запрета: «ибо Я еще не восшел к Отцу Моему». Древние толкователи усматривали в этом указание на изменение природы тела Христа после воскресения: Мария видела в нем прежнего Иисуса, Он же «сделался по плоти гораздо более совершенным» и потому «научает ее более благоговейному с Ним обращению»². Однако

¹ *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 86, 1.

² *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 86, 2.

такое толкование вступает в противоречие с тем, что произойдет спустя совсем немного, когда Иисус предложит Фоме ощупать Его руки и ребра (Ин 20. 26).

Параллелизм между явлением Иисуса Марии Магдалине и Его последующим явлением Фоме усматривается в том, что в обоих случаях Иисус ведет Своих последователей к новому типу веры, основанному не на чувственном опыте видения или прикосновения, а на духовном опыте веры в Его воскресение. Мария призывается не прикасаться к телу Иисуса, так, будто Он просто вернулся к Своему прежнему образу существования, а возвестить ученикам о том, что Он восходит к Отцу. Фома будет призван от неверия перейти к вере, основанной не на видении Иисуса в теле, а на вере в Его воскресение.

Как представляется, слова Иисуса, обращенные к Марии, можно истолковать в том смысле, что Он спешит к Отцу и не хочет, чтобы она удерживала Его на земле. Формула «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему» напоминает о прощальной беседе Иисуса с учениками, в которой подобные формулы звучат не менее шести раз: «Я к Отцу Моему иду (πορεύομαι)» (Ин 14. 12); «иду (πορεύομαι) к Отцу» (Ин 14. 28); «иду (ὑπάγω) к Пославшему Меня» (Ин 16. 5); «Я иду (ὑπάγω) к Отцу Моему» (Ин 16. 10); «оставляю мир и иду (πορεύομαι) к Отцу» (Ин 16. 28); «Я к Тебе иду (ἔρχομαι)» (Ин 17. 11).

Тема возвращения к Отцу — лейтмотив прощальной беседы. В рассказе о явлении Иисуса Марии этот лейтмотив возникает вновь, однако характерные для прощальной беседы глаголы πορεύομαι, ὑπάγω и ἔρχομαι, обозначающие движение по горизонтали¹, заменяются здесь на глагол, указывающий на движение ввысь: ἀναβαίνω («восхожу»). Вероятна связь с вознесением, о котором не упоминается в Евангелии от Иоанна, но говорится у синоптиков (Мф 16. 19; Лк 24. 51 и Деян 1. 9–10).

¹ Все три в русском Синодальном переводе переданы при помощи глагола «иду».

23. 5. Лжесвидетельство стражей

В Евангелии от Матфея за рассказом о явлении воскресшего Иисуса женщинам следует эпизод, отсутствующий в других Евангелиях:

Когда же они шли, то некоторые из стражи, войдя в город, объявили первосвященникам о всем бывшем. И сии, собравшись со старейшинами и сделав совещание, довольно денег дали воинам, и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали; и, если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его, и вас от неприятности избавим. Они, взяв деньги, поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня (Мф 28. 11–15).

Этот эпизод представляет собой отступление от основного сюжета, напоминающее подобные отклонения в истории Страстей, как она изложена Матфеем. В частности, рассказ о суде первосвященников над Иисусом прерывается у него историей самоубийства Иуды (Мф 27. 3–10). Повествование о суде Пилата прерывается упоминанием о его жене (Мф 27. 19). За рассказом о погребении тела Иисуса следует упоминание о встрече первосвященников и фарисеев с Пилатом в субботу (Мф 27. 62–66). Все эти эпизоды отсутствуют у других Евангелистов.

Тематически рассказ о встрече воинов с первосвященниками связан с рассказом о совещании первосвященников и фарисеев с Пилатом. Однако основной смысловой акцент, как нам кажется, ставится Евангелистом на последней фразе: «и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня». Ученые спорят о том, в какой момент истории ранней Церкви Матфей написал свое Евангелие: одни датируют его концом I века, другие настаивают, что оно было написано до разрушения Иерусалима в 70 году. Как бы там ни было, существует временная дистанция между описываемыми событиями и временем составления Евангелия: на нее и указывает Матфей.

За этот временной промежуток в христианской общине сложилась своя интерпретация описываемых событий, основанная на

уверенности в том, что «Господь истинно воскрес» (Лк 24. 34). Но своя интерпретация сложилась и в иудейской среде, и именно на нее указывает Евангелист. Эта интерпретация найдет отражение в памятниках раввинистической литературы. Во II веке о существовании такой интерпретации в иудейской традиции свидетельствует Иустин Философ¹.

Антииудейский подтекст Евангелия от Матфея хорошо известен. Вполне естественно, что Евангелист, пишущий для христиан из среды иудеев, считает необходимым указать на существование подобной версии исчезновения тела Христа. Как отмечает Н. Т. Райт, «использование этой истории достаточно четко указывает на то, что первые христиане всегда ожидали встретить обвинение в краже тела — и предпочли рассказать историю о возникновении этого обвинения, хотя бы и рискуя посеять в сознании людей подобную мысль, лишь бы не оставить это обвинение без ответа»². Исследователь видит в данном факте яркое доказательство того, что воскресение Христа было изначальной неотъемлемой частью христианской проповеди, вопреки мнению тех ученых, которые считали, что сначала существовала община, объединенная вокруг нравственного учения Иисуса, а легенду о пустом гробе сочинили позже: «Если бы были варианты христианства, ничего не знавшие об этом... возникновение историй о краже тела и историй, опровергающих это обвинение, было бы просто чем-то невероятным»³.

23. 6. Явление двум ученикам на пути в Эммаус

Обратимся к повествованию о явлении Иисуса двум ученикам на пути в Эммаус. Основным источником здесь служит Евангелие от Луки, однако эпизод кратко упоминается и у Марка:

¹ *Иустин*. Диалог с Трифоном иудеем. 108.

² *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. С. 693–694.

³ *Там же*. С. 694.

После сего явился в ином образе двум из них на дороге, когда они шли в селение. И те, возвратившись, возвестили прочим; но и им не поверили (Мк 16. 12–13).

Выражение «в ином образе» заслуживает внимания. Оно, по-видимому, указывает на изменение не только внешнего вида Иисуса, но и природы Его тела, которое после воскресения обрело сверхъестественные свойства. Так понимает это выражение Феофилакт Болгарский, комментируя тот же эпизод в версии Луки:

Иисус, подойдя, пошел с ними. Ибо, имея тело уже духовное и божественнейшее, Он в расстоянии мест не находил препятствия быть с теми, с кем Ему угодно. Поэтому и телесные очертания, с которыми тогда явился Спаситель, не позволяли им узнать Его. Ибо Он явился им, как говорит Марк (Мк 16. 12), «в ином образе» и в иных чертах. Он телом располагал уже не по законам природы, но сверхъестественно и духовно. От сего-то очи их и были удержаны так, что не узнавали Его¹.

Поскольку эпизод является частью длинного окончания, аутентичность которого оспаривается исследователями, в научной литературе принято считать, что версия Марка основана в данном случае на версии Луки. У Марка этот эпизод обозначен как второе из трех явлений воскресшего Иисуса: первым было явление Марии Магдалине (Мк 16. 9–11), третьим будет явление одиннадцати (Мк 16. 14–18). У Луки эпизод также занимает второе место после явления Иисуса женщинам:

В тот же день двое из них шли в селение, отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима, называемое Эммаус; и разговаривали между собою о всех сих событиях.

И когда они разговаривали и рассуждали между собою, и Сам Иисус, приблизившись, пошел с ними. Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его. Он же сказал им: о чем это вы, идя, рассуждаете между собою, и отчего вы печальны? Один из них, именем Клеопа, сказал Ему в ответ: неужели Ты один из пришедших в Иерусалим не знаешь о происшедшем

¹ Феофилакт Болгарский. Толкование на Лк 24.

в нем в эти дни? И сказал им: о чем? Они сказали Ему: что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом; как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его. А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля; но со всем тем, уже третий день ныне, как это произошло. Но и некоторые женщины из наших изумили нас: они были рано у гроба и не нашли тела Его и, придя, сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив. И пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как и женщины говорили, но Его не видели. Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании.

И приблизились они к тому селению, в которое шли; и Он показывал им вид, что хочет идти далее. Но они удерживали Его, говоря: останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру. И Он вошел и остался с ними. И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них. И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?

И, встав в тот же час, возвратились в Иерусалим и нашли вместе одиннадцать Апостолов и бывших с ними, которые говорили, что Господь истинно воскрес и явился Симону. И они рассказывали о происшедшем на пути, и как Он был признан ими в преломлении хлеба (Лк 24. 13–35).

Этот длинный рассказ занимает центральное место в 24-й главе Евангелия от Луки, посвященной воскресению Христа. По объему он составляет почти половину этой главы. По структуре он распадается на несколько сцен, прописанных подробно и тщательно. В первой сцене два ученика идут в селение; во второй к ним присоединяется Иисус, Которого они не узнают и Который вступает с ними в диалог;

в третьей сцене они входят в селение, Он остается с ними в доме, преломляет хлеб, они узнают его, но Он тотчас становится невидим; в четвертой они возвращаются к ученикам, которые, в свою очередь, возвещают им о том, что Иисус воскрес и явился Симону.

Почему Лука уделяет такое внимание данному эпизоду? Возможно, потому, что Лука был одним из двух учеников, о которых в нем идет речь. Такое предположение осторожно высказывает Феофилакт Болгарский¹. Эпизоды, в которых фигурируют два ученика, причем один назван по имени, а другой остается безымянным, присутствуют в Евангелии от Иоанна (Ин 1. 35–40; 20. 2–10). Однако если безымянного ученика из Евангелия от Иоанна древнецерковная экзегетическая традиция вполне единодушно отождествляет с Иоанном, то в отношении безымянного ученика из Евангелия от Луки такого единодушия не наблюдается². Тем не менее, Феофилакт не одинок в своем толковании. Он опирается на более раннюю византийскую литургическую традицию:

О премудрых судеб Твоих, Христе! Как Петру убо плащаницами единеми, дал еси разумети Твое воскресение, Луце же и Клеопе спутешествуя, беседовал еси, и беседауй не абие себе являеши?...³

Живот и путь, Христос воста из мертвых, Клеопе и Луце спутешествова, имаже и познася во Еммаусе, преломляя хлеб...⁴

О как премудры суды Твои, Христе! Как Петру одними пеленами Ты дал постигнуть воскресение Твое! С Лукой же и Клеопой путешествуя, беседауешь, и беседауя, не сразу Самого Себя являеши...

Жизнь и путь — Христос, востав из мертвых, Клеопе и Луке сопутствовал, и узнан был ими во Эммаусе в преломлении хлеба...

¹ Феофилакт Болгарский. Толкование на Лк 24 («Некоторые говорят, что один из этих двоих был сам Лука, потому Евангелист и скрыл свое имя»).

² Ориген, например, считал, что вторым учеником был Петр. См.: *Ориген. Против Цельса*. 2, 62, 68.

³ Октоих. Стихира по 5-м воскресном евангельском чтении. Авторство воскресных евангельских стихир приписывается византийскому императору Льву VI Мудрому (866–912).

⁴ Октоих. Экзапостиларий по 5-м воскресном евангельском чтении. Автором воскресных экзапостилариев считается византийский император Константин Багрянородный (905–959).

