Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ

Исторический
и богословский комментарий
в 2 томах

Том 2
Главы 13–28

ПОЗНАНИЕ

УДК 281.93; 226.5
ББК 86.372
И43

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ИС Р18-815-0558

Иларион (Алфеев Г. В.; митрополит)

И43 Евангелие от Матфея. Исторический и богословский комментарий : в 2 томах. Том 2: Главы 13–28 / митрополит Иларион (Алфеев). — Москва: Издательский дом «Познание», 2019. — 656 с.

ISBN 978-5-906960-73-3
ISBN 978-5-906960-72-6 (т. 2)

Настоящее двухтомное издание представляет собой комментарий к Евангелию от Матфея, которое рассматривается в исторической и богословской перспективе.

Занимая первое место в корпусе Нового Завета, именно Евангелие от Матфея, как правило, первым знакомит читателя с событиями земной жизни, проповеди, крестной смерти и Воскресения Иисуса Христа. Центральной темой настоящего исследования является человеческая история Спасителя, а не изложение православной христологии — учения об Иисусе как Боге и Человеке. В то же время, постоянное внимание уделяется богословскому содержанию евангельской вести и тому, как богочеловеческая личность Иисуса раскрывается через евангельский текст.

Автор показывает исторический контекст описываемых событий, приводит параллели с другими тремя Евангелиями, регулярно обращается к толкованиям отцов Церкви и анализирует мнения современных исследователей.

УДК 281.93; 226.5
ББК 86.372

ISBN 978-5-906960-73-3
ISBN 978-5-906960-72-6 (т. 2)

© Митрополит Иларион (Алфеев), 2019
© Издательский дом «Познание», 2019
© ООО «РК Галерия», оформление, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

О ПРИТЧАХ ИИСУСА ХРИСТА
Предисловие к главам 13–20 7
1. Особенности жанра притчи 7
2. Притча в Ветхом Завете 11
3. Притчи в Евангелиях 15
4. Классификация притч. 16
5. Притчи Иисуса: основные конструктивные элементы . 26
6. Интерпретация притч 31

ГЛАВА 13 46
1. Притча о сеятеле. 47
2. «Для чего притчами говоришь им»? 51
3. Толкование притчи о сеятеле. 59
4. Притча о плевелах 71
5. Притча о горчичном зерне 73
6. Притча о закваске в тесте 79
7. Толкование притчи о плевелах. 85
8. Притчи о сокровище на поле и о жемчужине 97
9. Притча о неводе 102
10. Иисус в Своем отечестве. 108

ГЛАВА 14 115
1. Смерть Иоанна Крестителя 115
2. Насыщение пяти тысяч 119
3. Хождение по водам 129

ГЛАВА 15 137
1. Ученики едят, не умыв рук 137
2. Исцеление дочери ханаанеянки 142
3. Насыщение четырех тысяч 148

ГЛАВА 16 152
1. «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет» . . . 152
2. «Берегитесь закваски фарисейской» 154
3. «Ты — Христос, Сын Бога живаго» 156
4. Петр спорит с Иисусом 165
5. «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя» 167

ГЛАВА 17 169
1. Преображение 169
2. «Илия уже пришел, и не узнали его» 186
3. Исцеление бесноватого отрока 187
4. Статир во рту рыбы 198

ГЛАВА 18 203
1. «Кто больше в Царстве Небесном?» 203
2. Притча о заблудшей овце 207
3. «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе» . . 215
4. «Где двое или трое собраны во имя Мое…» 216
5. «Сколько раз прощать брату моему?» 220
6. Притча о немилосердном заимодавце 221

ГЛАВА 19 232
1. Учение о разводе, браке и безбрачии 232
2. Иисус и дети 242
3. Иисус и богатый юноша 243
4. Пётр задает вопрос Иисусу 245

ГЛАВА 20 247
1. Притча о работниках в винограднике 247
2. Иисус и мать сыновей Зеведеевых 259
3. Исцеление двух слепых в Иерихоне 261

ГЛАВА 21 265
1. Въезд Иисуса в Иерусалим 265
2. Изгнание торгующих из храма 276
3. Проклятие смоковницы 280
4. Диалог об Иоанновом крещении 288
5. Притча о двух сыновьях 292
6. Притча о злых виноградарях 299

ГЛАВА 22 314
1. Притча о брачном пире 314
2. Подать кесарю 331
3. Диалог с саддукеями о воскресении 335
4. «Какая наибольшая заповедь в законе?» 341
5. Спор с фарисеями о наименовании «Сын Давидов» . . 344

ГЛАВА 23 351
1. «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи» 354
2. «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» 361
3. «Да придет на вас вся кровь праведная» 368
5. «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков» . . . 372

ГЛАВА 24 374
1. Предсказание о разрушении Иерусалима 374
2. Предсказание о Втором Пришествии 378
3. Продолжение предсказания 383
4. Притча о благоразумном рабе 390

ГЛАВА 25 394
1. Притча о десяти девах 394
2. Притча о талантах 403
3. Поучение о Страшном суде 415

ГЛАВА 26 425
1. Заговор первосвященников 425
2. Вечеря в Вифании 426

3. Предательство Иуды 435
4. Приготовления к Тайной Вечере 440
5. Тайная Вечеря 444
6. Предсказание об отречении Петра 462
7. Гефсимания 469
8. Арест Иисуса 481
9. Суд синедриона 491
10. Отречение Петра 504

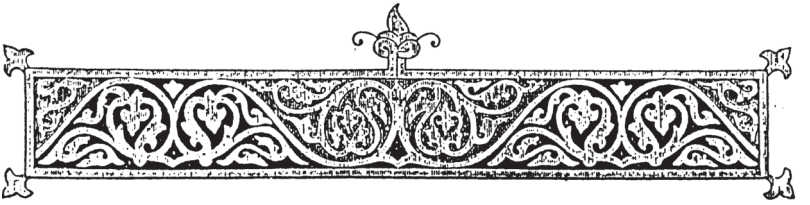
ГЛАВА 27 510
1. Иисуса ведут к Пилату. Конец Иуды 510
2. Суд Пилата 521
3. Надругательство над Иисусом 536
4. Распятие 545
5. Смерть Иисуса 557
6. Сотник, женщины и Иосиф Аримафейский 572
7. Первосвященники и фарисеи у Пилата 587

ГЛАВА 28 589
1. Пустой гроб 589
2. Явление Воскресшего женщинам 605
3. Лжесвидетельство стражей 608
4. Явление Воскресшего одиннадцати ученикам 610

Заключение 618

Библиография 621

Список сокращений 652



О ПРИТЧАХ ИИСУСА ХРИСТА

Предисловие к главам 13–25

1. Особенности жанра притчи

Что такое притча? Научная дискуссия вокруг этого вопроса продолжается уже не одно столетие, и однозначного ответа ученые не нашли. Тем не менее, практически все исследователи сходятся в том, что центральным формообразующим элементом притчи является метафора[61]. Без метафоры не бывает притчи, и каждая притча может быть названа «расширенной метафорой»[62]. При этом, разумеется, далеко не всякая метафора представляет собой притчу.

В литературоведении притчей обычно называют короткий рассказ, в котором используется метафорический язык для выражения той или иной нравственной истины.

Жанр притчи является одним из промежуточных звеньев между прозой и поэзией. Притчи излагаются, как правило, в прозаической форме, однако их образный строй, язык, лаконичная форма изложения, присказки и присловия, которыми они часто сопровождаются («кто имеет уши слышать, да слышит»; «много званых, но мало избранных»; «будут последние первыми, и первые последними») — всё это сближает притчи с поэзией, придает им поэтическую окрашенность. Соответственно, и восприятие притч слу-

---

[61] См.: *Jones I. V.* The Matthean Parables. P. 56–68.

[62] *Perrin N.* Jesus and the Language of the Kingdom. P. 56 ("A parable is an extended metaphor...").

шателем близко к тому, как люди воспринимают поэзию. В стихотворении читатель, как правило, не ищет мораль, выводы или инструкции: гораздо важнее оказываются образы, звукопись, ритм, игра слов, другие приемы поэтического мастерства.

Иисус нередко обращался к людям с прямыми наставлениями, имевшими императивную форму (примером может служить уже упомянутая Нагорная проповедь). Но в притчах Он прибегал к иной форме изложения, оставлявшей значительно больше пространства для воображения, фантазии, самостоятельного творческого осмысления. В притчах Иисус предстает перед нами не только как учитель нравственности, но и как поэт, облекающий свою мысль в пластичные и многофункциональные словесные формы, предполагающие многоуровневое восприятие — не столько через интеллект, сколько через сердце.

Притча имеет некоторое сходство с басней или сказкой. Подобно басне, она построена на принципе метафоры и в отдельных случаях заканчивается прямым указанием на то, как эта метафора соотносится с реальностью. Подобно сказке, притча не претендует на реализм и может содержать в себе разного рода фантастические детали, закончиться раньше, чем хотелось бы слушателям. Прослушав сказку или басню, дети иногда спрашивают: «А что было дальше?». Это вопрос взрослым кажется неуместным и комичным, так как они знают законы жанра.

У жанра притчи тоже есть свои законы. Один из них заключается в том, что не все детали притчи имеют равное значение и не каждая деталь требует истолкования. Еще Иоанн Златоуст говорил о том, что «не на всё в притчах надо обращать внимание»[63]. Современный исследователь пишет: «Притча и реальность не равнозначны. Притчи не являются прямыми описаниями реальности и не претендуют на то, чтобы описать жизнь такой, какой она должна быть. Они только частично отображают реальность, которую призваны явить... Мы никогда не поймем притчи,

---

[63] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 64, 3 (PG 57, 613). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 656.

если не сфокусируем внимание на том, как функционирует аналогия»[64].

Иными словами, в каждой притче есть детали, имеющие функциональное значение, но могут быть также элементы, не выполняющие никакой метафорической функции. Вопросы, касающиеся значения той или иной детали, не несущей смысловой нагрузки, могут оказаться столь же неуместными, как и детские вопросы относительно возможного продолжения сказки, которая уже закончилась.

Будучи повествовательной по форме, притча иносказательна по содержанию[65]. Притча ставила целью превратить слушателей из пассивных «рецепторов» Благой Вести в активных соработников Того, Кто эту весть им приносит. Она требовала собственных интеллектуальных и духовных усилий от тех, кому была адресована, собственной работы над пониманием ее смысла, она «провоцировала активную работу мысли»[66]. Каждый должен был воспринять притчу по-своему, и именно в этом, по-видимому, и заключалась главная цель произнесения Иисусом притч.

Использование Им жанра притчи в качестве основного носителя той вести, которую Он хотел сообщить людям, связано с возможностями этого жанра, отличающими его от прямолинейных высказываний. В Ветхом Завете Бог говорил с народом языком повелений, выраженных в жесткой императивной форме и сопровождавшихся угрозами наказания за их невыполнение. В Новом Завете Бог говорит с людьми иным языком: Он никому ничего не навязывает, уважая свободу выбора конкретного человека.

Каждая притча предполагает индивидуальное прочтение: ее смысл открывается человеку из его собственной жизненной ситуации, из того контекста, в котором он живет. При этом смысл притчи может по-разному раскрываться при каждом новом прочтении. Это относится как к одному человеку, так и к целым поколениям. На разных этапах своего духовного развития человек может по-разному понимать смысл одной

---

[64] *Snodgrass K.* Stories with Intent. P. 517.

[65] *Bailey M. L.* Guidelines for Interpreting Jesus' Parables. P. 30.

[66] *Dodd C. H.* The Parables of the Kingdom. P. 16.

и той же притчи. И целые группы людей могут по-разному воспринимать их в зависимости от своего культурного контекста, от вызовов своей эпохи, от множества других факторов, влияющих на восприятие.

Именно благодаря этому притчи обладают особым свойством: они никогда не устаревают. Будучи изначально адресованы конкретным людям, жившим в определенный исторический период, притчи Иисуса сохраняют актуальность для всех последующих поколений. Каждая новая эпоха изобретает свои подходы к притчам, свои методы толкования. Но всегда и везде действует универсальный принцип: пытаясь понять смысл притчи, читатель или слушатель вольно или невольно проецирует ее сюжет на собственную жизненную ситуацию, подобно тому, как это должен был сделать царь Давид после того, как пророк Нафан рассказал ему притчу об овечке (2 Цар. 12:1–7).

По содержанию, форме, образному строю и действию притчи сродни пророчествам. Многие пророчества были предсказаниями о событиях будущего; притчи тоже. Пророки использовали богатый язык образов, символов и метафор; в притчах используется похожий язык. Пророчества были рассчитаны на длительное, многовековое «функционирование»: их основная функция заключалась в том, что они *сбывались*, причем сбываться они могли неоднократно, в разных ситуациях по-разному. Евангелия наполнены указаниями на пророчества, сбывшиеся в жизни и служении Иисуса. Притчи тоже предназначены к тому, чтобы жить долго, на протяжении веков, и сбываться, то есть доказывать свою актуальность и значимость на разных этапах развития человечества, а также в судьбах отдельных людей.

Всякий раз, когда тот или иной читатель или слушатель узнавал себя в одном из героев притчи, свою жизненную ситуацию в ситуации, описанной в притче, свою проблему, касающуюся взаимоотношений с Богом или с людьми, в проблеме, обозначенной в притче, эта притча сбывалась. Всякий раз, когда тот или иной народ, то или иное поколение людей совершало поступки, приводившие к тем же последствиям, что и описанные в конкретной притче, эта притча сбывалась.

2. Притча в Ветхом Завете

Еврейское слово «машал» (מָשָׁל māšāl), переводимое как «притча», изначально применялось к любому афоризму, содержание которого шире, чем его буквальный смысл. Для иллюстрации той или иной мысли «машал» может включать в себя сравнение, пример или метафору. Со временем термин стал употребляться для обозначения басни или притчи, построенной по принципу аллегории или подобия: та или иная истина в «машале» разъясняется с использованием образов из иной сферы. В частности, для описания качеств или действий человека используются образы из мира растений или животных. В Септуагинте термин «машал» чаще всего (в 28 случаях из 39) переводится как παραβολή (сравнение, сопоставление, подобие, притча). Элемент сравнения имеет ключевое значение для формы притчи.

В Ветхом Завете термин «машал» применяется, в первую очередь, к притчам царя Соломона, собранным в единую книгу. Эти притчи представляют собой краткие наставления; некоторые из них имеют аллегорическую форму. В частности, те или иные качества или поступки человека сравниваются с качествами животных или явлениями природного мира:

> Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым. Нет у него ни начальника, ни приставника, ни повелителя; но он заготовляет летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою... Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего? Немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, полежишь: и придет, как прохожий, бедность твоя, и нужда твоя, как разбойник (Притч. 6:6–11).
>
> Может ли кто взять себе огонь в пазуху, чтобы не прогорело платье его? Может ли кто ходить по горящим угольям, чтобы не обжечь ног своих? То же бывает и с тем, кто входит к жене ближнего своего: кто прикоснется к ней, не останется без вины (Притч. 6:27–29).

Некоторые притчи Соломона представляют собой афоризмы, построенные по принципу противопоставления. Глупости

противопоставляется мудрость, лени — трудолюбие, нечестию — праведность:

> Неверные весы — мерзость пред Господом, но правильный вес угоден Ему...
>
> Не поможет богатство в день гнева, правда же спасет от смерти.
>
> Правда непорочного уравнивает путь его, а нечестивый падет от нечестия своего.
>
> Правда прямодушных спасет их, а беззаконники будут уловлены беззаконием своим.
>
> Со смертью человека нечестивого исчезает надежда, и ожидание беззаконных погибает.
>
> Праведник спасается от беды, а вместо него попадает в нее нечестивый.
>
> Устами лицемер губит ближнего своего, но праведники прозорливостью спасаются.
>
> При благоденствии праведников веселится город, и при погибели нечестивых бывает торжество.
>
> Благословением праведных возвышается город, а устами нечестивых разрушается (Притч. 11:1, 4–11).

Целый ряд афоризмов содержит сравнения между отдельными качествами человека и животными, явлениями природного мира или изделиями человеческих рук:

> Что золотое кольцо в носу у свиньи, то женщина красивая и — безрассудная (Притч. 11:22).
>
> Гроза царя — как бы рев льва: кто раздражает его, тот грешит против самого себя (Притч. 20:2).
>
> Золотые яблоки в серебряных прозрачных сосудах — слово, сказанное прилично.
>
> Золотая серьга и украшение из чистого золота — мудрый обличитель для внимательного уха.
>
> Что прохлада от снега во время жатвы, то верный посол для посылающего его: он доставляет душе господина своего отраду.
>
> Что тучи и ветры без дождя, то человек, хвастающий ложными подарками (Притч. 25:11–14).
>
> Как снег летом и дождь во время жатвы, так честь неприлична глупому.

Как воробей вспорхнет, как ласточка улетит, так незаслуженное проклятие не сбудется.

Бич для коня, узда для осла, а палка для глупых (Притч. 26:1–3).

Как пес возвращается на блевотину свою, так глупый повторяет глупость свою...

Где нет больше дров, огонь погасает, и где нет наушника, раздор утихает.

Уголь — для жара и дрова — для огня, а человек сварливый — для разжжения ссоры.

Слова наушника — как лакомства, и они входят во внутренность чрева.

Что нечистым серебром обложенный глиняный сосуд, то пламенные уста и сердце злобное (Притч. 26:11, 20–23).

О Соломоне как мастере притч, основанных на тщательных наблюдениях за жизнью природы, пишет Иосиф Флавий:

Мудростью своею Соломон значительно превосходил даже тех славившихся в его время у евреев за свою проницательность лиц, имена которых я не могу обойти молчанием... Он сочинил в стихах и в виде песен тысячу пять книг и три тысячи книг притч и уподоблений: при виде каждого дерева, от иссопа до кедра, он умел сообщить какую-нибудь притчу, равным образом как и относительно всех диких зверей и ручных животных, рыб и птиц. Не было ни одной черты их образа жизни, которая осталась бы неизвестною ему или которую он оставил бы без внимания; напротив, о всех их он умел сообщить что-нибудь и при этом обнаруживал основательнейшее знакомство с мельчайшими их особенностями[67].

Наиболее существенным отличием притч Соломона от тех, что мы встретим в речах Иисуса, является их содержательное наполнение. По сути, они представляют собой «афоризмы житейской мудрости», направленные на то, чтобы оградить человека от дурных поступков, подсказать правильные нравственные ориентиры, задать систему координат, по которой он должен выстраивать жизнь в земном мире. Религиозная со-

[67] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 8, 2, 5. С. 320.

ставляющая в этих притчах присутствует лишь эпизодически; основные же смысловые линии связаны не с темой взаимоотношений между человеком и Богом, между миром дольним и горним, а с тематикой отношений людей друг с другом или же отношения человека к своей деятельности, к окружающему миру.

Притчи Соломона отличаются от притч Иисуса также своей краткостью. Лишь некоторые краткие изречения Иисуса по форме подобны притчам Соломона, например: «Если бы ведал хозяин дома, в какую стражу придет вор, то бодрствовал бы и не дал бы подкопать дома своего» (Мф. 24:43).

Единственным ветхозаветным аналогом полноценных притч Иисуса является наставление, которое пророк Нафан преподал царю Давиду после того, как тот взял себе в жены Вирсавию, жену Урии Хеттеянина, а мужа ее поставил на самый опасный участок битвы, чтобы он погиб:

> И послал Господь Нафана [пророка] к Давиду, и тот пришел к нему и сказал ему: в одном городе были два человека, один богатый, а другой бедный; у богатого было очень много мелкого и крупного скота, а у бедного ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь; и пришел к богатому человеку странник, и тот пожалел взять из своих овец или волов, чтобы приготовить [обед] для странника, который пришел к нему, а взял овечку бедняка и приготовил ее для человека, который пришел к нему. Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! достоин смерти человек, сделавший это; и за овечку он должен заплатить вчетверо, за то, что он сделал это, и за то, что не имел сострадания. И сказал Нафан Давиду: ты — тот человек... (2 Цар. 12:1–7).

В данном случае перед нами развернутая аллегория, в которой несколько героев: богатый человек, странник, бедняк, овечка бедняка. Три героя символизируют персонажей из реальной жизни: богатый человек — Давида, овечка — Вирсавию, бедняк — Урию; лишь странник, как кажется, никого не символизирует. Адресат притчи призван распознать в описан-

ном в ней поступке совершённый им грех, чего, однако, не происходит. Тогда сам автор притчи кратким и прямым обращением к адресату изъясняет ее смысл, указывая на значение лишь одного из образов: в свете этого разъяснения получают истолкование прочие образы.

Важным элементом притчи является цель, с которой она произносится: слушатель должен узнать в герое притчи самого себя, спроецировать описанную в ней историю на свою ситуацию. «Цель притч, в отличие от фольклорных историй, заключается не в том, чтобы развлечь. Их цель гораздо важнее: вызвать в слушателе изменение ума, или лучше, изменение сердца, привести его к покаянию»[68]. Притча Нафана достигла цели, хотя и не сразу.

3. Притчи в Евангелиях

Иисус очень часто излагал Свои поучения в форме притч. От общего объема Его поучений, вошедших в четыре Евангелия, треть (или около 35 процентов) составляют притчи[69]. Использование притчи в качестве основной формы передачи духовно-нравственных истин было настолько характерным для Иисуса, что евангелисты специально отмечали: «Все сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им» (Мф. 13:24); «И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им...» (Мк. 4:33–34). Когда Иисус переставал говорить притчами, это даже вызывало удивление: «Вот, теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой» (Ин. 16:29).

В синоптических Евангелиях термин παραβολή («притча», «подобие», «сравнение») употребляется не только по отношению к полноценным притчам. Им могут быть обозначены: пословица или поговорка (Лк. 4:23; 6:39); изречение (Мф. 15:15; Мк. 7:17); метафорическое высказывание (Мк. 3:23; Лк. 5:36); наставление на нравственную тему (Лк. 14:7); афоризм (Мф. 9:12;

---

[68] *Boucher M. I.* The Parables. P. 18.

[69] *Young B. H.* The Parables. P. 7; *Snodgrass K. R.* Stories with Intent. P. 22.

Мк. 2:17; Лк. 5:31) и т. д.[70]. Так, например, Иисус употребляет термин παραβολή («притча») по отношению к высказыванию: «Врач! исцели самого себя» (Лк. 4:23). Однако в Синодальном русском переводе этот термин передан как «присловие», что вполне соответствует характеру высказывания: это скорее пословица, присказка, чем полноценная притча.

Евангелия содержат более тридцати полноценных притч — рассказов с одним или несколькими действующими лицами (или образами), содержащих в себе нравственный урок (или уроки). Если включить в число притч краткие изречения и сравнения, имеющие форму иносказания и приближающиеся к притче по типу изложения, то их общее количество превысит 60[71].

Притчи иногда вкрапляются в повествовательный текст, иногда даются целыми блоками — как единая речь, состоящая из цепочки притч. Тринадцатая глава Евангелия от Матфея содержит семь притч, следующих одна за другой: из них две, наиболее пространные, истолкованы Иисусом по просьбе учеников, одна, менее пространная, включает в себя толкование, а четыре наиболее кратких оставлены без толкования.

4. Классификация притч

Притчи Иисуса, содержащиеся в синоптических Евангелиях, могут быть классифицированы по целому ряду признаков, в частности: 1) по длине; 2) по присутствию в одном, двух или трех Евангелиях; 3) по наличию или отсутствию толкования; 4) по месту и времени произнесения; 5) по содержанию.

---

[70] См.: *Haufe G.* Παραβολή. P. 15.

[71] Ученые по-разному оценивают общее количество притч, содержащихся в Евангелиях. А. Юлихер комментирует 53 притчи (*Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu), Ч. Додд (*Dodd C. H.* Parables of the Kingdom) — 32, Й. Иеремиас (*Jeremias J.* The Parables of Jesus) — 41, Б.Скотт (*Scott B. B.* Hear Then the Parable) — 30, А. Хультрен (*Hultgren A. J.* The Parables of Jesus) — 38, Г. Вермеш (*Vermes G.* The Authentic Gospel of Jesus) — 40. А. Хантер считает, что общее число притч в Евангелиях — около 60 (*Hunter A.M.* Interpreting the Parables); Т. У. Мэнсон насчитывает 65 притч (*Manson T. W.* The Teaching of Jesus. P. 69).

Классификация притч по длине

Некоторые притчи представляют собой развернутое повествование, в котором несколько действующих лиц участвует в событиях, развивающихся на протяжении определенного периода времени. К числу таких развернутых повествований относится, например, притча о блудном сыне (Лк. 15:11–32): в ней участвует несколько персонажей (отец, младший сын, старший сын), действие разворачивается на протяжении длительного времени (описывается молодость младшего сына, его уход в далекую страну, его пребывание там, его возвращение и встреча с отцом). В притче о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31) два главных действующих лица (богач и Лазарь) и несколько побочных персонажей (псы на земле, ангелы на небесах, пять братьев богача, оставшиеся на земле); действие начинается на земле, а заканчивается в загробном мире. Эти притчи подобны многофигурным композициям, в которых запечатлены действия, совершавшиеся в разное время: такие композиции можно часто встретить на иконах.

На противоположном конце спектра стоят притчи, умещающиеся в одно предложение и содержащие лишь один главный образ: женщины, положившей закваску в тесто (Мф. 13:33); купца, нашедшего жемчужину (Мф. 13:45–46); невода, закинутого в море (Мф. 13:47–48). Но и в этих кратких притчах, наряду с главным образом, присутствуют побочные (например, имущество, которое купец должен продать, чтобы купить жемчужину; рыба, пойманная неводом и сортируемая в соответствии с качеством). Такие притчи напоминают картину с одним сюжетом, в центре которой изображен один главный персонаж, занимающийся тем или иным делом.

Попытки классификации притч по длине предпринимались уже в ранней Церкви. Рассматривая притчи, вошедшие в «поучение из лодки» (Мф. 13:1–33), Ориген говорит о том, что только первые две из них (о сеятеле и о плевелах) можно считать притчами, тогда как две следующие являются «не притчами, а уподоблениями (οὐ παραβολὰς ἀλλ᾽ ὁμοιώσεις)». Различие между притчей как развернутым повествованием и уподоблением как краткой метафорой, призванной указать на Царство Небесное, Ориген выводит из слов Иисуса: «Чему

уподобим (ὁμοιώσωμεν) Царствие Божие, или какою притчею (ἐν τίνι παραβολῇ) изобразим его?» (Мк. 4:30). По словам Оригена, «из этого становится ясно, что есть различие между уподоблением и притчей». В то же время Ориген допускает, что «уподобление» может быть родовым термином, а «притча» — видовым[72].

Каждый из трех евангелистов-синоптиков пользовался своим собранием притч, которое лишь частично пересекалось с собраниями двух других синоптиков или одного из них.

Наибольшее количество притч содержится в Евангелиях от Матфея и Луки, меньше — в Евангелии от Марка.

Притчи иногда вкрапляются в повествовательный текст, иногда даются целыми блоками — как единая речь, состоящая из цепочки притч. Так например, 13-я глава Евангелия от Матфея содержит семь притч, следующих одна за другой: из них две наиболее пространные истолкованы Иисусом по просьбе учеников, одна, менее пространная, включает в себя толкование, а четыре наиболее кратких оставлены без толкования. Похожую серию притч мы находим в 4-й главе Евангелия от Марка. У Луки также притчи нередко следуют одна за другой, в частности, в 15-й, 16-й и 18-й главах.

Наличие одной и той же притчи в двух или трех Евангелиях обычно объясняется двумя факторами: 1) евангелисты рассказывают одну и ту же притчу, которую оба заимствовали из одного источника (будь то устного или письменного) или разных версий этого источника; 2) Иисус повторял Свои притчи в разных ситуациях — иногда почти дословно, а иногда с довольно существенными изменениями. Как отмечает исследователь, «важно понять, что Иисус рассказывал ту или иную притчу не раз. Невозможно себе представить, что странствующий учитель может воспользоваться такими прекрасными историями, как притча о блудном сыне или добром самарянине, только однажды»[73]. По словам другого ученого, Иисус «мог неоднократно рассказывать одни и те же

---

[72] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 10, 4 (SC 162, 152–154). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 31–32.

[73] *Борг М. С.* Бунтарь Иисус. С. 187.

притчи с небольшими вариациями. Следствием этого должно было бы стать наличие в источниках разных версий одних и тех же притч... Именно такую картину мы и находим в источниках»[74].

В некоторых случаях кажется достаточно очевидным, что одна и та же притча Иисуса рассказана двумя или тремя евангелистами (например, притчи о сеятеле и о горчичном зерне у трех синоптиков). В других случаях мы скорее имеем дело с двумя притчами на сходный сюжет, произнесенными Иисусом дважды, при разных обстоятельствах (например, притча о брачном пире в Мф. 22:1–14 и притча о званых на вечерю в Лк. 14:15–24; притча о талантах в Мф. 25:14–30 и притча о десяти минах в Лк. 19:11–27).

Классификация по наличию или отсутствию толкования

Все притчи Иисуса можно условно разделить на две категории: те, которые Он Сам истолковал, и те, которые остались без подробного толкования. Именно те притчи, значение которых Иисус изложил в ответ на просьбу учеников, дают нам герменевтический ключ к пониманию других притч, потому что показывают, как в Его сознании символы и образы соотносились с реальностью. Это не означает, что все притчи могут быть истолкованы по одному и тому же шаблону. Это означает лишь, что Иисус не оставил Своих учеников и последователей в полном неведении относительно того, как надлежит понимать и толковать Его притчи. Его толкования содержат в себе подсказки для других толкователей, и Его собственный метод истолкования должен быть взят за основу любым, — будь то священник в храме или ученый за письменным столом, — кто хочет подойти максимально близко к тому смыслу, который Иисус вкладывал в Свои притчи.

В современной новозаветной науке господствующим является взгляд, согласно которому толкования притч, содержащиеся в синоптических Евангелиях, принадлежат не Иисусу, а последующим редакторам. Именно они якобы решили таким образом задать тон аллегорической интерпретации притч, получившей свое развитие в ранней Церкви. Иисус,

---

[74] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 165.

согласно этой точке зрения, никогда не толковал Свои притчи, потому что само такое толкование противоречило бы Его изначальному намерению: скрыть содержание притчи под серией образов и метафор. Сочинить притчу и ее тут же истолковать — все равно, что составить кроссворд и прямо под ним (а не в следующем номере журнала или хотя бы на другой странице) опубликовать ответы на поставленные в нем вопросы. Мнение о том, что Иисус оставлял все свои притчи без истолкования и что все толкования притч, содержащиеся в Евангелиях, являются плодом позднейшего творчества, получило широкую поддержку в новозаветной науке XX в.[75]

Ученые, придерживавшиеся «метода анализа форм», в частности Р. Бультман, считали необходимым сначала поместить каждое речение Иисуса в определенную жанровую категорию (притча, пословица, рассказ), а затем к каждому жанру применяли свою, специально для него разработанную процедуру истолкования. При этом для каждой притчи необходимо было определить Sitz im Leben[76] — ту жизненную ситуацию, в которой ранняя Церковь могла применять данную притчу. Если жизненная ситуация прослеживалась вплоть до Иисуса, тогда смысловое зерно притчи объявлялось восходящим к Нему Самому; при этом подразумевалось, что дошедший до нас текст притчи в любом случае представляет собой плод труда позднейших редакторов[77].

В качестве одного из критериев аутентичности указывалась близость изложения той или иной притчи к семитскому типу языка и мышления. Отсутствие таковой близости снижало, с точки зрения ученых, вероятность того, что речение восходит к Самому Иисусу. Такой подход приводил к тому, что, например, толкование притчи о сеятеле (Мф. 4:13–20) приписывалось позднейшему редактору, тогда как основное содержание притчи приписывалось Иисусу[78].

---

[75] См., например: *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 77–79, 81–85; *Scott B. B.* Hear Then the Parable. P. 343–352; *Funk R. W.*, *Scott B. B., Butts J. R.* The Parables of Jesus. P. 59, 65.

[76] Букв. «место в жизни» (нем.).

[77] См.: *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 76–78.

[78] См., напр.: *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 77–79.

С такой точкой зрения мы категорически не согласны, по крайней мере, по двум причинам.

Во-первых, этот взгляд основывается на презумпции недостоверности евангельского текста, на предположении, что выдаваемое в Евангелии за прямую речь Иисуса может в действительности принадлежать самому евангелисту. Подобный подход заведомо обессмысливает все попытки исследовать текст Евангелия, ставя между читателем и текстом столько препон, что добраться до смысла текста для читателя становится практически невозможно. Любые попытки вычленить аутентичное зерно из евангельского текста путем его декомпозиции и фрагментации (расчленения на части) носят в высшей степени гипотетический, произвольный и предвзятый характер. Или текст должен рассматриваться в том виде, в каком он дошел до нас (с учетом возможных разночтений в рукописной традиции), или исследователь неизбежно впадает в заколдованный круг догадок и предположений относительно возможной недостоверности тех или иных фрагментов текста, тех или иных приписываемых Иисусу слов, начиная изучать уже не сам текст, а некоторый его предполагаемый несуществующий прототип.

Во-вторых, указанный взгляд противоречит характеру взаимоотношений между Иисусом и Его учениками, описанных на страницах Евангелий. Иисус избрал двенадцать учеников как особую группу приближенных лиц, которым открывал то, что должно было оставаться сокрытым от других. В той или иной форме Он многократно напоминал ученикам об этом их особом призвании, в том числе в приведенных выше словах: «*вам* дано знать тайны Царствия Небесного, а *им* не дано» (Мф. 13:11); «*вам* дано знать тайны Царствия Божия, а *тем внешним* все бывает в притчах» (Мк. 4:11; Лк. 8:10). Логическим следствием отвержения аутентичности толкований, которые Иисус дал ученикам в ответ на их просьбу, должен быть и отказ от признания подлинности приведенных слов, а вместе с ними — всей системы взаимоотношений между Иисусом и учениками, отраженной в Евангелиях. Эта система была построена на противопоставлении: вы — они, вы — внешние. В рамках данного противопоставления ученики оказываются в привилегированном положении: они от Учи-

теля получают ответы на тот кроссворд, разгадать который сами не в силах.

Если Иисус, произнося притчи, имел целью скрыть их содержание, то это не означает, что данная цель распространялась на всех без исключения Его слушателей. То, что одним («тем внешним») преподавалось в прикровенной, завуалированной форме, для других (учеников) могло быть открыто. Одно не противоречит другому, как не противоречит цели произнесения притч то, что реакция на них могла быть самой разной: от искреннего стремления их понять, вникнуть в глубину их содержания, до полного их отторжения, желания заткнуть уши и сомкнуть глаза, чтобы не слышать и не видеть (Мф. 13:13–15). Подобную разную реакцию Иисус прогнозировал, когда говорил о том, что ученикам дано знать тайны Царствия Божия, а другим не дано.

Свои слова Он сопроводил афоризмом, который произносил и в других случаях: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13:12; 25:29; Мк. 4:25; Лк. 8:18; 19:26). Данный афоризм следует понимать не как указание на несправедливость Бога, дающего одному и отнимающего у другого, а как описание различной реакции людей на действия Бога. Иоанн Златоуст поясняет:

> Хотя эти слова довольно неясны, но они заключают в себе непререкаемую правду. Они означают то, что кто сам желает и старается приобрести дары благодати, тому и Бог дарует всё; а в ком нет этого желания и старания, тому не принесет пользы и то, что он имеет, и Бог не сообщит ему даров Своих. «У того отнимется, — говорит, — и то, что имеет». Это не значит, что Бог отнимает у него, но что не удостаивает его даров Своих. Так поступаем и мы. Когда видим, что кто-нибудь слушает нас рассеянно и при всех убеждениях наших остается невнимательным, — наконец перестаем говорить, потому что, если мы будем настаивать, то беспечность его еще более усилится. Напротив, кто с ревностью слушает учение наше, того мы завлекаем в разговор и многое ему сообщаем[79].

---

[79] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 45, 1 (PG 58, 471–472).Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 475–476.

Классификация по месту и времени произнесения

Из синоптических Евангелий можно заключить, что Иисус произносил притчи на протяжении всего периода Своего земного служения. По месту и времени произнесения притчи Иисуса можно разделить на три категории: относящиеся к более раннему периоду и произнесенные в Галилее; произнесенные на пути в Иерусалим; произнесенные в Иерусалиме незадолго до Его страданий и смерти. Последние разительно отличаются от первых не только по тематике, но и по общей тональности.

В галилейских притчах значительное место занимают светлые, радостные, положительные, вдохновляющие образы: сеятель щедро разбрасывает семена, не думая о том, на какую почву они попадут (Мф. 13:3–5); из горчичного зерна вырастает дерево, и птицы прилетают, чтобы укрыться в его ветвях (Мф. 13:31–32); человек находит на поле сокровище и «от радости о нем» продает все, что имеет, и покупает поле (Мф. 13:44); купец находит драгоценную жемчужину (Мф. 13:45); человек бросает семя в землю, и оно приносит сначала зелень, потом — колос, потом — полное зерно в колосе и, наконец, плод (Мк. 4:26–29); человек выходит на поиски заблудшей овцы и, найдя ее, «радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся» (Мф. 18:10); милосердный самарянин находит человека, ставшего жертвой разбойников, перевязывает его раны, возливая масло и вино, привозит в гостиницу, платит хозяину гостиницы за его содержание (Лк. 10:33–35); щедрый хозяин отворяет двери своего дома для нищих, увечных, хромых, слепых (Лк. 14:21); женщина, потерявшая монету, находит ее, созывает подруг и соседок и говорит: «Порадуйтесь со мною: я нашла потерянную драхму» (Лк. 15:8–9); милосердный отец радостно встречает вернувшегося из дальних странствий блудного сына, устраивает в честь него пир с пением и ликованием (Лк. 15:20–25).

По мере приближения к Иерусалиму общая тональность притч меняется, все большее место занимают сумрачные образы, все чаще возникают темы возмездия, воздаяния, суда: немилосердный богач, оказавшись в аду, мучается в пламени, просит Авраама послать к нему Лазаря, чтобы тот омочил ко-

нец перста в воде и охладил язык его, потом просит послать его к своим братьям, оставшимся на земле, но на все просьбы получает отказ (Лк. 16:22–31); раб, получивший от господина одну мину и хранивший ее в платке, лишается того, что имеет, а врагов господина избивают на глазах господина по его приказу (Лк. 19:20–27).

В притчах и поучениях, произнесенных в Иерусалимском храме, тема возмездия и суда становится доминирующей: человека в небрачной одежде выбрасывают во тьму внешнюю, где плач и скрежет зубов (Мф. 22:11–14); злые виноградари убивают сначала слуг своего господина, потом его сына, наконец, он приходит и предает виноградарей смерти (Мф. 21: 35–41; Мк. 12:1–9; Лк. 20:9–16); перед неразумными девами затворяются двери, они пытаются войти, но хозяин брачного пира отказывает им (Мф. 25:10–12); Сын Человеческий отделяет овец от козлов и отсылает последних в муку вечную (Мф. 25:32–46).

Тональность притч меняется постепенно: это не резкий переход из мажора в минор, а последовательное развитие, соответствующее общей динамике евангельского повествования. Каждое из четырех Евангелий имеет сходную драматургию. У всех четырех радостный и торжественный зачин (будь то повествования о рождении Иисуса у Матфея и Луки, рассказ о крещении Иисуса и Его выходе на проповедь у Марка, или возвышенное и гимническое утверждение Иоанна о том, что Слово Божие явилось в мир как свет, но тьма не объяла Его). Далее следует центральная часть, в которой разворачиваются картины борьбы между добром и злом, противодействия фарисеев и книжников Иисусу. Эта борьба ведет к видимому поражению Иисуса, суду над Ним, Его страданиям и крестной смерти. В финале драмы поражение неожиданно оказывается победой — смерть побеждена воскресением.

Притчи отсутствуют в начальных главах Евангелий, в истории Страстей и в рассказах о воскресении Иисуса. В центральной же части трех синоптических Евангелий они, наряду с чудесами, занимают основное место, и их общее настроение соответствует развитию евангельского сюжета, неумолимо приближающего читателя к трагической развязке конфликта между Иисусом и иудеями.

Классификация притч по содержанию

Классификация притч по содержанию представляет наибольшие трудности для исследователя. А. Хультгрен, автор одного из последних и наиболее полных исследований притч, делит их на семь категорий: 1) притчи об откровении Божием; 2) притчи о примерном поведении; 3) притчи о мудрости; 4) притчи о жизни перед Богом; 5) притчи о последнем суде; 6) аллегорические притчи; 7) притчи о Царстве[80]. Другие исследователи ограничивались меньшим количеством категорий (например, четырьмя[81]). Среди тематических категорий, под которые подпадают те или иные притчи, указывают следующие: 1) притчи о Царствии Божием; 2) притчи о Боге и взаимоотношениях между Богом и человеком; 3) притчи об отношениях между людьми; 4) притчи о Мессии и богоизбранном народе; 5) притчи о загробном воздаянии.

В той или иной мере каждая из притч может быть отнесена либо к одной, либо одновременно к двум и более категориям. В то же время, любые попытки классифицировать притчи по содержанию оказываются уязвимыми по той причине, что лишь самые короткие притчи содержат один образ и, следовательно, одну тему. Есть притчи с двумя или тремя главными темами; есть притчи с одной главной темой и одной или несколькими побочными. К. Бломберг предлагает классифицировать притчи по следующим категориям: 1) простые притчи с тремя основными темами; 2) сложные притчи с тремя основными темами; 3) притчи с двумя основными темами; 4) притчи с одной главной темой[82]. Однако такая классификация также весьма условна, поскольку количество тем в притче по-разному определяется учеными: в одной и той же притче кто-то может увидеть лишь одну тему, а кто-то — две или более.

---

[80] *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 20–423.

[81] *Hunter A. M.* Interpreting the Parables. P. 42–91; *Boucher M. I.* The Parables. P. 69–160; *Stein R. H.* An Introduction to the Parables of Jesus. P. 82–145.

[82] *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 183–309.

5. Притчи Иисуса: основные конструктивные элементы

Первичным конструктивным элементом притчи является *образ*. Всякая притча должна содержать в себе как минимум один главный образ, вокруг которого выстраиваются побочные образы. В четырех притчах, вошедших в поучение из лодки, как оно изложено у Матфея (Мф. 13:1–33), к главным образам относятся семя в первых двух притчах, горчичное зерно в третьей, закваска в четвертой. Вокруг образа семени в первой притче выстраиваются образы сеятеля, четырех видов почвы, птиц, терния; во второй — человека, посеявшего семя, его врага, посеявшего между пшеницей плевелы, зелени, плода, рабов, снопов, жнецов, житницы. В третьей притче побочные образы человека, посеявшего зерно, дерева и птиц, укрывающихся в ветвях дерева, выстраиваются вокруг главного образа. В четвертой вспомогательную роль выполняют образы женщины, положившей закваску в три меры муки, и вскисающего теста.

Впрочем, совсем не всегда удается определить, какой образ в притче является главным, а какой побочным. Кто важнее в притче о сеятеле — сам сеятель или посеянное им семя? Если исходить из того толкования, которое предложил Иисус, то основным образом является семя, поскольку оно символизирует слово Божие, а четыре вида почвы символизируют различную реакцию на него людей. Если же рассматривать притчу в христологической перспективе, с той точки зрения, какое отношение она имеет к деятельности и служению Иисуса, тогда на центральное место становится образ сеятеля. Если речь в притче идет о Боге, Который «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45), то, опять же, центральным в притче оказывается образ сеятеля, щедро разбрасывающего семена вне зависимости от того, на какую почву они могут попасть. Расстановка акцентов в значительной мере зависит от толкования и от того, под каким углом зрения рассматривается та или иная притча, тот или иной образ.

В некоторых притчах налицо два или три главных образа. В притче о блудном сыне (Лк. 15:11–32) их три: отец, старший

сын и младший сын. В притчах о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31), о неправедном судье и докучливой вдове (Лк. 18:1–8), о мытаре и фарисее (Лк. 18:9–14) их два. В притче о двух сыновьях (Мф. 21:28–32), несмотря на наличие отца, главными героями оказываются два сына; отец присутствует в притче лишь в силу необходимости и выполняет роль побочного персонажа. В притче о десяти девах (Мф. 25:1–13) мы видим два главных образа, оба коллективные: пять мудрых дев и пять неразумных. Что же касается образа жениха, то он может трактоваться либо как второстепенный, либо как главный — в зависимости от того, ставится ли при толковании акцент исключительно на разницу в поведении дев или на реакцию жениха на их поведение.

Притчи с одним главным образом обычно строятся по принципу тщательной прорисовки этого образа и сопутствующих ему деталей. Горчичное зерно превращается не в какое-то абстрактное дерево, а в то, ветви которого становятся укрытием для птиц небесных (Мф. 13:32). Закваска кладется не просто в тесто, но в «три меры муки» (Мф 13:33). Сокровище не просто где-то хранится, но «скрыто на поле»; купить его можно только вместе с полем; чтобы его купить, нужно продать всё (Мф. 13:44). Бросив семя в землю, человек не просто продолжает заниматься своим делом: он «и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он». И земля не просто произращает плод, но «производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе» (Мк. 4:27–28). Царь, идущий на войну, не просто просчитывает риски: он должен сесть и посоветоваться, «силен ли он с десятью тысячами противостать идущему на него с двадцатью тысячами», и если поймет, что не силен, отправит к своему противнику посольство просить о мире (Лк. 14:31–32).

Притчи с двумя главными образами нередко построены на принципе *контраста*, или противопоставления: мытарь противопоставляется фарисею; нищий — богачу; сын, исполнивший волю отца, — сыну, не исполнившему его волю; девы благоразумные — девам неразумным; милосердный государь — немилосердному рабу (Мф. 18:23–30).

Принцип контраста наиболее уместен в тех случаях, когда Рассказчик хочет достичь эффекта неожиданности. Так, на-

пример, в притче о богаче и Лазаре Иисус сначала крупными яркими мазками рисует портрет богатого человека, пользующегося всеми благами мира сего, проводящего жизнь в роскоши; затем не менее красочно изображается бедняк, лежащий в струпьях у ворот дома богача. Эта ситуация хорошо знакома слушателям Иисуса: вполне возможно, что Сам Иисус, описывая ее, сделал зарисовку с натуры. Однако та ситуация, в которую оба — и богач, и нищий — попадают после смерти, слушателям не известна, и здесь их ожидает множество сюрпризов: оказывается, Лазарь попадает на лоно Авраамово, а богач — в ад; выясняется, что облегчение страданий в аду невозможно и что никакое чудо не может спасти тех оставшихся в живых братьев богача, которые не слушаются Моисея и пророков (Лк. 16:19–31).

В притчах с тремя или более действующими лицами линии напряжения (или взаимодействия, или противостояния) иногда возникают между одним персонажем и каждым из прочих персонажей в отдельности. В притче о талантах (Мф. 25:14–30) господин сначала требует отчет у раба, получившего десять талантов, затем — от получившего пять; наконец, он требует отчет от получившего один талант, и здесь разворачивается конфликт между господином и рабом.

Иногда же во взаимодействие друг с другом вступают различные персонажи, как это происходит в притче о блудном сыне (Лк. 15:11–32). В ней несколько сюжетных линий: первой и основной являются взаимоотношения отца с младшим сыном, второй — отношение старшего сына к отцу («я столько лет служу тебе... но ты никогда не дал мне и козленка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими»). Попутно мы узнаем также об отношении старшего сына к своему младшему брату («этот сын твой, расточивший имение с блудницами»). Линии напряжения возникают то между отцом и младшим сыном, то между отцом и старшим, то между двумя братьями, один из которых не хочет даже видеть другого («осердился и не хотел войти»).

Все образы, используемые Иисусом в притчах, заимствованы из повседневной жизни и охватывают различные области человеческой деятельности. В притчах Иисуса речь идет о царях и подданных, господах и рабах, богачах и бедняках,

родителях и детях, заимодавцах и должниках, сеятелях и жнецах, рыбаках и их улове, хозяине и его овцах. Упоминаются различные денежные единицы (таланты, мины, динарии), различные виды растений и злаков (смоковница, пшеница, плевелы, терние), разные животные (овцы, козлы, свиньи), птицы и рыбы. Основные образы заимствованы из жизни галилейской деревни; реже используются образы из городского быта[83].

Оперируя знакомыми для Его слушателей образами, Иисус учит их от земной жизни возноситься умом к той реальности, которую Он называл Царством Небесным или Царством Божиим. Для Него присутствие этой реальности в земной жизни людей очевидно: она незримо наполняет собой человеческий быт, человеческие взаимоотношения, просвечивает сквозь различные предметы и явления, окружающие людей, придает всей их жизни смысл и оправдание. Однако для Его слушателей эта реальность не очевидна: их ум прикован к земным предметам в их изначальном земном значении. Даже ученики оказываются не способны воспринять метафорический язык Иисуса: Он призывает их беречься «закваски фарисейской», а они думают о том, что не взяли хлеба (Мк. 8:15–16). Иногда Он к ним обращает те же слова, которые относил к прочим, внешним: «Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?» (Мк. 8:17–18).

Ключом к пониманию притчи является вера. Это, опять же, сближает притчу с чудом. От тех, у кого сердце окаменело, кто не видит очами и не слышит ушами, смысл притчи остается сокрытым. Как чудеса Иисуса не убеждали книжников и фарисеев в истинности Его учения, так и Его учение, изложенное в притчах, не убеждало их в том, что Он — посланный от Бога Мессия. Напротив, благодаря вере многие свидетели чудес Иисуса и слушатели Его притч приходили к пониманию Его мессианской роли.

Одной из особенностей прямой речи Иисуса было то, что Он говорил «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф. 7:29). Другой, не менее характерной особенностью

---

[83] *Scott B. B.* P. Hear Then the Parable. P. 79.

было Его умение о сложных вещах говорить просто, облекать трудные для восприятия истины в простые образы. В этом смысле можно утверждать, что притчи не только усложняли восприятие: одновременно они и облегчали его.

Некоторые высказывания Иисуса, не облеченные в форму притч, казались настолько несоответствующими общепринятым земным стандартам, что реакцией на них было недоумение и негодование даже ближайших к Нему людей. Услышав Его слова о том, что легче верблюду пройти сквозь игольное ухо, чем богатому войти в Царство Небесное, ученики «весьма изумились и сказали: так кто же может спастись?» (Мф. 19:25). Реакцией на Его слова о разводе стало недоумение: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (Мф. 19:10). Нагорная проповедь с ее прямыми призывами к духовному совершенству и по сей день кажется многим заведомо недостижимым идеалом, не соотносящимся с земной реальностью. Что же касается реакции книжников и фарисеев на поучения Иисуса, то она была резко негативной с самого начала Его служения до самого конца, причем их внутренняя агрессия по отношению к Нему и их раздражение Его деятельностью только возрастали.

Притчи не давали поводов для столь резкой реакции, оставляли больше пространства в душе и уме слушателей, даже из числа книжников и фарисеев, для размышления и самоанализа. Для тех же, кто был изначально открыт к проповеди Иисуса, чье сердце было подобно плодородной почве (Мф. 13:8), каждая притча становилась указательным знаком на пути в Царство Небесное, даже если это Царство скрывалось за земными образами и подобиями.

Не последнюю роль в притчах Иисуса играют юмор и ирония[84]. Тонким юмором пронизана притча о детях, играющих на улице (Мф. 11:16–17). Героем притчи о неправедном управителе становится гротескный персонаж, мошенник, чьи действия описываются не без доли иронии (Лк. 16:1–8). Юмор присутствует в описании таких персонажей, как судья из притчи о докучливой вдове (Лк. 18:2–5). Поведение человека, не хотевшего подняться с постели среди ночи, что-

[84] См. об этом: *Ford R. Q.* The Parables of Jesus. P. 124–126.

бы открыть своему другу (Лк. 11:7), «вызывало сдержанную улыбку у всех, кто слушал историю, потому что это было так похоже на то, что происходит в жизни»[85].

Аналогичную улыбку мог вызывать богач, рассуждавший сам с собой: «Что мне делать? некуда мне собрать плодов моих?.. Вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю бóльшие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк. 12:17–19). Однако улыбка должна была исчезнуть с лиц слушателей, когда они узнавали продолжение: обращенные к богачу слова Бога, неожиданно появляющегося в истории и полностью меняющего ее тональность.

6. Интерпретация притч

Слушателями Иисуса были люди, жившие в одной с Ним стране, говорившие на одном с Ним языке, окруженные теми же предметами, что и Он, знакомые с теми же священными книгами, к которым Он постоянно обращался. По крайней мере, внешняя образная канва притч должна была быть им понятна; что же касается внутреннего содержания, то каждый понимал его по-своему или не понимал вовсе. Судя по приведенным выше словам Иисуса, Он и не ставил перед Собой цель преподать в притчах наставления, которые будут понятны всем сразу и всем одинаково.

Метафорический метод понимания притч был предложен Самим Иисусом в тех притчах, которые Он истолковал для учеников. В притче о сеятеле каждая деталь истолкована метафорически: сеятель — это Бог или Сам Иисус; семя — слово Божие; птицы — диавол; каменистая почва — бесплодие и непостоянство; терние — мирские заботы и богатство; добрая земля — способность человека не только слышать и понимать слово, но и приносить плоды (Мф. 13:19–23; Мк. 4:14– 20; Лк. 8:11–15). В притче о плевелах также каж-

[85] *Kistemaker S.* The Parables of Jesus. P. 177.

дая деталь трактуется в переносном смысле: «Сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; поле есть мир; доброе семя — это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы» (Мф. 13:37–39).

Если толкование притч Иисуса было непростым делом уже для Его современников, то с каждым следующим поколением слушателей и читателей трудность только возрастала. Чем дальше то или иное поколение отстояло от временно́го и культурного контекста, в котором жил Иисус со Своими учениками, тем более разнообразным и аллегорическим становилось толкование притч. Уже во II в. Ириней Лионский писал о том, что «притчи могут допускать много толкований»[86]. Притчу о работниках в винограднике Ириней толковал в том смысле, что

> через нее показывается Один и Тот же Господь, одних призывающий в самом начале сотворения мира, других — после того, иных — в средине времен, иных — по прошествии долгого времени, а иных — в конце, так что много работников в каждое их время, но один созывающий их Домохозяин. Ибо один виноградник, так как и одна праведность, и один Распорядитель, так как один Дух Божий, все устрояющий; а также и одна награда, ибо все получили каждый по динарию, имеющему образ и надписание Царя — познание Сына Божия, которое есть бессмертие. И потому он начал давать награду с последних, что Господь в последние времена явил и представил Себя всем[87].

В III в. Ориген — не без влияния Филона Александрийского — заложил основы традиции аллегорического толкования Евангелия[88]. По отношению к притчам эта традиция означала возможность аллегорического объяснения каждого

---

[86] *Ириней Лионский.* Против ересей 2, 27, 3 (PG 7, 803–804). Рус. пер.: С. 189.

[87] *Ириней Лионский.* Против ересей 4, 36, 7 (PG 7, 1097–1098). Рус. пер.: С. 427. Подробнее о толковании притч у Иринея см. в: *Kissinger W. S.* The Parables of Jesus. P. 1–4.

[88] См. об этом: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 218–219.

образа, каждой детали. Если в толкованиях Иисуса на собственные притчи одному образу соответствовало одно понятие, явление, предмет или персонаж, то в александрийских толкованиях один и тот же образ мог интерпретироваться как указывающий на разные предметы или явления.

Так, например, говоря о сокровище, найденном на поле (Мф. 13:44), Ориген сначала утверждает, что «поле есть Писание, засаженное тем, что очевидно в словах истории, закона, пророков и в остальных мыслях», скрытое же на поле сокровище суть «сокровенные и лежащие под очевидным [смыслом] мысли премудрости, сокровенной в тайне». Далее Ориген говорит, что под полем можно понимать Христа, а под сокровищем — «то, что сокрыто во Христе», ибо в Нем, по словам Павла, «сокрыты сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3). Некий же человек, придя на поле, под которым понимаются либо Писания, либо Христос, «находит скрытое сокровище премудрости либо во Христе, либо в Писаниях, ибо, обходя поле и исследуя Писания, и стремясь постичь Христа, он находит в нем сокровище, и, найдя, утаивает, полагая, что тайные мысли Писаний или сокровища премудрости и ведения во Христе небезопасно открывать кому попало». Покупка поля трактуется как приобретение учеником Христа того, что ранее принадлежало иудеям, ибо «после того, как ученик Христа купил поле, отнимается у них Царство Божие... и дается народу, приносящему плоды его (Мф. 21:43), купившему поле верой, так как он продал все имущество и ничего из прежнего имущества у него уже нет»[89].

В IV–V в. аллегорический метод толкования притч, многие из которых сами по себе являются развернутыми аллегориями, стал доминирующим в христианской экзегезе. В этот период традиция аллегорического толкования продолжилась в творениях отцов Церкви как на Западе, так и на Востоке, однако толкования значительно отличались одно от другого не только по смыслу, который отдельные авторы усматривали в конкретных притчах, но и по степени аллегоризации,

---

[89] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 10, 5–6 (SC 162, 156–160). Рус. пер.: С. 32–33. О толковании притч у Оригена см. в: *Kissinger W. S.* The Parables of Jesus. P. 12–18. Об аллегорическом методе см.: *Crouzel H.* Origen. P. 91–120.

которой та или иная притча подвергалась у конкретного толкователя.

Наивысшая степень аллегоризации была характерна для таких представителей александрийской школы, как Кирилл Александрийский (V в.), а позднее — для Максима Исповедника (VII в.) и других византийских авторов, трактовавших Писание в том же ключе.

Значительно меньший интерес к аллегории проявляли представители антиохийской школы, наиболее яркий из которых, Иоанн Златоуст, из каждой притчи старался извлечь прежде всего основной нравственный урок и лишь в качестве побочного, вспомогательного элемента, и то далеко не всегда, привлекал аллегории. По словам Златоуста, «в притчах не нужно изъяснять всё по буквальному смыслу, но, узнав цель, для которой она сказана, обращать это в свою пользу, и более ничего не исследовать»[90]. Не будучи сторонником чрезмерной аллегоризации в стиле Оригена, Златоуст, однако, не был принципиальным противником аллегорического метода как такового: когда это казалось ему оправданным, он прибегал к аллегорическим толкованиям.

Что касается западных авторов, то многие из них проявляли активный интерес к аллегорическому толкованию, в частности, Амвросий Медиоланский, Иларий Пиктавийский и особенно Августин, заимствовавший многие детали интерпретации из традиции, восходящей к Оригену[91].

На протяжении веков христианские толкователи обращали основное внимание на два главных смысловых пласта каждой притчи: нравственный и богословский. В каждой притче усматривали призыв к той или иной добродетели, например, милосердию и состраданию (притча о милосердном самарянине), заботе о бедных (притча о богаче и Лазаре), постоянству в молитве (притча о докучливой вдове), готовности к Страшному Суду и встрече с Богом (притча о десяти девах). В тех же притчах видели предостережение против пороков,

---

[90] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 64, 3 (PG 58, 613). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 655.

[91] О толковании притч у Августина см.: *Kissinger W. S.* The Parables of Jesus. P. 18–27.

являющихся антиподами означенных добродетелей (равнодушию, невниманию к бедным, непостоянству в молитве, неготовности к смерти и суду). Во многих притчах усматривали указание на различные свойства Бога, в частности, Его милосердие к грешнику (притча о блудном сыне), Его способность прощать (притча о заимодавце и должнике), Его открытость по отношению к людям, не принадлежащим к богоизбранному народу (притча о званых на вечерю).

В наше время толкование притч Иисуса является преимущественной прерогативой двух классов лиц — священнослужителей разных христианских общин и ученых, специализирующихся в области новозаветных исследований.

Значительная часть евангельских отрывков, читаемых на богослужениях в течение всего года, включает в себя притчи, и проповедники должны вновь и вновь возвращаться к толкованию тех или иных притч, содержание которых уже хорошо знакомо прихожанам, по крайней мере, тем, кто посещает церковь не первый год и слышит одни и те же евангельские отрывки на протяжении многих лет. Толкования носят, как правило, богословский или нравственный характер. При этом проповедник обычно ставит перед собой задачу приблизить притчу к современному слушателю, выявить в ней то зерно или ту идею, которая, с его точки зрения, в наибольшей степени отвечает духовным нуждам его прихожан.

Что же касается ученых, то они ставят перед собой иные задачи. На протяжении более двух последних веков поиск «исторического Иисуса» и Его «кериг мы» (изначального учения) в полной мере затрагивал и притчи. Результатом исследований стал, во-первых, отказ многих ученых от аллегорического толкования притч, от поиска в них богословского смысла, связывающего содержание притчи с жизнью христианской общины. Во-вторых, были разработаны различные альтернативные методы толкования, каждый из которых имел свои сильные и слабые стороны.

Поворотным пунктом в истории изучения притч считается двухтомное исследование немецкого ученого А. Юлихера, вышедшее в 1988–1989 гг. и ознаменовавшее радикальный разрыв с церковной традицией толкования притч. Юлихер

отвергал возможность какой бы то ни было аллегоризации притч и вообще саму необходимость их толкования: содержание притчи, по мнению ученого, исчерпывается ее буквальным смыслом. Исходя из аристотелевского разграничения между сравнением и метафорой, Юлихер считал притчи Иисуса развернутыми сравнениями, при помощи которых Он возвещал простые нравственные истины. В отличие от метафор, такие сравнения не нуждаются в толковании и поиске в них переносного смысла: для их понимания достаточно знать исторический контекст, в котором они создавались[92].

Книга Юлихера вышла в ту эпоху, когда поиск «исторического Иисуса» привел к созданию целой серии портретов Иисуса-гуманиста, проповедника «общечеловеческих ценностей» и простых нравственных истин (эту задачу, каждый по-своему, решали А. Шлейермахер, Г. В. Ф. Гегель, Д. Штраус, Э. Ренан, Л. Толстой). В соответствии с духом времени из каждой притчи Юлихер делает простой вывод, сводящий ее содержание к «достаточно бледному обобщению в духе традиционной либеральной концепции... Например, притча о талантах (Мф. 25:14–30) рекомендует добросовестно распоряжаться всем, что тебе вверено. Рассказ о нечестном управителе (Лк. 16:1–13) поощряет нас разумно жить в настоящем, чтобы обеспечить счастливое будущее. Пример богача и Лазаря (Лк. 16:19–31) напоминает об опасностях праздного богатства и пустых удовольствий»[93].

Книга Юлихера вызвала шквал критики почти сразу же после ее появления на свет. Ученого, в частности, упрекали в том, что он воспринял притчи Иисуса в свете древнегреческой риторики, недооценивая еврейскую традицию аллегорических толкований. Английский ученый У. Сэндэй, одним из первых откликнувшийся на труд Юлихера, критиковал его за желание «отделаться от аллегории любой ценой», за толкование притч в отрыве от контекста, в котором они помещены в Евангелиях, за «любительское»

---

[92] *Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. Bd. 1. S. 169–171.

[93] *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 32–33 (со ссылкой на: *Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. Bd. 1. S. 472–495, 495–514, 617–641).

отношение к тексту и невнимание к данным рукописной традиции[94].

Узкий морализм Юлихера и то, что он превратил Иисуса в «апостола прогресса»[95], были подвергнуты критике Й. Иеремиасом, отметившим, что Иисус не был ни простым проповедником прогресса, ни «учителем мудрости, сумевшим изложить нравственные нормы и упрощенное богословие в ярких метафорах и историях»[96]. Полвека спустя после выхода в свет книги Юлихера на его попытку представить Иисуса обычным еврейским учителем-моралистом хлестко отреагировал американский исследователь притч Ч. У. Ф. Смит: «Никто не стал бы распинать какого-то учителя, рассказывавшего невинные истории для общего вразумления и укрепления нравственности»[97].

Несмотря на свое критическое отношение к Юлихеру, оба крупнейших исследователя притч во второй четверти XX в. — англичанин Ч. Додд и немец Й. Иеремиас — следовали за ним в отвержении аллегорического метода интерпретации. Оба они рассматривали притчи Иисуса прежде всего исходя из исторического контекста их появления, а также в свете учения Иисуса о Царстве Божием. Первый видел в учении Иисуса «реализованную эсхатологию», второй — «эсхатологию в процессе реализации»[98]. Будучи сторонниками «метода анализа редакций»[99], Додд и Иеремиас, вслед за его другими протагонистами, считали возможным отсекать от предполагаемого аутентичного зерна притч Иисуса те аллегорические напластования, которые они приписывали позднейшей церковной традиции.

Как считал Додд, для понимания смысла притчи необходимо, в первую очередь, изучить контекст, в котором она

---

[94] *Sanday W. A* New Work on the Parables. P. 140, 147, 154.

[95] *Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. Bd. 2. S. 483.

[96] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 19.

[97] *Smith Ch. W. F.* The Jesus of the Parables. P. 17.

[98] Эсхатология — учение о конце истории, о посмертной участи людей и загробном воздаянии, включая Страшный Суд. Эсхатологический — относящийся к этому учению.

[99] Об этом методе см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 70.

произносилась, представить себе реакцию на нее тех, кто слышал ее впервые. Задача интерпретатора притчи, по мнению Додда, заключается в том, чтобы найти место этой притчи в ситуации, описанной в Евангелиях, и отсюда — применение, которое притча могла иметь для тех, кто находился в данной ситуации. Лишь во вторую очередь интерпретатор должен ставить вопрос о том, что означает притча для его современников[100].

Вслед за Юлихером, Додд относил притчи к категории «сравнений», хотя и допускал, что сравнение может быть разработано в более детализированное повествование. По его мнению, во всех типах притч «мы имеем не что иное, как разработку единого сравнения, причем все детали направлены на то, чтобы представить ситуацию или серию событий в наиболее ясном возможном свете и тем самым пленить воображение». Согласно Додду, «типичная притча, будь то единая метафора, или более развернутое уподобление, или даже целая длинная история, представляет единый пункт для сравнения. Детали не имеют самостоятельного значения»[101].

Иеремиас, со своей стороны, настаивал на том, что «притча — это не аллегория, но история, взятая из жизни». В отце из притчи о блудном сыне он видел не Бога, а земного отца[102]. Тем не менее, он допускал, что земной отец — образ Отца Небесного, и что притча, в конечном итоге, «с трогательной простотой описывает, кто такой Бог, Его благость, Его благодать, Его безграничную милость, Его изобильную любовь»[103].

Дальнейшие труды по изучению притч Иисуса выявили несколько подходов, в чем-то диаметрально противоположных один другому, в чем-то — взаимодополняющих. Структуралистский анализ притч, игнорируя и их возможные аллегорические интерпретации, и исторический контекст, в котором они появились, сосредотачивал основное внимание на выявлении внутренних структурных элементов

---

[100] *Doerksen V.D.* The Interpretation of the Parables. P. 11.

[101] *Dodd C. H.* The Parables of the Kingdom. P. 7.

[102] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 128.

[103] Там же P. 131.

притч или отдельных содержащихся в них тематических элементов (мотивов) в их взаимозависимости или контрапозиции. Анализ, основанный на представлении о том, что смысл текста устанавливается во взаимодействии между текстом и читателем, предполагает наличие в каждой притче широкого спектра смыслов в зависимости от читательской аудитории[104].

Значительное внимание в трудах современных исследователей, посвященных притчам Иисуса, отводится отделению «традиции» от «редакции», то есть того, что предположительно сказал Иисус, от того, что к Его изречениям могли добавить евангелисты или иные позднейшие редакторы. Очень часто притчи и изречения, которые в Евангелиях приписываются Иисусу, учеными отвергаются как неподлинные, принадлежащие не Ему, а неким гипотетическим раннехристианским общинам, которые якобы их сочинили и вложили в Его уста. Для достижения искомого результата ученый часто вырывает ту или иную притчу из ее исторического контекста и помещает в некий иной, им же самим сконструированный контекст. При этом игнорируются толкования, которыми притчи были снабжены в самом Евангелии и в последующей церковной традиции: вместо них предлагаются новые толкования, основанные на апокрифах или просто разного рода домыслах.

Подобного рода подходы убедительно критикует крупный американский библеист К. Эванс в своей книге «Сфабрикованный Иисус», посвященной разоблачениям псевдо-открытий в современной новозаветной науке. Говоря о склонности некоторых ученых «рассматривать речения Иисуса в отрыве от того сюжетного контекста, который предоставляют нам авторы новозаветных Евангелий», Эванс пишет:

> В евангельских контекстах, говорят нам, отражаются взгляды и интересы ранних христиан, а не реальные обстоятельства жизни и творчества исторического Иисуса. Что это означает?..

---

[104] Обзор новых литературоведческих и герменевтических методов интерпретации притч Иисуса см. в: *Бломберг К.* Интрепретация притчей. С. 140–176. См. также: *Николай (Сахаров), иером.* Краткий обзор. С. 187–222.

> Некоторые ученые полагают, что, поскольку между тем, что приписывали Иисусу, и тем, во что верила и что исповедовала древняя Церковь, не существовало четкой границы, некоторые речения Иисуса могут на самом деле принадлежать не Ему, а древней Церкви... Такой подход проблематичен тем, что при его использовании Иисус превращается в своего рода «говорящую голову»: лаконичного мудреца, изъясняющегося афоризмами. Его слова начинают звучать как речи философа, полные общих слов и трюизмов. Нам говорят: тот контекст слов Иисуса, что мы находим в Евангелиях, вторичен, искусствен и ведет в тупик. Каков был их настоящий контекст, мы не знаем. В лучшем случае, говорят нам, об этом можно только догадываться. А на догадки наши скептики щедры! Порой они воображают, что способны по прошествии почти двух тысячелетий восстановить истинный, неевангельский контекст. Что за беда, если он резко отличается от контекста Евангелий?.. В результате речения Иисуса теряют присущий им древний контекст и превращаются в своего рода скелеты изречений, на которых исследователь может нарастить любое «мясо», какое ему вздумается. В отрыве от контекста эти разрозненные изречения могут приобретать буквально любой смысл, какой захочет вложить в них истолкователь[105].

В наших комментариях к притчам этот пласт новозаветной науки будет, как правило, игнорироваться, поскольку основным критерием отделения традиции от редакции всегда остаются личные вкусы и симпатии того или иного исследователя. С нашей точки зрения, подобный подход к евангельскому тексту полностью себя исчерпал и в значительной мере дискредитировал, не дав никаких устойчивых и убедительных результатов. Разбор мнений ученых относительно аутентичности тех или иных притч или отдельных их фрагментов лишь отвлекает от содержания притч и не дает ничего для их понимания. Презумпция доверия к евангельскому тексту вообще не предполагает его декомпозицию с целью вычленения в нем того, что «восходит к историческому Иисусу».

---

[105] *Эванс К.* Сфабрикованный Иисус. С. 148 – 149.

Все изречения Иисуса, включенные в канонические Евангелия, мы рассматриваем как подлинные. Напротив, изречения, приписываемые Иисусу, но содержащиеся в неканонической, апокрифической и гностической литературе, мы считаем неподлинными. К числу таковых относятся, в частности, притчи из апокрифического «Евангелия от Фомы»[106], нередко рассматриваемые исследователями в одном ряду с притчами из Евангелий от Матфея, Марка и Луки. Четыре притчи, вошедшие в этот литературный памятник, не имеют параллелей в канонических Евангелиях: одна из них обладает некоторым внешним сходством с притчей о неводе из Евангелия от Матфея[107]; три другие не сходны ни с одной из притч, известных по каноническим Евангелиям[108]. По содержанию они разительно отличаются от последних. Остальные 10 притч из «Евангелия от Фомы» представляют собой сокращенные или искаженные версии притч из канонических Евангелий[109].

Интерес ученых к «Евангелию от Фомы» в значительной степени обусловлен краткостью изречений, из которых оно состоит. Ученые, исходившие из гипотезы о том, что Иисус

---

[106] «Евангелие от Фомы» — памятник, датируемый условно концом I или началом II в. Фрагменты греческого текста известны с 1897 г., полный коптский перевод обнаружен в 1945-м.

[107] Евангелие от Фомы 8 («Человек подобен мудрому рыбаку, который бросил свою сеть в море. Он вытащил ее из моря, полную малых рыб; среди них этот мудрый рыбак нашел большую и хорошую рыбу. Он выбросил всех малых рыб в море, он без труда выбрал большую рыбу. Тот, кто имеет уши слышать, да слышит!»). С. 250–251.

[108] Евангелие от Фомы 24 («Мария сказала Иисусу: на кого похожи Твои ученики? Он сказал: они похожи на детей малых, которые расположились на поле, им не принадлежащем. Когда придут хозяева поля, они скажут: оставьте нам наше поле. Они обнажаются перед ними, чтобы оставить это им и дать им их поле»); 101 («Иисус сказал: Царствие Отца подобно женщине, которая несет сосуд, полный муки, и идет удаляющейся дорогой. Ручка сосуда разбилась, мука рассыпалась позади нее на дороге. Она не знала об этом, она не поняла, как действовать. Когда она достигла своего дома, она поставила сосуд на землю и нашла его пустым»); 102 («Иисус сказал: Царствие Отца подобно человеку, который хочет убить сильного человека. Он извлек меч в своем доме, он вонзил его в стену, дабы узнать, будет ли рука его крепка. Тогда он убил сильного»). С. 252, 260–261.

[109] Подробнее об этих притчах см. в: *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 430–449.

говорил краткими, лапидарными формулами, которые были впоследствии расширены и дополнены авторами четырех канонических Евангелий, уделяли повышенное внимание «Евангелию от Фомы» как памятнику, который может «предоставить возможность для продолжительных размышлений об изречениях исторического Иисуса»[110], пролить свет на их изначальный текст. Поиск источника Q, продолжавшийся, подобно поиску инопланетян, в течение всего XX столетия и увенчавшийся похожими результатами, нередко выводил исследователей на «Евангелие от Фомы» как на текст, наиболее близкий к тому, что они хотели бы найти в источнике Q[111].

Между тем, «Евангелие от Фомы» является не более, чем циклом гностических вариаций на канонический евангельский текст[112]. В силу данного обстоятельства мы не считаем правильным ставить включенные в него притчи в один ряд с притчами из канонических Евангелий. Обращение к этому памятнику не только не помогает в интерпретации притч Иисуса, но наоборот, может затемнить их смысл, придать им гностические обертоны, которых нет в их оригинальном тексте.

В последние десятилетия модным направлением в изучении притч Иисуса стало их помещение в контекст иудейской литературной традиции и сравнение с притчами раввинов[113]. Однако из множества дошедших до нас раввинистических притч лишь одна приписывается современнику Иисуса раввину Гиллелю, но даже ее аутентичность подвергается сомнению[114]. Еще по одной притче приписывается школам Гил-

---

[110] *Goodacre M.* Thomas and the Gospels. P. 1.

[111] Об источнике Q см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 97–100.

[112] О «Евангелии от Фомы» как о гностическом памятнике упоминают в III в. Ипполит Римский (Опровержение всех ересей 5, 2) и Ориген (Беседы на Евангелие от Луки 1, 2. SC 87, 100).

[113] См., например: *Young B.H.* Jesus and His Jewish Parables. P. 236–281; *Vermes G.* The Authentic Gospel of Jesus. P. 115–116; *Young B.H.* Jesus the Jewish Theologian. P. 129–194; *Young B.H.* The Parables. P. 3–38.

[114] *McArthur R., Johnston R.* They Also Taught in Parables. P. 90, 107.

леля и другого современника Иисуса — раввина Шаммая[115]. Все остальные притчи раввинов (а всего их около 2000) принадлежат более поздней эпохе и датируются III–V в. по Р. Х. и последующим периодом[116]. Уже в силу одного этого их изучение, на наш взгляд, не может пролить свет на происхождение притч Иисуса.

Притчи раввинов, кроме того, нередко имеют целью интерпретацию конкретного текста Священного Писания. Притчи Иисуса, напротив, не привязаны к тексту Писания. Они являются самостоятельными короткими рассказами, которые сами требуют интерпретации.

Наконец, под «притчами раввинов» часто понимают рассказы из жизни знаменитых раввинов, не имеющие прямого отношения к жанру притчи. Как правило, это разные курьезные случаи, скорее напоминающие анекдоты, чем притчи. Так, например, в одной из этих «притч» раввин Элиезер едет на осле и встречает человека с весьма отталкивающей внешностью, который приветствует его словами: «Мир тебе, учитель». Вместо ответа раввин произносит: «Рака́[117], какой же ты страшный. В твоем городе все такие страшные?» Прохожий отвечает: «Не знаю, но пойди и скажи Создателю, сотворившему меня: как страшен сосуд, который Ты сделал». Услышав это, раввин осознает, что согрешил, спускается с осла, падает ниц перед прохожим и просит у него прощения[118].

Что общего между этим анекдотом и притчами Иисуса? Практически ничего, кроме слова «рака́», которое встречается в Нагорной проповеди, но в совершенно ином контексте. Поведение раввина являет тот тип отношения к людям, который Иисус резко осуждал: «А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: “рака́”, подлежит синедриону; а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной» (Мф. 5:22).

Притчи раввинов и анекдоты из их жизни могут быть интересны для изучения образа мысли и поведения тех, с кем

---

[115] *McArthur R., Johnston R.* They Also Taught in Parables. P. 80.

[116] *Evans C. A.* Jesus and His Contemporaries. P. 252, 266.

[117] Арам. «пустой человек».

[118] Цит. по: *Young B.H.* The Parables. P. 9.

Иисус полемизировал: книжников и фарисеев. Предметом научной дискуссии может быть также вопрос о том, какое влияние оказало христианство на эти притчи и анекдоты. Если же говорить о влиянии раввинистической традиции на Иисуса, то дошедшие до нас тексты не дают никакого основания утверждать, что такое влияние имело место. Можно лишь предполагать, что Иисус не изобрел жанр притчи, а использовал существующий жанр, наполнив его новым содержанием[119]. Но даже для такого предположения основанием могут служить лишь значительно более поздние источники, чем Евангелия.

Тенденцией исследований последнего времени, начиная с 1960-х гг., является всё бóльшая терпимость к старому, традиционному, проверенному веками аллегорическому методу толкования притч[120]. Несмотря на продолжающиеся споры вокруг значения таких терминов, как «аллегория» или «метафора», всё большее число исследователей приходит к выводу о наличии переносного смысла (в том или ином виде) в каждой притче Иисуса или в большинстве из них.

Ни один из методов толкования притч, предложенных учеными в период между концом XIX и началом XXI вв., не может восприниматься как универсальный, применимый в равной степени ко всем притчам Иисуса или к большинству из них. Каждый из предложенных методов имеет свои плюсы и минусы, свои преимущества и изъяны. Нам представляется, что сама идея выработки единого метода для толкования всех притч является ошибочной и порочной. Нет и не может быть единого метода интерпретации того, что было изначально задумано как предполагающее множественность интерпретаций, широкую вариативность истолкования.

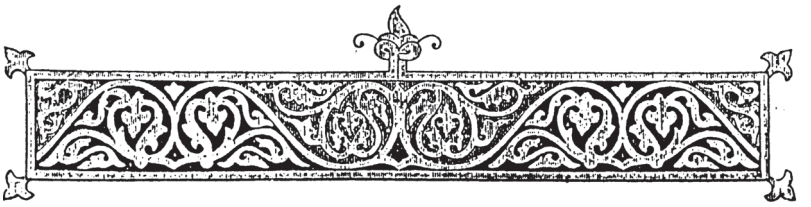
Пользуясь различными существующими методами и вырабатывая свои собственные, каждый толкователь притч может внести свой вклад в общую сокровищницу интерпретаций. При этом могут оказаться уместными и использование

---

[119] *Evans C. A.* Jesus and His Contemporaries. P. 266.

[120] См.: *Barnard L. W.* To Allegorize or Not to Allegorize? P. 10; *Николай (Сахаров), иером.* Краткий обзор. С. 197.

аллегорического метода, и извлечение нравственного урока, и проецирование ситуации, описанной в притче, на жизненную ситуацию толкователя и его современников, и поиск богословского смысла притчи, и внимание к используемым в притче образам и терминам, и сравнение различных версий одной и той же притчи, если она приведена в двух или трех Евангелиях. Все эти методы оправданы, коль скоро они помогают читателю (слушателю) обрести для себя тот смысл в притче, который соответствует уровню его восприятия.



ГЛАВА 13

13-я глава Евангелия от Матфея содержит четыре притчи, произнесенные Иисусом из лодки: о сеятеле, о плевелах, о горчичном зерне и о закваске в тесте. За ними следуют три притчи, произнесенные в доме в тот же день: о сокровище; скрытом на поле; о купце, нашедшем жемчужину и о неводе.

Притчи о сеятеле и о горчичном зерне содержатся также у Марка и Луки (Мк. 4:1–9 и 30–34; Лк. 8:4–8 и 13:18–19), а притча о закваске — у Луки (Лк. 13:20–21). Из семи притч, вошедших в «поучение в притчах» у Матфея, три — о сеятеле, о плевелах и о неводе — снабжены толкованием, полученным учениками от Иисуса.

Все семь притч 13-й главы Матфея выстраиваются в единую цепь: каждая из них, имея самостоятельную ценность, одновременно является звеном этой смысловой цепи. К этой цепи следует прибавить притчу о семени в земле, которую Марк включил в поучение из лодки (Мк. 4:26–29). В итоге мы имеем собрание из восьми притч, произнесенных в один день.

Почему у Матфея и Марка поучение из лодки отличается по составу вошедших в него притч? Ответом на этот вопрос могут послужить слова, которыми в Евангелии от Марка завершается это поучение: «И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать. Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине изъяснял всё» (Мк. 4:33–34). Эти слова указывают на то, что притч, произнесенных Иисусом в описываемом случае, было больше, чем тех, которые Марк поместил в свое Евангелие. У него их три, у Матфея четыре, при этом только две совпадают; в совокупности мы имеем пять притч, произнесенных из лодки. В реальности их могло

быть намного больше, коль скоро Марк говорит о «многих» притчах. Выражение «сколько они могли слышать» указывает на продолжительное поучение, из которого в оба Евангелия вошли, очевидно, только выборки.

1. Притча о сеятеле

[1]Выйдя же в день тот из дома, Иисус сел у моря. [2]И собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сел; а весь народ стоял на берегу.

[3]И поучал их много притчами, говоря: вот, вышел сеятель сеять; [4]и когда он сеял, иное упало при дороге, и налетели птицы и поклевали то; [5]иное упало на места каменистые, где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока. [6]Когда же взошло солнце, увяло, и, как не имело корня, засохло; [7]иное упало в терние, и выросло терние и заглушило его; [8]иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать. [9]Кто имеет уши слышать, да слышит!

«Вошел в лодку»

В Евангелии от Луки упоминается другой случай, когда Иисус учил из лодки (Лк. 5:3).

Почему Иисус обращался к народу из лодки? Очевидно, к такому способу общения с народом Он прибегал не однажды. В эпоху, когда не существовало никаких систем для усиления звука, единственной возможностью дать большому числу людей услышать поучение было создание для этого соответствующих акустических условий. Такие условия возникали, например, когда Иисус поднимался на возвышенность, а слушатели рассаживались ниже (Мф. 5:1). В случае, когда говорящий сидит в лодке на некотором расстоянии от берега, а слушатели располагаются на берегу, поверхность воды становится тем естественным звуковым резонатором, который помогает большему числу людей слышать голос.

Три версии притчи

Притча о сеятеле является первой притчей Иисуса, изложенной в Евангелии от Марка. Она также является первой

самостоятельной притчей в Евангелиях от Матфея и Луки, если не считать притчу о доме на камне и доме на песке, вкрапленную в Нагорную проповедь (у Луки в «Проповедь на равнине»), и притчу о детях на улице, вкрапленную в поучение об Иоанне Крестителе. Наличие притчи о сеятеле у всех трех синоптиков и то положение, которое она занимает в каждом из трех синоптических Евангелий, заставляет нас начать анализ притч Иисуса именно с нее.

Версия Марка (Мк. 4:3–9) практически идентична версии Матфея. Вариант притчи, приводимый Лукой (Лк. 8:5–8), несколько короче. Незначительные отличия между евангелистами в изложении притчи касаются семени, упавшего при дороге: у Матфея и Марка его поклевали птицы, а у Луки оно «было потоптано, и птицы небесные поклевали его». Семя, упавшее на каменистую почву, по версии Матфея и Марка, быстро взошло, потому что земля не имела глубины, когда же поднялось солнце, увяло; засохло оно из-за того, что «не имело корня». У Луки семя «взойдя, засохло, потому что не имело влаги». Упавшее на плодородную почву у Матфея и Марка приносит тридцати-, шестидесяти- и стократный плод; у Луки — «плод сторичный».

Земля, семя и терние

Для понимания контекста, в котором разворачивается действие притчи, необходимо помнить о том значении, которое имели для слушателей Иисуса такие основополагающие понятия, как земля, семя и терние. Это значение для современного человека совсем не всегда очевидно, в результате чего притча воспринимается как отвлеченное повествование, в котором рассказчик оперирует абстрактными, далекими от жизни понятиями. Мало кто из жителей современных городов хотя бы раз в жизни видел, как реальный сеятель разбрасывает семена на реальном поле. Сеяние и жатва давно уже стали механизированным процессом, да и с ним знакомы только люди, непосредственно занимающиеся сельскохозяйственными работами. Городские жители если и знают что-нибудь о труде сеятеля, то либо по литературным произведениям, либо по картинам Ван Гога.

Слово «земля» (ארץ *'ereṣ*) для израильтянина было священным. Несмотря на сложную политическую ситуацию, евреи

времен Иисуса продолжали жить в *своей* земле — той, которую Бог обещал Аврааму и его потомкам (Быт. 12:1–7). Эту землю евреи некогда с трудом отвоевывали у других народов; в нее они вернулись после долгого пребывания в Египте и сорокалетнего странствия в пустыне; затем они вторично вернулись в нее после вавилонского плена. Это была «земля отцов» и «родина» (Быт. 31:3; 48:21), к которой евреи были привязаны. Они знали, что хозяином их земли является Сам Бог; они — только пришельцы и поселенцы на ней (Лев. 25:23). Они помнили, что возделывание земли было изначальным призванием человека (Быт. 2:5, 15). Они также знали о прямой взаимосвязи между послушанием Богу и тем, как земля будет реагировать на человеческий труд:

> Исполняйте постановления Мои, и храните законы Мои и исполняйте их, и будете жить спокойно на земле; и будет земля давать плод свой, и будете есть досыта, и будете жить спокойно на ней... Если же не послушаете Меня и не будете исполнять всех заповедей сих... то Я... сломлю гордое упорство ваше, и небо ваше сделаю, как железо, и землю вашу, как медь; и напрасно будет истощаться сила ваша, и земля ваша не даст произрастений своих, и дерева земли [вашей] не дадут плодов своих... Хлеб, подкрепляющий человека, истреблю у вас; десять женщин будут печь хлеб ваш в одной печи и будут отдавать хлеб ваш весом; вы будете есть и не будете сыты (Лев. 25:18–19; 26:14, 18–20, 26).

Слово «семя» присутствует только в версии Луки; в версиях Матфея и Марка семя не упоминается, однако подразумевается. Понятие семени (евр. זרע *zera',* греч. σπέρμα) также имело богатую смысловую нагрузку. С одной стороны, семя — это то, посредством чего осуществляется процесс воспроизводства и размножения в растительном мире (Быт. 1:12). С другой стороны, термин «семя» применяется по отношению к конкретному потомку человека (Быт. 4:23; 21:12–13) и его потомству в целом (Быт. 22:17–18). Народ Израильский — это «семя святое», которое не должно смешиваться с семенем иноплеменников (1 Езд. 9:2). В иудаизме времен Второго храма образ семени иногда обозначал «остаток», который вернется в свою

землю по окончании плена[61]. Это возвращение в Псалтири представлено в образах сеяния и жатвы: «Возврати, Господи, пленников наших, как потоки на полдень. Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью. С плачем несущий семена возвратится с радостью, неся снопы свои» (Пс. 125:4–6). Таким образом, семя — символ одновременно жизни, потомства и всего народа Израильского.

Терние (евр. קוֹץ *qôṣ,* греч. ἀκάνθαι) впервые упоминается в Книге Бытия, в словах Бога, обращенных к Адаму после его грехопадения: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе» (Быт. 3:17–18). Терние в Библии является одновременно символом страданий (его колючки причиняют боль), разочарования (оно вырастает там, где его никто не сажал) и бесплодного труда (оно вырастает вместо тех растений, от которых человек ожидает получить плод).

При чтении притчи важно помнить, что Иисус оперировал теми понятиями, которые для Его непосредственных слушателей имели как бытовое, так и религиозное значение. Однако если бытовое значение понятий было очевидно для всех, то та символика, которая за ними стояла, для каждого должна была раскрыться по-разному.

«Кто имеет уши слышать, да слышит!»

У всех трех синоптиков изложение притчи завершается формулой: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф. 13:9; Мк. 4:9; Лк. 8:8). Этой же формулой завершается у Луки толкование данной притчи (Лк. 8:15), а у Матфея — толкование притчи о плевелах (Мф. 13:43). Она же неоднократно встречается в прямой речи Иисуса в других ситуациях (Мф. 11:15; 25:30; Мк. 4:23; 7:16; Лк. 14:35). Употребление этой формулы было одной из характерных особенностей речи Иисуса; в Его устах она имела многофункциональное значение. Ею Он завершал Свои притчи и их толкования. Иногда Он использовал ее и вне контекста притч, но всегда в конце речи — чтобы подчеркнуть значимость сказанного. Эта формула произносилась более громким голосом, чем само поучение (на что указывает

[61] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 212.

предшествующее ей слово «возгласил» в Мф. 25:30 и Лк. 8:8). В переводах характер высказывания подчеркивается при помощи восклицательного знака.

Что означала эта формула? Очевидно, она отсылала к тому, о чем мы говорили выше: к представлению о том, что смысл и содержание проповеди Иисуса, включая Его притчи, раскрываются только тем, кто «имеет уши». Своих оппонентов Иисус обвинял в том, что они «видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют». Вслед за пророком Исаией (Ис. 6:9–10) Он говорил о том, что «огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули» (Мф. 13:13–15). Эти слова следуют непосредственно за притчей о сеятеле и служат прямым толкованием формулы, завершающей эту притчу. Они являются частью эпизода, в котором ученики просят Иисуса объяснить им значение притчи о сеятеле, а Иисус в ответ указывает им на их привилегированное положение: в отличие от «внешних» им дано знать тайны Царствия Божия. Этот эпизод будет рассмотрен ниже.

2. «Для чего притчами говоришь им»?

[10]И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? [11]Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано, [12]ибо кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет; [13]потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют; [14]и сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите — и не уразумеете, и глазами смотреть будете — и не увидите, [15]ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их. [16]Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат, [17]ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали.

Обращаясь к притчам Иисуса, мы должны прежде всего отметить, что они представляют собой наиболее сложный для

интерпретации пласт Его прямой речи. Даже для Его современников они были по большей части непонятны, что подтверждают неоднократные попытки учеников получить разъяснение той или иной притчи (Мф. 13:36; 15:15). Об этом же свидетельствует и вопрос, который ученики задали Иисусу после того, как Он произнес притчу о сеятеле.

Как показывает ответ Иисуса ученикам, Он сознавал непонятность Своих притч и тем не менее произносил их, непонимание же слушателей объяснял словами из Книги пророка Исаии, которые переносил на Своих современников. У Исаии эти слова вправлены в рассказ о его призвании к пророческому служению. Рассказ начинается с описания видения, которого Исаия удостоился «в год смерти царя Озии». Он увидел Господа, сидящего на престоле и окруженного серафимами, восклицавшими: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его». От этих восклицаний поколебались верхи врат, и дом наполнился кадильным дымом. Исаия в ужасе восклицает: «Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа». К пророку прилетает один из серафимов, в руке у которого клещи с горящим углем. Он прикасается углем к устам пророка и говорит: «Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен». Далее пророк слышит голос Господа, говорящего: «Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?» Он отвечает: «Вот я, пошли меня». В этот момент и звучат из уст самого Бога те слова, которые Иисус процитировал в Своем ответе ученикам: «Пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис. 6:1–10).

Иисус, таким образом, проводит прямую параллель между ситуацией, в которой оказался Исаия, когда Бог послал его проповедовать Израильскому народу, и Своей миссией. Он сознает, что имеет дело с людьми, которые будут «с трудом» (βαρέως) воспринимать то, что Он им говорит, потому что они «глаза свои сомкнули», то есть сами закрыли к себе доступ

к принесенной им Благой Вести. В первую очередь, цитата из Исаии относится к той категории слушателей Иисуса, которая не воспринимает Его проповедь: к духовным лидерам народа Израильского — первосвященникам, книжникам и фарисеям. Но в большей или меньшей степени цитата относится также к простым слушателям — тем, кто пришел к Иисусу без злых намерений, без задних мыслей, без заведомого желания Его искусить, оспорить или опровергнуть. Их духовное состояние не позволяет им в полной мере воспринять истины, которые Он хочет им передать; вот почему для передачи этих истин народу Он использует особую форму проповеди, специально приспособленную для него.

Какой цели служит эта форма — облегчить понимание или затруднить его? На первый взгляд кажется, что Иисус, как мудрый педагог, должен был бы прилагать усилия, чтобы облегчить людям понимание того, что Он хочет сказать. Между тем, причинно-следственная связь между слушанием и восприятием по-разному выражена у Матфея и у двух других синоптиков. У Матфея, как мы видели, слова Иисуса даны в следующей редакции: «Потому говорю им притчами, что они видя не видят...» У Марка они звучат несколько по-иному: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним всё бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи» (Мк. 4:11–12). В той же редакции слова Иисуса приведены у Луки (Лк. 8:10).

В русском Синодальном переводе разница между двумя редакциями — Матфея и двух других синоптиков — сглажена. В оригинальном тексте Евангелий от Марка и Луки вместо матфеевского διὰ τοῦτο... ὅτι («потому... что») стоит предлог ἵνα («чтобы»). Этот предлог придает тексту иной смысл. Буквальный перевод слов Иисуса, по версии Марка и Луки, звучит так: «...а тем внешним всё бывает в притчах, *чтобы* они, смотря, смотрели и не видели, и слушая, слушали и не разумели». Именно так текст звучит в славянском переводе Евангелия от Марка: «Вам есть дано ведати тайны царствия Божия: онем же внешним в притчах вся бывают, да видяще видят, и не узрят: и слышаще слышат, и не разумеют: да не когда обратятся, и оставятся им греси».

Ученые спорили о значении предлога ἵνα («чтобы») в данном тексте на протяжении всего XX в.[62] Некоторые видели внем неудачный перевод с арамейского, искажающий изначальный смысл[63]. Другие оспаривали такую точку зрения[64]. Предлагалось рассматривать ἵνα как указание не на цель, а на последствия[65]. Ряд ученых считает, что, пытаясь объяснить феномен непонятности притч, Марк создал свою «ожесточающую теорию» и вложил ее в уста Иисуса, Который в действительности ничего подобного не говорил, поскольку считал Свои притчи понятными[66].

Попытки перетолковать значение слов Иисуса, как они переданы у Марка и Луки, в сторону смягчения были связаны прежде всего с опасением, что при буквальном переводе они могут быть восприняты в духе учения Кальвина о предопределении. Согласно этому учению, одни люди заведомо предопределены к спасению, другие — к погибели[67]. Те, кто не предопределены к спасению, не могут понять смысл притч.

Между тем буквальное прочтение рассматриваемого места из Евангелия от Марка вовсе не обязательно должно вести к кальвинистскому толкованию. Такое прочтение полностью соответствует словам Иисуса из Евангелия от Иоанна: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин. 9:39). Здесь предлог ἵνα переведен как «чтобы»: при помощи этого предлога обозначается причинно-следственная связь между пришествием в мир Иисуса и результатом Его проповеди. И оказывается, что результатом становится не только прозрение тех, кто раньше не видел, но и ослепление тех, кто считал себя видевшим. Однако данный результат отнюдь не является следствием предопределения одних к спасению, а других к погибели. Напротив, он проистекает из

---

[62] См.: *Turner N.* Grammatical Insights into the New Testament. P. 47–50.

[63] *Manson T. W.* The Teaching of Jesus. P. 75–80.

[64] *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. P. 153–158.

[65] *Peisker C. H.* Konsekutives hina in Markus 4:12. P. 126–127; *Chilton B.D.* A Galilean Rabbi and His Bible. P. 93–94.

[66] *Carlston C. E.* The Parables of the Triple Tradition. P. 97–109.

[67] *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере 3, 21. Т. 2. С. 375–387.

того, что одни откликаются на проповедь, а другие нет, одни с верой приходят к Иисусу, ища духовного прозрения, другие, подобно фарисеям и книжникам, затыкают уши и смыкают очи.

Приведенные слова являются частью диалога Иисуса с иудеями, состоявшегося после того, как Он вернул зрение слепорожденному. Само чудо, описанное Иоанном, наглядно иллюстрирует то двойное действие, которое Иисус оказывает на окружающих: приходящие к Нему с верой получают от Него прозрение; те же, кто приходит с недоверием, сомнением или неверием, не только не прозревают, но, наоборот, еще больше выявляют свою слепоту. На вопрос иудеев «неужели и мы слепы?» Иисус отвечает: «Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» (Ин. 9:40–41). Здесь ключевое значение приобретает дважды употребленный термин ἁμαρτία, переведенный как «грех», но в классическом греческом языке означающий ошибку, промах, попадание мимо цели. Именно результатом греха является неспособность людей увидеть то, что должно быть для них очевидно, и понять подлинный смысл адресованных им слов.

Грех приводит к духовной слепоте и глухоте. Физическая слепота и глухота требуют определенного подхода от тех, чьей задачей является обучение страдающих одним из этих недугов, будь то врожденным или приобретенным. При обучении слепых и глухих используются специальные методы, разработанные для этих категорий людей. Точно так же при работе с духовно слепыми и глухими требуется определенный способ подачи дидактического материала, конкретная форма, в которую этот материал должен быть облечен. Такой формой для Иисуса стала притча.

Однако если в случае с обучением слепых и глухих специальные методы разрабатываются, чтобы облегчить им усвоение материала, то в случае с притчами Иисуса дело обстояло иначе. Возвращаясь к смыслу Его слов, как они приведены у Марка и Луки, мы можем констатировать, что Он произносил притчи не для того, чтобы облегчить людям понимание Своего учения. Как кажется, ставилась обратная задача — *усложнить* процесс понимания, сделать его более трудоемким.

Одно из недавно предложенных объяснений этого парадоксального аспекта проповеди Иисуса, не раз привлекавшего внимание ученых, исходит из предположения, что Иисус произносил притчи в целях собственной безопасности: «Иисус говорит притчи, *чтобы* Его не поняли... Если слишком многие люди поймут слишком хорошо, свобода передвижений, а то и жизнь пророка окажется под угрозой... До поры до времени цензура пропустит такие притчи. Затем настанет время для более открытых речей»[68].

Вряд ли следует всерьез воспринимать такое объяснение, игнорирующее тот очевидный факт, что притчи отнюдь не были какой-то промежуточной, временной формой, в которой Иисус излагал Свое учение: Он произносил их с самых первых дней Своего служения в Галилее до последних, предшествовавших аресту, дней, которые Он провел в Иерусалиме. Поучения, изложенные *не* в форме притчи, Иисус произносил *параллельно* с притчами, а не только на заключительном этапе Своего служения: об этом свидетельствует Нагорная проповедь, отнесенная Матфеем к началу Его служения, и многочисленные публичные беседы Иисуса с иудеями в Евангелии от Иоанна. Если бы Иисус боялся напрямую обращаться не только к сочувствовавшим Ему слушателям, но и к оппонентам, значительная часть Его обращений к иудеям, вошедших в Евангелия, в них бы просто отсутствовала.

Другое объяснение причин, по которым Иисус говорил притчами, основывается на том, что сам образ Иисуса, Его чудеса и Его проповедь оказывали двоякое действие на людей: в одних они укрепляли веру, у других, напротив, вызывали отторжение и ненависть. Как подчеркивают исследователи, многие слушатели Иисуса «прекрасно понимают призыв притч, но не готовы следовать ему»[69]; «даже враги Христа на когнитивном уровне[70] воспринимали его притчи»[71]. В качестве примера ссылаются на реакцию фарисеев, которые после произнесения Иисусом притчи о злых виноградарях «старались схватить

---

[68] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 216.

[69] *Klauck H.-J.* Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten. S. 251.

[70] Т. е. на уровне сознания.

[71] *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 42–43.

Его, но побоялись народа, ибо поняли, что о них сказал притчу» (Мк. 12:12). Здесь налицо не непонимание, а сознательное сопротивление.

Простые, но убедительные ответы на вопрос о том, почему Иисус говорил притчами, дает Иоанн Златоуст. По его мнению, Иисус говорил притчами «для большей выразительности»[72]; использовал «прикровенную» речь, потому что говорил о возвышенном[73]. Другое объяснение, принадлежащее ему же: «Сначала Он не притчами говорил им, но просто и ясно. Но так как они стали неохотно слушать Его, то Он, наконец, стал говорить им притчами»[74].

В рассматриваемом тексте ученики, услышав первую притчу Иисуса, не задают вопрос о ее значении. Они спрашивают: «Для чего притчами говоришь им?» Только после того как они получили ответ на этот вопрос, а вместе с ним и разъяснение притчи, они осмелятся задать вопрос, касающийся уже другой притчи: «Изъясни нам притчу о плевелах на поле» (Мф. 13:36). Поначалу их интересовало не столько значение притчи, сколько сам способ подачи дидактического материала, которым воспользовался Учитель. Лишь во вторую очередь они спрашивают о значении притчи. В большинстве же случаев евангелисты вообще не отмечают какой-либо интерес учеников к значению притч: может даже создаться впечатление, что, получив разъяснение первых двух, они больше вообще не интересовались содержанием последующих. Во всяком случае если они и получали разъяснения от Учителя, то не сочли нужным донести их до потомства, и большинство притч осталось в Евангелиях без объяснения.

Иисус нередко обращался к людям с прямыми наставлениями, имевшими императивную форму (примером может служить уже упомянутая Нагорная проповедь). Но в притчах Он прибегал к иной форме изложения, оставлявшей значительно

---

[72] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 59, 2 (PG 59, 324). Рус. пер.: С. 388.

[73] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 59, 3 (PG 59, 326). Рус. пер.: С. 390.

[74] *Он же.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 45, 1 (PG 57, 472). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 477.

больше пространства для воображения, фантазии, самостоятельного творческого осмысления. В притчах Иисус предстает перед нами не только как учитель нравственности, но и как поэт, облекающий свою мысль в пластичные и многофункциональные словесные формы, предполагающие многоуровневое восприятие — не столько через интеллект, сколько через сердце.

Если Иисус, произнося притчи, имел целью скрыть их содержание, то это не означает, что данная цель распространялась на всех без исключения Его слушателей. То, что одним («тем внешним») преподавалось в прикровенной, завуалированной форме, для других (учеников) могло быть открыто. Одно не противоречит другому, как не противоречит цели произнесения притч то, что реакция на них могла быть самой разной: от искреннего стремления их понять, вникнуть в глубину их содержания, до полного их отторжения, желания заткнуть уши и сомкнуть глаза, чтобы не слышать и не видеть. Подобную разную реакцию Иисус прогнозировал, когда говорил о том, что ученикам дано знать тайны Царствия Божия, а другим не дано.

Свои слова Он сопроводил афоризмом, который произносил и в других случаях: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мф. 13:12; 25:29; Мк. 4:25; Лк. 8:18; 19:26). Данный афоризм следует понимать не как указание на несправедливость Бога, дающего одному и отнимающего у другого, а как описание различной реакции людей на действия Бога. Иоанн Златоуст поясняет:

> Хотя эти слова довольно неясны, но они заключают в себе непререкаемую правду. Они означают то, что кто сам желает и старается приобрести дары благодати, тому и Бог дарует все; а в ком нет этого желания и старания, тому не принесет пользы и то, что он имеет, и Бог не сообщит ему даров Своих. «У того отнимется, — говорит, — и то, что имеет». Это не значит, что Бог отнимает у него, но что не удостаивает его даров Своих. Так поступаем и мы. Когда видим, что кто-нибудь слушает нас рассеянно, и при всех убеждениях наших остается невнимательным, — наконец перестаем говорить, потому что, если мы будем

настаивать, то беспечность его еще более усилится. Напротив, кто с ревностью слушает учение наше, того мы завлекаем в разговор и многое ему сообщаем[75].

3. Толкование притчи о сеятеле

[18]Вы же выслушайте значение притчи о сеятеле: [19]ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его — вот кого означает посеянное при дороге. [20]А посеянное на каменистых местах означает того, кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; [21]но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняется. [22]А посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно. [23]Посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать.

Христос — Сеятель

Кто понимается в притче под сеятелем? Иисус не упоминает об этом в Своем толковании, начиная его сразу с семени. По-видимому, Он полагает, что ученики знают, о ком идет речь. Однако, толкуя притчу о плевелах, тематически связанную с рассматриваемой притчей, Иисус прямо скажет, что «сеющий доброе семя есть Сын Человеческий» (Мф. 13:37). По аналогии мы можем распространить это толкование и на притчу о сеятеле: в ней Иисус говорит о Себе, Своем учении и о том, как по-разному это учение воспринимают люди. Притча о сеятеле, таким образом, становится прелюдией ко всем другим притчам Иисуса. Не случайно она была произнесена раньше других притч и занимает первое место в поучении из лодки.

Какое слово сеет сеятель? У Марка это слово никак не квалифицируется. Однако у Матфея сеятель сеет «слово о Царствии», а у Луки говорится: «семя есть слово Божие» (Лк. 8:11). Очевидно, что Иисус имеет в виду Свою проповедь. Выраже-

---

[75] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 45, 1 (PG 58, 471–472). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 475–476.

ние «слово о Царствии» отсылает к призыву, с которого началась Его проповедь: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17). Оно также указывает на содержание многих притч, которые начинаются с вопросов: «чему уподобим Царствие Божие? или какою притчею изобразим его?» (Мк. 4:30; Лк. 13:18); или с ответов на эти вопросы: «Царство Небесное подобно зерну горчичному... Царство Небесное подобно закваске... Еще подобно Царство Небесное сокровищу... Еще подобно Царство Небесное купцу... Еще подобно Царство Небесное неводу...» (Мф. 13:31, 33, 44, 45, 47). Раскрытие понятия «Царство Небесное», или «Царство Божие», было, согласно синоптикам, главным содержанием проповеди Иисуса с первых дней Его общественного служения.

Эта проповедь есть то самое слово Божие, которое является прямым продолжением ветхозаветных откровений Бога, совершавшихся через пророков. Слушателям Иисуса, несомненно, были знакомы слова Исаии:

> Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших. Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напояет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, — так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его (Ис. 55:8–11).

В данном тексте отсутствует образ сеятеля, но есть образы семени, земли, а главное — слова Божия, исходящего из уст Бога. В христианской экзегетической традиции это «слово» прочно отождествили со Словом, о Котором говорится в прологе Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1–5), то есть с Сыном Божиим, изначально пребывавшим у Бога и пришедшим на землю в лице Иисуса Христа. Это Слово не возвращается к Богу тщетным, но исполняет волю Отца, Который послал Его в мир: «ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6:38).

Тема послания, прозвучавшая у Исаии, является лейтмотивом проповеди Иисуса: о Себе Он говорит как посланном в мир Отцом, а об Отце — как пославшем Его. Эта тема в полной мере раскрывается в притче о сеятеле:

> «Вышел сеятель сеять семя свое». Сколь простое, столь и торжественное начало! Оно означает: пришло время посева, морозы и снега подготовили землю, пахари вспахали, весна пришла, и — сеятель вышел сеять... Род человеческий тысячелетиями мук и страданий, блужданий и воплей разрыхлен и приготовлен к принятию Божественного семени живоносного учения; пророки распахали ниву душ людских, и Христос воссиял, словно весна после долгой леденящей зимы, и, подобно сеятелю, вышел сеять. Пророки суть пахари, а Он — сеятель. Если пророки посеяли кое-где семена, то семена те были не их, но заимствованные у Бога. А Христос вышел сеять Свое семя... Вышел сеятель — но откуда вышел и куда? Вышел Сын Божий из вечных недр Отца Своего... Вошел в тело человеческое, чтобы как Человек послужить людям... Души человеческие — Его нива... Из Своей обители Он вышел и пришел на Свою ниву, чтобы сеять Свое семя[76].

Итак, в притче о сеятеле Иисус говорит о Себе. Это сближает данную притчу со многими другими притчами и поучениями, в которых Иисус основное внимание слушателя обращает на Свою личность и Свое дело. Такой стиль проповеди казался непривычным, что особенно явствует из Евангелия от Иоанна, где Иисус постоянно говорит о Себе иудеям, вызывая у них тем самым всё большее раздражение. Формула «Я есмь» в этом Евангелии встречается чаще, чем выражение «Царство Небесное подобно...» у синоптиков (Ин. 6:35, 41, 48, 51; 8:58; 10:9, 11, 14; 11:25; 14:6; 15:1, 5). Столь частое употребление этой формулы с приложенными к ней образами хлеба жизни, двери для овец, пастыря доброго, виноградной лозы, пути, истины, жизни и воскресения свидетельствует о том, что вся проповедь Иисуса была прежде всего самораскрытием Его личности.

Тот факт, что проповедь Иисуса сфокусирована на Его собственной личности, объясняется Его уникальной ролью

---

[76] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 327–328.

как Посланника и Сына Божия, пришедшего возвестить людям волю Божью особым образом — не так, как это делали пророки. Они служили лишь передаточными звеньями между Богом и людьми, Иисус же был Богом воплотившимся и, говоря с людьми от Своего лица, одновременно говорил от имени Бога Отца. Именно поэтому Он заострял внимание слушателей не на каких-то отдельных аспектах Своего учения и не на учении в целом, а в еще большей степени — на Самом Себе как источнике этого учения.

Ветхозаветные параллели

Параллели к притче о сеятеле усматривают в нескольких местах из 3-й Книги Ездры. В этой книге Бог обращает к Ездре следующие слова: «Как земледелец сеет на земле многие семена и садит многие растения, но не всё посеянное сохранится со временем, и не всё посаженное укоренится, так и те, которые посеяны в веке сем, не все спасутся». Ездра, в свою очередь, отвечает: «Как семя земледельца, если не взойдет, или не примет вовремя дождя Твоего, или повредится от множества дождя, погибает: так и человек, созданный руками Твоими, — и Ты называешься его первообразом, потому что Ты подобен ему, для которого создал всё и которого Ты уподобил семени земледельца» (3 Езд. 8:41–44).

Еще в одном диалоге Бог предстает в виде сеятеля, а Его закон — в виде сеяния: «Вот, Я сею в вас закон Мой, и принесет в вас плод, и вы будете славиться в нем вечно». На эти слова Бога Ездра отвечает: «Но отцы наши, приняв закон, не исполнили его и постановлений Твоих не сохранили, и хотя плод закона Твоего не погиб и не мог погибнуть, потому что был Твой, но принявшие закон погибли, не сохранив того, что в нем было посеяно... Мы, принявшие закон, согрешая, погибли, равно и сердце наше, которое приняло его; но закон не погиб, и остается в своей силе» (3 Езд. 9:31–33, 36–37).

Вопрос о том, знал ли Иисус 3-ю Книгу Ездры, может быть вынесен за скобки[77]. Даже если Он знал ее или тот материал, на

[77] 3-я Книга Ездры является ветхозаветным апокрифом, сохранившимся только в переводах на латинский, сирийский, эфиопский, арабский и армянский языки. Часть этого апокрифа (главы 1–2 и 14–16), по-видимому,

котором она основана, вряд ли возможно трактовать использование Им образов семени и сеяния в терминах литературной зависимости. Иисус не был кабинетным ученым, черпавшим знания о жизни из книг. Он прекрасно знал Священное Писание Ветхого Завета, и многие используемые Им образы имеют в нем прямые параллели. При этом не меньшее значение для Его проповеди имели те наблюдения за жизнью простых галилейских крестьян. Рассказывая Своим слушателям о сеятеле, почве, семенах, всходах, Он апеллировал не к литературным источникам, а к тому, что происходило у Него на глазах и что было известно каждому — известно не по книгам, а по опыту или по собственным наблюдениям.

Проповедник и слушатели

Образ сеятеля нередко связывают с мессианскими и эсхатологическими ожиданиями, характерными для современников Иисуса. Мессианский характер притчи подчеркивается тем комментарием, которым Иисус, согласно всем трем синоптикам, сопровождает ее в беседе с учениками: «Вам дано знать тайны Царствия Небесного» (Мф. 13:10; Мк. 4:11; Лк. 8:10). У Матфея этот комментарий расширен за счет слов, отсутствующих у Марка: «Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат, ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф. 13:16–17). У Луки аналогичные слова приведены в другом месте (Лк. 10:23– 24). То, что говорит и делает Иисус, в этом комментарии представлено как прямое исполнение чаяний ветхозаветных пророков. В данном контексте образ сеятеля особенно уместен.

Однако семя, разбрасываемое им, падает на разную почву. Своих слушателей, изображению которых посвящена притча, Иисус делит на четыре категории. Реакция людей, отнесенных к первой, второй и третьей категориям, отличаются одна от другой только процессом, но не результатом: ни одна из

создана уже в христианскую эпоху, тогда как основная часть (гл. 3–13) восходит к дохристианским временам. Сведений о том, чтобы она была известна Иисусу, не имеется. Во II в. на книгу ссылался Климент Александрийский (Строматы 3, 16. Рус. пер.: Т. 1. С. 448).

трех категорий не включает людей, приносящих ожидаемые плоды. Лишь четвертая категория включает тех, кто приносит плод: она и противопоставляется трем другим.

Первая категория слушателей

В первую категорию вошли те, у кого враг похищает услышанное слово. Передавая слова Иисуса, Матфей обозначает этого врага термином «лукавый», Марк говорит о нем как о «сатане», Лука называет его «диаволом». Тремя терминами обозначается один и тот же персонаж библейской и евангельской истории, который постоянно, начиная с первых страниц Книги Бытия, противится воле Божией (Быт. 3:1–5). Действуя в границах, установленных для него Богом (Иов. 1:6–12; 2:1–6), он, тем не менее, всегда старается выйти за эти границы, вступить в прямой конфликт с Богом.

Диавол является искусителем. Все три синоптических Евангелия содержат рассказ об искушении диаволом Иисуса в пустыне перед Его выходом на проповедь (Мф. 4:1–11; Мк. 1:12–13; Лк. 4:1–13). Дальнейшее евангельское повествование, включающее многочисленные случаи изгнания бесов из одержимых, представляют картину непрерывной борьбы Иисуса с бесовскими силами, во главе которых стоит диавол.

В Своих поучениях Иисус неоднократно говорит об этом персонаже, называя его то врагом, то диаволом, то лукавым, то сатаной, то «веельзевулом, князем бесовским». Он не отрицает силу диавола, однако о Себе говорит как о более сильном: «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет всё оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него» (Лк. 11:21–22). Лукавый — опасный противник, поэтому ученики призываются молиться о том, чтобы Бог избавил их от него (Мф. 6:13).

В притче о сеятеле действие диавола — первая причина, по которой человек может не откликнуться на слово Божие. Его действие передано в версии Матфея глаголом ἁρπάζω («похищать», «красть», «отнимать»), в версии Марка и Луки глаголом αἴρω (здесь — «брать», «отбирать»). Бог дает человеку Свое слово как дар, но диавол подстерегает человека, чтобы этот

дар у него отнять, похитить. Молниеносность, с которой диавол похищает у человека семя слова Божия, символизируется образом птиц, налетающих на семена и быстро склевывающих их.

Вторая категория слушателей

Вторая категория — те, которые охотно откликаются на слово и с радостью его принимают, но не имеют в себе корня и непостоянны: при наступлении «скорби и гонения на слово» они соблазняются. Так в версии Марка. В версии Матфея тот же самый образ дан в единственном числе. У Луки же лица, принадлежащие к данной категории, «временем веруют, а во время искушения отпадают». Разница между, с одной стороны, версиями Матфея и Марка, а с другой — Луки обусловлена использованием одного и того же выражения в разных значениях: слово πρόσκαιρος у Матфея является определением и означает «непостоянный» (у Марка оно же дано во множественном числе), у Луки πρὸς καιρόν пишется раздельно и означает «в течение какого-то времени» («по временам», в Синодальном переводе: «временем»).

Термин «искушение» у Луки может указывать на связь второй категории слушателей с первой, поскольку искусителем, как правило, является диавол. У Матфея и Марка выражение «гонения на слово» указывает на те гонения, которым будут подвергаться христиане. Упоминание о гонениях — одна из причин, по которым многие ученые, начиная с А. Юлихера, сочли интерпретацию этой притчи продуктом творчества раннехристианской Церкви, а не аутентичным толкованием Иисуса[78].

Между тем Иисус многократно предупреждал Своих учеников о том, что их ожидают гонения — и в Нагорной проповеди (Мф. 5:10–12), и в наставлении двенадцати после избрания (Мф. 10:16–23, 28), и в наставлении, произнесенном за два дня до последней пасхи (Мф. 24:9). Если все эти упоминания о гонениях — позднейшие вставки, тогда значительная часть прямой речи Иисуса в синоптических Евангелиях оказывается подделкой, позднейшим контрафактным продуктом. С таким подходом мы категорически не согласны.

---

[78] См.: *Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. Bd. II. S. 524–538.

Ключевым для понимания данного текста следует считать слово «корень»: именно отсутствие корня становится причиной отпадения (согласно Луке) или соблазна (согласно Матфею и Марку) тех, кто принадлежит к этой категории. Под корнем, по-видимому, надо понимать веру: на это указывает противопоставление веры отпадению в версии Луки (под отпадением, конечно же, подразумевается отпадение от веры).

Возможно также, образ быстро взошедшего растения и отсутствия у него корня указывает на религиозность двух разных типов: внешнюю и поверхностную с одной стороны, внутреннюю и глубокую с другой. Внешняя религиозность предполагает готовность человека к выполнению определенной суммы духовно-нравственных предписаний и ритуалов без глубокого понимания их смысла (земля, на которую в данном случае упало семя, согласно версии Матфея и Марка, «не имела *глубины*»). Внутренняя религиозность, напротив, может быть незаметна для стороннего наблюдателя, подобно корню в земле, но только такая религиозность способна дать человеку силы перенести гонения, испытания и искушения.

Глагол «соблазняются» (σκανδαλίζονται), примененный к лицам рассматриваемой категории, происходит от термина «соблазн» (σκάνδαλον), обладающего в раннехристианской традиции многообразным семантическим спектром. С одной стороны, соблазн — это то, что должно быть решительно отторгнуто: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твое было ввержено в геенну» (Мф. 5:29–30). С другой стороны, сама деятельность Иисуса может стать источником соблазна: «...блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф. 11:6). Апостол Павел прямо говорит о том, что распятый Христос — «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23).

В этом контексте следует понимать то предостережение, которое звучит в притче о сеятеле: те, кто воспринимают в слове Иисуса только его внешнюю сторону, только красивую оболочку, но не осознают его внутренней глубины, на каком-то

этапе жизни под воздействием внешних обстоятельств (скорби, гонения или искушения) могут соблазниться и отпасть.

Третья категория слушателей

Третья категория лиц, о которых говорится в притче, это те, в ком, по версии Матфея и Марка, «заботы века сего» и «обольщение богатства душат (συμπνίγουσιν) слово», и оно остается «бесплодным» (ἄκαρπος). По версии Луки, эти люди «слушают слово, но, отходя, заботами, богатством и наслаждениями житейскими подавляются (συμπνίγονται) и не приносят плода». Эти слова следует понимать в общем контексте учения Иисуса о заботах, богатстве и житейских наслаждениях.

Тема богатства постоянно возникает в проповеди Иисуса, и термин «богатство» в Его устах всегда имеет отрицательный смысл. После встречи с богатым юношей Иисус восклицает: «Как трудно имеющим богатство войти в Царствие Божие!». Ученики приходят в ужас от этих слов, но Он повторяет: «Дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!» (Мк. 10:23–24). В Нагорной проповеди Иисус говорит: «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24). А в Проповеди на равнине обращается с богатым с грозным увещанием: «Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (Лк. 6:24). Теме богатства и бедности посвящена притча о богаче и Лазаре, в которой богатый после смерти оказывается в аду (Лк. 16:23).

Характерно, что, по версии Матфея и Марка, Иисус в притче о сеятеле говорит об «обольщении богатства». Слово ἀπάτη в классическом греческом языке указывает на обман, ложь, разочарование, несбывшиеся надежды. Обманчивость земного стяжания подчеркивается притчей о богаче, набравшем такой урожай, что ему некуда было складывать его, и говорившем самому себе: «Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись». Этого человека Иисус называет «безумным» (Лк. 12:15–20).

Термин «заботы» также имеет отрицательный смысл в устах Иисуса. Целый раздел Нагорной проповеди посвящен призывам не заботиться об одежде, пище и питье, не заботиться о завтрашнем дне. В пример приводятся птицы небесные и лилии полевые, о которых заботится Сам Бог. Земным заботам противопоставляется «Царство Божие и правда его»: это

Царство последователи Иисуса призываются искать прежде всего, а то, что им необходимо в земной жизни, приложится само собой (Мф. 6:25–34). В притче о сеятеле символом мирских забот является «терние» (ἀκάνθαι) — колючее растение, всходящее и заглушающее пшеничный колос.

Четвертая категория слушателей

Итак, Иисус привел три основные причины, по которым слово Божие может не принести плод в тех или иных людях: действие диавола; непостоянство самого человека и отсутствие в нем корня; богатство и заботы века сего (по версии Луки, также «житейские наслаждения»).

Этим трем категориям слушателей противопоставляется четвертая — те, которые не только слышат слово, но и «понимают» его и приносят плод (по версии Матфея); «принимают» и приносят плод (по версии Марка); «хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении» (по версии Луки). Общим для всех трех версий является глагол καρποφορέω (букв. «плодоприносить»): этот глагол указывает на положительный результат, ожидаемый от труда сеятеля.

Сердце, о котором говорится в версии Луки, обозначено двумя терминами: καλὴ καὶ ἀγαθή (букв. «красивое и доброе», «прекрасное и благое»). Комментаторы обращают внимание на то, что именно эти два термина в греческой философии употреблялись для обозначения идеального сочетания в человеке физической красоты и высоких нравственных качеств[79]. Вряд ли, однако, можно видеть в этом что-либо большее, чем вербальное совпадение, тем более учитывая, что в оригинале притча была произнесена на арамейском языке.

В указании на тридцати-, шестидесяти- и стократный плод не следует искать аллегорический смысл. В данном случае цифры, скорее всего, символизируют обилие плодов, которые приносит слово Божие в тех, кто принимает его с верой. Они могут также указывать на разные степени духовного совершенства, достигаемого уверовавшими и принявшими слово. Так понимает это место Иоанн Златоуст:

---

[79] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 714.

> По милосердию Своему, Он не один только указал путь и не сказал, что тот будет отчужден, кто не принесет сторичного плода; спасется, говорит Он, и тот, кто принесет плод в шестьдесят крат, и даже кто в тридцать. Это для того Он сказал, чтобы облегчить нам путь к спасению. Итак... не можешь совершенно расстаться с богатством? Уделяй часть от имения твоего. Для тебя трудно и это бремя? Разделяй с Христом имение твое[80].

Несмотря на неизбежный побочный эффект, выражающийся в том, что часть семян погибает, деятельность сеятеля в конечном итоге достигает цели: семя, упавшее на добрую почву, приносит обильный плод. Что означает этот вывод по отношению к Иисусу и Его миссии? То, что в другом месте Он обозначил формулой: «Много званых, а мало избранных» (Мф. 20:16; 22:14; Лк. 14:24). Его миссия неизбежно закончится победой, но разделить с Ним плоды этой победы смогут не все, а только те, кто уверовал в Него и пошел за Ним.

Притча и изображаемая ею реальность

Произнося притчу о сеятеле, Иисус говорил прежде всего о Себе и Своих современниках — тех, кто слушал Его проповедь, но по-разному откликался на нее. Если рассматривать эту притчу в ряду других притч, в которых подразумевается Израильский народ и в целом его реакция на проповедь Иисуса (об этом говорит, в частности, притча о злых виноградарях в Мф. 21:35–41; Мк. 12:1–9; Лк. 20:9–16), то можно утверждать, что под плодородной землей понимается не Израильский народ, а те народы, которые уверуют в Иисуса. Именно так притчу воспринимали в ранней Церкви. Иустин Философ, говоря об отвержении Мессии народом Израильским, ссылается на притчу о сеятеле и настаивает на обязанности христианина проповедовать «в надежде найти где-нибудь хорошую землю»[81]. Имеется в виду земля за пределами Израиля и проповедь не для представителей еврейского народа.

---

[80] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 45, 2 (PG 58, 474). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 478.

[81] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 125 (PG 6, 765). Рус. пер.: С. 334.

Имея прямое отношение к истории Израиля, притча в то же время обладает универсальным смыслом. То сеяние, которое Иисус начал при жизни, продолжили ученики после Его смерти и воскресения, а затем — последующие поколения христианских учителей. Далеко не всегда слово Божие падало на добрую почву. Но там, где это происходило, оно давало обильные всходы. Целые народы были просвещены светом евангельской веры благодаря проповедникам — таким же сеятелям, которые трудились в проповеди Евангелия и не знали, принесет ли их труд плоды, и если да, то какие.

Притчи Иисуса сбываются в истории многих народов. Русская земля на протяжении веков была той доброй почвой, в которую падало семя слова Божия и производило обильный плод в лице святых — благоверных князей, святителей, преподобных, мучеников, Христа ради юродивых. Эту землю называли Святой Русью, потому что идеал святости настолько глубоко проник в сознание русского человека, что он, как казалось, уже не мыслил себя без Христа и Его Церкви. Но когда наступило гонение, ситуация резко изменилась. Миллионы людей встали на путь исповедничества, но некоторые отреклись от веры и от Христа. Это были те, о которых Иисус сказал, что они не имеют в себе корня: пока время благоприятное, они веруют, но когда наступает гонение, они соблазняются и отпадают.

Подобного рода параллели можно было бы провести в отношении многих других народов, в жизни которых притча о сеятеле актуализируется на разных этапах их исторического развития. Однако, в отличие от ситуации, описанной в притче, одна и та же земля может в разное время оказываться то доброй, то каменистой, и семя, падая в одну и ту же землю, могут иногда поклевать птицы или заглушить терния, а в других случаях оно же — вопреки всякой очевидности — может принести стократный плод.

Сказанное справедливо и в отношении отдельных людей. Душа одного и того же человека в разное время может представлять из себя добрую почву или каменистую, и семя, попадая в его сердце, может иногда приносить обильные плоды, а иногда заглушаться терниями забот или похищаться диаволом.

Между ситуацией, описанной в притче, и реальностью, которую притча символизирует, есть одно существенное различие. Земля бывает доброй или каменистой по природе: качество земли не зависит от самой земли. В отношении же людей дело обстоит иным образом: они не могут *по природе* быть невосприимчивыми к слову Божию. По словам Златоуста,

> ...камню нельзя сделаться землей, и дороге не быть дорогой, и тернию не быть тернием; но не то бывает с существами разумными. И камню можно измениться и стать плодородной землей; и дорога может быть не открытой для всякого проходящего и не попираться его ногами, а может сделаться тучной нивой; и терние может быть истреблено, и семена могут расти беспрепятственно. Если бы это было невозможно, Христос не сеял бы. Если же такое изменение происходило не во всех, то причина этого — не сеятель, а те, которые не хотели измениться [82].

Бог создал каждого человека способным вместить Его слово, и сердце каждого в своем изначальном, первозданном состоянии представляет собой добрую почву. Нет такого человека, который был бы заведомо исключен из сферы влияния Бога и Его Благой Вести. Но люди по-разному реагируют на эту Весть. Именно разная реакция становится причиной того, что в одном человеке Божья Весть приносит стократный, в другом шестидесятикратный, в третьем тридцатикратный плод, а в ком-то не приносит вообще никакого плода.

4. Притча о плевелах

[24]Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; [25]когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; [26]когда взошла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. [27]Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоем? откуда же на нем плевелы? [28]Он же сказал им: враг челове-

---

[82] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 44, 3 (PG 57, 468). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 467.

ка сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? [29]Но он сказал: нет — чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, [30]оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою.

Притча о плевелах в Евангелии от Матфея следует непосредственно за притчей о сеятеле. В двух притчах много общего. Прежде всего в них используется похожий образный ряд: семена, разбрасывающий их человек, поле (земля), всходы. В притче о сеятеле не уточнялось, какое семя разбрасывал сеятель, но очевидно, что речь шла о пшенице. Это становится явным из притчи о плевелах, где «доброе семя» отождествляется с пшеницей (Мф. 13:24–25).

Именно пшеница была главной посевной культурой в Израиле, поскольку из нее пекли хлеб. А хлеб был основной пищей (Быт. 18:5; 31:54; 37:25). Если в наше время люди обычно едят что-то с хлебом, то в древнем Израиле ели хлеб с чем-то (Быт. 25:34). Слово «хлеб» было синонимом пищи (Быт. 3:19; 42:5–7). Вся эпическая история Иосифа и его братьев разворачивается вокруг темы хлеба (Быт. 42:1–6, 19, 25–26, 33; 43:2, 25; 44:2; 45:23; 47:12–19).

Дискуссия о том, что следовало за чем — посев за вспашкой или наоборот — вряд ли имеет какое-либо отношение к смыслу притч о сеятеле или о плевелах. Эту дискуссию открыл Й. Иеремиас, утверждавший, на основании современных ему научных данных, что в Палестине I в. землю вспахивали не до посевной кампании, а после нее. Это означало, что сеятель должен был ходить по невспаханной земле, хаотично разбрасывая семена[83]. Другие ученые оспаривали его точку зрения, настаивая на том, что землю вспахивали до посевной кампании[84]. К настоящему времени интерес к данной дискуссии угас, поскольку ни то, ни другое мнение не дает никакого ключа к разгадке смысла притч, связанных с образами сеятеля, семени, пшеницы и плевел.

---

[83] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 11–12.

[84] *White K.D.* The Parable of the Sower. P. 300–307. Ответ Иеремиаса: *Jeremias J.* Palästinakundliches zum Gleichnis vom Säemann. P. 48–53.

Притча о плевелах, используя набор образов, похожий на тот, что был использован в притче о сеятеле, полностью меняет фокус, сосредотачивая внимание слушателя на иной теме. Если в притче о сеятеле мы видели только одного сеятеля, то здесь перед нами предстают двое, сеющие на одном и том же поле. Если там сеятель разбрасывал только доброе семя с надеждой получить от него богатый урожай, то здесь параллельно с пшеницей сеются плевелы. Образ злого семени мы находим в 3-й Книге Ездры: «Посеяно зло, а еще не пришло время искоренения его. Посему, доколе посеянное не исторгнется, и место, на котором насеяно зло, не упразднится, — не придет место, на котором всеяно добро» (3 Езд. 4:28–29). Однако, как говорилось выше, литературная зависимость притч Иисуса от этой книги чрезвычайно маловероятна.

Различия между притчами о сеятеле и о плевелах не исчерпываются перечисленными. Если там основное внимание уделяется сеятелю как главному персонажу, то здесь появляются другие персонажи — враг, рабы домовладыки, жнецы. Если там пшеница на доброй земле вырастает и приносит обильный плод, то здесь пшеница вырастает одновременно с плевелами. Наконец, в притче о сеятеле жатва только подразумевалась, здесь же она является кульминацией всего рассказа.

Разница между двумя притчами становится еще более очевидной при сравнении их толкований. В Евангелии от Матфея толкование притчи о плевелах следует не сразу за ней, а по окончании изложения всех четырех притч, вошедших в его версию поучения из лодки. Это толкование будет рассмотрено нами ниже.

5. Притча о горчичном зерне

[31]Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, [32]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.

Притча о горчичном зерне продолжает серию притч, в которых основным образом является семя. Эта притча имеется у трех синоптиков: у Матфея и Марка она завершает поучение из лодки, у Луки стоит особняком.

В версии Марка притча начинается с вопросительного предложения, за которым следует сам рассказ. При этом у Марка отсутствует «человек»; весь процесс описан так, будто он происходит без участия человека:

> И сказал: чему уподобим Царствие Божие? или какою притчею изобразим его? Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные (Мк. 4:30–32).

Версия Луки (Лк. 13:18–19) имеет общие черты с обеими версиями. Как и у Марка, она начинается с вопроса; как и у Матфея, в ней присутствует «человек». Однако в отличие от обеих версий в ней отсутствует упоминание о том, что горчичное зерно — меньше всех семян. Если у Матфея человек сеет горчичное дерево «на поле своем», а у Марка оно сеется «в землю», то у Луки человек сажает его «в саду своем». В версии Луки процесс роста семени и его превращения в дерево описан наиболее лаконично и схематично.

Горчичное зерно имеет очень маленький размер — около 1 мм диаметром. Из него вырастает горчица — однолетнее травянистое растение, семена которого содержат горчичное масло. Название растения в греческом языке — σίναπι — происходит от σίνος («вред») и ὄψις («зрение»): это связано с тем, что при попадании в глаза горчичное масло вызывает слезы. В Палестине растение могло достигать 3 метров в высоту. У всех трех синоптиков горчица названа «деревом»; при этом Матфей и Марк употребляют применительно к ней термин λάχανον (букв. «овощ», в Синодальном переводе: «злак»). Вероятно, смысл этого словоупотребления в том, что, не будучи деревом, растение может достигать размеров полноценного дерева.

В речи Иисуса горчичное зерно обычно является синонимом чего-то очень маленького, незначительного, малозаметно-

го: выражение «вера с горчичное зерно» (Мф. 17:20) в Его устах означает очень маленькую веру. Однако в данной притче зерно превращается в могучее дерево. «Тайна Царствия пребывает в парадоксальной полярности между эмбриональным состоянием малозначительности и развитым состоянием универсального величия», — отмечает исследователь[85]. По словам другого ученого, «Царство Божие одновременно должно прийти и уже присутствует, оно стремительно приближается и в то же время уже действует и влечет мир в будущее состояние». Притча о растущем зерне отражает «напряжение между двумя модальностями Царства»[86].

Образ дерева, в ветвях которого укрываются птицы, присутствует в книгах пророков:

> Так говорит Господь Бог: и возьму Я с вершины высокого кедра, и посажу... и пустит ветви, и принесет плод, и сделается величественным кедром, и будут обитать под ним всякие птицы, всякие пернатые будут обитать в тени ветвей его (Иез. 17:22–23).
>
> Оттого высота его превысила все дерева полевые, и сучьев на нем было много, и ветви его умножались... На сучьях его вили гнезда всякие птицы небесные (Иез. 31:5–6).
>
> Дерево, которое ты видел... на котором листья были прекрасные и множество плодов и пропитание для всех, под которым обитали звери полевые и в ветвях которого гнездились птицы небесные... (Дан. 4:17–18).

Впрочем, значение литературных параллелей не следует преувеличивать, так как образ птиц, укрывающихся в ветвях дерева, вероятнее всего, был скорее навеян собственными наблюдениями Иисуса за жизнью природы, а не теми или иными письменными текстами. Еще раз отметим, что, несмотря на прекрасное знание Писания, Иисус совсем не всегда обращался к нему как прямому источнику цитирования: Его речь была некнижной, адресованной простым людям, и Он использовал в основном образы и символы, почерпнутые не из литературы, а из жизни.

---

[85] *Kelber W. H.* The Kingdom in Mark. P. 40.

[86] *Williams J. G.* Gospel against Parable. P. 134.

О чем говорит притча? Прежде всего, опять же, о проповеди Иисуса, о Его миссии, которая начиналась очень скромно, но в перспективе должна была распространиться на весь мир. В маленькой стране на протяжении трех с небольшим лет проповедовал и совершал чудеса Человек, Которому удалось собрать вокруг Себя небольшое количество людей. После Его смерти оставалось лишь несколько десятков человек, считавших себя членами Его общины (Деян. 1:16). Стремительный рост Церкви начался с момента Пятидесятницы (Деян. 2:41), а к IV в. число последователей Иисуса достигло многих миллионов. В наше время общее число христиан в мире составляет более двух миллиардов. Если к ним прибавить христиан, живших на земле в течение почти уже двух тысяч лет, прошедших с момента смерти Иисуса, то можно говорить о геометрической прогрессии, в которой исходный и конечный пункты отстоят один от другого неизмеримо дальше, чем размеры горчичного зерна от максимальных размеров горчичного растения.

Предвидел ли Иисус такой рост? Несомненно, поскольку многократно говорил об этом ученикам. В Его времена это казалось не только не очевидным, но и совершенно невероятным, подобно тому, как невероятным казалось престарелому бездетному Аврааму обетование о том, что его потомство будет, «как песок морской» (Быт. 13:16). И тем не менее предсказание о стремительном росте числа верующих начало сбываться уже в первом христианском поколении.

Чему обязан этот беспрецедентный рост? Только ли учению Иисуса? Евангелие отвечает на этот вопрос словами, которые Иисус произнес незадолго до Своей последней пасхи: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24). Хотя в рассматриваемой притче речь идет о зерне горчичном, а в цитированных словах — о зерне пшеничном, суть от этого не меняется. Зерно, чтобы вырасти и принести плод, должно умереть. В устах Иисуса, знавшего, что Он пришел в этот мир, чтобы отдать жизнь Свою (Ин. 10:17), образ зерна был связан с темой смерти и воскресения.

Возможно, слова о пшеничном зерне из Евангелия от Иоанна содержат в себе ключ ко всем притчам из синоптических Евангелий, построенным на образах зерна и семени.

Во всех этих притчах говорится о семенах и всходах. Но в общем контексте миссии, с которой пришел Иисус, путь от семени к плоду лежит через смерть. Эта грядущая смерть, о которой Иисус знал с самого начала, окрашивает Его слова той особой интонацией, которая позволяет отличить Его голос от голоса любого другого проповедника и учителя, когда-либо жившего на земле.

Не случайно в ранней Церкви образы зерна и семени прочно связывали с темой мученичества. Широко известны слова Тертуллиана о том, что «кровь мучеников есть семя христианства»[87]. Амвросий Медиоланский пишет:

> Зерно — вещь дешевая и простая: если ее размолоть, изольет свою силу. Так и вера: поначалу кажется простой, но если затопчут ее ногами противники, то изольет свою благодатную силу, так что благоуханием ее исполнятся как те, кто услышал, так и те, кто читает о ней. Зерно горчичное — наши мученики: Феликс, Набор и Виктор... Под ударом меча они до скончания мира утвердили благодать своего мученичества... Сам Господь есть зерно горчичное... Он предпочел быть растоптанным, чтобы мы могли сказать: «Мы Христово благоухание Богу» (2 Кор. 2:15)[88].

Три мученика, о которых говорится в этом тексте, пострадали в начале IV в. Позднее их останки были перенесены в Милан, где Амвросий служил епископом. Церковь всегда придавала подвигу мученичества особое значение, видя в нем прямое продолжение подвига Иисуса Христа. На гробах мучеников совершали литургии и строили храмы ранние христиане. Во многих городах мощи мучеников становились центром притяжения для тысяч паломников. С мученического подвига нередко начиналось распространение христианства в том или ином городе, той или иной стране.

---

[27] *Тертуллиан.* Апологетик 50, 13. Точная цитата: «Чем более вы истребляете нас, тем более мы умножаемся; кровь христиан есть семя» (CCSL 1, 171). Рус. пер.: 191.

[88] *Амвросий Медиоланский.* Толкование на Евангелие от Луки 7 (CCL 14, 275–276). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 70–71.

В Свято-Духовом монастыре в Вильнюсе покоятся мощи мучеников Антония, Иоанна и Евстрафия, служивших при дворе литовского князя Ольгерда и пострадавших в 1347 г. Именно с их мученического подвига началось быстрое распространение христианства в литовском крае. Князь Ольгерд, по приказу которого они были казнены, вернулся в христианство и перед смертью принял монашеский постриг. Все его двенадцать сыновей были христианами. А через два-три поколения после Ольгерда Литва стала христианской страной.

Подобных примеров много в истории различных народов. Способ, при помощи которого распространялось христианство на протяжении веков, не менее парадоксален, чем сама христианская вера. Казалось бы, массовое уничтожение последователей Христа, как это было в Советском Союзе в 1920-е и 1930-е гг., должно было привести к ослаблению веры, уничтожению Церкви. На какое-то время, как могло показаться, это действительно происходило. Но за страданием и смертью непременно следовало воскресение, и место тысяч умученных и убиенных занимали миллионы новых верующих.

Всё это на каждом новом этапе развития христианства подтверждало то, о чем Иисус говорил Своим ученикам: внутренняя сила Его учения подобна силе семени, которое попадает на добрую почву человеческих сердец. Добрая почва во взаимодействии с силой семени производит растение, приносящее стократный плод. Это семя не могут задушить посаженные рядом с ним плевелы. Это семя дает всходы и приносит плод благодаря изначально заложенному в нем потенциалу роста. Это семя, будучи внешне малозаметным и незначительным, вырастает в высокое дерево, в ветвях которого укрываются птицы.

То, что Иисус принес на землю, не сводится к понятию «учения». Его учение имеет безусловную и абсолютную значимость для христиан, но смысл Его прихода на землю этим не ограничивается. Основанная им Церковь является тем пространством на земле, где Он продолжает присутствовать и осуществлять Свою миссию. Но Его миссия на земле не сводится также и к созданию Церкви. Будучи Богом, Он выше и шире и Своего учения, и Своей Церкви. По словам

апостола Павла, «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9).

То, что Иисус принес людям, с наибольшей полнотой выражается понятием, которое Он чаще всего использовал: Царство Небесное. Оно, как оказывается, шире и больше, чем «учение», «Церковь», «религия» и любое другое понятие, которыми столь охотно оперируют в наши дни те, кто любит говорить о «духовности» и «религиозности».

Царство Небесное не поддается определению, потому что оно выше любого определения. В учении Иисуса оно раскрывается через серию уподоблений, на которых построены Его притчи. В миссии Иисуса оно раскрывается прежде всего через Его страдания, смерть и воскресение. В конечном итоге, Царство Небесное тождественно Самому Иисусу, Который есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

К Царству Небесному человек может приобщиться — и через учение Иисуса, и через Церковь, причем без отрыва от повседневной жизни. Иисус не выдергивает людей из мира, подобно пшенице, которую рабы домовладыки предлагали собрать, не дожидаясь жатвы. И для того чтобы приобщиться к Его царству, ни сеятели, ни жнецы, ни рыбаки не обязаны отказываться от своей профессии. Они лишь должны научиться за повседневностью видеть то измерение, которое открывает Иисус и которое Он обозначил этим странным, таинственным словосочетанием: Царство Небесное.

6. Притча о закваске в тесте

[33]Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё. [34]Всё сие Иисус говорил народу притчами, и без притчи не говорил им, [35]да сбудется реченное через пророка, который говорит: отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира.

В Евангелии от Матфея поучение из лодки завершается притчей о закваске в тесте. В Евангелии от Луки две притчи — о горчичном зерне и о закваске — даны в той же после-

довательности. У Луки притча предваряется вопросом Иисуса: «Чему уподоблю Царство Божие?» (Лк. 13:20–21).

По той причине, что две притчи у обоих евангелистов следуют одна за другой, а также по причине их кажущегося тематического сходства их обычно толкуют одновременно. Иоанн Златоуст, говоря об образе горчичного зерна, пишет:

> Этим Господь хотел показать образ распространения проповеди. Точно то же самое, говорит Он, будет и с проповедью. Хотя ученики Его были всех бессильнее, всех уничиженнее, но так как сила, в них сокровенная, была велика, то она распростерлась по всей вселенной. Далее к этому образу Господь присовокупил еще подобие закваски... Как закваска над большим количеством муки производит то, что муке усваивается сила закваски, так и вы преобразуете целый мир... Как закваска тогда только заквашивает тесто, когда бывает в соприкосновении с мукой, и не только прикасается, но даже смешивается с ней... так и вы, когда вступите в неразрывную связь и единение с врагами своими, тогда их и преодолеете. И как закваска, будучи засыпана мукой, в ней не теряется, но в скором времени всему смешению сообщает собственное свойство, так точно произойдет и с проповедью... Не дивись также и тому, что, беседуя о царстве, Он упоминает о зерне и закваске. Он беседовал с людьми неискусными и малоучеными, которых к высокому надлежало возводить посредством низких предметов, и которые были так просты, что при всем том имели еще нужду во многих пояснениях... Велика сила проповеди; однажды вскиснувшее само делается закваской для прочего. Как искра, когда коснется дров, зажженное ею делает новым источником огня, и таким образом простирается дальше и дальше, — так и проповедь. Но Господь сказал не об огне, а о закваске. Почему же? Потому что там не всё зависит от огня, но многое и от зажженных дров; здесь же закваска всё производит сама собою. Если же двенадцать человек заквасили целую вселенную, то подумай, как мы плохи, когда, несмотря на всю свою многочисленность, не можем исправить оставшихся, мы, которых по-настоящему было бы достаточно, чтобы стать закваской для тысячи миров![89]

[89] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 46, 2 (PG 58,

В современных научных трудах притчи о горчичном зерне и о закваске тоже чаще всего разбираются вместе[90] как несущие одну и ту же смысловую нагрузку. Между тем сходство усматривается только в том случае, если, как это делает Златоуст, притчу толковать применительно к росту последователей христианства. Насколько содержание притчи можно свести только к этой теме? И насколько вообще образы горчичного зерна и закваски можно трактовать как выражающие одну и ту же идею?

Закваска является микробиологическим элементом, добавляемым в пищу в определенных целях. В хлеб закваска (дрожжи) добавляется для придания ему пышности и вкуса. Благодаря закваске тесто вскисает и при выпечке «поднимается».

В Ветхом Завете хлебной закваске придавался особый, религиозный смысл. Он был связан прежде всего с запретом на употребление квасного в течение одной недели — когда Израильский народ праздновал пасху. Нарушение этого запрета, согласно закону Моисееву, должно было караться смертной казнью:

> Семь дней ешьте пресный хлеб; с самого первого дня уничтожьте квасное в домах ваших, ибо кто будет есть квасное с первого дня до седьмого дня, душа та истреблена будет из среды Израиля. Наблюдайте опресноки, ибо в сей самый день Я вывел ополчения ваши из земли Египетской, и наблюдайте день сей в роды ваши, как установление вечное. С четырнадцатого дня первого месяца, с вечера ешьте пресный хлеб до вечера двадцать первого дня того же месяца; семь дней не должно быть закваски в домах ваших, ибо кто будет есть квасное, душа та истреблена будет из общества [сынов] Израилевых, пришлец ли то, или природный житель земли той. Ничего квасного не ешьте; во всяком местопребывании вашем ешьте пресный хлеб (Исх. 12:15, 17–20).

Изначальное происхождение запрета на употребление квасного в еврейской традиции является предметом спора между учеными, равно как и богословское объяснение причин, по которым закваска должна была удаляться из домов на целую

478–489). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 484–485.

[90] См., в частности: *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 304–308.

неделю. Согласно одному объяснению, закваска была символом греха. По другому толкованию, уничтожение всей старой закваски было символом обновления, которое должно было происходить ежегодно. Это толкование отражено в словах апостола Павла:

> Разве не знаете, что малая закваска квасит всё тесто? Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины (1 Кор. 5:6–8).

Слова Павла о закваске порока и лукавства перекликаются со словами Иисуса о «закваске фарисейской, которая есть лицемерие» (Лк. 12:1).

В данном случае под закваской понимается тот фермент, который, пропитывая собой все учение фарисеев, делает его непригодным к тому, чтобы открывать путь в Царство Небесное. Этот фермент Иисус и называл лицемерием.

В рассматриваемой притче образ закваски используется в положительном ключе. Перед нами пример того, как один и тот же образ может иметь разные значения в зависимости от того, какую реальность он призван выражать.

Образ женщины, готовящей хлеб, у слушателей Иисуса мог вызвать только положительные ассоциации. Большинство из них были мужчинами: когда они приходили домой, жена встречала их теплым, только что испеченным хлебом. Те женщины, которые оказывались среди слушателей Иисуса, узнавали в этом образе себя. И мужчины, и женщины прекрасно понимали буквальное значение Его слов. Что же касается их переносного значения, то оно каждому должно было открываться по-разному.

Возвращаясь к сравнению между притчами о горчичном зерне и о закваске, мы должны указать на различия, касающиеся их внешнего образного ряда. Образ зерна заимствован из сельскохозяйственной деятельности, которой занимались преимущественно мужчины (у Матфея и Луки «человек», то есть мужчина, сажает зерно в землю), образ закваски — из домашнего быта, где хозяйничали женщины. Зерно начинает расти внутри зем-

ли, потом пробивается наружу и превращается в растение; при этом состав земли не меняется. Закваска, напротив, остается внутри теста, не выходит наружу, однако благодаря ее присутствию в тесте сам состав теста, его вкус и запах меняются.

Простое сличение внешних аспектов обоих образов заставляет задуматься о том, насколько они призваны отображать одну и ту же реальность. Как представляется, образ закваски в тесте выполняет другие функции, чем образ зерна. Он указывает на ту же реальность Царства Небесного, но раскрывает ее по-иному.

Образ закваски стоит в одном тематическому ряду не с горчичным зерном, а с теми образами, которые мы встречаем в Нагорной проповеди: «Вы — соль земли... Вы — свет мира» (Мф. 5:13–14). Не случайно в поучении из лодки, как оно изложено у Марка, присутствуют слова, аналогичные тем, что включены у Матфея в Нагорную проповедь: «Для того ли приносится свеча, чтобы поставить ее под сосуд или под кровать? не для того ли, чтобы поставить ее на подсвечнике?» (Мк. 4:21). Очевидно, одну и ту же мысль Иисус выразил и в Нагорной проповеди, и в поучении из лодки. И мысль эта отлична от той, которую выражает притча о горчичном зерне.

Образы соли, света и свечи, как кажется, несут одинаковую семантическую нагрузку. Они призваны обозначить *качество* присутствия последователей Иисуса в мире. Соль, находясь внутри пищи, придает ей вкус. Свеча, находясь внутри комнаты, наполняет ее светом. Закваска, находясь внутри теста, заставляет тесто вскиснуть и взойти. Христиане призваны, пребывая внутри мира, выполнять в нем ту же функцию, что соль в пище, свеча в комнате, закваска в тесте.

Продолжая эту аналогию, можно отметить, что свеча по отношению к комнате, соль по отношению к пище и закваска по отношению к тесту являются инородными элементами. Они не принадлежат изначально тому пространству или предмету, внутри которых оказываются, но привносятся в них, добавляются к ним. Подобным образом и последователи Иисуса, живущие в мире, иноприродны миру. Они в мире, но не от мира (Ин. 17:14–18).

Если рассматривать притчу о закваске применительно к духовной жизни или внутреннему миру отдельного человека, то

и здесь мы обнаруживаем отличия от притчи о горчичном зерне. Там основной акцент делался на разнице в размере между горчичным зерном, которое «меньше всех семян», и происходящим от него растением, которое «больше всех злаков». Здесь акцент делается не столько на соотношении «меньше — больше», сколько, опять же, на качестве: присутствие Царства Божия в душе человека качественно меняет всю его жизнь, придает ей тот вкус и полноту, которых до этого в ней не было. «Действию закваски подобно действие Христова учения, — пишет преподобный Иустин (Попович). — Как закваска постепенно проникает в тесто, пока не охватит его и оно не вскиснет, так и богочеловеческое учение Спасителя мало-помалу пронизывает и душу человека, и тело, и сердце, пока не завладеет даже малейшей частицей его существа»[91].

Следует обратить внимание на то, что в притче указано точное количество муки, использованной женщиной для подготовки теста: три меры. Термин σάτον (мера) в греческом языке обозначает меру сыпучих тел, равную приблизительно 1.5 римских модий, или около 13 литров. То есть мера — это отнюдь не горсть муки; скорее, это полный и тяжелый мешок. Три меры муки соответствуют 40 литрам — количеству хлеба, которого хватило более чем на 100 едоков[92]. Иными словами, речь идет не об обычном хлебе для ужина, а о *большом* количестве хлеба для большого пира с участием многих гостей. Здесь уместно вспомнить образ брачного пира, символизирующего щедрость Бога (Мф. 22:1–14). Можно также вспомнить слова Иисуса: «Мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше» (Лк. 6:38).

Три меры муки иногда толкуются аллегорически — как указание на три части человеческого естества (дух, душу и тело)[93] или три категории людей (например эллинов, иудеев

---

[91] *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 305–306.

[92] См.: *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. М., 1998. С. 402; *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 306–307.

[93] *Иероним.* Комментарий на Евангелие от Матфея 2, 13, 33 (CCSL 77, 109). Рус. пер.: С. 122.

и самарян)[94]. Однако такая чрезмерная аллегоризация скорее уводит от смысла притчи, чем приближает к его пониманию. Вряд ли также можно извлечь какой-нибудь урок из сопоставления трех мер муки в Евангелии от Матфея с тремя сатами муки, из которой Сарра испекла пресные хлебы для трех путников (Быт. 18:6). Скорее всего, указание на три меры призвано подчеркнуть контраст между большим количеством хлеба, который намеревается испечь женщина, и небольшим количеством требуемой для этого закваски.

7. Толкование притчи о плевелах

[36]Тогда Иисус, отпустив народ, вошел в дом. И, приступив к Нему, ученики Его сказали: изъясни нам притчу о плевелах на поле. [37]Он же сказал им в ответ: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; [38]поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; [39]враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть Ангелы. [40]Посему как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего: [41]пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, [42]и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов; [43]тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их. Кто имеет уши слышать, да слышит!

«Вошел в дом»

Почему первые четыре притчи из 13-й главы Евангелия от Матфея произносятся из лодки и адресованы народу, а следующие притчи произносятся в доме и обращены к узкому кругу учеников? Имеет ли значение выбор аудитории для понимания смысла притчи?

Ученые, следующие различным редакционным гипотезам, предполагают, что притчи изначально существовали в виде разрозненных коллекций, где они вообще не были снабжены указаниями, касающимися обстоятельств их произнесения и аудитории, к которой они были адресованы (примером такой коллекции может служить апокрифиче-

[94] *Феодор Мопсуестийский.* Фрагменты 74, 1–11 (TU 61, 121).

ское «Евангелие от Фомы»). Й. Иеремиас допускает, что некоторые притчи, изначально адресованные всему народу, при включении в Евангелия были представлены так, будто они произносились только в присутствии учеников[95]. Это происходило, по мнению ученого, в том случае, если притча теряла свое изначальное «место в жизни» (Sitz im Leben) и использовалась Церковью в качестве назидательного материала для общины[96].

Такие предположения, однако, носят в высший степени спекулятивный характер, не основаны на каких-либо указаниях, содержащихся в самом тексте Евангелий, и вряд ли способны дать надежный ответ на поставленные вопросы. Как следует из евангельских рассказов, Иисус иногда произносил притчи в присутствии только учеников, иногда в присутствии всего народа, включая фарисеев.

Так, например, в Евангелии от Луки мы находим серию притч, из которых часть обращена к народу (Лк. 14:25–35), другая часть — к фарисеям (Лк. 15:2–32), третья — к ученикам (Лк. 16:1–13). Однако в отношении притч, адресованных ученикам, евангелист отмечает: «Слышали же всё это и фарисеи...» (Лк. 16:14). Вариативность в обозначении аудитории продолжается и далее: «Он сказал им», то есть фарисеям (Лк. 16:15); «сказал также ученикам» (Лк. 17:1); «быв же спрошен фарисеями... отвечал им» (Лк. 17:20); «сказал также им притчу...» (Лк. 18:1); «сказал также к некоторым» (Лк. 18:9).

Иногда выбор конкретной аудитории вполне объясним. Например, вполне естественно, что притча о мытаре и фарисее (Лк. 18:9–14) была адресована фарисеям. Однако в других случаях мотивация, стоящая за выбором адресата, менее очевидна: это относится, в частности, к притчам о сокровище на поле, о жемчужине и о неводе. Как может показаться, по своему содержанию и общей направленности эти три притчи, адресованные только ученикам, не отличаются радикальным образом от тех притч, которые были произнесены из лодки и обращены к народу.

---

[95] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 47–48.

[96] *Там же.* P. 43.

И тем не менее, если оставить в стороне редакционные гипотезы и исходить из того, что притчи были произнесены именно там, где указывают евангелисты, вряд ли выбор аудитории был случаен. Очевидно, переход от публичной проповеди к беседе с узким кругом учеников должен быть отражен и в некоем сдвиге, касающемся содержательной стороны. Посмотрим на это внимательнее.

Шесть притч, следующих одна за другой в 13-й главе Евангелия от Матфея, начиная с притчи о плевелах на поле, имеют одинаковый зачин, указывающий на то, что в этих притчах раскрывается понятие Царства Небесного. При этом первые четыре притчи в той или иной мере относятся к публичной деятельности Иисуса: притча о сеятеле говорит о Его миссии и ее плодах; притча о плевелах на поле — о том, как диавол пытается осуществлять свою «параллельную миссию» среди тех же людей, среди которых Иисус сеет семена Своего учения; притча о горчичном зерне — о том, как посеянные Иисусом семена дают обильные всходы; притча о закваске — о том, как Царство Небесное, принесенное Иисусом на землю, качественно меняет мир, наполняет его жизнь новым содержанием и смыслом.

Последующие две притчи — о сокровище и жемчужине — говорят о ценности самого Царства Небесного и о том, на какие жертвы человек может пойти, чтобы его приобрести. Большинству из тех, кто слушал поучение Иисуса из лодки, этот образ ничего бы не сказал, поскольку никто из них пока еще ничем не пожертвовал ради Царства Небесного и ради Иисуса. Ученики, напротив, уже «оставили всё и последовали за Ним» (Лк. 5:11). Они не могли не задаваться вопросом, который в конце концов будет озвучен Петром от лица всей группы: «Вот, мы оставили всё и последовали за Тобою; что же будет нам?» (Мф. 19:27; Мк. 10:28; Лк. 18:28). Группа людей, которых Иисус оторвал от обычных занятий, отделил от родственников, приучал к непривычному для них образу жизни и которой при этом ничего не обещал, кроме страданий, гонений, ненависти и непонимания со стороны людей (Мф. 10:16–23), — эта группа нуждалась в моральной поддержке. Такую поддержку Иисус предложил им, в частности, в притчах о сокровище и жемчужине.

Эсхатологический характер притчи

Если в притче о сеятеле все действие разворачивается в перспективе земной истории человечества, то главной темой притчи о плевелах становится «кончина века сего» и тот суд, о котором Иисус неоднократно говорит в других местах — в частности в Своем последнем наставлении ученикам перед Тайной Вечерей (Мф. 25:31–46). Одним из связующих звеньев между двумя толкованиями является выражение «век сей»: указывая на земную жизнь в целом, в устах Иисуса это выражение часто имеет негативный оттенок. Так, например, в притче о неверном управителе «сынам века сего» противопоставляются «сыны света» (Лк. 16:8).

Еще одним связующим звеном оказывается фигура диавола: в притче о сеятеле он похищает у людей семя слова Божия; в притче о плевелах он сеет свои семена одновременно с добрым семенем, которое сеет Сын Человеческий. В обеих притчах Сын Человеческий оказывается в центре внимания: и та, и другая сфокусированы на Его миссии. В первой диавол играет сравнительно незначительную роль: его усилия распространяются лишь на некоторую часть людей, охваченных миссией Иисуса. Во второй диавол вторгается в самую сердцевину действия, осуществляя «параллельную миссию» на том же самом поле, среди тех же самых людей, среди которых проповедует Сын Человеческий. При этом в обоих случаях действие диавола является кратковременным: в первой притче он, как вор, вторгается в чужие владения, чтобы похитить некоторую часть того, что ему не принадлежит; во второй, опять же как вор, приходит ночью, пока люди спят, разбрасывает свои семена и уходит.

Борьба между Богом и диаволом

Основное содержание притчи о плевелах — борьба между Богом и диаволом, между добром и злом, разворачивающаяся на земле, в веке сем, но завершающаяся в ином веке. Эта борьба происходит на протяжении всей евангельской истории. Здесь она представлена в сжатом и лаконичном виде.

Символом добра в притче является пшеница, символом зла — ζιζάνια (плевелы), растение, относящееся к семейству злаков. Термин ζιζάνιον в греческом языке соответствует латин-

скому lolium. Уже у Вергилия этот термин употребляется для обозначения сорняка, который может «повредить счастливому урожаю»[97]. Предположительно, в евангельском тексте речь идет о разновидности этого растения, ботаническое название которого lolium temulentum («плевел опьяняющий»[98]). Произрастает он обычно там же, где растет пшеница, по внешнему виду напоминает пшеницу, однако содержит в себе вещества, способные вызвать у человека отравление (головокружение, сонливость, судороги).

Внешнее сходство плевела с пшеницей заставляет увидеть в этом образе указание на зло как эрзац добра, на диавола как того, кто мимикрирует под Бога. В Ветхом Завете диавол как бы имитирует Бога, берет на себя роль толкователя Его заповеди. Бог говорит Адаму: «От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:16–17). Ева пересказывает эту заповедь диаволу, но он отвечает: «Нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:4–5). Зло в устах диавола маскируется под добро, подобно тому, как плевелы маскируются под пшеницу.

Диавол ведет свою работу параллельно с Богом, зло присутствует в мире наряду с добром. Зло и добро тесно переплетены в мире, подобно плевелу и пшеничному колосу, которые сплетаются даже на уровне корней[99]. Из-за сходства их внешнего вида пшеницу от плевела иногда бывает трудно отличить[100]. Еще труднее, выпалывая одно, не повредить другое. В притче о сеятеле Иисус говорил о людях, подобных семени, посеянному среди терний: оно быстро дает всходы, но терние так же быстро заглушает его. В притче о плевелах Он рисует иной образ: пшеница растет среди плевел, но плевелы не должны задушить его. Человек призван бороться против зла — бороться за свое собственное духовное выживание, ис-

---

[97] *Вергилий.* Георгики 1, 69. С. 66.

[98] На Руси был известен как «головолом».

[99] *Шаргунов Александр, прп.* Евангелие дня. Т. 1. С 303.

[100] *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 304.

кореняя семена зла не в окружающих людях, а прежде всего, в самом себе.

Миссия Иисуса и Его апостолов

В толковании, предложенном Иисусом, аллегорически интерпретируются все детали притчи, кроме одной: ничего не сказано о значении «слуг домовладыки». Мы можем лишь догадываться, что, если домовладыкой является Сын Человеческий, то слуги — это Его апостолы. Их беспокоило то, что миссия Иисуса не увенчивается немедленным успехом; что параллельно с Ним в мире действует диавол, похищающий у людей Его слово; что многие вообще резко отрицательно воспринимали Его проповедь. Они даже предлагали низвести огонь с неба и истребить тех, кто не принял Иисуса в Самарии. Иисус же призывал их к терпению, напоминая о том, что Он пришел «не губить души человеческие, а спасать»[101] (Лк. 9:53–56). Вспомним, что толкование притчи о сеятеле в версии Луки заканчивалось указанием на тех, кто «приносят плод в терпении» (Лк. 8:15).

По словам Иисуса, «поле есть мир». Этим Он указывает на универсальный характер Своей миссии: то, что Он делает и говорит, относится не только к Израилю, но и ко всему миру. Если на начальном этапе Своей проповеди Он утверждал, что послан «только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:6; 15:24), то чем ближе Он подходил к Своему последнему часу, тем чаще напоминал о том, что Евангелие должно быть проповедано «в целом мире» (Мф. 26:13). Его последняя заповедь ученикам, по версии Марка, звучала так: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16:15). По версии Матфея, Иисус после воскресения заповедал ученикам идти и научить «все народы» (Мф. 28:19). Притча о плевелах относится к начальному этапу Его проповеди, однако уже тогда Иисус предсказывал, что Его миссия охватит весь мир.

«Сыны Царствия» и «сыны лукавого»

Кто понимается под «сынами Царствия» и «сынами лукавого»? В беседе с иудеями в Капернауме Иисус назвал

[101] Во многих рукописях Евангелия от Луки этот стих отсутствует.

«сынами царства» народ Израильский, который будет извержен «во тьму внешнюю», тогда как «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф. 8:11–12). Ситуация, в которой были произнесены эти слова, однозначно указывает на их смысл: представители Израильского народа являются сынами царства по рождению и по призванию, но не по тому, как они на это призвание ответили. После того как Израиль не оправдал ожиданий, сынами царства становятся уже не по происхождению, а по вере. В притче о плевелах сыны Царствия — это те, кто уверовал в Иисуса по Его слову (Ин. 4:41). Их же в другом месте Иисус назвал «сынами света» (Лк. 16:18).

Напротив, сыны лукавого — это противники Иисуса, книжники и фарисеи вместе со всеми, кого им удалось убедить в своей правоте. К ним Он обращал грозные слова: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи... Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога». В ответ на это иудеи, в свою очередь, обвиняли Иисуса в том, что в Нем бес (Ин. 8:44, 47–49, 52). Подобного рода диалоги, весьма откровенные и резкие по тону, Иисус вел параллельно с произнесением притч, в которых говорил о том же, но в менее резкой форме, используя язык иносказания.

Божественная жатва

Образ жатвы, доминирующий в заключительной части притчи, уже в Ветхом Завете был связан с представлением о Божием суде:

> Пусть воспрянут народы и низойдут в долину Иосафата; ибо там Я воссяду, чтобы судить все народы отовсюду. Пустите в дело серпы, ибо жатва созрела; идите, спуститесь, ибо точило полно и подточилия переливаются, потому что злоба их велика. Толпы, толпы в долине суда! ибо близок день Господень к долине суда! Солнце и луна померкнут и звезды потеряют блеск свой (Иоил. 3:12–15).

Однако в цитированном тексте пророка Иоиля Божий суд мыслится, прежде всего, как суд над врагами Израиля и восстановление могущества и славы Израильского царства (Иоил. 3:19–20). У Иисуса же речь идет совсем о другом — о том всеобщем суде, который ожидает весь мир «при кончине века». Жатва является символом кончины века, за которой последует отделение праведников от делающих беззаконие.

О близости этого события Иисус неоднократно напоминал ученикам, в том числе используя образ жатвы. В Самарии Он говорил им: «Возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут» (Ин. 4:35–36). В последнем перед Тайной Вечерей наставлении ученикам, говоря о Своем Втором Пришествии и Страшном суде, Иисус будет развивать те же образы, что впервые появляются в притче о плевелах. Это поучение содержит прямые аллюзии на образ последней жатвы у пророка Иоиля:

> 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 (Мф. 24:29–31).

В картине Страшного суда, которую Иисус рисует в последнем поучении перед Тайной Вечерей, Сын Человеческий садится «на престоле славы Своей и все святые Ангелы с Ним». Перед Ним собираются «все народы», и Он отделяет одних от других, «как пастырь отделяет овец от козлов». Тех, кто по левую сторону, Иисус обозначает местоимениями «они» (αὐτοί) или «сии» (οὗτοι); тех, кто по правую, называет «праведниками» (δίκαιοι). Как и в притче о плевелах, повествование завершается словами о блаженстве праведных: «И пойдут сии в муку вечную, праведники же в жизнь вечную» (Мф. 25:31–46).

Идея отделения праведников от прочих, занимающая центральное место в поучении о Страшном суде, проходит через все притчи, относящиеся к теме последнего воздаяния, в частности: через притчу о плевелах; притчу о неводе, «который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон» (Мф. 13:48); притчу о десяти девах, из которых пять допущены в брачный чертог, а пять нет (Мф. 25:1–13).

Притча о плевелах открывает серию из шести притч, начинающихся в Евангелии от Матфея словами: «Царство Небесное подобно...» или «Еще подобно Царство Небесное...» (Мф. 13:24, 31, 33, 44, 45, 47). Первая и последняя притчи из этой серии — о плевелах и о неводе — посвящены теме Страшного суда. Четыре других притчи — о горчичном зерне, о закваске, о сокровище, найденном на поле, и о купце, нашедшем жемчужину, — не касаются темы воздаяния, но раскрывают понятие «Царство Небесное» применительно к земной жизни человека. Это соответствует тому двойному значению, которое термин «Царство Небесное», или «Царство Божие», имел в речи Иисуса, указывая одновременно на посмертное воздаяние и на ту духовную реальность, которая, подобно горчичному дереву, прорастает в земной жизни.

Святоотеческое толкование притчи

В святоотеческой традиции, как на Востоке, так и на Западе, в притче о плевелах видели указание на жизнь Церкви после смерти и воскресения Иисуса. Иоанн Златоуст отмечает, что лжепророки приходят после пророков, лжеапостолы после апостолов, антихрист после Христа. Еретики, вслед за диаволом, сеют на той ниве, которая уже засеяна:

> Многие предстоятели Церквей, введя в них людей лукавых, скрытных ересеначальников, тем самым открыли диаволу легкий путь для совершения своих козней. После того как он всеял такие плевелы, ему нечего было уже и трудиться... Далее Господь показывает, что дело диавола — не только вредное, но и излишнее, потому что он сеет после того, как нива уже возделана и все работы кончены. Так поступают и еретики, которые исключительно по тщеславию впускают свой яд. И не в этих только, но и в по-

следующих словах Господь продолжает с точностью описывать поведение еретиков: «Когда взошла зелень, — говорит Он, — и показался плод, тогда явились и плевелы». Так действуют и еретики. Сначала они себя прикрывают; когда же приобретут смелость и получат полную свободу слова, тогда и изливают яд[102].

Блаженный Августин тоже толкует притчу о плевелах применительно к жизни Церкви, однако образ плевел понимает шире. В этот образ он вкладывает представление обо всех, кто на земле является членом Церкви, но кто не войдет в Царство Небесное:

Ведь поле — это мир, по которому распространилась Церковь. Тот, кто является пшеницей, пусть стоит до самой жатвы, а кто плевелами, пусть обратится в пшеницу. Ибо всё это находится среди людей — и настоящие колосья, и настоящие плевелы, поскольку те, кто был колосьями в поле, колосьями и остаются, а кто был плевелами, остаются плевелами. Однако на поле Господа, то есть в Церкви, то, что было зерном, иногда превращается в плевелы, а что было плевелами, иногда обращается в зерно, и никто не знает, что будет завтра[103].

Оба приведенных толкования — лишь два из многочисленных примеров того, как содержание притчи раскрывается и актуализируется в конкретную историческую эпоху. Оба текста относятся к рубежу IV и V в. Для Церкви это была эпоха борьбы с ересями — сначала арианством, отрицавшим Божественную природу Иисуса Христа, потом целым рядом других. Светская власть активно вмешивалась в эту борьбу — иногда на стороне Церкви, иногда на стороне ее оппонентов. Златоуст видел в притче о плевелах вполне конкретное указание на то, что «не должно убивать еретиков»[104]. В его время это толкование имело большое значение, так как гражданская власть

---

[102] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 46, 1 (PG 58, 476–477) Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 482.

[103] *Августин.* Проповеди 73A, 1 (PL 38, 470).

[104] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 46, 1 (PG 58, 477) Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 482.

могла использовать меч не только против своих врагов, но и против врагов Церкви. Свое мнение Златоуст подробно аргументирует:

> Этими словами Христос запрещает войны, кровопролития и убийства. И еретика убивать не должно, иначе это даст повод к непримиримой войне во вселенной. Итак, Он останавливает их в исполнении предпринятого намерения, по следующим двум причинам: во-первых, для того чтобы не повредить пшеницу; а во вторых, потому что все неисцельно зараженные сами по себе подвергнутся наказанию. Поэтому, если хочешь, чтоб они были наказаны, и притом без повреждения пшеницы, то ожидай назначенного для этого времени. Но что имел в виду Господь, сказав: «чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы»? Или то, что, принявшись за оружие и убивая еретиков, неминуемо истребите с ними многих святых; или то, что многие из этих самых плевел могут измениться и сделаться пшеницей. Следовательно, если вы, — говорит Он, — искорените их преждевременно, то, лишив жизни людей, которым было еще время измениться и исправиться, истребите то, что могло бы стать пшеницей. Итак, Господь не запрещает обуздывать еретиков, заграждать им уста, сдерживать их дерзость, нарушать их сходбища и заговоры; но запрещает их истреблять и убивать[105].

Долготерпение Божие

Притча о плевелах посвящена долготерпению Божию. Часто люди задают вопрос: почему Бог не наказывает грешников, преступников, почему допускает зло, почему позволяет злым жить среди добрых и совершать свои злые дела? Ответ кроется не в том, что Бог не замечает зла или попустительствует ему, а в Божием долготерпении. Еще в Ветхом Завете Бог изрек устами пророка: «Не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33:11). В Новом Завете апостол Павел утверждает, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4). Эти слова указывают на то, что Бог долго-

[105] *Так же* 46, 1–2 (PG 58, 477). Рус. пер.: С. 483.