Косвенным свидетельством в пользу того, что именно Лука был одним из двух упомянутых учеников, является тот факт, что оба героя повествования были не из числа одиннадцати апостолов (это явствует из окончания истории, в которой они возвращаются в Иерусалим и находят там одиннадцать). Тем не менее, они были учениками («двое из них» значит «двое из учеников»). Только у Луки упоминаются «других семьдесят учеников» (Лк 10. 1), и церковная традиция причисляет самого Луку к этой группе. Есть достаточные основания полагать, что двое учеников, о которых идет речь в Лк 24. 13–35, были из числа семидесяти, коль скоро они не входили в круг одиннадцати.

Лука в своем Евангелии не претендует на роль очевидца: в прологе он прямо говорит о том, что опирается на свидетельства «очевидцев и служителей Слова», к которым себя не причисляет (Лк 1. 2). Тем не менее, он вполне мог быть очевидцем части событий, вошедших в его повествование, и рассматриваемая сцена вполне могла принадлежать к их числу. Подробность, с которой он ее описывает, и место, которое она занимает в завершающей главе его Евангелия, является весомым аргументом в пользу того, что в данном случае мы имеем свидетельство из первых уст.

Эммаус в научной литературе отождествляется с Аммаусом, упоминаемым Иосифом Флавием¹. В III веке в этом городе жил известный христианский писатель Юлий Африкан. В византийскую эпоху город получил название Никополь. Церковный историк IV века Евсевий Кесарийский, перечисляя места, связанные с евангельской историей, упоминает «Эммаус, откуда был Клеопа, упоминаемый в Евангелии от Луки»; по словам историка, «сегодня это Никополь, знаменитый город в Палестине»².

Эммаус-Никополь находится приблизительно в 30 километрах к северу от Иерусалима. Это больше, чем 60 римских стадий (11 километров), упоминаемых у Луки³. Однако некоторые рукописи,

¹ *Иосиф Флавий*. Иудейская война. 4, 8, 1.

² *Евсевий Кесарийский*. Ономастикон. 90, 15–17.

³ Одна римская стадия (или стадий) составляет около 185 метров.

в том числе Синайский кодекс IV века, говорят о ста шестидесяти стадиях вместо шестидесяти. Эта цифра соответствует расстоянию от Иерусалима до Эммауса-Никополя.

Мы не знаем, с какой целью два ученика шли в Эммаус. Поначалу мы также не знаем, о чем они разговаривали. Сюжет их беседы выясняется из их ответа Путнику, Который присоединился к ним и Которого они приняли за одного из паломников, пришедших в Иерусалим на Пасху. Почему они не узнали Иисуса? Евангелист объясняет это тем, что «глаза их были удержаны». Однако вполне правдоподобным кажется приведенное выше объяснение Феофилакта Болгарского, основанное на том, что внешний вид Иисуса после воскресения изменился и Его тело приобрело особые, сверхъестественные свойства.

Из Евангелия от Иоанна мы узнали, как Мария Магдалина приняла Иисуса за садовника. Теперь видим, как два ученика не узнают Его. Параллелизм двух историй усматривается еще и в том, что Иисус начинает беседу с вопроса. Там Он спрашивал Марию: «жена! что ты плачешь? кого ищешь?» (Ин 20. 15). Здесь Он спрашивает учеников: «о чем это вы, идя, рассуждаете между собою, и отчего вы печальны?».

Ученики начинают рассказывать Иисусу об Иисусе, и Он имеет возможность узнать, что они о Нем думают. Они признают Его не за Мессию, а за «пророка, сильного в деле и слове пред Богом и всем народом». Более того, они выражают нескрываемое разочарование в связи с тем, что мессианские чаяния в отношении Его, как кажется, не сбылись: «а мы надеялись было (ἠλπίζομεν), что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля». В то же время до них уже дошел слух о пустом гробе, который видели женщины. Это известие их изумляет, но не более того: они еще весьма далеки от веры в то, что Он мог воскреснуть из мертвых.

Ответом на сбивчивое повествование учеников является упрек Иисуса: «О, бессмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки». Он напоминает аналогичные упреки ученикам из других евангельских эпизодов: «Неужели и вы

еще не разумеете?» (Мф 15. 16); «Что помышляете в себе, маловерные... еще ли не понимаете и не помните?..» (Мф 16. 8–9); «Неужели и вы так непонятливы? Неужели не разумеете?..» (Мк 7. 18); «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). За всеми этими упреками просматривается тема непонимания учениками слов и действий Учителя, неверия в Его божественную силу. Неверие и сомнение сквозит и в словах двух путников, направляющихся в Эммаус.

Мы не знаем, сколько времени продолжался совместный путь Иисуса и двух не узнавших Его учеников, но, по всей видимости, это был достаточно долгий путь. Об этом свидетельствуют слова: «И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании». В этих словах суммировано содержание наставления, которое должно было включать толкование мессианских мест из Ветхого Завета, начиная с Пятикнижия Моисеева и кончая пророческими книгами.

Раннехристианская Церковь обладала обширным арсеналом цитат из Ветхого Завета, рассматривавшихся как пророчества о страданиях, смерти и воскресении Мессии. Многие из этих цитат мы встречаем на страницах Евангелий, в Деяниях апостольских и в посланиях Павла (в их число входят и 21-й псалом, и 53-я глава Книги Исаии). Традицию их мессианского прочтения заложил Сам Иисус: еще до распятия, предсказывая Свою смерть, Он приучал апостолов к мысли о том, что все происходящее с Ним совершается, «да сбудется Писание» (Ин 13. 18; 15. 25; 17. 12). Но если раньше Он ссылался на отдельные места Писания для указания на отдельные события Своей жизни, то на пути в Эммаус Он дает ученикам последовательный обзор мессианских пророчеств Ветхого Завета.

Когда путники подошли к селению, Иисус «показывал им вид, что хочет идти далее». Это может напомнить о чуде хождения по водам, как оно описано у Марка. Там Иисус, увидев, что ученики попали в бурю, «подошел к ним, идя по морю, и хотел миновать их» (Мк 6. 48). Евангелист не объясняет, почему Он хотел пройти

мимо; в параллельных повествованиях (Мф 14. 25; Ин 6. 19) эта деталь отсутствует. В данном случае мы также не имеем объяснения причин, по которым Иисус делал вид, что хочет идти дальше. Можно лишь предположить, что речь идет об одной из особенностей Его поведения, проявившейся в двух разных случаях.

Ученики убеждают Путника войти с ними в дом и разделить трапезу. И тут происходит неожиданное: вместо того, чтобы вести Себя как гость, Он принимает на Себя роль хозяина. Не они преломляют хлеб и угощают Его, а Он благословляет хлеб и подает ученикам.

Слова «взяв хлеб, благословил, преломил и подал им» не могут не напомнить о Тайной вечере, на которой Иисус, согласно Марку, «взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: примите, ядите; сие есть Тело Мое. И, взяв чашу, благодарив, подал им: и пили из нее все» (Мк 14. 22–23; Мф 26. 26–27; Лк 22. 19–20). На вечере в Эммаусе чаша отсутствует, но о преломлении хлеба говорится в тех же выражениях, которые мы встречаем во всех синоптических свидетельствах о Тайной вечере. Похожие выражения были использованы Евангелистами также при изложении двух случаев чудесного умножения хлебов (Мф 15. 36; Мк 6. 41; 8. 6; Лк 9. 16; Ин 6. 11).

В раннехристианской Церкви оба чуда умножения хлебов воспринимались как прообразы Евхаристии — во многом благодаря терминологии, избранной Евангелистами для их описания. Термины «благословить», «благодарить» и «преломить» вполне однозначно воспринимались как указания на Евхаристию, а понятие «преломление хлеба» было синонимом Евхаристии (Деян 2. 42, 46; 20. 7). Апостол Павел спрашивал: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор 10. 16).

В рассказе о вечере в Эммаусе выражение «преломление хлеба» тоже употреблено, и не случайно многие древние толкователи видели в этом эпизоде не что иное, как еще одну Евхаристию, совершенную Иисусом. Блаженный Августин пишет:

Действительно, с их глазами случилось нечто, и они пребывали в таком состоянии вплоть до преломления хлеба, так что им вместо Его лица виделось другое изображение; и только после совершения таинства преломления хлеба открылись глаза их, как о том повествует Лука... Так что не может считаться познавшим Христа тот, кто не причащается тела Его, то есть Церкви, на единство которой апостол Павел указывает словами: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10. 17); когда же Он подал им благословенный хлеб, открылись у них глаза, и они узнали Его. Разумеется, открылись они для познания Его именно вследствие устранения препятствия, которое не позволяло им узнать Его... Не исключено, что это препятствие исходило от сатаны, Христос же дозволил это до времени совершения священнодействия хлеба, дабы мы постигали, что при участии в единстве тела Его устраняются преграды, воздвигнутые врагом, так что Христос может быть познан¹.

Рассказанный Лукой эпизод — единственный во всем корпусе Четвероевангелия случай, когда Иисус внезапно делается невидимым. Иоанн повествует о неожиданном появлении Иисуса при закрытых дверях (Ин 20. 26), но о Его столь же неожиданном исчезновении мы читаем только у Луки. Церковная традиция объясняет способность воскресшего Иисуса внезапно появляться и исчезать особыми свойствами, которые Его тело приобрело после воскресения. Иоанн Златоуст называет тело Христа после воскресения «столь тонким и легким, что вошло сквозь затворенные двери»; это тело было «лишено материальной грубости» (παχύτης πάσης ἀπλήλακτο — букв. «чуждо всякой плотности»)².

Однако сам Евангелист Лука в рассматриваемом эпизоде делает акцент не на изменении природы тела Христа, а на субъективном опыте учеников: сначала «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его», потом же, когда Он преломил хлеб, «открылись

¹ *Августин. О согласии Евангелистов. 3, 72.*

² *Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 87, 1.*

у них глаза, и они узнали Его»; и в тот же самый момент «Он стал невидим для них». При помощи этих выражений, а также последующего вопроса учеников «не горело ли в нас сердце наше?» передан опыт узнавания воскресшего Христа — опыт, который не ограничивается телесным видением. Этот опыт является внутренним, а не внешним: он не привязан к глазам или иным органам чувственного восприятия; он связан не столько с интеллектом, сколько с сердцем как центром духовной и эмоциональной активности человека.

Речь идет об опыте присутствия Иисуса в жизни людей. Отныне этот опыт не связан напрямую с видением Христа в Его материальном теле. «Блаженны невидевшие и уверовавшие», — скажет Иисус Фоме (Ин 20. 29). По мнению исследователей, Иисус идет с путниками по дороге в Эммаус видимым, но неопознанным. После же того, как они узнали Его, Он возвращается с ними в Иерусалим «невидимо».

Внезапное исчезновение Христа, таким образом, означает начало новой эпохи в жизни Церкви. Ему надлежит покинуть землю и взойти к Отцу. Но Он не оставляет учеников без Своего присутствия. Отныне они будут распознавать Его присутствие через преломление хлеба (Евхаристию) и через то внутреннее горение сердца, которое позволит им безошибочно узнавать Его в своем внутреннем опыте.

Два ученика, потрясенные пережитым, не остаются в Эммаусе, но «в тот же час» отправляются обратно в Иерусалим. Если учесть, что к моменту, когда они вошли вместе с Иисусом в дом, «день уже склонился к вечеру», вернуться в Иерусалим они могли только глубокой ночью. Во всяком случае, нет необходимости полагать, что они пришли лишь к утру следующего дня: выражение «склонился к вечеру» может указывать на любой отрезок времени внутри девятого часа (от 3 до 6 часов дня по современному счету), а при быстрой ходьбе расстояние в 30 километров можно преодолеть часов за 5–6; следовательно, два ученика могли вернуться еще до полуночи.

В Иерусалиме они встречаются и узнают от одиннадцати и бывших с ними, что «Господь действительно воскрес и явился Симону».

Об этом явлении Симону (он же Петр, он же Кифа) умалчивают другие Евангелисты, но о нем свидетельствует апостол Павел в Первом послании к Коринфянам: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати...» (1 Кор 15. 3–5). Данное свидетельство Павла будет подробнее рассмотрено нами ниже. Сейчас для нас важно отметить, что Лука — не единственный, кто говорит об отдельном явлении воскресшего Иисуса Петру.

Из Евангелия от Иоанна мы узнаем о том, как Иисус явился на море Тивериадском Петру и шести другим ученикам (Ин 21. 1–22). Можно ли считать этот рассказ параллелью к упоминанию о явлении Симону в Лк 24. 34? На наш взгляд, нет. У Луки встреча двух путников с Воскресшим происходит в первый день недели, и возвратиться они должны были не позже следующего дня. У Иоанна же описанное явление имеет место значительно позже — не ранее девятого или десятого дня, если учесть, что предшествующий ему эпизод с Фомой (Ин 20. 26–29) происходит «после восьми дней». К тому же у Иоанна Христос является не одному Симону, а еще шести ученикам.

23. 7. Явление одиннадцати

Все четыре Евангелиста повествуют о явлении Иисуса одиннадцати ученикам. У Матфея это явление происходит на горе в Галилее, и рассказом о нем завершается его Евангелие (Мф 28. 16–20). Марк не уточняет, где и когда Иисус явился одиннадцати, отмечая лишь, что Иисус явился им, когда они возлежали на вечери (Мк 16. 14). Оба эти рассказа мы рассмотрим позже, поскольку в обоих Евангелиях они помещены в самом конце и тематически связаны с темой послания учеников на проповедь.

Здесь же мы обратимся к версиям Луки и Иоанна. У Луки рассказ о явлении Иисуса одиннадцати ученикам стоит на третьем ме-

сте после рассказов о посещении женщинами пустого гроба и о путешествии двух учеников в Эммаус. Происходит оно в тот момент, когда два ученика вернулись в Иерусалим и рассказали апостолам о встрече с Иисусом на пути:

Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам. Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа. Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги. Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда. И, взяв, ел пред ними. И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (Лк 24. 36–47).

Если предположить, что два ученика вернулись в Иерусалим поздно вечером первого дня недели, то свидетельству Луки не противоречит свидетельство Иоанна:

В тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам! Сказав это, Он показал им руки и ноги и ребра Свои. Ученики обрадовались, увидев Господа. Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся.

Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец, не был тут с ними, когда приходил Иисус. Другие ученики сказали

ему: мы видели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю.

После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, стал посреди них и сказал: мир вам! Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим. Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой! Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие (Ин 20. 19–29).

Мы видим, что начало истории у обоих Евангелистов практически совпадает: Иисус является неожиданно и приветствует учеников словами «мир вам». В обоих Евангелиях Иисус показывает ученикам части Своего тела: у Луки — руки и ноги, у Иоанна — руки и ребра. Это свидетельствует о реальности тела воскресшего Иисуса, которое сохраняет признаки материального тела, хотя и приобрело способность проходить сквозь запертые двери (впрочем, и до воскресения Иисус мог ходить по воде).

Однако отличия между двумя рассказами весьма существенны. У Луки речь идет об одном явлении, у Иоанна — о двух. У Луки присутствуют одиннадцать учеников «и бывшие с ними», у Иоанна — одиннадцать без Фомы. У Луки ученики принимают Иисуса за «духа», у Иоанна об этом не говорится. У Луки Иисус ест рыбу и сотовый мед, у Иоанна об этом умалчивается (впрочем, в Ин 21. 9–13 мы увидим, как Иисус предлагает ученикам рыбу и хлеб). У Луки Иисус отверзает ученикам ум к разумению Писаний, у Иоанна этой темы нет. Зато только у Иоанна Иисус посылает учеников на проповедь, дарует им Духа Святого и право отпускать грехи: этой темы нет у Луки, а у двух других синоптиков она выражена иначе и в ином контексте (Мф 28. 18–20; Мк 16. 15–18). Наконец, весь эпизод с Фомой присутствует только у Иоанна.

Рассказ Луки о явлении одиннадцати продолжает ту же тему, что была затронута в повествовании о двух учениках на пути в Эм-

маус. Там Иисус говорил: «Не так ли надлежало (ἔδει) пострадать Христу и войти в славу Свою?» и «начав от Моисея, из всех пророков изъяснил им сказанное о Нем во всем Писании». Здесь Иисус говорит: «...надлежит (δεῖ) исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах»; после чего отверзает ученикам ум к уразумению Писаний и доказывает, что «так надлежало (ἔδει) пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день». Тема исполнения ветхозаветных пророчеств о страждущем и воскресающем Мессии в обоих случаях стоит в центре повествования.

У Иоанна в центре повествования оказывается ниспослание ученикам Святого Духа. О том, что после Своего воскресения Иисус пошлет ученикам Утешителя, Он говорил на Тайной вечере (Ин 14. 16, 26; 15. 26; 16. 7). В церковной традиции исполнением этих предсказаний считается событие Пятидесятницы (Деян 2. 4). Некоторые современные ученые считают возможным поставить знак равенства между рассказом Книги Деяний о Пятидесятнице и повествованием Иоанна о том, как Иисус дунул на учеников, сказав «примите Духа Святаго». Однако различий слишком много, чтобы можно было говорить о тождестве событий. Скорее, суммируя данные Иоанна, Луки и Деяний, речь может идти о двух стадиях дарования Утешителя: при первом явлении ученикам Иисус сообщает им этот дар (Ин 20. 22–23), однако затем повелевает оставаться в Иерусалиме, пока они не облечутся силою свыше (Лк 24. 49). Пятидесятница становится событием, когда действие Святого Духа «активируется» в учениках через сошествие на них огненных языков.

Глагол «дунул» (ἐνεφύσησεν) во всем корпусе Нового Завета встречается только один раз в рассматриваемом месте Евангелия от Иоанна. В Ветхом Завете он использован 11 раз, в том числе в Книге Бытия — в рассказе о том, как Бог «вдунул» (ἐνεφύσησεν, по переводу LXX) в лицо Адама дыхание жизни (Быт 2. 7). В греческом переводе Книги пророка Иезекииля тот же глагол в повелительном наклонении (ἐμφύσησον) употреблен в словах «дохни на этих убитых», предваряющих рассказ о том, как дух Божий вошел

в мертвые тела, которые ожили (Иез 37. 9). Вряд ли эти совпадения случайны. Животворящая сила Духа Божия, явленного в сотворении человека, и таинственно предуказанная в пророчестве Иезекииля, подается ученикам Иисуса через Его дуновение.

Слова «кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» имеют параллели в Евангелии от Матфея, где Иисус в ответ на исповедание Петра говорит ему: «что свяжешь на земле, то будет связано на небе, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16. 19); затем то же самое обещание Он дает всей группе учеников (Мф 18. 18). Явившись ученикам после воскресения, Иисус возобновляет это обещание, сопровождая его дарованием Духа Святого, по действию Которого оно будет реализовываться в опыте апостольской общины.

Лука в рассказе о явлении одиннадцати рисует смену настроения и эмоционального состояния учеников. Сначала они, приняв Иисуса за духа, смутились и испугались (мы можем вновь вспомнить рассказ о хождении по водам, когда ученики испугались, приняв Иисуса за призрак). Затем, когда Он показал им руки и ноги, они «от радости еще не верили и дивились». Наконец, Он отвергает им ум к уразумению Писаний. От сомнений и колебаний через промежуточное состояние радости, смешанной с недоверием и удивлением, ученики переходят к вере в воскресение Христа благодаря дару понимания Писаний, получаемому непосредственно от Него.

У Иоанна динамика перехода от неверия к вере выражена на примере Фомы. Сначала он, не присутствовавший при первом явлении Воскресшего, являет решительное недоверие к тому, что слышит от учеников: «если не увижу... не поверю». Спустя восемь дней Иисус является вторично и обращается напрямую к Фоме, показывая Ему руки и ребра и говоря: «не будь неверующим, но верующим». Сомнения и колебания исчезают одновременно, и Фома восклицает: «Господь мой и Бог мой!».

Торжественное исповедание веры Фомы является не только кульминацией рассказа о двух явлениях воскресшего Иисуса ученикам. В каком-то смысле оно — смысловой центр всего четверто-

го Евангелия. Это единственное Евангелие, в котором слово «Бог» напрямую применяется к Иисусу, причем происходит это в самом первом стихе: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1. 1). Синоптики называют Иисуса Сыном Божиим и Господом, но ни один из них не называет Его Богом. У Иоанна же исповедание того, что Иисус — Бог, является исходным пунктом. От него через серию рассказов о деяниях и словах Иисуса, о Его страданиях, смерти и воскресении Иоанн приводит читателя к исповеданию, в котором сфокусирован весь основной пафос его Евангелия: Иисус — это Бог. Это исповедание вкладывается в уста Фомы, но с ним, по мысли Иоанна, должен солидаризироваться всякий читатель его Евангелия.

Слова Иисуса «блаженны невидевшие и уверовавшие» по форме напоминают целый ряд других изречений Иисуса, начинающихся словом «блаженны» (Мф 5. 3–11; Лк 6. 20–22; 10. 23; 11. 28; 12. 37–38; 23. 29). Современный исследователь предлагает видеть ключ к интерпретации рассматриваемых слов в следующих изречениях из Апокалипсиса: «Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем; ибо время близко» (Откр 1. 3); «Се, гряду скоро: блажен соблюдающий слова пророчества книги сей» (Откр 22. 7). Слова Иисуса относятся к тому времени, когда верующие уже не будут видеть Его физическими глазами, но будут узреть Его очами веры благодаря Его постоянному присутствию в «книге сей», то есть в Евангелии.

Не случайно сразу же за рассказом об исповедании Фомы следуют слова, которыми вполне могло бы закончиться Евангелие, так как они подводят итог всей истории земной жизни Христа и звучат как эпилог:

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 21. 30–31).

О том, почему Евангелие от Иоанна не закончилось на этих словах, мы скажем ниже в разделе, посвященном двум окончаниям

этого Евангелия. Для нас сейчас важно, что здесь подчеркивается центральное значение исповедания веры в Иисуса как Христа, Сына Божия, Господа и Бога. Четыре наименования Иисуса, каждое из которых несет на себе мощную богословскую нагрузку, присутствуют на коротком отрезке из четырех стихов (Ин 20. 28–31). Такой концентрации христологических терминов мы не встречаем ни в одном другом месте корпуса Четвероевангелия.

23. 8. Явление в Галилее. Свидетельство Иоанна

Обратимся к явлению воскресшего Иисуса ученикам, которое Иоанн называет третьим:

После того опять явился Иисус ученикам Своим при море Тивериадском. Явился же так: были вместе Симон Петр, и Фома, называемый Близнец, и Нафанаил из Каны Галилейской, и сыновья Зеведеевы, и двое других из учеников Его. Симон Петр говорит им: иду ловить рыбу. Говорят ему: идем и мы с тобою. Пошли и тотчас вошли в лодку, и не поймали в ту ночь ничего. А когда уже настало утро, Иисус стоял на берегу; но ученики не узнали, что это Иисус. Иисус говорит им: дети! есть ли у вас какая пища? Они отвечали Ему: нет. Он же сказал им: закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете. Они закинули, и уже не могли вытащить сети от множества рыбы. Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: это Господь. Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался одеждою, — ибо он был наг, — и бросился в море. А другие ученики приплыли в лодке, — ибо недалеко были от земли, локтей около двухсот, — таща сеть с рыбою.