терпелив и не теряет надежду на покаяние грешника, пока тот жив.

Как известно, обетование о кончине века и Втором Пришествии некоторые из тех, кто принадлежал к первому поколению последователей Иисуса, воспринимали как относящееся ко времени их земной жизни. Второго Пришествия ждали со дня на день и удивлялись, что оно не наступало. На эти чаяния и недоумения отвечает апостол Пётр: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (1 Пет. 3:9). Долготерпение Божие, по словам апостола, следует «почитать спасением» (1 Пет. 3:15), поскольку оно дает возможность нераскаянным покаяться, злым обратиться к добру, плевелам превратиться в пшеницу.

Во всяком случае, человек не должен брать на себя роль судьи, определять, кто относится к пшенице, а кто к плевелам, поскольку конечный суд принадлежит Богу. В очах Бога праведником может оказаться тот, к кому на земле люди относятся с пренебрежением. Лазарь из притчи, разбойник на кресте, грешница, помазавшая ноги Иисуса миром, мытари и блудницы, с которыми Он общался: все эти образы проходят через евангельскую историю, напоминая о том, что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1 Кор. 1:27–28). Только Бог знает последнюю глубину человека, поэтому только в Его власти — отделить пшеницу от плевел. Но даже Он не делает этого до Страшного суда, оставляя «расти вместе то и другое до жатвы».

Одной из характерных черт фарисейской религиозности было представление о том, что праведники должны быть отделены от грешников: само слово «фарисей», как известно, означало «отделенный». Фарисеи искренне благодарили Бога за то, что они «не такие, как прочие люди» (Лк. 18:11). Подобным же самоощущением отличалась кумранская община ессеев. В общине учеников Иисуса все обстоит иначе: в ней грешники пребывают наряду с праведниками, и долготерпение Божие позволяет плевелам расти вместе с пшеницей.

8. Притчи о сокровище на поле и о жемчужине

[44]Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает всё, что имеет, и покупает поле то. [45]Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, [46]который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал всё, что имел, и купил ее.

Две притчи очень близки по структуре и содержанию. Сходство наблюдается, во-первых, в используемом в них образном ряде. Сокровище и жемчужина — два близких по значению, родственных по смыслу образа. В обоих случаях речь идет о находке, которую делает человек. В обоих случаях для того, чтобы приобрести найденное, он должен продать всё, что имеет. Разница заключается в том, что сокровище скрыто на поле, и чтобы им завладеть, нужно купить поле, тогда как жемчужина покупается в единственном экземпляре, без какой бы то ни было нагрузки. Еще одно отличие состоит в том, что в первом случае упоминается о радости, которой сопровождается обретение, и о том, что человек утаил находку: во втором не говорится ни о том, ни о другом. Наконец, третье отличие — в том, что Царство Небесное в одном случае уподобляется покупке, в другом покупателю. Однако это не более чем особенность речи Иисуса: совсем не всегда в Его притчах конкретный предмет точно увязывается с его подобием; часто уподобление относится к ситуации в целом, а не к отдельному ее элементу.

Обычай закапывать сокровища в землю был широко распространен в древности. В эпоху, когда у людей не было возможности положить драгоценности в сейф или открыть для их хранения ячейку в банке, сохранить клад в безопасности было не менее сложной задачей, чем его найти. Наиболее надежным способом спрятать сокровище от потенциального похитителя было зарыть его в землю. Раб, получивший от господина один талант, не нашел ничего лучшего, как скрыть его в земле, полагая, что таким образом он сбережет серебро господина своего. Когда господин приезжает после долгой отлучки, раб возвращает серебро хозяину (Мф. 25:25).

Сокровища зарывали в землю, если городу или стране грозила опасность. Иосиф Флавий, описывая последствия разграбления Иерусалима римскими войсками, особо упоминает о том, что «из неимоверных богатств города еще многое было найдено в развалинах; многое римляне сами откапывали, но в большинстве случаев указания самих пленников вели к открытию золота, серебра и других очень ценных предметов, владельцы которых ввиду безызвестности исхода войны закопали их в землю»[106]. До сих пор при раскопках, ведущихся в местах, где когда-то находились крупные и богатые города, помимо различных артефактов, сохранившихся внутри того культурного слоя, к которому они естественным образом принадлежат, нередко находят драгоценности, зарытые значительно глубже. Это касается не только захоронений, но и кладов, некогда закопанных, а потом по той или иной причине не востребованных хозяевами.

Итак, в первой из рассматриваемых притч человек находит сокровище, скрытое на поле. Для обозначения сокровища употреблено греческое слово θησαυρός — родовой термин для различных видов драгоценных предметов и изделий. В классическом греческом языке термин нередко обозначает клад. В Септуагинте он чаще всего используется для обозначения «сокровищ дома Божия», то есть серебряных и золотых изделий, хранившихся в Иерусалимском храме, и «сокровищ дома царского» (3 Цар. 14:26; 4 Цар. 24:13) — различных драгоценностей, принадлежавших правителям народа Израильского.

Почему, найдя сокровище, человек должен был утаить его? Потому что цена поля с зарытым на нем сокровищем возросла бы во столько раз, что ему было бы не под силу его купить. Его собственных средств хватало только на покупку поля; для приобретения зарытого на нем клада требовались совсем другие деньги. К тому же, сокрытие клада, по мнению специалистов по истории древнего Израиля, было преступлением против закона и могло повлечь за собой суровое наказание. Однако, как отмечает К. Бломберг, вопрос об этичности или неэтичности описанного в притче поступка не имеет никакого отношения к той вести, которая в нее вложена. Мы имеем дело с притчей,

[106] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 7, 5, 2. С. 1187.

образом, сравнением, а отнюдь не с рассуждением на тему земельного кодекса[107].

Что делал человек на чужом поле и как вообще на нем оказался? Некоторые ученые считают, что речь идет о работнике, который трудился на поле, принадлежавшем богатому землевладельцу[108]. Другие справедливо отмечают, что у подённого рабочего вряд ли нашлись бы средства на приобретение того поля, на котором он трудился[109]. Ни то, ни другое толкование никак не сказывается на понимании смысла притчи.

Некоторые древние толкователи усматривали особый, скрытый смысл в том, что сокровище из притчи было зарыто в поле. Ориген, выдающийся мастер аллегорических толкований, считает, что «нужно исследовать отдельно поле и отдельно скрытое на нем сокровище»[110]. Его понимание данной притчи, основанное на представлении о том, что поле символизирует буквальный смысл Писания, а сокровище — сокровенный, аллегорический, мы подробно рассмотрели выше[111].

Ключевым моментом в притче, однако, является не разница между сокровищем и полем, а то, что сокровище представлено как неожиданная находка: человек натыкается на него там, где вовсе не предполагал его найти. Есть ли в этой неожиданности какой-то переносный смысл? Думается, что да. Царство Небесное здесь представлено как то, что скрыто от взора людей, что зарыто на глубине и что обнаруживается не сразу и не легко. Оно может стать внезапной находкой, которая не должна быть незамедлительно обнародована. Обретение Царства Небесного сопровождается радостью, но этой радостью не следует делиться с кем попало, чтобы не потерять то, что обретено столь негаданно и стоит так дорого.

Такой же неожиданной находкой является жемчужина из следующей притчи. Для обозначения жемчужины в ней употреблено слово μαργαρίτης, встречающееся также в Нагорной про-

---

[107] *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 300.

[108] *Jeremias J.* The Parables. P. 198.

[109] *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 411.

[110] Ориген. Толкование на Евангелие от Матфея 10, 5 (SC 162, 156). Рус. пер.: С. 32.

[111] См. с. 33.

поведи в словах: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7:6). Жемчуг в Ветхом Завете воспринимался как символ самого драгоценного, чем может владеть человек (Притч. 8:11; 31:10). Жемчуг добывался с большим трудом, а торговля жемчугом была распространенным и весьма прибыльным бизнесом[112].

Изделия из жемчуга представляют собой особый вид драгоценностей, поскольку жемчуг не является ни камнем, ни кристаллом: жемчуг образуется в морской глубине внутри раковин. В древности причиной образования жемчуга считали попадание молнии внутрь раковины[113], однако реальная причина заключается в попадании туда инородного тела, например песчинки или мелкого камня. Вокруг этого тела постепенно нарастают слои перламутра, образующие концентрические круги. По цене жемчужины могут отличаться одна от другой в сотни и даже тысячи раз. При оценке одним из основных критериев является размер жемчужины; учитываются и такие факторы, как форма, цвет, блеск.

Значение обеих притч-близнецов можно свести к одному главному пункту. Иисус подчеркивает, что Царство Небесное драгоценнее любого земного стяжания. Оно является абсолютной ценностью, тогда как любые земные ценности относительны. Ради него человек может продать всё, что имеет, или отказаться от всего, чем обладает. В наиболее радикальной форме этот призыв выражен в словах Иисуса, обращенных к ученикам: «Всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 29:19). То же самое — в выражениях, близких к рассматриваемым притчам — Он предложил богатому юноше, спросившему, что нужно сделать, чтобы наследовать жизнь вечную: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое

---

[112] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. С. 475–476.

[113] *Исаак Сирин.* Второе собрание. Беседа 34, 4 (CSCO 554, 136). Рус. пер.: С. 250.

и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19:21; Мк. 10:21; Лк. 18:22).

Мы видим, что для Иисуса граница между притчей и реальностью была не столь велика: то, что одни слышали от Него в форме притчи, содержащей обобщенный символ и опускающей различные толкования, другим предлагалось как руководство к действию, на которое можно было ответить немедленно: «да» или «нет». Ученики ответили «да», богатый юноша — «нет».

Если же касаться побочных тем, то между двумя притчами есть определенные отличия. В первой Царство Небесное предстает как неожиданная находка, во второй — как результат поиска. Купец ищет хорошие жемчужины и, наконец, находит то, ради чего стоит продать всё остальное. Человек, купивший поле, как кажется, ничего специально не искал. Он наткнулся на Царство Небесное неожиданно, обретя его как клад, зарытый на чужом поле.

Это различие может указывать на то, что люди обретают Царство Небесное разными путями. Одни ищут его и находят, что буквально соответствует словам Иисуса из Нагорной проповеди: «Ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф. 7:7–8). Других Царство Небесное как бы «настигает» само — когда они его не ищут, или когда ищут что-то другое.

Упоминание о радости как главной причине, по которой человек продает всё, что имел, и покупает поле вместе с зарытым на нем сокровищем, может указывать на эмоциональную составляющую обретения человеком Царства Небесного. Обретение Царства не сводится к тому, что человек утвердился в каких-то убеждениях или взглядах; Царство не является просто мировоззрением или интеллектуальной установкой. На появление в своей жизни Царства Небесного человек реагирует всем естеством, включая сердце. Радость об обретении Царства сродни тому всеохватывающему чувству, которое описано в словах: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк. 12; 30; Мф. 22:37; Лк. 10:27). Ни одна составляющая человеческой природы не должна быть исключена из чувства любви к Богу и Его присутствия.

Во второй притче действия купца могут быть поняты как основанные на расчете: он продает всё и покупает жемчужину не от радости, а потому, что считает, что ее стоимость с лихвой окупит понесенные затраты. Такая интерпретация, однако, противоречит общей тональности повествования, в значительной степени заданной предшествующей притчей. Если эмоциональный элемент в истории купца не выявлен, это не значит, что он отсутствует. Продажа всего, что человек имеет, ради одной жемчужины, в любом случае является исключительным и рискованным поступком. Он ведь не продает все жемчужины ради одной: он продает всё свое имущество, включая, следовательно, собственный дом. Подобно Иисусу, он становится бездомным, не оставляя для себя на этой земле ничего, кроме приобретенной жемчужины.

Притчи о сокровище и жемчужине подчеркивают то, что вытекает из многих других притч и поучений Иисуса. Царство Небесное, о котором Он говорит, не является ни нравственным учением, ни определенным типом духовности или религиозности. Царство Небесное — это Сам Иисус. Мы вновь возвращаемся к пункту, являющемуся ключевым для понимания Его притч. Нет и не может быть в жизни человека никакой иной ценности, которая превосходила бы Иисуса по важности и значимости. Это — абсолютная и наивысшая ценность, поскольку Иисус есть Сам Бог — такой, каким Он открылся человечеству.

9. Притча о неводе

[47]Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, [48]который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон. [49]Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, [50]и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов. [51]И спросил их Иисус: поняли ли вы всё это? Они говорят Ему: так, Господи! [52]Он же сказал им: поэтому всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое.

«Еще подобно Царство Небесное неводу»

Весь этот текст является оригинальным материалом Евангелия от Матфея и отсутствует у других евангелистов. Он распадается на три сегмента: притча, ее истолкование, диалог с учениками. Сама притча, в свою очередь, состоит из трех частей: сначала описывается процесс ловли рыбы, потом извлечения невода на берег и, наконец, сортировки.

Не случайно Иисус избрал именно этот образный ряд для притчи, которой завершает поучение, начатое в рыбацкой лодке при народе, но завершенное в доме при учениках. Процесс ловли рыбы был знаком им во всех деталях. Как минимум четверо из них — те, которых Он призвал раньше других — были профессиональными рыбаками: Пётр, Андрей, Иаков и Иоанн (Мф. 4:18–22; Мк. 1:16–20).

Трое из четырех — Пётр, Иаков и Иоанн — выделяются в евангельском повествовании в качестве группы наиболее близких к Иисусу учеников. Их призвание сопровождалось одним из первых совершённых Иисусом чудес: после того как они ловили рыбу в течение всей ночи и ничего не поймали, Иисус приказал им закинуть сеть; «сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась». Именно тогда Пётр впервые осознал, с Кем имеет дело, а Иакова и Иоанна объял ужас от происходившего. Иисус же сказал Петру: «Не бойся, отныне будешь ловить человеков». В итоге все трое «оставили всё и последовали за Ним» (Лк. 5:1–11).

Три притчи, рассказанные Иисусом в доме, как нельзя более подходят к ситуации, в которой пребывали ученики. Совсем недавно они оставили всё, чтобы последовать за Ним: в героях притч о сокровище и о жемчужине они вполне могли узнать себя. Образы невода и рыб из третьей притчи, с одной стороны, прекрасно укладывались в представление рыбаков о жизни; с другой, подчеркивали суть их нового призвания — они станут «ловцами человеков».

Иисус хотел донести Свою весть до учеников в максимально узнаваемых образах. Об этом свидетельствует, в частности, слово «сев» (καθίσαντες), никак не связанное с процессом отделения ангелами злых от добрых: нигде не сказано, что они будут делать это сидя. Однако рыбаки сортировали рыбу

сидя, и благодаря этой детали образ в устах Иисуса и в ушах Его учеников становился зримым. Иисус предпочитал оперировать не абстрактными понятиями, подобными тем, что были в ходу у греческих философов, а конкретными, зримыми образами.

Связь между чудом, сопровождавшим призвание первых учеников, и рассматриваемой притчей иллюстрирует общее наблюдение, которое делают исследователи относительно взаимосвязи между чудесами Иисуса и Его притчами: притчи играют в Евангелиях ту же функциональную роль, что и чудеса[114]. Это никоим образом не снижает ценность чудес как реальных историй, происходивших в реальной жизни. Это лишь свидетельствует о тесной взаимосвязи между тем, что Иисус говорил, и тем, что Он делал. Посредством чудес и притч Он выражал одну и ту же истину, которую заявил в самом начале Своей проповеди — истину о том, что «приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17).

Основное содержание притчи о неводе касается Страшного суда. В этом она близка притче о плевелах на поле. Поучение в доме начинается с вопроса учеников о значении притчи о плевелах. Иисус терпеливо разъясняет им все образы, использованные в притче, главной мыслью которой является отделение праведников от прочих на последнем суде. Свое толкование Он завершает словами: «Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13:41–42). В притче о неводе мы слышим похожие слова: «Изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов». Эти два толкования образуют тематическую арку, скрепляющую начало и конец поучения в доме.

Две притчи различаются образным рядом. В первом случае, обращаясь к народу, Иисус использует образы, знакомые людям, занимающимся сельским хозяйством. Во втором случае, обращаясь к ученикам, Он использует образы, знакомые им по ловле рыбы. Но смысл обеих притч один и тот же. Обе

[114] *Blomberg C.L.* The Miracles as Parables. P. 327–328.

говорят о той последней реальности, которой завершится человеческая жизнь: о Страшном суде.

Связь прослеживается также между просьбой учеников, с которой началось поучение в доме («изъясни нам притчу о плевелах на поле»), и вопросом Иисуса, которым это поучение завершается («поняли ли вы всё это?»). Как опытный учитель, Иисус сначала разъясняет то, что сказал народу и что ученики не поняли, потом приводит им в пример то, что относится к их собственному опыту, и, наконец, спрашивает, поняли ли они то, что Он им сказал. Подобно тому, как в учебных пособиях изложение той или иной темы нередко завершается серией контрольных вопросов, на которые ученики должны ответить, Иисус задает Свой контрольный вопрос. Этот вопрос — еще не экзамен, предполагающий тотальную проверку усвоенного: экзаменом станет вся их последующая жизнь. Пока они еще в самом начале пути, и Учитель должен лишь удостовериться в том, что они понимают Его.

Их утвердительный ответ вряд ли относится ко всем притчам. Вероятно, он относится к тем притчам, которые Иисус истолковал: о сеятеле, о плевелах и о неводе. По всей видимости, Иисус потом еще не раз повторял эти притчи в разных ситуациях: об этом свидетельствует тот факт, что часть из них у Луки появляется в других местах. Однако тот первый раз, когда Иисус начал говорить притчами к народу из лодки, а потом продолжил в доме наедине с учениками, несомненно, глубоко врезался им в память. Иначе эти притчи не дошли бы до нас в том виде, в каком они изложены у Матфея и Марка: в форме связного поучения, а не разрозненных рассказов, произнесенных по разным поводам.

«Книжник, наученный Царству Небесному»

Поучение в притчах завершается изречением, стоящим особняком и как будто бы не связанным с тем, что ему предшествовало. Это изречение — о книжнике, который подобен хозяину, выносящему из сокровищницы своей новое и старое — само по себе является маленькой притчей, поскольку построено на принципе уподобления.

Притча в завершение длинного поучения — характерный для Иисуса прием. В Нагорной проповеди притча о доме на

камне и доме на песке (Мф. 7:24–27) становится эпилогом всей проповеди. При этом эпилог не столько суммирует ее общий смысл, сколько разъясняет, как сказанное может быть применено к жизни. Главная мысль притчи о доме на камне и доме на песке заключается в том, что недостаточно слушать слова Иисуса: самое важное — их исполнять. Подобные приемы нередко используются в риторике: завершая выступление, оратор не столько подводит итог, сколько обращает внимание на практическое применение сказанного.

По своей структуре завершение обеих речей очень похоже: «Итак, *всякого*, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, *уподоблю* мужу благоразумному, *который*...» (Мф. 7:24); «Поэтому *всякий* книжник, наученный Царству Небесному, *подобен* хозяину, *который*...» (Мф. 13:52). И в том, и в другом случае используется прилагательное ὅμοιος («подобный»), лежащее в основе любой притчи, построенной на принципе уподобления. Однако в отличие от Нагорной проповеди поучение в притчах само по себе представляет собой серию притч-уподоблений.

Слова о книжнике играют в ней роль эпилога. Но они переводят внимание слушателя с того, о чем говорилось ранее, на тему, кажущуюся новой и неожиданной. При чем здесь книжник? Иисус обращал Свою речь сначала к простому народу, потом к ученикам, а завершает её указанием на некоего «книжника, наученного Царству Небесному». Что это за книжник? Как кажется, среди учеников Иисуса не было такового.

Слово «книжник» (γραμματεύς) почти всегда в Евангелиях имеет отрицательный смысл (подобный значению слова «грамотей» в русском языке). Книжник в Евангелиях — это тот, кто усвоил определенную сумму предписаний закона Моисеева, но не живет в соответствии с законом, кто начитан в литературе, знает наизусть множество текстов, но не умеет правильно истолковать их. Чаще всего термин «книжники» употребляется в паре с термином «фарисеи» и имеет ярко выраженную негативную окраску. В 23-й главе Евангелия от Матфея выражение «горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф. 23:13–15, 23, 25, 27) играет роль рефрена.

Иудейские книжники, упоминаемые в Евангелиях, в большинстве своем были оппонентами Иисуса. Наряду с первосвященниками, фарисеями и старейшинами они участвовали в том заговоре против Него, который привел к Его казни. И тем не менее в двух случаях термин «книжник» несет в речи Иисуса позитивный смысл. Первый такой случай — рассматриваемая притча. Второй случай — слова, обращенные к иудеям от имени Бога: «Вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город» (Мф. 23:34). Здесь книжники неожиданно оказываются не среди фарисеев и лицемеров, которых Иисус постоянно обличает, а в благородном сообществе пророков и мудрецов, посылаемых от Бога к народу Израильскому[115].

Речь, частью которой являются эти слова, начинается с обращения Иисуса к народу и ученикам: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают» (Мф. 23:2–3). В этой речи Иисус обличает книжников и фарисеев не столько за те или иные аспекты их учения, сколько за их поведение, в особенности же за то, что в законе Моисеевом они видят второстепенное, но не видят главного, щепетильно соблюдают внешние предписания, но отбрасывают внутреннюю суть, требуют от людей соблюдения множества мелких норм, но сами их не соблюдают.

Под «книжником, наученным Царству Небесному», следует понимать того, кто принял учение Иисуса и примкнул к общине Его учеников. Мы знаем, что, помимо апостолов и других явных учеников, у Иисуса были тайные ученики из числа иерусалимской знати: к их числу принадлежали Никодим, упоминаемый только в Евангелии от Иоанна (Ин. 3:1–2; 19:39), и Иосиф Аримафейский, упоминаемый во всех четырех Евангелиях (Мф. 27:37; Мк. 15:43; Лк. 23:50–51; Ин. 19:38).

[115] Некоторые ученые считают, что Матфей высоко ценил профессию книжника и сам был книжником. См., например: *Gale A. M.* Redefining Ancient Borders. P. 105–110; *Orton D. E.* The Understanding Scribe. 165–176. С нашей точки зрения, для такого утверждения нет достаточных оснований.

Последний вполне подпадает под определение «книжника, научившегося Царству Небесному».

Говорил ли Иисус о нем, или о ком-либо подобном, или вообще не имел в виду конкретное лицо, этого мы не знаем. Однако выражение «новое и старое», вероятно, указывает на ту тему, которая с особой полнотой раскрывается в Евангелии от Матфея: тему соотношения между Новым и Ветхим Заветами, между учением Иисуса и законом Моисеевым. Эта тема доминирует в Нагорной проповеди; она же проходит лейтмотивом через многие другие поучения и изречения Иисуса.

В одном из них говорится о новом вине, которое не следует вливать в старые мехи (Мф. 9:17; Мк. 2:22; Лк. 5:37). Под новым вином, согласно единодушному мнению толкователей — как древних, так и новых — понимается учение Иисуса; под ветхими мехами — те старые формы, которые восходят к закону Моисееву, но оказываются для этого учения слишком тесными.

Изречение о книжнике, подобном хозяину, выносящему из сокровищницы своей новое и старое, по-видимому, стоит в одном ряду с этим и другими подобными высказываниями. По мнению Иоанна Златоуста, в словах о книжнике, наученном Царству Небесному, подчеркивается ценность Ветхого Завета:

> Видишь ли, что Христос не исключает Ветхий Завет, но хвалит и превозносит, называя его «сокровищем»? Итак, несведущие в Божественных Писаниях не могут быть названы людьми домовитыми: они и сами у себя ничего не имеют, и у других не просят взаймы, но, томясь голодом, нерадят о себе. Впрочем, не они только, но и еретики лишены этого блаженства, потому что из сокровища своего не выносят ни старого, ни нового. У них даже нет старого, а потому нет и нового. Точно так же не имеющие нового не имеют и старого, но лишены и того и другого, потому что новое и старое соединено и связано между собою[116].

---

[116] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 47, 3 (PG 58, 484–485). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 492.

10. Иисус в Своем отечестве

[53]И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда. [54]И, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы? [55]не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? [56]и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него всё это? [57]И соблазнялись о Нем. Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем. [58]И не совершил там многих чудес по неверию их.

Тот же эпизод рассказан у Марка с некоторыми дополнительными подробностями. Вопрос слушателей Иисуса передан в такой форме: «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры?» Ответ Иисуса приведен в следующей редакции: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем». Наконец, заключительный сегмент истории у Марка расширен: «И не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их. И дивился неверию их; потом ходил по окрестным селениям и учил» (Мк. 6:5–6).

Если версии Матфея и Марка достаточно близки, хотя Марк уточняет некоторые детали, то у Луки мы находим рассказ, существенно дополняющий повествование двух других синоптиков:

> И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать. Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное. И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами. И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам

благодати, исходившим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын? Он сказал им: конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя; сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме. И сказал: истинно говорю вам: никакой пророк не принимается в своем отечестве (Лк. 4:16–24).

На этом речь Иисуса в изложении Луки не заканчивается. Продолжая Свое поучение, Иисус обращается к эпизодам из ветхозаветной истории:

Поистине говорю вам: много вдов было в Израиле во дни Илии, когда заключено было небо три года и шесть месяцев, так что сделался большой голод по всей земле, и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую; много также было прокаженных в Израиле при пророке Елисее, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина (Лк. 4:25–27).

Эпизод заканчивается тем, что «услышав это, все в синагоге исполнились ярости и, встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его; но Он, пройдя посреди них, удалился» (Лк. 4:28–30).

Таким образом, только из версии Луки мы узнаем, что стояло за скупыми строками Матфея и Марка об отвержении проповеди Иисуса жителями Его родного города. Обратим внимание на то, что Лука не выделяет какую-ту группу недовольных Иисусом, например книжников и фарисеев. Он рисует яркую картину изменения настроения слушателей по мере того, как Иисус продолжал речь. В самом начале, как только Он закончил чтение и сказал, что пророчество исполнилось, «*все* засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его» (Лк. 4:22). Когда же Он начал обличать их и рассказывать им истории о том, как Бог посылал пророков к язычникам и иноплеменникам, их настроение изменилось на противоположное, и они все исполнились ярости.

«И братья Его… и сестры Его… »

Кто такие «братья Иисуса»? Они неоднократно упоминаются на страницах новозаветных писаний. В Капернаум Иисус пришел в сопровождении Своей Матери и братьев (Ин. 2:12). В Галилее, когда Иисус проповедовал народу, Матерь и братья Иисуса стояли вне дома, желая говорить с Ним (Мф. 12:46–49; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21). Иоанн отмечает, что братья Иисуса «не веровали в Него» (Ин. 7:5), а Марк рассказывает о том, как они пытались взять Его домой, думая, что Он сошел с ума (Мк. 3:21). После воскресения Иисуса мы находим Его братьев и Марию вместе с Его учениками (Деян. 1:14). Упоминает о «братьях Господних» и апостол Павел (1 Кор. 9:5; Гал. 1:19).

Церковная традиция дает два варианта ответа на вопрос о том, кто были братья Иисуса. Наиболее ранним источником, обращающимся к этой теме, является «Протоевангелие Иакова», в котором Иосиф представлен пожилым вдовцом, имеющим сыновей: он избирается, «чтобы блюсти Деву Господа»[117]. Вместе с Иосифом и Марией в Вифлеем для участия в переписи идут и сыновья Иосифа от первого брака[118]. Мнение о том, что братья Иисуса были сыновьями Иосифа от первого брака, возобладало в восточно-христианской традиции[119]. Епифаний Кипрский представляет Иосифа на момент вступления в брак с Марией 80-летним вдовцом, имевшим шестерых детей от первого брака[120].

Другой вариант ответа дает блаженный Иероним. По его мнению, братья Господни — это двоюродные братья Иисуса, сыновья Марии Клеоповой (Лк. 24:18), которую он отождествляет с Марией, матерью Иакова и Иосии (Мф. 27:56; Мк. 15:40). Иаков и Иосия в тех же Евангелиях упоминаются в числе братьев Иисуса, и было бы странно, если бы в повествовании о распятии Матерь Иисуса упоминалась только

---

[117] Протоевангелие Иакова 8–9. С. 18.

[118] Протоевангелие Иакова 17. С. 24.

[119] См., в частности: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 10, 17 (SC 162, 216).

[120] *Епифаний Кипрский.* Панарион 51, 10 (GCS 31,). Рус. пер.: Ч. 2. С. 355.

в качестве «матери Иакова и Иосии» и ни одним словом не было бы упомянуто, что Она — Мать Распятого на кресте. Очевидно, речь здесь идет о другой Марии. Этой Марией могла быть Мария Клеопова, названная в Евангелии от Иоанна сестрой Матери Иисуса (Ин. 19:25). Если она была родной сестрой Девы Марии, то ее сыновья приходились двоюродными братьями Иисусу[121].

Какова была судьба «братьев и сестер» Иисуса после Его смерти и воскресения? Христианские источники полностью умалчивают о судьбе сестер, из братьев же выделяют одного: Иакова, брата Господня[122]. О нем неоднократно упоминается в Деяниях апостольских. Освобожденный из темницы Пётр говорит: «уведомьте о сем Иакова и братьев» (Деян. 12:17), что свидетельствует об особой роли Иакова в группе учеников Иисуса. В рассказе об апостольском соборе Иаков выступает с речью, обращенной к апостолам (Деян. 15:13). Повествуется также о встрече апостола Павла с Иаковом, которому Павел рассказывает об обращении язычников (Деян. 21:18–19). Об этой встрече упоминает и сам Павел, называя Иакова «братом Господним» (Гал. 2:19).

Все эти упоминания указывают на особую роль, которую Иаков играл в общине учеников Иисуса после Его смерти и воскресения. Безусловное первенство в общине принадлежало Петру, но у Иакова было свое место. Церковное

---

[121] В приведенной гипотезе есть одно уязвимое место — представление о том, что Мария Клеопова была родной сестрой Матери Иисуса. Это представление, во-первых, противоречит церковному преданию о рождении Девы Марии от Иоакима и Анны как позднего и единственного ребенка. Во-вторых, трудно представить, чтобы две родные сестры имели одинаковое имя. Профессор Московской духовной академии А. П. Лебедев (1845–1908) отстаивал несколько иную точку зрения. По его мнению, Мария Клеопова была не родной сестрой Девы Марии, а женой Клеопы, брата Иосифа: «другими словами, Мария Клеопова и Мария, Матерь Иисуса, считались законными женами двух родных братьев и доводились друг другу невестками». Наименование «сестра Матери Иисуса», применявшееся к Марии Клеоповой, ученый трактует расширительно, как и наименование «братья Иисуса», под которыми он понимает детей Клеопы и его жены Марии, «доводящихся двоюродными братьями Христу (с точек зрения юридической и народной)». См.: *Лебедев А.* П. Братья Господни. С. 80–87. О Марии Клеоповой см. также: *Bauckham R.* Gospel Women. P. 204–212.

[122] См.: *Painter J.* Just James. P. 42–156.

предание считает его первым епископом Иерусалимским, и именно с этим титулом он вошел в святцы. Считается, что он был апостолом от семидесяти, закончившим свою жизнь мученически. Это подтверждается и свидетельством Иосифа Флавия, упоминающего о казни «Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом», по приказу синедриона в 62–63 году[123].

«Не бывает пророк без чести»

Слова Иисуса о том, что не бывает пророк без чести, имеются во всех четырех Евангелиях. При этом наиболее полную версию изречения мы находим у Марка: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем» (Мк. 6:4). В версии Матфея опущено упоминание о сродниках (Мф. 13:57). У Луки приводится наиболее краткий вариант, в котором опущено также упоминание о доме (Лк. 4:24). У Иоанна та же краткая версия изречения Иисуса дана в форме косвенной речи: «По прошествии же двух дней Он вышел оттуда и пошел в Галилею, ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве» (Ин. 4:43–44).

Очевидно, что Иисус произносил это изречение в разных обстоятельствах. Не менее очевидно, что Его частое обращение к этому изречению было напрямую связано с реакцией на Его проповедь Его собственных братьев, а также жителей Его родного города.

«И не совершил там многих чудес по неверию их»

Евангелист Матфей констатирует, что из-за неверия жителей Назарета в Него Иисус не совершил там многих чудес. Однако, как мы видели, в параллельном повествовании Марка говорится о том, что Он «не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их» (Мк. 6:5). Это очень существенное уточнение, на которое стоит обратить внимание.

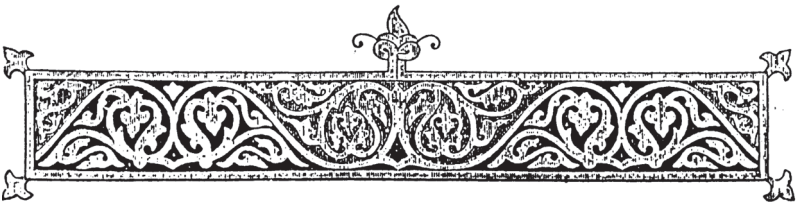
Чудо в Евангелиях никогда не представлено как некий магический акт, совершаемый над человеком без его воли.

---

[123] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 20, 9, 1. С. 852–853.

Чудо — результат взаимодействия между, с одной стороны, целительной силой Божией, с другой — верой самого человека в Иисуса, в Его способность это чудо совершить. Согласно Марку, Иисус *не мог* совершить чудо, если у тех, над кем оно могло бы совершиться, не было веры.

Каждое чудо является плодом синергии — совместного действия Бога и того конкретного человека, над которым чудо совершается. В Ветхом Завете чудеса воспринимались как доказательства Божией силы и Божьего всемогущества: люди в большинстве случаев выступали в качестве пассивных рецепторов, а часто и невольных жертв этих чудес. С исцелениями, совершаемыми Иисусом, дело обстоит иначе. Он нередко спрашивает у людей, хотят ли они получить исцеление, *веруют* ли, что оно может произойти, а иногда и требует конкретных действий, например: «пойдите, покажитесь священникам» (Лк. 17:14); «пойди, умойся в купальне Силоам» (Ин. 9:7). Даже в том случае, когда исцеление происходит как бы без Его воли, вследствие исходящей от Него силы (Лк. 8:43–48), оно становится возможным благодаря вере той, кто надеялась на исцеление.



ГЛАВА 14

1. Смерть Иоанна Крестителя

[1]В то время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе [2]и сказал служащим при нем: это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых, и потому чудеса делаются им. [3]Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его и посадил в темницу за Иродиаду, жену Филиппа, брата своего, [4]потому что Иоанн говорил ему: не должно тебе иметь ее. [5]И хотел убить его, но боялся народа, потому что его почитали за пророка. [6]Во время же празднования дня рождения Ирода дочь Иродиады плясала перед собранием и угодила Ироду, [7]посему он с клятвою обещал ей дать, чего она ни попросит. [8]Она же, по наущению матери своей, сказала: дай мне здесь на блюде голову Иоанна Крестителя. [9]И опечалился царь, но, ради клятвы и возлежащих с ним, повелел дать ей, [10]и послал отсечь Иоанну голову в темнице. [11]И принесли голову его на блюде и дали девице, а она отнесла матери своей. [12]Ученики же его, придя, взяли тело его и погребли его; и пошли, возвестили Иисусу. [13]И, услышав, Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один; а народ, услышав о том, пошел за Ним из городов пешком.

«Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе»

Под Иродом четвертовластником понимается Ирод Антипа, сын царя Ирода Великого.

После смерти Ирода Великого, упоминаемого в первых главах Евангелия от Матфея, император Октавиан Август разделил власть между сыновьями Ирода: Архелай получил в управление Иудею, Идумею и Самарию; Ирод Антипа — Галилею и Перею; Филипп — ряд других областей;

часть земель отошла к сестре Ирода Саломее. В 6 г. по Р. Х. Архелай был отправлен в ссылку, и в Иудее было введено прямое правление императора через римских префектов, из которых пятым по счету был Понтий Пилат. Ирод Антипа при этом сохранил свою территорию, которой управлял до 39 г. Именно этот Ирод упоминается в евангельских повествованиях о смерти Иоанна Крестителя (Мф. 14:1–12; Мк. 6:14–29; Лк. 3:19–20) и о допросе Иисуса в Иерусалиме (Лк. 23:6–12, 15).

Наименование «четвертовластник» применяется к Ироду Антипе евангелистом Матфеем, чтобы отличить его от царя Ирода Великого.

«За Иродиаду, жену Филиппа, брата своего»

Иродиада была дочерью Аристовула, сына Ирода Великого, и Вереники, дочери Саломеи, сестры Ирода Великого. Об Иродиаде неоднократно упоминается у Иосифа Флавия, который, в частности, сообщает о ней следующее:

> Иродиада вышла замуж за сына Ирода Великого, Ирода же, происходившего от Мариаммы, дочери первосвященника Симона. Она родила ему дочь Саломею. После рождения этой девочки Иродиада, вопреки нашим законам, вышла замуж за сводного брата своего мужа, именно за галилейского тетрарха Ирода, но разошлась и с ним еще при его жизни. Ее дочь Саломея вышла замуж за трахонского тетрарха Филиппа, сына Ирода [Великого]. Так как Филипп умер бездетным, то на ней женился Аристобул, сын Ирода и брат Агриппы[124].

Существует несколько гипотез касательно того, как соотносятся приводимые здесь данные с тем, что известно об Иродиаде из Евангелий от Матфея и Марка: 1) евангелисты перепутали Ирода, упоминаемого у Флавия, с его сводным братом тетрархом Филиппом. 2) Первый муж Иродиады носил двойное имя Ирод Филипп, жил в Риме и не был тетрархом. 3) Иродиада была сначала замужем за Иродом, упоминаемым у Иосифа Флавия, затем вышла

[124] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 5, 4. С. С. 771.

замуж за тетрарха Филиппа, а после его смерти — за Ирода Антипу[125].

«И послал отсечь Иоанну голову в темнице»

Повествование Матфея об убийстве Иродом Иоанна Крестителя имеет параллель в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия, где об Иоанне говорится:

> Ирод умертвил этого праведного человека, который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения. При таких условиях (учил Иоанн) омовение будет угодно Господу Богу, так как они будут прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, тем более что души их заранее уже успеют очиститься. Так как многие стекались к проповеднику, учение которого возвышало их души, Ирод стал опасаться, как бы его огромное влияние на массу, вполне подчинившуюся ему, не повело к каким-либо осложнениям. Поэтому тетрарх предпочел предупредить это, схватив Иоанна и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно. Благодаря такой подозрительности Ирода Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеуказанную крепость, и там казнен. Иудеи же были убеждены, что войско Ирода погибло лишь в наказание за эту казнь, так как Предвечный желал проучить Ирода[126].

Иосиф, в отличие от евангелистов Матфея и Марка, видит главную причину убийства Иоанна Крестителя Иродом не в зависти Иродиады, а в том, что популярность Иоанна вызывала недовольство тетрарха. Тем не менее его рассказ является важным свидетельством в пользу историчности самого факта гибели Крестителя от руки Ирода.

В Евангелии от Иоанна приводятся слова Иоанна Крестителя: «Ему должно расти, а мне умаляться» (Ин. 3:30). Для Матфея тема «умаления» Иоанна Крестителя — особый и важный сюжет. Судьба Иоанна стала прообразом судьбы Иисуса —

---

[125] Подробнее см. в: *Неклюдов К. В., Ткаченко А. А.* Иродиада. С. 651–652.

[126] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 5, 2. С. 769.

Сына Человеческого, Чье служение на земле тоже станет путем умаления «даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2:8). Казнь Иоанна предшествовала казни Иисуса.

Параллелизм двух жизней, начавшийся со встречи их матерей — Марии и Елисаветы (Лк. 1:39–56), продолжившийся их собственной встречей на берегу Иордана и параллельной миссией в течение некоторого времени (Ин. 3:22–24), завершился тем, что каждый взошел на свой крест — сначала Предтеча, а потом Тот, о Ком он предсказывал. Церковная традиция говорит о том, что после своей смерти Иоанн Креститель сошел во ад, чтобы и там приготовить путь Иисусу, Который сойдет туда после Своей смерти на кресте[127].

Евангелие от Матфея как бы намеренно и сознательно подчеркивает пареллелизм жизней Иоанна и Иисуса, употребляя одни и те же выражения применительно к одному и Другому. О желании Ирода убить Иоанна говорится: «И хотел убить его, но боялся народа, потому что его почитали за пророка» (Мф. 14:5). А об Иисусе: «И старались схватить Его, но побоялись народа, потому что Его почитали за пророка» (Мф. 21:46). Слова «взять» и «связать» употребляются применительно и к Иоанну и к Иисусу (Мф. 14:3; 21:46; 27:2). Ирод приказывает казнить Иоанна как бы против своей воли (Мф. 14:9), и Пилат выносит смертный приговор Иисусу вопреки своей воле (Мф. 27:24). Сцена погребения Иоанна (Мф. 14:12) по содержанию и используемому словарю является как бы предвестием сцены погребения Иисуса (Мф. 27:57–60).

«Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один»

Повествование евангелиста Матфея о смерти Предтечи завершается словами о том, что Иисус удалился в пустынное место. Далее следует рассказ о насыщении пяти тысяч пятью хлебами, после чего «понудил Иисус учеников Своих войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ. И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один» (Мф. 14:23–24). Почему евангелист так акцентирует внимание читателя на том, что Иисус дваж-

---

[127] См. об этом: *Иларион (Алфеев), митр.* Христос — Победитель ада. С. 203–205.

ды в течение короткого времени удаляется от Своих учеников, чтобы побыть наедине? И почему это происходит сразу после того, как Он слышит о смерти Иоанна Крестителя?

В Евангелиях неоднократно упоминается о том, как Иисус удалялся от учеников, чтобы остаться в полном одиночестве (Мф. 14:23; Мк. 6:46; Лк. 5:16; Лк. 6:12; Ин. 6:15; Ин. 8:1). В первый раз это происходит после того, как Он узнает о смерти Иоанна Крестителя. В последний — в Гефсиманском саду, прямо перед арестом. Иисус оставляет учеников и остается один в тех случаях, когда Он нуждается в молитве. Иногда Он проводит в молитве целую ночь (Лк. 6:12).

О чем думал и молился Иисус, узнав о смерти Иоанна Крестителя? О судьбе Крестителя? О Своей собственной судьбе? О предстоящей смерти? Об этом евангелисты умалчивают. Но они не скрывают от нас, что Сын Человеческий глубоко пережил смерть того, кто пришел в мир, чтобы приготовить Ему путь; кто свидетельствовал о Нем как об Агнце Божьем и Сыне Божьем; того, под чью руку Он приклонил голову и от кого принял крещение.

2. Насыщение пяти тысяч

[14]И, выйдя, Иисус увидел множество людей и сжалился над ними, и исцелил больных их. [15]Когда же настал вечер, приступили к Нему ученики Его и сказали: место здесь пустынное и время уже позднее; отпусти народ, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи. [16]Но Иисус сказал им: не нужно им идти, вы дайте им есть. [17]Они же говорят Ему: у нас здесь только пять хлебов и две рыбы. [18]Он сказал: принесите их Мне сюда. [19]И велел народу возлечь на траву и, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрел на небо, благословил и, преломив, дал хлебы ученикам, а ученики народу. [20]И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков двенадцать коробов полных; [21]а евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей.

Насыщение пяти тысяч — единственное чудо Иисуса Христа, описанное во всех четырех Евангелиях. Версия Матфея — самая лаконичная. Наиболее подробный, изобилующий деталя-

ми рассказ об этом событии мы находим у Марка (Мк. 6:30–44). Лука в целом ближе к Марку, чем к Матфею. Версия Иоанна значительно отличается от трех синоптических повествований.

«Вы дайте им есть»

Начало рассказа у Марка соотносится с повествованием о том, как Иисус, «призвав двенадцать, начал посылать их по два, и дал им власть над нечистыми духами» (Мк. 6:7); повинуясь Его повелению, они «пошли и проповедовали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6:12–13). Когда они вернулись, Иисус «сказал им: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного, — ибо много было приходящих и отходящих, так что и есть им было некогда». Они отплыли на лодке в пустынное место, которое, очевидно, находилось на том же берегу, потому что народ бежал за ними вдоль берега озера. Когда лодка причалила, народ, от которого ученики собирались отдохнуть, уже был там. Иисус каким-то образом тоже оказался там: видимо, пришел пешком (Мк. 6:31–34).

У Луки, как и у Марка, апостолы, «возвратившись, рассказали Ему, что они сделали», после чего Он, «взяв их с Собою, удалился особо в пустое место, близ города, называемого Вифсаидою. Но народ, узнав, пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовал с ними о Царствии Божием и требовавших исцеления исцелял» (Лк. 9:10–11).

Наконец, у Иоанна начало рассказа отличается от всех трех синоптиков: у него «пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады. За Ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными. Иисус взошел на гору и там сидел с учениками Своими». Иоанн также уточняет, что приближалась «пасха, праздник Иудейский» (Ин. 6:1–4). Таким образом, картина у Иоанна вырисовывается такая: множество народа уже было с Иисусом, но толпа всё прибывала и прибывала.

Если Матфей и Марк не указывают место события, то между Лукой и Иоанном, определяющими его с достаточной точностью, имеется расхождение: у Луки говорится о пустом месте близ Вифсаиды, у Иоанна — о горе в окрестностях Тивериады.

Как и Марк, Матфей отмечает, что Иисус, увидев множество людей, «сжалился над ними». Однако если у Марка следствием жалости к народу было то, что Иисус «начал учить их много», то Матфей видит проявление жалости Иисуса к людям в том, что Он «исцелил больных их» (Мф. 14:13). Лука, ничего не говоря о жалости, совмещает оба свидетельства: у него Иисус «приняв их, беседовал с ними о Царствии Божием и требующих исцеления исцелял» (Лк. 9:11).

Синоптики согласны в том, что ученики (у Луки «двенадцать») просили Иисуса ввиду позднего часа отпустить народ, чтобы люди могли купить себе пищи. В ответ на эту просьбу Иисус говорит: «*Вы* дайте им есть» (Мф. 14:15–16; Мк. 6:35–37; Лк. 9:12–13). Смысловой акцент падает на «вы». Марк добавляет следующий обмен репликами, отсутствующий у других синоптиков: «И сказали Ему: разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть? Но Он спросил их: сколько у вас хлебов? пойдите, посмотрите» (Мк. 6:37–38). У Иоанна двести динариев упоминаются Филиппом, который говорит Иисусу: «Им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу» (Ин. 6:7).

Согласно синоптикам, ученики в ответ на вопрос Иисуса говорят Ему, что у них есть пять хлебов и две рыбы. При этом у Луки ученики к этому ответу присовокупляют: «Разве нам пойти купить пищи для всех сих людей?» (Лк. 9:13).

Последовательность, в которой Иисус совершает само чудо, у всех четырех рассказчиков одинакова: Он велит ученикам рассадить народ; воздает благодарение Богу; преломляет хлеб; раздает пищу; все едят и насыщаются; от трапезы остается двенадцать полных коробов хлеба[128]. Однако и здесь Иоанн отличается от синоптиков в некоторых деталях, а среди синоптиков Марк выделяется как наиболее внимательный к подробностям.

У Матфея Иисус повелевает ученикам принести Ему пять хлебов и две рыбы, а народу велит возлечь на траву (Мф. 14:18–19). У Луки Иисус велит ученикам рассадить на-

---

[128] В этой цифре некоторые ученые видят символическое указание на двенадцать колен Израилевых. См.: *Carson D. A.* The Gospel according to John. P. 271.

род рядами по пятидесяти (Лк. 9:14–15). Марк при описании рассадки дважды использует семитизм: повторение одного и того же слова для указания на множественность предметов или явлений. У него Иисус повелевает ученикам рассадить всех συμπόσια συμπόσια (букв. «группами-группами»); слово συμπόσιον (происходящее от суффикса «вместе» и глагола «пить») в греческом языке обозначает группу людей, собравшихся для того, чтобы вместе выпить и поесть; этим словом обозначается ужин, пир. Народ у Марка рассаживается πρασιαὶ πρασιαί (букв. «рядами-рядами») по пятьдесят и сто: термин πρασιά в классическом греческом обозначает грядку, в данном случае ряд. Марк — единственный, кто упоминает, что трава была зеленой; Иоанн отмечает: «было же на том месте много травы» (Ин. 6:10). Эта деталь соответствует предпасхальному периоду, свидетельствуя о том, что событие происходило весной, когда трава еще сохраняла свежесть и не была выжжена солнцем.

«Воззрев на небо, благословил»

Благодарение, которое Иисус воздал Богу прежде чем преломить хлеб, описывается у Матфея в выражениях, сходных с его описанием у Марка: «Он взял пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил и преломил хлебы и дал ученикам Своим, чтобы они раздали им; и две рыбы разделил на всех» (Мф. 14:19). У Луки преломление хлебов описывается похожими словами (Лк. 9:16). У Иоанна «Иисус, взяв хлебы и воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим, также и рыбы, сколько кто хотел» (Ин. 6:11). Иоанн — единственный, кто в этом месте использует причастие εὐχαριστήσας (букв. «благодарив», или «возблагодарив»), в ранней Церкви ассоциировавшееся с Евхаристией. Все три термина — «преломить», «благословить» и «благодарить» — используются синоптиками при описании Тайной Вечери (Мф. 26:26–27; Мк. 14:22–23; Лк. 22:17–19).

Почему Иисус, прежде чем преломить хлеб и раздать ученикам, взирает на небо? Толкователи видят в этом указание на то, что таким образом Он воздавал честь Отцу, при этом не умаляя Свое равенство с Ним, а также на единство воли Отца и Сына:

Для чего Христос воззрел на небо и благословил? Ему надлежало уверить о Себе, что послан от Отца, и что равен Ему. Доказательства же этих истин, по-видимому, противоречили одно другому. Равенство Свое с Отцом Он доказывал тем, что делал всё с властью; а тому, что послан от Отца, не поверили бы, если бы не поступал во всем с великим смирением, не стал приписывать всего Отцу, и во всяком деле призывать Его. Вот почему Господь, в подтверждение того и другого, не делает ни того, ни другого исключительно, но творит чудеса иногда с властью, а иногда по молитве. Потом, чтобы в этих действиях Его не представлялось опять противоречия, в делах менее важных взирает на небо, а в важнейших всё творит с властью, из чего ты должен заключить, что и в менее важных делах Он поступает так не по необходимости в содействии, но воздавая честь Родившему Его[129].

Почему Господь наш Иисус Христос воззрел на небо? Он не поступал так, совершая великие чудеса: отверзая очи слепым, очищая прокаженных, изгоняя из людей бесов, запрещая морю и ветрам, делая воду вином и даже воскрешая некоторых мертвых. Так для чего же исключительно в сем случае Он воззрел на небо, обратив взор к Отцу Своему Небесному? Во-первых, чтобы пред таким огромным количеством народа показать единство воли Своей и Отчей и тем опровергнуть злобную клевету фарисеев, утверждавших, будто Он все чудеса творит с помощью силы бесовской. Во-вторых, как Сын Человеческий, чтобы явить людям образ смирения человека пред Богом и благодарности за все блага, от Бога нисходящие. Сходный пример подал Он нам и во время Тайной Вечери: «благословив, преломил» (Мф. 26:26); «взяв чашу и благодарив, сказал... взяв хлеб и благодарив, преломил» (Лк. 22:17–19). Возблагодарил Он Отца Своего Небесного и благословил хлеб как дар Божий... В-третьих, как Сын Божий, чтобы при умножении хлебов, которое совершенно подобно новому творению, показать единство силы Троицы во Единице, Которая творит лишь как таковая. Отец, Сын и Дух Святой — Троица Единосущная и Нераздельная — есть Творец всего сущего[130].

---

[129] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 49, 2 (PG 58, 498). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 508–509.

[130] *Николай (Велимирович),* свт. Творения. Кн. 2. С. 120–121.

Выражение «и ели все и насытились» имеется у трех синоптиков, так же как упоминание о двенадцати коробах остатков. У Иоанна концовка рассказа содержит упоминание о том, что остатки были собраны по прямому повелению Иисуса, а также о реакции народа на совершившееся чудо: «И когда насытились, то сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало. И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели» (Ин. 6:12–13).

«Преломив, дал хлебы ученикам»

Перед нами повествование, которому евангелисты придавали особое значение, что явствует и из наличия этого рассказа у всех четырех евангелистов, и из внимания Марка и Иоанна к деталям, и из использования евхаристической терминологии всеми четырьмя рассказчиками. В ранней Церкви чудо преломления хлебов воспринималось как имеющее ценность не само по себе, а прежде всего в качестве прообраза Тайной Вечери и символа той Евхаристии, которую Иисус заповедал ученикам совершать в Его воспоминание. Именно Евхаристия была тем актом церковной общины, который объединял ее членов еще до того, как появились другие объединяющие факторы, такие как общее для всей Церкви Евангелие, общепринятое нормативное изложение христианского вероучения, обязательные для исполнения церковные каноны.

Для евангелистов-синоптиков связь между описанным чудом и Евхаристией очевидна: это явствует хотя бы из тех евхаристических терминов, которые они используют и при рассказе о чуде, и при изложении событий Тайной Вечери. Тот факт, что небольшого количества хлеба хватило на огромную толпу людей, несомненно, воспринимался синоптиками как образ таинства, объединяющего Церковь по всей вселенной. Начавшись в скромной горнице, где Иисус накануне Своих страданий и смерти собрался с немногими учениками, Евхаристия стала событием, которое охватило огромные массы людей — сначала тысячи, а потом миллионы последователей Иисуса по всей планете. Стремительное умножение числа верующих началось сразу же после воскресения Иисуса, и к тому моменту, когда Евангелия приоб-

рели свой окончательный вид, Церковь представляла собой общину, рассеянную по многим городам тогдашней «вселенной» — Римской империи. Главное, что скрепляло эту общину, была Евхаристия.

Будучи прообразом Евхаристии, чудо насыщения пяти тысяч имеет и свои прообразы в Ветхом Завете. Одним из них является история Иосифа, которого братья, сыновья Иакова, хотели погубить, но которого Бог чудесным образом спас и возвысил, чтобы он со временем спас от голода Иакова и его сыновей. В этой истории хлеб занимает центральное место. Когда юноша Иосиф находится во рву, его братья «сели есть хлеб»; увидев караван Измаильтян, они решают продать Иосифа в рабство вместо того, чтобы оставить его на погибель (Быт. 37:23–28). В Египте Иосиф быстро делает карьеру при дворе фараона, и фараон ставит его над всем домом своим. В течение семи лет Иосиф собирает хлеб в житницы, а когда наступает голод, начинает продавать хлеб египтянам. Узнав о том, что в Египте есть хлеб, Иаков посылает десять своих сыновей купить хлеба; они приходят к Иосифу, которого сначала не узнают; он продает им хлеб. Когда голод усиливается, они снова приходят к Иосифу, теперь уже вместе с младшим братом. Здесь Иосиф открывается им.

Вся эта драма, развертывающаяся на протяжении девяти глав Книги Бытия (Быт. 37–45), в христианской традиции воспринимается как прообраз смерти и воскресения Христа. Но то центральное место, которое в истории занимает тема хлеба (всё повествование вращается вокруг нее), заставляет видеть в ней прообраз новозаветных чудес, связанных с хлебом, в частности, чуда умножения хлебов, в котором Иисус выступает как новый Иосиф, питающий хлебом голодных людей.

4-я Книга Царств содержит описание одного из чудес пророка Елисея. Во время голода некто приносит ему «хлебный начаток — двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе». Елисей говорит слуге: «Отдай людям, пусть едят». Слуга спрашивает: «Что тут я дам ста человекам?» Но Елисей настаивает: «Отдай людям, пусть едят, ибо так говорит Господь: насытятся, и останется». Слуга «подал им, и они насытились, и еще осталось, по слову Господню» (4 Цар. 4:42–44). Это повествование, несомненно, было известно евангелистам, когда они описы-

вали чудо, совершённое Иисусом. Параллелизм двух историй очевиден. И там, и здесь фигурирует хлеб; количество хлеба недостаточно для людей; главный герой не сам раздает хлеб, а через своих помощников; помощники выражают недоумение по поводу действий своего учителя; хлеба, чудесно умножившегося, хватает на всех; более того, еще остаются излишки. Иоанн усиливает параллелизм, говоря о «ячменных хлебах» (в отличие от синоптиков, в повествованиях которых подразумеваются хлебы пшеничные).

Тема голода — еще одно связующее звено между ветхозаветными повествованиями и рассматриваемым евангельским эпизодом. Иосиф питает людей хлебом во время голода; Елисей совершает чудо тоже в то время, когда в стране, где он находился, был голод; Моисей утолял голод людей в пустыне, когда по его ходатайству Бог посылал людям манну — хлеб с неба. Однако уже в Ветхом Завете голод физический трактуется как символ голода духовного, а хлеб — как символ слова Божия: «Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор. 8:3). Именно эти слова процитировал Иисус, отвечая диаволу, который предлагал Ему превратить камни в хлебы после того, как Он провел сорок дней без пищи в пустыне и напоследок взалкал (Мф. 4:4; Лк. 4:4).

Чудо умножения хлебов начинается с описания толпы людей, которая следует за Иисусом: на этой толпе акцентируют внимание читателя все четыре евангелиста. Люди идут за Ним в пустыню, томимые духовным голодом и забывая о том, что в пустыне им негде будет купить хлеба. Жажда услышать слово Божие и получить исцеление от болезней пересиливает в них естественную потребность в еде.

Однако ученики об этой потребности не забывают: они сами нередко оставались голодными, когда их Учитель долго общался с людьми (Мк. 3:20; 6:31). В данном случае, как явствует из повествования Марка, они прерывают Иисуса, Который слишком, с их точки зрения, затянул поучение (Мк. 6:34), и предлагают Ему обратить внимание на то, что слушатели давно ничего не ели. Очевидно, и сами ученики к тому време-

ни проголодались. Ответ Иисуса звучит для них неожиданно: *вы* дайте им есть. Их удивление выражено в вопросе: «Разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть?» Иисус знает, что у них нет двухсот динариев, следовательно вопрос звучит как выражение недоумения или даже сарказма: Ты хочешь, чтобы мы здесь, в пустыне, откуда-то нашли двести динариев и пошли за едой?

«И ели все и насытились»

Поведение учеников контрастирует с поведением народа. Люди сбежались (συνέδραμον у Марка) из разных городов, чтобы побыть с Иисусом; они терпеливо слушают Его поучения, преодолевая естественное для столь позднего часа чувство голода. А ученики, как это часто случается, не понимают значимости того, что происходит. Поучения эти они, возможно, уже слышали, ведь Иисус часто повторялся, а вот поесть-то не мешало бы. И когда Он предлагает *им* накормить людей, они не понимают, чего Он от них хочет. Тогда, наконец, Он берет инициативу в Свои руки.

В истории умножения хлебов, как она рассказана Марком и Лукой, Иисус предстает как утоляющий одновременно и духовный, и физический голод. Сначала Он питает людей тем словом, исходящим из уст Божиих, которым «живет человек», а потом питает их хлебом обычным, в котором они нуждаются для поддержания тела. Несмотря на изначальное сопротивление учеников, Он совершает чудо их руками: Он лишь преломляет хлеб, но его чудесное умножение происходит тогда, когда хлеб уже находится у них. Таким образом они неожиданно для себя становятся исполнителями Его повеления: «*вы* дайте им есть».

В этом также нельзя не видеть символический смысл и евхаристический подтекст: Сам Иисус совершил Евхаристию только один раз, на Тайной Вечере, но та Евхаристия, которая повторяется вновь и вновь в христианской общине, совершается руками апостолов и их преемников.

Евангелисты во многих случаях подчеркивают соучастие людей в совершении чуда. Это соучастие выражается, главным образом, в их вере в возможность чуда, в их вере в Иисуса как Спасителя. В данном случае чудо происходит тоже благодаря

вере людей, о которой ничего не говорится, но которая ясно просматривается в описанной евангелистами картине: если бы у них не было веры, они не сбежались бы в таком количестве из окрестных городов.

Апостолы тоже становятся соучастниками чуда, содействуя Иисусу в его осуществлении. Ранее Он дал им «власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф. 10:1; Мк. 3:15; Лк. 9:1). Они успешно воспользовались этой властью, выполнили Его поручение и вернулись, чтобы «рассказать Ему всё — и что сделали, и чему научили» (Мк. 6:30). Теперь Он дает им возможность приобрести еще один важный опыт: увидеть, как в их руках по Его повелению чудесным образом умножается хлеб. Тем самым Он готовит их к тому, что ждет их после Его смерти и воскресения, когда уже не Он, а они будут преломлять хлеб и утолять духовную жажду тысяч.

В силу своей связи с Евхаристией чудо умножения хлебов пользовалось особой популярностью в изобразительном искусстве раннехристианской Церкви. Начиная с римских катакомб, оно стало постоянным сюжетом настенных росписей, а корзина с хлебами и две рыбы стали символом Евхаристии. Рассказ об этом чуде вошел в круг воскресных евангельских чтений, согласно литургическому лекционарию Православной Церкви: он читается в версии Матфея в Неделю 8-ю по Пятидесятнице.

«А евших было около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей»

У всех четырех рассказчиков фигурирует одна цифра, обозначающая количество людей: около пяти тысяч. При этом Марк, Лука и Иоанн говорят о том, что евших было около пяти тысяч «мужей» (Мк. 6:44; Лк. 9:14; Ин. 6:10); Матфей выражает то же самое формулой «около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей» (Мф. 14:21). Если бы мужья пришли со своими женами и детьми, можно было бы предположить, что общее число евших значительно превышало пять тысяч. По крайней мере, один ребенок (παιδάριον) — тот самый, который предусмотрительно взял с собой (или которому родители дали) пять хлебов и две рыбы, — присутствует в рассказе

Иоанна. О других детях и о женщинах мы ничего не знаем, однако их упоминание у Матфея и использование слова «мужей» (то есть мужчин) всеми четырьмя евангелистами говорит о том, что женщины там тоже были.

Патриархальная культура Израиля того времени не предполагала, что женщины в больших количествах будут покидать свои дома и следовать, тем более вместе с детьми, за своими мужьями. Традиция семейных выездов или выходов на природу появилась значительно позже. Во времена Иисуса женщины с детьми преимущественно сидели дома, в то время, как их мужья работали и были вовлечены в разного рода социальную активность. Несмотря на это, мы постоянно видим женщин в толпе вокруг Иисуса. Незадолго до рассказа об умножении хлебов Лука говорит, что, когда Иисус «проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие», помимо двенадцати, с Ним постоянно были «некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней... и многие другие, которые служили Ему имением своим»(Лк. 8:1–3).

3. Хождение по водам

[22]И тотчас понудил Иисус учеников Своих войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ. [23]И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один. [24]А лодка была уже на средине моря, и ее било волнами, потому что ветер был противный. [25]В четвертую же стражу ночи пошел к ним Иисус, идя по морю. [26]И ученики, увидев Его идущего по морю, встревожились и говорили: это призрак; и от страха вскричали. [27]Но Иисус тотчас заговорил с ними и сказал: ободритесь; это Я, не бойтесь. [28]Пётр сказал Ему в ответ: Господи! если это Ты, повели мне прийти к Тебе по воде. [29]Он же сказал: иди. И, выйдя из лодки, Пётр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу, [30]но, видя сильный ветер, испугался и, начав утопать, закричал: Господи! спаси меня. [31]Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! зачем ты усомнился? [32]И, когда вошли они в лодку, ветер утих. [33]Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий.

[34]И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую. [35]Жители того места, узнав Его, послали во всю окрестность ту и принесли к Нему всех больных, [36]и просили Его, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его; и которые прикасались, исцелялись.

Этот эпизод, помимо Евангелия от Матфея, присутствует также в Евангелиях от Марка и Иоанна.

У Марка уточняется, что ученики по повелению Иисуса отправились «вперед на другую сторону к Вифсаиде». После того как Иисус отпустил народ, Он пошел на гору помолиться. Вечером же «лодка была посреди моря, а Он один на земле.

И увидел их бедствующих в плавании, потому что ветер им был противный». Около четвертой стражи ночи Он «подошел к ним, идя по морю, и хотел миновать их». Далее всё как у Матфея: они приняли Его за призрак, испугались, закричали, но Он ободрил их. Эпизод с Петром, вышедшим навстречу Иисусу и начавшим утопать, у Марка полностью отсутствует. По его версии, Иисус «вошел к ним в лодку, и ветер утих. И они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились, ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено» (Мк. 6:43–52).

У Иоанна эпизод с Петром также отсутствует. Его версия отличается от версии Матфея и Марка некоторыми деталями. В частности, у него ученики отправились не в Вифсаиду, как у Марка, а в Капернаум. Иисуса они увидели, проплыв около двадцати пяти или тридцати стадий. После того как они испугались и Он ободрил их, «они хотели принять Его в лодку; и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли» (Ин. 6:16–21).

Таким образом, если у Марка Иисус заходит в лодку один, а у Матфея вместе с Петром, то Иоанн вообще не упоминает о том, что Он зашел в лодку. При этом у Марка Иисус по каким-то причинам намеревался пройти мимо учеников, хотя и подошел к ним: возможно, это было связано с тем, что лодка на тот момент уже была возле противоположного берега, к которому они плыли, что соответствует версии Иоанна. Автор книги «Чудеса Иисуса» Х. ван дер Лоос приводит другие мнения: Иисус хотел пройти мимо, чтобы встретить учеников на другом берегу, а они заметили Его; Иисус, намереваясь пройти мимо учеников, хотел испытать их веру; идя на другую сторону по воде, Иисус

вообще не имел в виду, что это кто-то увидит, и ученики как бы случайно издалека увидели Его. Сам ученый считает, что слова Марка могут быть интерпретированы в том смысле, что Иисус не хотел просто пройти мимо, а намеревался явить Свое присутствие ученикам, пройдя тем путем, которым они плыли[131].

Отметим существенное разногласие между Марком и Лукой по поводу географии события: у Луки чудо насыщения пяти тысяч происходило «близ города, называемого Вифсаидою», а у Марка, напротив, из места насыщения ученики отправляются «на другую сторону к Вифсаиде». При этом у Матфея и Марка путешествие завершается в земле Геннисаретской (Мф. 14:34; Мк. 6:53).

«И тотчас понудил Иисус учеников Своих войти в лодку»

Рассказ о чуде хождения по водам начинается с того, что Иисус, согласно Матфею и Марку, понудил (ἠνάγκασεν) учеников войти в лодку и отплыть. Употребленный глагол указывает не просто на просьбу или повеление: он переводится как «принуждать», «заставлять», «настаивать», «убеждать», «применять насилие» и предполагает ту или иную степень сопротивления со стороны тех, к кому это принуждение применяется.

Что имели в виду евангелисты, употребляя этот глагол? По мнению Златоуста, «словом “понудил” евангелист выражает, что ученики неохотно разлучались с Ним. Христос отослал их под предлогом отпустить народ, а на самом деле — намереваясь взойти на гору»[132]. Возможно также, что слово «понудил» указывает на некоторую спешку, с которой ученики должны были покинуть место насыщения пяти тысяч ввиду того, что Иисус решил скрыться, узнав о намерении некоторых «придти, нечаянно взять Его и сделать царем» (Ин. 6:15). Надо полагать, что это намерение стало известно и ученикам, почему они не хотели разлучаться с Иисусом.

Обычай удаляться от учеников и проводить ночи в молитве был характерен для Иисуса (Мф. 14:23; Мк. 6:46; Лк. 5:16; Лк. 6:12; Ин. 6:15; Ин. 8:1). Можно предположить, что в таких

---

[131] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 652–653.

[132] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 49, 3 (PG 58, 500). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 511.

случаях ученики либо находились неподалеку, либо заранее договаривались с Учителем, где они встретят Его на следующее утро. В данном случае для них, по-видимому, оставалось непонятным, каким образом Иисус доберется до другого берега: возможно, этим было вызвано их нежелание садиться в лодку без Него.

Как и в рассказе о буре на море, в рассматриваемом эпизоде упоминаются волны и ветер, однако ничего не говорится о том, чтобы волны заливали лодку или чтобы ученики находились в опасности.

Какого типа лодка использовалась учениками Иисуса — парусная или вёсельная? Употребленное Марком по отношению к ученикам выражение «бедствующие в плавании» (Мк. 6:48) указывает на серьезные затруднения, испытываемые при гребле (глагол ἐλαύνω применительно к плаванию по морю означает «грести»). В 1986 г. на дне Галилейского озера была обнаружена деревянная рыбацкая лодка, датируемая периодом между серединой I в. до Р. Х. и серединой I в. по Р. Х.[133] Лодка с плоским дном длиной 8,27 метров и шириной 2,3 метра была построена из десяти разных сортов дерева, управлялась веслами и имела мачту, позволявшую ставить на нее парус. Очень вероятно, что ученики Иисуса плавали на лодке подобного типа.

«В четвертую же стражу ночи пошел к ним Иисус»

Согласно Матфею и Марку, Иисус пришел к ученикам в четвертую стражу ночи, то есть между 3 и 6 часами утра, скорее ближе к началу этого временно́го промежутка. Как и у римлян, у израильтян во времена Иисуса и ночь, и день делились на четыре «стражи», по три часа в каждой. Ночь отсчитывалась с заката; четвертая стража соответствовала времени перед наступлением рассвета[134].

К этому времени ученики проплыли значительную часть расстояния, отделявшего их от противоположного берега:

---

[133] Датировка основывается на данных радиоуглеродных исследований самой лодки, а также посуды, обнаруженной внутри лодки. Подробнее см. в: *Winkler L. L., Frenkel R.* The Boat and the Sea of Galilee.

[134] Ср. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 9, 6. С. 794.

согласно Иоанну, около 25 или 30 стадий (Ин. 16:19). Римская стадия составляла приблизительно 607 футов (185 метров), следовательно, ученики должны были проплыть от 4,5 до 5,5 километров. Иосиф Флавий приводил следующие размеры Галилейского (Геннисаретского) озера: «40 стадий ширины и 140 длины»[135]. Слова Марка о том, что ученики были «на средине моря», не следует понимать буквально: скорее всего, судя по рассказу Иоанна, они были уже достаточно близки к противоположному берегу, или даже совсем рядом с ним.

В предрассветной мгле, после бессонной ночи, фигура человека, идущего по воде, показалась ученикам призраком. Слово φάντασμα («призрак», «привидение») указывает на плод воображения, фантазии. В Новом Завете это слово встречается только в данном эпизоде (Мф. 14:26; Мк. 6:49). Увидев Того, Кого они поначалу приняли за призрак, ученики испугались и от страха вскричали.

«Ободритесь; это Я, не бойтесь»

В ответ на этот крик Иисус обращается к ним со словами: «Ободритесь; это Я, не бойтесь». У Матфея и Иоанна опущено слово «ободритесь» (θαρσεῖτε — букв. «дерзайте»). Формула «это Я» (ἐγώ εἰμι — букв. «Я есмь») могла быть аллюзией на повествование книги Исход об откровении священного имени Бога יהוה *Yahwē* (Яхве, Иегова). Согласно книге Исход, прежде чем назвать Себя этим именем, Бог говорит о Себе: «Я есмь Тот, Кто Я есмь» (אהיה אשר אהיה *'ehyē 'ăšer 'ehyē*; по Синодальному переводу: «Я есмь Сущий»). И далее дает повеление Моисею: «Так скажи сынам Израилевым: «Сущий [Иегова] послал меня к вам» (Исх. 3:14). Здесь словом «Сущий» переведено еврейское אהיה *'ehyē*, буквально означающее «Я есмь».

Единство контекста и фонетическое сходство (имя יהוה *Yahwē*, по всей вероятности, тоже образовано от корня *hwy* «быть») позволяет рассматривать формулу «Я есмь» как интерпретацию священного имени Божия. Можно предположить, что Иисус употреблял эту формулу применительно к Себе (Ин. 8:58;

---

[135] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 3, 10, 7. С. 1046.

Ин. 18:5, 6, 8) и что в Его устах она звучала как отождествление Себя с Богом. Говоря ученикам: «это Я», Иисус мог не просто обозначать Себя: Он мог тем самым указывать на Свое Божественное достоинство[136].

«Повели мне прийти к Тебе по воде»

В версии Марка и Иоанна рассказ заканчивается тем, что Иисус входит в лодку. У Матфея, однако, добавлен эпизод с Петром, на который падает основная смысловая, эмоциональная и богословская нагрузка. Именно этот эпизод дает ключ к пониманию смысла чуда.

Как и во многих других описаниях чудес, центральной здесь становится тема веры. Пётр горячо откликнулся на ободряющие слова Иисуса, потому что, во-первых, поверил, что это Он, а не призрак, а во-вторых, поверил в то, что Иисус — Сын Божий: если Он может сам ходить по воде, значит, и уверовавший в Него может совершить то же. Реакция Петра была эмоциональной и спонтанной, как и в других случаях, когда он раньше прочих учеников откликался на слова и действия Иисуса. Но в то же время эта реакция не была необдуманной: она была мотивирована верой Петра в Иисуса как Бога, способного не только совершать чудеса, но и наделять этой силой других.

Итак, Пётр вышел из лодки и пошел по воде навстречу Иисусу. Но в какой-то момент, видя сильный ветер, он испугался и провалился под воду. Причина заключалась в том, что он «усомнился». В чем? В чудотворной силе Иисуса, в Его Божественном достоинстве? Или в своей способности следовать за Иисусом по воде? Пока действия Петра были мотивированы верой, он бесстрашно шел по волнам; как только вера в нем поколебалась, он утратил только что полученную от Иисуса способность чудесным образом преодолевать естественные законы.

Будучи рыбаком, Пётр, конечно, умел плавать, что подтверждается другим эпизодом — когда, увидев Иисуса на берегу, он бросился в море и поплыл, тогда как другие ученики

---

[136] Подробнее на данную тему св.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 533–538. См., однако: *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 281; *Carson D. A.* The Gospel according to John. P. 275. Оба автора считают, что **ἐγώ εἰμι** — не более чем формула, при помощи которой Иисус обозначал Себя.

остались в лодке (Ин. 21:7–8). Таким образом, вряд ли Пётр мог в описываемой ситуации утонуть. Скорее, речь идет об эмоциональном состоянии, связанном с первоначальным испугом при виде Иисуса, а потом повторным испугом от сильного ветра и общей обстановки происходившего. Иисус протягивает руку Петру и спасает его, одновременно называя его «маловерным» и упрекая в том, что он усомнился.

«Прибыли в землю Геннисаретскую»

Пунктом назначения лодки, в которой находились ученики, была земля Геннисаретская. Этим названием обозначается полоса суши на западном берегу Галилейского озера между Тивериадой и Капернаумом, отличающаяся особым плодородием. Об этой земле Иосиф Флавий пишет:

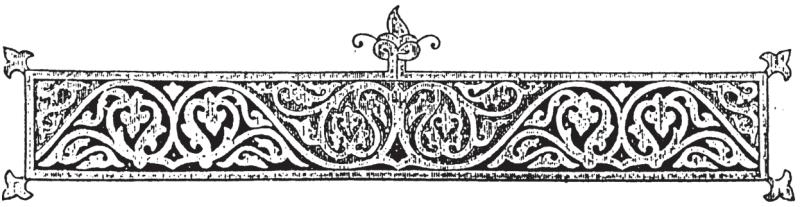
> Вдоль Геннисарета тянется страна того же имени изумительной природы и красоты. Земля по тучности своей восприимчива ко всякого рода растительности, и жители действительно насадили ее весьма разнообразно; прекрасный климат также способствует произрастанию самых различных растений. Ореховые деревья, нуждающиеся больше в прохладе, процветают массами в соседстве с пальмами, встречающимися только в жарких странах; рядом с ними растут также фиговые и масличные деревья, требующие более умеренного климата. Здесь природа как будто задалась целью соединить на одном пункте всякие противоположности; здесь же происходит чудная борьба времен года, каждое из которых стремится господствовать в этой местности. Ибо почва производит самые разнообразные, по-видимому, плоды не только один раз, но и в течение всего года беспрерывно. Благороднейшие плоды, виноград и фиги она доставляет десять месяцев в году сряду, в то время, когда остальные плоды по очереди поспевают в продолжение всего года. Кроме мягкого климата, богатому плодородию способствует еще орошение, доставляемое могучим источником, называемым жителями Кафарнаумом... Полоса эта тянется по берегу одноименного с ней озера на протяжении 30 стадий длины и 30 стадий ширины. Такова природа той местности[137].

[137] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 3, 10, 8. С. 1047.

Однако Иисус прибыл в землю Геннисаретскую не для того, чтобы наслаждаться ее красотами и щедростью ее природы. Его пребывание в этой земле было отмечено тем же, с чем было связано Его посещение других регионов Палестины. О том, что Он там делал, у Марка сказано несколько подробнее, чем у Матфея (Мк. 6:53–56).

Согласно Евангелию от Марка, Иисус понуждает учеников войти в лодку и отправиться «на другую сторону к Вифсаиде» (Мк. 6:45), находившейся на восточном берегу, а они в итоге оказываются в земле Геннисаретской на западном берегу (Мк. 6:53). Это иногда объясняют тем, что из-за сильного ветра лодка отклонилась от первоначального маршрута[138]. Между тем у Иоанна с самого начала лодка с учениками отправилась в Капернаум (Ин. 6:17), который находится в земле Геннисаретской. Разница связана с тем, что место умножения хлебов, откуда лодка отправилась, в Евангелиях обозначено по-разному: у Иоанна оно находится близ Тивериады, у Луки близ Вифсаиды.

[138] *Swete H. B.* The Gospel according to St Mark. P. 129–130.



ГЛАВА 15

1. Ученики едят, не умыв рук

[1]Тогда приходят к Иисусу Иерусалимские книжники и фарисеи и говорят: [2]зачем ученики Твои преступают предание старцев? ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб. [3]Он же сказал им в ответ: зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего? [4]Ибо Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрет. [5]А вы говорите: если кто скажет отцу или матери: дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался, [6]тот может и не почтить отца своего или мать свою; таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим. [7]Лицемеры! хорошо пророчествовал о вас Исаия, говоря: [8]приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня; [9]но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим.

[10]И, призвав народ, сказал им: слушайте и разумейте! [11]не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека. [12]Тогда ученики Его, приступив, сказали Ему: знаешь ли, что фарисеи, услышав слово сие, соблазнились? [13]Он же сказал в ответ: всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится; [14]оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму.

[15]Пётр же, отвечая, сказал Ему: изъясни нам притчу сию. [16]Иисус сказал: неужели и вы еще не разумеете? [17]еще ли не понимаете, что всё, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон? [18]а исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека, [19]ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления — [20]это оскверняет человека; а есть неумытыми руками — не оскверняет человека.

«Ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб»

Омовение рук, о котором идет речь, является не только гигиеническим требованием: в первую очередь, руки мыли для того, чтобы очиститься от осквернения, которое могло произойти вследствие прикосновения к чему-либо ритуально нечистому. Обычай омываться после посещения рынка продиктован опасением невольного соприкосновения с нечистыми людьми или нечистой пищей. Омовение чаш, кружек, котлов и скамей продиктовано теми же соображениями. Инструкции касательно такого рода омовений содержатся в Ветхом Завете. В частности, Книга Чисел предписывает погружать в воду и держать в ней до вечера сосуд, в который упала дохлая ящерица, крот или мышь (Числ. 11:32); омыт водою должен быть деревянный сосуд, к которому «прикоснется имеющий истечение» (Числ. 15:12).

К указаниям закона Моисеева в «предании старцев» добавились многочисленные другие предписания, превратившие религиозность фарисеев в мелочное, скрупулезное соблюдение тысяч неписанных правил. Параллельно с этим они изобрели различные уловки, позволявшие им не выполнять постановления Моисеева законодательства. Один из примеров Иисус приводит в Своей речи: когда сын посвящает Богу не то, что принадлежит ему, а то, что он должен был бы отдавать родителям, он считает себя свободным от обязанностей по отношению к ним.

«Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его»

От обличения фарисеев Иисус переходит к наставлению, адресованному всему народу. Однако это наставление не поняли даже Его ученики. У Марка ученики спрашивают Иисуса о значении притчи. Он отвечает вопросами: «Неужели и вы так непонятливы? Неужели не разумеете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его? Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища». И далее говорит: «Исходящее из человека оскверняет человека. Ибо извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство,

завистливое око, богохульство, гордость, безумство, всё это зло извнутрь исходит и оскверняет человека (Мк. 7:14–23).

Выражение, переведенное словами «выходит вон» (ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται), встречающееся у обоих евангелистов, буквально звучит несколько грубее: «выходит в отхожее место». Этими словами описан естественный процесс очищения организма. Они показывают, что Иисус не гнушался ни человеческим телом, ни его естественными отправлениями. Термин «нечистота» Он применял не к состоянию тела, а к состоянию души человека, к его внутреннему миру, в котором находится источник всякого греха. Нечистотой является грех, а не болезнь или зараза; нечисто не отхожее место, а душа человека, когда она превращается в таковое.

Вопрос о том, знает ли Иисус, что иудеи соблазнились Его словами, и ответ Иисуса отсутствуют у Марка.

У Луки приводится другой эпизод, сходный по содержанию, но отличающийся по деталям. В его Евангелии рассказывается о том, как «один фарисей просил Его к себе обедать. Он пришел и возлег. Фарисей же удивился, увидев, что Он не умыл рук перед обедом». Иисус отвечает: «Ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства. Неразумные! не Тот же ли, Кто сотворил внешнее, сотворил и внутреннее? Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть, тогда всё будет у вас чисто» (Лк. 11:37–41). И далее произносит обличение (Лк. 11:42–54), по содержанию близкое к тому, которое у Матфея Иисус произнесет в Иерусалиме незадолго до Своего ареста (Мф. 23:2–28).

«Слепые вожди слепых»

Учению фарисеев о том, что святость состоит исключительно в соблюдении внешних предписаний, будь то гигиенических, диетических или иных, Иисус последовательно противопоставляет учение о святости как совокупности внутренних качеств. Будучи, с одной стороны, глубоко укоренены в ветхозаветной традиции, наставления Иисуса, с другой, по сути означали радикальный разрыв с тем пониманием святости, которое на основе извращенного толкования Ветхого Завета закрепилось в «предании» фарисеев и книжников.

Если рассматривать Его учение в контексте иудейской традиции Его времени, выраженной в учении фарисеев и книжников, то оно было для нее революционным.

Иудейская традиция не восприняла призыв Иисуса к внутреннему очищению и после Его смерти и воскресения продолжила кодифицировать правила соблюдения ритуальной чистоты с еще бóльшим рвением. Талмуд, Мишна и другие памятники раввинистической литературы продолжают разработку кодекса святости именно в том направлении, которое резко критиковал Иисус.

Характерным в данном отношении является трактат иудейского философа и богослова второй половины XII в. Маймонида (Моше бен Маймона) «Святость»[139], представляющий собой 5-й том 13-томного свода законов и предписаний под общим названием «Мишне Тора»[140]. В предисловии к книге Маймонид пишет: «В нее я включу законы о запрещенных половых связях и законы о запрещенной пище, так как этими двумя отличиями... освятил нас Творец и выделил из других народов»[141].

Трактат состоит из трех разделов: законы о запрещенных связях, законы о запрещенной пище и законы о забое скота. Первый раздел включает 37 заповедей («не возлежать с матерью», «не возлежать с женой отца», «не совершать соитие с сестрой», «не совокупляться со скотиной», «не заключать браки с неевреями» и т. д.). Во втором разделе 28 заповедей («проверять особенности скотины или зверя и отличать нечистое от чистого», «не есть нечистой скотины или зверя», «не есть нечистой птицы», «не есть нечистой рыбы», «не есть крылатых насекомых» и т. д.). Третий раздел включает 5 заповедей («правильно забивать скотину и лишь потом есть», «не забивать скотину и ее дитя в один день» и т. д.)[142].

Каждая из 70 заповедей толкуется при помощи полутора-двух десятков уточняющих инструкций, содержащих подроб-

---

[139] Евр. קדוּשָׁה *qəḏûšā*.

[140] Евр. מִשְׁנֵה תורה *mišnē tôrā* — букв. «Повторение Торы».

[141] *Моше бен Маймон (Маймонид).* Мишне Тора. Книга «Святость». С. 9.

[142] *Моше бен Маймон (Маймонид).* Мишне Тора. Книга «Святость». С. 17–18, 235–236, 417.

ное и красочное описание возможных нарушений, включая многообразные половые извращения. В то же время изложение многих заповедей сопровождается списком исключительных случаев, в которых они могут не соблюдаться. Вот лишь несколько примеров:

> Есть и другие вещи, которые запретили мудрецы. И хотя для этих запретов нет оснований в Торе, постановили так, чтобы отдалиться от неевреев... Финики, сваренные неевреями, разрешены [в пищу], если они были сладкими изначально. Если же они были сладкими, но стали горькими после варки, [есть] их запрещено... Поджаренная [неевреем] чечевица, смешанная с водой или уксусом, запрещена. Однако поджаренные зерна пшеницы или ячменя, смешанные с водой, [есть] разрешено... Рыбный соус, там, где в него обычно добавляют вино, запрещен. Если же вино дороже рыбного соуса, он разрешен... Запрещено также человеку медлить справлять нужду, будь то большую или малую, и каждый, кто медлит отправить нужду, тоже считается «осквернившим душу»[143].

Современные читатели, не знакомые с подобного рода литературой, малодоступной широкой публике, нередко вообще не осознают «масштаб проблемы». Им непонятно, почему Иисус, обличая фарисеев, уделял такое внимание нелепым и смешным обычаям, о которых сегодня мало кто помнит (например омовению чаш, кружек, котлов и скамей). Между тем за этими обычаями стояло целое мировоззрение, согласно которому истинная религиозность заключается в способности человека сверять каждый шаг с суммой предписаний, известной под именем «предания старцев». Раввины создавали правила на все случаи жизни — вплоть до отправления большой или малой нужды — и были уверены, что исполнение этих правил приближает их к Богу.

Именно такой тип религиозности Иисус критиковал с максимальной резкостью, обвиняя фарисеев в том, что они преступают заповедь Божию ради своего предания (Мф. 15:3).

---

[143] *Моше бен Маймон (Маймонид).* Мишне Тора. Книга «Святость». С. 406, 410–412.

Попытки примирить два понимания святости — то, которое проповедовал Иисус, и то, выразителями которого были книжники и фарисеи, — не могут увенчаться успехом, несмотря на стремление некоторых современных исследователей представить конфликты между Иисусом и Его оппонентами как «семейные ссоры»[144].