Когда же вышли на землю, видят разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб. Иисус говорит им: принесите рыбы, которую вы теперь поймали. Симон Петр пошел и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, которых было сто пятьдесят три; и при таком множестве не прорвалась сеть. Иисус говорит им: придите, пообедайте. Из учеников же никто

не смел спросить Его: кто Ты?, зная, что это Господь. Иисус приходит, берет хлеб и дает им, также и рыбу. Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своем из мертвых (Ин 21. 1–14).

Вновь мы видим, как ученики не сразу узнают Иисуса, и в конце повествования слышим глухой намек на сомнения в том, что это Он: они не смеют спросить Его: «кто Ты?». Евангелист употребляет глагол ἐξετάζω, означающий не просто «спрашивать», но и «испытывать», «допытываться», «выяснить». «Ученики понимали, что это действительно Он, говорит Иоанн, но в то же время им хотелось в этом удостовериться», — говорит современный толкователь¹. «Видя изменившееся лицо, исполненное необычайного величия, они были очень изумлены и хотели бы что-нибудь спросить об этом; но страх и сознание, что это был не кто-то другой, а именно Он, удерживали их от вопроса», — говорит древний толкователь².

Можно было бы предположить, что ученики поначалу не узнали Иисуса по той причине, что Он стоял на берегу, а они были в лодке, однако Евангелист специально отмечает, что расстояние до берега было небольшое (200 локтей составляет около 90 метров). Другое объяснение подчеркивает человеческую слабость: Петр и другие ученики были слишком усталыми и разочарованными после бесплодных усилий целой ночи. Однако наиболее очевидное объяснение вытекает из сопоставления этого явления с другими явлениями Воскресшего: изменился Его внешний вид. То, что Иисус уже ранее являлся им дважды и что они слышали Его голос с берега, не помогло им узнать Его.

Каким образом Иоанн узнал Учителя? Вероятно, не столько по голосу или внешнему виду, сколько благодаря тому же внутреннему чувству, которое охватило двух учеников из Евангелия от Луки, когда они встретили Иисуса на пути в Эммаус.

Когда ученики вышли на землю, вытащив за собой сеть, они обнаружили, что рыба уже жарится на огне. Ранее в евангельских

¹ Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. С. 735.

² Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 87, 2.

повествованиях об умножении хлебов и о Тайной вечере мы видели, как Иисус, благословив, преломлял хлеб, однако обязанность найти еду и приготовить ужин лежала на учениках. У Иоанна мы читали о том, как ученики отлучались в город купить пищи, пока Иисус сидел у колодца, а затем, вернувшись, просили его: «Равви! ешь» (Ин 4. 8, 31). Теперь же ученики и Учитель как бы меняются ролями: Он Сам приготовил для них еду и приглашает к обеду.

Хлеб и рыба, разложенные на огне, вероятно, появились там сверхъестественным образом: об этом в повествовании Евангелиста не говорится, но это подразумевается. Можно также отметить тот факт, что хлеб в Евангелии от Иоанна является евхаристическим символом, а рыба в древней Церкви символизировала Христа: в греческом слове ἰχθύς видели криптограмму для обозначения слов Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ («Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель»). Однако очевидно, что совместная трапеза Иисуса с учениками в данном случае не была Евхаристией.

Рассказ Иоанна о явлении Иисуса ученикам на море Тивериадском имеет сходство с рассказом Луки о чудесном лове рыбы на озере Геннисаретском (Лк 5. 1–11)¹. Это касается следующих деталей: 1) ученики ловили рыбу в течение всей ночи и ничего не поймали; 2) в обоих повествованиях участвуют Симон и оба сына Зеведеева (к которым в Евангелии от Иоанна 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 (у Луки она стала прорываться, у Иоанна 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 производят; 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).

¹ Тивериадское и Геннисаретское — два названия одного и того же озера, называвшегося также Галилейским.

Отличия рассказа Иоанна от рассказа Луки заключаются в следующем: 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.

Как мы отмечали в данной книге, два близких по смыслу чуда, помещенные в начале одного Евангелия и в конце другого, образуют смысловую арку. Скорее всего, было два похожих чуда: одно в начале общественного служения Иисуса, другое в конце. Второе чудо стало напоминанием Петру о его призвании, на которое при первом чуде указал ему Иисус. Слова Петра «иду ловить рыбу», с которых начинается рассказ о втором чуде (Ин 21. 3), можно воспринять как указание на его намерение вернуться к прежнему занятию после того, как Иисус умер и воскрес. Повторение чудесного лова рыб должно было напомнить Петру и другим ученикам, что Иисус поставил перед ними иную задачу: «ловить человеков» (Лк 5. 10).

Это подтверждает и следующий сразу же за описанием второго чуда диалог между Иисусом и Петром:

Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих. Еще говорит ему в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец Моих. Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Петр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси овец

Моих. Истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, то препоясывался сам и ходил, куда хотел; а когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь. Сказал же это, давая разуметь, какую смертью Петр прославит Бога. И, сказав сие, говорит ему: иди за Мною (Ин 21. 15–19).

Выражение ὅτε οὖν ἠρίστησαν, с которого начинается данный текст, правильное было бы перевести как «когда они позавтракали». Беседа, следовательно, происходит не за едой, а после еды.

Следует обратить внимание на то, что в центре диалога между Иисусом и Петром стоит не тема покаяния, а тема любви. Иисус не спрашивает Петра, сожалеет ли он о содеянном, и Петр не произносит слова раскаяния: сожаление и раскаяние как бы само собой подразумеваются. Иисус сначала спрашивает Петра, любит ли он Его больше, чем другие ученики, а затем дважды, любит ли он Его¹. Петр, в свою очередь, дважды отвечает одинаково, а в третий раз, восприняв настойчивость Иисуса как признак недоверия, усиливает свой ответ дополнением «Ты все знаешь». Это дополнение, вероятно, является намеком на отречение и раскаяние.

Тема любви занимает центральное место во всем четвертом Евангелии и особенно в главах 14–17, содержащих описание прощальной беседы Иисуса с учениками и Его молитвы об учениках. В этой беседе Иисус говорил о любви Отца к Сыну и Сына к Отцу, о Своей любви к ученикам и любви учеников к Нему, о любви Отца к Его ученикам и о любви учеников между собою. Любовь — не простая, человеческая, обусловленная родственными связями или взаимным влечением людей друг к другу, а сверхъестественная, жертвенная, являющаяся даром Божиим и требующая от человека подвига, — связывает Отца, Сына и учеников в единое нерасторжимое целое. Именно любовь является тем ферментом, который пронизывает собой все тело Церкви, соединяя людей с Богом и друг с другом.

¹ В первом вопросе использован глагол ἀγαπάω, во втором и третьем φιλέω (φιλέω). Оба означают «любить», и вряд ли можно говорить здесь о разных оттенках одного и того же чувства.

Спрашивая Петра о том, любит ли он Его, Иисус говорит именно об этой жертвенной любви. Не случайно за троекратным исповеданием Петра следует предсказание Иисуса о том, что он закончит жизнь не своей смертью. Как Бог возлюбил мир настолько, что отдал Сына Своего Единородного (Ин 3. 16), и как Сын настолько возлюбил Своих овец, что жизнь Свою положил за них (Ин 10. 15), так и Петру предстоит доказать любовь к Учителю не словами, а собственной жизнью.

Троекратный вопрос Иисуса толкователи — и древние, и современные — связывают с троекратным отречением Петра, а в троекратном «паси овец Моих» видят восстановление Петра в апостольском достоинстве:

...Так как, когда совершались злодеяния иудеев и происходили бывшие при этом события, божественный Петр, объятый великим ужасом, трижды отрекся Господа, то Он и исцеляет этот недуг и требует трех отдельных исповеданий, как бы противопоставляя их тем трем отречениям... Падение словом и вину, заключавшуюся в одних только речах, и разрешать надлежало точно таким же образом. Поэтому требовал сказать, любит ли он больше других... Итак, кто получил большее по сравнению с другими отпущение, от того и требуется сказать, больше ли он и любит, ибо, по слову Спасителя, кому много отпускается, тот много и возлюбит (Лк 7. 47)¹.

Об отречении не вспоминает, не укоряет за него, но говорит: если любишь Меня, позаботься о братьях и докажи теперь ту горячую любовь ко Мне, о которой ты говорил, что готов и умереть за Меня... Троекратным вопрошанием и исповеданием врачует троекратное отречение...²

Троекратное отречение Петра от Иисуса соответствует троекратному обету любви, который теперь Иисус от него получает... Этому новому Петру, любящему Иисуса как доброго пастыря, положившего жизнь за своих овец, может быть поручена

¹ Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. 12. 1.

² Феофилакт Болгарский. Толкование на Ин 21. 15.

новая задача — следовать за Иисусом (Ин 21. 19, 22; ср.: 13. 36) в роли второго пастуха стада Иисусова, который будет охранять овец и, подобно Иисусу, отдаст за них жизнь (21. 18–19; ср.: 12. 33; 18. 32). В этой роли необходима ревность и энергия Петра, однако своеволие его теперь замещено (Ин 21. 18) истинным ученичеством. Таким образом, смысл изображения Петра в этом Евангелии... не в том, чтобы очернить Петра, но в том, чтобы показать, как трудным путем, через падение и обретение благодати Иисуса, он приходит к возможности стать главным пастырем Церкви¹.

Петр играет ключевую роль во всей 21-й главе Евангелия от Иоанна. Список учеников, которым Иисус явился в Галилее, начинается с Симона Петра. Он инициирует рыбную ловлю, другие шесть учеников следуют за ним. Он бросается в море и плывет навстречу Иисусу. Он вытаскивает на землю сеть с рыбами. Ему Иисус трижды задает вопрос, любит ли он Его, и трижды повелевает пасти овец Своих. Ему Иисус предсказывает мученическую смерть.

И тем не менее, в 21-й главе есть еще одна значимая фигура: это «ученик, которого любил Иисус». Как мы помним, на Тайной вечере он возлежал у груди Иисуса, и Петр через него задавал вопрос Учителю (Ин 13. 23–26); потом оба они бежали к гробу Иисуса, но любимый ученик бежал быстрее и вошел первым (Ин 20. 2–4). Сейчас же именно он, а не Петр, первым узнает стоящего на берегу Иисуса. Иоанн Златоуст по этому поводу отмечает:

Петр и Иоанн опять обнаруживают особенности своих характеров. Тот был пламеннее, а этот возвышеннее; тот стремительнее, а этот проникательнее. Поэтому Иоанн первый узнал Иисуса, а Петр первый пошел к Нему... Итак Петр, как только узнал Его, бросил все — и рыбу, и сети, и препоясался... Хотя ученики были в расстоянии двухсот локтей, Петр, несмотря и на это, не захотел ждать, пока придет в лодке, но поспешил вплавь².

¹ Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 420.

² Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. 87, 2.

Приведем также комментарий русского богослова протоиерея Сергия Булгакова, посвятившего специальное исследование взаимосвязи между Петром и Иоанном:

В описании рыбной ловли мы наблюдаем ту же тонкую молчаливую параллель двух учеников... Узнает Господа Иоанн и сообщает об этом Петру, и для последнего до такой степени несомненно свидетельство Иоанна... что он, верный своему темпераменту, бросается в море навстречу Господу. Ясновидение любви и веры, преимущество ведения и здесь остается за Иоанном, который, однако, пребывает сопряженным с Петром неким таинственным союзом¹.

Двуединство первоверховного апостола и любимого ученика сохраняется и далее, в завершающей сцене Евангелия от Иоанна:

Петр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечери, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! кто предаст Тебя? Его увидев, Петр говорит Иисусу: Господи! а он что? Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того? ты иди за Мною. И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того? (Ин 21. 20–23).

В отличие от Евангелий от Марка и Луки, где Христос возносится на небо (Мк 16. 19; Лк 24. 51), Евангелие от Иоанна завершается сценой, в которой Иисус идет, а двое учеников следуют за ним. Эту сцену можно уподобить окончанию художественного фильма, в котором герои уходят вдаль под движущиеся субтитры. Очевиден также параллелизм между завершающей сценой Евангелия и самым первым появлением в этом Евангелии будущих учеников Иисуса, которые, услышав слова Иоанна Крестителя о Нем, последовали за Ним (Ин 1. 35–39). Сходство усиливается, если принять

¹ *Булгаков Сергей, протоиерей.* Святые Петр и Иоанн — два первоапостола. С. 73–74.

во внимание, что и в первом эпизоде одним из двух учеников, не названным по имени, был, вероятнее всего, сам автор четвертого Евангелия.

Слова, которые Иисус посвящает судьбе любимого ученика, представляют собой загадку для толкователей. Иногда в них видят указание на то, что автор четвертого Евангелия надеялся дожить до Второго пришествия Христа. Однако такое толкование противоречит разъяснению, которое делает сам автор: слова Иисуса не означают, что он не умрет. Скорее, в них можно видеть иносказание, обозначающее отличие пути Иоанна от пути Петра. Последнему предстоит мученическая смерть, тогда как Иоанн станет свидетелем Иисуса на земле и напишет Евангелие, которое сохранится до Второго пришествия:

Любимый ученик провел день с Иисусом в самом начале Его служения, еще до того, как Петр впервые Его увидел (Ин 1. 40–42)... Слова о его «пребывании» в конце Евангелия указывают на несение им свидетельства после того, как евангельская история Иисуса достигла завершения. Предназначение Петра — отдать жизнь за Иисуса и Его последователей (Ин 21. 18–19); предназначение любимого ученика — продолжать свидетельствовать об Иисусе. Таким образом, возможность для любимого ученика быть свидетелем открывается еще до того, как учеником становится Петр, и свидетельство его продолжится и после того, как Петр закончит свое ученичество. В определенном смысле оно продолжится до второго пришествия, поскольку это свидетельство заключено в Евангелии¹.

Согласно церковному преданию, Иоанн Богослов, автор четвертого Евангелия, дожил до глубокой старости: об этом говорят Иринеи Лионский и другие авторы². По сообщению Блаженного Иеронима, Иоанн скончался в 68 году после распятия Христа, то

¹ Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 416–417.

² Иринеи Лионский. Против ересей. 2, 22, 4; 5, 3, 3–4; 5, 33, 3; Евсевий Кесарийский. Церковная история. 3, 23, 1.

есть около 100 года по Р. Х.¹ Тот же автор сообщает, что в старости Иоанн уже не мог внятно говорить и лишь повторял своим ученикам: «Дети, любите друг друга»².

23. 9. Два заключения Евангелия от Иоанна

Большинство специалистов по Новому Завету считают, что оригинальный вариант Евангелия от Иоанна заканчивался на Ин 20. 30–31. С точки зрения этих ученых, вся 21-я глава является самостоятельным материалом, добавленным к этому Евангелию позднее. Предполагают, что текст Евангелия прошел через различные стадии редакции, и 21-я глава была присоединена к тексту неким позднейшим автором с целью сблизить четвертое Евангелие с синоптическими путем внесения в него эпизода, происходящего в Галилее. Согласно другой теории, последователи Петра и последователи Иоанна, долгое время находившиеся во вражде, пришли к пониманию необходимости взаимного признания и уважения: на этой почве якобы и возникла 21-я глава. В доказательство того, что эта глава принадлежит иному автору, приводят список слов, содержащихся в ней, но отсутствующих в главах 1–20.

Рукописная традиция, однако, не подтверждает приведенные гипотезы. В отличие от «длинного окончания» Евангелия от Марка, отсутствующего во многих рукописях, 21-я глава Иоанна присутствует во всех известных списках этого Евангелия. Гипотеза о ее вторичном происхождении базируется исключительно на соображениях, касающихся структуры текста, в котором эпилог сходного содержания появляется дважды (Ин 20. 30–31 и Ин 21. 24–25). Однако структурные несообразности встречаются и в других местах. Наиболее известная из них находится на стыке 14-й и 15-й глав: после слов «встаньте, пойдем отсюда» никто не встает, а Иисус продолжает говорить на протяжении еще трех глав.

¹ *Иероним*. О знаменитых мужах.

² *Иероним*. Комментарий на Послание к Галатам.

Как мы уже говорили, подобного рода «швы», время от времени возникающие в тексте Евангелия от Иоанна, могут иметь причиной не наличие разных авторов или редакторов, а наличие разнородного текстового материала, принадлежащего перу одного автора. Более чем вероятно, что Иоанн писал свое Евангелие не в один присест, а постепенно: сначала он записывал отдельные эпизоды, а затем сшивал их в единое повествование.

В последнее время уверенность ученых в том, что 21-я глава была добавлена к изначальному тексту, поколебалась. Некоторые открыто выступают против такого мнения. Крупный исследователь Нового Завета Р. Бокэм считает, что свидетельство Иоанна о Петре «обретает смысл, только если мы рассматриваем главу 21 как неотъемлемую часть книги»¹. Ученый не принимает теорий, разделяющих заключительные части Евангелия на череду последовательных добавлений², и убедительно доказывает, что Евангелие от Иоанна никогда не существовало без 21-й главы³.

Другой известный специалист, К. Кинер, полагает, что 21-я глава является «легитимной частью четвертого Евангелия», отмечая при этом, что древние авторы совсем не всегда считали необходимым прекратить писать после того, как сочинили заключение. Ученый фиксирует значительную степень сходства словаря 21-й главы со словарем других глав Евангелия и отмечает слабость стилистического аргумента против единства текста.

Рассматривая вопрос о том, является ли 21-я глава Евангелия от Иоанна добавлением, эпилогом или заключением, православный библиист протоиерей Иоанн Брек приходит к выводу, что она является подлинным заключением этого Евангелия. Данный вывод ученый делает на основании сопоставления 1-й и 21-й глав, в которых усматривает сознательный параллелизм. Две главы — первая и последняя — благодаря этому параллелизму становятся «конвертом», в который упакован весь остальной текст Евангелия.

¹ Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 420.

² Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 387.

³ Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 414–437.

Одной из причин формирования в научном сообществе мнения о том, что 21-я глава Евангелия от Иоанна является позднейшей добавкой, является наличие в этом Евангелии двух заключений, близких по смыслу и словарному составу. Для наглядности приведем оба заключения одно за другим:

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).

Сей ученик и свидетельствует о сем, и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его. Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг. Аминь (Ин 21. 24–25).

Первое заключение стоит в конце 20-й главы, второе завершает 21-ю главу, следуя сразу же за словами Иисуса о любимом ученике и авторским комментарием к ним. Несмотря на внешнее сходство, два заключения выполняют две разные функции. Первое, как мы видели, запечатлевает собой смысловую кульминацию Евангелия — исповедание Иисуса Господом и Богом. Второе завершает весь евангельский рассказ, переводя внимание читателя с любимого ученика вновь на главного героя текста — Иисуса Христа.

Можно предположить, что второе заключение или его часть принадлежит не самому Иоанну, а его ученику-переписчику. О том, что древние авторы писали не сами, а часто диктовали текст писцам, хорошо известно. В отношении Иоанна Богослова это подкрепляется многовековой иконографической традицией: на многих иконах Иоанн изображается диктующим Апокалипсис своему ученику Прохору. Почему не мог какой-нибудь ученик сделать от себя приписку к основному тексту Евангелия?

Косвенным подтверждением такой гипотезы может служить множественное число в словах «и знаем (οἴδαμεν)», что истинно свидетельство его», а затем единственное в слове «думая» (οἶμαι). Эти слова можно интерпретировать как внешнее свидетельство

в пользу достоверности свидетельства автора основного текста. Во всяком случае, нигде ранее автор четвертого Евангелия не говорил о себе в первом лице: ни во множественном, ни в единственном числе. Даже в словах «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает (ἐκεῖνος οἶδεν), что говорит истину...» (Ин 19. 35) Евангелист пишет о себе в третьем лице.

В наше время существует практика, по которой одно лицо заверяет свидетельство или подпись другого: нотариус заверяет подпись клиента; секретарь может заверить подпись своего начальника; автор может свой подписью заверить собственный текст, если он записан или напечатан кем-либо другим. В древности тоже существовали разные способы заверения подлинности свидетельства или подписи. В апостольских посланиях мы встречаем такие формулировки: «Сие кратко написал я вам чрез Силуана, верного, как думаю, вашего брата...» (1 Пет 5. 12); «Мое, Павлово, приветствие собственноручно» (1 Кор 16. 21); «Приветствие моею рукою, Павловою» (2 Кор 16. 18; 2 Фес 3. 17). Первая формулировка, вероятно, означает, что текст был надиктован Силуану Петром. Две другие могут означать как то, что Павел собственноручно писал свои тексты, так и то, что он таким образом «визировал» текст, написанный под его диктовку.

Вне зависимости от того, является ли второе заключение Евангелия от Иоанна частью авторского текста или парафразом первого заключения, сделанным рукой переписчика, основной мыслью и там, и здесь является утверждение о том, что Иисус сотворил много других чудес. Первое заключение содержит простую констатацию этого факта, второе — его метафорическое описание, подбабующее торжественности момента («и самому миру не вместить бы написанных книг»). И если первое заключение подводит итог богословскому развитию всего четвертого Евангелия, то второе является полноценным эпилогом.

23. 10. Послание на проповедь

Являясь ученикам после Своего воскресения, Иисус говорил им об ожидающей их миссии. Тема послания учеников на проповедь присутствует во всех четырех Евангелиях.

У Иоанна она вправлена в повествование о явлении Иисуса одиннадцати ученикам вечером первого дня недели:

Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Ин 20. 21–23).

Ключевым в рассказе Иоанна является глагол «посылать» (ἀποστέλλω в первом случае, πέμπω во втором). В Евангелии от Иоанна приведено множество изречений, в которых Иисус подчеркивает, что Он послан Отцом. Напомним лишь некоторые: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин 4. 34); «Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин 5. 23); «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищю Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин 5. 30); «Я же имею свидетельство больше Иоаннова: ибо дела, которые Отец дал Мне совершить... свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня. И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне» (Ин 5. 36–37); «Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин 6. 29); «...ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день» (Ин 6. 38–39); «Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин 6. 57); «Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин 7. 29); «Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин 8. 29).

Воскреснув из мертвых, Иисус передает Свою миссию апостолам: отныне они должны быть Его посланниками в мире, и Святой Дух будет помогать им. Иисус наделяет учеников властью прощать грехи. Ранее Он говорил Петру: «...Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16. 19). То же самое Он говорил другим ученикам (Мф 18. 18). Однако именно теперь, когда Иисус должен вернуться туда, откуда пришел, Он передает власть прощать грехи Своим ученикам.

Мы можем вспомнить, что при исцелении расслабленного Иисус сказал: «Прощаются тебе грехи твои» (Мф 9. 2; Мк 2. 5; Лк 5. 20). Эти слова возмутили фарисеев: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» (Мк 2. 7; Лк 5. 21). Однако теперь не только Сам Сын Человеческий, но и Его ученики обладают этой властью. От них она перейдет к епископам и пресвитерам и будет передаваться из поколения в поколение через таинство рукоположения в священный сан.