В первом же поколении христианам пришлось окончательно разорвать с синагогой, потому что учение Иисуса о совершенстве, которое они стремились воплотить в жизнь, не вмещалось в тесные рамки иудейской традиции. Что же касается самой иудейской традиции, то она продолжила идти тем путем, на который ее поставили оппоненты Иисуса — современные Ему книжники и фарисеи — и их последователи.

2. Исцеление дочери хананеянки

[21]И, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские. [22]И вот, женщина Хананеянка, выйдя из тех мест, кричала Ему: помилуй меня, Господи, Сын Давидов, дочь моя жестоко беснуется. [23]Но Он не отвечал ей ни слова. И ученики Его, приступив, просили Его: отпусти ее, потому что кричит за нами. [24]Он же сказал в ответ: Я послан только к погибшим овцам дома Израилева. [25]А она, подойдя, кланялась Ему и говорила: Господи! помоги мне. [26]Он же сказал в ответ: нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам. [27]Она сказала: так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их. [28]Тогда Иисус сказал ей в ответ: о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему. И исцелилась дочь ее в тот час.

Тот же случай описан у Марка, который называет женщину сирофиникиянкой[145] и уточняет, что она была языч-

---

[144] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 78–96.

[145] Сирофиникиянами называли жителей Финикии, в римскую эпоху входившей в провинцию Сирия. Финикия располагалась на берегу Средиземного моря и граничила с Галилеей. Большинство жителей области были язычниками, однако имелись и еврейские поселения. См.: *Theissen G.* The Gospels in Context. P. 66–68.

ницей[146]. Ничего не говорится о первоначальном молчании Иисуса в ответ на крики женщины и о ходатайстве учеников. Слова Иисуса у Марка переданы в такой форме: «Дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам». Возражение сирофиникиянки изложено в следующей редакции: «Так, Господи; но и псы под столом едят крохи у детей». В ответе Иисуса ничего не говорится о вере, но, как и у Матфея, выражается похвала словам женщины: «За это слово, пойди; бес вышел из твоей дочери». Рассказ завершается подробностью, отсутствующей у Матфея: «И, придя в свой дом, она нашла, что бес вышел и дочь лежит на постели» (Мк. 7:24–30).

«Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам»

Этот рассказ, по содержанию идентичный у обоих евангелистов, вызывает много вопросов. Почему Иисус так грубо ответил женщине, сравнив ее с псом? Почему в других случаях Он отвечал на просьбы язычников (можно вспомнить слугу сотника и сына царедворца), а здесь как будто отказывает просительнице на том основании, что она не принадлежит к народу Израильскому? Зачем вообще Он пришел в пределы Тирские и Сидонские, густо населенные язычниками, если заведомо исключал последних из сферы Своего внимания?

Подобные вопросы возникали и у древних толкователей, например, у Иоанна Златоуста:

> Подлинно трогательное было зрелище — видеть женщину, вопиющую с таким состраданием, видеть мать, умоляющую о своей дочери, о дочери так жестоко страждущей. Она не осмелилась привести беснующуюся к Учителю, но, оставив ее дома на одре, сама умоляет Его и объявляет только болезнь, ничего более не прибавляя... Но Он «не отвечал ей ни слова». Что значит этот новый и необыкновенный поступок Иисуса? Иудеев и неблагодарных вводит, и злословящих призывает, и искушаю-

[146] Слово Ἑλληνίς, букв. «гречанка», в данном случае означает религиозную, а не этническую принадлежность, как и термин «Еллины» в Рим. 1:14, 16; 1 Кор. 1:22, 24. О значении термина Ἑλληνίς см., в частности: *Leander H.* Discourses of Empire. P. 225–230. Ср. *Taylor V.* The Gospel according to St. Mark. P. 349; *Hooker M. D.* The Gospel according to Saint Mark. P. 183.

щих не оставляет, а ту, которая сама приходит к Нему, просит Его и молит, которая не знала ни закона, ни пророков, и между тем показывает такое благочестие, Он не удостаивает даже и ответа. Кто бы не соблазнился о Иисусе, видя поступок, настолько не согласующийся с Его репутацией? Слышно было, что Он Сам обходил селения для того, чтобы исцелять больных; и вот — Он отвергает и ту, которая сама пришла к Нему. Кого бы не преклонили такое страдание и такая покорность, с какой умоляла женщина о своей страждущей дочери? Она не считала себя достойной благодеяния, и пришла не с тем, чтобы требовать должного; но просила оказать милость и объявляла только свое несчастие, — и при всем этом не удостоена ответа[147].

Златоуст видит объяснение молчанию Иисуса и Его последующим словам о хлебе, который нельзя отдать псам, в Его желании сделать веру женщины явной для окружающих. Иисус видел ее веру, понимал, что она не отступит, ее ответ не стал для Него неожиданностью: Он «знал, что она скажет это. Потому-то и медлил; для того и отказывался даровать ей просимое, чтобы показать ее любомудрие»[148]. Происшествие в итоге становится очередным назиданием для иудеев. Именно их Он имел в виду, когда говорил, что «многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю» (Мф. 8:11–12). Слово «сыны» синонимично слову «дети» в рассказе о хананеянке.

«Я послан только к погибшим овцам дома Израилева»

Объяснение Златоуста лишь частично отвечает на поставленные вопросы. Не следует забывать о том, что Свою миссию Иисус видел, прежде всего, как адресованную народу Израильскому. Расширение этой миссии на язычников в Евангелиях имеет лишь эпизодический характер.

Толкуя рассматриваемое место, блаженный Иероним отмечает, что Иисус «оставлял завершение спасения язычников

---

[147] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 52, 1 (PG 58, 519). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 535–536.

[148] *Там же* 52, 2 (PG 58, 520). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 537.

на время Своего страдания и воскресения»[149]. Расширение миссии Церкви на язычников произошло уже после Его воскресения, и то не сразу. Апостолы хорошо помнили заповедь Иисуса не ходить на путь к язычникам, однако они быстро убедились в бесперспективности проповеди среди иудеев. Напротив, проповедь Павла среди «необрезанных» была исключительно успешной. Именно под влиянием Павла апостольская община на соборе в Иерусалиме приняла решение открыть двери язычникам, отменить для них обрезание и необходимость соблюдения закона Моисеева (Деян. 15:1–29).

Это решение было историческим, оно внесло радикальное изменение в миссионерскую стратегию апостолов. Но оно было подготовлено событиями, произошедшими еще при жизни Иисуса, такими, как исцеление слуги сотника и дочери хананенянки. Оно было подготовлено также теми многочисленными поучениями, в которых Иисус укорял иудеев за неверие, обещая, что место, изначально приготовленное для «сынов», будет занято теми, кто окажется более достойным.

Слово, переведенное на русский как «псы», и у Матфея, и у Марка дано в уменьшительной форме: κυνάριοι (букв. «щенки», «собачки»). В оригинале оно звучит менее оскорбительно, чем в переводе. У Марка слово «дочь» дано тоже в уменьшительной форме: θυγάτρια («дочка») вместо матфеевской θυγάτηρ («дочь»).

Указанные нюансы, однако, лишь в малой степени смягчают впечатление от ответа Иисуса хананеянке. Этот ответ следует понимать в контексте того представления, которое иудеи имели о самих себе и об окружающих их языческих народах. Язычников считали не просто людьми второго сорта: их воспринимали как нечистых, к ним относились как к собакам. Такое высокомерие Иисус постоянно обличал в Своих проповедях, подчеркивая, что спасает человека вера, а не принадлежность к богоизбранному народу. В данном случае, как и во многих других, Он вновь подчеркивает приоритет веры: желание женщины исполняется потому, что ее вера велика.

---

[149] *Иероним.* Толкование на Евангелие от Матфея 2, 15 (PL 26, 110). Рус. пер.: Ч. 16. С. 149.

Отметим разницу в расстановке акцентов двумя евангелистами. У Матфея, адресующего свое Евангелие иудеям, слова Иисуса звучат как безапелляционное утверждение: «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам». У Марка, пишущего для язычников, этому утверждению предшествует фраза: «Дай прежде насытиться детям». Марк, таким образом, значительно смягчает смысл слов Иисуса. Слово «прежде» (πρῶτον — букв. «во-первых», «в первую очередь») указывает на определенный порядок, в котором должна осуществляться проповедь: в первую очередь она адресована иудеям, но во вторую очередь она может охватить и язычников. Этому порядку соответствует и та последовательность, в которой Марк располагает два эпизода с чудесным насыщением тысяч людей несколькими хлебами и рыбами: сначала пять тысяч иудеев насыщаются пятью хлебами (Мк. 6:30–44), затем четыре тысячи язычников — семью хлебами (Мк. 8:1–9).

Похожий смысл апостол Павел вкладывает в слова, обращенные к Коринфянам: «Итак, что до меня, я готов благовествовать и вам, находящимся в Риме. Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во первых, Иудею, потом и Еллину» (1 Кор. 1:15–16). Под Еллинами здесь понимаются язычники, среди которых Евангелие, согласно Павлу, должно распространяться во вторую очередь. В Послании к Римлянам Павел говорит об иудеях как о «природных ветвях», которые отломились, а о язычниках — как о дикой маслине, привитой к стволу и питающейся соком от его корня. Иудеи «отломились неверием», а язычники привились верой. Но и иудеи, «если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их» (Рим. 11:17–23).

«О, женщина! велика вера твоя»

Вера — то ключевое понятие, которое связывает приведенный отрывок из Послания к Римлянам с рассказом Матфея о хананеянке и в целом богословие апостола Павла с проповедью Иисуса. Вера необходима, чтобы получить исцеление. Через веру происходит и спасение — в первую очередь иудеев, во вторую язычников. Вера язычников ставится в укор неуверовавшим иудеям, и хананеянка, она же сирофиникиянка,

становится в один ряд с сотником, благодарным самарянином (Лк. 17:16) и другими не-иудеями, которых спасает проявленная ими вера.

Если во всех остальных рассказах об изгнании бесов евангелисты с бóльшими или меньшими подробностями описывают то, как это происходило, то в повествовании о хананеянке самого изгнания мы не видим. Мы только узнаем от Марка, что женщина, вернувшись домой, нашла свою дочь, из которой вышел бес, лежащей на постели. Во многих других случаях знаком исцеления от болезни является вставание больного с постели: теща Петра после исцеления «встала и служила» (Мф. 8:15; Лк. 4:39); дочь начальника синагоги после воскрешения «встала и начала ходить» (Мк. 5:42); расслабленный «встал, взял постель свою и пошел в дом свой» (Мф. 9:7; Мк. 2:12; Лк. 5:25). Здесь же дочь остается лежать, что, однако, не указывает на неполное восстановление здоровья. Слова Матфея «исцелилась дочь ее в тот час» указывают на то, что исцеление произошло в тот момент, когда Иисус сказал об этом матери; а слова Марка «бес вышел» свидетельствуют о полном освобождении от одержимости.

В Евангелии от Матфея рассказ об исцелении дочери хананеянки следует сразу же за эпизодом, в котором ученики Иисуса едят неумытыми руками, и последовавшим за этим спором между Иисусом и фарисеями. Основная мысль спора: нечистота — понятие не внешнее, а внутреннее; оскверняет человека не то, что входит в его уста, а то, что выходит из его уст и сердца — злые слова и помыслы, греховные деяния (Мф. 15:1–20). Еще Иоанн Златоуст[150] обратил внимание на параллелизм между этой последовательностью событий и двумя эпизодами из книги Деяний апостольских. В первом из них Пётр отказывается от пищи, ссылаясь на то, что не ест ничего нечистого, но получает от Бога ответ: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым». Во втором, следующем непосредственно после первого, римский сотник Корнилий присылает к Петру своих слуг, через которых просит о крещении. Пётр приходит в дом Корнилия, и в то время как он

---

[150] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 52, 1 (PG 58, 518). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 535.

беседует с сотником, Дух Святой сходит на всех присутствующих. При этом «верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, что дар Святаго Духа излился и на язычников» (Деян. 10:1–45).

Еще одну параллель мы находим в эпизоде с исцелением кровоточивой женщины. Этот параллелизм у Марка подчеркивается сходными выражениями, употребляемыми и в том, и в другом случае. Сирофиникиянка пришла к Иисусу потому, что «услышала о Нем» (Мк. 7:25); кровоточивая женщина тоже решилась на свой шаг, «услышав об Иисусе» (Мк. 5:27). Сирофиникиянка, «придя, припала к ногам Его» (Мк. 7:25); кровоточивая «подошла, пала перед Ним» (Мк. 5:33). И та, и другая получают просимое: одна исцеляется от долгой и постыдной болезни, другая добивается изгнания беса из своей дочери.

3. Насыщение четырех тысяч

[29]Перейдя оттуда, пришел Иисус к морю Галилейскому и, взойдя на гору, сел там. [30]И приступило к Нему множество народа, имея с собою хромых, слепых, немых, увечных и иных многих, и повергли их к ногам Иисусовым; и Он исцелил их; [31]так что народ дивился, видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромых ходящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева. [32]Иисус же, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть; отпустить же их неевшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге. [33]И говорят Ему ученики Его: откуда нам взять в пустыне столько хлебов, чтобы накормить столько народа? [34]Говорит им Иисус: сколько у вас хлебов? Они же сказали: семь, и немного рыбок. [35]Тогда велел народу возлечь на землю. [36]И, взяв семь хлебов и рыбы, воздал благодарение, преломил и дал ученикам Своим, а ученики народу. [37]И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин полных, [38]а евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей. [39]И, отпустив народ, Он вошел в лодку и прибыл в пределы Магдалинские.

Рассказ о насыщении четырех тысяч имеется у Матфея и Марка (Мк. 8:1–11), но отсутствует у Луки и Иоанна.

И у Матфея, и у Марка насыщение четырех тысяч происходит на берегу Галилейского озера по возвращении Иисуса из стран Тирских и Сидонских (у Марка Он возвращается через пределы Десятиградия). После этого события Он на лодке отправляется в пределы Магдалинские (у Марка Далмануфские). Само событие, следовательно, происходит на восточном берегу озера, заселенном преимущественно язычниками. В этом — одно из наиболее существенных отличий данной истории от чуда насыщения пяти тысяч.

Только у Марка Иисус упоминает о том, что некоторые из собравшихся к Нему «пришли издалека». Это выражение, с одной стороны, может подчеркивать языческое происхождение части собравшихся, а с другой — может содержать скрытую аллюзию на ветхозаветный рассказ о жителях Гаваона, которые пришли к Иисусу Навину со словами: «Из весьма дальней земли пришли мы» (Нав. 9:6). В рассказе тоже упомянуты и хлеб, и «три дня» (Нав. 9:11–12, 16).

Тот факт, что люди находились при Иисусе три дня, означает, что либо они шли за Ним по пути и на третий день оказались в пустынном месте, либо они все три дня провели с Ним в пустыне, слушая Его поучения. К третьему дню запасы пищи истощились, а расходиться не хотели. Тогда Иисус берет на Себя заботу не только о пище духовной, но и о материальном хлебе. «Народ, придя для исцеления болезней, не осмеливался просить хлеба; но Христос, будучи человеколюбив и заботлив, дает и тем, кто не просит», отмечает Златоуст[151].

Вся история в целом и у Марка, и у Матфея служит прологом к беседе Иисуса с иудеями, которые начали требовать у Него знамение с неба (Мф. 16:1–12; Мк. 8:11–21). Эта беседа содержит в себе ответ на вопрос о том, почему Иисус совершил два похожих чуда и почему евангелисты решили рассказать об обоих. Помимо того, что второе чудо совершалось по тем же причинам, что и первое (народ был голоден, а пищи в пустыне не было), здесь был еще и дополнительный повод: ученики не вразумились первым чудом, не поверили в Иисуса так, как Он ожидал этого. И они получают заслуженный упрек в том, что

---

[151] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 53, 1 (PG 58, 527). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 544.

у них окаменело сердце, ибо они не понимают смысл происходящего на их глазах.

Иероним в своем толковании этого чуда сравнивает его с насыщением пяти тысяч, при этом обращаясь к числовому символизму тройки, четверки и семерки:

> Мне жаль толпы, — говорит Он, — потому что она уже в течение трех дней непрерывно проводит время со Мною. Он проявляет жалость в отношении к толпе, потому что она числом трех дней обнаружила веру во Отца, Сына и Святого Духа; и не имеет чего-либо поесть. Толпа всегда чувствует голод и нуждается в пище, если не будет насыщена Господом. А отпустить их не вкусивших пищи, Я не хочу. После великих недугов они чувствовали голод и терпеливо ожидали будущего яства. Не хочет Иисус отпустить их в голоде, чтобы они не ослабели в пути. Таким образом, тот, кто без небесного хлеба спешит достигнуть желанного местопребывания, подвергается опасности. Поэтому и Илии ангел говорит: «Встань, ешь; ибо дальняя дорога пред тобою» (3 Цар. 19:7)…
>
> Выше мы читаем: Когда же наступил вечер, то приступили к Нему ученики Его с словами: место здесь пустынное (Мф. 14:15) и проч. Здесь же Сам Господь, призвав учеников, говорит: Мне жаль толпы, потому что уже в течение трех дней она непрерывно проводит время со Мною. Там было пять хлебов и две рыбы, здесь — семь хлебов и немного рыбок, там они расположились на траве, здесь — на земле; там вкушавших было пять тысяч по количеству вкушаемых хлебов; здесь —четыре тысячи. Там из оставшихся кусков наполнили двенадцать корзин, здесь — семь. Итак, в выше изображенном знамении не Сам Господь напоминает, а ученики, потому что они еще были близки и родственны пяти чувствам [внешним] [т. е. не освободились от внешних чувств]; и напоминают они вечером с заходом солнца, при приближении ночи. Здесь же напоминает Сам Господь и говорит, что сожалеет о толпе, и объясняет причину Своего милосердия: Потому что уже три дня она непрерывно проводит время со Мною [или: с Ним или: с Собою]; и Он не хочет отпустить народ, не вкусивший пищи, чтобы люди не ослабели в пути. Питавшихся от семи хлебов, т. е. от числа освященного и совершенного, было не пять тысяч, а четыре. Последнее число всегда употребляется в значении достойном похвалы. Так, и камень четырехугольный не колеблется и не является

неустойчивым; по этой же причине и Евангелия признаны священными — в таком же [т. е. четверичном] количестве[152].

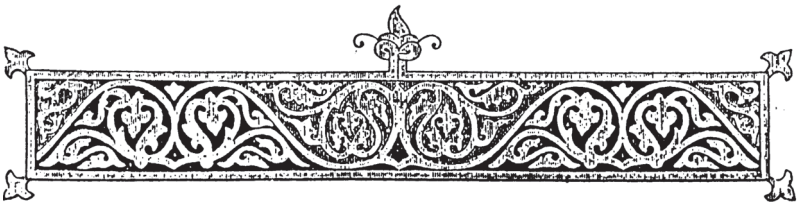
Аналогичным образом поступает и Иоанн Златоуст, считая, что различные числа, фигурирующие в этих чудесах, имели промыслительный характер, чтобы помочь тем самым запомнить эти два схожих события евангелистам:

Ели, — сказано, — все и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин полных, а евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей (Мф. 15:37–38). Но почему тогда от пяти тысяч осталось двенадцать коробов, а здесь от четырех тысяч осталось семь корзин? Итак, для чего и почему остаток был меньше, хотя и евших было меньше? Можно сказать, что или корзины были больше коробов, или если не то, надобно думать, что Господь опять, чтобы сходство чуда не довело их до забвения, таким различием пособляет их памяти, чтобы, помня сделанное иначе, помнили то и другое чудо. Поэтому-то в первом случае число коробов с остатками делает равным числу учеников, а теперь число корзин равным числу хлебов. И в этом Он обнаруживает неизреченную силу и свободу могущества, показывая, что и так и иначе может творить чудеса. Подлинно, делом не малого могущества было то, что Он соблюл число как тогда, так и теперь: тогда было пять тысяч, а теперь четыре тысячи, остатков же было ни больше, ни меньше, в первом случае — числа коробов, а во втором — корзин, хотя число евших было различно. И что далее следует, подобно прежнему. Как тогда, оставив народ, Христос вошел в корабль, так и теперь. И Иоанн тоже говорит (Ин. 6:17). Так как никакое чудо не располагало столько народ следовать за Ним, как чудо хлебов, — даже хотели не только за Ним следовать, но и сделать Его за это царем, — то Христос, избегая даже и вида властолюбия, удаляется после этого чудотворения; и не пеший уходит, но, чтобы не мог следовать народ, входит в корабль[153].

---

[152] *Иероним.* Толкование на Евангелие от Матфея 2, 118–119 (PL 26, 111–112). Рус. пер.: Ч. 16. С. 152–153.

[153] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 53, 2 (PG 58, 527). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 546.



ГЛАВА 16

1. «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет»

[1]И приступили фарисеи и саддукеи и, искушая Его, просили показать им знамение с неба. [2]Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: будет вёдро, потому что небо красно; [3]и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете. [4]Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. И, оставив их, отошел.

Краткий диалог с фарисеями, ищущими знамение, вставлен между рассказом о насыщении четырех тысяч и обращенным к ученикам призывом Иисуса беречься закваски фарисейской, занимая место своеобразного смыслового центра. Речь в диалоге идет о том «знамении», которого фарисеи неоднократно требовали от Иисуса и которое Он всякий раз отказывался совершить (Мф. 12:38–39; 16:1; Лк. 11:16; 11:29; 12:54–56; Ин. 6:30).

Под «знамениями времен» Иисус понимает прежде всего Свои деяния, которые, несмотря на наличие в них всех признаков «знамений и чудес», не вразумляют тех, у кого сердце окаменело, очи и уши закрыты. К этой категории лиц относятся прежде всего фарисеи, саддукеи и книжники. Но и ученики Иисуса никак не могут усвоить уроки, которые Он вновь и вновь преподает им. Они продолжают мыслить исключительно земными категориями: недоумевают, где можно достать хлеб в пустыне, а слова о закваске фарисейской понимают в том смысле, что они не взяли с собой хлеб.

В совокупности три эпизода — насыщение четырех тысяч, диалог с фарисеями и диалог с учениками — составляют повествование, прообразом которого является рассказ об исходе Израильского народа из Египта. Вопрос учеников о том, где взять хлеб в пустыне, является отдаленной аллюзией на ропот Израильтян: «О, если бы мы умерли от руки Господней в земле Египетской, когда мы сидели у котлов с мясом, когда мы ели хлеб досыта! ибо вывели вы нас в эту пустыню, чтобы всё собрание это уморить голодом» (Исх. 16:3). Требование фарисеев показать знамение напоминает о требованиях, которые народ выдвигал в адрес Моисея, об ответе Моисея «что искушаете Господа?» и о чуде, которое он сотворил, изведя воду из камня (Исх. 17:1–7). Слова Иисуса о «роде сем» (особенно в версии Матфея) и то, что Иисус покинул тех, кто требовал знамение, напоминают слова Бога об Израильском народе: «Сокрою лице Мое от них [и] увижу, какой будет конец их; ибо они род развращенный; дети, в которых нет верности» (Втор. 32:20). Диалог о закваске является аллюзией на празднование пасхи, когда в домах уничтожается всё квасное (Исх. 12:15, 19; 13:6–7). Продолжая поиск параллелей, можно увидеть в упоминании о насыщении пяти тысяч и двенадцати оставшихся коробах аллюзию на двенадцать источников воды в Елиме (Исх. 15:27), а в чуде насыщения четырех тысяч и в семи коробах остатков — отголоски цифр, связанных с празднованием пасхи в течение семи дней (Исх. 12:15, 19; 13:6–7) и питания манной на протяжении сорока лет (Исх. 16:35).

Все эти аллюзии и реминисценции, на которые указывают ученые[154], современному читателю могут показаться слишком отдаленными, а параллели натянутыми, однако для первоначальных читателей Марка и Матфея дело обстояло иначе. Каждая цифра, особенно если это касалось священных или символических чисел, таких как 3, 7, 12, 40 и кратных им, служила напоминанием о каком-то событии священной истории Израиля; за цифрами, как за кодами или шифрами, скрывалась информация о событиях прошлого, воспринимавшихся как прообразы эпизодов из жизни Иисуса, Его знамений и чудес. Такой логике в большей или меньшей степени следуют

[154] *Marcus J.* Mark 1–8. P. 484–485.

все четыре евангелиста. Особенно она характерна для Матфея, который неоднократно подчеркивает, что то или иное пророчество исполнилось в том или ином событии евангельской истории.

Впрочем, как мы говорили выше, и Сам Иисус указывал на события ветхозаветной истории, в частности на историю пророка Ионы, как прообразы новозаветных реальностей. Именно на нее Он ссылался, когда говорил о том главном «знамении», которое увидят от Него иудеи.

2. «Берегитесь закваски фарисейской»

[5]Переправившись на другую сторону, ученики Его забыли взять хлебов. [6]Иисус сказал им: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и саддукейской. [7]Они же помышляли в себе и говорили: это значит, что хлебов мы не взяли. [8]Уразумев то, Иисус сказал им: что помышляете в себе, маловерные, что хлебов не взяли? [9]Еще ли не понимаете и не помните о пяти хлебах на пять тысяч человек, и сколько коробов вы набрали? [10]ни о семи хлебах на четыре тысячи, и сколько корзин вы набрали? [11]как не разумеете, что не о хлебе сказал Я вам: берегитесь закваски фарисейской и саддукейской? [12]Тогда они поняли, что Он говорил им беречься не закваски хлебной, но учения фарисейского и саддукейского.

Выражение «закваска фарисейская» встречается у всех трех синоптиков. Марк и Лука приводят увещание Иисуса с небольшими модификациями: «Берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой» (Мк. 8:15); «берегитесь закваски фарисейской, которая есть лицемерие» (Лк. 12:1). При этом только Матфей уточняет, что под закваской фарисейской и саддукейской следует понимать учение фарисеев и саддукеев.

Значительная часть поучений Иисуса, воспроизведенных в Евангелиях, адресована ученикам. Иисус беседует с ними наедине; отдельно обращается к ним перед тем, как обратиться к народу; по их просьбе разъясняет то, что они не поняли в Его поучениях, адресованных народу. Евангелия приводят диалоги Иисуса с одним или несколькими учениками, фикси-

руют различные реакции учеников на слова Иисуса и происходящие события: восхищение, радость, изумление, удивление, непонимание, недоумение, неверие, страх, протест[155].

Непонимание — одна из наиболее часто отмечаемых евангелистами реакций учеников на слова и действия Иисуса. Ответом Иисуса на это непонимание нередко бывают обличения учеников в маловерии и неверии.

Тема окаменения сердца, неоднократно звучащая в речи Иисуса применительно к народу, не понимающему смысл Его учения, звучит также и в Его обращениях к ученикам. В версии Марка Иисус говорит: «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). Эти слова отражают эмоциональную реакцию Иисуса на рассуждения учеников о том, что они не взяли с собой хлеб — рассуждения, вызванные Его словами: «Берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой» (Мк. 8:15). Весь эпизод показывает уровень восприятия учениками слов Иисуса. Он использует привычные для них образы (в данном случае закваски) для того, чтобы навести их на мысль о духовной реальности, а их сознание не простирается дальше естественных физических потребностей.

Похожий уровень восприятия мы находим у самарянки, которой Иисус говорит об утолении духовной жажды, а она спрашивает Его, как Он сможет набрать воды, если Ему и почерпнуть-то нечем (Ин. 4:10–11). В эпизоде с самарянкой учеников удивляет то, что Он беседует с женщиной, однако никто не задает Ему лишние вопросы. Когда же она уходит, они предлагают Ему есть, но Он отказывается, говоря: «у Меня есть пища, которой вы не знаете». Их реакция — недоумение: «разве кто принес Ему есть?» (Ин. 4:33–33). Опять же, они не спрашивают Его напрямую, но в Его присутствии рассуждают между собой, пытаясь понять смысл Его слов и говоря о Нем в третьем лице.

---

[155] Страх может иметь как позитивный, так и негативный оттенок. Ср., например, Мф. 4:41 (страх перед величием знамений, совершаемых Иисусом) и Мф. 14:26 (страх перед Его внезапным появлением среди ночи). См. об этом: *Brown J. K.* The Disciples in Narrative Perspective. P. 142–145.

3. «Ты — Христос, Сын Бога живаго»

[13]Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? [14]Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. [15]Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? [16]Симон же Пётр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога живаго. [17]Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; [18]и Я говорю тебе: ты — Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; [19]и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах. [20]Тогда Иисус запретил ученикам Своим, чтобы никому не сказывали, что Он есть Иисус Христос.

По версии Марка, Пётр ответил: «Ты Христос» (Мк. 8:29); по версии Луки: «За Христа» (Лк. 9:20). Матфей приводит наиболее полную версию ответа.

Почему только Пётр отвечает Иисусу? Потому ли, что он реагировал быстрее, чем другие? Или потому, что он отвечал от имени всех? Или же на тот момент он был единственным учеником, оказавшимся способным твердо признать в Иисусе Христа? Повествования Марка и Луки не дают ответа. У Матфея же мы находим продолжение истории: после того как Пётр исповедал Иисуса Христом, Иисус выделяет его из среды учеников и отвечает уже не всем, а ему.

Это один из немногих эпизодов евангельской истории, где Пётр оказывается в центре внимания[156]. Повествование можно интерпретировать в том смысле, что Иисус дает Петру новое имя в ответ на его исповедание. Но если учитывать, что, согласно Марку и Иоанну, перемена имени состоялась ранее (Мк. 3:16; Ин. 1:42), рассказ Матфея можно интерпретировать как напоминание Петру об этой перемене: сначала Иисус называет его прежним именем (Симон, сын Ионин), а потом новым (Пётр).

Что означает слово «камень» применительно к Петру? Учитывая, что оно является частью метафорического ряда, вклю-

[156] *Luz U.* Matthew 8–20. P. 361.

чающего глагол «созидать», очевидно, что имеется в виду либо каменный фундамент, на котором строится дом, либо краеугольный камень, который кладут в основание дома. Иисус употреблял слово «камень» в обоих значениях.

Так, например, завершая Нагорную проповедь, Иисус говорит: «Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне». Человеку, построившему дом на камне, противопоставляется тот, кто построил дом на песке (Мф. 7:24–27). Похожей притчей завершается Проповедь на равнине в Евангелии от Луки (Лк. 6:47–49). Здесь образ более детализирован: один строитель копает, углубляется и кладет основание (θεμέλιον — фундамент) на камне, а другой строит на земле без фундамента[157].

Употребление термина в значении краеугольного камня зафиксировано в словах Иисуса, обращенных к первосвященникам и старейшинам:

> Неужели вы никогда не читали в Писании: «Камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших». Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его; и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит (Мф. 21:42–44).

Образ, заимствованный из Псалтири (Пс. 117:22), указывает на камень, который кладется в основание дома. Уже в Ветхом Завете образ краеугольного камня приобрел религиозный смысл: «Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится» (Ис. 28:16). Иисус использует этот образ применительно к Самому Себе, указывая на центральное значение Своего прише-

---

[157] См.: *Hultgren A.* The Parables of Jesus. P. 135–136. Сравнение между двумя версиями притчи см. в: *Snodgrass K. R.* Stories with Intent. P. 330–331; *Jones I. H.* The Matthean Parables. P. 173–189.

ствия в мир для истории не столько Израиля, сколько «народа, приносящего плоды» — спасенного человечества, объединенного в Церковь как Новый Израиль.

Хотя Иисус назвал Петра «камнем», сам Пётр сознавал, что краеугольным камнем Церкви является не он, а Христос. В речи перед первосвященниками в Иерусалиме он скажет о Христе: «Он есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сделавшийся главою угла, и нет ни в ком ином спасения…» (Деян. 4:11–12). В 1-м Послании Петра говорится:

> Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится. Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень претыкания и камень соблазна, о который они претыкаются, не покоряясь слову, на что они и оставлены (1 Пет. 2:4–8).

Если исходить из того, что 1-е Послание Петра является подлинным творением апостола[158], то приведенный текст можно рассматривать как его собственную интерпретацию слов Иисуса, некогда обращенных к нему.

Большинством современных ученых, однако, подлинность этого послания, как правило, отвергается, и оно приписывается некоему неизвестному автору, жившему на рубеже I и II в. Так, например, известный немецкий исследователь М. Хенгель утверждает, что оба послания Петра, включенные в корпус Нового Завета, являются псевдоэпиграфами[159], составленными в ответ на публикацию сборника из одиннадцати посланий Павла: для того чтобы авторитет Павла не затмил

---

[158] Об авторстве обоих посланий Петра мы говорим в другом месте. См.: *Иларион (Анфеев), митр.* Апостол Пётр. Биография. С. 369–413.

[159] Псевдоэпиграф — сочинение, написанное одним автором, но приписанное другому (как правило, жившему ранее и более авторитетному).

авторитет Петра, последнему тоже решили приписать два послания[160].

Впрочем, Хенгель отвергает и историчность рассматриваемого нами эпизода из Евангелия от Матфея. По мнению ученого, «обетование, данное Петру после его исповедания Иисуса Мессией, не может восходить к Самому Иисусу, но являет в дошедшем до нас виде искусную композицию, принадлежащую перу самого евангелиста, обрабатывающего при этом более раннюю традицию, которую уже трудно со всей точностью отделить от его собственной "редакции"»[161]. Евангелист, писавший якобы между 90 и 100 гг., «видит в Петре уникальный для него авторитет прошлого, который принял мученическую смерть приблизительно поколением раньше в Риме»[162].

В приведенных высказываниях ученый повторяет общие места новозаветной науки XX в., в которой сложился своего рода консенсус относительно времени появления Евангелий и апостольских посланий. Согласно мнению, ставшему почти общепринятым, первым было написано Евангелие от Марка — возможно, около 70 г. Спустя лет двадцать на основе Марка свою версию Евангелия создал Матфей, отредактировавший текст Марка с учетом интересов своей церковной общины. В то же время или позже работал Лука. Последним, под конец I в., свое Евангелие написал Иоанн.

Между тем в настоящее время эти взгляды пересматриваются, и то, что еще недавно казалось консенсусом, сегодня уже таковым не является. Всё больше голосов раздается в защиту значительно более раннего времени появления Евангелий; всё чаще раздается критика в адрес теории первенства Евангелия от Марка; всё чаще слышны голоса защитников подлинности и всего корпуса Павловых посланий, и 1-го Послания Петра[163].

---

[160] *Хенгель М.* Недооцененный Петр. С. 12–13.

[161] *Там же* С. 3.

[162] *Там же* С. 5.

[163] См., например: *Bockmuehl M.* Simon Peter in Scripture and *Memory. P.* 126–131; *Callan T. D., Watson D. F. First and Second Peter.* P. 3–6; *Miller D. G.* On This Rock. P. 57–75.

Образ ключей указывает, по мнению одних комментаторов, на учительную власть, которой Иисус наделяет Петра[164]. Другие видят в этом образе указание на дисциплинарные функции, связанные с крещением, покаянием, отлучением от Церкви или Евхаристии, а также законодательные и управленческие функции[165]. Ориген видел в образе ключей указание не на власть, данную Петру или апостолам, а на то, что вера во Христа открывает врата Царства Небесного перед всяким уверовавшим:

> Если и мы говорим «Ты — Христос, Сын Бога Живаго»... то и мы становимся Петром (γινόμεθα Πέτρος)... ибо всякий, уподобляющийся Христу, становится Камнем (Πέτρος). Разве одному Петру дает Христос ключи Небесного Царства, и ни один другой блаженный муж не получает их?[166]

Это толкование, несомненно, повлияло на последующих восточных отцов Церкви[167]. Однако оно не стало преобладающим. Для большинства древних толкователей образ ключей ассоциируется с особой властью, которой Христос наделил либо одного Петра, либо всех апостолов.

К данной теме многократно обращается Блаженный Августин. В отличие от последующих западных толкователей, подчеркивавших уникальность Петра как хранителя ключей от Царства Небесного, Августин акцентирует коллегиальный характер власти ключей:

> Пётр, ради первенства своего апостольства, носил на себе образ Церкви, знаменуя ее всеобщность. Что касается собственно его, то по природе своей он был только один человек по благодати, один христианин по обильнейшей благодати, один вместе первый апостол. Но когда ему сказано было «тебе дам ключи Царства Небесного» и прочее, тогда знаменовал он вселенскую

---

[164] *Bockmuehl M.* Simon Peter in Scripture and Memory. P. 76.

[165] Peter in the New Testament. P. 97.

[166] *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Матфея 12 (GCS 40, 85–87).

[167] *Мейендорф Иоанн, прот.* Апостол Пётр и его преемство в византийском богословии. С. 95.

Церковь, которая в нынешнем веке различными искушениями, как бы дождями, реками, бурями потрясается и не падает, поелику основана на камне, от которого Пётр получил имя[168].

Хотя апостолов было числом двенадцать и все вопрошены, один Пётр ответствует: «ты Христос, Сын Бога живого», и ему сказано: «тебе дам ключи Царствия Небесного», как будто бы один получил власть вязать и решить; но, хотя и один за всех произнес слова сии, со всеми однако получил власть как представляющий лицом своим единство; таким образом, один во всех, ибо единство во всех[169].

Пётр во многих местах Священного Писания является носящим лице Церкви, особенно в том месте, где говорится: «тебе дам ключи Царствия Небесного». Неужели Пётр получил, а Павел не получил? Пётр получил, а Иаков, Иоанн и прочие апостолы не получили? Не в Церкви ли те ключи, где ежедневно отпускаются грехи? Но поелику знаменательно носил Пётр образ Церкви, а Церковь есть Тело Христово, то что дано ему одному, дано и Церкви[170].

Между апостолами один Пётр удостоился носить образ Церкви и потому в лице Церкви удостоился слышать: «тебе дам ключи Царствия», ключи же сии не один человек, но единство Церкви приняло. Сим возвещается только превосходство Петра, носившего образ вселенства и единства Церкви, когда ему одному сказано, что дано всем[171].

Идентична ли власть ключей власти «вязать и решить» или речь идет о двух разных аспектах апостольского служения? На наш взгляд, толкованием образа ключей являются слова: «и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах». Аналогичные слова Иисус адресует всей общине учеников: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено

---

[168] *Августин.* Трактат на Евангелие от Иоанна 124, 5 (PL 35, 1973).

[169] Там же 118, 4 (PL 35, 1949).

[170] *Августин.* Проповедь 149, 6 (PL 38, 842).

[171] Там же 295 (PL 38, 1349).

на небе» (Мф. 18:18). Это значит, что не только Пётр обладает властью вязать и решить, но и другие апостолы. В церковной традиции данное обещание понимается в том смысле, что Господь наделяет апостолов и их преемников (епископов) властью не только над земными делами: судьба членов Церкви в вечности зависит от церковной иерархии, обладающей правом открывать врата Царства Небесного для принимающих крещение, затворять для согрешающих и вновь отворять для кающихся. На этом понимании построена вся покаянная дисциплина Церкви.

Диалог Иисуса с Петром в Кесарии Филипповой — одно из двух мест во всем корпусе Четвероевангелия, где использовано слово «Церковь». В дальнейшем, начиная с Деяний и апостольских посланий, именно это слово превратится в основное обозначение общины последователей Иисуса как во вселенском масштабе[172], так и на местном уровне[173] и даже на уровне одной семьи[174]. То, что обетование Иисуса об основании Церкви связано с исповеданием Петра и что Пётр объявляется камнем, на котором Церковь будет создана, придает этому апостолу особое значение.

Но в чем оно заключается? И чем авторитет Петра отличается от авторитета Павла и других апостолов? По мнению Киприана Карфагенского, выраженному в «Книге о единстве Церкви», все апостолы имели равный авторитет, при этом Пётр является символом единства Церкви:

> Господь говорит Петру: «Я говорю тебе: ты — Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16:18–19)». И опять Он говорит ему

---

[172] Например: «как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь» (Еф. 5:24–25); «Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1:18).

[173] Например: «церковь в Иерусалиме» (Деян. 8:1), «церковь в Вавилоне» (1 Пет. 5:13), церкви Ефесская, Пергамская, Смирнская, Фиатирская, Сардийская, Филадельфийская, Лаодикийская (Откр. 2:1–3:22).

[174] Выражение «домашняя церковь» (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Флм. 2) обозначает христианскую семью.

же по воскресении Своем: «Паси овец Моих» (Ин. 21:16). Таким образом основывает Церковь Свою на одном. И хотя по воскресении своем Он наделяет равной властью всех апостолов… однако, чтобы показать единство[175], Ему угодно было с одного же и предначать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Пётр, и имели равное с ним достоинство и власть; но вначале указывается один, для обозначения единой Церкви[176].

В последующей богословской традиции Западной Церкви идея первенства Петра постепенно развилась в учение о папе Римском как гаранте единства Церкви, преемнике апостола Петра и наместнике Христа на земле, обладающем абсолютной властью в Церкви по всей вселенной.

На Востоке получило распространение иное толкование, согласно которому Церковь основана не на Петре, а на вере в Божество Иисуса Христа, исповеданием которой были слова Петра. Иоанн Златоуст пишет:

…«Ты — Пётр, и на сем камне, то есть исповедании веры, Я создам Церковь Мою». Этими словами Господь показывает, что отныне многие будут веровать, ободряет дух Петра и делает его пастырем… Далее обещает и другую почесть: «и дам тебе ключи Царства Небесного»… Видишь ли, как Христос этими двумя обещаниями возводит Петра к высокому о Нем мнению, как открывает Себя и показывает истинным Сыном Божиим? Он обещает даровать ему то, что, собственно, принадлежит одному Богу, именно: разрешать грехи, сделать Церковь непоколебимой среди всех волнений, и простого рыбака явить более крепким, чем любой камень, когда восстанет на него вся вселенная[177].

Исповедание Петра в Кесарии Филипповой было первым описанным в Евангелиях случаем открытого признания Бо-

---

[175] Церкви.

[176] *Киприан Карфагенский.* Книга о единстве Церкви (CSEL 3, 212–213). Рус. пер.: С. 296.

[177] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 54, 2 (PG 58, 534).Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 554.

жественности Иисуса Христа со стороны одного из учеников. Не удивительно, что все евангелисты-синоптики обратили на него особое внимание. Вся суть христианской веры выражена в исповедании Петра и в ответе на него Иисуса:

> Величественно и торжественно подтвердил Спаситель это великое исповедание веры... Ни разу еще до сего времени с уст Иисуса не сходило таких знаменательных слов. В них слышалось свидетельство Его о Самом Себе; в них обещалось блаженство тому, кто Его признает; в них высказывалась та истина, что познать Его могут только руководимые Духом Божиим... Это была закладка краеугольного камня Церкви Христовой, — торжественное обещание, что эта Церковь, основанная на скале боговдохновенного исповедания, должна остаться непобедимою силами ада. Это было вручение Церкви, в лице ее типичного представителя, власти открывать и запирать, решить и вязать, с обещанием, что эта власть, действуя на основаниях веры на земле, будет признана и небесами[178].

Приведенное толкование принадлежит Ф. Фаррару, англиканскому богослову XIX в., автору книги «Жизнь Иисуса Христа», получившей в свое время широкое признание, в том числе и в России. Вслед за Иоанном Златоустом богослов подчеркивает значимость исповедания веры в Иисуса Христа как Сына Божия, произнесенного Петром от лица всех апостолов:

> Это исповедание Христа сделало его скалою, на которой была основана вера многих и которую силы адовы могут колебать, но никогда не преодолеют... С этого времени Спаситель мог видеть, что одна огромная часть Его дела на земле была окончена. Апостолы убедились в тайне Его существа; положено было основание, на котором, как на главном краеугольном камне, с этой поры должно воздвигаться всё обширное здание[179].

---

[178] *Фаррар Ф. В.* Жизнь Иисуса Христа. Ч. 2. С. 11–12.

[179] *Фаррар Ф. В.* Жизнь Иисуса Христа. Ч. 2. С. 12.

4. Пётр спорит с Иисусом

[21]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. [22]И, отозвав Его, Пётр начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою! [23]Он же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое.

В параллельном эпизоде из Евангелия от Марка Иисус в ответ на прекословие Петра, «обратившись и взглянув на учеников Своих, воспретил Петру, сказав: отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8:33).

Мы видим, что Пётр начинает спорить с Иисусом, отведя Его в сторону, но Иисус отвечает ему так, чтобы слышали другие ученики. Вероятно, Пётр своими словами выражал общее недоумение всей группы, потому все и должны были услышать резкий ответ Иисуса.

Почему ответ был столь резок? Почему тот, кто только что был назван «камнем», на котором будет создана Церковь, теперь назван сатаной? Столь резкий ответ Иисуса обычно трактуют либо аллегорически («сатана» означает «противник», а Пётр в данном случае воспротивился Иисусу[180]), либо как особый способ назидания, преподанного 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»[181]). 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 Пётр выступил в роли соблаз-

---

[180] *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея 12, 21 (GCS 40, 117).

[181] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 55, 1 (PG 58, 540). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 562.

нителя, 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 Божьей.

Иисус знал, что пришел в мир, чтобы «отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Он неоднократно предупреждал об этом Своих учеников. Только в синоптических Евангелиях мы находим не менее пяти предсказаний Иисуса о Своей смерти: в первый раз в приведенном эпизоде; во второй — после Преображения (Мф. 17:12; Мк. 9:12); в третий — во время пребывания в Галилее (Мф. 17:22–23; Мк. 9:30–32; Лк. 9:43–45); в четвертый — на пути из Иерихона в Иерусалим (Мф. 20:17–19; Мк. 10:32–34; Лк. 18:31–34); в пятый — за два дня до Своей последней пасхи (Мф. 26:2).

Реакцию учеников на такие предсказания наиболее ярко описывает Лука: «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. 9:45); «Но они ничего из этого не поняли; слова сии были для них сокровенны, и они не разумели сказанного» (Лк. 18:34).

Некоторые ученые видят в рассматриваемом эпизоде пример использования образа Петра в качестве отрицательного персонажа, отказывающегося слышать голос Божий[182]. Другие, однако, оспаривают такой взгляд, отмечая, что цель рассказа — не подорвать авторитет Петра или выставить его в неприглядном свете, а показать, каким образом Божественное Откровение корректирует человеческий взгляд на происходящие события[183]. Несмотря на свою лидирующую роль в общине учеников Иисуса, Пётр в полной мере разделял непонимание Его слов и действий, характерное для прочих. Но если другие недоумевали молча, то Пётр позволял себе озвучивать мысли, обуревавшие всех.

---

[182] *Wilkins M. J.* The Concept of Disciple in Matthew's Gospel. P. 203.

[183] *Markley J. R.* Reassessing Peter's Imperception in Synoptic Tradition. P. 108.

5. «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя»

[24]Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, [25]ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее; [26]какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою? [27]ибо приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его.

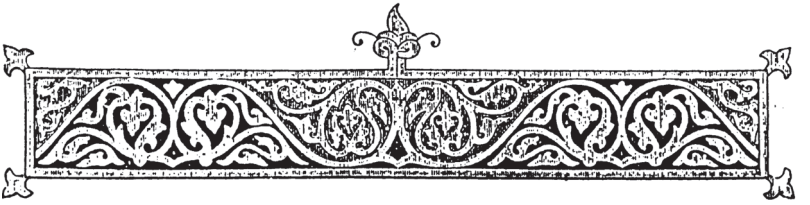
[28]Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем.

Слово «крест» 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; Мр. 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» (Мр. 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. В научной литературе, учебникам 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[184]. Между тем, только в синоптических Евангелиях мы находим не менее пяти таких предсказаний.

[184]См., в частности: *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 232 («первое предсказание»), 243 («второе предсказание»), 350 («третье предсказание»).



Глава 17

1. Преображение

[1]По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, [2]и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет. [3]И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. [4]При сем Пётр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии. [5]Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте. [6]И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались. [7]Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь. [8]Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса.

[9]И когда сходили они с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых.

Рассказ об этом событии мы находим также в Евангелиях от Марка и от Луки.

Марк украшает рассказ некоторыми дополнительными подробностями. Говоря об одеждах преобразившегося Иисуса, он отмечает, что они «сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить». Слова Петра о трех кущах Марк снабжает примечанием: «Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе». С другой стороны, ряд подробностей у Марка опущен: в частности, упоминание о том, что ученики в страхе пали на лица и что Иисус, приступив, коснулся их и сказал:

«не бойтесь». Слова, которые ученики услышали из облака, Марк передает в следующей редакции: «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте». Предсказание Иисуса о Своем воскресении из мертвых Марк снабжает дополнением: «И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых» (Мк. 9:2–10).

Лука, со своей стороны, опуская ряд деталей, содержащихся у Матфея и Марка, приводит некоторые дополнительные подробности. Его рассказ начинается так: «После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору помолиться». Лука — единственный из трех евангелистов, кто упоминает о том, что Иисус поднялся на гору для молитвы и что Его Преображение произошло, когда Он молился. Только Лука упоминает, что Моисей и Илия, «явившись во славе», «говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме». Никто, кроме Луки, не упоминает, что Пётр и бывшие с ним «отягчены были сном» и что славу Иисуса и двух мужей, стоявших с Ним, они увидели в момент пробуждения. Говоря об осенившем учеников облаке, только Лука отмечает, что они вошли внутрь него. Голос из облака передан Лукой в той же форме,что и у Марка: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте». Упоминание о том, что Иисус запретил ученикам рассказывать о чуде до Его воскресения, у Луки отсутствует. Рассказ завершается словами: «И они умолчали, и никому не говорили в те дни о том, что видели» (Лк. 9:28–36).

О Преображении упоминается во 2-м Послании Петра, одного из участников события. В этом послании апостол говорит о Божественной силе Господа Иисуса Христа, благодаря которой люди становятся «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:3–4), и о Его «вечном Царстве», вход в которое открывается через всё большее утверждение верующих в своем звании и избрании (2 Пет. 1:10–11). В качестве доказательства убедительности того Евангелия, которое Пётр проповедует, он ссылается на Преображение:

> Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велелепной славы принесся к Нему такой глас:

> Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе (2 Пет. 1:16–18).

Итак, перед нами три полных повествования о событии и одно упоминание о нем.

«И возвел их на гору высокую одних»

Все четыре автора говорят, что событие произошло на горе. При этом ни один из авторов не приводит название горы. Матфей и Марк называют гору «высокой», а Пётр в своем послании говорит о ней как о «святой», имея в виду, очевидно, тот факт, что на ней преобразился Иисус, а не то, что она почиталась как святая до этого события. Речь у него, во всяком случае, не идет об одной из тех гор, которые имели репутацию священных в иудейской традиции (Синай, Сион, Кармил), так как ни одна из них не подходит под географию евангельского повествования.

В христианской традиции местом, где произошло Преображение, считается Фавор — гора высотой 588 метров, расположенная в Галилее в 9 км от Назарета. Вероятно, уже в IV в. здесь был построен первый христианский храм[185]. Фавор упоминается в качестве места Преображения Господня в богослужебных текстах одноименного праздника и в творениях отцов Церкви, посвященных этому событию. О том, что Преображение произошло на Фаворе, в IV в. пишет Кирилл Иерусалимский[186]. В настоящее время на горе расположены два монастыря — православный и католический; оба посвящены Преображению.

В то же время большинство современных исследователей указывают на гору Ермон как более вероятное место Преображения[187]. Эта гора высотой 2813 метров расположена на севере Палестины. Суммируя данные, касающиеся обеих гор, православный ученый середины XX в. пишет:

---

[185] Святая Земля. С. 138–139.

[186] *Кирилл Иерусалимский.* Огласительные поучения 12, 16 (PG 33, 744). Рус. пер.: С. 162.

[187] См., в частности: *Brake D. L., Bolen T.* Jesus. A Visual History. P. 120, 246.

> Фавор представляет собою небольшую возвышенность, находящуюся в южной Галилее. В новозаветную эпоху на вершине Фавора была крепость, что делало место неблагоприятным для уединения. В противовес традиционной топографии, мнение ученых склоняется в наши дни в пользу Ермона. Ермон, при большой высоте (ср. «высокая гора»: Мф. 17:1, Мк. 9:2), создававшей благоприятные условия для полного уединения, расположен к северу от Галилеи. Область Кесарии Филипповой, где ученики исповедали Учителя Мессиею, лежит у подножия Ермона. Приурочение Преображения к Ермону отвечает и хронологии события: последующее прохождение Господа через Галилею (Мк. 9:30) естественно понимать, накануне пути в Иерусалим, как прохождение с севера на юг, не от Фавора к Ермону, а от Ермона к Фавору. Предлагаемая топография не есть единственно возможная. Она тоже не свободна от возражений. Но совокупность данных обеспечивает ей несомненные преимущества перед традиционным пониманием[188].

В Библии Фавор упоминается как граница владений трех колен — Иссахара, Завулона и Неффалима (Нав. 19:22). У подножия горы Фавор один из судей Израилевых, Варак, разбил войско Сисары (Суд. 4:1–24). На Фаворе погибли братья Гедеона от рук царей Мадиамских Зевея и Салмана (Суд. 8:18–19). В Псалтири Фавор упоминается вместе с Ермоном: «Север и юг Ты сотворил; Фавор и Ермон о имени Твоем радуются» (Пс. 88:13). В Книге пророка Иеремии царь Навуходоносор сравнивается с горами Фавор и Кармил: «как Фавор среди гор и как Кармил при море, так верно придет он» (Иер. 46:18).

Что же касается Ермона, то он неоднократно упоминается в Библии в качестве северного предела земли обетованной (Нав. 12:1; 13:2, 5, 8, 11). Во времена завоевания земли обетованной Иисусом Навином Ермон входил во владения Ога, царя Васанского (Нав. 12:4–5). Его и Сигона, царя Аморрейского, владевшего сопредельной территорией (Нав. 12:2), убил Моисей, разделив завоеванную землю между тремя ко-

---

[188] *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. С. 62.

ленами Израилевыми (Нав. 12:5–6). Окончательно край подчинился израильтянам в эпоху царя Давида[189].

Аргументация в пользу Ермона как «высокой горы», на которой могло произойти событие Преображения, подкрепляется тем, что вершина этой горы круглый год покрыта снегом. Сравнение белизны одежд преобразившегося Иисуса со снегом, присутствующее во многих рукописях Евангелия от Марка (об этом будет сказано ниже), кажется более уместным, если речь идет о Ермоне.

В то же время несколько факторов говорят против того, что Преображение могло произойти на Ермоне. Во-первых, взобраться на гору высотой 2813 метров было достаточно трудно, тем более если учесть, что во времена Иисуса в Палестине носили легкую обувь — сандалии, надевавшиеся на босу ногу (даже без учета этого фактора восхождение на столь высокую гору и спуск с нее должны были занять два полных световых дня). Во-вторых, вряд ли, сойдя с горы и оказавшись при этом в 50 километрах от Галилейского озера, Иисус мог встретить у ее подножия толпу ожидавших его людей. В-третьих, после рассказа о Преображении и последовавшем за ним изгнании беса из отрока Марк пишет: «Выйдя оттуда, проходили через Галилею» (Мк. 9:30). Эти слова могут, конечно, указывать на то, что место Преображения было вне Галилеи, но более вероятно, что оно было в Галилее или вблизи от нее.

Исходя из этих соображений, ученые в последнее время выдвигают еще одну гипотезу: Преображение произошло на горе Мейрон (Мерон, Мирон), расположенной в 13 километрах к северу от Галилейского озера[190]. Это самая высокая гора в Галилее, ее высота 1208 метров, и она находится на пути из Кесарии Филипповой к Галилейскому озеру.

На сегодня в отношении места, где произошло Преображение, можно констатировать следующее: 1) точная география события остается неизвестной; 2) аргументы в пользу горы Мейрон пока не вполне разработаны; 3) аргументов в пользу горы Ермон недостаточно для того, чтобы отказаться от тра-

---

[189] *Чехановец Я. М.* Ермон. С. 676.

[190] Иисус и Евангелия. Т. 1. С. 460.

диционной топографии, начиная с IV в. прочно связавшей событие Преображения с Фавором.

«И преобразился пред ними»

Матфей и Марк начинают свои повествования с одинакового зачина: «По прошествии дней шести». У Луки зачин отличается: «После сих слов, дней через восемь». Обычно это различие объясняют тем, что Матфей и Марк посчитали только те дни, которые прошли между двумя событиями, а Лука включил в свой счет и оба дня, в которые произошли указанные события[191]. Отметим также, что Лука использует слово ὡσεί («около»), указывающее на приблизительность подсчета.

У Матфея и Марка Иисус, взойдя на гору с тремя учениками, «преобразился перед ними». У Луки, как мы отметили, Иисус взошел на гору, чтобы помолиться, «и когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк. 9:29). Это различие кажется нам существенным. Матфей и Марк представляют дело так, будто Иисус возвел на гору учеников специально для того, чтобы явить им Свою славу. Лука говорит об ином: ученики увидели Иисуса преобразившимся во время молитвы. Соответственно, по его версии, Преображение было откровением Его славы, но не было преднамеренным актом с Его стороны. Сам глагол «преобразиться» (μεταμορφόω) в рассказе Луки отсутствует, в отличие от Матфея и Марка, которые именно при его помощи описывают изменение, произошедшее с Иисусом.

Преображение коснулось, во-первых, Его лица: согласно Матфею, оно «просияло, как солнце»; согласно Луке, вид лица Иисуса изменился (букв. «сделался иным»); Марк вообще не упоминает об изменении вида лица Иисуса. Во-вторых, преобразились одежды Иисуса: согласно Матфею, они стали «белыми, как свет»; согласно Марку, «весьма белыми». Многие рукописи Евангелия от Марка содержат добавку «как снег», а в некоторых рукописях Евангелия от Матфея вместо

[191] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 56, 1 (PG 58, 498). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 508–509; *Августин. О* согласии евангелистов 2, 56 (PL 34, 1133). Рус. пер.: С. 161–162.

«как свет» читается «как снег». В латинском и сирийском переводах выражение «как снег» употреблено и в Евангелии от Матфея (вместо «как свет»), и в Евангелии от Марка[192], что указывает на наличие его в оригинале, с которого делались эти переводы в III в. Лука говорит о том, что одежда Иисуса «сделалась белою, блистающею» (Лк. 9:29).

Только Лука упоминает, что Моисей и Илия явились «во славе» и что апостолы, «пробудившись, увидели славу Его и двух мужей, стоявших с Ним» (Лк. 9:31–32). Термин «слава», употребленный здесь и во 2-м Послании Петра, имеет прямое отношение к описываемому событию. В Ветхом Завете этот термин указывал на присутствие Божие, выражавшееся в зримых образах, в частности, в образе облака (Исх. 16:7–10; 24:15–17; 40:34–35). Облако упоминается и у всех трех евангелистов (у Матфея «облако светлое»): оно «осеняет» учеников, то есть спускается на них, как светоносная тень (глагол ἐπισκιάζω происходит от слова σκιά — тень).

Термин «слава» играет особую роль в Евангелии от Иоанна. Пролог четвертого Евангелия заканчивается словами о том, что «мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). Эти слова, по-видимому, не относятся к какому-то конкретному событию из жизни Иисуса, например Преображению. Скорее всего, они относятся к самому событию Боговоплощения, когда предвечное Слово Божие стало Сыном Человеческим. С другой стороны, термин «слава» в том же Евангелии указывает на бытие, которым Сын Божий обладал до воплощения: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира»(Ин. 17:5). Наконец, термин «слава» у Иоанна может обозначать и то явление силы Божией, которое непосредственным образом связано с конкретными действиями Иисуса. Например, перед воскрешением Лазаря Иисус говорит Марфе: «Не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию» (Ин. 11:40). Здесь выражение «слава Божия» относится к действию, благодаря которому умерший будет возвращен к жизни.

В Евангелии от Иоанна описан эпизод, имеющий некоторое сходство с Преображением. Этот эпизод относится к по-

[192] Novum Testamentum graece. P. 44, 109.

следнему периоду земной жизни Иисуса — после того, как Он торжественно вошел в Иерусалим. Иоанн рассказывает, как в одной из бесед с народом Иисус говорит о предстоящем Ему страдании: «Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! прославь имя Твое». Этот неожиданный переход от разговора с людьми к разговору с Богом приводит к немедленному ответу Бога: «Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю» (Ин. 12:27–28).

Голос Отца звучит в Евангелиях всего в трех эпизодах: в сцене крещения Иисуса, в приведенном рассказе из Евангелия от Иоанна и в повествовании синоптиков о Преображении. Тема славы является связующим звеном между рассказом из Евангелия от Иоанна и сценой Преображения, как она изложена у Луки. И в том, и в другом случае усматривается тесная взаимосвязь между славой Божией, голосом Отца и темой страданий и смерти Иисуса, поскольку именно о Его страданиях и «исходе», согласно Луке, говорят с Ним Моисей и Илия (Лк. 9:31). И предвечное бытие Слова Божия до Его воплощения, и само Боговоплощение, и те страдания и смерть, через которые надлежит пройти Сыну Человеческому, и Его воскресение: всё это — различные аспекты той Божественной славы, которая была явлена миру в лице Единородного Сына Божия.

У Луки есть свое представление о славе Божией, которое проходит через его Евангелие в качестве сквозной темы. Когда Иисус родился в Вифлееме, пастухам предстал ангел Господень, «и слава Господня осияла их» (Лк. 2:9). Тут же вместе с ангелом явилось воинство небесное, воспевавшее: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лк. 2:14). Симеон, держа на руках Младенца Иисуса, называл Его «светом к просвещению язычников и славой» народа Израильского (Лк. 2:32). От первого пришествия Сына Человеческого протягивается нить к Его Второму Пришествию, когда Он «приидет во славе Своей и Отца и святых Ангелов» (Лк. 9:26). Связующим звеном становится событие Преображения, следующее непосредственно за словами о Втором Пришествии. При торжественном входе Иисуса в Иерусалим звучат слова, перекликающиеся с песнью ангелов, прозвучав-

шей при Его рождении: «Благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!» (Лк. 19:38). Наконец, уже после Своего воскресения Иисус, явившийся двум ученикам и не узнанный ими, говорит: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лк. 24:26).

«И вот, явились им Моисей и Илия»

Почему рядом с Иисусом на горе появляются Моисей и Илия? Иоанн Златоуст указывает несколько причин: 1) Поскольку одни принимали Иисуса за Илию, другие за Иеремию, а третьи за кого-либо иного из древних пророков, «то и являются главные пророки, чтобы видно было различие рабов от Господа». 2) Поскольку иудеи часто обвиняли Христа в преступлении закона и в богохульстве, то, «чтобы показать, что оба обвинения произошли от зависти... Он представляет мужей, прославившихся и исполнением закона, и ревностью к славе Божией». 3) Этим явлением Иисус «хотел научить учеников тому, что Он имеет власть над жизнью и смертью и владычествует над небом и землей»; потому и являются здесь и умерший (Моисей), и не испытавший смерти (Илия). 4) Моисей и Илия явились, «чтобы показать славу креста, утешить Петра и других учеников, боявшихся страдания, и ободрить их сердца. В самом деле, явившиеся два мужа не молчали, но говорили о славе, которую Он намерен был явить в Иерусалиме, то есть о страдании и о кресте, потому что страдание и крест всегда называются славой»[193].

Нередко, в том числе и в научной литературе, Моисей и Илия трактуются как две символические фигуры, соответствующие часто употребляемой Иисусом формуле «закон и пророки» (Мф. 7:12; 22:40; Лк. 16:16): Моисей олицетворяет собой закон, Илия — пророков[194]. Эта интерпретация восходит к Оригену, утверждавшему, что «Моисей представляет

---

[193] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 56, 1–2 (PG 58, 550–551). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 574–575.

[194] См., в частности: *Taylor V.* The Gospel according to St Mark. P. 390; *Plummer A. A* Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke. P. 251; *Schneider G.* Das Evangelium nach Lukas. S. 216.

закон, а Илия — не столько себя самого, сколько собирательно всех пророков»[195]. Оригену следует Блаженный Иероним: «Здесь показываются закон и пророки, которые непрестанно повторяющимися пророчествами провозвестили как страдание Господа, так и воскресение Его»[196].

Еще одна формула, которой соответствует явление Моисия и Илии, встречается в Евангелии от Луки: «Моисей и пророки» (Лк. 16:29, 31)[197]. Иисус неоднократно подчеркивал преемственность Своей миссии от миссии Моисея и пророков. В Нагорной проповеди Он говорил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится всё» (Мф. 5:17–18). В то же время основная часть Нагорной проповеди построена по принципу противопоставления учения Иисуса тому, что говорилось в законе Моисеевом: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф. 5:21–22, 27–28, 31–34, 38–39, 43–44). Учение Иисуса отнюдь не является лишь исправленной и дополненной версией закона Моисеева: по отношению к этому закону оно отличается радикальной новизной, в то же время сохраняя основные черты преемственности.

Отношение Иисуса к Моисею характеризуется тремя факторами. С одной стороны, Он признает ценность Моисеева закона и важность его исполнения. С другой — позволяет Себе уточнять и дополнять закон, а в некоторых случаях изменять или отменять его предписания. С третьей стороны, Иисус сознает, что Моисей остается главным авторитетом для Его противников — фарисеев и книжников, считающих себя «Моисеевыми учениками» (Ин. 9:28). Поэтому в беседах с ними Он иногда апеллирует к авторитету Моисея, противопоставляя Свое понимание того, что сказал Моисей, их пониманию (например, Мф. 19:7–8 и Мф. 22:24–29).

---

[195] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 12, 38 (PG 13, 1069–1072).

[196] *Иероним.* Толкование на Евангелие от Матфея 3, 17 (PL 26, 122). Рус. пер.: Ч. 16. С. 166–167.

[197] *Schürmann H.* Das Lukasevangelium. S. 557.

Иисус отвергает притязания книжников и фарисеев на то, что они являются учениками и последователями Моисея. Он считает, что они незаконно присвоили себе право говорить от его имени: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают» (Мф. 23:2–3). Иисус считает Себя продолжателем дела Моисея, и неверие иудеев в Его чудеса объясняет их непослушанием Моисею: «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк. ≈16:31). В Моисее Иисус видит Своего предтечу, который о Нем свидетельствовал: «Не думайте, что Я буду обвинять вас пред 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).

Значимость Моисея для Иисуса не ограничивается тем, что через него Бог дал Израильскому народу то законодательство, которое Иисус пришел восполнить. Моисей, несомненно, важен для Иисуса не только как законодатель, но и как личность. В сцене Преображения Моисей представлен как явившийся к Иисусу для личной встречи, и этот фактор не следует приуменьшать. Связь между Моисеем и Иисусом не следует трактовать только в учительном или миссионерском аспекте, то есть рассматривая соотношение между их учением и миссией. Между ними, несомненно, была еще глубокая внутренняя связь, которая на страницах Евангелий раскрывается через многочисленные упоминания Иисуса о Моисее и — особым образом — через рассказ об их встрече на горе Преображения.

Эта связь становится очевидной при сравнении евангельского повествования о Преображении с тем, что в Книге Исход говорится о встрече Моисея с Богом на Синае (Исх. 4:1–16)[198]. И в том, и в другом случае событие происходит на горе. С Иисусом на гору восходят Пётр, Иаков и Иоанн, с Моисеем к горе приближаются Аарон, Надав и Авиуд. Преображение происходит «через шесть дней» после беседы Иисуса с уче-

[198] См.: *Brandt P.-Y.* L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. P. 256–258, 336.

никами в Кесарии Филипповой; Моисей на горе в течение шести дней ожидает явления славы Божией. На горе Преображения ученики видят облако, и в рассказе о явлении Бога Моисею на Синае слава Божия сходит на гору в виде облака. Голос Божий и в том, и в другом случае раздается из среды облака.

Наконец, наиболее очевидной и яркой параллелью между двумя событиями является сияние лица Моисея, ставшее прямым следствием того опыта богообщения, которого он удостоился на Синае:

> Когда сходил Моисей с горы Синая... то Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лице его сияет, и боялись подойти к нему. И призвал их Моисей, и пришли к нему Аарон и все начальники общества, и разговаривал Моисей с ними... И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лице свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лице Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало... И видели сыны Израилевы, что сияет лице Моисеево... (Исх. 34:29–35).

В научной критике параллелизм между двумя повествованиями обычно объясняется литературной зависимостью одного от другого: рассказ из Книги Исход якобы послужил «моделью» для рассказа о Преображении. Однако объяснение в терминах литературного моделирования основывается на явном или скрытом утверждении, что вся сцена Преображения — литературная фикция, плод воображения евангелистов-синоптиков или автора общего для них неизвестного первоисточника.

Между тем и три евангелиста, и апостол Пётр в своем послании ссылаются на Преображение как *действительное событие*; при этом Пётр подчеркивает, что был *свидетелем* этого события. Презумпция достоверности содержащихся в Евангелиях свидетельских показаний исключает возможность такого понимания, при котором евангелист представляется кабинетным ученым, сочиняющим то или иное повествование на основе имеющихся литературных моделей. Следова-

тельно, черты сходства между двумя событиями следует искать в самих событиях, а не только в том, как они отражены в литературных источниках.

И в том, и в другом случае речь идет о встрече человека с Богом лицом к лицу: в первом случае с Богом встречается Моисей, во втором — Иисус. Отличие Иисуса от Моисея заключается в том, что Иисус — Богочеловек. Моисей оказывается прообразом Иисуса (а вовсе не моделью, по которой евангелисты создавали образ Иисуса, преобразившегося на горе).

Другим ветхозаветным прообразом Иисуса был Илия, который общался с Богом на горе Кармил (3 Цар. 18:42). Илия был вознесен на небо на огненной колеснице (4 Цар. 2:11) и, согласно пророчествам, должен был вернуться к Израильскому народу «перед наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал. 4:5). Не случайно именно об этом спрашивают Иисуса ученики, сходя с горы: «Как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде?». И не случайно Иисус отвечает, что Илия *уже* пришел, имея в виду Иоанна Крестителя (Мф. 17:10–13).

В вопросе учеников отражено характерное для иудеев того времени смешение понятий. Ожидание Мессии имело эсхатологический характер, и многие думали, что Мессия придет в конце времен, непосредственно перед концом истории. Поэтому и пророчества, касающиеся прихода Илии, которое должно предшествовать «дню Господню», переносили на событие пришествия Мессии[199]. Именно в контексте этих представлений, очевидно, ученики Иисуса и восприняли присутствие Илии рядом с Ним на горе Преображения.

«Хорошо нам здесь быть»

Реакцию Петра на таинственное явление Моисея и Илии рядом с Иисусом все три евангелиста описывают с незначительными вариациями. У Матфея Пётр называет Иисуса «Господи» (κύριε), у Марка — «Равви» (ραββί), у Луки «Наставник» (ἐπιστάτα). Слова «хорошо нам здесь быть» иллюстрируют то состояние духовного подъема и восторга, которое, очевидно, испытали все три ученика, однако, как это часто

[199] *Marcus J.* Mark 8–16. P. 644–646.

бывало в других случаях, только Пётр оказывается способным выразить общее состояние.

Намерение сотворить три кущи (палатки) может показаться нелепым. Марк дает примечание: «ибо не знал, что сказать, потому что они были в страхе» (Мк. 9:6); а Лука: «не зная, что говорил» (Лк. 9:33). Отцы Церкви часто трактуют «кущи», упомянутые Петром, аллегорически — как указание на небесные скинии, уготованные уверовавшим в Иисуса[200], или как символ трех лиц Святой Троицы: «...Устрой три палатки, и именно: одну — Отцу, [другую] — Сыну, и [третью] — Святому Духу, чтобы в твоем сердце был один общий покров для Тех, Божество Которых едино»[201].

Некоторые ученые полагают, что евангельский рассказ о Преображении имеет связь с праздником кущей, или суккот (евр. סכות *sukkôṯ*)[202]. Этот осенний праздник установлен в воспоминание о блуждании Израильского народа по пустыне: по традиции, в праздник кущей полагалось выходить из дома и в течение семи дней жить в шатрах (палатках, скиниях). С этим праздником было связано и пророчество Исаии: «И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров (חפה *ḥuppā*). И будет шатер (סכה *sukkā*) для осенения днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя» (Ис. 4:5–6). Данное пророчество имеет в себе черты, сближающие его со сценой Преображения (образы горы, облака, блистания, скинии). Возможно, предлагая Иисусу поселиться вместе с Моисеем и Илией в шатрах, Пётр сознательно или подсознательно имел в виду указанную традицию.

Во всяком случае, его слова свидетельствуют о желании

---

[200] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 56, 3 (PG 58, 553). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 578; *Иероним.* Толкование на Евангелие от Марка, 6 (CCSL 78, 483); *Кирилл Александрийский.* Фрагменты 200 (TU 61, 218).

[201] *Иероним.* Толкование на Евангелие от Матфея 3, 17 (PL 26, 122). Рус. пер.: Ч. 16. С. 167.

[202] *Boobyer G. H.* St. Mark and the Transfiguration Story. P. 76–79; *Riesenfeld H.* Jésus transfiguré. P. 146–205; *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 801.

продлить то особое духовное состояние, которое он и другие ученики испытали, когда увидели Иисуса преобразившимся. Вряд ли их следует интерпретировать, как делают некоторые ученые[203], в том смысле, что Пётр ставил Иисуса, Моисея и Илию на один уровень. Если бы это было так, он обратился бы к троим сразу, а не к одному Иисусу, которого (и только Его) назвал Господом, Учителем или Наставником.

«Сей есть Сын Мой возлюбленный»

Голос, звучащий из облака, произносит слова, идентичные тем, которые прозвучали в момент крещения Иисуса от Иоанна (Мф. 3:17; Мк. 1:11; Лк. 3:22). Эти слова евангелисты передают с незначительными вариациями, обусловленными, возможно, различиями в переводе на греческий того, что ученики услышали на еврейском или арамейском. У Матфея и Марка Сын Божий назван «возлюбленным» (ἀγαπητός), у Луки, согласно чтению ряда рукописей, «избранным» (ἐκλελεγμένος). Трудно переводимое выражение ἐν ᾧ εὐδόκησα (букв. «к Которому Я благоволю», от εὐδοκέω — «хорошо думать о ком-то», «быть довольным», «одобрять», «благоволить») имеется только у Матфея.

В словах «Сей есть Сын Мой возлюбленный» иногда усматривают аллюзию на библейское повествование о принесении Авраамом в жертву Исаака: это повествование в христианской традиции воспринимается как прообраз крестной смерти Иисуса. Оно начинается со слов Бога, обращенных к Аврааму: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (Быт. 22:2). Здесь несколько смысловых совпадений с рассказом о Преображении: 1) речь идет о сыне, который должен быть принесен в жертву; 2) это единственный сын; 3) это любимый сын; 4) действие происходит на горе. Аврааму Бог говорит: «Я знаю, что боишься ты Бога и *не пожалел сына твоего,* единственного твоего, для Меня» (Быт. 22:12). А Бог Отец, согласно апостолу Павлу, это «Тот, Который *Сына Своего не пощадил,* но предал Его за всех нас» (Рим. 8:32). Вся сцена Пре-

[203] См., например: *Heil J. P.* The Transfiguration of Jesus. P. 209.

ображения имеет прямое отношение к теме жертвы, которую Сын Божий должен принести по послушанию воле Отца. Слова Отца, прозвучавшие на горе Преображения, приобретают особый смысл в общем контексте евангельского учения о взаимоотношениях между Отцом и Сыном и о крестной жертве Сына Божия.

Слова «Его слушайте» присутствуют у всех трех евангелистов. Именно эти слова, несущие в данном эпизоде основную нравственную нагрузку, отличают то, что услышали ученики на горе Преображения, от того, что прозвучало в момент крещения Иисуса в Иордане. Если там Бог Отец торжественно объявлял людям, что перед ними — Его возлюбленный Сын, то здесь, помимо этого, Он призывал учеников слушать Его.

Отметим, что ни один из трех учеников, присутствовавших с Иисусом на горе Преображения, по-видимому, не был свидетелем сцены Его крещения от Иоанна и, следовательно, не мог слышать слова, прозвучавшие тогда. Сейчас эти слова звучат как напоминание о том, что Иисус имеет «благоволение» у Отца, и потому ученики должны слушаться Его.

Такое напоминание особенно необходимо перед страданиями, о которых Иисусу говорят Моисей и Илия и о которых Он Сам говорит ученикам. На кресте Иисус будет взывать к Отцу: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46; Мк. 15:34). В ответ на этот крик ни Он, ни окружающие ничего не услышат. Для того чтобы в тот момент ученики не подумали, что Иисус лишился благоволения Отца или что Отец оставил Его, на горе Преображения для них звучит укрепляющий и ободряющий их голос Божий. Он напоминает о том, что ученики должны находиться в послушании у Иисуса, подобно тому как Сам Иисус находился в полном послушании у Отца и «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2:8).

«Ученики пали на лица свои и очень испугались»

Все евангелисты, каждый по-своему, говорят о том, что явление Иисуса в славе привело учеников в страх. Марк говорит, что ученики были охвачены страхом (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένετο), Лука — что они «устрашились (ἐφοβήθησαν), когда вошли в облако», Матфей — что они упали на лицо и «очень испугались» (ἐφοβήθησαν σφόδρα).

Во всех трех случаях употреблены слова, производные от φόβος («страх», «ужас»). Этим термином в греческом языке обозначается сильный испуг. Но это же слово употребляется в греческой Библии для обозначения страха Божия — того трепета перед Богом, который является одним из наиболее характерных выражений глубокого религиозного чувства.

Тема страха в его религиозном аспекте присутствует во всех Евангелиях, но с особенной последовательностью она развивается в Евангелии от Луки. Когда Захарии явился ангел, «страх напал на него», но ангел сказал ему: «не бойся» (Лк. 1:12–13). Явившийся Марии ангел, увидев, что Она смутилась, сказал ей: «не бойся, Мария» (Лк. 1:30). После того как Захария нарек имя своему сыну Иоанну, «был страх на всех живущих вокруг них» (Лк. 1:65). Пастухам на поле предстал ангел, «и слава Господня осияла их; и убоялись страхом великим. И сказал им ангел: не бойтесь...» (Лк. 2:9–10). Когда Иисус исцелил расслабленного, «ужас объял всех, и славили Бога и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне» (Лк. 5:26). А когда Он воскресил сына вдовы, «всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лк. 7:16).

Страх и удивление вызывает в учениках чудо усмирения бури (Лк. 8:25). Когда женщины пришли ко гробу Иисуса и не увидели там Его тела, «вдруг предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, сказали им: что вы ищете живого между мертвыми?» (Лк. 24:4–5).

Преображение включено в цепь событий, реакцией на которые становится страх — не только эмоциональный, но и религиозный. В ответ на этот страх Иисус, согласно Матфею, говорит ученикам: «встаньте и не бойтесь» (Мф. 17:7). Подняв лица, они не видят перед собой никого, кроме одного Иисуса — в привычном для них облике земного человека.

«И когда сходили они с горы»

Когда Иисус с учениками сходит с горы, Он запрещает им кому-либо рассказывать о видении до тех пор, пока Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. Этими словами устанавливается связь между Преображением и главным событием евангель-

ской истории — воскресением Иисуса. На горе Преображения ученики увидели тот Его лик, который ранее был им незнаком; они увидели Его в той славе, о которой ранее лишь слышали от Него. Им предстояло не только стать свидетелями Его предельного уничижения, страдания и смерти, но и увидеть Его воскресшим. И они должны будут узнать Его в том новом облике, который будет отличаться и от Его обычного человеческого облика, и от того, который они увидели на горе Преображения.

Преображение имеет связь также со Вторым Пришествием Иисуса и с тем, что за ним должно последовать. Апостол Павел пишет об этом так: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (2 Кор. 15:51–53). Преображенное состояние плоти Иисуса является залогом и прообразом того нетления и изменения, которое ожидает людей «при последней трубе». Сам Иисус об этом новом состоянии, ожидающем людей, говорил: «Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13:43).

2. «Илия уже пришел, и не узнали его»

[10]И спросили Его ученики Его: как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде? [11]Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен прийти прежде и устроить всё; [12]но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них. [13]Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе.

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 в). 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»[204].

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)[205]. 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 Божьей.

3. Исцеление бесноватого отрока

[14]Когда они пришли к народу, то подошел к Нему человек и, преклоняя пред Ним колени, [15]сказал: Господи! помилуй сына моего; он в новолуния беснуется и тяжко страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду,[16]я приводил его к ученикам Твоим, и они не могли ис-

[204] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 49 (PG 6, 581–584).

[205] См.: *Marcus J.* The Way of the Lord. P. 110.

целить его. [17]Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? приведите его ко Мне сюда. [18]И запретил ему Иисус, и бес вышел из него; и отрок исцелился в тот час. [19]Тогда ученики, приступив к Иисусу наедине, сказали: почему мы не могли изгнать его? [20]Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас;[21]сей же род изгоняется только молитвою и постом.

Этот же эпизод описан у Марка и Луки. При этом у Матфея и Марка эпизод происходит сразу же после того, как Иисус спускается с горы Преображения, у Луки — на следующий день (Лк. 9:37). Во всех трех случаях контраст между двумя повествованиями разителен: на горе ученики видят Иисуса в Его Божественной славе; спустившись с горы, они видят, как Он встречается лицом к лицу с демонической силой, являющей себя во всем своем омерзительном безобразии.

У Марка рассказ предваряется сценой, в которой Иисус вместе с Петром, Иаковом и Иоанном спускается к прочим ученикам, остававшимся внизу, пока Он был на горе. Подойдя к ним, Он видит вокруг них толпу людей: ученики о чем-то спорят с книжниками. Иисус спрашивает — не у учеников, а у книжников — о причинах спора (Мк. 9:14). Вся эта сцена отсутствует у Матфея и Луки, лишь вскользь упоминающих о том, что Иисус подошел к толпе (Мф. 17:14), или что Его встретила большая толпа (Лк. 9:37).

Слова отца отрока Марк передает в следующей редакции: «Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет. Говорил я ученикам Твоим, чтобы изгнали его, и они не могли» (Мк. 9:17–18). У Луки отец говорит Иисусу: «Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего, он один у меня: его схватывает дух, и он внезапно вскрикивает, и терзает его, так что он испускает пену; и насилу отступает от него, измучив его» (Лк. 9:38–39). Только Лука упоминает, что мальчик, за которого просит отец, является его единственным сыном.

Ответ Иисуса у всех трех синоптиков практически идентичен. Однако само чудо исцеления описано у Марка гораздо подробнее, чем у Матфея:

> И привели его к Нему. Как скоро бесноватый увидел Его, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену. И спросил Иисус отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства; и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжалься над нами и помоги нам. Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, всё возможно верующему. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию. Иисус, видя, что сбегается народ, запретил духу нечистому, сказав ему: дух немой и глухой! Я повелеваю тебе, выйди из него и впредь не входи в него. И, вскрикнув и сильно сотрясши его, вышел; и он сделался, как мертвый, так что многие говорили, что он умер. Но Иисус, взяв его за руку, поднял его; и он встал (Мк. 9:17–27).

Лука, как и Матфей, полностью опускают вопрос Иисуса о том, как давно «это сделалось» с мальчиком, и ответ отца. Опущен весь диалог о вере и неверии, несущий у Марка основную содержательную нагрузку. Само исцеление также описано у Луки без всяких подробностей. Он лишь добавляет упоминание о реакции народа на совершившееся чудо: «но Иисус запретил нечистому духу, и исцелил отрока, и отдал его отцу его. И все удивлялись величию Божию» (Лк. 9:42–43).

Наконец, окончание истории, включающее диалог Иисуса с учениками, отсутствует у Луки, а у Марка весь рассказ заканчивается словами Иисуса: «Сей же род не может выйти иначе, как от молитвы и поста» (Мк. 9:29). Следующее за этим поучение о вере, способной двигать горами (Мф. 17:20), у Марка в данном эпизоде отсутствует. Аналогичное поучение мы встретим у Матфея еще раз — в рассказе о проклятии смоковницы (Мф. 21:21). В параллельном повествовании Марка оно тоже будет присутствовать (Мк. 11:22), а у Луки оно является частью поучения, произнесенного на пути в Иерусалим (Лк. 17:6).

«Он в новолуния беснуется»

Описание симптомов болезни мальчика у Матфея может навести на мысль о том, что он страдал лунатизмом, тогда как у Марка и Луки он предстает скорее как эпилептик. Насколько, однако, уместно в данном случае ставить тот или иной психиатрический или неврологический диагноз?

Лунатизмом в древности называли различные действия, которые человек мог производить в состоянии сна или полусна. Это психическое отклонение приписывали воздействию луны. В настоящее время его принято называть «сомнамбулизмом»; связь этого явления с луной в науке отрицается. Эту связь отрицала и древняя Церковь, о чем свидетельствует комментарий Иоанна Златоуста на рассматриваемый эпизод по версии Матфея. Златоуст приписывает популярные представления о лунатизме влиянию бесов, внушивших людям ошибочное мнение об этой болезни:

> Если этот бесноватый называется лунатиком, то не смущайся; так называл его отец. Почему же говорит евангелист, что Христос многих исцелил лунатиков? Он называет их так сообразно с мнением народа. Бес клевещет на стихию, и мучит одержимых, и послабляет им по течению луны; но это не значит, чтобы луна действовала, — нет, сам дух прибегает к такой хитрости, клевеща на стихию. Отсюда-то утвердилось ошибочное мнение между неразумными, и вдаваясь в обман они называют этим именем демонов[206].

Отметим, что употребленное Матфеем выражение «он в новолуния беснуется» вряд ли можно понимать как указание на лунатизм, поскольку симптомы лунатизма бывают иными: лунатики не бросаются ни в огонь, ни в воду; чаще всего они ходят по комнатам в состоянии полусна; их движения бывают замедленными, действия — не агрессивными.

Что касается эпилепсии, то это неврологическое заболевание имеет много разновидностей; симптомы его хорошо изучены. Эпилепсией страдал, в частности, Ф. М. Достоевский, описавший эпилептические припадки своего alter ego,

---

[206] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 57, 3 (PG 58, 562). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 588–589.

князя Мышкина, в романе «Идиот». Свидетелями приступов, от которых страдал сам писатель, становились его близкие и друзья. Один из них вспоминает:

> Припадки болезни случались с ним приблизительно раз в месяц, — таков был обыкновенный ход. Но иногда, хотя очень редко, были чаще; бывало даже и по два припадка в неделю… Самому мне довелось раз быть свидетелем, как случился с Фёдором Михайловичем припадок обыкновенной силы. Это было, вероятно, в 1863 г., как раз накануне Светлого Воскресенья. Поздно, часу в одиннадцатом, он зашел ко мне, и мы очень оживленно разговорились. Не могу вспомнить предмета, но знаю, что это был очень важный и отвлеченный предмет. Фёдор Михайлович очень одушевился и зашагал по комнате, а я сидел за столом. Он говорил что-то высокое и радостное; когда я поддержал его мысль каким-то замечанием, он обратился ко мне с вдохновенным лицом, показывавшим, что одушевление его достигло высшей степени. Он остановился на минуту, как бы ища слов для своей мысли, и уже открыл рот. Я смотрел на него с напряженным вниманием, чувствуя, что он скажет что-нибудь необыкновенное, что услышу какое-то откровение. Вдруг из его открытого рта вышел странный, протяжный и бессмысленный звук, и он без чувств опустился на пол среди комнаты. Припадок на этот раз не был сильный. Вследствие судорог всё тело только вытягивалось, да на углах губ показалась пена[207].

Изображенные здесь симптомы болезни похожи на те, которые мы встречаем в Евангелии от Марка при описании происшедшего с мальчиком, когда он увидел Иисуса: «дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену». Однако одни и те же симптомы могут быть признаками разных болезней. Так, например, эквивалент эпилептического припадка может быть зафиксирован у лиц, страдающих сомнамбулизмом.

С точки зрения авторов евангельских повествований, одни и те же симптомы могут быть признаками как болезни, так

---

[207] *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Фёдоре Михайловиче Достоевском. С. 213–214.

и беснования. Слепота и глухота, в частности, фигурируют и в качестве болезней, от которых Иисус исцеляет, и в качестве сопутствующих факторов при бесновании, освобождение от которого происходит благодаря изгнанию из одержимого беса. Одно не противоречит другому: и болезнь, и беснование являются аномалиями, но это аномалии разного рода и разного происхождения. Соответственно, они требуют разного подхода.

В данном случае речь идет именно о бесновании, поскольку Иисус, как и в других случаях экзорцизма, обращается непосредственно к бесу, называя его «духом немым и глухим» и повелевая ему выйти из мальчика и больше не входить в него. Немедленным эффектом этого обращения является выход беса, сопровождаемый криком. При этом конвульсии прекращаются, и мальчик становится «как мертвый». Тогда Иисус берет его за руку, как Он брал за руку тещу Петра (Мк. 1:31) при исцелении и дочь Иаира при воскрешении (Мф. 9:25; Мк. 5:41; Лк. 8:54), и мальчик встает.

«О, род неверный и развращенный»

Слова Иисуса «о, род неверный» (Мк. 9:19), или «о, род неверный и развращенный» (Мф. 17:17; Лк. 9:41) представляют собой аллюзию на тексты из Книги Второзакония, где Израильский народ назван «родом строптивым и развращенным» (Втор. 32:5); «родом развращенным, детьми, в которых нет верности» (Втор. 32:20). В Септуагинте последний стих читается так: «...они род развращенный, сыны, в которых нет веры». Тема веры является центральной в разговоре Иисуса с отцом отрока, и не случайно аллюзия на Второзаконие, где Бог осуждает народ Израильский за идолопоклонство и неверие, появляется в речи Иисуса.

Какое отношение слова о роде неверном и развращенном имеют к основному сюжету повествования? Кому они адресованы? Кто конкретно понимается под родом неверным — Израильский народ в целом; ученики, которые не смогли изгнать беса из отрока; отец мальчика? Матфей и Лука не дают на это ответа. Однако у Марка слова Иисуса имеют прямую связь с содержанием речи отца мальчика. Они звучат как немедленная, спонтанная и эмоциональная реакция на не-

способность учеников изгнать беса. Но они имеют прямую связь и с тем, что происходит дальше, когда отец говорит Иисусу: «*Если что можешь*, сжалься над нами и помоги нам». Эти слова содержат в себе плохо скрываемое сомнение в том, что Иисус может помочь. Проситель как бы говорит: Твои ученики не смогли помочь, сможешь ли Ты?

Ответ Иисуса во многих древних рукописях Евангелия от Марка звучит так: «Если ты можешь, всё возможно верующему»[208]. Смысловое ударение падает на «ты»: Иисус переадресует самому просителю его сомнение в возможности исцеления. Оказывается, что решающим фактором является не способность Иисуса совершить чудо, а вера просителя, которая недостаточна для того, чтобы чудо произошло. Для Иисуса нет ничего невозможного, однако неверие человека может сделать невозможным чудо.

Тут уже отец мальчика отвечает только от своего лица: «Верую, Господи! помоги моему неверию». Он отвечает со слезами, потому что понимает, что его неверие или маловерие может стать причиной того, что исцеление сына не произойдет. Его слова выдают промежуточное состояние между неверием и верой. Он как бы хочет поверить, но не может, и просит теперь уже не о чуде, а о том, чтобы Иисус умножил в нем веру. Он стоит на распутье: он принадлежит к тому «роду неверному», который в конце концов в большинстве своем отвергнет Иисуса, но при этом надеется на чудо обретения веры, которое для него связано с возможностью освобождения его сына от страшного недуга. В этом его неверие качественно отличается от неверия жителей Назарета (Мк. 6:6). Там мы имеем дело с неверием скрытым и упорным; здесь человек раскрывает перед Иисусом глубины своей души, кается в неверии и просит помочь обрести веру[209].

Размышляя над словами Иисуса о роде неверном и развращенном, современный сербский богослов противопоставляет эти слова тому, что Иисус говорит отцу мальчика:

> Но взгляните еще раз, как Господь премудро сочетает стро-

[208] Novum Testamentum graece. P. 111.

[209] *Marshall C. D.* Faith as a Theme in Mark's Narrative. P. 122.

гость и снисходительность. Резко обличая неверие, Он говорит в общем, будя веру во всех, но не унижая никого лично. Теперь же, обращаясь лично к просителю, Он разговаривает с ним не строго, а заботливо и снисходительно: если сколько-нибудь можешь веровать. Такие забота и снисходительность Христовы произвели ожидаемое действие. Отец отрока заплакал и воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию. Ничто так не растапливает лед неверия, как слезы. В час, когда человек сей заплакал пред Господом, он покаялся в своем неверии и, в присутствии Божием, вера прибыла в нем стремительно, словно речная вода в половодье. И тогда он произнес слова, оставшиеся громогласным поучением для всех поколений людских: «верую, Господи! помоги моему неверию». Эти слова показывают, что человек без Божией помощи не может стяжать даже веры. Своими силами человек может стяжать только маловерие, то есть веру и в добро, и во зло, или, иначе говоря, сомнение и в добре, и во зле. Но от маловерия до истинной веры — долгий путь. И путь сей человек не может пройти, если его не поддержит десница Божия[210].

«Если вы будете иметь веру с горчичное зерно...»

Ответ Иисуса на вопрос учеников о том, почему они не могли изгнать беса, указывает на веру как главную движущую силу при совершении чуда. Тема веры и неверия, таким образом, пронизывает весь рассказ. При этом у Матфея упрек в неверии брошен ученикам: неверие объявлено главной причиной их неспособности изгнать беса. У Марка, напротив, неверие отца мальчика становится смысловым центром повествования. Соответственно, слова Иисуса «о, род неверный» могут относиться ко всем участникам драмы: и к отцу, и к ученикам, и к окружающей их толпе, и в целом к народу Израильскому. Однако для отца мальчика чудо, произошедшее с его сыном, становится мощным стимулом к обретению веры; благодаря вере, полученной от Иисуса в дар вместе с чудом, он как бы перестает быть частью «рода неверного и развращенного».

Следует обратить внимание на то, что вера в эпизоде, из-

[210] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 153–154.

ложенном у Марка, трактуется как дар, а не как собственное приобретение или достояние человека. В других случаях Иисус спрашивает тех, кто просит об исцелении: «Веруете ли, что Я могу это сделать?» (Мф. 9:28). При этом как бы предполагается, что веру они должны приобрести *до* того, как придут к Иисусу. Данный эпизод, однако, вносит существенный корректив в это представление. Вера может быть обретена *в момент* встречи человека с Иисусом, *благодаря* этой встрече. И она не является плодом его личных усилий: он получает ее как неожиданный и незаслуженный дар.

«Сей же род изгоняется только молитвою и постом»

Указав на веру как главную силу, благодаря которой совершается чудо, Иисус упоминает еще о двух факторах: молитве и посте.

В современных критических изданиях Евангелия от Марка этот стих приводится в сокращенной редакции: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы»[211]. Основанием для сокращения служит отсутствие упоминания о посте в ряде древних рукописей, а также то, что это упоминание якобы противоречит учению Иисуса о посте, выраженному в ответе на упрек учеников Иоанновых в адрес учеников Иисуса: «Могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься» (Мк. 2:19; Мф. 9:15; Лк. 5:34). Указывают также на то, что Иисус ссылался на пост фарисеев как на отрицательный пример (Лк. 18:12). На основании совокупности данных делается вывод, что ранняя Церковь, продвигавшая идею поста вопреки учению Иисуса, расширила изначальный текст Евангелия от Марка[212].

Исходя из тех же соображений, слова «сей же род изгоняется только молитвою и постом» полностью опускаются и в критическом издании текста Евангелия от Матфея[213]. Считается, что сначала Церковь решила добавить упомина-

---

[211] Novum Testamentum graece. P. 111.

[212] *Hooker M. D.* The Gospel according to Saint Mark. P. 225; *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament; *Aland K., Aland B.* The Text of the New Testament. P. 296.

[213] Novum Testamentum graece. P. 46.

ние о посте к упоминанию о молитве в Евангелие от Марка, а потом весь стих в отредактированном виде перенесла также в Евангелие от Матфея.

Такое мнение, однако, основывается на неполном и тенденциозном понимании как данных рукописной традиции, так и учения Самого Иисуса. Во множестве авторитетных рукописей, включая Синайский кодекс, слова о посте присутствуют — и у Марка, и у Матфея. Что же касается учения Иисуса о посте, то Он его излагал не только в ответ на упрек учеников Иоанновых. В этом же ответе Он говорит о том, что Его ученики будут поститься, когда отнимется от них Жених, то есть после Его смерти (Мк. 2:20; Мф. 9:15; Лк. 5:35). Кроме того, наставление о посте имеется в Нагорной проповеди (Мф. 6:16–18). Из этого наставления вполне очевидно, что, критикуя фарисейское отношение к посту, Иисус вовсе не предлагал отменить пост: напротив, Он противопоставлял истинный пост ложному и показному посту фарисеев.

Если бы переписчик Евангелия от Марка хотел привести текст данного отрывка в большее соответствие с ответом Иисуса ученикам Иоанна, то скорее можно было бы предположить, что он в редакционных целях опустил упоминание о посте, имевшееся в оригинальном тексте, чем что он добавил его, тогда как в оригинальном тексте его не было[214].

Что же касается Евангелия от Матфея, то в него слова о посте и молитве могли попасть по следующим причинам: 1) они могли быть заимствованы из Евангелия от Марка; 2) они могли быть заимствованы из общего источника, которым пользовались оба евангелиста; 3) они могли быть с самого начала частью оригинального текста; в таком случае в тех рукописях, где они отсутствуют, их опущение следует объяснять ошибкой редактора или переписчика.

По крайней мере, в IV в. слова о молитве и посте воспринимались как часть оригинального текста Евангелия от Матфея, о чем свидетельствуют, в частности, толкования отцов Церкви на это Евангелие. Иоанн Златоуст не сомневался в аутентичности рассматриваемых слов:

---

[214] *Klutz T.* The Exorcism Stories in Luke–Acts. P. 203–204.

> «Сей же род изгоняется только молитвою и постом», — присовокупляет Он. Здесь Он разумеет вообще демонов, а не одних только лунатиков. Видишь ли, как и апостолам говорит уже о посте? Не говори мне о редких случаях, что некоторые и без поста изгоняли бесов. Хотя и рассказывают про некоторых, что они и без поста изгоняли бесов, однако быть не может, чтобы человек, живущий среди утех, избавился от такого недуга: нет, страждущий таким недугом имеет особенную нужду в посте. Ты скажешь: если нужна вера, для чего же еще нужен пост? Для того, что, кроме веры, и пост много придает крепости; он научает великому любомудрию, человека делает ангелом, и укрепляет против сил бестелесных. Впрочем, не сам по себе — нужна еще молитва, и она должна предшествовать[215].

Говоря о Нагорной проповеди, мы указали на то, что во времена Иисуса под постом понимали полное воздержание от пищи, а не только временное отсутствие в рационе тех или иных продуктов[216]. Мы также отметили, что практика Самого Иисуса могла отличаться от практики учеников: Он мог поститься в то время, как они не постились. В одном из эпизодов Иисус отказывается от пищи, когда ученики приносят ее Ему (Ин. 4:31–32). В другом эпизоде Иисус и ученики «приходят в дом; и опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть» (Мк. 3:20). Эти слова вполне можно понять в том смысле, что ученики хотели есть, тогда как Иисусу было не до того.

Весьма вероятно, что пост как полное воздержание от пищи был одним из элементов аскетической практики Иисуса, имеющей непосредственную связь с Его борьбой против диавола и демонов. Встреча лицом к лицу с диаволом происходит, согласно Матфею и Луке, после того как Иисус сорок дней провел без пищи (Мф. 4:2; Лк. 4:2). Очевидно, воздержание от пищи было частью приготовления к бою, который Иисус дал диаволу. То же самое может относиться к другим столкновениям Иисуса с демонической силой. Если Иисус постился, в то время как Его ученики не постились, то объ-

---

[215] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 57, 4 (PG 58, 563). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 590.

[216] См. том 1, с. 342–346.

яснение, которое Он дает им относительно их неспособности изгнать беса, вполне логично: они не смогли этого сделать, потому что этот род бесов изгоняется «только молитвою и постом».

Выражение «сей род» указывает на то, что бесы имеют свою иерархию и классификацию. Судя по тому, что ученики в других случаях успешно справлялись с задачей и бесы повиновались им о имени Иисуса (Лк. 10:17), в данном случае они имели дело с демоном особого рода, изгнание которого требовало от самого экзорциста определенных аскетических усилий. Одного призывания имени Иисуса здесь оказалось недостаточно.

4. Статир во рту рыбы

[22]Во время пребывания их в Галилее, Иисус сказал им: Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, [23]и убьют Его, и в третий день воскреснет. И они весьма опечалились.

[24]Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы? [25]Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? [26]Пётр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак сыны свободны; [27]но, чтобы нам не соблазнить их, пойди на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя.

Рассказ не имеет продолжения; следовательно, мы не знаем, выполнил ли Петр то, что повелел ему Иисус, и нашел ли статир во рту выловленной рыбы. Однако подразумевается, что это произошло, иначе евангелист не стал бы упоминать о диалоге Иисуса с Петром.

Мы не знаем, с какой интонацией Иисус произносил то, что Он сказал Петру, но трудно не заметить здесь тонкое чувство юмора, присущее Иисусу. Монета во рту рыбы — это скорее похоже на добрую шутку Учителя, чем на те величе-

ственные чудеса, которыми наполнены евангельские повествования. По своей тональности этот эпизод контрастирует с исцелениями от тяжких болезней, изгнанием бесов из одержимых, усмирением стихии.

В Израиле той эпохи имели хождение преимущественно греческие и римские монеты. Дидрахмой называлась серебряная монета достоинством в две драхмы; две таких монеты были равны тетрадрахме, или статиру. Согласно закону Моисееву, каждый израильтянин должен был платить «выкуп за душу свою Господу» в размере половины сикля; эти деньги шли на устройство и содержание скинии (Исх. 30:11–16). Сикль (шекель) был равен четырем аттическим драхмам[217]. Соответственно, дидрахма составляла эквивалент половины сикля, и во времена Иисуса каждый израильтянин должен был уплатить одну дидрахму на содержание храма.

В рассказах об изгнании торгующих из храма упоминаются меновщики, чьи столы стояли внутри храмового пространства (Мф. 21:12; Мк. 11:15; Ин. 2:14). Основным занятием этих людей был обмен разного рода валюты на тирские шекели. Именно в таких монетах, которые чеканились в финикийском городе Тире между 126 г. до Р. Х и 19 г. по Р. Х., чаще всего вносили подать на храм. Несмотря на то что Иисус был противником торговли и обмена денег в храме, Он не выступал против самого обычая платить храмовый сбор.

Он не отказывался платить налоги — ни те, которых требовала римская власть, ни те, которые предписывались иудейскими законами и обычаями. Первое подтверждается Его ответом на вопрос иудеев о том, позволительно ли давать подать кесарю (Мф. 22:16–22; Мк. 12:13–17; Лк. 20:20–26). Второе — рассматриваемым эпизодом.

У Иисуса не было дидрахмы, чтобы заплатить за Себя и Петра: Его нестяжательность была абсолютной. Но когда понадобилась монета, Он нашел быстрый способ ее раздобыть.

Этим случаем Он пользуется, чтобы укрепить в вере ближайшего ученика. Пётр, который был рыбаком, в самом начале своего ученичества стал свидетелем одного чуда, связанного

---

[217] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 3, 8, 2. С. 108.

с рыбами (Лк. 5:1–11). Теперь на его глазах должно произойти еще одно чудо: никогда еще он не вылавливал из моря рыбу, во рту у которой находилась бы серебряная монета.

Различные толкования этого события предлагались комментаторами. Один из искателей «исторического Иисуса» в первой половине XIX в. К. Вентурини полагал, что Иисус повелел Петру поймать рыбу, но аккуратно вынуть удочку из ее рта: в таком случае рыбу можно было продать за статир[218]. Другой толкователь-рационалист, Х. Паулюс, считал, что Петру предлагалось ловить рыбу до тех пор, пока он не поймает такую, какую можно продать за статир: как только он откроет у нее рот, то есть освободит ее от крючка, он сможет ее продать и получить необходимые деньги[219]. Все подобные интерпретации основываются на желании истолковать событие как явление естественного порядка, выданное за чудо по недоразумению или по злому умыслу.

Древние толкователи подчеркивали во всей этой истории прежде всего ее необычный, сверхъестественный характер. Иоанн Златоуст видит в ней продолжение других чудес Иисуса, показывающих Его власть над природой:

> Для чего не велит Он заплатить из хранившихся у них денег? Для того... чтобы и в этом случае показать, что Он есть Бог над всем, и что море в Его власти. Эту власть Он показал и тогда уже, когда запретил морю, и тому же самому Петру позволил ходить по волнам. Эту же самую власть и теперь показывает, хотя и другим образом, но также приводит в великое изумление. В самом деле, не мало значило сказать о бездне, что первая же рыба попадется с требуемой пошлиной и что повеление Его, подобно закинувшему сеть в бездну, поймает рыбу со статиром. Но дело власти прямо Божественной и неизреченной — повелеть морю, чтобы оно принесло дар, и показать, как во всем оно Ему покорно, и тогда, когда, взволновавшись, вдруг утихло... и теперь также, когда платит за Него требующим подати[220].

---

[218] Цит. в: *Schweitzer A.* Geschichte der Leben-Jesu Forschung. S. 46.

[219] *Paulus H. E. B.* Exegetisches Handbuch II. S. 501–513.

[220] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 58, 2 (PG 58, 568–569). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 595–596.

Слова Иисуса о царских сынах, которые свободны от податей, Златоуст трактует применительно к Иисусу как Сыну Божию, понимая их так: «Я свободен от платежа пошлины. Если цари земные не берут подати с сыновей своих, но с чужих, то тем более Я должен быть свободен от требования их, Царь и Сын Царя не земного, а Небесного». Тем не менее Он не отказывается заплатить налог. По словам толкователя, о Своей свободе от налога Он говорит ученикам, чтобы те не соблазнились, а платит налог — чтобы не соблазнились сборщики дидрахм[221].

Весь этот эпизод следует понимать в общем контексте взаимоотношений между Иисусом и религиозными установлениями древнего Израиля. В течение всей жизни Он выполняет эти установления, начиная от обрезания в младенчестве, кончая регулярным паломничеством в Иерусалим на пасху и посещением синагоги по субботам. В Евангелии от Матфея Он подчеркивает Свою лояльность закону Моисееву, который Он пришел не нарушить, но исполнить (Мф. 5:17). Храм Иерусалимский дорог для Него: с самого детства Он воспринимает его как то, что принадлежит Его Отцу (Лк. 2:49). И изгнание из храма продавцов и менял обусловлено снедавшей Его ревностью по дому Божию (Ин. 2:17).

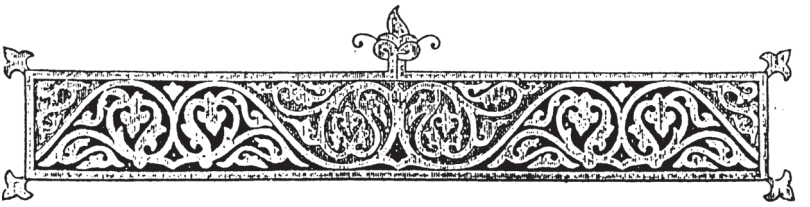
В то же время Он настаивал на вторичности тех внешних предписаний, установлений и правил, которые назывались «преданиями старцев» (Мф. 15:2; Мк. 7:3, 5). Религия, которую Он проповедовал, была не связана ни с храмом, ни с храмовым культом. Он предсказывал, что храм скоро будет разрушен и на его месте не останется камня на камне (Мф. 24:2; Мк. 13:2). Самарянке Он говорил:

> Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине (Ин. 4:21–24).

---

[221] *Там же* 58, 1 (PG 58, 568). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 595.

В этих словах выражен весь антиномизм отношения Иисуса к религии древнего Израиля. Сравнивая ее с культом самарян, Он отдает ей предпочтение. Более того, Он говорит о том, что из этой религии проистекает спасение. Но «наступает время», когда это спасение уже не будет привязано ни к конкретному месту, ни к иудейскому религиозному культу. Пришествие в мир Сына Божия означает наступление новой эры во взаимоотношениях между Богом и человеком. Бог ищет Себе не рабов, которые расплачиваются с Ним деньгами, а сынов, поклоняющихся Ему в духе и истине. На место религии закона, предписаний и правил приходит религия духа и истины, делающая людей сынами и дочерьми Небесного Царя.



ГЛАВА 18

1. «Кто больше в Царстве Небесном?»

[1]В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном? [2]Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них [3]и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; [4]итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; [5]и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает; [6]а кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской.

[7]Горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит. [8]Если же рука твоя или нога твоя соблазняет тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без ноги, нежели с двумя руками и с двумя ногами быть ввержену в огонь вечный; [9]и если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя: лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную.

[10]Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного. [11]Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее.

В Евангелии от Марка приводится эпизод, имеющий некоторые параллели к повествованию Матфея. Действие происходит в Капернауме. Иисус спрашивает учеников: «О чем дорогою вы рассуждали между собою?» Они молчат, «потому что дорогою рассуждали между собою, кто больше». Тогда Иисус призывает двенадцать и говорит им: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою». Взяв дитя, Он ставит

его посреди учеников и, обняв его, говорит: «Кто примет одно из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня; а кто Меня примет, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня». Иоанн спрашивает Учителя о человеке, который именем Иисуса изгоняет бесов, но не ходит вместе с общиной Его учеников. Иисус отвечает: «Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня. Ибо кто не против вас, тот за вас. И кто напоит вас чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей. А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море» (Мк. 9:33–42).

Мы видим две похожих сцены, но материал распределен в них по-разному. Марк живо описывает реакцию учеников на вопрос Иисуса: им стыдно за то, что они пытались выяснить, кто из них старший, и они молчат. У Матфея ученики не спорят между собой о первенстве, а спрашивают у Иисуса, кто больше в Царстве Небесном. Призыв Иисуса к ученикам обратиться и стать как дети следует понимать в том смысле, что ученики призываются полностью изменить свой образ мыслей, пересмотреть свои представления о том, по каким критериям строится иерархия лиц, вошедших в Царствие Небесное. Здесь можно вспомнить то, что Иисус говорил ученикам в связи с Иоанном Крестителем: «меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. 11:11).

Матфей вообще не приводит вопрос Иоанна и ответ Иисуса. Слова о чаше холодной воды у него вплетены в иную беседу Иисуса — в наставление двенадцати после избрания (Мф. 10:42). Лука в целом следует Марку (Лк. 9:46–50). Однако он опускает в данном эпизоде последние грозные слова Иисуса о том, кто «соблазнит одного из малых сих», и о мельничном жернове. Эти слова он цитирует в другом месте (Лк. 17:1–2).

Из четырех евангелистов только Матфей упоминает, что споры учеников касались первенства не в перспективе их земной жизни, а в том Царстве Небесном, о котором Иисус так часто говорил им. Из Его слов они знали, что в этом Царстве существует определенная иерархия: там есть те, кто больше, и тец кто меньше (Мф. 11:11). Но они не знали, чтó это означает и как соотносится с их собственным положением.

«Если не обратитесь и не будете как дети...»

В беседе Иисуса с учениками, представленной у Матфея, говорится о том, что критерии оценки значимости того или иного человека, применяемые в Царстве Небесном, противоположны тем критериям, по которым человека оценивают на земле. Эта тема — одна из постоянных в проповеди Иисуса: она возникает много раз, в самых разных ситуациях. Заповеди блаженства из Нагорной проповеди (Мф. 5:3–12), являются раскрытием этой темы: блаженными, подлинно счастливыми оказываются не те, которых таковыми считают на земле (богатые, веселящиеся, гордые, успешные), а те, кто по земным стандартам ни в чем не преуспел (нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, гонимые). Подлинным победителем оказывается не тот, кто достойно ответит на нанесенное оскорбление, а кто, получив удар в одну щеку, подставит другую (Мф. 5:38–39). Многие притчи говорят о том же: оправданным оказывается не праведный и гордый фарисей, а смиренный мытарь (Лк. 18:9–14); спасенным — не веселившийся каждый день богач, а нищий Лазарь (Лк. 16:19–31), не священник и левит, а милосердный самарянин (Лк. 10:18–37).

В данном случае в пример приводится ребенок: он в значительно большей степени отвечает критериям, изложенным в Заповедях блаженства, чем взрослый человек. Он — смиренный, кроткий, безобидный, чистый сердцем; он плачет, когда его обижают; он не способен ответить злом на зло. От глагола ταπεινόω, переведенного здесь как «умалиться», происходит слово ταπείνωσις — смирение. Именно это качество — одна из основных отличительных черт Иисуса (Мф. 11:29).

Рассматриваемый эпизод — со всеми вариациями, которые мы встречаем у синоптиков — свидетельствует о том, что споры учеников о первенстве касались как иерархии внутри группы из двенадцати апостолов, так и их возможного места в том «царстве», о котором Иисус постоянно им говорил, но о котором, судя по всему, они имели весьма смутное представление. Педагогический метод, используемый Иисусом для того, чтобы избавить их от споров о первенстве, кажется несколько неожиданным и не лишенным юмора: Он ставит перед ними ребенка. Обняв его, Иисус обращается к ученикам, но вовсе не со словами о первенстве: Он не отвечает прямо на вопросы,

которые ученики обсуждали между собой по дороге, но переводит всю беседу в иное русло.

«Горе миру от соблазнов»

Далее Иисус переходит к другой теме — соблазнов. Им «надобно прийти» не потому, что такова воля Божия, но потому, что в мире, где добро и зло тесно переплетены, соблазны, подобно плевелам, растут на одном и том же поле с пшеницей (Мф. 13:24–30). Ответственность за распространение соблазнов лежит на конкретных людях: зло не существует как нечто абстрактное, оно всегда персонифицировано. Ученик Иисуса должен твердо противостоять соблазнам, вплоть до решимости расстаться с одним из членов собственного тела.

Эта же метафора использовалась в Нагорной проповеди — сразу после слов о том, что «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:27–30). Женщина не является соблазном для мужчины сама по себе, ее влечение к мужчине естественно (Быт. 3:16), как и влечение к ней мужчины. Но как только это влечение превращается в объект греховного вожделения, она — сознательно или несознательно, по своей воле или по воле мужчины, — становится соблазном. Под человеком, «через которого соблазн приходит», понимается всякий, кто эксплуатирует низменные инстинкты, например, те, кто торгует женским телом, получая от этого прибыль (сутенеры, владельцы публичных домов и другие лица, вовлеченные в пропаганду порока и разврата). О таких людях Иисус говорит очень жестко: и для них самих, и для окружающих было бы лучше, если бы им повесили мельничный жернов на шею и утопили в морских глубинах.

Каждый, кто сеет соблазн, несет за него личную ответственность, которая несравненно усугубляется, если объектом греховных или развратных действий, а также различных форм пропаганды греха становятся дети.

От темы соблазнов Иисус обращается к увещанию не презирать тех, кто, подобно детям, кажется в этом мире маленьким и незначительным. И уже от этой мысли переходит к словам о Сыне Человеческом, Который пришел «взыскать и спасти погибшее» — словам, служащим непосредственным введением в притчу о заблудшей овце.

2. Притча о заблудшей овце

[12]Как вам кажется? Если бы у кого было сто овец, и одна из них заблудилась, то не оставит ли он девяносто девять в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся? [13]и если случится найти ее, то, истинно говорю вам, он радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся. [14]Так, нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих.

Эта же притча имеется в Евангелии от Луки, однако там ей предшествует рассказ о том, как к Иисусу приближались «все мытари и грешники», чтобы послушать Его. Фарисеи же и книжники, видя это, роптали: «Он принимает грешников и ест с ними» (Лк. 15:1–2). В ответ на этот ропот Иисус, обращаясь к фарисеям и книжникам, произносит притчу. Она изложена у Луки в выражениях, близких к версии Матфея, но с некоторыми отличиями. Во-первых, хозяин оставляет девяносто девять овец не в горах, а в пустыне. Во-вторых, найдя пропавшую овцу, он не просто радуется о ней — он берет ее «на плечи свои с радостью» и, придя домой, созывает друзей и соседей, которым говорит: «Порадуйтесь со мною: я нашел мою пропавшую овцу». Окончание притчи у Луки отличается от ее окончания у Матфея: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лк. 15:4–7).

«Если бы у кого было сто овец...»

Перед нами две версии одной и той же истории с разной расстановкой акцентов в каждой из них[222]. У Матфея овца символизирует одного из «малых сих», у Луки — заблудшего грешника. Различие для понимания притчи могло бы быть весьма существенно, если бы не приведенные Матфеем слова о том, что Сын Человеческий «пришел взыскать и спасти погибшее». Эти слова вряд ли имеют прямое отношение к детям, так как их нельзя назвать погибшими. Скорее, они относятся к людям малозаметным, смиренным, униженным и оскорбленным, занимающим низшие ступени в социальной иерархии. Ребенок, по-

[222] *Puig i Tàrrech A.* Interpreting the Parables of Jesus. P. 261

ставленный перед учениками, исполняет роль, сходную с ролью центрального персонажа той или иной притчи: его присутствие следует воспринимать не буквально, а метафорически — как переносящее слушателя в иную систему координат, где маленькое и ничтожное по земным меркам оказывается большим и значимым по меркам Царства Небесного.

Притчу можно истолковать как символ перехода от Ветхого Завета к Новому. В Ветхом Завете Бог имел дело с народом, коллективом, обществом: вся ветхозаветная нравственность базируется на представлении о необходимости сохранить целостность народа, даже если для этого требуется пожертвовать отдельными индивидуумами — теми, кто нарушает закон или иным образом не вписывается в общеустановленный порядок. В Новом Завете Бог от коллектива обращается к отдельному человеку — от девяносто девяти овец, символизирующих здоровое стадо, то есть человеческое сообщество, живущее в соответствии с богоустановленным законом, к одной овце, притом заблудшей, то есть отдельному человеку, по каким-то причинам отбившемуся от стада. Согласно ветхозаветной нравственности, человек, повинный в тяжком грехе, должен быть попросту элиминирован ради сохранения духовного здоровья «всего общества» (Лев. 24:13–21). В Новом Завете грешник рассматривается как заблудившийся: Бог обращается к нему лично и идет искать его, подобно тому, как в раю Он искал падшего Адама, обращаясь к нему непосредственно (Быт. 3:9).

Отношение Бога к грешнику — центральная тема притчи. Если грех, соблазн, зло заслуживают осуждения сами по себе, это еще не значит, что должен быть осужден всякий грешник, соблазненный, делающий зло. Грех в притче трактуется как уклонение от правильного пути: человек совершает грех потому, что он сбился с дороги, отбился от стада, потерялся. Его надо не осудить, а пожалеть. Бог не забывает о человеке, даже если человек забывает о Боге: Он продолжает помнить о нем и не просто ждет его возвращения, но выходит на поиски его.

В этой притче, как в капле воды, отражена вся история взаимоотношений Бога с людьми, описанная на страницах Библии. Еще в Ветхом Завете Бог был представлен как Пастырь народа Израильского (Быт. 49:24; Пс. 79:2). Подобно пастуху,

Бог заботится не только о целом народе, но и о каждом человеке, уповающем на Него:

> Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться: Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим, подкрепляет душу мою, направляет меня на стези правды ради имени Своего. Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной; Твой жезл и Твой посох — они успокаивают меня (Пс. 22:1–4).

Отношение древних евреев к овцам было заботливым и нежным: об этом свидетельствуют, в частности, притча пророка Нафана об овечке, которую бедный человек «купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь» (2 Цар. 12:3). С такой же нежностью Бог относится к своему народу: «Как пастырь Он будет пасти стадо Свое; агнцев будет брать на руки и носить на груди Своей» (Ис. 40:11).

Это нежное, любовное отношение Бога к человеку проявилось в том, что Бог послал в мир Своего Единородного Сына. Он стал Пастырем для рассеянных, заблудившихся и погибших овец. Евангелисты Марк и Матфей рассказывают о том, как, увидев толпы людей, Иисус «сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф. 9:36; Мк. 6:34). Иоанн приводит беседу, в которой Иисус говорит о себе как о Добром Пастыре (Ин. 10:11, 14–15).

В рассматриваемой притче, однако, акцент ставится не на роли Иисуса как пастыря для всего стада «погибших овец дома Израилева» (Мф. 10:6; 15:24), а на Его отношении к каждой из этих погибших овец в отдельности. Каждый человек имеет для Него абсолютную и непререкаемую ценность. Причастия, родственные терминам πλάνη («блуждание», «скитание») и ἀπόλεια («погибель»), попеременно употребляемые в цитированных текстах, говорят о разной степени отпадения человека от Бога: первый термин может указывать на временное уклонение от истины, второй — на окончательное. Но Бог никакое уклонение или заблуждение не считает бесповоротным: даже для погибшего есть надежда на воскресение.

«Он радуется о ней более, нежели о девяноста девяти незаблудившихся»

Отношение Иисуса к грешникам шокировало тех, кто считал себя праведниками, — фарисеев и книжников. Иисус говорил им: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф. 21:31). Когда они привели к нему женщину, взятую в прелюбодеянии, Он не осудил ее (Ин. 8:10–11). И женщину-грешницу, пришедшую с алавастровым сосудом мира, Он также не осудил (Лк. 7:37–39). Каждого грешника и каждую грешницу Иисус видел не глазами фарисеев: Он видел их теми глазами, которыми на них смотрит Бог, простирая к ним взор любви, сострадания и нежности, подобно пастуху, потерявшему любимую овцу.

Помимо приведенных выше текстов из Ветхого Завета, в которых говорится о Боге как о заботливом пастыре, есть один текст, являющийся, как кажется, прямой параллелью к притче о заблудшей овце. Это текст из Книги пророка Иезекииля:

> Ибо так говорит Господь Бог: вот, Я Сам отыщу овец Моих и осмотрю их. Как пастух поверяет стадо свое в тот день, когда находится среди стада своего рассеянного, так Я пересмотрю овец Моих и высвобожу их из всех мест, в которые они были рассеяны в день облачный и мрачный. И выведу их из народов, и соберу их из стран, и приведу их в землю их, и буду пасти их на горах Израилевых, при потоках и на всех обитаемых местах земли сей. Буду пасти их на хорошей пажити, и загон их будет на высоких горах Израилевых; там они будут отдыхать в хорошем загоне и будут пастись на тучной пажити, на горах Израилевых. Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде (Иез. 34:11–16).

Сходство с притчей очевидно. И там, и здесь изображена забота Бога не только о стаде в целом, но и о каждой овце в отдельности. И там, и здесь говорится о заблудших овцах, которых пастырь отыскивает и возвращает в стадо. Однако общий тон пророчества существенно отличается от тональности, в которой Иисус произносил Свою притчу. Основным содержа-

нием пророчества является обличение пастырей Израилевых, которые «пасли себя самих... а стада не пасли... больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали». В результате овцы остались без пастыря, рассеялись, блуждают по горам, «и никто не разведывает о них, и никто не ищет их» (Иез. 34:2–6). В притче же Иисуса этот обличительный тон полностью отсутствует.

Слова о том, что Сам Бог станет для овец пастырем, являются пророчеством, которое исполняется в Иисусе — Добром Пастыре заблудших овец. Но в предложенной Им притче ничего не говорится о «правде» (справедливости) как критерии, по которому пастырь будет отделять тех, кто нуждается в заботе и врачевании, от тех, кто подлежит истреблению. В притче о заблудшей овце речь идет только о первой категории овец, символизируемой заблудившейся овцой. Все остальные представлены девяносто девятью незаблудившимися.

Кто подразумевается под остальными? И почему на небесах больше радости об одном грешнике кающемся, чем о девяноста девяти праведниках? Разве праведность не имеет самостоятельной ценности? Разве в очах Бога ценны только раскаявшиеся грешники, а те, кто не впадали в грех, не имеют цены и могут быть оставлены в пустыне или в горах?

Все эти вопросы уместны только в том случае, если рассматривать притчу вне того контекста, в котором она была произнесена. А контекстом притчи, согласно Луке, была полемика между Иисусом и фарисеями. Именно в этом контексте обретает свой смысл важная деталь притчи: пастырь не просто выходит на поиски заблудшей овцы; прежде чем сделать это, он оставляет девяносто девять «незаблудившихся». Под незаблудившимися и «праведниками» здесь следует понимать фарисеев и книжников. Слово «праведники» употреблено в том же негативном смысле, в каком Иисус говорил о «праведности книжников и фарисеев» в Нагорной проповеди (Мф. 5:20). Их праведность — внешняя, показная, не имеющая ценности в очах Божиих. От этой праведности Бог отвращается, Он ею гнушается (Ис. 1:10–15). И Он без колебания оставляет всё это сообщество людей, праведных только в собственных глазах[223],

[223] Ср. *Jones P. R.* The Teaching of the Parables. P. 172.

для того чтобы обрести того, кто, по их мнению, недостоин ни внимания, ни заботы.

О том, что слово «праведники» в данном случае, вопреки общепринятому в научной литературе мнению[224], употреблено в негативном смысле, свидетельствует то, что эти праведники названы «не имеющими нужду в покаянии». Термин «покаяние» (μετάνοια) обладает в Новом Завете, как и в последующей христианской литературе, универсальным смыслом. В покаянии нуждаются не только те, о которых всем известно, что они грешники; в нем также нуждаются и все остальные. Если бы это было не так, Иисус не сделал бы девизом Своей проповеди слова Иоанна Крестителя: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2; 4:17). Эти слова были обращены ко всем без исключения Его слушателям; следовательно, среди них, с точки зрения Иисуса, не было людей, не нуждающихся в покаянии.

Тема радости присутствует в обеих версиях притчи — и у Матфея, и у Луки. У Матфея радость пастуха об обретении заблудшей овцы описана более сдержанно, у Луки более эмоционально. Но именно радость является ответной реакцией на то покаяние, с которого начинается возвращение грешника на путь спасения.

В отличие от притчи о блудном сыне (Лк. 15:11–32) в притче о заблудшей овце тема покаяния никак не раскрыта. Там покаяние представлено как сознательное действие человека, решившего вернуться к отцу после того, как он долгие годы провел на чужбине, а отец представлен терпеливо ожидающим возвращения сына. Здесь же инициативу проявляет пастух: он не ждет, пока овца сама найдет дорогу к стаду; он выходит на поиски ее, и не она возвращается к нему, а он приходит к ней. Однако и в том, и другом случае рассказ завершается встречей человека с Богом — встречей, которая в обоих случаях представлена как источник радости не для человека, а для Бога. В притче о блудном сыне эту радость символизирует пир, который отец устроил в честь возвращения сына, сопровождаемый пением и ликованием.

Покаяние является следствием сознательного выбора, сделанного человеком в пользу Бога. Однако этот выбор не всегда

---

[224] См., напр.: *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 195.

бывает результатом одних лишь духовных усилий самого человека. Очень часто покаяние происходит благодаря тому, что на языке христианского богословия называется «предваряющей благодатью» — Божьему действию, открывающему в человеке пространство для внутреннего изменения. Такое изменение происходило с людьми, встречавшими Иисуса на своем жизненном пути: с мытарем Левием (Лк. 5:27–32), с мытарем Закхеем (Лк. 19:1–9), с женщиной-грешницей (Лк. 7:36–50). В этих, как и во многих других, описанных случаях «покаяние приходит как ответ на предваряющую благодать. Когда явлена благодать и когда нуждающегося в покаянии не берут за горло, но он оставлен свободным в той безопасности и на том просторе, который открывает благодать, у покаяния появляется шанс... Покаяние — это ответ, но прежде всего это дар, который подает Сам Бог»[225].

«Нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих»

Заключительные слова притчи в Евангелии от Матфея имеют глубокий богословский смысл. Они противоречат, во-первых, общепринятому представлению о том, что «на всё воля Божья»: и на добро, и на зло, и на спасение людей, и на гибель. Во-вторых, они противоречат такому пониманию спасения человека, которое было сначала сформулировано Блаженным Августином, а затем в наиболее заостренном виде было представлено у лидеров протестантизма — Лютера и Кальвина. Согласно этому учению, одни люди изначально, по воле Божией, предопределены ко спасению, а другие — к погибели. По словам Кальвина, «тайны воли Бога, которые Ему угодно было нам сообщить, засвидетельствованы Им в Его слове». К этим тайнам относится и предопределение: «Бог одних предназначил к спасению, а других к вечному осуждению... Бог не создаёт всех людей в одинаковом состоянии, но предназначает одних к вечной жизни, а других к вечному проклятию... Бог, согласно Своему тайному замыслу, избирает тех, кого Ему угодно избрать, отвергая остальных»[226].

---

[225] *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 62.

[226] *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере 3, 21, 1. 5. 7. Т. 2. С. 375, 381, 385.

Данное учение было одной из многочисленных предпринимавшихся в истории попыток примирить идею всемогущества Божия с тем, что в мире действует зло, что некоторые люди сознательно противятся воле Божией, что одни наследуют вечное блаженство, а другие — вечные муки. Если это так, значит, на то есть воля Божья, рассуждают последователи Кальвина. Однако такое понимание входит в радикальное противоречие с евангельской вестью о том, что *нет воли Божией*, чтобы погиб хотя бы один из предназначенных к спасению. Подобно доброму пастырю, Бог будет всегда выходить на поиск заблудшей овцы и радоваться, когда найдет ее.

Притча о заблудшей овце нашла отклик в раннехристианском изобразительном искусстве. Начиная со II в. известны живописные и скульптурные изображения Христа в виде безбородого юноши с непокрытой головой, несущего на плечах овцу. К этому веку относится изображение Доброго Пастыря в римских катакомбах Каллиста и Домициллы. В начале III в. Тертуллиан свидетельствует о том, что видел подобные изображения на чашах и светильниках[227].

К этому же периоду относится знаменитая статуэтка «Добрый Пастырь» из Латеранского музея в Ватикане. Юный пастух с длинными волосами, облаченный в короткую тунику без рукавов, изображен с сумой, перевешенной на ремне через правое плечо. Голова пастуха повернута вполоборота к голове овцы, которую он держит правой рукой за задние, левой за передние ноги. Голова овцы развернута к голове пастуха. Кудрявые волосы пастуха естественным образом перетекают в шерсть овцы, что призвано подчеркнуть гармоничное единство двух фигур, ставших частью одной композиции.

Описанная статуэтка, как и другие изображения Христа в виде Доброго Пастыря, относится к тому периоду развития христианского искусства, когда богословское обоснование иконописания еще не сформировалось и христиане предпочитали аллегорические изображения реалистическим. Перед такими образами, по-видимому, не молились: они лишь напоминали о тех или иных сюжетах новозаветной истории. Алле-

[227] *Тертуллиан.* О стыдливости 10, 12 (CCSL 2, 1301).

горизм образа Доброго Пастыря в полной мере соответствует аллегорическому толкованию притчи о заблудшей овце как указывающей в первую очередь на Христа — Спасителя мира, заботящегося о каждом человеке, в том числе об отверженных, униженных и оскорбленных, отбившихся от стада, заблудившихся и потерянных.

3. «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе»

[15]Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; [16]если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; [17]если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь.

[18]Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе.

Ключевым в данном повествовании является слово «церковь», которое во всем корпусе Четвероевангелия встречается еще лишь один раз — в обращении Иисуса к Петру: «Ты — Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Если в том случае речь шла о Церкви в ее вселенском измерении, то в данном случае речь идет о местной церковной общине.

Именно словом «церковь», понимаемым как указание на конкретную церковную общину, подчеркивается то условие, при котором возможно исправление ближнего. Когда речь идет о церковной общине, то у нее есть механизмы соборного воздействия, свои способы прощения и наказания. Начать надо с разговора наедине. Если он не поможет, призвать двух или трех свидетелей. Если и это не сработает, привлечь к решению вопроса всю церковную общину. Если же человек «и церкви не послушает», с ним надо порвать. Иисус, следовательно, допускает и возможность полного разрыва отношений с «должником», и возможность отлучения его от церковной общины («да будет тебе как язычник»).

Не случайно и в наставлении Петру в Кесарии Филипповой, и в рассматриваемом эпизоде Иисус говорит о власти вязать и решить, которой Он наделяет Петра и других апостолов. В контексте церковной общины прощение — не просто деяние, основанное на определенных нравственных предпосылках, но и дисциплинарный акт, предполагающий иерархическую власть.

Можно в связи с этим вспомнить эпизод, в котором Иисус объявил расслабленному о прощении его грехов, а книжники начали помышлять в сердцах своих: «Что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?»; Иисус же сказал им, что «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мк. 2:5–10). Этой же властью — прощать и разрешать грехи — Иисус наделяет Петра и других учеников.

4. «Где двое или трое собраны во имя Мое…»

[19]Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, [20] ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них.

Иисус обещает ученикам, что Он будет среди них и что Отец даст им все просимое, если они будут собираться «во имя Его» и просить «о всяком деле». Эти слова получили прямое продолжение в практике христианских молитвенных собраний, прежде всего евхаристических.

Мы можем сформулировать несколько условий, при которых молитва христианина к Богу Отцу будет услышана. Во-первых, эта молитва должна сопровождаться твердой верой в то, что Бог слышит ее. Во-вторых, молитва должна быть настойчивой и, если необходимо, продолжительной. В-третьих, она должна возноситься во имя Иисуса. В-четвертых, вне зависимости от того, молится ли христианин наедине или вместе с другими, он должен молиться не как изолированный индивидуум, а как член единой общины

учеников Иисуса. Это ощущение придает ему уверенность в том, что обещанное всей общине непременно распространится и на него.

В каких случаях молитва может остаться неуслышанной, а просьба неисполненной? Ответ на этот вопрос начали искать уже в первом поколении христиан, так как опыт молитвы показывает, что Бог не всегда подает человеку то, чего тот просит. В своем Соборном послании апостол Иаков, обращаясь к людям, погрязшим во вражде и распрях, говорит: «Желаете — и не имеете... не имеете, потому что не про́сите. Про́сите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Иак. 4:2–3). Здесь получение просимого от Бога ставится в прямую зависимость от того, с какой целью человек обращается с просьбой. Если он просит «не на добро», прошение может остаться неисполненным.

В Первом послании Иоанна говорится: «...Чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» (1 Ин. 3:22). В том же послании читаем: «И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас. А когда мы знаем, что Он слушает нас во всем, чего бы мы ни просили, — знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Ин. 5:14–15). В этих текстах исполнение Богом просьбы, содержащейся в молитве, увязывается с соблюдением Его заповедей, угодными Ему делами и прошением того, что соответствует Его воле.

Разъяснение условий, при соблюдении которых молитва бывает услышана, продолжилось и в последующих поколениях христиан. Подробное толкование на слова из Нагорной проповеди мы находим у Иоанна Златоуста:

> ...Не просто повелел просить, но с великим усердием и усилием, что и выражается словом «ищите»... А сказав «стучите», показывает, что должны приступать к Богу с силой и теплой мыслью... Если же не сразу получаешь, то и в таком случае не отчаивайся. Христос ведь для того и сказал «стучите», чтобы показать, что, если и не скоро Он откроет двери, все равно нужно ждать... Если же ты постоянно будешь просить Его, то,

> хоть и не скоро получишь просимое, однако же, непременно получишь. Для того-то и заперта дверь, чтобы побудить тебя стучаться; потому и не сразу внимает, чтобы ты просил. Итак, постоянно проси — и непременно получишь... Не проси ничего мирского, но всего духовного, и непременно получишь... Молящемуся надлежит соблюдать два правила: первое — просить усиленно; второе — просить должного... Но ныне наши прошения достойны смеха и свойственны скорее людям пьяным, чем трезвым. Отчего же, скажешь, я не получаю даже тогда, когда прошу духовного? Конечно, от того, что ты или не с усердием ударяешь в двери, или сделал себя недостойным к принятию просимого, или быстро перестал просить... Итак, не говори: я приходил и не получил. Никогда нельзя не получить от Бога, Который так любит, что Своей любовью превосходит самих отцов — и превосходит настолько, насколько благость превосходит злобу[228].

В VII в. Исаак Сирин рассуждал о том, почему молитва иной раз остается неуслышанной. Первая причина, на его взгляд, заключается в человеколюбивом Промысле Божием, согласно которому Бог каждому подает соответствующее его мере и способности вместить:

> Если Он медлит [исполнить] прошение твое, когда ты просишь [у Него] и не получаешь вскоре, не печалься, ведь ты не мудрее Бога. Когда же такое будет продолжаться, [то случится это] или по причине жития твоего, не достойного прошения твоего, или по причине путей сердца твоего, не соответствующих намерению[229] молитвы твоей, или из-за сокровенной степени твоей[230], которая [остается] детской по отношению к взрослому состоянию молитвы[231].

---

[228] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 23, 4 (PG 57, 312–313). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 265–266.

[229] Букв. «отделенных от намерения».

[230] Т.е. меры твоего духовного опыта.

[231] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические 3 (De perfectione. P. 33). Рус. пер.: С.28 (Слово 5). Перевод отредактирован по оригинальному тексту.

Другая причина, по которой Бог не слышит молитву, — грехи, отделяющие человека от Бога:

> Но почему, когда Бог так милосерд, мы в скорби многократно стучимся в дверь Его и молимся, а Он пренебрегает нашим прошением? Он говорит: «Вот, рука Господня не мала на то, чтобы спасать, и ухо Его не отяжелело для того, чтобы слышать. Но беззакония Ваши произвели разделение между вами и Богом, и грехи ваши отвратили лицо Его от вас, чтобы не слышать» (Ис. 59:1–2). Во всякое время помни о Господе, и Он вспомнит о тебе, когда приблизится к тебе зло[232].

Изложение святоотеческого учения о молитве не входит в нашу задачу. Однако нам представлялось важным привести несколько примеров того, как заповедь Иисуса об усердной молитве интерпретировалась в христианской традиции, начиная с апостольских посланий вплоть до отцов Церкви IV–VII вв. Эти интерпретации дают ключ к пониманию значимости заповеди Иисуса для современного человека.

Всякий, кто имеет опыт молитвы, знает, что иногда Бог очень быстро откликается на просьбу, иногда «медлит» с ответом, а иногда вообще оставляет просьбу неисполненной. С одной стороны, перед нами вполне ясное и безоговорочное обещание Иисуса: «Просите, и дано будет вам». С другой стороны, мы имеем целую серию оговорок, восходящую к первому поколению Его учеников. Эти оговорки и разъяснения помогают понять, почему молитва оказывается услышанной не всегда.

Молитва является творческим процессом, результат которого не всегда бывает предсказуем. Иисус не ставил задачу систематически изложить основы учения о молитве. К теме молитвы Он обращался часто, однако даже все Его изречения на эту тему вместе взятые не дают полноценной системы, по которой человек мог бы строить свою молитвенную жизнь и свое общение с Богом.

---

[232] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические 5 (Ibid. P. 70). Рус. пер.: Там же. С. 299 (Слово 57). Перевод отредактирован по оригинальному тексту.

5. «Сколько раз прощать брату моему?»

[21]Тогда Пётр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз? [22]Иисус говорит ему: не говорю тебе: до семи, но до седмижды семидесяти раз.

В Евангелии от Луки содержится похожее наставление, однако адресовано оно не Петру, а всем ученикам: «Наблюдайте за собою. Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему; и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: каюсь — прости ему» (Лк. 17:3–4). Число семь выполняет здесь те же функции, что число «семьдесят раз по семь» (то есть 490) у Матфея: прощать надо столько же раз, сколько человек согрешит.

Разница между двумя версиями наставления Иисуса достаточно значительна. Если в изложении Луки речь идет о том, чтобы прощать семь раз в день, то у Матфея Иисус требует прощать бессчетное количество раз — столько, сколько человек согрешит. Кроме того, если у Луки Иисус призывает прощать того, кто просит прощения, то у Матфея прощение не ставится в зависимость от просьбы о нем. Блаженный Августин подчеркивает, что прощать надо все грехи, а не только те, за которые у нас просят прощения[233].

Однозначного ответа на вопрос, является ли, по учению Иисуса, покаяние условием прощения, Евангелия нам не дают. В некоторых случаях, как в приведенном изречении из Евангелия от Луки, покаяние упоминается, в других о покаянии ничего не говорится. Судя по тому, что в молитве «Отче наш» и толковании к ней, имеющих универсальный смысл, говорится лишь о прощении должников — вне зависимости от того, приносят ли они покаяние и просят ли о прощении, — такое отношение должно восприниматься как идеал, к которому призван стремиться всякий ученик Иисуса. Прощение тех, кто об этом просит, очевидно, воспринимается как тот минимум, который

[233] *Августин.* О Нагорной проповеди 2, 8, 29 (PL 34, 1282).

обязателен для всех, или как начальная ступень пути, ведущего человека к приобретению способности прощать всех должников.

Употребленное в версии Матфея выражение ἑβδομηκοντάκις ἑπτά буквально означает «семьдесят раз по семь». В более поздней раввинистической литературе, в частности в Вавилонском Талмуде, предписывается прощать согрешившему трижды, а на четвертый раз не прощать[234]. Возможно, это предписание отражает более раннее предание, известное уже во времена Иисуса, и Пётр, говоря о прощении до семи раз, имел в виду расширить его более чем вдвое[235]. Иисус, однако, далек от казуистики и начетничества: Он называет символическое число, означающее, что для актов прощения не может быть никаких количественных ограничений. «Число семьдесят раз по семь берется здесь условно и означает непрерывную или всегдашнюю обязанность... — поясняет Иоанн Златоуст. — Таким образом, Христос не определил числа, сколько раз мы должны прощать ближнему, но показал, что это постоянная и неизменная наша обязанность»[236].

6. Притча о немилосердном заимодавце

[23]Посему Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитаться с рабами своими; [24]когда начал он считаться, приведен был к нему некто, который должен был ему десять тысяч талантов; [25]а как он не имел, чем заплатить, то государь его приказал продать его, и жену его, и детей, и всё, что он имел, и заплатить; [26]тогда раб тот пал, и, кланяясь ему, говорил: государь! потерпи на мне, и всё тебе заплачу. [27]Государь, умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему. [28]Раб же тот, выйдя, нашел одного из това-

---

[234] Вавилонский Талмуд. Трактат Йома 86б. Рус. пер.: Т. 2. С. 353.. Данное предписание приводится от имени Йосе бен Йехуды, палестинского раввина II в. по Р. Х.

[235] *Morris L.* The Gospel according to Matthew. P. 471.

[236] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 61, 1 (PG 58, 589). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 623–624.

рищей своих, который должен был ему сто динариев, и, схватив его, душил, говоря: отдай мне, что должен. [29]Тогда товарищ его пал к ногам его, умолял его и говорил: потерпи на мне, и всё отдам тебе. [30]Но тот не захотел, а пошел и посадил его в темницу, пока не отдаст долга. [31]Товарищи его, видев происшедшее, очень огорчились и, придя, рассказали государю своему всё бывшее. [32]Тогда государь его призывает его и говорит: злой раб! весь долг тот я простил тебе, потому что ты упросил меня; [33]не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя? [34]И, разгневавшись, государь его отдал его истязателям, пока не отдаст ему всего долга. [35]Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его.

Притча о немилосердном заимодавце — одно из нескольких наставлений Иисуса о прощении. О том, что нужно прощать должников, Он говорил еще в Нагорной проповеди. В молитве «Отче наш» и ее толковании прощение человека Богом ставится в прямую зависимость от того, способен ли человек прощать своих ближних (Мф. 6:12, 14–15).

«Посему Царство Небесное подобно царю...»

Ученые отмечают, что ситуация, описанная в притче, дает представление о жизни еврейского народа под римским владычеством[237]. Притча начинается с того, что царь решил «сосчитаться с рабами своими». Имеется в виду не что иное, как финансовая инспекция, осуществляемая по приказу носителя верховной власти в государстве. К нему приводится «некто» (букв. «один должник»), за которым числится огромный долг. Поскольку должник не имеет, чем заплатить, государь приказывает конфисковать всё его имущество, включая жену и детей.

Главный заимодавец в притче сначала обозначен выражением «человек царь» (поскольку выражение отражает типичный семитизм, при переводе на новые языки слово «человек» обычно опускается). Далее в притче он назван словом κύριος, переводимым в данном случае как «государь». Этот же термин употребляется в Септуагинте применительно к Богу — глав-

[237] *Herzog W.R.* Parables as Subversive Speech. P. 131–149; *Schottroff L.* The Parables of Jesus. P. 196–204.

ным образом, в качестве эквивалента священному имени יהוה Yahwē (Господь, Иегова). В Новом Завете он применяется и по отношению к Богу Отцу, и по отношению к Иисусу.

«Который захотел сосчитаться с рабами своими»

Первый и второй должники обозначаются терминами δοῦλος и σύνδουλος соответственно: первый термин указывает на раба, второй на «со-раба», то есть такого же раба, находящегося в равном положении с первым и, судя по содержанию притчи, работающего у того же господина. У второго раба, в свою очередь, есть сочувствующие ему σύνδουλοι («со-рабы», «товарищи»), то есть такие же, как он, рабы. Значительная часть сюжета развивается внутри общества рабов одного господина, тогда как основной темой притчи являются взаимоотношения первого раба с господином и его же взаимоотношения с одним из своих товарищей.

В притчах Иисуса термин δοῦλος («раб», «слуга») встречается многократно — как в единственном, так и во множественном числе. Рабы, или слуги, являются героями в общей сложности двенадцати притч: о пшенице и плевелах (Мф. 13:27–28), о немилосердном заимодавце (Мф. 18:23, 26–28, 32), о злых виноградарях (Мф. 21:34; Мк. 12:2, 4; Лк. 20:10–11), о брачном пире (Мф. 22:3–4, 6, 8, 10), о благоразумном рабе/домоправителе (Мф. 24:45–46, 48, 50; Лк. 12:43, 45–47), об ожидании хозяина дома (Мк. 13:34), о бодрствующих слугах (Лк. 13:37), о званых на вечерю (Лк. 14:17, 21–23), о талантах (Мф. 25:14, 19, 21, 23, 26, 30), о блудном сыне (Лк. 15:22), о рабах ничего не стоящих (Лк. 17:7, 9–10), о десяти минах (Лк. 19:13, 15, 17, 22)[238]. Термин δοῦλος встречается в прямой речи Иисуса и за пределами притч, например в словах, обращенных к ученикам:

> Ученик не выше учителя, и слуга (δοῦλος) не выше господина своего: довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его (Мф. 10:24–25).
>
> Кто хочет между вами быть бóльшим, да будет вам слугою (διάκονος); и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом (δοῦλος) (Мф. 20:26–27; Мк. 10:44–45).

[238] См: *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 437.

> Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего (Ин. 15:15).
>
> Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше (Ин. 15:20).

Время земной жизни Иисуса совпало с наивысшим расцветом рабства в Римском государстве. Если на раннем этапе существования Римской республики рабов было относительно немного, то в результате завоеваний периода поздней республики их количество расширилось во много раз — прежде всего за счет военнопленных, которых не убивали, а обращали в рабство. Превращение республики в империю, произошедшее в 27 г. до Р. Х., при Октавиане Августе, способствовало дальнейшему развитию института рабства. Общее количество рабов на территории Римской империи времен Иисуса оценивается по-разному: в одной Италии их было, как принято считать, 2–3 миллиона, и соотношение рабов к свободным оценивается как 1 к 2 или 2 к 5[239]. При этом за пределами Италии, в том числе в Израиле, рабов было значительно меньше.

Раб считался собственностью своего господина, наряду с землей, недвижимостью, скотом. Власть хозяина над рабом была безусловной. Хозяин мог по своему усмотрению наказать раба, изувечить, кастрировать или убить. Брачный союз между рабом и рабыней не имел никакого юридического статуса: он воспринимался как сожительство, которое могло быть расторгнуто по воле господина. Рабы были не субъектом, а объектом права. Введение норм, смягчающих положение рабов, в римское законодательство началось около середины I в. по Р. Х. (в частности, Lex Petronia de servis[240], принятый предположительно в 61 г.[241]); во времена Иисуса таких норм практически не существовало. Лишь

---

[239] *Finley M.* Ancient Slavery and Modern Ideology. P. 80; *Brunt P.* Italian Manpower. P. 4, 121–124.

[240] «Петрониев закон о рабах» (лат).

[241] См.: *Альбрехт М.* фон. История римской литературы от Андроника до Боэция. Т. 2. С. 1320.

в IV в., при императоре Константине, наказание за умышленное убийство раба было юридически приравнено к наказанию за убийство свободного человека, и принятие этой нормы стало прямым следствием влияния христианской нравственности на законодательство Римской империи.

Ситуация, описанная в притче, отражает положение рабов в Римской империи времен Иисуса. Судьба раба находилась полностью в руках его господина. Помиловать или наказать, простить долг или нет, определить меру наказания провинившемуся — всё это зависело исключительно от воли хозяина.

«Приведен был к нему некто, который должен был ему десять тысяч талантов»

В рассматриваемой притче царь, узнав об огромном долге, приказал в уплату долга продать самого должника, его жену, детей и имущество. Должник, в свою очередь, сажает в тюрьму того, кто был должен ему. Насколько реалистичны обе описанные ситуации?

Конфискация имущества была распространенной юридической практикой, применявшейся в римском праве. Император Тиберий регулярно пополнял государственную казну за счет конфискации имущества лиц, обвиненных в заговоре, либо осужденных за уголовные преступления. Конфискация могла быть полной или частичной. В некоторых случаях дети осужденного могли удержать часть его имущества. Законодательство в отношении причин, степеней и форм конфискации имущества в Римской империи постоянно менялось. Еврейское законодательство не предусматривало конфискации имущества; тем не менее на практике такая мера могла применяться.

Что же касается продажи раба, его жены и детей в уплату долга, то такое наказание не предусматривалось ни римским, ни еврейским законодательством. Тем не менее, опять же, в истории такая практика имела место. Закон Моисеев предусматривал продажу в рабство только за кражу (Исх. 22:3). Однако в Библии упоминается случай, когда заимодавец после смерти должника, не успевшего расплатиться с ним, потребовал отдать ему в рабы обоих сыновей должника (4 Цар. 4:1). Рассказывается также, как во время голода иудеи

отдавали сыновей и дочерей в рабы, чтобы прокормиться (Неем. 5:5). Образ продажи людей за долги используется метафорически в книгах пророков (Ис. 50:1; Ам. 2:6).

Тюремное заточение в качестве наказания за неуплату долга запрещалось еврейским законодательством. Однако в римском праве такая практика имела в I в. широкое применение[242]. Эта практика отражена в словах Нагорной проповеди: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф. 5:25–26).

Таким образом, история, рассказанная в притче, основана если не на правовых нормах, то на реальных прецедентах. Тем не менее реализм притчи не следует преувеличивать. Сумма, названная Иисусом в качестве долга раба перед царем, имеет гиперболический характер. Десять тысяч на Ближнем Востоке в древности были самым большим числом, используемым в счете, а талант — самой большой денежной единицей, следовательно, десять тысяч талантов — самая большая сумма, какую можно представить[243].

Термин «талант» в греко-римском мире обозначал единицу веса, равную примерно 42,5 килограммам. К I в. н. э. этот термин стал указывать на денежную единицу, равную 6 000 динариев, что соответствовало годовой заработной плате 200 тысяч рабочих[244]. 10 000 талантов означало астрономическую сумму[245]. Подобного рода сумму мог задолжать императору только крупный придворный сановник, не ниже губернатора провинции[246]. Впрочем, это не была сумма из разряда фантастических. Контрибуцию в десять тысяч серебряных талантов Карфаген должен был выплатить Риму по-

---

[242] *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 27.

[243] *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарий к Евангелию от Матфея. С. 527.

[244] *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 23, 274–275.

[245] Современный исследователь приравнивает ее к 4 миллиардам американских долларов. См.: *O'Collins G.* Jesus. P. 98.

[246] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 210; *Bornkamm G.* Jesus of Nazareth. P. 86.

сле победы Сципиона во Второй пунической войне в 202 г. до Р. Х.; при этом выплата была растянута на 50 лет[247]. Согласно Иосифу Флавию, десять тысяч талантов выплатил Помпею сириец Птолемей Менней, чтобы избежать казни за свои преступления; из этой суммы Помпей выплатил жалование своему войску[248].

Сумма, которую первый раб задолжал своему господину, превышает размер долга второго раба перед первым приблизительно в пятьсот или шестьсот тысяч раз. Данное соотношение призвано проиллюстрировать главную мысль притчи: каждый человек находится в безмерном долгу у Бога. Денежный заём в десять тысяч талантов символизирует неоплатный долг человека перед Богом, несопоставимый ни с какими задолженностями, которые один человек может иметь по отношению к другому.

Само понятие денежного долга используется в притче метафорически. Термин δάνειον (долг), использованный в Мф. 18:27, нигде более в Новом Завете не встречается: в греческом языке он употребляется, как правило, для обозначения денежного займа. В молитве «Отче наш» (Мф. 6:12) для обозначения долга используется другой термин — ὀφείλημα («долг»), а для обозначения задолжавшего — однокоренной термин ὀφειλέτης («должник»). В притче должник назван тем же термином (букв. «должник десятью тысячами талантов»).

«Потерпи на мне»

Оба должника обращаются к своим заимодавцам с одинаковой просьбой: «потерпи на мне». При этом просьба первого должника в критическом издании Нового Завета сопровождается обещанием: «и всё тебе заплачу»; второй же должник обещает первому: «и отдам тебе» (отсутствует слово «всё»)[249]. Насколько нереалистичным было обещание первого должника, учитывая огромную сумму его долга, настолько же реалистичным подобное обещание было в устах второго, задолжавшего первому лишь сто динариев. Параллелизм

---

[247] *Тит Ливий.* История Рима от основания города 30, 37, 5. С. 431.

[248] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 14, 3, 2. С. 580

[249] Novum Testamentum graece. P. 49.

между действиями двух должников подчеркивается тем, что оба они падают на колени перед заимодавцами. Эта поза, однако, имеет разный смысл в ситуации, когда раб оказывается перед царем, и в ситуации, когда перед рабом другой раб.

Государь не просто выполняет просьбу раба и откладывает время выплаты долга: он, «умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему». Глагол ἀφῆκεν (простил) указывает на полное списание долга без каких бы то ни было последствий. Именно этот глагол употреблен в молитве «Отче наш»: «И прости (ἄφες) нам долги (ὀφειλήματα) наши, как и мы прощаем (ἀφήκαμεν) должникам (ὀφειλέταις) нашим». Притча, таким образом, является наглядной иллюстрацией к тем словам, которыми завершается изложение молитвы «Отче наш» в Нагорной проповеди: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6:14–15).

Прощение, которое Бог дарует должнику, является всецелым и полным. Бог не просто откладывает выплату долга и не просто списывает часть долга: он прощает весь долг целиком. И происходит это не потому, что человек обещает Богу вернуть долг (обещание первого должника из притчи заведомо невыполнимое). Это происходит благодаря милосердию Божию. Глагол «умилосердился» указывает на то качество, которое редко в земных царях, но которое в Ветхом Завете выступает в качестве одного из основных качеств Бога (Исх. 34:6; Втор. 4:31; 2 Пар. 30:9; Неем. 9:17; Пс. 85:5 и др.). В Книге Исход Бог говорит:

> Если дашь деньги взаймы бедному из народа Моего, то не притесняй его и не налагай на него роста. Если возьмешь в залог одежду ближнего твоего, до захождения солнца возврати ее, ибо она есть единственный покров у него, она — одеяние тела его: в чем будет он спать? итак, когда он возопиет ко Мне, Я услышу, ибо Я милосерд (Исх. 22:25–27).

Беспредельное милосердие Божие контрастирует с немилосердием раба, выступающего в притче в качестве антипода Бога. Он не идет ни на какие уступки: не предлагает

своему должнику ни отложить выплату долга, ни возвратить его часть. Действия раба могли бы быть в какой-то степени объяснимы, если бы огромный долг продолжал оставаться за ним. Но вся острота ситуации заключается в том, что к тому моменту, когда он находит своего товарища, гигантская сумма долга полностью прощена ему.

«Государь, умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему»

Образ государя в рассматриваемой притче напоминает образ Бога из 102-го псалма. Подобно Богу, он щедр, милостив и долготерпелив: он не воздает должнику по его беззакониям, но прощает его грехи. Призыв, обращенный псалмопевцем к собственной душе, созвучен тому нравственному призыву, который подспудно присутствует в притче: человек не должен забывать о благодеяниях Бога к нему. Раб в притче не выполняет этот призыв, никак не выражает свою благодарность царю — ни на словах, ни на деле. В данном случае благодарность на словах не требуется, а благодарность на деле должна была бы выражаться в том, чтобы раб поступил по отношению к своему должнику так же, как царь только что поступил с ним.

В каком смысле человек является должником перед Богом? Это не риторический вопрос, если учесть, что многие люди вообще не сознают себя должниками. Прежде всего, каждый получает от Бога дар жизни: нет ни одного человека, который пришел бы в мир по своей воле. Родина, родители, здоровье, способности и возможности для самореализации — всё это тоже относится к числу благодеяний, которые человек получает от Бога без каких бы то ни было заслуг со своей стороны. В этом смысле каждый человек является должником перед Богом уже в силу того, что он появился на свет, получил образование и воспитание, возможность вырасти и стать взрослым.

В данной притче акцент делается на прощении, то есть на том, что Бог прощает человеку его личную задолженность. Эта задолженность растет по мере того, как растет сам человек: чем больше он совершает ошибок и грехов, тем больше его долг перед Богом, прощающим его столько раз, сколько человек грешит и кается. Однако это правило действует не безотказно и не автоматически. Если человек неблагодарен,

если он не подражает Богу в Его милосердии и не прощает своих должников, Бог в конце концов наказывает его.

«И, разгневавшись, государь его отдал его истязателям»

Притча раскрывает три качества Бога: всемогущество, милосердие и справедливость. Эти качества сосуществуют в Нем и могут проявляться в ответ на действия человека. По отношению к человеку Бог обладает полнотой власти: если Он захочет «сосчитаться» с человеком, ничто Ему в этом не воспрепятствует. Однако, когда человек обращается к Нему с молитвой о прощении, Он списывает ему все долги, какими бы огромными они ни казались. Бог отказывает человеку в прощении только в том случае, если человек, будучи прощен Им, не прощает своим должникам. Здесь вступает в действие та Божья справедливость, которая в Священном Писании часто выражается в терминологии гнева. Точно так же в притче царь, «разгневавшись», отдал немилосердного заимодавца истязателям.

Термин «истязатели» метафорически указывает на посмертное воздаяние для нераскаянных грешников, которых Бог отправляет «в геенну, в огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк. 9:43–48). В притчах и поучениях Иисуса и муки грешников, и блаженство праведников представлены как вечные (Мф. 25:46). Может показаться, что этому противоречат слова из притчи: «пока не отдаст ему всего долга». Именно на этих словах, а также на аналогичном выражении из Нагорной проповеди (Мф. 5:26: «ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта») в католической традиции строится учение о чистилище — промежуточном состоянии между адом и раем, где грешники подвергаются мучениям, имеющим временный характер.

Между тем в рассматриваемой притче термин «пока» (ἕως) не указывает на некий промежуток времени. Скорее, наоборот: бесконечный характер истязаний вполне соответствует астрономическому размеру долга. Сумма в десять тысяч талантов настолько огромна, что возвратить ее человек никогда не сможет, даже если всё его имущество будет конфисковано, жена и дети проданы в рабство, а он сам отдан истязателям.

Именно так понимает слова «пока не отдаст ему всего долга» Иоанн Златоуст: «то есть навсегда, потому что он никогда не будет в состоянии заплатить свой долг»[250].

«Так и Отец Мой Небесный поступит с вами»

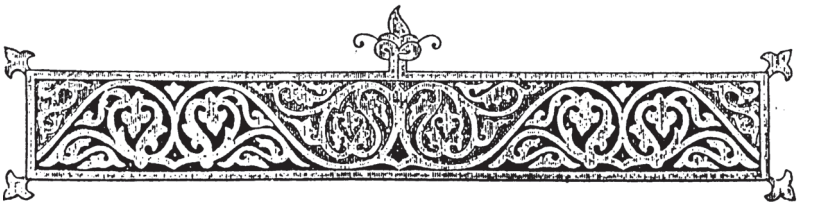
Главным и основным пунктом притчи, однако, является не угроза вечных мук, которая присутствует и во многих других притчах, и не учение о милосердии Бога, а призыв прощать должников. Тема безмерного милосердия Божия оказывается побочной. Главный призыв притчи заключается в ее эпилоге: «Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его» (слова «согрешений его» отсутствуют во многих рукописях[251]). Этот эпилог расставляет все точки над i, переводя мысль слушателя из сферы долговых обязательств в сферу межличностных отношений, где должны действовать иные законы, продиктованные не принципом справедливости и целесообразности, а стремлением человека подражать Богу в Его милосердии.

Это подчеркивается и выражением «от сердца своего» (букв. «от сердец ваших»). Образ действий, к которому призывает Иисус, продиктован не рациональными соображениями, а тем внутренним качеством, которое сродни Божественному милосердию. Действия Бога по отношению к человеку не подчинены закону целесообразности или справедливого воздаяния. Наоборот, Бог желает простить грешника, даже если его грехи очевидны для других (Лк. 7:37–39). Но Иисус хочет, чтобы и человек научился смотреть на своего ближнего так, как Бог смотрит на человека: с любовью, состраданием, милосердием, готовностью простить вину, какой бы тяжкой она ни была.

---

[250] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 61, 4 (PG 58, 594). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 630.

[251] Novum Testamentum graece. P. 49.



ГЛАВА 19

1. Учение о разводе, браке и безбрачии

[1]Когда Иисус окончил слова сии, то вышел из Галилеи и пришел в пределы Иудейские, Заиорданскою стороною. [2]За Ним последовало много людей, и Он исцелил их там. [3]И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? [4]Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? [5]И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, [6]так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. [7]Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? [8]Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; [9]но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует.

[10]Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. [11]Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, [12]ибо есть скопцы, которые из чрева матернего родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит.

«По всякой ли вине позволительно человеку разводиться с женою своею?»

К теме развода Иисус обращался в Нагорной проповеди, и заключительная фраза диалога почти буквально повторяет

сказанное там (Мф. 5:31–32). Но начало диалога существенно расширяет тему.

Фарисеи начинают с вопроса, имеющего прямое отношение к спорам между школами Гиллеля и Шаммая, о которых мы рассказали в соответствующем месте[252]. Вопрошатели, очевидно, ожидают, что Иисус присоединится к мнению одной партии, и тогда другая партия объявит Его своим врагом. Иисус, однако, обращается к самым истокам — к сотворению Богом первой супружеской четы. Буквально цитируя первые страницы Библии (Быт. 1:27; 2:24), Он говорит о том, что изначальным замыслом Божиим был такой союз двух лиц в браке, который предполагает их соединение «в одну плоть» и пожизненную верность друг другу. Брачный союз мыслится как установленный Самим Богом: человек не вправе расторгнуть то, что Бог соединил[253].

В приведенных словах Иисус формулирует тот взгляд, который ляжет в основу христианского учения о браке как богодарованном союзе[254]. Апостол Павел настаивает на единстве и нерасторжимости брака. Второй брак он допускает для жены только в случае смерти мужа и для мужа только в случае смерти жены:

> Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться. А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей... Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь... Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе (1 Кор. 7:8–11, 27–28, 39).

---

[252] См. том 1, с. 83, 226, 391.

[253] Некоторые исследователи указывают на близость учения Иисуса о браке и разводе с аналогичным учением ессеев. См., в частности: *Tomson P. J.* If This Be from Heaven... P. 150–151. См., однако: *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. IV. P. 87–93 (автор доказывает, что тексты Кумранской общины содержат запрет на многоженство, но не содержат однозначный запрет на развод).

[254] *Moloney F. J.* A Hard Saying. P. 43–44.

Приведенный текст интересен тем, что он является, вероятно, самым ранним христианским письменным документом на тему брака и развода. В нем мужчина и женщина представлены как имеющие равные права и возможности. Это понимание отражает весьма существенную эволюцию, которую учение о браке и разводе претерпело в новозаветной Церкви. Можем ли мы сказать, что переосмысление роли супругов в браке произошло уже в проповеди Иисуса, или это позднейшее развитие? Нам представляется, что именно Иисус заложил основы того понимания брака в христианстве, которое достаточно радикальным образом меняет всю перспективу взаимоотношений между супругами и их обязанностей в отношении друг друга сравнительно с тем, как эти обязанности изложены в Моисеевом законодательстве.

Если в Ветхом Завете жена представлена как собственность мужа, то в словах Иисуса муж и жена предстают как имеющие равную ответственность за сохранение целостности брака. Если Моисеево законодательство, при всех возможных его интерпретациях, допускает развод по инициативе мужа, который должен дать жене разводное письмо, то Иисус эту норму законодательства считает нарушением изначального Божественного замысла. Развод был дозволен Моисеем по причине жестокосердия народа Израильского, однако он противоречит воле Божией о нерасторжимости брачного союза. Не только муж имеет право рассчитывать на верность жены, но и жена на верность мужа.

Это подтверждается, в в частности, параллельным повествованием Марка. Оно поначалу почти не отличается от повествования Матфея, кроме того, что фарисеи задают вопрос не о причине, по которой позволительно разводиться с женой, а вообще о допустимости развода. Иисус, по версии Марка, отвечает вопросом на вопрос: «Что заповедал вам Моисей?» Они цитируют слова о разводном письме, Иисус говорит то же самое, что мы прочитали у Матфея. Однако продолжение этой истории у Матфея и Марка существенно различается. У Матфея ученики указывают Иисусу на чрезмерный ригоризм Его учения о браке и разводе: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться». В ответ Он излагает Свое понимание безбрачия (Мф. 19:10–12). У Марка же учени-

ки, оставшись наедине с Иисусом в доме, вновь спрашивают Его о причинах развода, и Он отвечает: «Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Мк. 10:10–12).

Нас интересует в данном случае малопонятное в русском переводе выражение «прелюбодействует от нее». Это буквальный перевод греческих слов μοιχᾶται ἐπ᾽ αὐτήν, означающего «прелюбодействует по отношению к ней», то есть нарушает верность ей. Именно здесь Иисус наиболее далеко отходит от ветхозаветного понимания брака и развода: Он говорит об ответственности мужа перед женой. Отвечая на вопрос фарисеев, Он, как и во многих других случаях, выходит за рамки поставленной проблемы, значительно расширяя саму перспективу, в которой она должна рассматриваться. Отталкиваясь от узкого законнического спора о причинах для развода, Иисус излагает учение, основанное не на предписаниях закона, а на изначальном замысле Бога по отношению к людям.

Таким образом, Иисус отделяет в Ветхом Завете то, что было установлено Богом и является проявлением Его воли, от того, что через Моисея было предписано или позволено людям в силу их жестокосердия. Этот герменевтический подход может быть применен к Моисееву законодательству в целом. Оно не может не шокировать современного человека своей чрезмерной строгостью и даже жестокостью: достаточно вспомнить обширный список преступлений и правонарушений, караемых смертью, и способы приведения в исполнение смертных приговоров. Характерно, однако, что Иисус критикует Моисеево законодательство не за жестокость, а, наоборот, за чрезмерную снисходительность в некоторых вопросах, в частности в вопросе о разводе. В этом вопросе Моисей, по мнению Иисуса, пошел на уступки человеческой неспособности (или нежеланию) в полной мере выполнить Божий замысел.

Отличие версии Марка от версии Матфея заключается в том, что у Марка отсутствует упоминание о возможности развода за прелюбодеяние. Сравним два текста: «Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее» (Мк. 10:11); «кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует»

(Мф. 19:9). Разница очевидна. Обычно ее объясняют тем, что Матфей в данном случае отредактировал и дополнил Марка, поскольку для иудейской аудитории, на которую было рассчитано его Евангелие, такое дополнение было важно[255]. Однако следует обратить внимание на то, что у Матфея цитированные слова адресованы широкой аудитории, тогда как у Марка они являются частью разъяснения, которое Иисус дает ученикам в доме[256]. Возможно, беседуя с народом, Иисус указал на исключение из правила, тогда как в разговоре с учениками счел это ненужным.

«Что Бог сочетал, того человек да не разлучает»

Богословское понимание брака в христианской традиции основывается на словах из Книги Бытия, процитированных Иисусом, о том, что «будут двое в плоть едину». На этом основании Церковь понимает под браком союз между мужчиной и женщиной, заключенный один раз на всю жизнь и предполагающий верность супругов друг другу. Учение Иисуса в христианской Церкви остается не только идеалом, но и нормой.

Если же говорить о применении этой нормы на практике, то здесь наблюдаются существенные различия между, в частности, католической и православной традициями. В Католической Церкви развод фактически запрещен; разведенные супруги не допускаются к Причастию; вступление во второй брак возможно только в случае, если первый брак аннулирован церковной властью (что происходит крайне редко и требует церковно-судебного процесса). В православной традиции достаточно широко применяется принцип «икономии» (снисхождения), согласно которому развод может быть при определенных условиях признан как свершившийся факт, и разведенным супругам (или одному из них) может быть дозволено вступить во второй брак, а в исключительных случаях — в третий. При этом не существует процедуры «церковного развода», или «развенчания». Развод считается

---

[255] *Bock L. D.* Jesus according to Scripture. P. 299–300.

[256] У Матфея Иисус тоже дает отдельное разъяснение ученикам, но по содержанию оно отличается: там Иисус говорит о скопцах для Царства Небесного (Мф. 19:10–12).

нарушением богоустановленного порядка, однако в некоторых случаях признается не только допустимым, но даже необходимым[257].

Что же касается протестантского мира, то здесь мы встречаем самые разные подходы: от крайне консервативного (фактически не допускающего ни развод, ни второй брак) до крайне либерального (допускающего не только то и другое, но также различные альтернативные браку формы сожительства). При этом многое отдается на усмотрение самих супругов или их пастора. По словам протестантского исследователя, «неуклюжее церковное бракоразводное право в католицизме многим представляется прямой противоположностью Божией любви и Божию прощению. Отсутствие практикуемого церковного бракоразводного права в протестантизме, напротив, приводит к тому, что пасторы остаются наедине с проблемой...»[258].

Учение Иисуса о браке и разводе остается тем ориентиром, который продолжает сохраняться в центре христианского понимания брака. При этом данное учение оказывается одним из наиболее трудновыполнимых пунктов духовно-нравственной программы, изложенной в Нагорной проповеди и других наставлениях Иисуса. Об этом свидетельствуют не только различные уклонения от изложенных Иисусом норм на практике, но и то многообразие толкований, которыми эти нормы обросли в богословской и канонической традиции христианских Церквей.

«Не все вмещают слово сие, но кому дано»

Иисус не состоял в браке, не имел жены и детей. Это явствует из евангельских повествований, где в числе Его родственников упоминаются Матерь, братья и сестры, но никогда ничего не говорится о жене и детях. Любые спекуляции о том, что Иисус мог иметь жену или детей, не только всегда отвергались Церковью, но и не воспринимаются всерьез научным сообще-

---

[257] Например, в случае, если дальнейшее пребывание в браке влечет за собой угрозу жизни жены или детей. См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви X, 3. С. 115.

[258] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 206.

ством[259]. Если бы Иисус был женат и у Него было потомство, об этом, несомненно, было бы упомянуто либо в Евангелиях, либо в Деяниях апостольских, либо в иных исторических источниках: жена и потомство не могут просто так исчезнуть, оставшись полностью незамеченными.

Было ли безбрачие для Иисуса следствием сознательного выбора? На этот вопрос Он Сам дает вполне однозначный ответ в рассматриваемой беседе с учениками. На недоуменный возглас учеников о том, что, «если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться», Иисус отвечает неожиданно: Он говорит о «скопцах для Царства Небесного» и завершает поучение торжественной формулой: «Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19:10–12).

Контекст речи Иисуса очевидным образом показывает, что Он говорит здесь о безбрачии как сознательном выборе, который сделал Он Сам и который предлагает тем, кто «может вместить». Неоднократно в Своих поучениях Иисус предлагает слушателям на выбор не одну, а несколько нравственных опций, соответствующих разным уровням духовного совершенства, разной степени готовности ответить на Его призыв к совершенству. История с богатым юношей является тому примером: один нравственный кодекс достаточен для того, чтобы иметь жизнь вечную, другой, более радикальный, для достижения совершенства. От Закхея Иисус не потребовал полного отречения от земного богатства, хотя и считает это признаком совершенства. Точно так же Он не требует безбрачия от Своих учеников, однако говорит о безбрачии как особом образе жизни, доступном для тех, кто «мо-

---

[259] Такие спекуляции содержатся, например, в романе Д. Брауна «Код да Винчи» (2003). В 2012 году профессор К. Кинг из Гарвардского университета анонсировала находку текста, который в прессе назвали «Евангелием от жены Иисуса». Это небольшой фрагмент папируса на коптском языке, датируемый предположительно IV в., где содержится обрывок фразы: «Иисус сказал: Моя жена (...)» Далее в тексте говорится: «она может быть моим учеником». Данный обрывок, предположительно, является частью раннего апокрифического памятника (он обнаруживает близость к «Евангелию от Фомы»). Возможно, он отражал воззрения одной из сект, отколовшихся от Церкви во II или III в. Впрочем, фрагмент является слишком неполным, чтобы можно было судить о содержании текста (например, полный текст мог включать слова «Моя жена — это Церковь» или что-нибудь в этом роде).