Выше мы говорили о том, что ниспослание Святого Духа, упомянутое у Иоанна, не следует смешивать с тем, которое произойдет в день Пятидесятницы. Временной промежуток в пятьдесят дней необходим для апостолов, чтобы после перенесенных потрясений собраться с силами и мыслями перед выходом на проповедь (можно вспомнить, что и Иисус провел сорок дней в пустыне перед выходом на служение). О том, что ученики должны ожидать исполнения обетования, говорится в Евангелии от Луки:

И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. Вы же свидетели сему. И Я пошлю обетование Отца Моего на вас; вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше (Лк 24. 46–49).

Лука не уточняет, о каком «обетовании Отца» идет речь. Однако поскольку его Евангелие является первой частью диалогии, вторую часть которой составляет Книга Деяний, можно предполо-

жить, что он намеренно не делает это уточнение. Ученики должны находиться в Иерусалиме до того момента, когда исполнится обещание Учителя и Он пошлет им Святого Духа. Это событие произойдет в день Пятидесятницы, с которого и начнется новое миссионерское служение апостолов.

Отметим тему прощения грехов, которая оказывается общей в рассказах Иоанна и Луки. Обратим внимание также на слова «начиная с Иерусалима»: они указывают на то, что Иерусалим продолжит на какой-то период оставаться центром, из которого миссия апостолов будет расходиться концентрическими кругами. Когда-то Иисус говорил ученикам: «На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 10. 5–6). Сейчас перед ними ставится иная задача: проповедовать по всему миру. Однако они не должны забывать о своей малой родине. Задача обращения ко Христу дома Израилева с них не снимается.

Вселенский характер миссии, ожидающей апостолов, в полной мере отражен в наставлениях, которые ученики получают от воскресшего Учителя в Евангелии от Матфея:

Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились. И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь (Мф 28. 16–20).

На слове «Аминь» Евангелие от Матфея завершается, и описанное явление Иисуса становится его заключительным эпизодом. Несмотря на торжественный характер этого эпизода, Евангелист не считает нужным умалчивать о том, что не все ученики поклонились Воскресшему. Некоторых все еще терзают сомнения: Он или не Он? воскрес или не воскрес? человек или призрак?

Ученики все еще на пути от неверия к вере и все еще ближе к начальной точке пути, чем к конечной. Об этом прямо говорится в Евангелии от Марка:

Наконец, явился самим одиннадцати, возлежавшим на вечере, и упрекал их за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили. И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет верить и креститься, спасен будет; а кто не будет верить, осужден будет. 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. 14–18).

Сравнение двух отрывков показывает, что речь идет о двух разных явлениях. У Матфея дело происходит на горе в Галилее, у Марка — в закрытом помещении, когда ученики возлежат на вечере. Марк не уточняет ни время, ни место события. Возможно, он имеет в виду тот же случай, что описан у Иоанна, когда Иисус вечером первого дня недели явился ученикам, собравшимся при закрытых дверях (Ин 20. 19); возможно, это другой случай. Более того, если у Матфея мы имеем дело с одним эпизодом (ученики идут на гору, Иисус приближается к Ним и посылает их на проповедь), то повествование Марка можно разбить на два эпизода: сначала Иисус является одиннадцати, а потом — при каком-то другом случае — дает им наставление. Только у Матфея Иисус говорит о власти, данной Ему на небе и на земле, и о том, что Он будет пребывать с учениками до скончания века. Только у Марка Он говорит о знамениях, которые будут сопровождать уверовавших, и об осуждении не уверовавших. Слово «Евангелие» присутствует только у Марка, а тринитарная формула «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» только у Матфея.

Отличий, как видим, слишком много, чтобы можно было считать, что некий продолжатель Марка, сочинивший «длинное окончание», смоделировал эту сцену по образцу той, что описана

у Матфея. Несомненно, за рассказом Марка стоит самостоятельная традиция. Тем не менее, в ряде пунктов два рассказа тематически пересекаются. В обоих случаях Иисус является «одиннадцати». В обоих эпизодах сообщается о сомнениях учеников (Матфей) или их неверии и жестокосердии (Марк). И там, и здесь Иисус подчеркивает вселенский характер ожидающей учеников миссии («всем народам» у Матфея, «по всему миру» у Марка). В обоих наставлениях говорится о том, что проповедь апостолов должна сопровождаться крещением уверовавших («крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» у Матфея, «кто будет веровать и креститься» у Марка).

Тема крещения заслуживает отдельного комментария. Крещение было характерной особенностью проповеди Иоанна Предтечи, сопровождавшейся призывом к покаянию (Мф 3. 1–12; Мк 1. 4–8; Лк 3. 1–18). Иисус воспринял от Иоанна призыв к покаянию, но о том, чтобы Его проповедь сопровождалась крещением, упоминается только в Евангелии от Иоанна — и то с оговоркой «хотя сам Иисус не крестил, а ученики Его» (Ин 4. 1–2). Это изолированное упоминание позволяет предположить, что лишь на начальном этапе Своего служения Иисус заимствовал от Иоанна обряд крещения; в дальнейшем мы ни разу не слышим о каких-либо массовых или индивидуальных крещениях, совершавшихся Иисусом или Его учениками.

На рубеже II и III веков Тертуллиан говорил о том, что если ученики Иисуса и крестили, то это было то же крещение покаяния, которое практиковал Иоанн Предтеча: подлинное крещение могло появиться только после искупительной смерти и воскресения Христа¹. Именно в тот момент, когда воскресший Христос заповедал ученикам не только проповедовать, но и крестить, закон о крещении вступил в силу².

Крещение отныне становится той дверью, через которую уверовавшие будут входить в Церковь. Оно должно совершаться «во

¹ Тертуллиан. О крещении. 11

² Тертуллиан. О крещении. 13.

имя Отца и Сына и Святого Духа». Нигде более в Евангелиях мы не встречаем фразу, в которой перечисляются Отец, Сын и Святой Дух. В Евангелии от Иоанна Иисус постоянно говорит о Своем Отце, неоднократно упоминает Утешителя (Святого Духа), но тринитарная формула, которая на все последующие времена станет обязательной для совершения таинства Крещения в христианских общинах, присутствует только у Матфея.

Исследователи обращают внимание на то, что в Деяниях и посланиях апостола Павла говорится о крещении «во имя Господа Иисуса» (Деян 2. 38; 8. 16; 10. 48; 19. 5), «призвав имя Господа Иисуса» (Деян 22. 16), «во Христа Иисуса» (Рим 3. 6) или просто «во Христа» (Гал 3. 27). Из этого делается вывод, что в раннехристианской Церкви крещение совершалось во имя Иисуса и лишь на более позднем этапе появилась тринитарная формула «во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Если бы Сам Иисус был автором этой формулы, вряд ли потребовалось бы столь долгое время, чтобы она вошла в обиход. Отсюда, в свою очередь, делается вывод либо о том, что Евангелие от Матфея было написано в конце I века, либо что тринитарная формула была добавлена в него позднейшими редакторами. Ученые, придерживающиеся взгляда на Евангелие от Матфея как на продукт творчества конкретной церковной общины (условно именуемой «Матфеевой»), считают, что тринитарная формула сначала родилась в литургической практике этой общины и затем была инкорпорирована в текст созданного для нее Евангелия.

Рукописная традиция не дает никаких оснований для предположения о том, что тринитарная формула была кем-то добавлена к первоначальному тексту Евангелия: она содержится во всех известных рукописях Евангелия от Матфея. Что же касается упоминаний о крещении «во имя Господа Иисуса» в Деяниях, то их совершенно не обязательно интерпретировать в смысле крещальной формулы: это выражение может означать вступление в число учеников Христа через принятие заповеданного Им крещения.

В Евангелии от Матфея крещение связывается с исполнением заповедей Иисуса. В беседе на Тайной вечере Иисус, согласно Евангелию от Иоанна, говорил ученикам: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин 14. 15); «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин 14. 21); «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» (Ин 15. 10). О тех же заповедях, согласно Матфею, Иисус напоминает ученикам в связи с крещением. О каких заповедях идет речь? Очевидно, обо всей совокупности духовно-нравственного учения, содержащегося на страницах Евангелий. Если крещение не сопровождается переменой образа жизни и готовностью человека исполнять заповеди Христа, оно остается бесплодным.

В Евангелии от Марка Иисус перечисляет знамения, которые будут сопутствовать уверовавшим: они будут изгонять бесов, говорить новыми языками, оставаться невредимыми при укусах змей и при отравлении ядом, исцелять больных через возложение рук. Изгнание бесов и исцеление больных (в том числе через возложение рук) было неотъемлемой частью земного служения Иисуса: большинство совершённых Им чудес принадлежит к этим двум категориям. Теперь Иисус передает способность изгонять бесов и исцелять Своим ученикам.

Говорение на языках было распространенным феноменом в ранней Церкви. Апостол Павел включает его в число «духовных даров», которыми обладают некоторые христиане. Однако дар пророчества он ставит выше дара говорения на языках, к которому относится сдержанно: говорящий на незнакомом языке назидает себя, а не Церковь; его дух молится, но ум остается без плода; языки суть знамение для неверующих, но не для верующих; обладающий даром языков должен молиться о даре истолкования; лучше сказать пять слов умом, чем тьму слов на незнакомом языке (1 Кор 14. 1–22).

Что же касается других упомянутых знамений, то они представляют собой лишь отдельные примеры чудесных способностей,

которыми будут обладать уверовавшие. Одно из подобных знамений описано в Деяниях. Когда апостол Павел на острове Мелит подбрасывал хворост в костер, из огня вылезла ехидна и повисла у него на руке. Местные жители вообразили, что от укуса змеи у Павла будет воспаление или он внезапно падет мертвым. Но он стряхнул ее в огонь и остался невредимым (Деян 28. 1–6).

Евангелие от Матфея завершается торжественным обещанием Христа оставаться со Своими учениками «во все дни до скончания века». Телом Он покидает их, но духом остается с ними. Его присутствие в Церкви они будут ощущать при каждом священнодействии: собираясь в воскресный день для «преломления хлеба» (Деян 2. 42; 20. 7), они будут чувствовать, что Он рядом. В опыте Церкви до скончания времен будет осуществляться обетование Христа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18. 20).

23. 11. Вознесение

Черeda явлений воскресшего Иисуса ученикам завершается Его вознесением на небо. Марк говорит об этом кратко, не обозначая место действия:

И так Господь, после беседования с ними, вознесся на небо и воссел одесную Бога. А они пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знаменами. Аминь (Мк 16. 19–20).

Лука уточняет, что вознесение произошло в Вифании — селении близ Иерусалима, куда Иисус неоднократно приходил при жизни (Мф 21. 17; 26. 6; Мк 11. 1, 11–12; 14. 3; Лк 19. 29; Ин 12. 1) и где Он воскресил Лазаря (Ин 11. 1–44). Таким образом, если Евангелия от Матфея и Иоанна заканчиваются в Галилее, а от Марка в не обозначенном месте, то действие Евангелия от Луки завершается близ Иерусалима:

И вывел их вон из города до Вифании и, подняв руки Свои, благословил их. И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо. Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великою радостью. И пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога. Аминь (Лк 24. 50–53).

Расхождения между Евангелистами, касающиеся завершения евангельской истории, объясняются тем, что они заканчивают ее на разных отрезках времени. У Матфея последней сценой оказывается встреча Иисуса с учениками на горе в Галилее (Мф 28. 16–20). У Иоанна Иисус с двумя учениками уходит в неизвестном направлении (Ин 21. 19). И только Марк и Лука доводят историю до завершающего пункта — вознесения. Отметим, что Матфей прерывает рассказ в тот момент, когда одни ученики поклонились Иисусу, а другие усомнились. Лука же доводит ее до того момента, когда все ученики поклонились возносящемуся на небо Иисусу.