жет вместить». В качестве абсолютного нравственного идеала Он предлагает тот образ жизни, который «смог вместить» Он Сам.

Слова Иисуса о добровольном безбрачии, должно быть, сильно удивляли Его современников и соотечественников, потому что шли вразрез с ветхозаветной нравственностью. В Ветхом Завете благословение Божие выражалось прежде всего в том, что Бог давал мужчине добрую жену и большое потомство. Рождение детей воспринималось как главный способ самореализации мужчины и основное призвание женщины. В чем заключался завет, заключенный Богом с Авраамом? В чем выразилось то особое благословение, которое Бог дал основателю еврейского народа? В том, что Бог обещает ему произвести от него великий народ (Быт. 12:2; 17:2–7) и говорит, что потомство его будет столь же многочисленно, как песок земной (Быт. 13:16). И вдруг Иисус призывает человека отказаться от того, в чем, согласно Священному Писанию, выражалось его наивысшее призвание и предназначение — от продолжения рода. Но призыв этот адресован отнюдь не всем, а только тем, кто захочет подражать Иисусу во всем, включая добровольное безбрачие.

По учению Церкви, Иисус был девственником. В аскетической и монашеской литературе Иисус представлен как абсолютный идеал девства и целомудрия. В III в. Мефодий Олимпийский говорит о Христе: «Он, приняв плоть, сохранил ее нерастленной — в девстве... Вочеловечившееся Слово стало перводевственником»[260]. Блаженный Иероним в IV в. говорит: «Христос есть девственник; Матерь этого Девственника есть Приснодева, Матерь и Дева»[261]. В VIII в. Иоанн Дамаскин пишет: «Сам Христос — слава девства, не потому только, что Он родился от Отца безначально, без истечения и без сочетания, но и потому, что, сделавшись человеком, подобным нам, Он превыше нас воплотился от Девы без (супружеского) соединения и Сам в Себе самом показал истинное и совершенное девство». При этом отмечается, что Христос «не узаконил девство», то есть не сделал его обязательным для

---

[260] *Мефодий Олимпийский.* Пир десяти дев 1, 5 (SC 95, 64). Рус. пер.: С. 34.

[261] *Иероним.* Послание 48, 21 (PL 22, 510).

Своих последователей, однако «Своим примером научил нас девству и дал нам силы для него»[262].

При том очевидном факте, что Иисус не был связан узами брака, Ему было глубоко чуждо какое-либо гнушение браком, семейными отношениями и тем, что с ними связано. Он не отказался от приглашения на брачный пир (Ин. 2:1–2), в Своих поучениях обращался к теме семейных отношений (Мф. 5:31–32), благословлял детей (Мф. 19:13–15; Мк. 10:13– 16), посещал дома Своих учеников и последователей (Мф. 8:14–15; Лк. 2:15; 19:6–17). В то же время Он всегда подчеркивал, что верность Ему и Его миссии — важнее любых семейных и родственных отношений (Мф. 10:37; 19:27–29).

Слова Иисуса о скопцах ради Царствия Небесного впоследствии толковались по-разному. Ориген, согласно Евсевию Кесарийскому, воспринял их буквально и в молодости себя оскопил[263]. Эта информация, однако, оспаривается рядом современных исследователей как недостоверная[264]. Сам Ориген[265] и последующие христианские толкователи резко выступали против буквального понимания слов Иисуса о скопцах ради Царства Небесного. Иоанн Златоуст, в частности, называет самооскопление преступлением, «делом дьявольским и злоухищрением сатаны», понимая слова Иисуса о скопцах ради Царства Небесного исключительно в духовном смысле — как похвалу девству и безбрачию. По словам Златоуста, Иисус говорит так «для того, чтобы ты, с одной стороны, познал, как велик подвиг, с другой — не представлял его для себя необходимым»[266].

В раннехристианской Церкви безбрачие и девство ставились высоко. Идеал девства уже в апостольское время

---

[262] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 24 (Die Schriften. Bd. 2. S. 229–230). Рус. пер.: С. 330–331.

[263] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 6, 8, 1–2. С. 205.

[264] Обзор мнений см. в: *Litfin B.* Origen. P. 115. См. также: *Crouzel H.* Origen. P. 8–10.

[265] См.: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 15, 1–5 (PG 13, 1253–1265).

[266] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 62, 3–4 (PG 57, 599–600). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 638–639

проповедуется апостолом Павлом (1 Кор. 7:1, 7, 25–26). Со временем — и не без влияния Павла — безбрачие приобретало в Церкви всё большее число последователей. Во II в. Иустин Философ свидетельствует о том, что в его общине «есть много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве»[267]. К IV в. общины безбрачных лиц мужского и женского пола составили основу монашества — отдельного института внутри Церкви, членами которого становятся лица, дающие обет безбрачия, послушания и нестяжания.

Многие церковные писатели, в том числе цитированный выше Мефодий Олимпийский, составляли трактаты в защиту девства. Однако безбрачие никогда не возводилось в норму, и Церковь резко полемизировала с теми сектами и движениями, которые пропагандировали гнушение браком. Около 340 г. Гангрский собор издал целую серию правил против тех, кто практикует девство по причине гнушения браком. Правило 1-е этого собора гласит: «Если кто порицает брак, и гнушается верною и благочестивою женой, совокупляющеюся со своим мужем, или её порицает, как не могущую войти в Царствие, тот да будет под клятвой». В правиле 9-м говорится: «Если кто-либо девствует или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой красоты и святыни девства, да будет под клятвой». Наконец, в правиле 10-м читаем: «Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над бракосочетавшимися, да будет под клятвой». Эти правила появились как реакция Церкви на учение Евстафия, епископа Севастийского, который, согласно сообщению историка, «делал многое вопреки церковным правилам: например, не допускал вступать в брак и учил воздерживаться от разных родов пищи, а потому многим состоящим в браке запрещал жить вместе»[268].

Отвергая искушение чрезмерным аскетизмом, хотя и поощряя практику девства для тех, кто «может вместить», Церковь строго следует учению Иисуса. Безбрачие никогда не стало и не могло стать нормой для христиан. Тем не менее,

---

[267] *Иустин Философ.* Первая апология 15 (PG 6, 349). Рус. пер.: С. 44.

[268] *Сократ Схоластик.* Церковная история 2, 43. С. 178.

в общине Его последователей, начиная с апостола Павла, всегда были лица, способные «вместить» такой образ жизни. Общины христиан, добровольно отказавшихся от вступления в брак, в IV в. составили основу монашеского движения, которое с тех пор играет значительную роль в истории Церкви. Вплоть до настоящего времени в Православной Церкви все епископы избираются из числа безбрачных лиц и монашествующих, а в католической традиции латинского обряда обязательность безбрачия распространяется также на священников.

2. Иисус и дети

[13]Тогда приведены были к Нему дети, чтобы Он возложил на них руки и помолился; ученики же возбраняли им. [14]Но Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное. [15]И, возложив на них руки, пошел оттуда.

Этот же эпизод содержится в Евангелии от Марка, где добавлены некоторые подробности. Согласно Марку, когда Иисус увидел, что ученики не подпускали к Нему людей с детьми, Иисус «вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него. И, обняв их, возложил руки на них и благословил их» (Мк. 10:13–16).

Как мы помним, Иисус учил с особой заботой и вниманием относиться к детям: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18:10). Он очень жесткими словами обличал тех, кто вносит соблазн в детскую душу (Мф. 18:1–7). В данном же случае Он выражает негодование по поводу того, что ученики возбраняют приносить к Нему детей за благословением.

В Ветхом Завете благословение нередко передавалось человеку через возложение на него правой руки или обеих рук благословляющего. Возложение рук в Ветхом Завете очень

часто используется как жест, через который благословение передается от старшего к младшему, например, от отца к сыну (Быт. 48:14–19). Возложение рук на левитов давало им право священнодействовать (Числ. 8:10).

3. Иисус и богатый юноша

[16]И вот, некто, подойдя, сказал Ему: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную? [17]Он же сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди. [18]Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; [19]почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя. [20]Юноша говорит Ему: всё это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне? [21]Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. [22]Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение.

[23]Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; [24]и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие. [25]Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? [26]А Иисус, воззрев, сказал им: человекам это невозможно, Богу же всё возможно.

«Если хочешь быть совершенным...»

Ни у Марка, ни у Луки герой этой истории не назван юношей: Марк называет его нейтральным словом «некто», у Луки он — «некто из начальствующих». У обоих евангелистов отсутствуют слова «если хочешь быть совершенным». Однако Марк добавляет три подробности, позволяющие более живо представить сцену: «Иисус, *взглянув на него, полюбил его* и сказал ему: одного тебе недостает: пойди, всё, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, *взяв крест*. Он же, *смутившись от сего слова*, отошел с печалью, потому что у него

было большое имение». В остальном версии двух синоптиков (Мк. 10:17–22; Лк. 18:18–23) почти совпадают с версией Матфея[269].

Почему от Закхея Иисус не потребовал полностью раздать имение и последовать за Собой, а богатому юноше предъявил столь жесткие требования, что они заставили его отойти с печалью? Ответ следует искать в словах «если хочешь быть совершенным», имеющих ключевое значение для понимания всего эпизода. В ответ на вопрос, что нужно делать доброго, чтобы наследовать жизнь вечную, Иисус лишь перечисляет основные ветхозаветные заповеди. Только после того как юноша сказал, что исполняет их, Иисус произносит те слова, которые того опечалили и отпугнули.

Мы видим четкое разграничение между относящимся к обычному человеку, желающему наследовать жизнь вечную, и относящимся к тому, кто хочет достичь совершенства, то есть принять учение Иисуса в его самых радикальных аспектах. Иисус предлагает путь духовного совершенства, предполагающий полное отречение от всех земных стяжаний и даже от родственных связей. В то же время Он не навязывает этот путь всем, оставляя возможность спасения и для тех, кто не готов к полному разрыву с миром, в том числе для богатых.

«Трудно богатому войти в Царство Небесное»

О том, что и для них остается некая «лазейка» для вхождения в Царство Небесное, можно судить по поучению, которое Иисус адресовал ученикам сразу после ухода богатого юноши (Мф. 19:16–26; Мк. 10:23–27; Лк. 18:24–27). Здесь не говорится о том, что богатому *невозможно* войти в Царствие Божие, но говорит, что это *трудно*. Само же спасение представлено как дар Божий, а не как плод человеческих усилий. В другом месте Иисус говорит о тесных вратах и узком пути, ведущем в жизнь вечную

---

[269] Указанное различие в версиях Матфея и Марка обычно служит одним из аргументов в пользу более ранней датировки Евангелия от Марка, которое Матфей якобы отредактировал, устранив в нем человеческий элемент («взглянув на него, полюбил его») ради большего «оцерковления» образа Иисуса. Однако, согласно альтернативной гипотезе, Марк, писавший позже Матфея, редактировал версию последнего в сторону расширения, имея при этом в руках версию Луки. См.: *Head P. M.* Christology and the Synoptic Problem. P. 49–65.

(Мф. 7:13–14), что соответствует представлению о трудности, но не невозможности достижения Царства Небесного.

Изречение о верблюде и игольных ушах характеризует речь Иисуса как образную, метафорическую: самое крупное из использовавшихся животных сравнивается с самым малым из известных отверстий. Однако необычность данного сопоставления заставляла уже древнецерковных комментаторов искать альтернативные пути интерпретации. Ориген и вслед за ним Кирилл Александрийский полагали, что слово κάμηλος («верблюд») указывает не на животное, а на «канат» (σχοινίον)[270]; о существовании этого мнения упоминает и Феофилакт Болгарский, почти буквально повторяя слова Кирилла[271]. Поводом к данному толкованию послужило фонетическое сходство слов κάμηλος («верблюд») и κάμιλος («канат», «толстая веревка»)[272]. При таком понимании в сравнении, как может показаться, больше логики: два образа взяты из одного ряда.

Еще одно объяснение было предложено в новое время: якобы «игольными ушами» называлось узкое отверстие в стене Иерусалима, через которое можно было протащить верблюда лишь с большим трудом[273]. Однако о существовании такого отверстия или ворот с таким наименованием ничего неизвестно.

4. Пётр задает вопрос Иисусу

[27]Тогда Петр, отвечая, сказал Ему: вот, мы оставили всё и последовали за Тобою; что же будет нам? [28]Иисус же сказал им: истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых. [29]И всякий, кто

---

[270] *Ориген.* Фрагменты на Мф. 390 (GCS 41, 166); *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Матфея 219 (TU 61, 226).

[271] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие от Матфея (PG 123, 356 D). Рус. пер.: С. 261.

[272] Некоторые рукописи Евангелия дают такое написание. См.: Novum Testamentum graece. P. 51

[273] *Aicher G.* Kamel und Nadelöhr. S. 16–21.

оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную. [30]Многие же будут первые последними, и последние первыми.

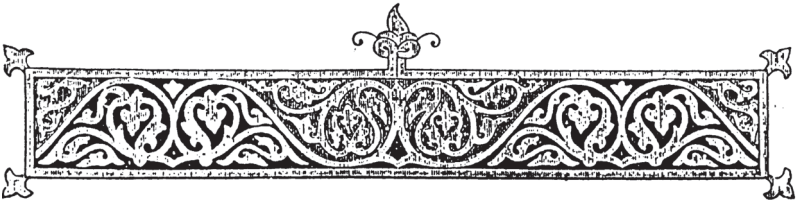
Если воспринимать слова «оставили всё» и ответ Иисуса буквально, то следует считать, что апостолы оставили свои семьи, включая жен и, возможно, детей, последовав за Иисусом. Это предположение, однако, опровергается словами апостола Павла, написавшего около 56 г.: «Или не имеем власти иметь спутницею сестру жену, как и прочие апостолы, и братья Господни, и Кифа?» (1 Кор. 9:5). Здесь прямо указывается, что апостолы, включая Петра, оставались женатыми спустя два десятилетия после смерти и воскресения Иисуса, а Пётр даже брал жену в свои миссионерские путешествия.

Были ли у Петра дети, нам не известно. Вполне вероятно, что были, поскольку бездетность для супружеских пар была явлением редким. Климент Александрийский и Евсевий Кесарийский приводят различные предания, касающиеся жены и детей Петра[274].

В версиях Матфея и Марка эпизод завершается словами: «Многие же будут первые последними и последние первыми» (Мф. 19:31; Мк. 10:31). Эти слова у Матфея связывают ответ Иисуса на вопрос Петра с притчей о работниках в винограднике. Связь подчеркивается союзом «ибо» (γάρ), а также повторением подобной же формулы в конце притчи (Мф. 20:1, 16).

---

[274] *Климент Александрийский.* Строматы 7, 11 (GCS 17, 46). Рус. пер.: С. 233; *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 3, 30, 2. С. 107, 109.



ГЛАВА 20

1. Притча о работниках в винограднике

[1]Ибо Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой [2]и, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой; [3]выйдя около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздно, [4]и им сказал: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, дам вам. Они пошли. [5]Опять выйдя около шестого и девятого часа, сделал то же. [6]Наконец, выйдя около одиннадцатого часа, он нашел других, стоящих праздно, и говорит им: что вы стоите здесь целый день праздно? [7]Они говорят ему: никто нас не нанял. Он говорит им: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, получите. [8]Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. [9]И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. [10]Пришедшие же первыми думали, что они получат больше, но получили и они по динарию; [11]и, получив, стали роптать на хозяина дома [12]и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. [13]Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? [14]возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; [15]разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр? [16]Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званых, а мало избранных.

В наиболее авторитетных древних рукописях концовка «ибо много званых, а мало избранных» отсутствует[275]. Очевид-

[275] Novum Testamentum graece. P. 53.

но, она была заимствована из другой притчи — о званых на брачный пир, где она образует смысловое завершение притчи (Мф. 22:14)[276]. В данном же случае смысловым завершением являются слова о том, что «будут последние первыми, и первые последними», образующие тематическую арку с аналогичными словами, помещенными перед началом притчи. Эти слова мы встречаем также в двух других синоптических Евангелиях (Мк. 10:31; Лк. 13:30).

«Ибо Царство Небесное подобно хозяину дома»

Главный герой притчи в оригинальном греческом тексте назван «человеком домовладыкой». Термин οἰκοδεσπότης («домовладыка») указывает на человека, владеющего поместьем с виноградником. Виноделие было одной из наиболее важных отраслей сельского хозяйства, поскольку вино (легкое и, как правило, разведенное водой) служило основным напитком, подававшимся к столу. Для ухода за виноградником и для сбора винограда нанимали поденных рабочих. Динарий — римская серебряная монета — был стандартной дневной платой за полный рабочий день, продолжавшийся в течение всего светового дня — с рассвета до заката.

Картина, описанная в притче, отражает вполне реальную для Палестины того времени ситуацию. Уровень безработицы был высок, и многие желающие заработать свой динарий часами праздно простаивали на солнцепеке в надежде, что кто-нибудь наймет их (картина, знакомая и в наши дни по многим странам мира, включая Ближний Восток). С другой стороны, многим фермерам, у которых не хватало рабочих рук, приходилось неоднократно в течение дня выходить на рынок в поисках дополнительных работников. Спрос на таких работников особенно увеличивался осенью, в период сбора урожая[277].

В первый раз хозяин виноградника выходит на поиск работников «рано поутру», то есть около 6 часов по современному счету. Затем он выходит еще четыре раза — около 9, 12,

---

[276] Тем не менее уже в IV в. эти слова воспринимались как часть канонического текста. См.: *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 64, 3 (PG 58, 612). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 654.

[277] *Keener C. S.* The Gospel of Matthew. P. 481–482.

15 и 17 часов. Учеными предпринимались многообразные попытки объяснить поведение хозяина естественными причинами. Указывали, например, на то, что работа была срочной, поскольку должна была завершиться до начала сезона дождей[278], или на то, что хозяин выходил позже, чтобы сторговаться с работниками за умеренную цену[279]. Однако окончание притчи опровергает последнее предположение.

Поведение хозяина виноградника невозможно объяснить естественными причинами, и в этом заключается один из основных содержательных элементов притчи. Если наём работников в 9 утра или даже около полудня еще может объясняться острой нехваткой рабочей силы, то чем дальше, тем меньше поступки «человека домовладыки» вписываются в нормы здравого смысла и экономической целесообразности. К тому моменту, когда он беседует с последней группой работников, слушателю становится очевидно, что речь идет не об обычном хозяине виноградника, а о человеке, чьи действия мотивированы иными, отнюдь не корыстными соображениями.

Только в отношении первой группы работников говорится, что с ними была оговорена конкретная сумма. Нанятым позже было лишь обещано, что они получат, «что следовать будет»: они могли рассчитывать на меньшую сумму. Диалог с работниками, простоявшими весь день праздно, потому что никто их не нанял, выглядит почти как акт филантропии, поскольку реальной пользы эти работники принести уже не успеют. Очевидно, хозяин просто сжалился над ними. Им он ничего не обещает, говоря лишь: «Идите и вы в виноградник мой» (слова «и что следовать будет, дам вам» отсутствуют в большинстве древних рукописей[280]; вероятно, они были добавлены по аналогии с тем, что хозяин сказал, нанимая работников около третьего часа).

Как и в других притчах, самое интересное происходит в момент развязки. Хозяин призывает управителя и приказывает ему расплатиться с работниками, начав с последних. К своему

---

[278] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 136.

[279] *Herzog W.* Parables as Subversive Speech. P. 85–85.

[280] Novum Testamentum graece. P. 52.

удивлению, они, проработавшие один час, получают плату за полный рабочий день. Но и все прочие, включая вытерпевших тяготу полного рабочего дня и зной, получают ту же плату. Удивление сменяется разочарованием и негодованием работавших с раннего утра, которые не могут понять, почему они не получили больше, чем прочие.

Реакция работников описана вполне реалистично, а вот поведение домовладыки выходит за рамки всякого реализма. Он не только выплачивает всем одинаковую сумму, но еще и оправдывается перед теми, кто упрекает его в этом. Его объяснения обращены к одному из работников — вероятно, тому, кто громче всех роптал. Хозяин называет его словом ἑταῖρος, имеющим в греческом языке оттенок ласки, приязни: в зависимости от контекста оно может быть переведено как «товарищ», «друг», «спутник» или даже «возлюбленный».

«Не за динарий ли ты договорился со мною?»

В центре притчи стоит фигура, символизирующая Бога. Это признает большинство толкователей — как древних, так и современных. Основной смысл притчи заключается в том, что Бог по отношению к людям поступает не так, как люди поступают по отношению друг к другу. Законы справедливого, по земным меркам, пропорционального воздаяния за труды и заслуги в отношении Бога не действуют. То, как Бог выстраивает Свои взаимоотношения с людьми, не укладывается в рамки обычной человеческой логики. Рыночные принципы возможны в человеческом сообществе, но невозможны между Богом и человеком. С Богом нельзя торговаться, и Его награда не пропорциональна человеческому труду.

Ситуация, в которой Иисус произносил Свои притчи и поучения, характеризовалась постоянным и всё возраставшим напряжением между Ним и фарисеями. Они вполне могли узнать себя в образе работников, трудившихся с самого раннего утра. И они искренне не понимали, почему Иисус предпочитал им, день и ночь работавшим для достижения праведности и приобретения благоволения в глазах Божиих, мытарей и блудниц, которые, приходя к Иисусу без каких бы то ни было заслуг, сразу же обретали Его благоволение. Реакция Симона-фарисея на отношение Иисуса к женщине-грешнице, пома-

завшей Его ноги драгоценным миром, напоминает ропот работников, описанный в притче, а слова Иисуса, обращенные к фарисею как бы в оправдание Своего поведения, сходны даже по интонации с теми словами, которые хозяин виноградника обратил к одному из работников (Лк. 7:37–47).

О том, что притча имеет отношение к фарисеям, свидетельствует использование в ней образа виноградника. Этот образ уже в Ветхом Завете служил символом Израильского народа (Ис. 5:1–7; Иер. 12:10). Данная символика будет продолжена Иисусом в притче о злых виноградарях (Мф. 21:33–46; Мк. 12:1–12; Лк. 20:9–19). В притче о работниках в винограднике та же символика выполняет функцию напоминания о том, что притча имеет прямое отношение к слушателям. В общем контексте истории Израильского народа она может указывать, что этот народ, призванный к вере в единого Бога с самого начала, получит свою награду, если сохранит веру; однако те, кто призван значительно позже, в Царствии Небесном (а именно оно является главным сюжетом притчи) получат награду не меньшую, чем представители богоизбранного народа. В этом смысле понимает притчу Кирилл Александрийский, считающий, что призванные с первого по девятый час символизируют различные эпохи истории древнего Израиля, а пришедшие в одиннадцатый час — это те, кого призвал ко спасению Сам Христос[281].

Весьма распространенным является толкование, согласно которому призванные в разные часы дня символизируют тех, кто пришел к вере в различном возрасте. Иоанн Златоуст пишет:

> Для чего же так изображена эта притча, и какая цель ее? Такая, чтобы сделать более ревностными людей, которые в глубокой старости изменяют свой образ жизни и становятся лучшими, и чтобы освободить их от того мнения, будто они ниже других... Но почему Он не всех сразу нанял? Насколько мог, всех, а что не все сразу Его послушались, это зависело от воли званных. Поэтому Он одних утром, других в третьем, иных в шестом, иных в девятом часу призывает, а некоторых даже в одиннадцатом, смотря по тому,

[281] *Кирилл Александрийский.* Фрагменты 226 (TU 61, 229–230).

когда кто готов был повиноваться Ему... Так призвал Он и разбойника (Лк. 23:40–43). Мог и прежде призвать его; но тогда он не послушал бы Его... Итак, из всего видно, что притча эта сказана как для тех, которые в первом возрасте жизни своей, так и для тех, которые в старости и позже начали жить добродетельно: для первых — чтобы они не возносились и не упрекали тех, кто пришел в одиннадцатый час; для последних — чтобы они познали, что и в короткое время можно все приобрести. Так как раньше Господь говорил о великой ревности, об оставлении имений и о пренебрежении всего находящегося на земле, а для этого требуется великое мужество и юношеская ревность, то чтобы зажечь в слушателях пламя любви и волю сделать твердой, Он показывает, что и после пришедшие могут получить награду за целый день[282].

Именем Иоанна Златоуста надписано «Огласительное слово», которое читается во всех православных храмах мира в пасхальную ночь. Оно соткано из аллюзий на отдельные евангельские притчи, при этом основная часть построена на притче о работниках в винограднике:

Кто благочестив и боголюбив, тот пусть насладится этим прекрасным и светлым торжеством. Кто раб благоразумный, тот пусть с радостно войдет в радость Господа своего (Мф. 25:21). Кто потрудился, постясь, тот пусть получит ныне динарий (Мф. 20:13). Кто работал с первого часа, тот пусть получит сегодня должную плату. Кто пришел после третьего часа, пусть с благодарностью празднует. Кто успел прийти после шестого часа, пусть нисколько не беспокоится; ибо ничего не лишится. Кто замедлил до девятого часа, пусть приступит, нисколько не сомневаясь. Кто успел придти только в одиннадцатый час, — пусть и тот не страшится за свое промедление. Ибо щедрый Владыка принимает и последнего, как первого; успокаивает пришедшего в одиннадцатый час так же, как и работавшего с первого часа; и последнего милует, и о первом заботится; и тому дает, и этому дарует; и дела принимает, и намерение приветствует; и деятельности отдает честь и расположение хвалит (Мф. 20:1–10). Итак,

[282] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 64, 3–4 (PG 58, 613–614). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 655–656.

все войдите в радость Господа нашего; и первые и вторые получите награду; богатые и бедные ликуйте друг с другом; воздержные и нерадивые почтите этот день; постившиеся и не постившиеся веселитесь ныне[283].

Таким образом, незначительные усилия и даже простое намерение приравниваются к долгому и продолжительному труду. Пасхальное торжество в этом тексте представлено как участие в «пире веры», который Бог приготовил для всех людей. К возлежанию на этом пиру приглашаются все, вне зависимости от того, соблюдали они пост, предшествующий Пасхе, или нет: «Трапеза обильна, — насыщайтесь все; телец велик, — никто пусть не уходит голодным; все наслаждайтесь пиром веры; все пользуйтесь богатством благости. Никто пусть не жалуется на бедность; ибо открылось общее царство. Никто пусть не плачет о грехах; ибо из гроба воссияло прощение»[284].

Праздник Пасхи на земле становится прообразом «общего царства» — того Царства Небесного, о котором Иисус говорил в Своих притчах. В этом Царстве не действуют законы земной справедливости. В нем действует только один закон — Божественной любви. Своей любовью Бог объемлет всякого человека, пришедшего к Нему, вне зависимости от того, на каком этапе своей жизни он уверовал и много ли доброго успел сделать в жизни.

Максим Исповедник в разделе «Что означает евангельская притча о работниках, нанятых работать в винограднике, и что такое мнимое неравенство?» своего трактата «Вопросы и недоумения» интерпретирует притчу применительно к различной продолжительности пребывания в монашестве:

Один человек прожил монашеской жизнью семьдесят лет, а другой — один день. Цель обета — в том, чтобы человек обратил всю душу к Богу, отрешив ее от пристрастия к чувственному и связи с ним. Если проживший монашеской жизнью семьдесят лет умер, нисколько не позаботившись о таковом бесстрастии,

---

[283] *Иоанн Златоуст.* Слово огласительное на Святую Пасху. (PG 59, 721–722). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 923–924.

[284] Там же.

> а проживший один день свершил, отрешив от себя всякое пристрастное помышление о материальном и приведя душу в лоно Божие, то, когда на Суде совершится распределение наград, второй получает воздаяние по заслугам, ибо он в полной мере осуществил цель обетования, а первый — по благодати, и только за то, что выдержал труд подвижничества[285].

Равная награда, которую получили работники, не означает того, что в Царстве Небесном все будут равны. О том, что в этом Царстве будут «многие обители» (Ин. 14:2), что в нем есть меньшие и большие (Мф. 11:11), Иисус говорил неоднократно. В восточно-христианской святоотеческой традиции на основании этих слов развилось учение, согласно которому вошедшие в Царство Небесное будут находиться на различных степенях близости к Богу, в соответствии со способностью каждого вместить свет Божества. Однако различные степени не будут означать иерархического неравенства между спасенными; для каждого его собственная мера приобщения к Богу будет наивысшей:

> [Спаситель] многими обителями у Отца называет различные меры разумения жителей той страны, то есть различия дарований и духовные степени, которыми наслаждаются по мере разумения, и разнообразие в чинах [духовных] даров. Ибо не различие мест, но степени дарований назвал Он многими обителями. Как чувственным солнцем наслаждается каждый по мере чистоты и приемлемости силы зрения... так в будущем веке все праведные нераздельно поселяются в одной стране, но каждый в своей мере озаряется одним мысленным солнцем и по достоинству своему привлекает к себе радость и веселье... И никто не видит меры друга своего, как высшей, так и низшей, чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет этого там, где нет ни печали, ни воздыхания! Напротив, каждый, по данной ему мере, веселится внутренне в своей мере[286].

---

[285] *Максим Исповедник.* Вопросы и недоумения 127 (CCSG 10, 93–94). Рус. пер.: С. 156.

[286] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические 6 (De perfectione religiosa. P. 86–87). Рус. пер.: С. 311 (Слово 58).

Это толкование указывает на то, что в Царстве Небесном будут преодолены не только земные представления о Боге как справедливом Судье, Который каждому воздает пропорционально его заслугам или порокам. Исчезнут также те чувства, которые омрачают взаимоотношения между людьми, в том числе зависть, проявление которой ярко описано в рассматриваемой притче. В притче о блудном сыне в роли работников первого часа оказывается старший сын, которому непонятны действия отца, простившего младшего сына и устроившего в честь него пир. И как в притче о работниках в винограднике хозяин разъяснял свое поведение возроптавшим на него, отец оправдывался перед старшим сыном за свою доброту и милосердие (Лк. 15:25–32).

Из одной притчи в другую, из одного поучения в другое Иисус проводит мысль о неизреченной любви Бога к человеку — любви, не укладывающейся в рамки человеческих представлений о справедливости, награде, воздаянии. Современный толкователь видит в притче о работниках в винограднике «потрясающую картину Божественной щедрости, которая дает без оглядки на меры строгой справедливости»[287]. За тринадцать веков до него другой толкователь говорил о том, что действия Бога по отношению к людям вообще невозможно вписать в терминологию справедливости, правосудия и воздаяния. Это представление, по его словам, полностью опровергается притчами о работниках в винограднике и о блудном сыне, а более всего — самим искупительным подвигом Иисуса Христа, Который вместо того, чтобы воздать людям за грехи, умер за них на кресте[288].

«Или глаз твой завистлив оттого, что я добр?»

Контраст между Божественной и человеческой логикой подчеркивается словами, которыми домовладыка завершает разговор с возроптавшим на него работником. В буквальном переводе они звучат так: «Или глаз твой зол (πονηρός — «лукав») оттого, что я добр (ἀγαθός — «благ»)?» Здесь злу, источником и главным выразителем которого в мире является лукавый (диавол), противопоставляется добро, источником которого

---

[287] *Dodd C. H.* The Parables of Kingdom. P. 94–95.

[288] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические 50 (De perfectione religiosa. P. 357). Рус. пер.: С. 431–432 (Слово 90).

является Бог. Человек, как и во многих других притчах, оказывается на распутье между двумя полюсами. Иисус приглашает слушателей размышлять о благости Бога и, вдохновляясь этими мыслями, подражать Богу в Его милосердии и любви. От тех же проявлений человеческой зависти, источником которых является диавол, Он настойчиво предостерегает слушателей.

Притча о работниках в винограднике со всей остротой ставит вопрос о том, что́ необходимо человеку для спасения: собственные усилия или Божья милость. Христианское богословие, начиная с апостольских времен, пыталось найти баланс между этими двумя составляющими. Апостол Павел утверждал, что «человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2:16). Апостол Иаков, напротив, подчеркивал, что вера не может спасти человека, если не будет сопровождаться делами:

> Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела: что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе... Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва? Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства? И исполнилось слово Писания: «веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим». Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только? Подобно и Раав блудница не делами ли оправдалась, приняв соглядатаев и отпустив их другим путем? Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва (Иак. 2:14–17, 19–26).

Во времена апостолов спор касался главным образом соотношения между спасением через веру в Иисуса Христа и исполнением «дел закона», то есть предписаний Моисеева законодательства, сохранявших значение для одних членов общины и

не имевших значение для других. Именно на этой почве Павел обвинил Петра и других учеников в лицемерии и в том, что они «не прямо поступают по истине Евангельской», когда сначала едят вместе с язычниками, а потом перед иудеями начинают «таиться и устраняться» (Гал. 2:11–15). В этом же контексте родилось знаменитое утверждение Павла о том, что человек оправдывается «только верою в Иисуса Христа», а не соблюдением ветхозаветных обрядов и обычаев.

Много веков спустя, в полемике между католичеством и протестантизмом, проблематика спора была существенно расширена: она вышла за рамки соотношения между верой в Иисуса Христа и ветхозаветными нравственными предписаниями и стала рассматривать в целом соотношение между человеческой праведностью и искупительным подвигом Иисуса. В самых общих чертах суть спора можно изложить следующим образом.

Католическая Церковь в Средние века развивала учение о том, что, помимо веры, человеку необходимо для спасения совершить некоторое количество добрых дел, которые вменялись бы ему в заслугу. Представление о заслугах часто носило формально-юридический характер. Так, например, считалось, что святые превысили необходимую для них «норму» и потому могли делиться своими заслугами с прочими людьми, таковых заслуг не имеющими. Совокупное количество заслуг всех святых, включая Пресвятую Деву, составляло ту «сокровищницу заслуг» (thresaurus meritorum), распоряжение которой находилось в руках папы: тот, у кого недостаточно своих собственных заслуг, может воспользоваться этой сокровищницей для того, чтобы при ее помощи закрыть свой долг перед правосудием Божием. Практика торговли индульгенциями основывалась именно на этом представлении.

Протестантизм в лице Лютера и других реформаторов противопоставил этому уродливому искажению христианского вероучения представление о том, что никакие личные заслуги человека не могут исходатайствовать ему оправдание у Бога, так как оправдание и искупление один раз и навсегда совершено Иисусом Христом. В доказательство лютеране ссылались на слова апостола Павла о том, что спасение осуществляется «только верою» в Иисуса, а не тем или иным количеством

добрых дел. В итоге юридизму католического представления о спасении протестантизм противопоставил такое учение, которое умаляло собственные духовные усилия человека в качестве одного из средств для достижения спасения.

Православная традиция в лице отцов Восточной Церкви была далека и от той, и от другой крайности. Она всегда подчеркивала, что без веры в Иисуса Христа и без Церкви спасение человека невозможно. В то же время участие самого человека в собственном спасении отнюдь не сводится лишь к пассивному усвоению плодов искупительного подвига Иисуса Христа. Люди являются «соработниками у Бога» (1 Кор. 3:9), и это соработничество (синергия) между Богом и человеком необходимо для того, чтобы человек приблизился к Богу и удостоился Царства Небесного.

Притча о работниках в винограднике, как может показаться, умаляет значение собственных трудов человека, их тяжести и продолжительности, делая акцент исключительно на благой воле Бога, Его милосердии и готовности вознаградить каждого одинаково, вне зависимости от его трудов. Но такое буквальное прочтение притчи может легко ввести в заблуждение относительно истинных целей ее произнесения.

Безусловно, Бог, не будучи связан какими бы то ни было обязательствами перед людьми, может каждому воздать не по заслугам и не по справедливости, а по Своей собственной милости и любви. В то же время люди в притче отнюдь не представлены пассивными рецепторами (усвоителями) Божия дара. Они все трудятся: кто-то больше, кто-то меньше. И они все являются «соработниками у Бога». Каждый из потрудившихся получает награду за свой труд, а не за праздность и безделье. В притче о талантах, которую мы рассмотрим ниже, награду получают те, кто пустил полученные ими денежные средства в оборот и получил прибыль; осужденным остается только тот, кто полученный талант зарыл в землю (Мф. 25:14–30). Это означает, что Бог от каждого человека ожидает активного труда, активного доброделания. Если бы это было не так, Иисус не сказал бы Своим ученикам: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:16).

В то же время человек не должен надеяться только на свои силы, таланты, добродетели или заслуги. Исполнив то, что Бог

заповедал, люди должны со смирением говорить: «Мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк. 17:10). Никакие добрые дела или заслуги не могут сами по себе, в силу некоей юридической необходимости, исходатайствовать человеку искупление, оправдание и спасение. Решение о судьбе человека в вечности, о его месте в Царстве Небесном принимает Сам Бог. И Он абсолютно свободен в этом решении: вот о чем, в конечном итоге, говорит притча о работниках в винограднике.

2. Иисус и мать сыновей Зеведеевых

[17]И, восходя в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних, и сказал им: [18]вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть;[19]и предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие; и в третий день воскреснет.

[20]Тогда приступила к Нему мать сыновей Зеведеевых с сыновьями своими, кланяясь и чего-то прося у Него. [21]Он сказал ей: чего ты хочешь? Она говорит Ему: скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в Царстве Твоем. [22]Иисус сказал в ответ: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь? Они говорят Ему: можем. [23]И говорит им: чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься, но дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано Отцем Моим. [24]Услышав сие, прочие десять учеников вознегодовали на двух братьев. [25]Иисус же, подозвав их, сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; [26]но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; [27]и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; [28]так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих.

Этот эпизод имеется также у Марка, однако там с просьбой к Иисусу подходят сами братья Зеведеевы, а не их мать (Мк. 10:38).

Диалог Иисуса с двумя братьями показывает, насколько по-разному Учитель и ученики представляли себе грядущую славу и будущее Царство Иисуса. Под крещением и чашей Иисус в данном случае понимает предстоящие Ему страдания и смерть. Об этой чаше Он будет в Гефсиманском саду просить Своего Отца: «Авва Отче! всё возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня...» (Мк. 14:36).

От учеников полностью скрыт смысл слов Иисуса: они не знают, о каком крещении и о какой чаше Он говорит, а потому выражают немедленную готовность креститься этим крещением и пить эту чашу. К Его многочисленным предсказаниям о предстоящих страданиях они всё еще остаются глухи.

И Матфей, и Марк рассказывают, как десять учеников вознегодовали на двух братьев (Мф. 20:24; Мк. 10:41). Негодование является естественной реакцией на поведение двоих, по каким-то причинам решивших зарезервировать за собой два первых места в Его будущей славе. Однако Иисус охлаждает пыл десяти учеников, приводя в пример Себя.

Споры о первенстве продолжались среди учеников Иисуса вплоть до последних дней Его пребывания на земле. Согласно Луке, даже на Тайной Вечере ученики продолжали спорить, «кто из них должен почитаться бóльшим». В ответ Иисус вновь приводит в пример Себя: «...Кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий» (Лк. 22:24–27). В обоих случаях — и в приведенном рассказе Матфея, и в повествовании Луки о Тайной Вечере — Иисус говорит о Своей миссии как служении. Он не ожидает того, чтобы Ему служили; Он Сам пришел для того, чтобы послужить и отдать жизнь за людей.

Эпизод с матерью братьев Зеведеевых следует в Евангелии от Матфея за притчей о работниках в винограднике и предсказанием Иисуса о Своей смерти. Созвучие между этим эпизодом и притчей о работниках в винограднике очевидно. И там, и здесь описана человеческая зависть: там работники возроптали на господина за его щедрость, здесь ученики вознегодовали на братьев за их дерзость. И там, и здесь Иисус говорит о «первых»: там последние становятся первыми, а здесь первым становится тот, кто для всех будет рабом. Мы видим,

как сказанное в притче почти сразу же проецируется на реальную ситуацию, в которой находятся ученики Иисуса.

Урок, полученный ими, завершается словами о том, что «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28). Эти слова становятся смысловой скрепой между четырьмя рассказами, следующими один за другим: диалогом с Петром, притчей о работниках в винограднике, предсказанием Иисуса о Своей смерти и рассказом о просьбе матери сыновей Зеведеевых (Мф. 19:27–20:28). В первом рассказе Иисус обещает ученикам, что, когда Сын Человеческий сядет на престоле славы Своей, они воссядут на двенадцати престолах; в последнем — два брата хотят гарантировать себе два ближайших к Иисусу места в этом двенадцатиместном «президиуме». Ответом на просьбу служат слова Иисуса о чаше, которую Ему предстоит испить, и крещении, которым Он будет креститься. Очевидно, что Иисус и Его ученики всё еще говорят на разных языках: они думают о первенстве, славе, чести; Он видит перед Своими глазами чашу страдания и грядущую смерть.

3. Исцеление двух слепых в Иерихоне

[29]И когда выходили они из Иерихона, за Ним следовало множество народа. [30]И вот, двое слепых, сидевшие у дороги, услышав, что Иисус идет мимо, начали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов! [31]Народ же заставлял их молчать; но они еще громче стали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов! [32]Иисус, остановившись, подозвал их и сказал: чего вы хотите от Меня? [33]Они говорят Ему: Господи! чтобы открылись глаза наши. [34]Иисус же, умилосердившись, прикоснулся к глазам их; и тотчас прозрели глаза их, и они пошли за Ним.

В параллельном повествовании Марка и Луки речь идет об одном слепце (Мк. 10:46–52; Лк. 18:35–43). У Марка слепой назван по имени: Вартимей. У Луки говорится просто: «один слепой сидел у дороги». Он услышал, что мимо проходит народ, и спросил: «Что это такое?» Ему ответили, «что Иисус Назорей идет». Тогда он закричал: «Иисус, Сын Дави-

дов! помилуй меня». И далее повествование практически полностью совпадает с Марком. В конце добавлено, что после исцеления слепого «весь народ, видя это, воздал хвалу Богу» (Лк. 18:35–43).

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

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

Во-вторых, если речь идет о показаниях двух свидетелей одного и того же события, очень часто эти показания разнятся, и вовсе не потому, что один говорит правду, а другой лжет. Просто каждый видит событие под своим углом зрения, помнит его по-своему. Показания свидетелей очень часто сходятся в основных пунктах, но разнятся в деталях[289].

---

[289] Представим, что на дороге сталкиваются три автомобиля, и из них выскакивают водители и пассажиры. Несколько человек становятся свидетелями сцены. Один стоял на перекрестке, другой на автобусной остановке, третий шел мимо и лишь случайно заметил то, что происходило. Восстанавливая события по памяти, один скажет, что черный «Мерседес» на полном ходу обгонял зеленый «Фольксваген», а на обочине стояла красная «Тойота». Другие по-иному опишут цвета и траекторию движения машин. Один свидетель скажет, что из «Мерседеса» выскочило три пассажира, из «Фольксвагена» два,

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

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

Блаженный Августин дает иное толкование. По его мнению, Иисус исцелил двух слепых, но Марк и Лука упоминают только одного. Вартимей был чем-то известен в городе: если бы он не был известен, Марк не назвал бы его имя и имя его отца. С ним произошла какая-то беда, о которой все знали: «Несомненно, этот Вартимей, сын Тимея, лишившись большого благополучия, был повержен в такое всем известное несчастье, что был не только слепым, но даже сидел и просил милостыню. Вот потому-то Марк пожелал упомянуть только его одного, так как его прозрение доставило этому чуду столь же большую известность, сколь общеизвестно было бедствие Вартимея». Иными словами, из двух исцеленных слепых Марк и Лука упоминают только одного, потому что он был известен, а другой нет[290].

В повествовании Марка Вартимей предстает перед нами как фигура, имеющая все характерные черты реального исторического персонажа. Мы знаем его имя и имя его отца: «сын Тимея»

а из «Тойоты» четыре; другой назовет иное число лиц.

[290] *Августин.* О согласии евангелистов 2, 65 (PL 34, 1138). Рус. пер.: Ч. 10. С. 169.

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

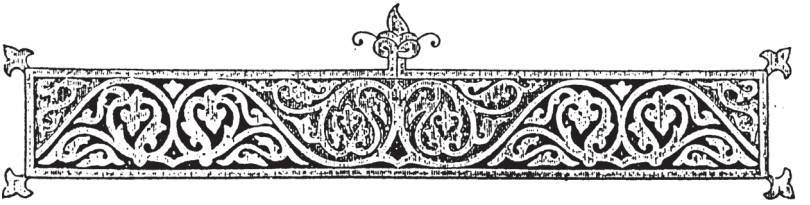
Толпа, окружающая Иисуса, поначалу заставляет слепого молчать, но от этого он только еще громче кричит. Иисус останавливается и велит подозвать его. Тут окружающие меняют тон и обращаются к нему: «Не бойся, вставай, зовет тебя (θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε)». Отношение толпы к слепому изменяется на прямо противоположное вследствие того, что Иисус остановился и обратил на него внимание. Слово θάρσει, переведенное как «не бойся», буквально означает «дерзай»: это слово нередко обращал к исцеляемым Сам Иисус (Мф. 9:2, 22), здесь оно звучит из уст толпы.

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

И у Марка, и у Луки повествование завершается тем, что слепой последовал за Иисусом; у Матфея оба слепых последовали за Ним. Эта важная деталь указывает на то, что бывший слепой стал если не учеником Иисуса, то во всяком случае Его последователем. В качестве такового он служит примером для подражания[291]. Как и в других описанных в Евангелиях случаях исцеления от слепоты, вместе с физическим зрением исцеленный получает то духовное зрение, которое необходимо, чтобы уверовать в Иисуса как Сына Божия.

---

[291] О Вартимее как «образцовом последователе» Иисуса см. в: *Williams J. F.* Other Followers of Jesus. P. 152–166.



ГЛАВА 21

1. Въезд Иисуса в Иерусалим

[1]И когда приблизились к Иерусалиму и пришли в Виффагию к горе Елеонской, тогда Иисус послал двух учеников, [2]сказав им: пойдите в селение, которое прямо перед вами; и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите ко Мне; [3]и если кто скажет вам что-нибудь, отвечайте, что они надобны Господу; и тотчас пошлет их. [4]Всё же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: [5]Скажите дщери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной. [6]Ученики пошли и поступили так, как повелел им Иисус: [7]привели ослицу и молодого осла и положили на них одежды свои, и Он сел поверх их. [8]Множество же народа постилали свои одежды по дороге, а другие резали ветви с дерев и постилали по дороге; [9]народ же, предшествовавший и сопровождавший, восклицал: осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних! [10]И когда вошел Он в Иерусалим, весь город пришел в движение и говорил: кто Сей? [11]Народ же говорил: Сей есть Иисус, Пророк из Назарета Галилейского.

«И когда приблизились к Иерусалиму...»

Какое место занимал Иерусалим в жизни Иисуса Христа? Если судить по Евангелиям от Матфея и Марка, то вплоть до Его торжественного входа в Иерусалим этот город не занимал в Его жизни никакого места. Основное действие этих Евангелий разворачивается в Галилее, упоминаются другие области (Заиорданье, страны Кесарии Филипповой, земля Гадаринская, или Гергесинская, Иерихон), но об Иерусалиме

в них ничего не говорится. На их основании можно было бы предположить, что Иисус вообще не бывал в этом городе до того, как торжественно вошел туда за несколько дней до Своей последней пасхи.

Несколько иную картину рисует евангелист Лука. От него мы узнаем, что 40-дневный младенец Иисус был принесен родителями в храм Иерусалимский, где Его благословили старец Симеон и праведная Анна (Лк. 2:22–38). В этом же Евангелии мы узнаем о случае, произошедшем с 12-летним отроком Иисусом, когда во время ежегодного паломничества в Иерусалим на пасху Он не вернулся со Своими родителями, а остался в храме, чтобы послушать наставления учителей (Лк. 2:41–50). Композиционной особенностью Евангелия от Луки является то, что значительная часть материала (около трети от общего объема Евангелия) встроена в последнее путешествие Иисуса в Иерусалим (Лк. 9:51–19:28). По ходу этого путешествия Иерусалим многократно упоминается, как бы незримо присутствуя в повествовании, но основные события тем не менее происходят вне его.

И только из Евангелия от Иоанна мы узнаем о том, что обычай посещать Иерусалимский храм по большим праздникам Иисус сохранял и после Своего выхода на проповедь. Именно в Иерусалиме происходят те беседы и чудеса Иисуса, о которых повествует Иоанн. Его Евангелие, таким образом, восполняет очень существенную лакуну, образовавшуюся вследствие того, что евангелисты-синоптики концентрируют основное внимание на Галилее и других областях Палестины, обходя молчанием главный город всего Израильского народа, центр его религиозной и политической жизни.

Евангелисты рисуют Иисуса Человеком, Который не только знал, что Ему надлежит умереть на кресте, но и что это произойдет в Иерусалиме. Объяснял Он это тем, что «не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима» (Лк. 13:33). За этим объяснением, кажущимся простым и кратким, стоит вся история взаимоотношений Бога с Израильским народом — история, в которой особое место занимали пророки.

«И пришли в Виффагию к горе Елеонской»

Виффагия — селение, находившееся на востоке от Иерусалима, поблизости от Вифании[292] — 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.

«И тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла»

Рассказ о торжественном входе Иисуса в Иерусалим присутствует во всех четырех Евангелиях.

У Марка Иисус говорит ученикам: «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 идут, находят молодого осла, привязанного у ворот на улице, и отвязывают его. Некоторые из стоявших там говорят им: «Что делаете? зачем отвязываете осленка?» Они отвечают, как повелел Иисус, и те отпускают их. Осленка приводят к Иисусу, возлагают на него одежды, и Иисус садится на него. Когда Иисус въезжает в город, предшествующие и сопровождающие восклицают: «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, всё 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!» (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: вместо осленка в ней фигурирует ослица с осленком. Ученые, как правило, объясняют

[292] *Brake D. L., Bolen T.* Jesus. A Visual History. P. 191–193

это либо склонностью Матфея к удвоениям[293], либо его желанием показать, что пророчество Захарии сбылось буквально[294]. 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 Иисус[295]. Иоанн Златоуст предлагает свой вариант решения проблемы: «В то время как ученики, отрешив ослицу, вели ее к Нему, вероятно, Он нашел молодого осла и сел на него»[296].

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 животных[297]. На северной стороне знаменитой Виффагийской стелы размещена фреска XII в., на которой изображены два апостола, ведущие в Виффагию ослицу и осленка[298].

«Се, Царь твой грядет к тебе кроткий»

Цитата из Ветхого Завета, которую приводит Матфей, является комбинированной из двух источников — Книги пророка Исаии, где говорится: «Скажите дщери Сиона: грядет

---

[293] 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 других синоптиков в параллельном повествовании один (Мк. 10:46–52; Лк. 18:35–43)

[294] *Morris L.* The Gospel According to Matthew. 520.

[295] Ученые выдвигают различные гипотезы, пытаясь решить проблему. В частности, 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; *Gundry R. H.* The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. P. 199; *Keener C. S.* The Gospel of Matthew. P. 491–492.

[296] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна 66, 1 (PG 59, 366). Рус. пер.: С. 444.

[297] Джотто на фреске «Вход в Иерусалим» (ок. 1305 г.) в капелле Скровеньи в Падуе изобразил 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.

[298] *Лисовой Н. Н.* Виффагия. С. 607

Спаситель твой» (Ис. 62:11); и Книги пророка Захарии, где читаем: «Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» (Зах. 9:9).

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[299]. 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 Божьей, восстановление Божественной справедливости. Весь народ объединяла «надежда на то, что долгая израильская история наконец придет к своей назначенной Богом цели»[300].

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? Чтобы ответить на эти вопросы, 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

---

[299] Подробнее об этом см. в: *Mowinckel S.* He That Cometh. P. 4–9 (Мессия как Царь), 56–95 (концепция «царства» в древнем Израиле), 280–345 (Мессия как национальный вождь).

[300] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 438.

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 Божьего, постоянно присутствует в Его притчах и поучениях.

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 всё 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 всё, 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 на-

дежд. 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. 23:18); «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).

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 «всё 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).

«Осанна Сыну Давидову!»

Слово «осанна» (евр. הוֹשִׁיעָה־נָּא *hôšî'ā-nnā*) буквально означает «спаси же». По словам Блаженного Иеронима, «осанна в переводе с еврейского означает: Господи, спаси меня!»[301]. Блажен-

[301] *Иероним.* На Пасхальное Воскресение (CCSL 78, 550). Рус. пер.:

ный Августин пишет: «Осанна, как говорят знающие еврейский язык, это голос молящего, более выражающий чувство, нежели обозначающий нечто»[302]. Действительно, ко временам Иисуса этот возглас употреблялся не столько в своем исконном значении, сколько в качестве простого восклицания, выражавшего хвалу и использовавшегося как литургическая формула[303].

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, спаси же (евр. הוֹשִׁיעָה־נָּא *hôšî'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[304], 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).

Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 184.

[302] *Августин.* Трактат на Евангелие от Иоанна (CCSL 36, 440). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 184.

[303] *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 578.

[304] *Marcus J.* Mark 8–16. P. 774.

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 можно 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.

«И Он сел поверх их»

Почему Иисус избрал столь необычный способ входа в Иерусалим? 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 иногда 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 копьеносцев, 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 Христа[305].

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 новоблагодатную 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»[306].

«Весь город пришел в движение и говорил: кто Сей?»

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 всё, 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 проклина-

---

[305] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 66, 2 (PG 58, 628). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 675–676

[306] *Там же.*

ет 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). Как мы отмечали ранее[307], Иисус видел в Своей миссии продолжение миссии пророков. Об этом Он говорил в Нагорной проповеди (Мф. 5:17), во многих притчах, в особенности в притче о злых виноградарях (Мф. 21:33–41; Мк. 12:1–9; Лк. 20:9–16), в полемике с иудеями. Иисус обличал книжников и фарисеев за то, что они строят гробницы пророкам, но продолжают дело своих отцов, которые были убийцами пророков (Мф. 23:29–32). И в Галилее, и за ее пределами Иисус приобрел репутацию великого пророка. Вопреки бытовавшему мнению, Он не был лишь одним из пророков: Он был обетованным Мессией. Но внешние параметры Его земного служения во многом напоминали образ жизни и образ действий пророков. И закончить жизнь Он должен был так же, как заканчивали ее многие пророки: насильственной смертью в Иерусалиме.

Картина всеобщего возбуждения, нарисованная Матфеем, 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

[307] См. том 1, с. 198–201.

у синоптиков: рассказ о том, как пришедшие на праздник Еллины 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).

2. Изгнание торгующих из храма

[12]И вошел Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей, [13]и говорил им: написано, — дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников.

[14]И приступили к Нему в храме слепые и хромые, и Он исцелил их.

[15]Видев же первосвященники и книжники чудеса, которые Он сотворил, и детей, восклицающих в храме и говорящих: осанна Сыну Давидову! — вознегодовали [16]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?

[17]И, оставив их, вышел вон из города в Вифанию и провел там ночь.

Рассказ об изгнании торгующих из храма имеется у всех четырех евангелистов. У Иоанна этот эпизод относится к самому началу общественного служения Иисуса (Ин. 2:13–17). У синоптиков, напротив, он происходит после того, как Иисус вошел в Иерусалим перед Своей последней пасхой.

«И вошел Иисус в храм Божий»

Из трех синоптиков наиболее подробно описывает событие Марк. Упомянув, что Иисус, «войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул», он добавляет: «и не позволял, чтобы кто пронес через храм какую-либо вещь (σκεῦος)»[308] (Мк. 11:15–17). Матфей приводит более краткую

[308] Термин σκεῦος может указывать на сосуд (в том числе для литургического

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, полностью звучит так:

> 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 пред лицем 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

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.

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 жизнедеятельности[309].

«И опрокинул столы меновщиков»

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 г. до Р. Х и 19 г. 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[310]. 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. Как отмечает Дж. Чарлсворт, 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[311]. Опрокидывая столы меновщиков и изгоняя продающих голубей, Иисус выступал против превращения храма в торговый центр, каковым он стал по вине первосвященников и фарисеев.

«Дом Мой домом молитвы наречется»

Действия Иисуса в храме — лишь один из эпизодов в Его полемике с духовными лидерами Израильского народа. Эту по-

---

[309] 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. Подробный обзор свидетельств см. в: *Evans C. A.* Jesus and His Contemporaries. P. 320–344.

[310] *Barker M.* King of the Jews. P. 192.

[311] *Charlesworth J. H.* Jesus and the Temple. P. 157.

лемику 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 самарянкой на вопрос о том, где надлежит поклоняться 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 недостоин, 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. В этом действии Иисус «либо предсказывал разрушение храма, либо угрожал им... Предсказание и действие в таком случае соответствуют одно другому», — считает Э. П. Сандерс[312]. «Акция в храме — инсценированная притча о его близком разрушении», — полагает Н. Т. Райт[313]. По его словам, «без храмовых податей невозможно было обеспечить совершение каждодневных приношений. Без правильных денег верующий не мог купить жертвенное животное. Без животного невозможно было принести жертву. Без жертвы храм терял смысл своего существования». Ученый считает, что «действие Иисуса отражало Его убежденность в том, что, возвращаясь на Сион, Господь не воссядет в храме, легитимизируя его нынешнюю администрацию, его место и функцию в символическом мире иудаизма I в.. Скорее... прекращение жертв означало: Бог Израилев использует римские войска для того,

---

[312] *Sanders E. P.* Jesus and Judaism. P. 73–74.

[313] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 385.

чтобы исполнить над храмом ту кару, которую на него навлекла его же собственная нечистота»[314].

Приближаясь к Иерусалиму, Иисус, согласно Евангелию от Луки, заплакал о нем и произнес пророческие слова о его разрушении. В этих словах, однако, содержатся и обвинение в адрес Иерусалима: «Ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами и окружат 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, изгнав из него торговцев и менял.

«И детей, восклицающих в храме»

Матфей — единственный из евангелистов, кто говорит об участии детей в описываемом событии (Мф. 21:15–16). 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 неспособности 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.

3. Проклятие смоковницы

[18]Поутру же, возвращаясь в город, взалкал; [19]и увидев при дороге одну смоковницу, подошел к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла. [20]Увидев это, ученики удивились и говорили: как это тотчас засохла смоковница? [21] Иисус же сказал им в ответ: истинно говорю вам, если будете иметь

[314] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 384.

веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, — будет; [22]и всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите.

Проклятие смоковницы — самое странное и труднообъяснимое из всех чудес, совершённых Иисусом. У Марка это чудо излагается в два этапа, между которыми вставлен эпизод с изгнанием торгующих из храма (Мк. 11:12–24). Проклятие смоковницы происходит до изгнания торгующих, а иссохшей она оказывается на следующий день, когда ученики проходят мимо нее, возвращаясь в Иерусалим. У Матфея Иисус сначала изгоняет торгующих из храма (Мф. 21:12), а на следующее утро, возвращаясь в город, находит бесплодную смоковницу. Как только Он произносит слова «да не будет впредь от тебя плода вовек», она тотчас засыхает. Таким образом, чудо, согласно Матфею, происходит на глазах учеников.

Мы не знаем, какой вариант истории появился раньше, какой позже. Возможно, Марк поделил повествование на две части, чтобы упаковать в него, как в конверт, рассказ об изгнании торгующих из храма[315]. Нельзя также исключить некоторой степени литературной зависимости Марка от эпизода из Книги пророка Ионы, где над головой пророка по велению Божию произрастает растение, а на следующий день оно засыхает (Ион. 4:6–8).

«И увидев при дороге одну смоковницу...»

Смоковница (фиговое дерево) является одним из самых распространенных деревьев в Палестине. К смоковнице относились бережно, за ней ухаживали: «Кто стережет смоковницу, тот будет есть плоды ее» (Притч. 27:18). Появление почек на смоковнице свидетельствовало о наступлении весны: «Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей; смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние» (Песн. 2:11–13). Увядающая смоковница является символом осени, а ободран-

[315] *Marcus J.* Mark 8–16. P. 788.

ная — символом нашествия врага: «Опустошил он виноградную лозу Мою, и смоковницу Мою обломал, ободрал ее догола, и бросил; сделались белыми ветви ее... Засохла виноградная лоза и смоковница завяла» (Иоил. 1:7, 12).

Смоковница, колодец и виноградник были обязательными атрибутами большинства домашних хозяйств: «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона» (3 Цар. 4:25); «...пусть каждый ест плоды виноградной лозы своей и смоковницы своей, и пусть каждый пьет воду из своего колодезя» (4 Цар. 18:31; Ис. 36:16); «каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею» (Наум. 4:4).

У Иисуса не было ни Своего дома, ни Своего домашнего хозяйства, а значит, не было и собственной смоковницы. Как мы видели, чувство голода нередко сопровождало Его учеников. О том, что Сам Иисус испытывал чувство голода, Евангелия упоминают лишь дважды: в рассказе об искушении от диавола (Мф. 4:2; Лк. 4:2) и в истории со смоковницей (Мф. 21:18; Мк. 11:12). Этих упоминаний, однако, вполне достаточно, чтобы видеть, что Его голод, как и сон, имели отнюдь не только нравственно-педагогическое значение для окружающих, как это представлялось толкователям. Блаженный Августин, в частности, спрашивает: «Разве Христос хотел есть, когда искал плоды на дереве? И разве, найдя их, Он стал бы их есть?.. Чего жаждал, чего алкал Христос, как не наших добрых дел?»[316]. Евангелие, однако, дает на эти вопросы иной ответ, рисуя Иисуса реальным Человеком, Который испытывал вполне реальное чувство голода.

«Да не будет же впредь от тебя плода вовек»

Слова, произнесенные Иисусом после того как, подойдя к смоковнице, Он увидел, что на ней нет плодов, на первый взгляд производят впечатление эмоциональной реакции голодного человека, когда он надеялся найти что-нибудь съедобное, но не нашел. Иисусу были свойственны человеческие

---

[316] *Августин.* Толкования Псалмов 34, 2 (CCSL 38, 314–315). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 186.

эмоции, в том числе гнев[317]. Думается, не случайно оба евангелиста связали эпизод со смоковницей со сценой изгнания торгующих из храма. В обоих эпизодах мы видим проявление человеческого гнева Иисуса, являющегося отражением Божьего гнева. В сцене в храме этот гнев изливается на тех, кто сделал дом Божий домом торговли; в истории со смоковницей он изливается на бесплодное дерево.

Иссушая смоковницу, Иисус являет ту власть над природой, которая ранее проявилась в усмирении бури, хождении по водам, умножении хлебов, превращении воды в вино. Изначальное назначение природы заключалось в том, чтобы служить человеку. В раю Бог насадил «дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод» (Быт. 1:11); при этом человеку было позволено есть «от всякого дерева в саду», кроме дерева познания добра и зла (Быт. 2:16–17). После того как человек нарушил заповедь и съел запретный плод, природа перестала быть служанкой человека, безоговорочно подчиняться его повелениям. Иисус в Своем лице восстановил изначальную связь между человеком и природой. Но от природы Он ожидал не только беспрекословного повиновения. Смоковница повиновалась Его слову, но она не смогла дать Ему тех плодов, которые Он от нее ожидал. За это она была наказана.

Евангелист Марк отмечает, что на смоковнице не было плодов, поскольку еще не настал сезон собирания смокв (Мк. 11:13). В чем же тогда была виновата смоковница? Иисус очень хорошо знал, что она не может дать плодов раньше начала лета (Мф. 24:32; Мк. 13:28). Более того, согласно Евангелию от Луки, однажды Он произнес притчу, в которой привел в пример человека, бережно отнесшегося к бесплодной смоковнице:

> Некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает? Но он сказал ему в ответ: господин! оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее

---

[317] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 704–707.

и обложу навозом, — не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубишь ее (Лк. 13:6–9).

Сам Иисус ведет себя, как кажется, прямо противоположным образом. Он знает, что еще не время для плодов, и тем не менее, проклинает дерево. За что? По-видимому, ответ надо искать не в буквальном смысле происшествия, а в том символизме, с которым в проповеди Иисуса связана тема деревьев и плодов.

Слово «плод» имеет в Библии вполне конкретную смысловую нагрузку. Еще в Ветхом Завете о праведнике говорилось: «И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое, и лист которого не вянет; и во всем, что он ни делает, успеет» (Пс. 1:3). Плодовитость в Псалтири является символом праведности: «Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедру на Ливане. Насажденные в доме Господнем, они цветут во дворах Бога нашего; они и в старости плодовиты, сочны и свежи» (Пс. 91:13–15).

Напротив, отсутствие плодов на дереве является символом духовного бесплодия. Иоанн Креститель говорил: «Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3:10; Лк. 3:9). Эти слова почти буквально повторил Иисус в Нагорной проповеди применительно к лжепророкам:

По плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы? Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь. Итак по плодам их узнаете их (Мф. 7:16–20).

Те же образы Иисус использует на Тайной Вечере, сравнивая Себя со стволом дерева, а учеников с его ветвями:

Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает;

> и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода... Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают. Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам. Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками (Ин. 15:1–2, 5–8).

Эти слова Иисус произносит накануне Своей смерти, всего лишь через пару дней после инцидента со смоковницей, который еще был свеж в памяти учеников. Постоянно повторяемое здесь слово «плод» указывает на тот результат, который Иисус ожидает от Своих учеников. Этот результат, однако, может быть достигнут только в том случае, если они пребудут на лозе, то есть в единстве с Учителем. От Него проистекают те живительные соки, которые питают все дерево Церкви и дают возможность каждому ее члену приносить плоды.

«И смоковница тотчас засохла»

Проклятие смоковницы стало последним зафиксированным в Евангелии от Матфея чудом Иисуса. Но если предыдущие чудеса были явлениями Божией милости, то последнее становится явлением Божьего гнева.

Это соответствует и общему настроению последних дней земной жизни Иисуса, и изгнанию торгующих из храма, и предсказаниям Иисуса о гибели Иерусалима, и грозным предупреждениям о Страшном суде (Мф. 24–25). Говоря о судном дне, Иисус приводит в пример смоковницу: «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; так, когда увидите всё сие, знайте, что близко, при дверях» (Мф. 24:32–33; Мк. 13:28–29).

Иссохшая на глазах учеников смоковница становится символом Божьего суда над теми, кто не приносит ожидаемых плодов. В то же время она напоминает о том замысле, который имеет Бог о каждом сотворенном Им существе и предмете:

Каждая вещь в этом мире имеет свою богозданную... цель и назначение. Смоковница, чтобы рождала смоквы; ангел, чтобы служил Богу; человек, чтобы уподоблялся Богу; пчела, чтобы собирала мед. Не исполняя своего назначения, каждое творение подпадает под проклятие Творца, явно или тайно. Богочеловек и пришел в этот мир, чтобы всё вернуть к своему Божественному назначению. Он один и знает назначение каждого творения, каждой твари; Он один и имеет могущество каждому творению дать силы для исполнения своего Божественного назначения... Смоковница существует в мире — чтобы служить человеку; а человек? чтобы служить Богу. Как человек служит Богу? Верою. Вера же значит: всему, всем существом, всеми силами своего существа жить Богом, в Боге, ради Бога. Только так человеческое существо приносит Богом назначенный плод. В противном случае оно засыхает; пересыхают Божественные источники в нем; его существо, не политое небесной росой благодати, и вне поднебесья Божественных сил — вянет, засыхает, остается без плода... А прививает человек себя к Богочеловеку подвигом веры, и силы и Божественные соки Богочеловека начинают струиться через существо человека, оплодотворять его, и оно «приносит много плода» (Ин. 15:5)... Вера обоготворяет человека и делает его «богом по благодати», и всё, что он делает, будет божественно, бессмертно, вечно[318].

«Если будете иметь веру...»

Слова «чего ни пожелаете, просите, и будет вам» перекликаются с тем, что Иисус сказал ученикам после того, как проклял смоковницу: «...и всё, чего не попросите в молитве с верою, получите» (Мф. 18:22). Очевидно, в последние дни земной жизни Он много размышлял о будущем Своих учеников, старался укрепить в них веру. На протяжении всего времени Своего служения Он говорил им о вере, совершал на их глазах чудеса и знамения. Теперь подходило время того последнего знамения, которое Он должен был явить им — «знамения Ионы пророка». Чтобы они поняли его смысл, чтобы пережили грядущие страшные дни, они нуждались еще в одном напоминании о силе веры. Такое напоминание они получают

[318] *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 383–384.

благодаря инциденту со смоковницей. Этот инцидент Иисус обращает в урок веры.

Именно слова Иисуса о вере являются главным смысловым центром повествования. Иисус повторяет практически слово в слово то, что уже говорил ученикам по крайней мере дважды. Один раз в ответ на их вопрос о том, почему они не смогли изгнать беса из одержимого, Он сказал: «По неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: "перейди отсюда туда", и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20). В другой раз аналогичные слова были сказаны в ответ на просьбу учеников умножить в них веру (Лк. 17:16). Как хороший учитель, Иисус вновь и вновь повторяет те же самые истины, облекая их в те же самые образы, чтобы урок прочно врезался в память учеников. В данном случае Иисус использует наглядный образ — засохшего дерева, наказанного за свое бесплодие.

Говоря о «горе сей», Иисус мог иметь в виду либо Елеонскую, либо Храмовую гору: последнее более вероятно, поскольку Он шел в направлении храма. Если Он указывал на Храмовую гору, то в памяти всплывает весь ряд ветхозаветных ассоциаций, связанных с ней. Она имеется в виду в словах Псалтири: «Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек» (Пс. 124:1). С ней связаны эсхатологические ожидания Израильского народа: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис. 2:2–3).

Иисус, однако, подчеркивает, что ни гора сама по себе, ни стоящий на ней храм не спасут Израильский народ, если он не принесет ожидаемых от него плодов веры. Достаточно рано этот анти-иудейский подтекст чуда со смоковницей был распознан толкователями: «Совершенно очевидно, — пишет Григорий Великий в V в., — что под смоковницей Господь понимает плоды синагоги, которая хотя и имела листья закона,

однако плода дел не приносила»[319]. Блаженный Иероним дает развернутое аллегорическое толкование чуда со смоковницей, видя в нем образ суда, который Бог произнесет над Своим народом, не принесшим плода:

> После рассеяния тьмы ночной, после распространения утренних лучей и по приближении полудня, когда Господь страданием Своим должен был просветить мир, возвращаясь в город, Он почувствовал голод, или показывая этим действительность человеческой природы, или испытывая сильное желание спасения верующих и страдая от неверия Израиля. И когда увидел одно дерево, под которым мы разумеем синагогу и собрание иудейское, возле дороги: ибо синагога имела закон и потому была как бы при пути; так как она не веровала в Путь, то Он приходит к ней, стоящей неподвижно... и ничего не нашел Он на ней, кроме одних только листьев, то есть шелеста обетования, предания фарисеев, хвастовства законом и красивыми словами без всякого признака плодов истины. Поэтому и другой евангелист говорит: «Еще было не время» или в том смысле, что не настало еще время спасения Израиля, так как еще не вступил народ язычников, или в том, что минуло уже время веры, потому что, придя сперва к нему и встретив презрение от него, Спаситель удалился к народам языческим[320].

4. Диалог об Иоанновом крещении

[23]И когда пришел Он в храм и учил, приступили к Нему первосвященники и старейшины народа и сказали: какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть? [24]Иисус сказал им в ответ: спрошу и Я вас об одном; если о том скажете Мне, то и Я вам скажу, какою властью это делаю; [25]крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков? Они же рассуждали между собою: если скажем: с небес,

---

[319] *Григорий Великий.* Собрание писем 10, 21 (CCSL 140A, 853). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 186.

[320] *Иероним.* Толкование на Евангелие от Матфея 3, 21 (PL 26, 153). Рус. пер.: Ч. 16. С. 214–215.

то Он скажет нам: почему же вы не поверили ему? [26]а если сказать: от человеков, — боимся народа, ибо все почитают Иоанна за пророка. [27]И сказали в ответ Иисусу: не знаем. Сказал им и Он: и Я вам не скажу, какою властью это делаю.

Этот эпизод рассказан всеми тремя синоптиками. 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.

Согласно Марку, эпизод происходит через день после входа Иисуса в Иерусалим. 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 (Мк. 11:11–26). После этого и происходит описываемый эпизод (Мк. 11:27–33), текстуально почти ничем не отличающийся от его изложения у Матфея.

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.

«Какою властью Ты это делаешь?»

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?»[321]. 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 священный сан[322]. Фарисеи, имевшие такое образование, и первосвященники, имевшие посвящение, чувствовали себя в храме хозяевами, тогда как Иисус был пришельцем, странником, явившимся ниоткуда и не обладавшим в их глазах никакими властными полномочиями.

«Крещение Иоанново откуда было: с небес, или от человеков?»

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 нелицеприятно, 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, на-

---

[321] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 67, 2 (PG 58, 634). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 684.

[322] Отметим, что в древнем Израиле, в отличие от христианской Церкви, обряд поставления во священники не включал в себя рукоположение (см.: Лев. 8).

поминал о секире Божьего гнева, которая срубает под корень всякое древо, 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[323], 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 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 совершённых 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 посылали к Иоанну, и он засвидетельствовал об истине... Он был светильник, горящий и светящий; 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

[323] См. том 1, с. 275–276.

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[324]. 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 Иордана, и люди шли к нему туда, тогда как Иисус постоянно переходил из города в город, из селения в селение.

5. Притча о двух сыновьях

[28]А как вам кажется? У одного человека было два сына; и он, подойдя к первому, сказал: сын! пойди сегодня работай в винограднике моем. [29]Но он сказал в ответ: не хочу; а после, раскаявшись, пошел. [30]И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: иду, государь, и не пошел. [31]Который из двух исполнил волю отца? Говорят Ему: первый. Иисус говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие, [32]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.

Притчей о двух сыновьях открывается в Евангелии от Матфея серия из трех притч, следующих одна за другой. Данная трилогия притч в научной литературе нередко рассматрива-

[324] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 166–167.

ется как имеющая единую композицию[325]. Это композиционное единство приписывается, как правило, редакторской руке Матфея[326], который, по мнению ряда ученых, систематически использовал триадические структуры организации текста для его лучшего усвоения читателем[327].

Как и в других подобных случаях, догадки ученых носят спекулятивный характер, как бы заведомо игнорируя саму возможность произнесения Иисусом притч именно в том порядке, в котором они вошли в Евангелие. Между тем такую возможность никак не следует исключать. То, что Иисус нередко произносил несколько притч подряд, подтверждается многими эпизодами, в которых притчи следуют одна за другой. Наиболее яркий из них — «поучение из лодки», включающее в Евангелии от Матфея четыре притчи, за которыми следуют еще три, произнесенные Иисусом в кругу учеников (Мф. 13). Нет никаких оснований отказывать Матфею, как и другим евангелистам, в достоверности воспроизведения не только отдельных сегментов прямой речи Иисуса, но и целых тематических блоков, в которых взаимосвязь между частями текста обусловлена отнюдь не редакторскими намерениями евангелиста, а волей Самого Иисуса, выстраивавшего Свои наставления в определенном порядке.

Все три притчи входят в состав поучения, произнесенного Иисусом в храме Иерусалимском. Это поучение относится к последним дням Его земной жизни и имеет одну сквозную тему: отношение Израильского народа к Богу, Его повелениям и посланному Им Сыну Божию. Поучение не может рассматриваться вне контекста полемики Иисуса с духовными лидерами Израильского народа, которым оно адресовано. Каждая из трех притч вносит свой вклад в эту полемику.

Поучение предваряется рассказами о торжественном въезде Иисуса в Иерусалим (Мф. 21:1–11), об изгнании торгующих из храма (Мф. 21:12–17) и о проклятии смоковницы

---

[325] *Olmstead W. G.* Matthew's Trilogy of Parables. P. 22–46.

[326] *Tilborg S. van.* The Jewish Leaders in Matthew. P. 49.

[327] *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. I. P. 70.

(Мф. 21:18–22). Непосредственным введением в поучение служит вопрос первосвященников и старейшин о том, какой властью Иисус «это делает». Иисус, как часто случается, отвечает вопросом на вопрос: «Крещение Иоанново откуда было: с небес или от человеков?» После того как первосвященники и фарисеи отказываются ответить, Иисус, в Свою очередь, отказывается ответить на поставленный ими вопрос о том, откуда происходит данная Ему власть (Мф. 21:23–27). Продолжая речь, Иисус произносит первую из трех притч. Ее толкование рождается в диалоге с первосвященниками и старейшинами.

Как и в притче о работниках в винограднике, местом действия оказывается виноградник, а значит, вновь имеется в виду судьба Израильского народа. Поскольку притча снабжена толкованием, смысл противопоставления между двумя сыновьями выявляется легко: оно призвано проиллюстрировать разницу между, с одной стороны, первосвященниками и старейшинами, с которыми Иисус беседует, а с другой — мытарями и блудницами, которых Он приводит в пример. Первый сын (не обязательно старший) символизирует вторую группу, второй — первую.

«Ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему»

Образ Иоанна Крестителя является связующим звеном между диалогом, который предшествовал притче, и ее толкованием. Однако, как выясняется из концовки притчи, и в том и в другом случае он играет вспомогательную роль. Реакция первосвященников и старейшин на проповедь Иоанна важна лишь постольку, поскольку она предваряет аналогичную реакцию на проповедь Иисуса. Иоанн призывал к покаянию; на этот призыв откликнулись грешники, а те, кто считал себя праведниками, не откликнулись. Точно так же на проповедь Иисуса откликаются совсем не те, кто «по наружности кажутся людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония» (Мф. 23:28).

Слово «позже» (ὕστερον), употребленное сначала в притче, а потом в ее толковании, указывает на определенную метаморфозу в сознании двух героев. Первый сын сначала отказался,

но позже, «раскаявшись» (μεταμεληθείς — букв. «передумав»[328]), пошел. Второй, напротив, сначала изъявил согласие, но потом не пошел. Когда пришел Иоанн Креститель, первосвященники и старейшины не поверили ему, а мытари и блудницы поверили. Первоначальное разделение на уверовавших и не уверовавших не было окончательным: первые могли уверовать «позже», когда увидели, что уверовали вторые. Но этого не произошло: ни первый, ни второй шанс не были использованы.

В Евангелии от Луки приведены слова Иисуса о том, что «из рожденных женами нет ни одного пророка больше Иоанна Крестителя; но меньший в Царствии Божием больше его» (Лк. 7:28). Эти слова присутствуют и у Матфея (Мф. 11:11), однако только у Луки они сопровождаются ремаркой, которая текстуально близка к притче о двух сыновьях: «И весь народ, слушавший Его, и мытари воздали славу Богу, крестившись крещением Иоанновым; а фарисеи и законники отвергли волю Божию о себе, не крестившись от него» (Лк. 7:29–30). И в приведенных словах, и в рассматриваемой притче говорится о воле Божией, которую отвергли духовные лидеры народа Израильского, не уверовав в то, о чем проповедовал Иоанн Креститель.

Проповедь Иоанна была призывом к покаянию. В греческом языке понятия «покаяние» (μετάνοια) и «раскаяние» (μεταμέλεια) имеют одинаковую приставку μετα-, указывающую на перенос, перемену. Покаяться — значит передумать, переменить свой образ мыслей, перестроить свою жизнь. Эта приставка делит время жизни человека на два отрезка: до и после. Точно такую же смысловую нагрузку в рассматриваемой притче несет слово «позже». Оно служит водоразделом между тем, что предшествовало Божьему призыву, и тем, что за ним последовало.

Проповедь Иоанна была лишь прелюдией к проповеди и служению Иисуса. Именно через Иисуса народ Израиль-

---

[328] Матфей — единственный из евангелистов, кто использует это причастие, происходящее от глагола μεταμέλομαι («раскаиваться»). Второй раз он употребит его по отношению к Иуде (Мф. 27:3). См.: *Nave G. D.* The Role and Function of Repentance in Luke–Acts. P. 135.

ский услышал тот Божий призыв, на который каждый должен был откликнулся. Но, как и в случае с проповедью Иоанна Крестителя, на призыв Иисуса откликнулись совсем не те, кто казался праведниками в собственных глазах и в глазах окружающих.

Выражение «путь праведности» заслуживает отдельного рассмотрения. В греческом тексте Евангелия от Матфея термин δικαιοσύνη, соответствующий еврейскому צדקה *ṣəḏāqā*, встречается семь раз. На русский язык он переводится, в зависимости от контекста, как «праведность» или «правда». Впервые мы встречаем его в ответе Иисуса на слова Иоанна Крестителя, который пытался воспрепятствовать Ему креститься от него: «Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф. 3:15). Пять раз термин встречается в Нагорной проповеди, в том числе дважды в блаженствах: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся... Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:6, 10). Далее Иисус говорит: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5:20). И чуть позже в той же проповеди: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6:33). Наконец, в последний раз в Евангелии от Матфея термин встречается в рассматриваемой притче.

Таким образом, за пределами Нагорной проповеди термин встречается у Матфея только дважды, и оба раза он соседствует с именем Иоанна Крестителя. Является ли это случайностью или закономерностью? На наш взгляд, определенная закономерность в использовании термина у Матфея имеется, даже если она не была преднамеренной. В первом из упомянутых случаев Иисус говорит Иоанну о необходимости исполнить «всякую правду», имея в виду предначертанную Богом миссию, возложенную и на Него, и на Иоанна. В последнем случае об Иоанне говорится, что он пришел «путем праведности». Так протягивается нить между Божиим предначертанием и его воплощением в жизнь, между призванием к миссии и ее выполнением. Праведность, или правда — тот путь, которым прошел Иоанн Креститель и которым призван идти каждый ученик Иисуса. Он должен алкать и жаждать этой правды, не бояться быть гонимым за нее.

Трижды в Нагорной проповеди термин «правда» соседствует с выражением «Царство Небесное», общим для проповеди Иоанна Крестителя и Иисуса. Это, как кажется, тоже не случайно. Путь праведности — это путь, ведущий в Царство Небесное. Однако Иисус подчеркивает, что речь идет не о внешней праведности: требуемая Им праведность радикальным образом отличается от праведности книжников и фарисеев. Это вообще не та праведность, которая состоит в исполнении определенной суммы внешних нравственных предписаний. Это та правда Божья, ради которой человек должен быть готов, если потребуется, положить жизнь, как это сделает Сам Сын Божий.

Праведность, о которой говорит Иисус, предполагает полное соответствие между внешним и внутренним, между словами и делами. Второй сын, олицетворяющий в притче первосвященников и фарисеев, откликнулся на зов Бога только на словах, на деле же не выполнил Его волю. Первый сын, напротив, выполнил волю отца и пошел работать в винограднике. Акцент ставится на делании, практике, а не только на вере[329]. В этом отличие притчи о двух сыновьях от притчи о работниках в винограднике, где акцент был сделан не столько на самой работе, сколько на спасающей благодати Божией, вознаграждающей человека, как кажется, вне прямой зависимости от степени его праведности и от количества приложенных им усилий.

«А мытари и блудницы поверили ему»

В притче о двух сыновьях нередко видели сопоставление иудеев с язычниками. Иоанн Златоуст, в частности, считает, что в этой притче «под двумя сыновьями разумеется то, что случилось с язычниками и иудеями. Первые, не давая обещания в послушании и не слышав закона, самим делом оказывали повиновение; а последние, хотя говорили: “Все, что сказал Господь, исполним” (Исх. 19:8), на деле не оказывали покорности закону». Златоуст ссылается на слова апостола Павла: «Не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2:13). И заключает, что «для

[329] *Olmstead W.G.* Matthew's Trilogy of Parables. P. 103.

того, чтобы иудеи осудили сами себя, Спаситель заставляет их самих произнести приговор»[330].

Такое понимание вполне возможно — хотя бы потому, что Иисус нередко ставил язычников в пример иудеям. Однако в данном случае в пример ставятся не язычники, а «мытари и блудницы» — две категории лиц, к которым иудеи относились с наибольшим презрением: к мытарям — потому что они работали на оккупантов, собирая налоги в их пользу; к блудницам — в силу того, что их греховный образ жизни был у всех на виду и не требовал дополнительных доказательств.

Говоря о том, что мытари и блудницы войдут в Царствие Небесное прежде первосвященников и фарисеев, Иисус не имел в виду всех мытарей и блудниц. Как явствует из дальнейшего, Он говорил о тех из них, которые откликнулись на проповедь Иоанна Крестителя и, следовательно, покаялись и изменили свой образ жизни. Именно покаяние, перечеркивая всю их прежнюю жизнь, одновременно изглаживает их прежние вины перед Богом и перед людьми.

Это понимание легло в основу христианского учения о покаянии как свободном волеизъявлении человека, порожденном его желанием полностью изменить свою жизнь. Если человек приносит искреннее покаяние, грехи прощаются ему, вне зависимости от их тяжести и количества. В любой момент любой человек, если пожелает, может начать новую жизнь. Начать трудиться в винограднике Господнем никогда не поздно, даже если человек пришел к Богу лишь на закате своих дней, подобно работникам одиннадцатого часа (Мф. 20:6–9), или если всю свою прежнюю жизнь он провел в грехе, подобно грешнице, помазавшей ноги Иисуса (Лк. 7:37–47), и покаявшемуся разбойнику (Лк. 23:40–43).

Выражение «мытари и блудницы», кроме того, имеет характер обобщения: его нельзя воспринимать как указывающее исключительно на эти две категории лиц. Мытари и блудницы упомянуты лишь в качестве примера тех мужчин и женщин, которые жили в грехе, но встали на путь покаяния.

---

[330] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 67, 2 (PG 58, 635). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 685.

Первосвященникам и фарисеям было крайне обидно слышать из уст Иисуса слова, в которых мытари и блудницы приводились им в пример. Но таково было учение Иисуса, которое Он настойчиво и последовательно развивал — от одной притчи к другой. При всем многообразии возможных толкований каждая новая притча, в которой оппоненты Иисуса слышали опровержение своих представлений о праведности, делала их всё более непримиримыми по отношению к Нему. Притча о злых виноградарях, о которой речь пойдет далее, вполне вписывается в ту логическую последовательность развития конфликта между Иисусом и иудеями, которая должна была привести к неминуемой развязке. До нее оставалось совсем недолго.

6. Притча о злых виноградарях

[33]Выслушайте другую притчу: был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник, обнес его оградою, выкопал в нем точило, построил башню и, отдав его виноградарям, отлучился. [34]Когда же приблизилось время плодов, он послал своих слуг к виноградарям взять свои плоды; [35]виноградари, схватив слуг его, иного прибили, иного убили, а иного побили камнями. [36]Опять послал он других слуг, больше прежнего; и с ними поступили так же. [37]Наконец, послал он к ним своего сына, говоря: постыдятся сына моего. [38]Но виноградари, увидев сына, сказали друг другу: это наследник; пойдем, убьем его и завладеем наследством его. [39]И, схватив его, вывели вон из виноградника и убили. [40]Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями? [41]Говорят Ему: злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои. [42]Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших? [43]Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его; [44]и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит. [45]И слышав притчи Его, первосвященники и фарисеи поняли, что Он о них говорит,

[46]и старались схватить Его, но побоялись народа, потому что Его почитали за Пророка.

Из трех притч трилогии вторая — о злых виноградарях — ставит тему отношения иудеев к Иисусу и Его миссии наиболее остро. Именно в толковании к этой притче Иисус с наибольшей прямотой говорит, что Царство Небесное будет отнято у народа, который отверг Сына Божия.

Эта же притча в Евангелиях от Марка и Луки изложена в несколько иной редакции (Мк. 12:1–2; Лк. 20:9–19). Здесь хозяин виноградника сначала посылал к виноградарям не рабов, а одного раба: виноградари избили его и отослали ни с чем. Тогда он послал к ним другого: его также избили и обесчестили. Третьего раба, согласно Марку, убили, «и многих других то били, то убивали». Согласно Луке, третьего раба, «изранив, выгнали». Тогда хозяин послал к виноградарям своего «сына возлюбленного»: его схватили, вывели из виноградника и убили (здесь версия Лука соответствует версии Матфея; у Марка — сначала убили, потом тело выбросили из виноградника). На вопрос «что же сделает хозяин виноградника» Иисус, не дожидаясь ответа от собеседников, отвечает Сам: «Придет и предаст смерти виноградарей, и отдаст виноградник другим». Слушатели, согласно Луке, восклицают: «Да не будет!». Иисус же произносит слова о камне, который отвергли строители, и этими словами у Марка и Луки Его речь завершается. Слова о том, что Царство Небесное отнимется у народа Израильского и будет отдано другому народу, у Марка и Луки отсутствуют. Однако оба евангелиста согласны с Матфеем в том, что слушатели узнали себя в произнесенной Иисусом притче.

Версия Матфея в данном случае оказывается наиболее полной и с точки зрения изложения притчи, и с точки зрения ее истолкования. Именно в этой версии мы находим истоки того учения, которое современные либеральные критики называют «заместительной теологией»[331], имея в виду, что,

---

[331] Или «теологией замещения» (англ. replacement theology). Иногда используется также термин «супersессионизм» (от лат. supersessio или англ. supersession — «замещение», «замена»).

согласно этому учению, Церковь как бы заместила собой Израиль. Между тем уже апостол Павел противопоставлял «Израиль Божий» (Гал. 6:16), то есть Церковь, «Израилю по плоти» (1 Кор. 10:18) — народу Израильскому. Эта концепция нашла отражение в святоотеческих творениях, в том числе тех, что были направлены против иудеев. Современное западное богословие — как протестантское, так и католическое после II Ватиканского собора — увидело в «заместительной теологии» признаки антисемитизма и фактически отказалось от него[332]. Однако, с точки зрения Православной Церкви, учение о новом Израиле не имеет антисемитской подоплеки, так же как антисемитскими нельзя назвать сочинения отцов Церкви, содержащие полемику с иудаизмом.

Учение о Церкви как новом Израиле составляет неотъемлемую часть церковного предания и восходит к Самому Иисусу, что явствует из притчи, если только не рассматривать слова о Царстве, которое отнимется от иудеев и дастся народу, приносящему плоды его, как редакционную вставку. Попытки представить дело именно так и объявить указанные слова редакционной вставкой предпринимались неоднократно на протяжении всего XX в. Суммируя эти попытки, современные комментаторы отмечают: «Почти невозможно отвергнуть аргумент в пользу того, что этот стих и следующий за ним являются вторичным комментарием. Царство Божие, означающее, как это обычно у Матфея (и в 1 Кор. 15:24–58), собирание всех избранных в Царство Отца, здесь неуместно». По словам тех же авторов, искусственно вставленный в текст стих разбивает логическую последовательность речи Иисуса[333]. Некоторые ученые также считают, что указанный стих «не соответствует позиции Матфея, которая была весьма про-иудейской»[334].

Мы придерживаемся противоположного мнения. Этот стих не противоречит ни учению Иисуса, ни позиции Матфея, как

---

[332] По словам кардинала Вальтера Каспера, «невозможно говорить о том, что завет с Израилем замещен Новым Заветом. Новый Завет для христиан — не замещение (substitution), а восполнение (fulfillment) Ветхого Завета». См.: *Kasper W.* Foreword. P. XIV.

[333] *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew. Introduction, Translation and Notes. P. 265.

[334] *Evans C. A.* Matthew. P. 375.

она отражена в его Евангелии (если вообще допустить, что его позиция могла в чем-то отличаться от учения Иисуса). Данный стих, хотя и отсутствует у Марка и Луки, является суммарным изложением смысла всей притчи и имеет ключевое значение не только для ее понимания, но и для понимания многих других новозаветных текстов, в которых говорится о последствиях отвержения Израильским народом Иисуса и Его миссии. Постараемся обосновать этот взгляд, рассмотрев содержание притчи по порядку.

«Был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник»

Притча о злых виноградарях, по оценкам ученых, представляет собой «одну из самых значительных, самых обсуждаемых и самых сложных из всех притч»[335]. Это единственная притча, в которой главным героем является отец, имеющий только одного сына: в двух других притчах, где речь идет об отце и детях (Мф. 21:28–32 и Лк. 11:15–32), у отца два сына[336]. Данное обстоятельство придает этой притче в устах Иисуса особый — личный и автобиографический — характер[337].

Действие вновь происходит в винограднике, а значит, связь с Израильским народом очевидна. Она была очевидна и для слушателей притчи, которые, согласно свидетельству всех трех синоптиков, поняли, что Иисус говорил о них. Выше мы кратко упоминали о ветхозаветных текстах, содержащих сравнение Израильского народа с виноградником. Главным из них является текст из Книги пророка Исаии, который заслуживает того, чтобы здесь привести его полностью:

> Воспою Возлюбленному моему песнь Возлюбленного моего о винограднике Его. У Возлюбленного моего был виноградник на вершине утучненной горы, и Он обнес его оградою, и очистил его от камней, и насадил в нем отборные виноградные лозы, и построил башню посреди его, и выкопал в нем точило, и ожидал, что он принесет добрые грозды, а он принес дикие ягоды.

---

[335] *Snodgrass K.* Stories with Intent. P. 276.

[336] *Puig i Tàrrech A.* The Parable of the Tenants in the Vineyard. P. 86–87.

[337] *Item.* Metaphors, First Context and Jesus Tradition. P. 91.

> И ныне, жители Иерусалима и мужи Иуды, рассудите Меня с виноградником Моим. Что еще надлежало бы сделать для винограда Моего, чего Я не сделал ему? Почему, когда Я ожидал, что он принесет добрые грозды, он принес дикие ягоды? Итак Я скажу вам, что сделаю с виноградником Моим: отниму у него ограду, и будет он опустошаем; разрушу стены его, и будет попираем, и оставлю его в запустении: не будут ни обрезывать, ни вскапывать его, — и зарастет он тернами и волчцами, и повелю облакам не проливать на него дождя. Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды — любимое насаждение Его. И ждал Он правосудия, но вот — кровопролитие; ждал правды, и вот — вопль (Ис. 5:1–7).

Первосвященники и старейшины, к которым Иисус обратил Свою притчу, не могли не вспомнить этот текст, когда Он начал излагать ее. Текстуальное сходство особенно очевидно, если сравнивать слова пророка с текстом притчи по версиям Матфея и Марка. И там, и тут хозяин насаждает виноградник, обносит оградой, выкапывает точило, строит башню. Дальше сюжетные линии расходятся: у пророка Исаии виноградник не приносит плодов, и Бог оставляет его в запустении; в притче Иисуса виноградари жестоко поступают с посланниками хозяина, и хозяин предает их злой смерти, а виноградник отдает другим виноградарям. В итоге две сюжетные линии приводят к сходным по смыслу и тональности концовкам: и в первом, и во втором случае говорится о наказании, которое ждет Израильский народ за неверие и непослушание Богу.

Сюжет притчи, если его толковать буквально, лишь в некоторой степени отражает ситуацию, которая могла иметь место в реальности. Й. Иеремиас предлагает две возможности для буквальной интерпретации: 1) виноградари восстали против хозяина потому, что он был чужеземцем и уехал в свою страну; 2) увидев сына, они решили, что хозяин умер и, если они убьют единственного наследника, они могут завладеть землей[338]. Эти два сценария, однако, противоречат один другому: в первом случае подразумевается ситуация военных действий,

---

[338] *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 74–76. Вторую интерпретацию развивает также К. Снодграсс. См: *Snodgrass K.* The Parable of the Wicked Tenants. P. 31–40.

во втором — мирное время. Кроме того, ни римский, ни еврейский суд не подтвердил бы право виноградарей на владение землей на том основании, что они убили наследника[339]. Другие толкователи высказывают предположение, что владелец виноградника, будучи иудеем, мог уехать совсем недалеко от своего дома — например, в Галилею или в Иерусалим[340].

Ни одно из этих предположений нисколько не помогает понять смысл притчи, весь сюжет которой представляет собой одну развернутую метафору и соотносится с конкретными обстоятельствами земной жизни Иисуса, приближавшейся к неумолимому концу.

«А виноградник отдаст другим виноградарям»

В притче о злых виноградарях в сжатом виде представлена вся история взаимоотношений между Богом и Израильским народом. Эта история, описанная на страницах Ветхого Завета, изобилует примерами благодеяний Бога народу и отдельным его представителям. Бог особым образом выделил Израильский народ из среды других народов, вверил ему знание о Себе, дал ему заповеди, которые народ призван был исполнять. В то же время, Библия наполнена повествованиями о том, как народ уклонялся от истинной веры и как Господь за это изливал на него ярость и гнев, а также пророчествами о будущих бедствиях, которые Господь изольет на Свой народ в случае его дальнейшего упорства и преуспеяния в неверии.

В Ветхом Завете взаимоотношения между Богом и Его народом уподобляются взаимоотношениям между мужем и женой. Бог Израиля — это Бог Ревнитель (Исх. 34:14; 20:5) в том смысле, что Он ревнует Свой народ к другим богам[341]. Он воспринимает народ Израильский как Свою невесту (Иерем. 2:2), а Себя называет ее супругом (Ис. 54:5). Всякое уклонение Израиля в идолопоклонство Он считает изменой и блудом (Исх. 34:15–17). Иеремия сравнивает «дочь Израиля» с блудницей, которая «ходила на всякую высокую гору и под всякое ветвистое дерево и там блудодействовала», а Иудею называет

---

[339] *Marcus J.* Mark 8–16. P. 804.

[340] *Herzog W. R.* Parables. P. 104.

[341] Ветхозаветное קנא *qanna'* буквально переводится как «ревнивец».

ее сестрой, которая «осквернила землю, и прелюбодействовала с камнем и деревом[342]» (Иер. 3:6–9). Иезекииль развивает те же образы, описывая разнообразные блудодеяния, в которые впала дщерь Иерусалима, несмотря на все милости, излитые на нее Богом (Иез. 16:1–43).

На протяжении веков Бог посылал к народу Израильскому пророков, вождей и учителей, через которых возвещал ему Свою волю. Но судьба их часто оказывалась трагической: к их слову не прислушивались, они «были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козьих кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления» (Евр. 11:37). Речь здесь идет, в частности, о пророке Исаии, который, по преданию, был перепилен деревянной пилой[343], и о пророке Иеремии, которого, по некоторым сведениям, побили камнями[344]. Блаженный Иероним пишет:

> Он дал им закон и в нем приказал им возделывать виноградник, чтобы они в делах закона обнаружили плод. После того Он послал к ним рабов, которых схватив они или побили, как Иеремию, или убили, как Исаию, или побили камнями, как Навуфея (3 Цар. 21:14) и Захарию, которого они убили между алтарем и храмом (2 Пар. 24:21). Будем читать послание Павла к Евреям, и из него мы подробно узнаем, какие из рабов Господних и сколько претерпели[345].

Об убийстве пророков говорится на страницах Ветхого Завета. Пророк Илия жалуется: «Возревновал я о Господе Боге Саваофе, ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разруши-

---

[342] Имеются в виду идолы, изготовленные из камня или дерева, которым поклонялись отступившие от Бога иудеи.

[343] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем 120 (PG 6, 756). Рус. пер.: С. 326; *Тертуллиан.* Против гностиков 8, 3 (CCSL 2, 1083). Рус. пер.: С. 220; О терпении 14, 1 (CCSL 1, 315). Рус. пер.: С. 331; *Ориген.* Толкование на Исаию 1, 5 (GCS 33, 247). Рус. пер.: С. 25.

[344] *Епифаний Латинский.* Толкование на Евангелия 31 (PLS 3, 876–877): «Они убили Исаию, забросали камнями Иеремию, преследовали Илию, обезглавили Иоанна Крестителя».

[345] *Иероним Стридонский.* Комментарий на Евангелие от Матфея 3, 21, 34–36 (CCSL 77, 195). Рус. пер.: С. 220–221.

ли Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечом; остался я один, но и моей души ищут, чтобы отнять ее» (3 Цар. 19:10). Похожие жалобы на сынов Израилевых обращает к Богу Ездра:

> Они ели, насыщались, тучнели и наслаждались по великой благости Твоей; и сделались упорны и возмутились против Тебя, и презрели закон Твой, убивали пророков Твоих, которые увещевали их обратиться к Тебе, и делали великие оскорбления... Ты напоминал им обратиться к закону Твоему, но они упорствовали и не слушали заповедей Твоих, и отклонялись от уставов Твоих, которыми жил бы человек, если бы исполнял их, и хребет [свой] сделали упорным, и шею свою держали упруго, и не слушали. Ожидая их [обращения], Ты медлил многие годы и напоминал им Духом Твоим чрез пророков Твоих, но они не слушали. И Ты предал их в руки иноземных народов. Но, по великому милосердию Твоему, Ты не истребил их до конца, и не оставлял их, потому что Ты Бог благий и милостивый (Неем. 9:25–26, 29–31).

Последним в цепи пророков-мучеников стал Иоанн Креститель, обезглавленный четвертовластником Иродом Антипой (Мф. 14:1–12; Мк. 6:16–29; Лк. 9:7–9).

Древние толкователи видели в притче о злых виноградарях целый набор тем, имеющих отношение к судьбе народа Израильского. Иоанн Златоуст насчитывает восемь таких тем:

> Настоящей притчей Христос научает многому: что Бог с давних времен промышлял об иудеях; что они с самого начала склонны были к убийству; что приняты были всевозможные меры для их исправления; что даже по избиении ими пророков, Бог не отвратился от них, но еще послал к ним Сына; что один и тот же есть Бог Нового и Ветхого Завета; что чрез смерть Христову совершено великое дело; что иудеи за крест Христов и за злодеяние свое понесут крайнее наказание; что будут призваны язычники, иудеи же отвержены[346].

---

[346] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 68, 1 (PG 58, 639). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 690–691.

Современные толкователи обычно сводят содержание притчи к двум или трем основным темам. К. Бломберг, в частности, видит в притче три основных темы: 1) Бог многомилостив и терпеливо ждет, пока Его народ принесет должный плод, ждет даже тогда, когда люди постоянно открыто восстают против Него; 2) придет день, когда терпение Божие истощится, и все отвергшие Его будут истреблены; 3) замысел Божий не будет нарушен, ибо Он поставит новых вождей, и те принесут плоды, которых не сумели принести первые «виноградари»[347].

Все эти темы, безусловно, присутствуют в притче. И всё же, если попытаться услышать притчу ушами тех, кто слышал ее из уст Иисуса, то окажется, что наиболее чувствительной темой, которую Он затронул, была тема земли: в Его словах не могли не услышать предсказания о том, что иудеи лишатся той самой обетованной земли, которая была им так дорога. Именно эта струна резонировала в их сердцах наиболее сильно. Их вряд ли волновало то, что от них отнимется некое гипотетическое «Царство Божие», о котором Иисус так часто говорил. Но то, что они могут потерять свой виноградник — тот, который Бог отдал в их руки, потерять свою маленькую землю, которую они уже несколько раз теряли, но на которую продолжали упорно возвращаться — эта мысль не могла не задевать их глубоко и остро.

Не будем забывать о том, что земля находилась под оккупацией и что угроза изгнания из нее коренного населения постоянно висела над ней. Эта угроза исполнилась во время Иудейской войны 66–73 гг., во время которой Иерусалим был взят римскими войсками, а его обитатели убиты или депортированы и проданы в рабство. Произошло это спустя неполных сорок лет после того, как Иисус произнес Свои последние притчи. Ситуация римского владычества и общей политической нестабильности придавала притчам Иисуса особый привкус, который не всегда ощутим для тех, кто читает их два тысячелетия спустя.

Кто подразумевается в притче под злыми виноградарями? Нередко в них видят первосвященников и старейшин, духов-

[347] *Бломберг К.* Интерпретация притчей. С. 267.

ных наставников Израильского народа, против которых направлено острие притчи. Однако общий контекст евангельской истории, а также образ виноградника как всего народа Израильского, а не только конкретной группы лиц, заставляют нас видеть в злых виноградарях всех тех представителей Израильского народа, которые отвергли Иисуса. Такое прочтение подтверждается, во-первых, свидетельством евангелистов о коллективной ответственности за смерть Иисуса и за ее последствия для будущих поколений; эту ответственность взял на себя народ, который восклицал: «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27:25). Во-вторых, именно так понимали притчу древние толкователи[348]. Наконец, в-третьих, некоторые современные толкователи, вопреки господствующему мнению, придерживаются аналогичной точки зрения. Один из них, иудейский раввин, пишет:

> Руководители не были единственными, кто ответственен за смерть сына, как они не были единственными, кто нес ответственность за смерть Иоанна [Крестителя] или за смерть пророков. Народ сбился с пути, превратился в бунтарей и разрушителей... Поэтому весь виноградник должен был быть уничтожен — Иерусалим, храм, его священство, старейшины города, торговцы, пекари, сыровары, горшечники, строители и каменщики. Короче говоря, Иисус произнес приговор всякому, кто ослушался Бога и отказался покаяться[349].

Тема коллективной ответственности Израильского народа за смерть Иисуса — одна из самых болезненных и спорных в истории интерпретации евангельской истории. Такая ответственность отвергается большинством современных западных толкователей на том основании, что на протяжении веков она, с их точки зрения, способствовала гонениям на евреев в разных частях света. Сама идея коллективной ответственности может быть оспорена, поскольку каждый человек отвечает лишь за свои поступки. Тем не менее эта тема присутствует в евангельской

---

[348] См.: *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 68, 1–2 (PG 58, 639–643). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 690–694.

[349] *Stern F. A* Rabbi Looks at Jesus' Parables. P. 118.

истории Страстей Христовых; имплицитно она присутствует и в рассматриваемой притче. Не случайно притча завершается у Матфея словами о том, что виноградник будет передан другому «народу» (ἔθνει). Если бы речь не шла об ответственности всего народа за то, что произошло в винограднике, было бы, видимо, употреблено другое слово или был бы использован другой образ.

В то же время каждый народ имеет своих правителей, свою политическую, духовную и интеллектуальную элиту. И очень часто именно элита несет ответственность за те судьбоносные решения, за которые потом приходится расплачиваться целому народу. Это прекрасно понимал Матфей, снабдивший слова Иисуса о том, что Царство Небесное будет передано «народу, приносящему плоды его», своим собственным комментарием. В нем подчеркивается, что Иисус говорил о первосвященниках и фарисеях. Следовательно, основная ответственность за убийство Сына Божия возлагается именно на них.

Сюжет притчи, развиваясь, приводит к кульминационному моменту, когда хозяин виноградника посылает к виноградарям своего сына. У Луки это «возлюбленный (ἀγαπιτός) сын», что не может не напомнить о двух случаях, описанных евангелистами-синоптиками, когда с неба звучал голос Отца: при крещении Иисуса и в момент Его Преображения[350]. В обоих случаях прозвучали слова: «Сей есть Сын Мой возлюбленный», или «Ты Сын Мой возлюбленный» (Мф. 3:17; Мк. 1:11; Лк. 3:22 и Мф. 17:5; Мк. 9:7; Лк. 9:35).

В притче Иисус говорит о Себе и предсказывает Свою смерть от рук тех, к кому притча обращена. Как показывает реакция слушателей («и старались схватить Его, но побоялись народа»), они восприняли притчу как сигнал, посланный им напрямую. Основной посыл притчи в чем-то напоминает слова, которые Иисус обратил к Иуде на Тайной Вечере: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13:27). Эти слова не были призывом к действию, как и притча не была призывом осуществить на деле то, что в ней предсказывалось. Иуда мог отказаться от своего намерения предать Иисуса, и первосвященники и ста-

[350] *Puig i Tàrrech A.* Metaphors, First Context and Jesus Tradition. P. 108–109.

рейшины могли отказаться от намерения схватить и убить Его. Но они поступят именно так, как Иисус предсказывает. Его предсказание — констатация неизбежного и необратимого.

Здесь мы имеем дело с тем, что можно обозначить как бессилие Бога перед человеческой свободой — бессилие не вынужденное, а добровольное. Бог заранее знает о злых поступках людей, но это знание не означает того, что люди заведомо предопределены к совершению таких поступков. Бог может вмешаться в ситуацию и предотвратить зло, что Он и делает в некоторых случаях. В других же случаях Он посылает людям сигналы, на которые они должны самостоятельно отреагировать отказом от злых намерений. Этот отказ целиком и полностью зависит от их воли и свободы: Бог не принуждает их к отказу, Он лишь намекает им на то, что знает об их намерениях, чтобы они, может быть, устыдились и покаялись. Ответом иудеев на притчу о злых виноградарях могло стать их покаяние. Однако этого не произошло, и Иисус знал, что этого не произойдет.

Виноградари принимают, как им кажется, наиболее легкое решение: «пойдем, убьем его и завладеем наследством его». Подобные решения на протяжении веков принимали люди, убивая друг друга из желания завладеть имуществом, или из зависти, или из ревности, или из ненависти, или по иным причинам. Осмыслению этой темы посвящено множество философских трактатов, литературных произведений.

В романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» ставится вопрос, позволительно ли человеку переступить через жизнь другого для достижения своих целей, будь то «благородных», возвышенных, или материальных, корыстных. «Смогу ли я переступить или не смогу?. Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею?». Такими вопросами задается в романе студент Раскольников, убивающий старуху-процентщицу[351].

Злые виноградари в притче сумели переступить, потому что сочли, что они «право имеют». Многие философские и политические теории оправдывают убийство, если оно мотивировано теми или иными целями, например классовой борьбой

[351] *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание 5, 4. Т. 9. С. 204.

или борьбой за справедливое мироустройство. Для христианской же традиции непреложной остается заповедь Божья: «Не убий» (Исх. 20:13; Втор. 5:17). Любая человеческая жизнь имеет ценность, и любая смерть, тем более насильственная, наносит урон всему человечеству. Любая насильственная смерть становится вторжением в план Божий, согласно которому у каждого человека есть свои, одним Богом установленные, даты рождения и смерти.

Фигура возлюбленного сына оказывается в притче центральной. Она как бы оттесняет на второй план фигуру хозяина, который так и остается за кадром на протяжении всей притчи. Он принимает все решения, он направляет к бунтарям одно посольство за другим, он выносит им конечный приговор, но он так и не появляется на сцене. Вместо себя он посылает сына, и в этом, конечно же, нельзя не увидеть прямого отражения того, что Иисус многократно говорил иудеям о Своем Отце. Взаимоотношения между Отцом и Сыном в проповеди Иисуса, как она отражена в Евангелии от Иоанна, выражаются в нескольких простых и постоянно повторяющихся формулах: Отец послал Сына в мир (Ин. 5:36–37); Сын действует от имени Отца (Ин. 5:17–19); Сын исполняет не Свою волю, но волю Отца (Ин. 6:38).

«Камень, который отвергли строители»

Центральное значение фигуры сына подчеркивается использованием образа камня, который «отвергли строители», но который «сделался главою угла». Этот образ, заимствованный из Псалтири (Пс. 117:22), указывает на камень, который кладется в основание дома. Уже в Ветхом Завете образ краеугольного камня приобрел религиозный смысл: «Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится» (Ис. 28:16). Апостол Петр говорит об Иисусе Христе как краеугольном камне веры, ссылаясь на оба приведенных ветхозаветных текста (1 Пет. 2:6–8).

Ранее, в Кесарии Филипповой, Иисус использовал образ камня применительно к Петру (Мф. 16:18). В притче о злых виноградарях Он использует этот образ применительно к Самому Себе, указывая на центральное значение Своего при-

шествия в мир для истории не столько Израиля, сколько «народа, приносящего плоды» — спасенного человечества, объединенного в Церковь как Новый Израиль. Так притча постепенно выводит слушателя далеко за пределы темы взаимоотношений между Богом и конкретным народом, приобретая всечеловеческий масштаб.

Как и многие другие поучения и притчи Иисуса, притча о злых виноградарях завершается тем, что люди оказываются разделенными на две группы: уверовавших и не уверовавших, покаявшихся и не покаявшихся, овец и козлов, спасенных и обреченных на мучения. Окончательное разделение должно произойти на Страшном суде, но начиналось оно уже на земле, где одни откликались на проповедь Иисуса и Его чудеса, а других Его слова и действия только всё больше и больше раздражали. Эту смешанную реакцию мы наблюдаем и когда рассматриваем чудеса Иисуса, и когда обсуждаем Его поучения и притчи. Именно на нее Он указывал, когда говорил: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение» (Лк. 12:51). В данном случае осуждение не уверовавших выражается в том, что они лишатся виноградника, а благословение уверовавшим — в том, что они станут его новыми владельцами.

Если виноградник символизирует Израильский народ, то образ камня имеет отношение к Иерусалимскому храму. Незадолго до произнесения притчи о злых виноградарях Иисус вошел в храм, выгнал оттуда всех продающих и покупающих, опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей (Мф. 21:12; Мк. 11:15; Лк. 19:45). А вскоре после произнесения притчи Он, указывая на здание храма, скажет о том, что «не останется здесь камня на камне» (Мф. 24:2). Если Его действия в храме могли восприниматься как символ грядущего разрушения храма, то Его слова содержали прямое предсказание этого события.

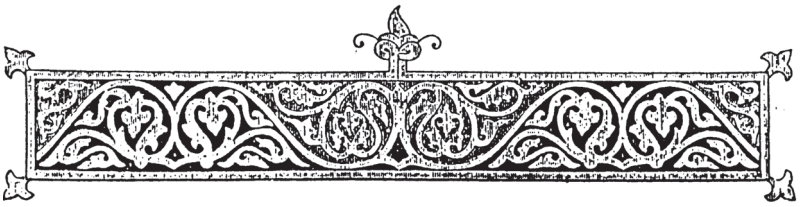
Вслед за другими исследователями мы должны указать на то, что в еврейском языке слова «сын» (בן bēn) и «камень» (אבן *ʾeḇen*) созвучны[352]. Возможно, именно это созвучие повлияло

[352] *Black M.* The Theological Appropriation of the Old Testament by the New Testament. P. 12; *Snodgrass K.* The Parable of the Wicked Tenants. P. 113–118;

на то, что два образа соединились в одном поучении. Камень в данном контексте может восприниматься как образ, имеющий многофункциональное значение. С одной стороны, он указывает на Иисуса как краеугольный камень, отвергнутый строителями. С другой, он «связан с идеей нового эсхатологического храма... интерпретируемого... как новая община народа Господня... Сын — мессианский камень, отброшенный строителями, но занимающий в здании главное место. Его противники увидят: их режим и храм разрушены, а Его Царство установлено»[353].

Kim S. Jesus — the Son of God. P. 135; *Rowe R. D.* God's Kingdom and God's Don. P. 265–270.

[353] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 452–453, 455.



ГЛАВА 22

1. Притча о брачном пире

[1]Иисус, продолжая говорить им притчами, сказал: [2]Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего [3]и послал рабов своих звать званых на брачный пир; и не хотели прийти. [4]Опять послал других рабов, сказав: скажите званым: вот, я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото, и всё готово; приходите на брачный пир. [5]Но они, пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою; [6]прочие же, схватив рабов его, оскорбили и убили их. [7]Услышав о сем, царь разгневался, и, послав войска свои, истребил убийц оных и сжег город их. [8]Тогда говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны; [9]итак пойдите на распутия и всех, кого найдете, зовите на брачный пир. [10]И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими. [11]Царь, войдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, [12]и говорит ему: друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде? Он же молчал. [13]Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов; [14]ибо много званых, а мало избранных.

«Царство Небесное подобно человеку царю»

Похожая по содержанию притча имеется также в Евангелии от Луки. Сравнение текста обеих притч и обстоятельств их произнесения позволяет сделать вывод, что одна и та же притча была произнесена Иисусом дважды. При этом, произнося ее во второй раз, Иисус существенно рас-

ширил ее, за счет чего сместился смысловой акцент притчи, изменился ее общий тон и характер. Представляется полезным рассмотреть притчу в обеих версиях, начав с версии Луки как относящейся к более раннему периоду служения Иисуса.

Лука рассказывает о том, как, идя из Галилеи в Иерусалим, Иисус в субботу пришел в дом одного из начальников фарисейских «вкусить хлеба». Там Он сначала исцеляет человека, страждущего водянкой (Лк. 14:1–6). Затем, наблюдая, как званые выбирают первые места, обращает к фарисею поучение: «Когда ты будешь позван кем на брак, не садись на первое место, чтобы не случился кто из званых им почетнее тебя, и звавший тебя и его, подойдя, не сказал бы тебе: уступи ему место; и тогда со стыдом должен будешь занять последнее место» (Лк. 14:8–9). Затем Иисус дает еще один совет: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния. Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздастся тебе в воскресение праведных» (Лк. 14:12–14).

Услышав эти слова, один из возлежащих говорит Иисусу: «Блажен, кто вкусит хлеба в Царствии Божием!» (Лк. 14:15). Реакцией Иисуса на эти слова и становится интересующая нас притча, которая у Луки имеет следующий вид:

> Один человек сделал большой ужин и звал многих, и когда наступило время ужина, послал раба своего сказать званым: идите, ибо уже всё готово. И начали все, как бы сговорившись, извиняться. Первый сказал ему: я купил землю и мне нужно пойти посмотреть ее; прошу тебя, извини меня. Другой сказал: я купил пять пар волов и иду испытать их; прошу тебя, извини меня. Третий сказал: я женился и потому не могу придти. И, возвратившись, раб тот донес о сем господину своему. Тогда, разгневавшись, хозяин дома сказал рабу своему: пойди скорее по улицам и переулкам города и приведи сюда нищих, увечных, хромых и слепых. И сказал раб: господин! исполнено, как приказал ты, и еще есть место. Господин сказал рабу: пойди по дорогам и изгородям и убеди придти, чтобы наполнился дом мой. Ибо ска-

зываю вам, что никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных (Лк. 14:16–24).

Сравнение двух притч показывает, что сходные сюжеты могут выполнять разные функции в зависимости от ситуации, в которой произносится притча. В Евангелии от Луки притча звучит в мирной и спокойной обстановке дружеской трапезы. О том, что трапеза носит дружеский характер, свидетельствует отсутствие каких бы то ни было упоминаний о недовольстве фарисеев словами или действиями Иисуса, несмотря на то что Он в очередной раз совершил исцеление в субботу. В ответ на Его вопрос, позволительно ли исцелять в субботу, они молчат. Никакой негативной реакции не вызывают и Его поучения о том, как надо выбирать места за столом и кого следует звать на обед или ужин. В этой обстановке и притча, имеющая отнюдь не примирительное содержание, излагается в спокойном, примиряющем тоне. Отказываясь принять приглашение, званые извиняются и оправдываются. Хозяин, хотя и гневается на них, никак не наказывает их, лишь констатируя, что никто из них не вкусит его ужина, что и так очевидно из их отказа принять в нем участие.

Совершенно иную картину представляет Матфей, повествуя о том, как Иисус обращается к тому же сюжету в храме Иерусалимском. Во-первых, хозяином пира является не просто «некий человек», а «человек царь», что само по себе придает истории бóльшую значимость, поскольку царь в притчах всегда символизирует Бога. Во-вторых, помимо царя, в рассказе присутствует его сын: царь делает не просто «большой ужин», но «брачный пир для сына своего»; повествование с самых первых слов приобретает христологический характер. В-третьих, царь приглашает званых не один раз, а дважды, но они оба раза отказываются. В-четвертых, они отказываются отнюдь не в вежливой форме: их действия в ответ на повторное приглашение напоминают действия злых виноградарей в предыдущей притче. В-пятых, реакция царя вовсе не ограничивается констатацией того, что званые не примут участия в ужине: царь действует решительно и жестко, уничтожая «убийц оных» и сжигая их город.

Наконец, в той версии притчи, которая звучит в храме Иерусалимском, добавлен целый эпизод, которого не было в версии Луки: с человеком, одетым не в брачную одежду. Этот эпизод имеет самостоятельное значение.

Общим между двумя версиями притчи является наличие в них той самой «заместительной теологии», которая столь несимпатична современным западным исследователям[354], но которая красной нитью проходит через всю евангельскую историю. Место тех, кто отказался прийти на вечерю, в конечном итоге занимают другие, подобно тому как злых виноградарей хозяин замещает другой группой лиц — народом, способным принести плоды.

Сходной, но не одинаковой является мотивация, по которой званые отказываются от приглашения. У Луки один из приглашенных отказывается под предлогом приобретения земли, другой — под предлогом покупки волов, третий ссылается на то, что женился. У Матфея же одни, пренебрегши приглашением царя, пошли кто на поле свое, кто на торговлю свою, другие же, «схватив рабов его, оскорбили и убили их». В версии Луки на первый план выступают корыстные интересы: в поведении приглашенных, как кажется, нет злого умысла, просто служение маммоне пересиливает зов Божий. В версии Матфея дело обстоит иначе: званые отказываются прийти из-за сознательного и демонстративного пренебрежения к воле царя. Это пренебрежение у некоторых простирается до того, что они оскорбляют и убивают его слуг.

Последняя деталь выводит притчу за рамки реализма и историзма: подобной реакции можно было бы ожидать только в том случае, если бы царь приглашал своих заклятых врагов, что в обычной жизни трудно представить. Нельзя также согласиться с теми исследователями, которые считают, что царь пригласил людей с улицы, чтобы «сохранить лицо и спасти свою репутацию»[355]. Любая попытка объяснить

[354] См., например: *Boys M. C.* Beyond "Removing" Anti-Judaism. P. 94–95 (автор сетует на то, что, несмотря на предпринятое в последние десятилетия тотальное редактирование богословских текстов в протестантской и католической традициях, «заместительная теология» все еще сохраняется в отдельных литургических гимнах).

[355] *Wright S.* Jesus the Storyteller. P. 163.

притчу в терминах исторического реализма наталкивается, как и во многих других случаях, на целую серию подробностей, указывающих на то, что речь идет о воображаемой ситуации.

Тем не менее воображаемой оказывается только ситуация, описанная в притче. Реальность, которую притча призвана отобразить, была отнюдь не воображаемой. Как и в притче о злых виноградарях, Иисус вновь говорит о Себе и Своей миссии. Однако если в притче о злых виноградарях образ сына занимает центральное место, то здесь сын лишь упоминается как тот, для кого царь устроил брачный пир. Если там отец оставался как бы в тени, то здесь в тени остается сын. При этом, и в той и в другой притче конфликт разыгрывается между одним человеком (хозяином виноградника или царем) и группой лиц (работниками в винограднике или приглашенными): всё развитие сюжета в обоих случаях подчинено основному конфликту.

Существенная разница между ролями, которые сын играет в первой и во второй притчах, заставляет толкователей поразному смотреть и на роли слуг в обеих притчах. В притче о злых виноградарях хозяин сначала посылает к бунтовщикам три группы слуг и лишь после этого посылает к ним своего сына. Во второй притче, как она изложена у Матфея, сын упоминается в самом начале, но больше в действии не участвует: при этом первую группу рабов приглашенные просто игнорируют, в отношении же второй употребляют различного рода насилие вплоть до убийства. Это может указывать на то, что под первой группой понимаются ветхозаветные пророки, а под второй — христианские проповедники, ученики Иисуса, которым Он неоднократно предсказывал, что они будут гонимы и убиваемы. Так понимали притчу многие древние толкователи как на Западе, так и на Востоке.

Григорий Великий видит в брачном пире, который отец устроил для сына своего, аллегорическое указание на рождение Сына Божия от Девы. Выйдя из чрева Девы, словно из брачного чертога, Жених соединил Себя с невестой — Церковью. Бог Отец послал слуг Своих пригласить на пир друзей: «Он послал раз, и послал другой, потому что сначала Он сделал проповедниками воплощения Господа про-

роков, а затем апостолов. Он посылал Своих слуг для приглашения дважды, потому что через пророков Он возвестил о грядущем воплощении Единородного, а через апостолов сообщил, что оно состоялось»[356]. Симеон Новый Богослов говорит: «Кто же были эти посланные? Пророки. А позванные? Евреи. Они и тогда, и с самого начала были позваны, но не хотели слушать звавших. Тогда послал, говорит Евангелие, Царь Отец других рабов... Кого же называет здесь Господь вторыми рабами посланными? Святых апостолов Своих»[357].

«Брачный пир готов, а званые не были достойны»

Иоанн Златоуст видит в притче о брачном пире прямое продолжение притчи о злых виноградарях. События, описанные в притче о брачном пире, по его мнению, относятся к первому христианскому поколению. При этом обе притчи направлены против иудеев, а развязкой драмы служит разрушение Иерусалима в 70 г. и изгнание евреев из их земли:

> Так как они не захотели прийти, но убили пришедших к ним, то Он сжег города их и, послав войско, истребил их. Этим Он предсказывает события, случившиеся при Веспасиане и Тите, и так как иудеи оскорбили и Отца, не поверив Ему, то Он сам принимает на Себя отмщение их. Потому не тотчас по смерти Христа случилось истребление города, но спустя сорок лет, — после того как они убили Стефана, умертвили Иакова и надругались над апостолами, — чтобы видно было Его долготерпение. Видишь ли, как точно и скоро исполнились самые события? Это случилось еще при жизни Иоанна и многих других, бывших с Христом, и свидетелями этих событий были те, которые слышали это предсказание. Заметь особенное попечение Божие. Он насадил виноградник, — всё сделал и выполнил: по убиении одних рабов, послал других; по убиении этих, послал Сына, и по убиении Сына, призывает их на брак; они

[356] *Григорий Великий.* Сорок гомилий на Евангелия 38, 3. (PL 76, 1283). Рус. пер.: С. 381.

[357] *Симеон Новый Богослов.* Слова нравственные 1, 10 (SC 122, 266).

же не захотели прийти. После посылает других рабов, — они и этих убили. Тогда, наконец, Он истребляет их как зараженных неисцелимой болезнью[358].

Несмотря на то что в современной науке принято списывать подобные обвинения в адрес иудеев на счет «антисемитизма», которым якобы были заражены отцы Церкви, понимание двух групп рабов из притчи о брачном пире как ветхозаветных пророков и христианских проповедников встречается и у некоторых современных толкователей[359]. Православный богослов XX в. пишет:

Как обычно бывает в притчах Христовых, так и в сей охвачена вся история человечества от начала до конца... Царство Небесное не может быть выражено словами — его можно лишь уподобить чему-либо, существующему в сей жизни. Кроме всего прочего, его можно уподобить и брачному пиру. Свадьба является для людей радостным событием, а Царство Небесное есть сама радость... Приход Христа в мир — самое радостное событие для человечества в целом и для каждой души в отдельности, как приход обрученного к своей невесте. Из всех народов на земле радостнее всех приветствовать приход Жениха Христа должен был народ иудейский, ибо народ сей был больше всего подготовлен Богом к встрече с Ним. Перед этим народом стояла задача первыми выйти в сретение Христу, первыми узнать и принять Его, а затем благовестить всем народам и племенам на земле радость и спасение... Но народ сей Его не познал, не признал, презрел и отверг... Но они, пренебрегши то, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою; прочие же, схватив рабов его, оскорбили и убили их... Услышав о сем, царь разгневался, и, послав войска свои, истребил убийц оных и сжег город их. Царь сей есть Бог; гнев Его — исчерпанное, наконец, терпение и обращение милости в правосудие; войска суть войска римские; убийцы — иудеи, а город их

---

[358] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 69, 1 (PG 58, 649). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 702–703.

[359] См., например: *Hare D. R. A.* The Theme of Jewish Persecution of Christians. P. 121.

— Иерусалим. Неизмеримо Божие долготерпение. Бог не хотел карать иудеев сразу после убийства Господа нашего Иисуса Христа, но ждал еще сорок лет... Тогда говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны; итак пойдите на распутия и всех, кого найдете, зовите на брачный пир... Распутия означают языческий мир, где скрещивались и переплетались пути добра и зла, стремнины и утесы, места каменистые и заросшие терниями, где семя Божие было подвержено всяческим опасностям. На этот пространный и многочисленный мир смотрел Бог с тою же отеческою заботой, с какою смотрел Он и на Израиль, и промышлял о нем — только другим образом... И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими. Сие есть Церковь Божия на земле. Сие есть новый союз Бога с людьми во имя Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа... Сие есть новый богоизбранный народ, новый Израиль, новое племя праведного Авраама. Ветхий Израиль изменил и утратил свою избранническую роль в истории человечества, и Бог создал новое русло человеческого спасения, Новый Израиль[360].

Мы должны подчеркнуть, что в традиционном понимании притчи о званых на брачный пир нет ничего «антисемитского», как нельзя назвать антисемитизмом обличения Иисуса в адрес иудеев, рассеянные по всему корпусу Евангелий[361]. Однако анти-иудейский подтекст притчи очевиден.

В современной научной литературе антисемитизм и антииудаизм часто смешиваются[362]. Утверждают, что «антииудаизм и антисемитизм — два выражения одного и того же феномена: отвращения к евреям и иудаизму»[363]. Между тем речь должна идти о разных явлениях, к каждому из которых требуется свой подход[364]. Антисемитизм как ненависть

---

[360] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 215–223.

[361] См.: *Baum G.* The Jews and the Gospel. P. 45 (автор подчеркивает, что нельзя принимать «пророческий гнев» за «анти-еврейские чувства»).

[362] См., например: *Borovsky I. J.* Introduction. P. 9–16

[363] *Schoon S.* Escape Routes as Dead Ends. P. 145.

[364] См.: *Keith G.* Hated Without a Cause? P. 2–6 (автор настаивает на необхо-

к еврейскому народу (или группе семитских народов) заслужил справедливое осуждение (во многих странах его крайние проявления уголовно наказуемы). Что же касается полемики с иудаизмом, то она является сквозной темой большинства книг Нового Завета, проходит красной нитью через раннехристианское богословие, отражена в литургических текстах. Вычеркнуть ее из христианской истории — значит изъять из христианства одну из составляющих его самоидентификации. Точно так же полемика с христианством составляет важную часть иудаизма как религиозной традиции.

Современный христианско-иудейский диалог призван снять накопившееся веками напряжение между двумя религиозными традициями, дабы обеспечить их мирное сосуществование в дальнейшем. Но этого нельзя добиться путем радикального переформатирования самих этих традиций и их богословского самопонимания. Исследователь пишет:

> В прошлом чудовищные несправедливости и погромы совершались против евреев на том основании, что они были «христоубийцами». Христиане должны быть первыми, кто выступает против таких злодеяний. В то же время мы не должны поддаваться политкорректному стремлению переписать евангельские повествования, дабы отмести эти обвинения. Мы не можем переписать события прошлого[365].

Полемика с иудеями, которую Иисус начал в Своих поучениях и притчах, закончилась Его смертью на кресте по приговору иудейского синедриона. Эта полемика продолжилась Его учениками и последователями — апостолами в I в., мужами апостольскими во II в., отцами и учителями Церкви со II в. и далее. Она, как правило, не была мотиви-

---

димости проводить четкое различие между антисемитизмом и богословской полемикой с иудаизмом как религией); *Gager J. G.* The Origins of Anti-Semitism. P. 8 (автор говорит об отличии антисемитизма от «христианского анти-иудаизма» — несогласия с иудаизмом в религиозных и богословских вопросах); *Flannery E. H.* Anti-Judaism and Anti-Semitism. P. 583 (автор утверждает, что анти-иудаизм, в отличие от антисемитизма, является «чисто богословским» феноменом: он «отвергает иудаизм как путь к спасению, но не евреев как народ»).

[365] *Stein R. H.* Jesus the Messiah. P. 238.

рована враждебным отношением к конкретному народу. Она имела вероучительный характер. Отцы Церкви обвиняли иудеев в том, в чем их обвинял Сам Иисус: что они отвергали посланных Богом пророков, потом отвергли и убили Его возлюбленного Сына, а затем отвергали одного за другим посланных Им апостолов. Упомянутые Златоустом Стефан и Иаков стали жертвами гонения на христиан со стороны иудеев. Это гонение продолжилось бы, если бы после 70 г. иудеи сами не превратились в гонимое меньшинство, рассеянное по всему миру.

Если не воспринимать притчу о злых виноградарях как прямое указание на Израильский народ, какие могут быть альтернативные толкования? Их пытаются предложить современные светские исследователи, отвергающие авторство Иисуса и приписывающие притчу творчеству раннехристианской Церкви. Один из них утверждает, что «притча не предоставляет готовых идентификационных моделей и четкого разъяснения метафор», а потому «слушатели остаются в недоумении: царство в этой истории гибнет, кто будет наследником — неясно»[366]. Другие толкователи полагают, что притча может являться «предупреждением для землевладельцев, экспроприирующих и экспортирующих за рубеж сельскохозяйственные продукты»[367]. Некоторые считают, что притча — «шокирующая история успешного убийства»[368]; в ней «Иисус рассказывает тревожную и трагическую историю, не применяя ее ни к кому конкретно»[369].

Кажется, не требуется больших усилий, чтобы увидеть, что, как только толкователь отрывается от твердой почвы евангельского контекста и становится на зыбкий грунт домыслов и догадок, он теряет главный ключ к разгадке смысла притчи. «Столь же неустанные, сколь и бесплодные, попытки понять суть притчи о злых виноградарях, вырванной из новозаветного контекста и лишенной авторства Иисуса,

---

[366] *Scott B. B.* Hear Then the Parable. P. 252–253.

[367] *Malina B. J.*, *Rohrbaugh R. L.* Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels. P. 255.

[368] *Crossan J. D.* In Parables. P. 96.

[369] *Funk R. W.*, *Hoover R. W.* The Five Gospels. P. 101.

приводят только к банальностям», — пишет К. Эванс. При таком подходе «остается непонятным, зачем было сочинять эту притчу — и зачем сохранять ее для потомства». Напротив, контекст, внутри которого притча была произнесена, «позволяет нам продвинуться намного дальше, чем сомнительные контексты, обретаемые либо в позднейших источниках, либо в фантазиях и измышлениях современных ученых»[370]. А этим контекстом является, несомненно, конфликт между Иисусом и духовными вождями Израильского народа — конфликт, столь ярко описанный на страницах всех четырех Евангелий.

По словам русского православного иерарха XX в. святителя Иоанна (Максимовича), «не идущие на пир Господень неизбежно идут на пир Иродов, где совершается убийство праведника»[371]. Этот выбор сделали те иудеи, которые отвергли посланного к ним Мессию. Отвержение Мессии не могло быть пассивным и равнодушным игнорированием Его присутствия, подобным поведению званых на пир в притче из Евангелия от Луки. Оно приняло форму активного сопротивления тому, что Он говорил и делал, приведшего к Его убийству, а затем и убийству Его апостолов.

«И брачный пир наполнился возлежащими»

Произнесение притчи о брачном пире предшествует не только пророчествам о разрушении Иерусалима и о Втором Пришествии: оно также предшествует Тайной Вечере. Это заставляет со всей серьезностью отнестись к той связи между образом брачного пира и Евхаристией, которая была обнаружена Церковью на раннем этапе. Восприятие притчи как символического указания на главное таинство Церкви отразилось и в раннехристианском искусстве (в настенной живописи катакомб брачный пир — один из наиболее распространенных сюжетов), и в многочисленных литургических текстах, и в толкованиях отцов Церкви.

Сам по себе образ брачного пира, использованный в притче, напоминает аналогичные образы, которые мы встречаем в Ветхом Завете, в частности в литературе Премудрости:

---

[370] *Эванс К.* Сфабрикованный Иисус. С. 158.

[371] Цит. по: *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 2. С. 108.

> Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «кто неразумен, обратись сюда!» И скудоумному она сказала: «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума» (Притч. 9:1–6).

В христианской традиции этот текст воспринимается как один из прообразов Евхаристии, а под библейской Премудростью понимается Сын Божий. Приведенный текст из Книги Притч читается в Православной Церкви за богослужением в богородичные праздники. Сочетание евхаристической и богородичной тематики характерно для восточно-христианской богословской традиции. Оно нашло отражение в трудах отцов Церкви, в том числе в их толкованиях на притчу о брачном пире.

Классическим примером подобного рода толкования является 1-е Нравственное слово Симеона Нового Богослова (XI в.). Оно начинается с вопроса о том, кого Бог взял в невесты для Единородного Сына Своего. На этот вопрос Симеон отвечает, имея в виду происхождение Девы Марии из дома Давидова: «Взял Он дочь человека, согрешившего пред Ним, сотворившего блуд и убийство, то есть взял в невесты дочь блудника и убийцы». К Ней Бог послал архангела Гавриила, по слову которого «в утробу Девы вошло всё ипостасное, единосущное и совечное Отцу Слово Бог, и чрез наитие и содействие единосущного Ему Духа восприняло плоть от непорочных и чистых кровей Ее, сделавшись совершенным человеком с телом и душой. И вот неизреченное соединение! Вот таинственный брак Божий! Так совершился новозаветный союз Бога с людьми: Он принял плоть и даровал Божество»[372].

Точно такой же брак, продолжает Симеон, «бывает и с каждым верным сыном дня. Бог и с нами сочетается пречистым и пренепорочным браком и производит в нас некое таинство, высшее всякой человеческой силы». Это происходит

---

[372] *Симеон Новый Богослов.* Слова нравственные 1, 9 (SC 122, 246–250).

благодаря вере в Сына Божия, которая прорастает в сердце человека, подобно семени, и благодаря Евхаристии, через которую Сын Божий входит внутрь человека:

> Поскольку Сын Божий и Бог воплотился уже однажды от Девы и родился от Нее телесно, выше слова и разума, и невозможно Ему опять воплощаться и рождаться телесно в каждом из нас, то что Он делает? Ту самую пренепорочную Плоть, которую принял Он от Пречистой Марии Богородицы и в которой от Нее родился, преподает нам в таинстве, и, вкушая ее, мы имеем внутрь себя, разумеется каждый достойно причащающийся, всего воплощенного Бога и Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия и Сына Девы... Вселяясь же в нас, Он не познается сущим в нас телесно, как плод чрева, как был в Пресвятой Деве, но пребывает в нас бестелесно, и соединяется с существом и естеством нашим неизреченно, и нас обоготворяет, так мы делаемся одним телом с Ним, становясь плотью от Плоти Его и от костей Его... От Нее принял Он плоть, сделал ее Своею собственной и обожил... И теперь преподает сию Плоть святым Своим — Он, Сын Бога и Отца и Пресвятой Богородицы Марии... И как Христос и Бог наш сделался Ее Сыном и братом нам, так и мы, о неизреченное человеколюбие, делаемся сынами Богородицы, Матери Его, и братьями Его, Христа и Бога нашего... Вот таинство брака, которое сотворил Бог и Отец равночестному, единосущному и соприсносущному Единородному Сыну Своему...[373]

Это толкование подводит итог многовековому развитию евхаристического восприятия притчи о брачном пире, начиная от раннехристианской эпохи. Оно принадлежит к традиции аллегорической интерпретации притч, далеко уводящей от буквального смысла текста. Современному светскому исследователю подобного рода аллегории, как правило, кажутся натянутыми и искусственными. Но они продолжают жить в литургической традиции Церкви, оплодотворяя богословскую мысль и помогая верующим вскрывать глубинные смысловые пласты в евангельских

[373] *Симеон Новый Богослов.* Слова нравственные 1, 9 (SC 122, 246).

текстах, изначально предназначенных не для буквального прочтения.

«Увидел там человека, одетого не в брачную одежду»

Рассмотрим теперь ту часть притчи, которая отсутствует у Луки. У Матфея в ней появляется дополнительное действующее лицо: человек, одетый не в брачную одежду. Эта часть притчи при буквальном толковании вызывает естественный вопрос: почему человек, которого позвали на пир, потом изгоняется из-за того, что у него не было брачной одежды? Ответом служит ссылка на обычай, по которому соответствующую одежду давали при входе на брачный пир: отсутствие на человеке брачной одежды, следовательно, означало пренебрежение царским даром[374] и стояло в одном ряду с поступком тех званых, которые пренебрегли приглашением и вовсе не пришли на брак.

Введением в повествование о человеке, пришедшем на пир без брачной одежды, служат слова о том, что рабы, «выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими». В версии Луки хозяин приказывает позвать на ужин «нищих, увечных, хромых и слепых». Разница достаточно очевидна. Если у Луки речь шла о тех, которые попали на ужин, несмотря на свое низкое социальное положение, то у Матфея вводится разделение попавших на пир по нравственному признаку. Вошедший в небрачной одежде, очевидно, относится к категории тех «злых», которые, хотя и вошли в чертог, не были этого достойны.

В этом эпизоде, опять же, можно усмотреть указание не события, которые касаются уже не столько истории Израильского народа, сколько истории новозаветной Церкви. Если принять толкование, согласно которому две группы рабов соответствуют пророкам и апостолам, тогда естественным образом вся история, касающаяся человека в небрачной одежде, будет соотноситься с историей Церкви после воскресения Христова. В этом случае ее смысл будет за-

---

[374] *Hendriksen W.* Exposition of the Gospel According to St. Matthew. P. 797–798; *Kistemaker S. J.* The Parables of Jesus. P. 104.

ключаться в следующем: как в ветхозаветную эпоху были люди, призванные Богом, но отвергнувшие призвание, так и в новозаветную эпоху были и будут такие люди. Именно в таком ключе понимают рассматриваемый эпизод многие древние толкователи. Обращаясь к своим прихожанам, членам римской христианской общины V в., Григорий Великий говорит:

> Поскольку вы, по щедрости Бога, уже вошли в дом брачного пира, то есть Святую Церковь, то будьте внимательны, братья, как бы Царь, придя, не обнаружил изъяна в облачениях души вашей... Что, как вам кажется, обозначается брачной одеждой? Если скажем, что брачная одежда — это крещение и вера, то кто же вошел туда без крещения и без веры? Человек, еще не поверивший, находится вне пира. Что же должны мы понимать под брачной одеждой, как не любовь? Человек приходит на брачный пир, но нет на том брачной одежды, кто, пребывая в Святой Церкви, не имеет любви[375].

Чуть раньше в той же проповеди Григорий говорил о том, что в Церкви одновременно присутствуют и добрые люди, и злые. Она «всех ведет к вере, но не всех счастливо приводит к свободе духовной благодати через перемены в образе жизни, так как в этом людям препятствуют их грехи». В земной Церкви люди «перемешаны», но когда они достигнут конца, разделятся. Церковь принимает «граждан обоих видов... не различая, но разделит их впоследствии»[376].

Таким образом, вторая часть притчи, изложенной в Евангелии от Матфея, уводит от проблематики взаимоотношений между Богом и Израильским народом. Вся первая часть притчи была посвящена тому, что происходит вне брачного чертога: слуги приглашают званых, те отказываются, слуги ищут новых приглашенных. Вторая часть, напротив, происходит уже внутри чертога. И здесь оказывается, что судьба отдельного человека может повторить судьбу Израильского

---

[375] *Григорий Великий.* Сорок гомилий на Евангелия 38, 9 (PL 78, 1287). Рус. пер.: С. 387.

[376] *Там же* 38, 7 (PL 78, 1285). Рус. пер.: С. 384.

народа: несмотря на то что он не только был приглашен, но и ответил на приглашение, вошел в чертог и возлег с пирующими, он оказался недостойным и был извержен «во тьму внешнюю».

«Там будет плач и скрежет зубов»

Формула «там будет плач и скрежет зубов» встречается в прямой речи Иисуса четырежды в Евангелии от Матфея и однажды в Евангелии от Луки. В первый раз она звучит в рассказе об исцелении слуги сотника, завершающемся словами Иисуса: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:11–12; Лк. 13:28). Во второй раз — в толковании притчи о неводе: «Пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13:41–42). В третий раз формула встречается в рассматриваемой нами притче о брачном пире. В четвертый она будет применена в притче о талантах по отношению к негодному рабу, которого господин подвергнет «одной участи с лицемерами; там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 25:51).

Судя по приведенным примерам, эту формулу-присказку Иисус использовал многократно применительно к посмертной участи грешников. Однако лишь в первом примере формула относится к Израильскому народу; в остальных случаях она имеет более универсальный характер, указывая на всех, кто не уверует в Иисуса, не последует Его заповедям; кто воспротивится Богу, будет сеять соблазны, делать зло; кто не употребит в дело свои таланты, но зароет их в землю. Во всех случаях речь идет о сознательном выборе самого человека: этот выбор и предопределяет его посмертную судьбу.

«Ибо много званых, но мало избранных»

Слова о том, что «много званых, но мало избранных», — еще одна формула-рефрен, встречающаяся в речи Иисуса, в том числе в обеих версиях притчи о брачном пире (Мф. 22:14; Лк. 14:24). Под званными подразумеваются те,

к кому в разные эпохи и при различных обстоятельствах был обращен зов Божий. Под избранными — те, кто откликнулись на зов.

Апостол Петр, слышавший эту формулу из уст Самого Иисуса, пишет: «Посему, братия, более и более старайтесь делать твердым ваше звание и избрание; так поступая, никогда не преткнетесь, ибо так откроется вам свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Пет. 1:10–11). Здесь звание и избрание стоят в одном ряду: под званными и избранными понимаются все члены Церкви. Апостол Павел называет членов Церкви «избранными Божиими» (Рим. 8:33; Кол. 3:12; Тит. 1:1). А Иоанн Богослов в Апокалипсисе говорит об Агнце Божием: Он есть «Господь господствующих и Царь царей, и те, которые с Ним, суть званые и избранные и верные» (Откр. 17:14).

Таким образом, слова Иисуса о том, что «много званых, но мало избранных», уже в первом христианском поколении получили вполне однозначное толкование: званые — это те, кого Бог пригласил на брачный пир, а избранные — те, кто на нем остался. Призвание осуществляется через проповедь, на которую человек откликается, обретая веру в Иисуса Христа как Бога и Спасителя и принимая крещение. А избрание — через весь опыт христианской жизни, включающий в себя участие в Евхаристии.

Образ брачной одежды широко используется в православном богослужении, в том числе при подготовке к причащению. В одном из песнопений Страстной седмицы, исполняемом в течение нескольких дней подряд, включая Великий Четверг, когда совершается воспоминание Тайной Вечери, говорится: «Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в онь. Просвети одеяние души моея, Светодавче, и спаси мя» («Чертог Твой уготованный вижу, Спаситель мой, но не имею одежды, чтобы войти в него. Просвети одежду души моей, Податель света, и спаси меня»). Образ человека, связанного по рукам и ногам и изверженного из брачного чертога — один из лейтмотивов покаянных молитв и песнопений Великого поста и Страстной седмицы.

2. Подать кесарю

[15]Тогда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах. [16]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 лице; [17]итак скажи нам: как Тебе кажется? позволительно ли давать подать кесарю, или нет? [18]Но Иисус, видя лукавство их, сказал: что искушаете Меня, лицемеры? [19]покажите Мне монету, которою платится подать. Они принесли Ему динарий. [20]И говорит им: чье это изображение и надпись? [21]Говорят Ему: кесаревы. Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу. [22]Услышав это, они удивились и, оставив Его, ушли.

Этот же эпизод приводится у Марка и Луки. 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 каком-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).

«Позволительно ли давать подать кесарю, или нет?»

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 миллионов динариев в год. После его смерти в 4 г. до Р. Х. царство было разделено; соответствующим образом были разделены налоговые обязательства: правитель Иудеи Архелай собирал около

3,6 миллионов, правитель Галилеи и Переи Ирод Антипа — около 1,2 миллиона, Филипп, управлявший Итуреей и Трахонитской страной, — около 600 тысяч[377]. 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. Если ответит отрицательно, Его можно упрятать в тюрьму. Вопрос задается при народе, так что — отступать некуда, отмолчаться невозможно, все ждут ответа.

Иисус просит принести монету, Ему приносят динарий — римскую монету, равную дневному заработку поденного 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[378], 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.

---

[377] *Storkey A.* Jesus and Politics. P. 212.

[378] *Storkey A.* Jesus and Politics. P. 226.

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.

«Итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу»

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 Пётр 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. Посему 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 Пётр 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 Божью. 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 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 по-

зицию 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; всё противное благочестию не есть уже дань кесарю, но дань и оброк дьяволу»[379].

3. Диалог с саддукеями о воскресении

[23]В тот день приступили к Нему саддукеи, которые говорят, что нет воскресения, и спросили Его: [24]Учитель! Моисей сказал: если кто умрет, не имея детей, то брат его пусть возьмет за себя жену его и восстановит семя брату своему; [25]было у нас семь братьев; первый, женившись, умер и, не имея детей, оставил жену свою брату своему; [26]подобно и второй, и третий, даже до седьмого; [27]после же всех умерла и жена; [28]итак, в воскресении, которого из семи будет она женою? ибо все имели ее. [29]Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией, [30]ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах. [31]А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: [32]Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых. [33]И, слыша, народ дивился учению Его.

«В тот день приступили к Нему саддукеи»

Учение саддукеев, выступающих на сцену в этом эпизоде, по свидетельству Иосифа Флавия, было «распространено среди немногих лиц, притом принадлежащих к особенно знатным родам». Влияние их Флавий называет «ничтожным», а основными особенностями их учения считает то, что они не верят в бессмертие души и «не признают никаких других постановлений, кроме постановлений закона»[380]. В другом месте Иосиф пишет:

---

[379] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 70, 2 (PG 58, 656). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 712.

[380] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 1, 4. С. 758.

> 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 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 чужими[381].

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 в., как предполагается, принадлежали к этой партии[382]. 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[383], поскольку, отвергая устные предания, они тем самым отвергали и различные послабления законов, введенные фарисеями.

---

[381] *Он же.* Иудейская война 2, 8, 14. С. 963.

[382] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. III. P. 396–399.

[383] Дискуссию по этой теме см. в: *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. III. P. 403.

«Итак, в воскресении, которого из семи будет она женою?»

Диалог Иисуса с саддукеями описан также у двух других синоптиков. 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 Мак. 7:1–41)[384].

Ветхий Завет не делает различия между адом и раем. Слово שְׁאוֹל *šə'ôl* («шеол», «преисподняя») указывает на место посмертного пребывания всех людей, вне зависимости от их нравственного состояния при жизни. Шеол — «страна тьмы

---

[384] Подробнее о вере в воскресение мертвых в Ветхом Завете мы говорили в кн.: *Иларион (Алфеев)*, *митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. С. 502–515.

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[385]. 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 «муке 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 показать 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[386].

---

[385] См.: *Setzer C.* Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. P. 6–20.

[386] *Turner D. L.* Matthew. P. 531.

«Заблуждаетесь, не зная Писаний»

Иисус обращается к тому, что для саддукеев является незыблемым: 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[387]. 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»[388]. 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»[389]. По мнению Иоанна Дамаскина, после всеобщего воскресения «не будет ни брака, ни деторождения»[390].

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 такими же телами, как у ангелов:

---

[387] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. III. P. 425, 427.

[388] *Тертуллиан. К* жене (CCSL 1, 374). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 199.

[389] *Тертуллиан. О* единобрачии (CCSL 2, 1243). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 200.

[390] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 4, 27 (PG 94, 1225). С. 271.

воздушными и излучающими свет[391]. 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 ангелов[392]. Многие древнецерковные писатели придерживались той точки зрения, что после всеобщего воскресения души людей соединятся с теми же телами, в которых они пребывали при жизни[393]. В то же время они отмечали, что это будут преображенные тела — нетленные и бессмертные[394]. 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 всё сделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже прежнего естества»[395].

Вопрос о природе воскресших тел выходит за рамки настоящего исследования. Тем не менее мы посчитали нужным коснуться его здесь, поскольку 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). Всё это

---

[391] *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея 17, 30. Библ. Комм. Мф. 1б. С. 191.

[392] *Мефодий Олимпийский.* О воскресении 31. Рус. пер.: С. 229–230.

[393] *Иустин Философ.* Первая Апология 9 (PG 6, 337). Рус. пер.: С. 37. Ср.: *Афинагор Афинский.* О воскресении мертвых 2; 3; 25 (PG 6, 977–981, 1021; 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 (CCSL 2, 998). Рус. пер.: С. 238 («воскреснет именно то тело, которое было посеяно»); 63 (CCSL 2, 1011). Рус. пер.: С. 247 («...плоть воскреснет, и воскреснет всякая, и та же самая, и нисколько не поврежденная»); *Григорий Нисский.* О душе и воскресении (PG 46, 109). Рус. пер.: С. 282–283 («для той же души составится снова то же тело, сочетаемое из тех же стихий»).

[394] *Иоанн Златоуст.* Беседа о воскресении мертвых 8 (PG 50, 430). Рус. пер.: С. 479.

[395] *Макарий Египетский.* Духовные беседы 15, 10 (Die 50 geistlichen Homilien. P. 132). Рус. пер.: С. 330–331.

говорит о том, что Его внешний вид изменился; возможно, изменилась также материя Его Тела.

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).

4. «Какая наибольшая заповедь в законе?»

[34]А фарисеи, услышав, что Он привел саддукеев в молчание, собрались вместе. [35]И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря: [36]Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? [37]Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всем разумением твоим: [38]сия есть первая и наибольшая заповедь; [39]вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; [40]на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки.

После первосвященников, старейшин, фарисеев, иродиан и саддукеев на сцену выступает еще один персонаж, которого Матфей называет законником, а Марк — одним из книжников (εἷς τῶν γραμματέων). Марк ничего не говорит о дурных намерениях книжника. Напротив, книжник, повторив сказанное Иисусом и даже несколько развив Его мысль, получает от Него похвалу (Мк. 12:28–34). У Матфея дело обстоит иначе: он представляет весь эпизод как результат заговора фарисеев против Иисуса.

Версия Луки ближе к версии Марка, но 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 заповеди[396].

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 непрекращающуюся работу, вокруг которой постоянно возникали споры.

У Марка и Матфея Иисус цитирует сначала заповедь из Второзакония (Втор. 6:4–5), входящую в наставление, кото-

[396] *Августин.* О согласии евангелистов 2, 142 (PL 34, 1146).

рое 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 естественное 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).

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 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 ссылал-

ся 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 Иисуса 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 предельную возможную для человека высоту.

5. Спор с фарисеями о наименовании «Сын Давидов»

[41]Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их: [42]что вы думаете о Христе? чей Он Сын? Говорят Ему: Давидов. [43]Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: [44]сказал Господь Господу моему: сиди одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? [45]Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он Сын ему? [46]И никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его.

Этот эпизод также имеется у двух других синоптиков, однако в его изложении между синоптиками имеются разночтения.

В частности, у Марка Иисус задает Своим оппонентам вопрос: «Как говорят книжники, что Христос есть Сын Давидов?» (Мк. 12:35). У Луки вопрос сформулирован так же, но опущено слово «книжники» (Лк. 20:41). Передавая слова Иисуса о Давиде, Матфей употребляет выражение «по вдохновению» (ἐν πνεύματι — буквально «в духе»); у Марка в этом месте стоит «в Духе Святом» (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), а у Луки на этом месте стоит «в книге псалмов» (Мк. 12:36; Лк. 20:42). Марк завершает изложение эпизода словами: «И множество народа слушало Его с услаждением» (Мк. 12:37).

«Что вы думаете о Христе? чей Он Сын?»

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[397]. 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: сиди 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

[397] Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 270–287.

> 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 (יהוה *Yahwē*) Господу моему (לאדני *la-ʾĂḏōnī*)». В греческом переводе Семидесяти толковников оба имени переводятся как «Господь» (κύριος). 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 навык 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 всё содержание псал-

ма, 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 воспроизводят 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 вызывали негодование фарисеев, а в народе вызывали 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»?[398]
>
> 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?»[399]

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 законе. Там Иисус напоминает о том, что «Господь Бог наш есть Господь единый», а здесь говорит о Мессии как 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

---

[398] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 71, 2 (PG 58, 663–664). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 722.

[399] *Августин.* Проповеди 92, 2 (PL 38, 572). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1а. С. 199.

действительно с того времени замолчали, не по собственному желанию, но потому что не могли ничего возразить[400].

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 той же 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», датируемом началом II в., говорится:

> Но так как могут сказать, что Христос есть Сын Давида, то, опасаясь этого и зная заблуждение грешников, сам Давид говорит: «Господь сказал Господу моему: сиди одесную Меня, доколе Я положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1)... Видишь, как Давид называет Иисуса Господом, а Сыном [своим] не называет?[401].

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.

«И с того дня никто уже не смел спрашивать Его»

Четыре эпизода из 22-й главы Евангелия от Матфея показывают, что в Иерусалиме Иисуса ждали разные группы лиц, враждебно настроенных по отношению к Нему: первосвященники, книжники, фарисеи, саддукеи, иродиане. У каждой из этих групп были свои счеты с Ним, свои претензии к Нему. Заговор против Иисуса зрел давно, но именно после торжественного въезда Иисуса в Иерусалим все группы недо-

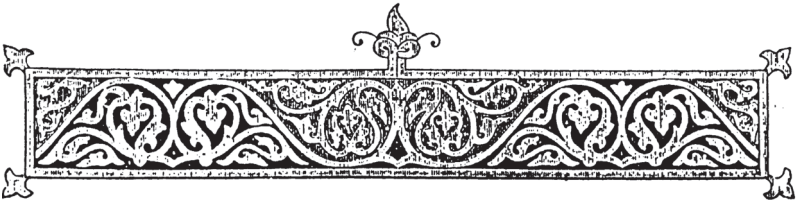
---

[400] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 71, 2 (PG 58, 664). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 722

[401] Послание Варнавы 12 (SC 172–174).

вольных объединились в желании расправиться с Ним. Уловить Его в словах было необходимо, чтобы потом, на суде, иметь достаточные основания для требования в отношении Него смертного приговора.

Результатом диспутов с иудеями стало то, что по их окончании «никто уже не смел спрашивать Его» (Мф. 22:46). Но они не потому перестали Его спрашивать, что убедились в Его правоте, а потому, что решили: пора кончать разговоры, от слов надо переходить к делу.



ГЛАВА 23

Существует три весьма распространенных в научной литературе взгляда на 23-ю главу Евангелия от Матфея: 1) эта глава содержит не цельную речь Иисуса, а суммарное изложение тех обвинений, которые Он выдвигал против книжников и фарисеев на протяжении всего Своего служения; 2) эта глава отражает не столько взгляды Иисуса на теорию и практику фарисеев и книжников, сколько обличительный пафос Матфея в адрес противников христианства из среды иудеев конца I в., в конфликте с которыми находилась «Матфеева община»; 3) аутентичные высказывания Иисуса в адрес фарисеев содержит только Евангелие от Марка, которым Матфей пользовался в качестве первоисточника; эти высказывания Матфей развил и дополнил в интересах своей общины.

Первый взгляд характерен для многих специалистов в области Нового Завета. Они называют речь Иисуса из 23-й главы Евангелия от Матфея «собранной из различных источников» и «представляющей множество различных пластов традиции»[402]. Эти источники представляются противоречивыми и «в некоторых случаях несовместимыми»[403]. Чтобы вычленить аутентичные высказывания Иисуса, необходимо отделить «традицию» как материал, предположительно восходящий к «историческому Иисусу», от «редакции» как того, чем этот материал оброс под пером евангелистов.

Второй взгляд характерен для ученых, исходящих из представления о том, что Матфей писал для конкретной раннехристианской общины. Согласно этому взгляду, Матфей вложил

---

[402] *Meier J. P.* The Vision of Matthew. P. 160.

[403] *Carlston C. E.*, *Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia. P. 133.

в уста Иисуса ту озабоченность, которая была характерна для его общины, находившейся «на перепутье»[404] между Церковью и синагогой, представлявшей собой «хрупкое меньшинство» иудеев, уверовавших в Иисуса как Мессию и Сына Божьего, но всё еще не порывавших с иудаизмом[405]. Именно гонения на христиан со стороны иудеев во времена, когда Матфей составлял свое Евангелие (конец I в., по мнению тех же ученых), были причиной той жесткой тональности, в которой Иисус обличает книжников и фарисеев у Матфея:

> На протяжении всего своего Евангелия Матфей подчеркивает конфликт, который испытывает новая община и ее вестники, что особенно явно из единственного в своем роде скопления антифарисейского полемического материала, который мы находим в 23-й главе Матфея. Здесь фарисеи обвиняются в том, что они преследуют, гонят и распинают истинных книжников, пророков и мудрецов, которых Бог посылает, чтобы возвещать и толковать учение Иисуса[406].

Со вторым взглядом тесно связан третий: источником для Матфея служило Евангелие от Марка, которое он расширял и дополнял в интересах своей общины; кратким, предположительно аутентичным высказываниям Иисуса, зафиксированным у Марка, Матфей придал вид полноценных речей, расширив их и «этизировав». Такой подход применяют, в частности, к Нагорной проповеди. 23-я глава Матфея, согласно этой точке зрения, выросла из трех стихов Евангелия от Марка, начинающихся словами «Остерегайтесь книжников...» (Мк. 12:38– 40). Якобы эти три стиха Матфей «развил» в полноценную речь[407].

Несостоятельность и субъективность подобных подходов в последнее время становится все более очевидной для ученых. Всё большее число исследователей отказывается от доминиро-

---

[404] *Carlston C. E., Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia. P. III ("Matthew's Community at the Crossroads" — подзаголовок всей книги).

[405] *Saldarini A. J.* Matthew's Christian-Jewish Community. P. 1–4.

[406] *Kee H. C.* Jesus: Glutton and Drunkard. P. 320.

[407] См., например: *Senior D.* Matthew. P. 256; Evans C. A. Matthew. P. 387.

вавшего в новозаветной науке XX в. взгляда на евангелистов как авторов, писавших для конкретных общин и моделировавших образ Иисуса в соответствии со своими пастырскими нуждами. Всё большее внимание уделяется евангельскому тексту как таковому, а не различным гипотезам относительно того, из каких клочков «традиции» он мог сложиться. Само противопоставление «традиции» и «редакции» в современной новозаветной науке отходит на второй план. Научное сообщество постепенно приходит к осознанию бесперспективности гадания на кофейной гуще. К тексту канонических Евангелий начинают вновь, как во времена древней Церкви, относиться как к единственному авторитетному источнику сведений о жизни и учении Иисуса.

В нашем толковании мы последовательно применяем такой подход к евангельскому тексту, который предполагает доверие к Евангелиям как свидетельствам очевидцев. Эти свидетельства могут быть прямыми (автор сам является очевидцем) или косвенными (автор записывает со слов очевидца). И в том, и в другом случае слова, приписываемые евангелистом Иисусу, мы воспринимаем как ipsissima vebra (подлинные слова) Иисуса, как Его ipsissima vox (подлинный голос). Считаем не только бесполезными, но и вредными для понимания текста любые попытки отделить то, что «может восходить к историческому Иисусу», от того, что к этому могли добавить евангелисты в каких-либо своих целях (включая предполагаемые нужды своих общин).

Этот же подход мы будем применять к тексту 23-й главы Евангелия от Матфея. Параллельные места из двух других синоптических Евангелий, а также из самого Евангелия от Матфея, которые мы будем отмечать по ходу рассмотрения обличительной речи Иисуса в адрес книжников и фарисеев, свидетельствуют о том, что отдельные темы, вошедшие в эту речь, развивались Иисусом и в других контекстах. Это не означает, что Матфей свел в одну речь то, что Иисус говорил в разное время. Это лишь означает, что Сам Иисус неоднократно обращался к одним и тем же темам, а в один из последних дней Своей земной жизни, находясь в Иерусалиме лицом к лицу с оппонентами, решил высказать им всё, что о них думал. И сделал это в присутствии народа.

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[408].

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.

1. «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи»

[1]Тогда Иисус начал говорить народу и ученикам Своим [2]и сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; [3]итак всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают: [4]связывают бремена тяжелые и неудобоносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их; [5]все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; [6]также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах [7]и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель! [8]А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья; [9]и отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который

[408] *Morris L.* The Gospel according to Matthew. P. 569.

на небесах; [10]и не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос. [11]Больший из вас да будет вам слуга: [12]ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится.

«На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи»

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[409]. 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, 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.

---

[409] *Evans C. A.* Matthew. P. 388.

«Всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте»

Призыв Иисуса соблюдать и делать всё, что велят фарисеи и книжники, является уникальным для всего корпуса Четвероевангелия. 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 неудобоносимые 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). А вторую часть фразы — к поступкам фарисеев, к фарисейскому образу жизни.

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 непреложно-

сти 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 злому... 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.

«Связывают бремена тяжелые и неудобоносимые»

Под «бременами тяжелыми и неудобоносимыми» 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 воздержание 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 тол-

кование 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. תפלין *təpillîn*), у фарисеев были значительно больших размеров, чем у остальных[410].

Отметим, что Иисус не оспаривал саму практику ношения таких футляров, но критиковал развившуюся в фарисейской среде моду расширять их с целью продемонстрировать особое благочестие. Не оспаривал Он и практику ношения «воскрилий» (греч. κράσπεδα, евр. ציצית *ṣîṣît*) — 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».

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 противоположны тем, что существовали в фарисейском сообществе: здесь

---

[410] *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 632.

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).

«Больший из вас да будет вам слуга»

В прямой речи Иисуса неоднократно встречается призыв к тому, чтобы больший занимал последнее место (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, перефразируя 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 учители 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 в. 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 подпадают осуждению диавола (1 Тим. 3:6) и не стремятся через смирение подняться от осуждения за гордость...[411]

В IV в. ему вторил Иоанн Златоуст, наблюдавший в среде церковной иерархии своего времени симптомы тех духовных недугов, которые были характерны для фарисейской среды:

Может быть, всё 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 председаниях и приветствиях, и представлю, как много зол произошло отсюда для церквей Божиих[412].

Однако Златоуст видел и добрые 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. Всё, что способствует к возбуждению гордости, как то: пышные одежды, великолепные дома, множество слуг, что иных и поневоле располагает к гордости, — всё 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 приказания, ни приказывающих; там все слуги, и каждый омывает ноги странников и один перед другим старается оказать им эту услугу. И делают они это, не разбирая,

---

[411] *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея 12 (GCS 38, 224). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 209.

[412] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 72, 2 (PG 58, 669–670). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 730.

> кто к ним пришел, раб или свободный, но служат так всем одинаково... У всех один стол, у пользующихся услугами, и у служащих им; у всех одинаковая пища, одинаковая одежда, одинаковое жилище, одинаковый образ жизни. Больший 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 распрей[413].

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.

2. «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры»

[13]Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете.

[14]Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поядаете домы вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение.

[15]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.

[16]Горе вам, вожди слепые, которые говорите: если кто поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен.

---

[413] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 72, 3 (PG 58, 671). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 732.

17Безумные и слепые! что больше: золото, или храм, освящающий
золото? 18Также: если кто поклянется жертвенником, то ничего, если
же кто поклянется даром, который на нем, то повинен. 19Безумные
и слепые! что больше: дар, или жертвенник, освящающий дар? 20Итак
клянущийся жертвенником клянется им и всем, что на нем; 21и клянущийся храмом клянется им и Живущим в нем; 22и клянущийся небом
клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем.

23Горе 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. 24Вожди слепые,
оцеживающие комара, а верблюда поглощающие!

25Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды. 26Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их.

27Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны
костей мертвых и всякой нечистоты; 28так и вы по наружности кажетесь
людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония.

29Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников, 30и говорите:
если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками
их в пролитии крови пророков; 31таким образом вы сами против себя
свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков;
32дополняйте же меру отцов ваших. 33Змии, порождения ехиднины!
как убежите вы от осуждения в геенну?

Обвинения в адрес книжников и фарисеев, составившие основную часть речи Иисуса из 23-й главы Матфея, частично отражены в Евангелии от Луки. Однако там эти обвинения звучат за обедом у фарисея и имеют несколько иную тональность (Лк. 11:37–52). У Матфея же обвинения в адрес фарисеев произносятся Иисусом в храме Иерусалимском. Восьмикратное повторение формулы «горе вам» соответствует восьми обвинениям, которые Иисус бросает в адрес книжников фарисеев.

«… Что затворяете Царство Небесное человекам»

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 поядаете домы вдов»

Второе обвинение отсутствует в большинстве древних рукописей и опускается в современных критических изданиях Нового Завета[414]. 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 домы 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.

---

[414] См.: Novum Testamentum graece. P. 63; *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 390

Что означает «поядать домы вдов»? Точное значение этого выражения остается предметом споров[415]. Возможно, речь идет о злоупотреблении гостеприимством вдов, или о том, что фарисеи использовали свое положение учителей для взимания денег с тех, кого 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).

«…Что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного»

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[416]. Выражение «дабы обратить хотя одного» является переводом слов, которые буквально звучат так: «дабы хотя бы одного сделать прозелитом (ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον)». 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

---

[415] См.: *Witherington B.* Women in the Ministry of Jesus. P. 17.

[416] *Meier J. P.* Matthew. P. 269

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.

«Горе вам, вожди слепые»

Пять раз в 23-й главе Евангелия от Матфея 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 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.

Четвертое обвинение, которое Иисус бросает в адрес фарисеев, отличается от первых трех значительно большей детализацией в описании фарисейской интерпретации закона. 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)[417]. 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.

---

[417] Это изречение является парафразом Лев. 19:12 и Втор. 23:21.

«…Что даете десятину»

Пятое обвинение Иисуса в адрес фарисеев 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). Десятины 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 оцеживающими 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). Оцеживать 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 (в переносном смысле, конечно) поглощали верблюда — животное, тоже считавшееся нечистым (Лев. 11:4).

«…Что очищаете внешность чаши и блюда»

Пятое обвинение Иисуса в адрес фарисеев подчинено теме внутренней и внешней нечистоты.

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 торга, не едят, не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли держаться: 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 осквернить греховными деяниями — хищением и неправдой.

«…Что уподобляетесь окрашенным гробам»

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 становится всякий, прикоснувшийся к мертвецу; нечистым становится всё, 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, а 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.

«… Что строите гробницы пророкам»

В заключительном, восьмом обвинении Иисус обращается к теме пророков, которую Он многократно затрагивал в Своей проповеди и ранее.

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» фарисеев 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 был их гонителями и убийцами.

3. «Да придет на вас вся кровь праведная»

[34]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; [35]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.

[36]Истинно говорю вам, что всё сие придет на род сей.

Вся речь Иисуса 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 2-й 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, совершённым 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:

> Зелоты[418], которым опротивела уже резня, бесстыдно наглумились еще над судилищем и судом. Жертвой своей они избрали одного 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 зелоты встретили с неистовым шумом: они

---

[418] Зелотами, или зилотами (греч. ζηλωταί «ревнители», вероятно, калька с евр. קנאים *qannā'îm*) названы здесь представители радикальной религиозно-политической группировки I в. по Р. Х. в Палестине. Своей главной целью зилоты считали освобождение Палестины от римского господства. Труды Иосифа Флавия остаются основным 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.

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 пропасть[419].

Однако данный эпизод датируется временем Иудейской войны 66–70 гг. по Р. Х. Упоминание этого Захарии в тексте Евангелия означало бы, что евангелист писал после 70 г. 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 2-й 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).

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,

[419] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 4, 5, 4. С. 1074–1075.

которым пользуются назареяне, мы находим вместо слов: «сына Варахии» слова: «сына Иодая»[420].

По какой причине Иисус возлагает вину за пролитие всей неправедной 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 зависти[421], а убийство Иисуса фарисеи замышляют тоже из зависти.

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 в. для общины, претерпевавшей гонения от иудеев, вложил эти слова

---

[420] *Иероним.* Комментарий на Евангелие от Матфея 4, 23, 35 (CCSL 77, 219–220).

[421] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 74, 2 (PG 58, 681). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 746.

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).

4. «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков»

[37]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! [38]Се, оставляется вам дом ваш пуст. [39]Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!

Этим прямым обращением к Иерусалиму завершается обличительная речь Иисуса в 23-й главе Евангелия от Матфея.

Аналогичное обращение имеется также в Евангелии от Луки (Лк. 11:47–51), однако там Иисус произносит его, еще будучи на пути в Иерусалим, в ответ на предостережение фарисеев о том, что Ирод хочет убить Его. Очевидно, что Лука видит в заключительных словах речи Иисуса предсказание о торжественном входе Иисуса в Иерусалим.

У Матфея же обращение к Иерусалиму выполняет роль смысловой связки между обличительной речью в адрес фарисеев и следующим эпизодом, в котором ученики покажут Иисусу здания Иерусалимского храма. В заключительных словах речи Матфей видит предсказание о грядущей славе Мессии и Его воскресении. Если следовать толкованию Златоуста, приведенные слова у Матфея являются пророчеством о Втором Пришествии Иисуса[422].

Слова «сколько раз хотел Я собрать детей твоих» можно понять в том смысле, что Иисус многократно посещал Иеру-

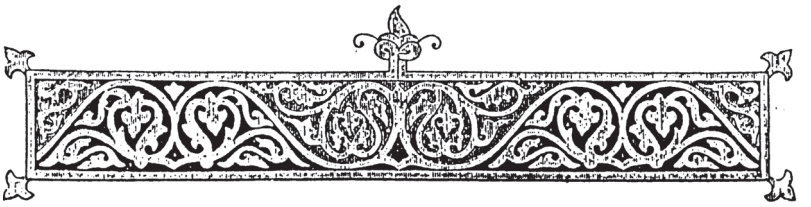
[422] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 74, 3 (PG 58, 683). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 748.

салим 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 совершённые 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 судьи. Иисус оплакивает Иерусалим, подобно древним пророкам. Здесь можно вспомнить Плач Иеремии, написанный после разрушения Иерусалима в 586 г. 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 всё 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 Божьей.