Свою вторую книгу Лука начинает прологом, в котором говорит о том, что Иисус «явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божиим» (Деян 1. 3). Именно из этого упоминания мы узнаем, что вознесение произошло на сороковой день после воскресения. Рассказ о вознесении в Деяниях содержит дополнительные подробности по сравнению с рассказом из Евангелия от Луки:

И, собрав их, Он повелел им: не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым.

Посему они, сойдясь, спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю? Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли.

Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо.

Тогда они возвратились в Иерусалим с горы, называемой Елеон, которая находится близ Иерусалима, в расстоянии субботнего пути. И, придя, взошли в горницу, где и пребывали, Петр и Иаков, Иоанн и Андрей, Филипп и Фома, Варфоломей и Матфей, Иаков Алфеев и Симон Зилот, и Иуда, брат Иакова. Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Мариєю, Материю Иисуса, и с братьями Его (Деян 1. 4–14).

В каком-то смысле именно этот рассказ, распадающийся на четыре самостоятельных тематических сегмента, может служить эпилогом ко всей истории жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа. В первом сегменте Лука возвращается к завершающим словам беседы Иисуса с учениками, в которых Он говорил о том, что пошлет им обетование Отца (Лк 24. 49). Во втором сегменте вводится новая тема: ученики спрашивают о «временах и сроках»; здесь же Иисус повторяет обетование и говорит о предстоящей им миссии. В третьем сегменте Иисус возносится на небо. В четвертом перед нами предстают основные персонажи евангельской истории — те, кому надлежит эту историю продолжить.

Иисус «собирает» учеников, а они «сходятся» по Его повелению. Вопрос, который они задают Ему, отражает возлагавшиеся на Него мессианские ожидания. Его распятие и смерть, как казалось, раз и навсегда положили конец этим ожиданиям. Но теперь, после того как Он воскрес и многократно явился ученикам, после того как у них пропали сомнения, что это действительно Он, старые надежды воскресают. И вопрос сформулирован именно так, как того следовало ожидать: ученики спрашивают о восстановлении политического могущества Израильского царства.

На протяжении всего времени Своего земного служения Иисус наставлял учеников о Царстве Небесном и о вечной жизни. Об этом Он говорил в многочисленных притчах, в Нагорной проповеди, в разговорах с отдельными людьми, в поучениях народу, произносимых в присутствии учеников. Любые претензии на политическую власть Иисус отвергал, начиная с искушения от дьявола в пустыне и кончая ответом на вопрос Пилата, действительно ли Он является Царем Иудейским. Неотмирный характер власти, которой Иисус обладает, казалось бы, должен был стать очевиден для учеников, а Его смерть на кресте должна была убедить их в том, что Он не искал земной власти. И тем не менее, они озвучивают тот взгляд на значение и роль Мессии, который был распространен в народе, видевшем в Нем прежде всего избавителя от римской власти.

Отвечая ученикам, Иисус ничего не говорит о восстановлении царской власти в Израиле. Вместо этого Он говорит о «временах и сроках, которые Отец положил в Своей власти», имея в виду Свое Второе пришествие. Отныне ученики должны будут пребывать в ожидании Его прихода, но время этого события будет от них сокрыто. О том, что Иисус вернется, говорят и два мужа в белой одежде, представшие ученикам в момент вознесения.

Проповедь апостолов должна, начавшись в Иерусалиме, охватить Иудею и Самарию и дойти до края земли. Взор учеников прикован к Израильскому царству, давно колонизированному римлянами, а Иисус расширяет их горизонт до максимально возможных пределов. Его миссия заключалась не в том, чтобы отвоевать Израиль у римлян, а в том, чтобы завоевать Своим учением весь мир. Но покорять мир Он будет при помощи учеников, которым для этого потребуется Его постоянное присутствие и содействие Святого Духа.

Перечисление лиц, оставшихся в Иерусалиме в ожидании сошествия Святого Духа, важно потому, что именно они составили основу той первоначальной церковной общины, из которой начнет

развиваться Церковь по всей вселенной. Ее ядром являются одиннадцать апостолов. Они пребывают в молитве вместе «с некоторыми женами и Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его».

Мать и братья Иисуса упомянуты Лукой не случайно. В синоптических Евангелиях о них упоминалось в последний раз только в связи с эпизодом, в котором они стояли за дверью, когда Иисус проповедовал; вместо того, чтобы выйти к ним, Он указал на учеников и сказал: «Вот мать Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (Мф 12. 46–50; Мк 3. 31–34). К этому можно добавить сообщение из Евангелия от Иоанна о неверии братьев Иисуса в Него (Ин 7. 1–5) и из Евангелия от Марка о том, как родственники хотели взять Иисуса обратно в семью, подумав, что Он сошел с ума (Мк 3. 21).

Свидетельства Иоанна и Марка относятся к начальному периоду служения Иисуса. Именно к этому периоду относится конфликт между Иисусом и Его родственниками по плоти. Как долго продолжался этот конфликт, мы не знаем. Однако мы видим Мать Иисуса стоящей у Его креста (Ин 19. 25), а о братьях узнаем из Деяний апостольских. Это означает, что в какой-то момент — раньше или позже — родственники Иисуса по плоти не только примирились с Его образом жизни, но и стали Его последователями. Одному из Его братьев, Иакову, будет отведена ключевая роль в формировании иерусалимской церковной общины (Деян 12. 17; 15. 13; 21. 18; 1 Кор 15. 7; Гал 1. 19).

Окончание Евангелия от Луки плавно перетекает в начало Книги Деяний. Тем самым Евангелист показывает, что история христианства не закончилась ни смертью, ни воскресением, ни вознесением Иисуса Христа. Эта история в момент вознесения Иисуса на небо только начиналась. Иисус стал тем пшеничным зерном, которое, упав в землю, умерло, чтобы принести сторичный плод (Ин 12. 24). И теперь свидетельство о Его воскресении и проповедь Его учения всецело сосредотачиваются в руках апостолов.

23. 12. Сколько раз воскресший Иисус являлся ученикам?

Как мы видели, в Евангелии от Матфея упоминались два явления воскресшего Иисуса: женщинам, которые шли от гроба, и ученикам на горе в Галилее. У Марка говорится о трех явлениях: Марии Магдалине, двум ученикам на дороге и одиннадцати, возлежавшим на вечере. Лука описывает явление двум ученикам на пути в Эммаус, кратко упоминает о явлении Симону и затем подробно рассказывает о явлении «одиннадцати и бывшим с ними»: итого три эпизода. Наконец, Иоанн описывает четыре явления: Марии Магдалине, ученикам без Фомы вечером первого дня недели, ученикам с Фомой на восьмой день и ученикам на море Тивериадском.

Общий список явлений воскресшего Иисуса составлен Блаженным Августином на основе гармонизации четырех Евангелий:

Итак, у всех четырех Евангелистов мы находим десять упоминаний о явлениях Господа людям после воскресения. Сначала у гроба женщинам (Ин 20. 14); затем им же, возвращающимся от гроба (Мф 28. 9); в третий раз — Петру (Лк 24. 34); в четвертый — двум на дороге (Лк 24. 15); в пятый — многим в Иерусалиме, где не было Фомы (Ин 20. 19–24); в шестой — там, где Его увидел Фома (Ин 20. 26); в седьмой — у моря Тивериадского (Ин 21. 1); в восьмой — на горе в Галилее (Мф 28. 16–17); в девятый — ученикам, возлежащим на вечере (Мк 16. 14); в десятый — в тот же день, но уже не на земле, а при вознесении на небо, о чем упоминают Марк и Лука¹.

Как и в других подобных случаях, Августин рассматривает евангельские повествования как взаимодополняющие: каждое из них дает лишь частичную картину происходившего. Это косвенно подтверждается упоминаниями Книги Деяний о многократных явлениях Воскресшего ученикам:

¹ *Августин. О согласии Евангелистов.* 3, 83.

Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предызбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых (Деян 10. 40–41).

Он в продолжение многих дней являлся тем, которые вышли с Ним из Галилеи в Иерусалим и которые ныне суть свидетели Его перед народом (Деян 13. 31).

Следует также обратить внимание на свидетельство апостола Павла, важность которого определяется тем, что он писал раньше, чем евангельские повествования приобрели окончательную форму и сложились в единый корпус из четырех свидетельств. В отличие от Августина, он не имел возможности сличить письменные источники и основывается исключительно на устном предании. Павел упоминает пять явлений: Кифе; двенадцати; пятистам братьям; Иакову; всем апостолам (1 Кор 15. 3–7). О явлении Кифе (Симону) упоминает Лука; о явлении двенадцати (точнее — одиннадцати) упоминают все четыре Евангелиста; о явлениях пятистам братьям и Иакову мы не знаем из Евангелий ничего; явление «всем апостолам» можно считать за отдельный эпизод или отождествить с описанным у Луки явлением «одиннадцати и бывшим с ними».

Итоговый список явлений воскресшего Иисуса включает не менее двенадцати эпизодов, однако, судя по упоминаниям к книге Деяний, их могло быть и больше. Во всяком случае, их было достаточно для того, чтобы у апостолов исчезли всякие сомнения в достоверности воскресения Христа и чтобы они могли говорить о нем как о неопровержимом факте.

Вопросы к главе 23

1. Упоминается ли в Евангелиях Пресвятая Богородица в числе свидетелей воскресения Христова? Что говорит об этом свято-отеческая традиция?
2. Вспомните, какие случаи воскрешения Иисусом Христом мертвых людей описывают Евангелия. В чем качественное отличие воскресения Христова от этих случаев?
3. Кем были два ученика, которым Иисус Христос явился на пути в Эммаус? Что известно о них из текста Евангелий и из Предания Церкви? Какие исторические свидетельства есть об Эммаусе?
4. Опишите проблему «длинного окончания» Евангелия от Марка. Какие аргументы приводятся против его подлинности? Насколько они убедительны? Аргументируйте свой ответ.
5. Опишите проблему двух заключений Евангелия от Иоанна.
6. В каких Евангелиях упоминается вознесение Иисуса Христа? Где еще в Новом Завете содержится рассказ о вознесении?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ЧАСТИ II

Трудно переоценить значение, которое факт воскресения Христа из мертвых имел для развития христианской Церкви. Любые попытки найти объяснение возникновению и развитию Церкви за пределами этого события входят в конфликт с исторической правдой. Исследователи могут верить или не верить в воскресение — это их право и, как говорится, личное дело. Но доказывать, что ранние христиане в него не верили, что существовала первоначально некая секта, которая сплотилась вокруг распятого на кресте Учителя нравственности и лишь впоследствии обожествила Его и придумала миф о Его воскресении, — значит «идти против рожна» (Деян 9. 5), отменяя огромный массив свидетельских показаний.

Между тем именно так поступали многие авторы XIX века, такие как Шлейермахер, Гегель, Штраус, Ренан, Толстой, априорно отвергнувшие все евангельские чудеса и главное из них — воскресение Христа — как противоречащие естественным законам и потому заведомо недостоверные. В Иисусе их привлекало прежде всего нравственное учение, которое каждый из них толковал на свой лад. А в научной библеистике появился миф о некоем утерянном письменном первоисточнике, из которого якобы и родилось христианство: этот первоисточник включал некоторые изречения Иисуса и истории из Его жизни, но в нем не было ни большинства чудес, ни воскресения.

Если мы посмотрим на историю ранней Церкви, как она изложена в Книге Деяний и в посланиях апостола Павла, мы увидим, что в первоначальной христианской проповеди акцент делался отнюдь не на нравственном учении Иисуса. Апостолы говорили прежде всего о Его смерти и воскресении. Самая первая письменно зафиксированная христианская проповедь была произнесена Петром через пятьдесят дней после воскресения Христа. Проповедь сфокусирована исключительно на смерти и воскресении Христа:

Мужи Израильские! послушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его (Деян 2. 22–24).

В следующей своей проповеди, произнесенной в притворе Соломоновом, Петр вновь говорит о том же: «Но вы от Святого и Праведного отреклись, и просили даровать вам человека убийцу, а Начальника жизни убили. Сего Бог воскресил из мертвых, чему мы свидетели» (Деян 3. 14–15). И на суде у первосвященников Анны и Каиафы — тех самых, которые были виновниками суда над Иисусом, — он снова свидетельствует о воскресении Христа (Деян 4. 8–12).

Воскресение Христа является центральным пунктом проповеди апостола Павла. В рамках настоящей книги мы не можем даже бегло рассмотреть учение Павла о воскресении. Ограничимся наиболее известным и значимым текстом, в котором Павел излагает суть христианской проповеди:

Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали. Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу (1 Кор 15. 1–8).

Многочисленные и разнообразные свидетельства о воскресении, помноженные на личный опыт Павла, которому воскресший Иисус явился на пути в Дамаск, превратив его из гонителя Церкви

в апостола (Деян 9. 3–9), делают для него факт воскресения Христа неопровержимым. Однако Павел не останавливается на этом, он идет дальше и делает утверждения, которые могут шокировать своей безапелляционностью:

Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают; ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес. А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших (1 Кор 15. 12–17, 20).

Павел не боится заявить о том, что без веры в воскресение христианство не имеет никакого смысла: в этом случае тщетна и проповедь апостолов, и вера тех, кто на нее откликнулся. Разве недостаточно следовать нравственным принципам, установленным Христом, исполнять Его заповеди? Оказывается, нет. О нравственности вообще ничего не говорится в этом манифесте христианской веры: вся аргументация вращается вокруг воскресения. Почему? Павел объясняет:

Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть... (1 Кор 15. 22–26).

Воскресение Христа представлено здесь как событие космического масштаба. Оно касается не только Его, но и всех людей. Адам

представляет собой собирательный образ ветхого человечества, погибающего вследствие греха. Христос соединяет в Себе обновленное человечество, искупленное от греха Его смертью. Воскресение Христа открывает путь к воскресению из мертвых для всякого человека, и именно в этом — сердцевина евангельской проповеди, а отнюдь не в той или иной нравственной или социальной программе.

Суть христианства, как оказывается, заключается в победе над главным врагом человека — смертью. Эту победу одержал Христос за всех людей. На протяжении веков человек не мог смириться с мыслью о смерти, протестовал против нее всей силой своего разума и чувства. И, тем не менее, ни одному мудрецу не удалось найти лекарство от смерти, избавить от нее род человеческий. Христос это сделал, избавив людей от вечной смерти ценой собственной смерти.

Мы возвращаемся к важнейшему христианскому догмату — об искупительном значении смерти Иисуса Христа. А этот догмат, как мы видели, зиждется на вере в Иисуса как Бога и Спасителя. Если бы Иисус не был Богом, Его смерть не имела бы искупительной силы для людей, а Его воскресение не освобождало бы их от власти смерти.

Евангелия повествуют о трех случаях, когда Иисус вернул людей к жизни: в Капернауме Он воскресил дочь начальника синагоги (Мф 9. 18–19, 23–26; Мк 5. 21–24, 35–43; Лк 8. 41–42, 49–56), в Наине — единственного сына вдовы (Лк 7. 11–16), в Вифании — Своего друга Лазаря (Ин 11. 1–44). Случаи воскрешения мертвых пророками Илией и Елисеем отмечены в Ветхом Завете (3 Цар 17. 17–24; 4 Цар 4. 8–37).

Все упомянутые эпизоды, однако, имеют качественное отличие от воскресения Христа: в них люди возвращались к той земной жизни, из которой были временно изъяты смертью, чтобы затем вновь умереть. Христос, воскреснув из мертвых, не возвращается к земной жизни, хотя и является земным людям в облике земного человека из плоти и крови. Его воскресение означает переход

в иное бытие: Он возвращается туда, откуда пришел — в вечность, где пребывает в неразлучном единстве с Отцом. Но возвращается Он туда «обогащенный» человеческой плотью. И именно в том, что эта плоть, преображенная и изменившаяся, но, тем не менее, сохраняющая все признаки плоти, включая раны на теле, вознесена на небо, богословская традиция Церкви видит указание на то, что благодаря воскресению Христа путь к воскресению открывается для «всякой плоти».

В богослужебных текстах праздника Вознесения Господня говорится, что Христос, вознесясь на небо, «спосадил» вместе с Собою на божественном престоле человеческое естество:

Нисшедшее в дольний страны земли естество Адамово, обновив в Себе, Боже, возвел еси днесь превыше всякаго начала и власти; яко бо возлюбив, с Собою спосадил еси; якоже помиловав, соединил еси в Себе; яко соединивый, пострадал еси с ним; яко безрастен пострадав, и прославил еси¹.

Естество Адама, нисшедшее в глубочайшие места земли, Ты, Боже, обновив в Самом Себе, превыше всякаго начальства и власти возвел в сей день. Ведь возлюбив его, Ты посадил его Собою, и помиловав его, соединился с ним; соединившись, ему свойственное претерпел, и как бесстрастный, однако пострадавший, с Собою его прославил.

Нашим современникам, не искушенным в тонкостях богословия, непросто бывает понять подобные литургические тексты. Однако за ними стоит мысль, которую можно изложить более простым языком: приняв на Себя человеческую плоть, Бог в Самом Себе обновил естество человека, утратившее первоначальные свойства в результате грехопадения. Возносясь на небо, Он вместе с Собою возносит человеческое тело вместе с душой, чтобы поместить его в недрах божественной жизни. К Богу возносится Его тело, но оно нерасторжимо связано с телами других людей — тех, которые через веру и крещение вступили в число Его учеников, а через причастие соединились с Его плотью и кровью.

¹ Триодь цветная. Вознесение Господне. Великая вечерня. Стихира на литии.

Возносясь на небо, Христос оставляет на земле Свою Церковь. В понимании апостола Павла Церковь — это прежде всего «Тело Христово» (1 Кор 12. 27). Членами тела являются христиане, а главой — Сам Христос (Кол 1. 18). И для Павла это не просто метафора. Он говорит об онтологическом, сущностном единстве между людьми и Христом через причащение Тела и Крови Христа (1 Кор 10. 17).

Будучи Телом Христовым, Церковь синонимична Христу. Но в то же время она является общиной людей, объединенных верой в Него. Если раньше, до создания Церкви, люди жили сами по себе, а Бог Сам по Себе, то теперь жизнь Самого Бога — через Христа — нерасторжимо связана с жизнью людей. Придя на землю, Сын Божий обрел на ней Своих братьев и сестер, которых хочет ввести туда, где пребывает Он Сам: в вечное Царство Бога. Преддверием этого Царства является Церковь земная, а полнота Царства осуществляется в Церкви торжествующей, где в небесной славе вместе со Христом пребывают все верные Ему и последовавшие за Ним.

Дополнительная литература к части II

Святоотеческие толкования:

- *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе / Пер. с греч., послесл. иером. Илариона (Алфеева). М., 1998.
- *Методий Патарский, свмч.* О Воскресении, против Оригена // Творения. М., 1996. С. 192–271.
- См. также святоотеческие комментарии в разделе «Рекомендуемая литература».

Справочная литература:

- Воскресение Иисуса Христа // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005. С. 414–423.
- Гефсимания // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 431–435.
- Голгофа // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 688–692.
- Иуда Искарот // Православная энциклопедия. Т. 28. М., 2012. С. 90–400.
- Каиафа // Православная энциклопедия. Т. 29. М., 2012. С. 373–376.
- Лонгин сотник // Православная энциклопедия. Т. 41. М., 2016. С. 429–442.

Комментарии и исследования:

- *Иларион (Алфеев), митрополит.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга VI: Смерть и Воскресение. М., 2017.
- *Иларион (Алфеев), митрополит.* Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2009.
- *О'Коллинс Дж.* Вера в воскресение. Значение и обещание воскресшего Иисуса. М., 2014.
- *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. М., 2011.

Рекомендуемая литература

Святоотеческие толкования:

- *Августин, блж.* О согласии евангелистов. Творения. Ч. 10. Киев, 1906.
- 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), исп.* Беседы на Евангелие от Марка. М., 1996.
- *Евфимий Зигабен.* Толкование на Евангелие. СПб., 2000.
- *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1914.
- *Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Творения. Ч. 16. Киев, 1901.
- *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения. Т. 7. СПб., 1901. М., 1993.
- *Он же.* Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 8. СПб., 1902.
- *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея // Творения. Т. 5. М., 2014. С. 5–466.
- *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 1. Творения. Т. 2. М., 2001. С. 431–793.
- *Николай (Велимирович), святитель Сербский.* Библейские темы. М., 2007.
- *Ориген.* Толкования на Евангелие от Иоанна. СПб., 2018.
- *Феофилакт Болгарский, блж.* 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.
- *Кирилл, митрополит.* Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. М., 2004.
- *Мень А., протоиерей.* Библиологический словарь. Т. 1–3. СПб., 2002.
- *Михаил (Грибановский), еп.* Над Евангелием. М., 2002.
- *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Тула, 1898. Т. 1.
- *Он же.* Толковое Евангелие. Т. 1–3. Минск, 2004.
- *Православная энциклопедия.* М., 2000–2019. Т. 1–54.
- *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. М., 2011.
- *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. М., 2004.
- *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2006.
- *Строганов В., прот.* Введение в синоптические Евангелия. М., 2009.
- *Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура.* Брюссель, 1990.
- *Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета.* Т. 3. СПб., 1911–1913. Стокгольм, 1987.
- *Шаргунов Александр, протоиерей.* Евангелие дня. Т. 1–2. М., 2008.
- *Эванс К.* Сфабрикованный Иисус: Как современные исследователи искажают Евангелия. М., 2009.

Учебное издание

Митрополит Иларион (Алфеев)
ЧЕТВЕРОЕВАНГЕЛИЕ
Том 3

Учебник бакалавра теологии

Издание подготовлено
Общecerковной аспирантурой и докторантурой
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Научный редактор *М. Г. Калинин*
Ответственный редактор *Л. В. Шуляков*
Художественное оформление *М. В. Кагарлицкая*
Верстка *М. Н. Горец*
Корректор *Е. А. Анохина*

Общecerковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
благодарит лично С. В. Фуфаева за финансовую поддержку издания

В оформлении обложки использованы изображения из подборки www.ruicon.ru:

- 1. Фреска «Положение во гроб и оплакивание Христа». Греция. Афон, монастырь Дионисиат. XVI в.*
- 2. Фреска «Тайная Вечеря». Греция. Афон, монастырь Дионисиат. XVI в.*
- 3. Фреска «Апостол Иоанн Богослов с Прохором». Греция. Афон, монастырь Дионисиат. XVI в.*
- 4. Фреска «Распятие». Греция. Афон, монастырь Дионисиат. XVI в.*

Издательский дом «Познание»
poznaniye.ru

Подписано в печать 10.01.2020
Формат 70 × 100/16. Печать офсетная. Объем 48 п. л.
Тираж 2000 экз. Заказ №