ГЛАВА 24

1. Предсказание о разрушении Иерусалима

[1]И выйдя, Иисус шел от храма; и приступили ученики Его, чтобы показать Ему здания храма. [2]Иисус же сказал им: видите ли всё это? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; всё будет разрушено.

Все три синоптических Евангелия содержат пророчество Иисуса о разрушении Иерусалимского храма. 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? всё 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; всё 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 г., когда ожесточенная и кровопролитная Иудейская война подошла к своему трагическому финалу и город был взят в осаду римскими легионами. Война началась в 66 г. 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 действиям со стороны римской армии во главе с Веспасианом, завоевавшим сначала всю Галилею и Яффу, а затем Заиорданье. К лету 68 г. он установил контроль над всей Иудеей, кроме Иерусалима и нескольких крепостей. После того как летом 69 г. Веспасиан был провозглашен императором, военные действия в Иудее продолжил его сын и наследник Тит. Именно он весной 70 г. осадил Иерусалим[423]. 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 мастерами[424].

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

---

[423] *Бабкина С. В.* Израиль древний. Греко-римский период. С. 656–657.

[424] *Тацит.* История 5, 13. С. 757.

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»[425]. Во время осады обезумевшие от голода люди ели всё, что попадалось под руку, вплоть до кожаных ремней и обуви; историк описывает ужасающий случай каннибализма[426].

Осада города войсками Тита продолжалась около пяти месяцев. После того как всё было подготовлено для штурма, город подожгли. Сначала заполыхали 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 всё 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 стонами 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 окружаю-

[425] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 9, 3. С. 1177.

[426] *Там же* 6, 3, 3–4. С. 1160–1161.

щих строений лишена будет всякого смысла, римляне сожгли всё остальное...[427]

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 образования 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 сравняли с поверхностью земли, что посетитель едва ли мог признать, что эти места некогда были обитаемы. Таков был конец этого великолепного, всемирно известного города...»[428].

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 г.

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? 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 от Матфея мы не находим каких-либо ее явных следов.

Более того, после 70 г. должно было стать понятно то, что не было очевидно до этого, а именно — что за разру-

---

[427] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 5, 1–2. С. 1166.

[428] *Там же* 7, 1, 1. С. 1179.

шением 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 временны́х 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 временны́х пласта, но, напротив, соединил в Своей пророческой речи предсказания о событиях ближайшего будущего с предсказаниями об отдаленных по времени событиях.

2. Предсказание о Втором Пришествии

[3]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? [4]Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, [5]ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «я Христос», и многих прельстят.

[6]Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец: [7]ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; [8]всё же это — начало болезней.

[9]Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; [10]и тогда соблазнятся многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; [11]и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих; [12]и, по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь; [13]претерпевший же до конца спасется.

[14]И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец.

[15]Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да разумеет, — [16]тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; [17]и кто на кровле,

тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего; [18]и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои.

[19]Горе же беременным и питающим сосцами в те дни! [20]Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу, [21]ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет. [22]И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни.

«Скажи нам, когда это будет?»

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 другой теме. 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[429]. Для такого предпо-

[429] См., например: *Wilson A. I.* When Will These Things Happen? P. 138.

ложения, 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 всё 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, что́ 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, кто́ 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 Святый. 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 всё 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 событию[430]. 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

[430] 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.

об осквернении Иерусалимского храма язычниками и его разрушении).

На основании сравнения трех версий вырисовывается следующая картина. Ученики показали Иисусу здания 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 о разрушении Иерусалима и последующем рассеянии 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.

«И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной»

Мы видели из вопроса учеников, что они увязывали предсказание о разрушении Иерусалима с предсказаниями о Втором Пришествии Иисуса и кончине века. Однако следует понять: увязывал 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 в. 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 Божьих, 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 всё это описывается как «начало болезней». Предсказываются гонения на христиан, пришествие многих лжепророков, наступление времен, когда «во многих охладеет любовь». Всё 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.

3. Продолжение предсказания

[23]Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. [24]Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. [25]Вот, Я наперед сказал вам. [26]Итак, если скажут вам: «вот, Он в пустыне», — не выходите; «вот, Он в потаенных комнатах», — не верьте; [27]ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до

запада, так будет Пришествие Сына Человеческого; [28]ибо, где будет труп, там соберутся орлы.

[29]И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; [30]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; [31]и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их.

[32]От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; [33]так, когда вы увидите всё сие, знайте, что близко, при дверях. [34]Истинно говорю вам: не прейдет род сей, как всё сие будет; [35]небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут. [36]О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один; [37]но, как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: [38]ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, [39]и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и Пришествие Сына Человеческого; [40]тогда будут двое на поле: один берется, а другой оставляется; [41]две мелющие в жерновах: одна берется, а другая оставляется. [42]Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш приидет.

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) 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 небольшая притча о хозяине дома, который бодрствовал бы, если бы знал, в какую стражу ночи придет вор, завершающаяся призывом к бодрствованию (Мф. 24:33–34). У Луки аналогичный призыв содержится в другом месте (Лк. 12:39–40).

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 временны́х 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 прейдет род сей, как всё 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 Пётр напоминает о милосердии Божьем 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 сгорят» (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 1-м 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 2-м Послании в Фессалоникийцам, очевидно, придя к пониманию того, что Второе Пришествие может быть отложено, апостол пишет:

> Молим вас, братия, 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 Божием 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 Второе Пришествие будет предваряться приходом 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 знамениями 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 Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2:3–4). Приведенные слова апостола Павла были написаны до разрушения Иерусалимского храма.

В последующей традиции фигура антихриста получила дополнительные характеристики. Ириней Лионский во II в.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 беззаконный, как богоотступник, злодей и человекоубийца, как разбойник, повторяющий в себе диавольское богоотступничество; он устранит идолов, чтобы внушить, что он

сам Бог...»[431]. Автор III в., Ипполит 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 лжеапостолов. 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 Иерусалиме[432].

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 Божием сядет, как Бог», то теперь уже, поскольку храма не было, верили, что он восстановит древний Иерусалимский храм. История распорядилась иначе. В IV в. равноапостольный император Константин восстановил Иерусалим, 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 в. на месте древнего Иерусалимского храма была построена мечеть (в своем нынешнем виде она существует с конца XII в.). От храма же осталась лишь одна стена, получившая в иудейской традиции наименование Стены плача.

В IV в. 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:

---

[431] *Ириней Лионский.* Против ересей 5, 25, 1 (SC 153, 308).

[432] *Ипполит Римский.* О Христе и антихристе 6 (PG 10, 733).

> 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 непреложности будущего людей безумных и упорных[433].

В том же IV в. 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 сам проповедник, то все равно этот народ не мог не слышать о вере во Христа от своих соседей»[434].

Слова Блаженного Иеронима вполне отражают умонастроение христиан конца IV в., 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, что завет Иисуса проповедовать Евангелие «всей твари» выполнен. Между тем последующая история показала, что это не так. И двадцать веков спустя огромные территории остаются не охваченными христианской проповедью, и миллиарды людей не имеют ре-

---

[433] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 75, 1 (PG 58, 687–688). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 758–759

[434] *Иероним.* Комментарии на Евангелие от Матфея 4, 24, 14 (CCSL 77, 225). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 238.

ального 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 Божьего — 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).

4. Притча о благоразумном рабе

[45]Кто же верный и благоразумный раб, которого господин его поставил над слугами своими, чтобы давать им пищу во время? [46]Блажен тот раб, которого господин его, придя, найдет поступающим так; [47]истинно говорю вам, что над всем имением своим поставит его. [48]Если же раб тот, будучи зол, скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой, [49]и начнет бить товарищей своих и есть и пить с пьяницами, — [50]то придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает, [51]и рассечет его, и подвергнет его одной участи с лицемерами; там будет плач и скрежет зубов.

В Евангелии от Луки Иисус на пути в Иерусалим произносит близкую по содержанию притчу (Лк. 12:43–48). Ее главной темой является внезапность Второго Пришествия. Речь

в притче не идет о желании раба исполнить волю господина: это желание как бы подразумевается. Речь идет о важности настоящего момента и о том, что ответ на призыв Божий не следует откладывать[435].

Притча построена по иному принципу, чем многие другие притчи, в которых добрый противопоставляется злому, мудрый неразумному, верный неверному. Здесь один и тот же человек выступает в двух ролях: положительной и отрицательной. При этом положительная роль с самого начала приписывается ему («блажен тот раб...»), тогда как отрицательная носит скорее гипотетический характер («если же раб тот...»).

В версии Луки пример верного раба, или верного домостроителя, несет в себе основную позитивную нагрузку, тогда как поведение того же раба в случае, если он будет заниматься рукоприкладством и пьянствовать, описывается в качестве дополнения к этому изначально позитивному образу. В версии Матфея дело обстоит так же, однако есть незначительное отличие: во второй части притчи раб назван «злым» (выражение «если же раб тот, будучи зол, скажет» в греческом языке буквально звучит так: «если же скажет злой раб тот»). Это может навести на мысль о том, что с самого начала в притче шла речь о злом рабе. Не следует, однако, придавать большого значения данному различию, которое свидетельствует лишь о том, что при вторичном произнесении притчи тональность сменилась с мажорной на минорную, что соответствовало обстановке последних дней земной жизни Иисуса.

Награда верного домоправителя описывается словами: «над всем имением своим поставит его». Эти слова могут напомнить историю Иосифа, который был продан в рабство своими братьями, отвезен в Египет, но там возвысился и приобрел доверие в очах фараона, который «поставил его над домом своим, и всё, что имел, отдал на руки его» (Быт. 39:4). Судьба Иосифа была классическим примером того, как человек благодаря своим способностям и помощи Божией мог возвыситься с низшей ступени социальной лестницы на одну из высших, сделаться правой рукой верховного правителя и фактически сконцентрировать в своих руках его власть. Таким образом,

[435] *Wierzbicka A.* What Did Jesus Mean? P. 399.

судьба верного раба в притче отнюдь не выходит за рамки возможного в реальной жизни.

Наказание, которому господин подвергнет злого раба, напротив, описано терминами, выходящими за пределы реализма: придя внезапно, господин «рассечет» его (в славянском переводе «растешет его полмá»; глагол διχοτομέω буквально означает «рассекать напополам», «делить надвое»). Та же участь, согласно версии Матфея, ждет «лицемеров» (ὑποκριτῶν): этим термином Иисус обычно обозначал фарисеев и книжников. Согласно Луке, злого раба ждет участь «неверных» (ἀπίστων): этот термин может указывать как на язычников, так и на тех, кто не уверовал во Христа.

Слова, которые раб говорит в сердце, в буквальном переводе с греческого в версии Матфея звучат так: «медлит (χρονίζει) господин мой». У Луки: «медлит господин мой прийти». Комментарием могут служить слова из 2-го Послания Петра, которые мы уже приводили выше: «Не медлит (βραδύζει) Господь исполнением обетования... но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9). Вслед за Иисусом апостол призывает к духовному бодрствованию, а долготерпение Божие предлагает «почитать спасением» (2 Пет. 3:15).

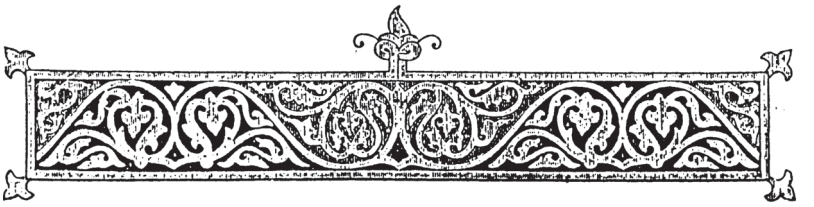
Весь контекст поучения Иисуса, частью которого является рассматриваемая притча, говорит о том, что она относится к времени между Его Первым и Вторым Пришествием. Всматриваясь в судьбы Своих учеников и Своей Церкви, Иисус говорит о том разделении, которое проходит не только между разными народами, не только между группами людей, но и внутри одного человека. Если раньше в притчах Он противопоставлял Израильский народ «новому народу», который окажется достойнее, противопоставлял званых избранным, то теперь Он показывает, как один и тот же человек может разделить судьбу блаженных, если будет исполнять волю Бога, и судьбу неверных, если будет думать, что Бога нет или что Он «медлит».

Апостол Павел говорит, что «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помыш-

ления и намерения сердечные» (Евр. 4:12). Этот образ напоминает образ рассеченного пополам человека. Верный раб — это тот, кто верен слову Божию, откликается на него и воплощает его в жизнь. Неверный — тот, кто не хочет слышать это слово и следовать ему. Обоюдоострый меч слова Божия рассекает человечество на две части: на овец и козлов, на тех, кто войдет в Царство Небесное, и тех, кто наследует муку вечную. Но этот же меч рассекает напополам одного конкретного человека, если его жизнь не соответствует правде Божией, если человек не готов «отвергнуть дела тьмы и облечься в оружия света» (Рим. 13:12).

Злой раб забыл о своем господине и в его отсутствие начал вести себя так, будто его вовсе не существует. Еще в Ветхом Завете зло и непотребство представлено как прямое следствие неверия в существование Бога и в Его присутствие среди людей: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога. Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро» (Пс. 13:1–4).

Время, в которое жил Иисус, отнюдь не было временем массового неверия: Его современники и соотечественники признавали существование Бога. Это не помешало значительной части еврейского народа не распознать в Нем обетованного Мессию, не откликнуться на Его призыв к покаянию, а религиозно-политической верхушке народа — открыто противостать Ему и добиться для Него смертного приговора у римской власти. Его Первое Пришествие разделило народ Израильский на две неравных части: уверовавших в Него и оставшихся равнодушными к Его проповеди, либо противоставших ей. Второе Пришествие проведет окончательную разделительную линию между теми, кто, вне зависимости от этнической принадлежности или социального положения, исполнял волю Божью, и теми, кто, подобно злому рабу, строил свою жизнь так, будто Бога не существует.



ГЛАВА 25

1. Притча о десяти девах

[1]Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху. [2]Из них пять было мудрых и пять неразумных. [3]Неразумные, взяв светильники свои, не взяли с собою масла. [4]Мудрые же, вместе со светильниками своими, взяли масла в сосудах своих. [5]И как жених замедлил, то задремали все и уснули. [6]Но в полночь раздался крик: вот, жених идет, выходите навстречу ему. [7]Тогда встали все девы те и поправили светильники свои. [8]Неразумные же сказали мудрым: дайте нам вашего масла, потому что светильники наши гаснут. [9]А мудрые отвечали: чтобы не случилось недостатка и у нас и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе. [10]Когда же пошли они покупать, пришел жених, и готовые вошли с ним на брачный пир, и двери затворились; [11]после приходят и прочие девы, и говорят: Господи! Господи! отвори нам. [12]Он же сказал им в ответ: истинно говорю вам: не знаю вас. [13]Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который приидет Сын Человеческий.

Притча о десяти девах имеется только в Евангелии от Матфея. Она следует за притчей о благоразумном рабе, открывающей в этом Евангелии последнюю трилогию притч (Мф. 24:45–25:30). За притчей о десяти девах следует притча о талантах. Все три притчи являются частью поучения, объединенного сквозной темой — Второго Пришествия Иисуса Христа. У Матфея это последнее поучение Иисуса, произнесенное Им за два дня до последней пасхи.

Во многих древних рукописях, включая Синайский кодекс, притча заканчивается словами: «Итак, бодрствуйте, потому

что не знаете ни дня, ни часа»[436]. В других рукописях слова «в который приидет Сын Человеческий» добавлены, как полагают, по аналогии с Мф. 24:44 («Потому и вы будьте готовы, ибо в который час не думаете, приидет Сын Человеческий»). Иоанну Златоусту, составлявшему свое толкование на Евангелие от Матфея в конце IV в., эта добавка неизвестна[437]. Однако Блаженный Иероним включил ее в свой перевод Евангелия на латинский язык (Вульгату). Нельзя исключить, что фраза присутствовала в одной из версий оригинального текста, но по каким-то причинам была опущена в другой версии.

«Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам»

Десять героинь притчи названы термином παρθένοι, который может быть переведен как «девы» или «девушки». Речь идет не о женщинах зрелого возраста, решивших остаться девственницами, а о подругах невесты — девушках, которых еще не выдали замуж[438]. Никакого специального акцента на теме девства текст притчи не содержит[439], хотя последующие христианские толкователи часто подчеркивают именно эту тему.

Сюжет притчи о десяти девах основан на особенностях свадебного обряда, характерного для Палестины времен Иисуса. Согласно обычаям той эпохи, брачный пир обычно начинался в вечернее время. До начала пира жених должен был забрать невесту из ее дома, где она ожидала его прихода в окружении своих подруг. Сцена, описанная в притче, происходила, по мнению одних исследователей, в доме родителей жениха[440], по мнению других — в доме родителей невесты[441]; третьи считают, что действие началось в доме родителей невесты,

---

[436] См: Novum Testamentum graece. P. 69; *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 412.

[437] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 78, 2 (PG 58, 713). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 786.

[438] О значении термина παρθένος в данной притче см.: *Puig i Tàrrech A.* La parabole des dix vierges. P. 145–152.

[439] *Buzy D.* Les dix vierges. P. 73; *Klostermann E.* Das Matthäusevangelium. S. 200.

[440] *Gundry R.* Matthew. P. 498; *Senior D.* Matthew. P. 274.

[441] *Smith B. T. D.* The Parables of the Synoptic Gospels. P. 100; *Schweizer E.* The Good News according to Matthew. P. 467.

а продолжилось в доме родителей жениха[442]. Третий сценарий представляется наиболее соответствующим тому, что известно о свадебном обряде Палестины I в.:

> ...Гостей занимали в доме невесты вплоть до позднего вечера. Там они ожидали жениха, о чьем появлении оповещали посланцы. Некоторое время спустя, по наступлении ночи (в этой притче около полуночи) являлся жених, предъявляя права на невесту, и забирал ее в дом своего отца, где и происходили свадебная церемония и другие торжества. Как появление жениха в доме невесты, так и процессия, направлявшаяся к дому его отца, сопровождались яркими светильниками[443].

Каталонский католический богослов А. Пуч-и-Таррек, автор наиболее детального исследования притчи о десяти девах, рисует иную картину. После захода солнца, когда невеста должным образом подготовлена, ее кортеж, состоящий из родителей, родственников и подруг, выходит к дому жениха со светильниками, песнями и танцами. Он не спеша движется по улицам и переулкам к дому жениха, который ожидает у себя. Когда кортеж невесты приближается к дому жениха, последний выходит навстречу вместе со своими родственниками и друзьями и встречает невесту под аплодисменты и радостные восклицания всех участников события. После этого оба кортежа входят в дом жениха для участия в брачном пире[444]. Однако при таком развитии событий непонятно, в какой момент действия жених мог настолько задержаться, что девы успели даже задремать и уснуть.

В некоторых рукописях, содержащих греческий оригинал Евангелия от Матфея, а также в латинском и сирийском переводах этого Евангелия десять дев выходят навстречу «жениху и невесте»[445]. В этом случае основное действие притчи и начиналось бы, и заканчивалось в доме родителей жениха, куда жених возвращается вместе с невестой. Однако там жениха

---

[442] *Manson T. W.* The Sayings of Jesus. P. 242–243; *Smith R. H.* Matthew. P. 293

[443] *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 683.

[444] *Puig i Tàrrech A.* La parabole des dix vierges. P. 206–207.

[445] См. Novum Testamentum graece. P. 68.

поджидали не девы, а «друг жениха» (Ин. 3:29) и «сыны чертога брачного» (Мф. 9:15). Поэтому общепринятое чтение — «вышли навстречу жениху» — следует считать более точно отражающим детали палестинского свадебного обряда.

Обычно в притчах, в которых какая-либо реальность сравнивается с Царствием Небесным, употребляется настоящее время: «Царствие Небесное подобно человеку... Царство Небесное подобно зерну горчичному... Царство Небесное подобно закваске... Еще подобно Царство Небесное сокровищу» (Мф. 13:24, 31, 33, 44). Однако в притче о десяти девах употреблено будущее время: «Тогда подобно будет Царство Небесное...» Тем самым подчеркивается эсхатологический характер притчи — она говорит о том, что будет происходить во время Второго Пришествия Христа.

По содержанию притча о десяти девах имеет сходство с другими эсхатологическими притчами, в частности с притчей о благоразумных рабах, ожидающих возвращения господина с брака (Лк. 12:35–38). В обоих случаях действие происходит ночью; упоминается брачный пир; все ждут возвращения главного действующего лица; он приходит поздно; те, кто его ожидают, должны быть готовы встретить его в любой момент. Содержание притчи о благоразумных рабах суммировано в следующих словах: «Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи... Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими... Будьте же и вы готовы, ибо, в который час не думаете, приидет Сын Человеческий» (Лк. 12:35, 37, 40). Эти же слова могут служить суммарным изложением притчи о десяти девах — с той только разницей, что там они были обращены к мужчинам, а здесь к женщинам. Можно также рассматривать притчу о благоразумных рабах как прямое продолжение рассказа, начатого в притче о десяти девах (хозяин из первой притчи вполне мог по возвращении с брака принимать участие в событиях, изложенных во второй).

Другими параллелями к притче о десяти девах служат две притчи, имеющие с ней тематическое и сюжетное сходство: непосредственно предшествующая ей в Евангелии от Матфея притча о благоразумном рабе (Мф. 24:45–51) и притча об ожидании хозяина дома из Евангелия от Марка (Мк. 13:33–37).

Однако если в притче о благоразумном рабе решающим фактором оказывается неожиданный приход хозяина (он появляется раньше, чем его ожидали), то в притче о десяти девах дело обстоит противоположным образом (он приходит позже). Именно эта задержка играет ключевую роль в притче: вокруг нее построен весь сюжет, из-за нее уснули девы, из-за нее начали затухать светильники[446].

«…Которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху»

Важную роль в притче играет образ светильника. Как правило, светильники были глиняными, с заправленными внутрь фитилями, подпитывавшимися оливковым маслом[447]. Недостаток масла в светильниках неразумных дев объясняется не тем, что у них вообще не было масла, а тем, что они не взяли с собой масла в запас. Изначально они, конечно же, налили масло в светильники, но не рассчитывали, что жених может задержаться. Мудрые же заранее предвидели эту возможность, а потому не только налили масло в светильники, но еще и запаслись дополнительным количеством масла[448]. Пока девы дремали и спали, их светильники горели. Когда среди ночи раздался голос, возвещающий о приходе жениха, им оставалось только поправить светильники и долить туда масла. Тут-то и обнаружилось, что светильники неразумных дев гаснут, а масла у них в запасе нет.

В Ветхом Завете светильник — многозначный символ, указывающий, в частности, на Бога как источник духовного света: «Ты возжигаешь светильник мой, Господи; Бог мой просвещает тьму мою» (Пс. 17:29; 2 Цар. 22:29). Подобно путнику в ночи, человек на своем пути руководствуется словом Божиим: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей» (Пс. 118:105). По словам премудрого Соломона, «заповедь

---

[446] *Snodgrass K.* Stories with Intent. P. 516.

[447] *Jülicher A.* Die Gleichnisreden Jesu. Bd. 2. S. 448; *Senior D.* Matthew. P. 275. Некоторые толкователи, однако, считают, что речь идет о ярких факелах, изготовленных из дерева и заправленных оливковым маслом. См.: *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 174; *Gundry R.* Matthew. P. 498. Термин λαμπάς («светильник») может быть употреблен и в том, и в другом значении (Ин. 18:3; Деян. 20:8).

[448] *Bailey K. E.* Jesus Through Middle Eastern Eyes. P. 272.

есть светильник, и наставление — свет» (Притч. 6:23). В то же время, «дух человека, испытывающий все глубины сердца», тоже сравнивается со светильником (Притч. 20:27).

Горение светильника является символом праведности, угасание — символом нечестия: «Свет праведных весело горит, светильник же нечестивых угасает» (Притч. 13:9); «Да, свет у беззаконного потухнет, и не останется искры от огня его. Померкнет свет в шатре его, и светильник его угаснет над ним» (Иов. 18:5–6); «Потому что злой не имеет будущности, — светильник нечестивых угаснет» (Притч. 24:20). Премудрость представлена в образе женщины, которая «встает еще ночью и раздает пищу в доме своем и урочное служанкам своим... препоясывает силою чресла свои и укрепляет мышцы свои... чувствует, что занятие ее хорошо, и — светильник ее не гаснет и ночью» (Притч. 31:15–18).

В пророческих книгах светильник превращается в эсхатологический символ. Горение светильника становится символом славы Божией и спасения Израильского народа: «Не умолкну ради Сиона, и ради Иерусалима не успокоюсь, доколе не взойдет, как свет, правда его и спасение его — как горящий светильник» (Ис. 62:1). Напротив, прекращение света светильника символизирует день гнева Божия: «И прекращу у них голос радости и голос веселия, голос жениха и голос невесты, звук жерновов и свет светильника» (Иерем. 25:10).

Вся эта богатая символика подспудно присутствует в притче о десяти девах. Зажженные светильники — символ духовного напряжения и бодрствования, готовности к встрече с Сыном Человеческим, Который может прийти в любую стражу ночи. Угасающие светильники, напротив, — символ неготовности к этой встрече, беспечности и безответственности.

«Неразумные… не взяли с собою масла»

Именно в этом ключе следует понимать финальную сцену, в которой неразумные девы пытаются проникнуть в дом, а жених отвечает им: «не знаю вас». Некоторые современные читатели притчи видят в описанной ситуации отражение грубых нравов патриархального общества. По их мнению,

мудрые девы не являют солидарность с неразумными, тем самым не исполняя заповедь о любви к ближнему, а финальная сцена притчи являет уродливое лицо общества, в котором женщина рассматривается как существо, годное исключительно к подчинению и замужеству[449]. Другие, напротив, видят в притче подтверждение того, что «для Иисуса было важно равенство между мужчинами и женщинами»: изложив сначала притчу, в которой действуют благоразумный и неразумный рабы-мужчины, Он затем произносит притчу, в которой действуют женщины[450].

Думается, искать в притче тот или иной взгляд на положение женщины в обществе — значит проходить мимо ее основного содержания. Речь в притче не идет ни о женских нравах и обычаях, ни об отношении мужчин к женщинам, ни о месте женщины в обществе. Две группы женщин в притче лишь символизируют разное отношение людей к своей ответственности перед Богом, точно так же как в предшествовавшей притче аналогичную роль играли мужчины. Как кажется, равенство можно усмотреть лишь в том, что каждый человек — вне зависимости от пола — несет ответственность перед Богом за свою жизнь и свои поступки: одни проявляют себя мудрыми, другие неразумными, одни держат светильники горящими, у других они затухают, одни помнят о Страшном суде, ждут его и готовятся к нему, другие живут так, будто Страшного суда не будет вообще.

Притча о десяти девах имеет богатую историю толкования в святоотеческой традиции. У греческих отцов Церкви толкование часто основывается на созвучии двух слов: ἔλεος («милость», «милосердие», «сострадание») и ἔλαιον («оливковое масло», «елей»). На этом основании под маслом в светильниках понимают дела милосердия, которые присутствовали у одной группы дев и отсутствовали у другой.

Иоанн Златоуст считает, что светильниками Иисус называет «сам дар девства, чистоту святости», а под елеем понимает «человеколюбие, милосердие и помощь бедным». В образе опаздывающего жениха «Он показывает, что будет немалый про-

[449] *Schottroff L.* The Parables of Jesus. P. 31.

[450] *Bailey K. E.* Jesus Through Middle Eastern Eyes. P. 273.

межуток времени, отстраняя тем от учеников мысль о скором Пришествии Его царствия». А образ спящих дев указывает на то, что смерть — это сон. Отсутствие масла в светильниках неразумных дев свидетельствует об их скупости: «ибо нет ничего глупее тех, которые собирают здесь деньги, и отходят без всего туда, где особенно нужно человеколюбие и много елея». Отказ мудрых дев научает тому, что, «если изменят нам собственные наши дела, то никто не будет в состоянии помочь нам, и не потому, что не хочет, но потому, что не может»[451].

Толкование Блаженного Августина во многим сходно с толкованием Златоуста. Под светильниками он понимает добрые дела, под маслом — любовь. То, что все задремали и уснули, означает, что всех — и мудрых, и неразумных — ожидает смерть. Отсутствие масла в сосудах неразумных дев — символ отсутствия любви в их сердцах[452]. Светильники мудрых и неразумных дев горели, но разным огнем:

> Не говорится ведь, что светильники угасли прежде, чем девы уснули. Светильники мудрых дев горели внутренним маслом, спокойной совестью, внутренней славой, сокровенной любовью. А светильники неразумных дев тоже горели. Но как? Они горели, потому что не было недостатка в людских похвалах. Но только после того как они проснулись, то есть после воскресения из мертвых, они стали поправлять светильники свои, то есть стали готовиться дать отчет Богу о делах своих. А поскольку тогда некому будет хвалить, то каждый предстанет самим собой и не будет тогда никого, кто не думал бы о самом себе. Вот почему не нашлось продающих им масло... Светильники их стали угасать, и тогда неразумные девы обратились к девам разумным... Они просили того, к чему привыкли — светить от чужого масла, искать чужой похвалы[453].

Дальше всех в аллегоризации притчи пошел Кирилл Александрийский. Под девами он понимает «предводите-

---

[451] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 78, 1 (PG 58, 712). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 785–786.

[452] *Августин.* Проповеди 93, 2–8 (PL 38, 574–577).

[453] Там же 93, 2–8 (PL 38, 574–577)

лей народов», то есть священнослужителей. Пять дев — это пять возрастов: младенчество, детство, юность, зрелость, старость. Тем, что все девы вышли с зажженными светильниками, показывается, что «все души были просвещены Богом естественными и врожденными законами, и даже писанными через Моисея законами». Сон и дремота — это смерть плоти, пробуждение — воскресение из мертвых и Страшный суд. Угасание светильников — состояние души, при котором она «начинает мрачнеть, словно бы угасать, и приходить в помешательство...»[454].

«Вот, жених идет»

Крик, раздающийся в полночь, толкователи единодушно отождествляют с «последней трубой», о которой говорит апостол Павел (1 Кор. 15:52; 1 Фес. 4:16)[455]. При этом, по мнению Илария Пиктавийского, пользовавшегося латинской версией евангельского текста, «жених и невеста представляют собой Господа нашего, Бога во плоти. И как Дух для плоти является женихом, так для Духа плоть является невестой. Когда же вострубит труба громогласно, тогда выйдет она навстречу Жениху: ведь они уже были одно, когда смирение плоти обратилось славой Духа»[456]. Промедление жениха — это время для раскаяния; поправление светильников — возвращение душ в свои тела, а их свечение — «сознание доброго дела, содержащегося в сосудах наших тел»[457].

В литургических текстах Православной Церкви крик, раздающийся в ночи, переосмыслен как призыв к бодрствованию:

---

[454] *Кирилл Александрийский.* Комментарии на Евангелие от Матфея 280 (TU 61, 251).

[455] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 78, 1 (PG 58, 712). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 785; *Августин.* Проповеди 93, 7 (PL 38, 576); *Иларий Пиктавийский.* Комментарий на Евангелие от Матфея 27, 4 (SC 280, 204); *Епифаний Латинский.* Толкования на Евангелия 36 (PLS 3, 892–893). *Кирилл Александрийский.* Комментарии на Евангелие от Матфея 280 (TU 61, 251).

[456] *Иларий Пиктавийский.* Комментарий на Евангелие от Матфея 27, 4 (SC 280, 204).

[457] Там же 27, 4 (SC 280, 206).

Се, жених грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща: недостоин же паки, егоже обрящет унывающя. Блюди убо душе моя, не сном отяготися, да не смерти предана будеши, и Царствия вне завторишися, но воспряни зовущи: Свят, Свят, Свят еси Боже, Богородицею помилуй нас	Вот, жених идет в полуночи, и блажен раб, которого он найдет бодрствующим, недостоин же тот, которого он найдет унывающим. Итак, смотри, душа моя, не отяготись сном, чтобы не быть преданной смерти и оказаться вне Царствия, но восстань, взывая: свят, свят, свят Ты, Боже, (предстательством) Богородицы помилуй нас.

В этом песнопении образы из притчи о десяти девах соединены с образами притч о бодрствующих рабах (Мф. 24:43–51; Лк. 12:35–48). Все эти притчи воспринимаются как содержащие призыв к духовному бодрствованию, трезвению, ожиданию Страшного суда, молитве и покаянию. Авторы литургических текстов, не впадая в чрезмерную аллегоризацию притч, извлекают из них тот главный урок, который в них заложен.

Этот урок Иисус выразил одним кратким призывом: «бодрствуйте» (γρηγορεῖτε). Тот же самый призыв Он трижды повторит в притче об ожидании хозяина дома (Мк. 13:33, 35, 37), а затем дважды в Гефсиманском саду (Мф. 26:38, 41; Мк. 14:34, 38). Там он имеет буквальный смысл, так как ученики, подобно десяти девам (Мф. 25:5), засыпают, пока Учитель молится до кровавого пота (Лк. 22:44). На их примере мы вновь убеждаемся в том, как тесно переплетаются элементы притчи с реальными событиями.

2. Притча о талантах

[14]Ибо Он поступит, как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое: [15]и одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился. [16]Получивший пять талантов пошел, употребил

их в дело и приобрел другие пять талантов; [17]точно так же и получивший два таланта приобрел другие два; [18]получивший же один талант пошел и закопал его в землю и скрыл серебро господина своего. [19]По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчета. [20]И, подойдя, получивший пять талантов принес другие пять талантов и говорит: господин! пять талантов ты дал мне; вот, другие пять талантов я приобрел на них. [21]Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего. [22]Подошел также и получивший два таланта и сказал: господин! два таланта ты дал мне; вот, другие два таланта я приобрел на них. [23]Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего. [24]Подошел и получивший один талант и сказал: господин! я знал тебя, что ты человек жестокий, жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал, [25]и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое. [26]Господин же его сказал ему в ответ: лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал; [27]посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью; [28]итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, [29]ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет; [30]а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. Сказав сие, возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит!

Эта притча замыкает последнюю трилогию притч в Евангелии от Матфея. Открывается она необычной грамматической конструкцией: «Ибо как человек, отправляясь в чужую страну...» В русском Синодальном переводе для ясности добавлено «Он поступит», однако в оригинальном греческом тексте этих слов нет.

Близкая по содержанию притча имеется в Евангелии от Луки (Лк. 19:11–27). Однако если у Матфея Иисус произносит притчу в Иерусалиме, то у Луки — на пути в Иерусалим. У Матфея речь идет о талантах, у Луки — о минах. У Матфея господин просто отправляется в далекую страну и потом возвращается; у Луки он отправляется, чтобы получить царство, и возвращается царем. У Матфея фигурируют три раба: один получает пять талантов, другой два, третий один.

У Луки речь идет о десяти рабах, каждый из которых получает по одной мине, но только трое из десяти потом отчитываются перед господином. У Матфея благоразумные рабы докладывают о двукратной прибыли: пять талантов превращаются в десять, два — в четыре. У Луки один докладывает о десятикратном, другой — о пятикратном увеличении капитала. У Матфея награда обоим благоразумным рабам описана неконкретно: «в малом ты был верен — над многим тебя поставлю». У Луки награда вполне конкретна: один получает в управление десять, другой пять городов. Неразумный раб у Матфея закапывает талант в землю, у Луки — заворачивает мину в платок.

Весьма существенна разница в терминологии, употребляемой у Матфея и у Луки. В отличие от тех притч, которые с точки зрения словесного выражения почти идентичны в трех Евангелиях (например о сеятеле, о горчичном зерне и о злых виноградарях), в данном случае даже для описания сходных явлений, действий или качеств используются разные термины.

Все эти отличия убедительно свидетельствуют в пользу того, что Иисус произнес в двух разных местах две разные притчи, близкие по содержанию, но существенно отличающиеся по форме.

Из сличения двух Евангелий — от Матфея и Луки — явствует, что уже на пути в Иерусалим Иисус, отвечая на вопрос о том, «когда придет Царствие Божие», начал говорить о Своем Втором Пришествии (Лк. 17:20–37). Тема посмертного воздаяния звучит в нескольких притчах, произнесенных на пути в Иерусалим: о безумном богаче (Лк. 12:13–21), о бодрствующих слугах (Лк. 12:35–40), о благоразумном домоправителе (Лк. 12:41–48), о неверном управителе (Лк. 16:1–9), о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31), о работниках в винограднике (Мф. 20:1–16); притча о десяти минах у Луки замыкает этот ряд. Но тема Второго Пришествия и посмертного воздаяния продолжается в поучениях и притчах, произнесенных в Иерусалиме (Мф. 21:33–22:14; 24:3–25:46). Нет ничего удивительного в том, что из двух притч со сходным содержанием Иисус одну произнес на пути в Иерусалим, другую уже в Иерусалиме.

«И одному дал он пять талантов, другому два, иному один»

Термином «талант» в греко-римском мире обозначали единицу веса, равную примерно 42,5 килограммам. Во времена Иисуса Христа этот термин обозначал денежную единицу, равную 6 000 динариев[458]. Талант был самой крупной денежной единицей. Греческий термин μνᾶ, переводимый как «мина», соответствует еврейскому מנה *mānē* и арамейскому מנא *mənē*[459]: он был равен 100 шекелям (сиклям) или 100 аттическим драхмам и стоил в 60 раз меньше, чем талант[460].

Ситуация, которая описана в притче, изложенной у Луки, была хорошо знакома слушателям Иисуса. В 40 г. до Р. Х. Ирод Великий предпринял путешествие в Рим для получения права на царство от Марка Антония и Октавиана, боровшихся за власть в Риме[461]. Аналогичное путешествие предпринял его сын Архелай в 4 г. до Р. Х., чтобы получить царский титул от Октавиана, к тому времени ставшего императором. Иосиф Флавий красочно описывает путешествие Архелая. В Рим он отправился морским путем в сопровождении большой группы родственников и друзей, оставив управление государственными делами своему брату Филиппу. Однако одновременно туда же поспешил другой сын Ирода, Антипа, «имея в виду со своей стороны выступить претендентом на престол». Архелай представил императору завещание Ирода и другие бумаги, которые должны были поддержать его притязания. Император созвал совещание, на котором выслушал аргументы за и против Архелая. Наконец Архелай бросился к ногам цезаря, последний же «велел ему подняться и сказал, что он считает его вполне достойным престола»[462].

Тем не менее окончательное решение на этом совещании принято не было. Между тем в Рим отправилась депутация иудеев, которые выступали против сохранения царской власти как таковой и, в частности, против того, чтобы царем стал Архелай. В защиту своей позиции они ссылались на беззакония его отца, Ирода Великого:

---

[458] *Hultgren A. J.* The Parables of Jesus. P. 23.

[459] *Abbott-Smith G.* A Manual Greek Lexicon of the New Testament. P. 294.

[460] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1235.

[461] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 1, 14, 2–4. С. 895–896.

[462] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 17, 9, 1–7. С. 739–744.

Правда, они называли его царем, и он был таковым по имени, но позволял себе тиранические деяния, направленные к гибели иудеев, и не отступал перед самовольным введением различных новшеств. Существовало множество людей, которых он загубил дотоле неизвестным по своей жестокости в истории способом, а еще хуже страдания оставшихся в живых, так как он стеснял их не только лично, но и угрожал отнять у них всё их имущество. Окрестные города, населенные иноземцами, он не уставал украшать за счет гибели и разорения своих собственных подданных; народ он вверг в безвыходную нищету, тогда как он застал его, за немногими исключениями, в положении благосостояния; у знати, которую он подвергал казни по самым ничтожным причинам, он отнимал имущество, тех же представителей ее, которым оставлял жизнь, окончательно лишал всех денег. Помимо того, что насильно и беспощадно взимались налоги, назначенные каждому жителю ежегодно, никогда нельзя было обойтись без взяток как ему самому, так и его приближенным, друзьям и чиновникам, которым было поручено взимание этих налогов. Иначе, если не заплатить денег, нельзя было спокойно жить. Можно обойти молчанием растление им девушек и опозорение женщин. Так как эти злодеяния совершались им в пьяном виде и без свидетелей, то потерпевшие лучше молчали, как будто бы ничего и не было, чем разносили молву об этом. Итак, Ирод выказал относительно их такое же зверство, какое могло выказать лишь животное, если бы последнему была предоставлена власть над людьми[463].

В итоге император принял решение, которое должно было удовлетворить все стороны. Он «назначил Архелая, правда, не царем, но этнархом половины владений Ирода, причем обещал ему почетный титул царя, если только Архелай заслужит этого своим поведением. Вторую половину он разделил на две части и отдал их двум другим сыновьям Ирода, а именно Филиппу и Антипе». Некоторая часть земель перешла к сестре Ирода Саломее, еще часть была присоединена к Сирии[464].

Все эти события были хорошо известны. В «некотором человеке высокого рода», который «отправлялся в дальнюю стра-

[463] Там же 17, 11, 1–2. С. 749–750.

[464] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 17, 11, 4. С. 751.

ну, чтобы получить себе царство и возвратиться», слушатели Иисуса могли без труда узнать Архелая или другого претендента на иудейский престол, путешествовавшего в Рим в надежде получить мандат на правление. В гражданах, ненавидевших его и отправивших вслед за ним посольство со словами «не хотим, чтобы он царствовал над нами», можно было узнать депутацию иудеев, просившую у императора, чтобы он не ставил над ними Архелая. В образе «человека жестокого», который «берет, чего не клал, и жнет, что не сеял», легко узнается Ирод Великий, чья жестокость была у всех на слуху.

Следует еще учесть, что притча, согласно Луке, произносилась в доме мытаря — человека, собиравшего налоги с иудеев в пользу римлян. Слушателями притчи в доме Закхея могли быть разные люди, преимущественно его друзья. При произнесении аналогичной притчи в Иерусалиме присутствовали только ученики Иисуса. В этом варианте социальная заостренность притчи практически сводится на нет; тема получения права на царство полностью исчезает; остается только отъезд некоего человека в неизвестном направлении с неизвестными целями.

Как понимать таланты, которые господин вверил своим рабам? Древние толкователи под талантами понимали либо различные добродетели[465], либо телесные чувства, деятельность и разумение[466], либо вообще «то, что находится во власти каждого: или покровительство, или имение, или научение, или что-либо подобное»[467].

---

[465] *Ориген.* Комментарии на Евангелие от Матфея 66–67 (GCS 38/2, 153–158).

[466] Ибо пять талантов суть чувства телесные, именно: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. Следовательно, пятью талантами обозначается дар пяти чувств, т. е. знание внешнего. А двумя означается разумение и деятельность. Именем же единого таланта означается только разумение» (*Григорий Великий.* Сорок гомилий на Евангелия 9, 1. PL 76, 1106. Рус. пер.: С. 62–63). Исходя из этого толкования, Григорий объясняет, почему один талант ленивого раба был отдан имеющему десять талантов, а не тому, кто имел четыре: имеющий десять талантов — человек, подвизающийся в телесном делании, и он, несмотря на обильные плоды, имеет нужду в разумении (которое символизирует один талант) в большей степени по сравнению с тем, кто «тонко разумеет внутреннее [и] дивно совершает [это] во внешнем», т. е. по сравнению с тем, кто принял четыре таланта (*Григорий Великий.* Сорок гомилий на Евангелия 9, 1, 5 (PL 76, 1106, 1108). Рус. пер.: С. 63, 66)..

[467] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 78, 3 (PG 58,

Однако со временем общепринятым стало толкование, согласно которому под талантами следует понимать способности, данные Богом каждому человеку. Это понимание настолько прочно вошло в обиход, что само слово «талант», изначально обозначавшее единицу веса, а затем денежную единицу, в современном словоупотреблении во многих языках (в том числе в новогреческом) приобрело устойчивый переносный смысл и употребляется теперь только в этом смысле — как указание на способности, дарования, творческий потенциал. На этом же словоупотреблении построены расхожие выражения, о связи которых с притчей о талантах многие даже не догадываются: «Бог дал человеку талант», «не зарывай талант в землю».

В соответствии с таким пониманием, основной смысл притчи заключается в том, что каждый человек получает от Бога способности и возможности, которые он призван реализовать. В версии Луки употреблены два близких по смыслу глагола: πραγματεύω («пустить в оборот») и διαπραγματεύω («получить прибыль»). В версии Матфея мы встречаем выражения κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν («каждому по его силе») и ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς («употребил их в дело», букв. «работал с ними»). Все эти выражения в совокупности призваны подчеркнуть одну мысль: каждому человеку даются те или иные способности — одному больше, другому меньше, одному те, другому иные, каждому в свою меру. Они даются от Бога как начальный капитал, который каждый должен употребить в дело, пустить в оборот. На Страшном суде Бог спросит с каждого, в зависимости от того, каков был его начальный капитал: оправданы будут только те, чей капитал принес прибыль в виде добрых дел по отношению к ближним. Как говорит Иоанн Златоуст, «потому-то Бог дал нам и дар слова, и крепость телесную, и ум, и разумение, чтобы всё это употребляли мы для собственного нашего спасения и для пользы ближнего»[468].

Образ человека, завернувшего деньги в платок или зарывшего их в земле, иллюстрирует ту же мысль, только с обратной

712). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 788.

[468] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 78, 3 (PG 58, 714–715).Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 789.

стороны. Этот образ сродни другим образам из притч Иисуса: блудного сына, бездумно расточившего полученные от отца деньги (Лк. 15:12–16); безумного богача, вообразившего, что он может всё свое богатство употребить на себя (Лк. 12:16–20); неразумного раба, думающего, что господин придет не скоро (Мф. 24:48–49). Но если история блудного сына заканчивается благополучно, потому что он приносит покаяние, то судьба тех, кто сознательно противится воле Божией, имеет печальный исход: они получают на Страшном суде самый суровый приговор.

«И тотчас отправился»

В Евангелии от Луки притче предшествует вступление, в котором ее произнесение увязывается с тем, что Иисус «был близ Иерусалима, и они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие». Кто эти «они»? Очевидно, ученики. В течение всего Своего долгого пути в Иерусалим Иисус говорил им о Царстве Божием, и они наивно полагали, что Он идет в Иерусалим именно для того, чтобы там это царство установить. Им всё еще казалась совместимой идея мессианского царства Израильского на земле с тем Царством Небесным, которое Иисус неустанно проповедовал. Даже после Его смерти и воскресения первым вопросом, который они зададут Ему, будет: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты Царство Израилю?» (Деян. 1:6). Представление о земном царстве смешивалось в их умах с представлением о Его Втором Пришествии и конце света. Наслушавшись предсказаний об этом, но не поняв и малой толики из того, что Он говорил, они спрашивали: «Скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего Пришествия и кончины века?» (Мф. 24:3). Очевидно, что предсказания Иисуса вызывали у них надежду, но одновременно беспокойство и тревогу: они не знали, чего ожидать и когда «это будет».

В ответ на ожидания и беспокойство учеников Иисус произносит притчу о человеке, отправляющемся в далекую страну. Путешествие в далекую страну — в загробный мир — предстояло Ему Самому. Об этом Он знал и Свое путешествие неоднократно предсказывал, сравнивая себя с пророком Ионой, пробывшим во чреве кита три дня и три ночи

(Мф. 12:39–40; 16:4; Лк. 11:29–30). Это путешествие Он должен был предпринять для того, чтобы получить от Отца царство.

Иисус знал, что есть те, кто не хочет, чтобы Он был над ними царем: книжники, фарисеи, первосвященники, старейшины — вся религиозная, политическая, социальная и интеллектуальная элита Израильского народа. Именно они обвиняли Его в том, что Он берет, где не клал, и жнет, где не сеял, считая себя законными наследниками Авраама и Моисея, а Его — самозванцем, незаконно претендующим на их священное наследие. Их поведение в притче напоминает поведение злых виноградарей, которые надеются на то, что, расправившись сначала с посланниками господина, а затем с его сыном, они завладеют его имуществом (Мф. 21:33–46; Мк. 12:1–12; Лк. 20:9–18). Именно в этом контексте разворачивается действие притчи, как она изложена в Евангелии от Луки.

Продолжая данную аналогию, мы можем увидеть учеников Иисуса в рабах, которым вверено управление имуществом господина. Десять из них, получив каждый по мине, употребляют ее в оборот, и она приносит прибыль — пятикратную или двукратную, в зависимости от их способностей. Но один из десяти прячет мину в платок. Не Иуда ли имеется в виду? Именно он носил ящик с денежными пожертвованиями Ин. 12:6), и именно он станет единственным из апостолов, кто пойдет против своего Учителя, войдя в сговор с теми, кто не хотел, чтобы Он царствовал над ними. Другие же апостолы, напротив, каждый в свою меру, исполнят ту миссию, которую возложил на них Иисус.

Иоанн Златоуст сравнивает притчу о талантах, как она изложена у Матфея, с притчей о минах из Евангелия от Луки:

> В притче у Луки от одинаковой суммы проистекли различные выгоды, потому что от одной мины иной приобрел пять, иной — десять, каждый потому различную получил и награду; здесь же наоборот, и потому награда одинакова. Кто получил два таланта, тот и приобрел два; равно и тот, кто получил пять, пять и приобрел; а там, так как от одинаковой суммы один приобрел более, другой менее, то по всей справедливости они не

> удостаиваются и одинаковой награды. Но заметь, что везде не сразу требуется отчет. Так, отдав виноградник земледельцам, хозяин удалился, равно и здесь, раздав деньги, ушел; и всё это для того, чтобы показать нам Свое долготерпение. Мне же кажется еще, что Христос этим делает намек на воскресение[469].

Таким образом, Златоуст видит в главном герое притчи Христа. С этим пониманием согласны другие древние толкователи. Григорий Великий спрашивает: «Кто иной этот человек, отправившийся в чужую страну, как не наш Искупитель, вознесшийся на небеса в теле, которое Он принял?».[470] Кирилл Александрийский считает, что с отшествием в притче сравнивается «Христово восхождение на небеса», под имением следует понимать «уверовавших в Него в каждой стране и городе», а рабы — это «те, кого Христос увенчивает в свое время славой священства»[471].

Христологическое понимание притчи, доминирующее в трудах древних толкователей, разделяют и некоторые современные комментаторы:

> Иисус, «благородный человек», раздает дарования Своим ученикам, чтобы они использовали их для выполнения Его миссии. Он предвидит Свое возвращение к Богу и воцарение. В угодное Богу время Он вернется к Своим служителям, чтобы рассчитаться с верными и неверными. Приговор произносится против решительных врагов Учителя, но пока не приводится в исполнение[472].

Другие современные комментаторы, однако, оспаривают христологическое понимание притчи. Н. Т. Райт называет это

---

[469] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 78, 2 (PG 58, 713). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2 С. 787.

[470] *Григорий Великий.* Сорок гомилий на Евангелия 9, 1 (PL 76, 1106). Рус. пер.: С. 62.

[471] *Кирилл Александрийский.* Комментарии на Евангелие от Матфея 283 (TU 61, 252–253).

[472] *Bailey K. E.* Jesus Through Middle Eastern Eyes. P. 407.

понимание «стереотипным» и «неверным», поскольку, по его мнению, в большинстве притч Иисуса под царем, господином или хозяином понимается Бог Израилев, а не Сын Человеческий; слова о возвращении хозяина после долгого отсутствия «превосходно вписываются в контекст возвращения Господа на Сион»; идея Второго Пришествия «больше похожа на послепасхальное новшество, чем на особенность проповеди Самого Иисуса»[473].

Оставляя эту весьма спорную аргументацию на совести ее автора, отметим, что, если воспринимать идею Второго Пришествия как «послепасхальное новшество», изобретенное апостолами, тогда значительную часть прямой речи Иисуса в Евангелиях следует признать лишенной аутентичности. На наш взгляд, идея Второго Пришествия является настолько центральной в проповеди Иисуса, что это не требует доказательств. Значительная часть последнего поучения ученикам посвящена этому: в нем Иисус многократно говорит именно о «Пришествии Сына Человеческого» (Мф. 24:27, 37, 39) и ни разу — о возвращении Господа на Сион. Предсказание о том, что «приидет Сын Человеческий» — лейтмотив проповеди Иисуса, начиная от Его первого наставления ученикам (Мф. 10:23) и кончая последним (Мф. 24:44; 25:13, 31). Предсказания же о том, что Господь вернется «к Своему народу, в Свой город и Свой храм»[474], мы не встречаем нигде.

«Ибо всякому имеющему дастся и приумножится»

Почему в обеих притчах у того, кто не пустил деньги в оборот, отнимается и то, что он имел? Каков смысл слов о том, что «всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет»? Это изречение присутствует в обоих вариантах притчи и в некоторым смысле составляет ее квинтэссенцию.

Изречение состоит из двух частей. В первой подчеркивается, что по отношению к Богу человек не может быть нейтрален: он либо двигается вперед, либо откатывается на-

---

[473] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. С. 574–576.

[474] Там же С. 579.

зад. По отношению к миссии, которую Бог возлагает на человека, нельзя просто избрать выжидательную тактику: человек либо исполняет то, чего Бог от него ждет, либо нет. Кто не выполняет волю Божью, тот выполняет волю Его врага; кто не служит Богу, тот служит диаволу. В другом месте Иисус говорил: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12:30; Лк. 11:23).

Вторая часть изречения указывает на то, что духовное богатство человека возрастает в геометрической прогрессии, если он ставит свои таланты на службу Богу и ближним. Чем больше прибыли приносит его богатство, тем больше оно увеличивается. Образ денег, отданных в рост, оказывается сродни образу закваски в тесте (Мф. 13:33): подобно тому, как тесто благодаря закваске вздувается, набухает, становится пышным, духовный капитал человека увеличивается, когда он свои таланты пускает в оборот.

В конечном итоге, вопрос о цели имеет решающее значение: использует ли он свои таланты для личного обогащения, для удовлетворения плотских похотей, для развлечений и страстей, или он становится «соработником у Бога» (1 Кор. 3:9), вкладывая свои способности в дело Божие.

Бог ищет Себе союзников и соработников. Придя на землю, Он выбирал из множества людей тех, кого хотел привлечь к Своему делу, Своей миссии. Некоторые из позванных оставили всё и последовали за Ним (Мф. 19:27; Мк. 10:28; Лк. 5:11; 18:28). Другие, напротив, отошли с печалью, ибо у них было «большое имение» (Мф. 19:22; Мк. 10:22; Лк. 18:23). В конечном же итоге это имение оказалось для тех, кто не последовал за Иисусом, талантом, зарытым в землю. Они не вошли в радость Господина своего, и Он не поставил их над многими городами, как поставил апостолов, которые в каждом городе, куда приходили, основывали церкви и становились во главе их. Так притча о талантах и минах сбылась в судьбе тех, кто были ее непосредственными слушателями — апостолов Иисуса Христа.

3. Поучение о Страшном суде

31Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, 32и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; 33и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую.

34Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: 35ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; 36был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. 37Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? 38когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? 39когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? 40И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне.

41Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: 42ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; 43был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня. 44Тогда 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? 45Тогда скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне. 46И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную.

Прямых параллелей в других Евангелиях это поучение не имеет. Иногда его называют «притчей о Страшном суде»[475] или «притчей об овцах и козлах»[476] и включают в исследования, посвященные притчам Иисуса[477]. Однако, на наш

[475] *Hultgren A.* The Parables of Jesus. P. 325 (хотя на стр. 310 тот же автор отмечает, что рассказ «не является притчей»).

[476] *Evans C. A.* Matthew. P. 422.

[477] См., например: *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 206–210; *Hultgren A.*

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»[478].

«Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей...»

Иисус рисует картину Страшного суда; основное место в этой картине занимает Он Сам. Однако в поучении 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 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, де-

The Parables of Jesus. P. 309–330; *Young B. H.* The Parables. P. 295–296.

[478] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 10, 4 (SC 162, 152–154). Рус. пер.: С. 31–32.

лающий 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. 3:18–21).

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, является 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.

«И соберутся пред Ним все народы»

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»[479], не выдерживают серьезной критики. Выделение язычников в отдельную категорию судимых противоречит всему строю мышления Иисуса, как он отражен на страницах Евангелий[480]. 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.

«И отделит одних от других»

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»

---

[479] *Manson T.* W. The Sayings of Jesus. P. 250; *Jeremias J.* The Parables of Jesus. P. 209.

[480] Подробнее о смысле выражения πάντα τὰ ἔθνη и термина ἔθνη см. в: *Hultgren A.* The Parables of Jesus. P. 312–314. Автор приходит к заключению, что речь в данном случае идет об иудеях и язычниках вместе взятых.

(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»[481]. В других местах Иисус 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 виновен в преступлениях: и те, и другие нуждаются в милосердии.

Шесть категорий нуждающихся названы Иисусом в качестве примеров, а отнюдь не в качестве исчерпывающего списка тех, 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 питие истины жаждущим познания Бога... Самого Христа принимают те, кто, научая праведности, одевает нагих, то есть не имеющих одеяния праведности»[482]. В этом толкователь следует Оригену,

---

[481] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 79, 1 (PG 58, 793). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 718.

[482] *Псевдо-Иоанн Златоуст.* Комментарий на Евангелие от Матфея 54 (PG 56,

который указывал, что научающий людей добродетелям ткет для них одежду, тем самым одевая Христа, чтобы Его слово не пребывало нагим в этом мире[483].

«Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть»

Центральным пунктом поучения является солидарность Иисуса со всеми нуждающимися, Его готовность полностью отождествить Себя с ними. И ранее во многих поучениях Иисус называл блаженными 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.

Выражая полную и всецелую солидарность со всеми нуждающимися, называя их меньшими братьями, Иисус тем самым призывает людей воспринимать друг друга как братьев. Современный богослов пишет:

> Богу ничего от нас для Себя не надо; Он ни в чем не нуждается. Не может алкать Сотворивший хлеб; не может жаждать Сотворивший воду; не может быть наг Облекший все творения Свои; не может быть болен Источник здравия; не может быть в темнице Господь господствующих. Но Он требует от нас милостыни, дабы чрез то умягчить и облагородить сердца наши. Будучи всемогущим, Бог может во мгновение ока сделать всех людей богатыми, сытыми, одетыми и довольными. Но Он попускает людям и голод, и жажду, и болезни, и страдания, и нищету по двум причинам. Во-первых, чтобы терпящие всё сие терпением умягчали и облагораживали сердца свои, и помнили о Боге,

944). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 290·

[483] *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Матфея 72 (GCS 38 (2), 169). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 290.

> и с верою молитвенно припадали к Нему. А во-вторых, чтобы те, кто сего не испытывает: богатые и сытые, одетые и здоровые, сильные и свободные — видели скорби человеческие и милостынею умягчали и облагораживали сердца свои; и чтобы в чужом страдании они чувствовали свое страдание, в чужом унижении — свое унижение, таким образом осознавая братство и единство всех людей на земле[484].

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[485]. 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, 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.

«И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную»

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

---

[484] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 1. С. 210–211.

[485] Обзор мнений см. в: *Hultgren A.* The Parables of Jesus. P. 318–323.

между тем, что Бог изначально уготовал 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 всё более глубокому познанию Бога, к всё более полному приобщению Его благости. 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.

Насколько представление о вечном мучении грешников согласуется с тем учением о Боге как Отце, любящем и праведников, и грешников, которое является одной из главных тем евангельской проповеди Иисуса? Нет ли непреодолимого противоречия между благостью Божией и вечным мучением грешников? Если Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4), то почему Он не может этого добиться? Над подобными вопросами на протяжении веков билась богословская мысль на христианском Западе и Востоке, однако две традиции отвечали на них несколько по-разному.

На Западе сложилось учение о чистилище — промежуточном месте между адом и раем, где согрешившие находятся временно и откуда возможно избавление. В качестве библейского обоснования учения о чистилище приводят прежде всего образ долговой тюрьмы из Нагорной проповеди и Проповеди на равнине: «Истинно говорю тебе, ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф. 5:27; Лк. 12:59). Этот образ, по мнению латинских богословов, свидетельствует о временном и очистительном характере посмертных испытаний. Указывают также на слова Спасителя о грехе, который не простится «ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12:32): отсюда

делают вывод, что есть грехи, которые прощаются в будущем веке, и, следовательно, возможно освобождение от наказания за них.

В восточной традиции учение о чистилище всегда отвергалось. Однако некоторые богословы, начиная с Оригена, придерживались мнения о том, что мучения грешников не будут бесконечными. Григорий Нисский, в частности, писал: «Наконец, после длинных периодов, зло исчезнет, и ничего не останется вне добра, напротив, и в преисподней единогласно исповедано будет господство Христа»[486]. Вслед за Оригеном Григорий Нисский говорил о возможности конечного спасения диавола и демонов[487]. Подобных воззрений придерживался и Исаак Сирин[488].

Учение о временном характере посмертных мучений грешников и о возможности спасения диавола и демонов в той версии, в которой оно представлено у Оригена, было осуждено на V Вселенском Соборе. В другом месте мы подробно указали на причины, по которым это учение было отвергнуто Церковью[489]. В частности, оно исключает понятие свободы воли, то есть представление о том, что последовать за Христом в вечную жизнь можно лишь в силу свободного выбора. Кроме того, оно радикальным образом противоречит основополагающим установкам христианской нравственности. В чем нравственный смысл всей драмы человеческой истории, если добро и зло в конце концов оказываются уравнены перед лицом Божественного милосердия и правосудия? В чем смысл отделения овец от козлов на Страшном суде, если добро не является единственным и абсолютным критерием, по которому это разделение происходит, или если это разделение носит временный характер? В чем смысл страданий, мо-

---

[486] *Григорий Нисский.* О душе и воскресении (Творения. Т. 4. М., 1862. С. 250).

[487] *Григорий Нисский.* О жизни Моисея-законодателя 2, 82 (SC 1, 154); О душе и воскресении (PG 46, 69 C–72 B; 101 A; 104 B–105 A).

[488] См.: *Исаак Сирин.* Второе собрание. Беседы 39–40 (CSCO 554, 151–168). Рус. пер.: *Исаак Сирин.* О Божественных тайнах и о духовной жизни. С. 269–288

[489] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 785–788.

литвы, аскетических подвигов, исполнения евангельских заповедей, если праведники будут рано или поздно уравнены с грешниками?

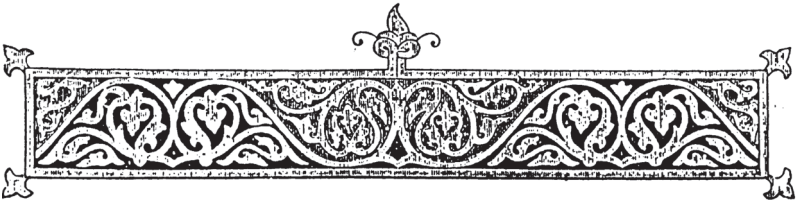
Еще в VI в. император Юстиниан, главный инициатор осуждения Оригена, спрашивал, справедливо ли «тех, которые до конца вели жизнь, исполненную совершенства, соединить с беззаконниками и педерастами и признать, что как те, так и другие будут наслаждаться одинаковыми благами»?[490]. В наше время тот же вопрос может быть поставлен в отношении известных исторических персонажей: могут ли в одном Царстве Небесном оказаться жертвы гитлеровских концлагерей и Гитлер, жертвы сталинских репрессий и Сталин, жертвы террористических актов и их организаторы? Можно ли приравнять палачей к мученикам, насильников и убийц к их жертвам?

Основная проблема, связанная с евангельским учением о вечных муках, носит не столько богословский, сколько антропологический характер. Вопреки мнению некоторых западных богословов, Бог никого из людей не предопределил к вечному огню, уготованному диаволу: люди сами — добровольно и сознательно — делают выбор в пользу диавола. Огонь вечный не был уготован ни диаволу, ни людям «от создания мира», но диавол и соблазненные им люди сами создали его для себя.

Суд Божий начинается на земле, где одни люди становятся на сторону Бога, идут к свету и поступают по правде, а другие отвращаются от Бога, ненавидят свет и делают злое. Эсхатологический Страшный суд станет лишь завершением суда, начавшегося на земле, окончательным закреплением за человеком того состояния, которое он сам для себя выбрал.

---

[490] *Юстиниан Великий.* Грамота к Святому Собору об Оригене и его единомышленниках. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. III. СПб., 1996. С. 538.



ГЛАВА 26

1. Заговор первосвященников

[1]Когда Иисус окончил все слова сии, то сказал ученикам Своим: [2]вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие. [3]Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы, [4]и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить; [5]но говорили: только не в праздник, чтобы не сделалось возмущения в народе.

Как мы говорили ранее, Евангелие от Матфея построено по принципу чередования рассказов о деяниях Иисуса с текстами Его поучений. Таких текстов в Евангелии от Матфея пять. После каждого из первых четырех повествование 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 мерт-

вых. Именно этот рассказ представляет собой то, ради чего было написано всё, что ему предшествовало. И только в свете этого рассказа в полной мере раскрывается содержание изложенных ранее поучений Иисуса, каждое слово которых оплачено Его кровью.

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).

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). 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»[491]. Если же соединить данные синоптиков с данными Иоанна, то оговорка «только не в праздник» должна означать «до наступления праздника».

2. Вечеря в Вифании

[6]Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного, [7]приступила к Нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову. [8]Увидев это,

---

[491] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 79, 3 (PG 59, 721). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 797.

ученики Его вознегодовали и говорили: к чему такая трата? [9]Ибо можно было бы продать это миро за большую цену и дать нищим. [10]Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? она доброе дело сделала для Меня: [11]ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете; [12]возлив миро сие на тело Мое, она приготовила Меня к погребению; [13]истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире, сказано будет в память ее и о том, что она сделала.

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 вечере. 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).

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.

Версия Марка (Мк. 14:3–9) отличается от версии Матфея некоторыми дополнительными подробностями. Согласно Марку, женщина не просто приносит сосуд с миром, но разбивает его и возливает миро на голову Иисуса. Поступок женщины вызывает негодование не у учеников, а у «некоторых». И у Матфея, и у Марка сразу же за этим повествованием следует 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).

«Когда же Иисус был в Вифании, в доме Симона прокаженного»

Вифания — селение на юго-восточном склоне Елеонской горы, в 3 км 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»[492]. Иоанн Златоуст тоже считает, что Симон был исцелен от проказы[493].

Имел ли Симон-прокаженный из Вифании какое-либо отношение к Симону-фарисею, упоминаемому у Луки в эпи-

---

[492] *Иероним.* Комментарии на Евангелие от Матфея 4, 26, 6 (CCSL 77, 246). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 298.

[493] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 80, 1 (PG 57, 723). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 801.

зоде, 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.

«Приступила к Нему женщина»

Если у Луки и Иоанна женщина помазывала драгоценным миром ноги Иисуса, что было весьма необычно, то у Матфея и Марка она помазывает Его голову, что вполне соответствовало общепринятой практике. Необычным является то, что, согласно Марку, 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[494]. 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?

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 при-

[494] *Иероним.* Комментарии на Евангелие от Матфея 4, 26, 6 (CCSL 77, 246). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 298.

чине 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 ее[495].

Похожие толкования мы находим и во многих литургических текстах, в частности в знаменитой стихире византийской поэтессы Кассии (IX в.), единственной женщины среди церковных гимнографов, чьи творения вошли в состав православного богослужения. Ввиду уникальности этого произведения приведем его здесь полностью:

---

[495] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 80, 1–2 (PG 57, 723–725). Перевод О. Седаковой (с незначительными изменениями).

Господи, яже во многия грехи впадшая жена, Твое ощутившая Божество, мироносицы вземши чин, рыдающи миро Тебе прежде по- гребения приносит: увы мне, глаголющи, яко нощь мне есть разжжение блуда невоздержанна, мрачное же и безлунное рачение греха. Приими моя источники слез, иже облаками производяй моря воду. Приклонися к моим воздыханием сердечным, приклонивый небеса неизреченным Твоим истощанием: да облобыжу пречистеи Твои нозе, и отру сия паки главы моея власы, ихже в раи Ева, по полудни, шумом уши огласивши, страхом скрыся. Грехов моих множества, и судеб Твоих бездны кто изсле- дит? Душеспасче Спасе мой, да мя Твою рабу не презриши, иже безмерную имеяй милость.	Господи! Во многие грехи впавшая женщина, Бога в Тебе ощутив, мироносицей становится И, рыдая, миро приносит Тебе прежде погребения, – Увы мне! — говоря — Как ночь для меня — неодолимая страсть, Темное, безлунное влечение к греху. Прими же потоки слез моих, Ты, из облаков изливающий воду морям! Склонись к вздохам сердца моего, Ты, склонивший небеса неизреченным Твоим обнищани- ем: Буду целовать пречистые ноги Твои, Отру их волосами головы моей: Их, чей шум Ева, заслышав в раю пополудни, спряталась в страхе. Грехов моих множество, судов Твоих бездну кто исследует? Души спаситель, Спаситель мой, не презирай меня, рабу Твою, ибо милость Твоя безмерна[496]

Ни в одном из евангельских повествований, в которых рассказывается о женщинах, помазавших ноги Иисуса миром, эти женщины ничего не говорят: они молча сидят у ног Иисуса, в то время как мужчины разговаривают между собой. Поэтесса IX в. вложила в уста женщины слова, которые призваны выразить ее переживания.

Вслед за многовековой экзегетической традицией поэтесса, как кажется, представляет женщину–грешницу блудницей и главный ее грех видит в «разжжении блуда невоздержанна». Следует, впрочем, отметить, что слово «блуд», включенное в славянский перевод текста, отсутствует в греческом оригинале, где греховный образ жизни женщины описан

[496] Перевод О. Седаковой (с незначительными изменениями).

при помощи трех эвфемизмов: πολλαὶ ἁμαρτίαι («многие грехи»), οἶστρος ἀκολασίας (букв. «бешенство разнузданности», или «ярость невоздержания», что можно перевести на славянский как «разжжение невоздержания») и ἔρως τῆς ἁμαρτίας (букв. «вожделение греха», «греховное вожделение», можно понять также в смысле «греховной любви» или «любви к греху»). Следует также отметить, что поэтесса соединяет два образа: женщины-грешницы из Евангелия от Луки и женщины, приготовившей Иисуса к погребению, из Евангелий от Матфея и Марка.

В богослужебных текстах Великой Среды, когда Церковь вспоминает Вечерю в Вифании и предательство Иуды, женщина, помазавшая ноги Иисуса миром, многократно и настойчиво называется блудницей:

Днесь Христос приходит в дом фарисеов, и жена грешница приступивши к ногам, валяшеся вопиющи: виждь погруженную грехом, отчаянную деяний ради, негнушаемую от Твоея благости...[497]	В сей день Христос приходит в дом фарисея, и женщина-грешница, подойдя, припадала к ногам Его, взывая: Взгляни на меня, утонувшую в грехе и отчаявшуюся из-за дел своих, но не отвергнутую Твоею благостью...
Блудница приступи к Тебе, миро со слезами изливающи на нозе Твои Человеколюбче, и смрада зол избавляется повелением твоим...[498]	Блудница приступила к Тебе, миро со слезами изливая на ноги Твои, Человеколюбец, и от смрада зол избавляется повелением Твоим...
Блудница в плаче вопияше Щедре, отирающи тепле пречистеи Твои нозе власы главы своея, и из глубины стенящи: не отрини мя, ниже омерзи Боже мой, но приими мя кающуюся, и спаси яко един Человеколюбец[499].	Блудница с плачем взывала, Милосердный, отирая с теплой верой пречистые Твои ноги волосами головы своей, и из сердечной глубины стеная: Не отринь меня и не возгнушайся мною, Боже мой, но прими меня, кающуюся, и спаси как единый Человеколюбец!

[497] Триодь Постная. Великая Среда. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

[498] Там же. Утреня. Седален по 1-м стихословии.

[499] Там же. Утреня. Седален по 3-м стихословии.

Паче блудницы Блаже, беззаконновав, слез тучи никакоже Тебе принесох...[500]	Больше чем блудница беззаконий совершив, слез потоков я Тебе, Благой, вовсе не принес...
Яже первее блудница жена, внезапу целомудренна явися, возненавидевши дела студнаго греха, и сладости телесныя, поминающи студ многий и суд мучения, егоже претерпят блудницы и сквернии...[501]	Прежде распутная жена внезапно целомудренной явилась, возненавидев дела постыдного греха и наслаждения телесные, в уме имея великий стыд и суд с последующим наказанием, которому блудники и распутные подвергнутся...

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 миро 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, 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.

«Ибо нищих всегда имеете с собою»

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:

---

[500] Там же. Утреня. Кондак.

[501] Там же.Утреня. Икос.

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).

Всё 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.

3. Предательство Иуды

[14]Тогда один из двенадцати, называемый Иуда Искариот, пошел к первосвященникам [15]и сказал: что вы дадите мне, и я вам предам Его? Они предложили ему тридцать сребреников; [16]и с того времени он искал удобного случая предать Его.

Версия Марка в данном случае отличается от версии Матфея тем, что в ней не названа конкретная сумма: первосвященники лишь «обещали дать ему сребренники» (Мк. 14:10–11).

Наиболее подробно о предательстве Иуды говорит Лука. Его текст обнаруживает бóльшую 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 всё 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[502].

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? Эти вопросы задает автор одного из богослужебных песнопений Великой Пятницы — дня, когда Церковь вспоминает распятие Иисуса:

Кий тя образ, Иудо, предателя Спасу содела? Еда от лика тя апостольска разлучи? Еда дарования исцелений лиши? Еда со онеми вечеряв, тебе от трапезы отрину? Еда иных ноги умыв, твои же презре? О коликих благ непамятлив был еси! И твой убо неблагодарный обличается нрав. Того же безмерное проповедуется долготерпение и велия милость[503].	Каким образом, Иуда, ты сделался предателем Спасителя? Или Он отлучил тебя от собрания апостолов? Или лишил дара исцелений? Или, пригласив их на вечерю, тебя отверг? Или их ноги умыл, а твои презрел? О, о скольких благах ты позабыл. И изобличается твоя неблагодарность, проповедуется же Его долготерпение и великое милосердие.

Автор приведенного текста не дает ответа на поставленные вопросы, как не дают его евангелисты. Двое из них, каждый по-своему, констатируют тот факт, что Иуда стал орудием диавола, но ни один не делает попытку объяснить, как это произо-

[502] *Crump D.* Jesus the Intercessor. P. 164.

[503] Триодь Постная. Великий Пяток. Утреня. Седален по 6-м антифоне.

шло. Иисус постоянно напоминал людям о том, что каждый из них стоит на распутье — перед выбором между добром и злом, Богом и диаволом. И выбор каждого человека, в конечном итоге, зависит от него самого. Диавол может искушать его, побуждать или принуждать к тем или иным действиям, но от человека зависит — поддаться на искушение или преодолеть его.

«Они предложили ему тридцать сребеников»

Только Матфей называет точную сумму, предложенную Иуде первосвященниками: тридцать сребреников (τριάκοντα ἀργύρια); Марк и Лука употребляют обобщающее понятие ἀργύριον («деньги», букв. «серебро»)[504]. 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)[505]. В то же время точное значение слова «сребреник» 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 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 ἄρχοντες, обозначающее старейшин народа Израильского, а слово στρατηγοί (букв. «военачальники»). Вопреки мнению некоторых ученых о том, что имеются в виду слу-

---

[504] В Синодальном переводе то же самое слово передается в Евангелии от Марка как «сребренники», от Луки — как «деньги».

[505] См.: *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 3. P. 444.

жители храма[506], представляется правильным толкование Златоуста, согласно которому речь идет о римском военном командовании, с которым первосвященники находились в сговоре:

> 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?»[507]

«И с того времени он искал удобного случая предать Его»

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 Вечере не переставал заботиться о нем, но до последнего дня беседовал с ним об этом. Но Иуда не получил никакой пользы: несмотря, однако, на всё это, Господь не переставал совершать Свое дело[508].

Подобные же толкования мы находим в богослужебных текстах Страстной седмицы:

---

[506] См., напр.: *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1375.

[507] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 80, 3 (PG 57, 727). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 805.

[508] Там же.

[509] Триодь Постная. Великий Четверг. Утреня. Тропарь.

Егда славнии ученицы на умовении Вечери просвещахуся, тогда Иуда злочестивый сребролюбием недуговав омрачашеся, и беззаконным судиям Тебе праведнаго Судию предает...[510]	Когда славных учеников омовение ног на вечере просвещало, тогда Иуду нечестивого недуг сребролюбия помрачал, и беззаконным судьям он предает Тебя, праведного Судию...

Однако можно ли свести личную драму Иуды только к сребролюбию? Если бы любовь к деньгам была единственной мотивацией предателя, почему он в конце концов бросил сребренники в храме и удавился? Очевидно, сводить трагедию Иуды к сребролюбию — 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 диавола. 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 развиться 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»[511].

Апостол Пётр, который был свидетелем духовного падения Иуды, в своем послании раннехристианской общине напишет: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол 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 призваны остерегаться, и о вере, которую призваны в себе воспитывать, чтобы не оказаться во власти диавола. На Тайной Вечере Иисус скажет Петру: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как

[510] *Ориген.* Против Цельса 2, 11 (GCS 2, 138–139).

пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя...» (Лк. 22:31–32). Вера является той духовной твердыней, которая позволяет человеку противостоять диаволу. 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 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.

4. Приготовления к Тайной Вечере

[17]В первый же день опресночный приступили ученики к Иисусу и сказали Ему: где велишь нам приготовить Тебе пасху? [18]Он сказал: пойдите в город к такому-то и скажите ему: Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими. [19]Ученики сделали, как повелел им Иисус, и приготовили пасху.

У Марка эпизод изложен более детально. 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 вкушать пасхального агнца. Инструкции, которые Иисус дает ученикам, приведены у Марка подробнее: «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» (Мк. 14:12–16).

Лука, чья читательская аудитория тоже состояла главным образом из бывших язычников, тоже разъясняет, что в день опресноков «надлежало заколать пасхального агнца». В своем рассказе Лука текстуально близок к Марку, однако вносит важное уточнение: двумя учениками, посланными в город, были Пётр и Иоанн (Лк. 22:7–13).

Мы не знаем, кем был «такой-то», упоминаемый Матфеем. Не знаем ничего ни о человеке с кувшином воды, упоминаемом Марком и Лукой, 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 ἐστιν τὸ κατάλυμά 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» (ἀνάγαιον). Это слово указывает на помещение на верхнем 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 двадцати, ибо одному нельзя поедать эту жертву»[512]. Некоторые ученые предполагают, что Иисус с учениками принесли в жертву агнца в Иерусалимском храме. Вот как один современный исследователь описывает это событие:

> Иисус и Его ученики вошли во внутренний двор храма. Как руководитель группы, Иисус перерезал горло однолетнему ягненку или козленку, называемому פסחא *pasḥā* /πάσχα («пасха»), и позволил его крови вытечь в золотой или серебряный сосуд... Воздух был наполнен запахом крови и сжигаемого жира, смешанным с запахом ладана. Левиты и, возможно, многие другие люди пели галлель[513] под аккомпанемент труб и иных музыкальных инструментов... Животное было освежевано, и следующий шаг был очевиден: его нужно было отнести на место, где его съедят; там оно должно быть зажарено и пр. Ученики Иисуса спросили, где этот будет, потому что не знали[514].

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

---

[512] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 9, 3. С. 1177.

[513] Псалмы 112–117, исполнявшиеся левитами во время принесения пасхальной жертвы.

[514] *Casey M.* Aramaic Sources of Mark's Gospel. P. 222.

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 ἔθυον (букв. «когда закалали пасху», т.е. когда пасхального агнца приносили в жертву), то оно указывает на общепринятый обычай[515], а отнюдь не на то, что Иисус с учениками совершал жертвоприношение.

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 Пётр 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 каждогодно напоминается 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).

---

[515] *Taylor V.* The Gospel according to St. Mark. P. 537.

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 гипотез 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.

5. Тайная Вечеря

[20]Когда же настал вечер, Он возлег с двенадцатью учениками; [21]и когда они ели, сказал: истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня. [22]Они весьма опечалились, и начали говорить Ему, каждый из них: не я ли, Господи? [23]Он же сказал в ответ: опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня; [24]впрочем Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться. [25]При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли, Равви? Иисус говорит ему: ты сказал.

[26]И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. [27]И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, [28]ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. [29]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. [30]И, воспев, пошли на гору Елеонскую.

«Истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня»

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. Версия Марка в целом близка к версии Матфея, однако Марк опускает диалог Иисуса с Иудой

(Мк. 14:18–21). 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 намерения, которое созрело у Иуды, но они боятся не выдержать испытаний. И Иисус, опуская кусок хлеба в блюдо с соусом одновременно 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»[516]. Можно, впрочем, полагать, что слова Учителя скорее имеют 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).

«И когда они ели...»

Была ли Тайная Вечеря, которую Иисус совершил со Своими учениками, пасхальной трапезой? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо 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] Из-

[516] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 81, 1 (PG 57, 731–732). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 811.

раилевых: в десятый день сего месяца пусть возьмут себе каждый одного агнца по семействам, по агнцу на семейство... Агнец у вас должен быть без порока, мужеского пола, однолетний; возьмите его от овец, или от коз, и пусть он хранится у вас до четырнадцатого дня сего месяца: тогда пусть заколет его всё 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 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 отражающим практику, в основных чертах сложившуюся ко временам Иисуса[517], в начале ужина участникам раздавались чаши с вином, разбавленным водой. Каждый член семьи произносил над своей чашей «браху» (евр. ברכה *bərāḵā* «благословение»): «Благословен Ты, Господи, Боже наш, Царь вселенной, создающий плод лозы». Затем глава семьи произносил пасхальный «киддуш» (קדוּשׁ *qiddūš* «освящение»):

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

[517] Воспроизводится по: *Успенский Н. Д.* [Труды.] Т. 3. С. 10–14.

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 (евр. חרוסת *ḥărōseṯ,* 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, Который освятил нас Своими заповедями и заповедал нам вкушать пасху». Агнец 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 (евр. הגדה *haggāḏā*, арам. אגדה *ʾaggāḏā* «повествование») — 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 (евр. הלל *hallēl* «хвала»; 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 благостью мы живем». Глава: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь вселенной, питающий весь мир по благости Своей». Все: «Он дает пищу всякой плоти, ибо вовек милость Его». Глава: «По великой благости 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, благотворит 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 нашем[518], 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 галлеля (псалмы 114–118). Могли быть предложены 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,

[518] Обрезание.

другие на основании более или менее удачных гармонизаций данных синоптиков с данными четвертого Евангелия.

Доводы в пользу того, что Тайная Вечеря была пасхальной трапезой, в свое время собрал Й. Иеремиас в исследовании «Евхаристические слова Иисуса»[519]. 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 закалали 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[520].

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 соглашаются 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[521].

---

[519] *Jeremias J.* The Eucharistic Words of Jesus. P. 41–62.

[520] *Howard Marshall I.* Last Supper and Lord's Supper. P. 59–61.

[521] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XII–XXI). P. 556 ("a meal that had Passover characteristics").

О том, 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 воссылал Своему Отцу. Причастие «воспев» (ὑμνήσαντες), которым завершается рассказ, вероятно, 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, что является весомым, хотя и косвенным свидетельством в пользу пасхального характера Тайной Вечери.

Всё сказанное, однако, относится к внешней форме Вечери. 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 (Ин. 13:1–15). А пасхальный ужин, посвященный воспоминаниям о делах давно минувших дней, превратился в первую Евхаристию, с которой началось новое бытие Церкви.

«Иисус взял хлеб и, благословив, преломил»

Центральный момент Тайной Вечери — благословение хлеба и вина. Повествования Матфея и Марка об этом событии почти не отличаются одно от другого (Мф. 26:26–30; Мк. 14:22–26).

Следует обратить внимание на выражение «Новый Завет» в словах Иисуса о Своей Крови. Эти слова в христианской традиции стали обозначать всё собрание христианских канонических книг, включая четыре Евангелия, книгу Деяний, 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 значение[522]. 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:

> 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 Божием. И, взяв чашу и благодарив, сказал: приимите 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).

---

[522] Не случайно на английский язык оно переводится и как New Testament, и как New Covenant.

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[523].

Следует обратить внимание на слова Иисуса о том, что Он не будет есть пасху, пока она не совершится в Царствии Божьем. Этих слов у Матфея и Марка нет. Далее Иисус преподает ученикам чашу со словами «Приимите 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 версии 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 заповеди[524].

---

[523] См.: *Parker P.* Three Variant Readings in Luke–Acts. P. 166.

[524] Отсутствие слов «в Мое воспоминание» в Кодексе Безы (V в.) 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

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 1-е 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 похвалю» (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: приимите, 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. 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 повторяет рассказ синоптиков о Тайной Вечере, обнаруживая текстуальную близость к версии Луки (в частности, в упоминании

большинства рукописей, в которых эти слова имеются, так и на основании многих иных факторов. См.: *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 150 (автор считает опущение слов «в Мое воспоминание» ошибкой переписчика); *Billings B. S.* Do This in Remembrance of Me. P. 175–177 (автор доказывает аутентичность слов на основании совокупности свидетельств).

о чаше «после Вечери»). 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[525], 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 Петра 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 услышать 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 2-м Послании к Коринфянам (2 Кор. 12:2–4).

Как бы то 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.

«Приимите, ядите: сие есть Тело Мое»

Обратимся к так называемым евхаристическим, или установительным, словам, точнее формулам[526]. Этих формул две:

---

[525] Подробности см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. С. 124–126.

[526] «Установительными» они называются в латинской традиции на основа-

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)[527]. 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 настоящей книге 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.

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 не соответствует в полной мере какой-либо одной из приведенных выше новозаветных версий: обе являются составными. Первая заимствована главным образом из 1-го Послания к Коринфянам («Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое»), однако слова «во остав-

нии того, что этими словами Иисус установил Евхаристию и таинство Причащения. «Евхаристическими» они нередко называются в научной литературе (напр.: *Jeremias J.* The Eucharistic Words of Jesus. P. 138).

[527] Во многих рукописях 1-го Послания к Коринфянам слова «Приимите, ядите» отсутствуют, как и в Евангелии от Луки. Слово «ломимое» тоже отсутствует в некоторых рукописях. См.: Novum Testamentum Graece. P. 445.

ление грехов» взяты из второй формулы по версии Матфея. Вторая формула из литургии близка к 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 1-го Послания к Коринфянам, перефразированные от первого лица: «Елижды бо аще ясте (Ибо всякий раз, когда вы едите) хлеб сей и чашу сию пиете, 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.

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 живый, 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 пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живый 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 сшедший 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. 6:60, 55). Однако те, кто остались, дождались того момента, когда сказанное Иисусом на словах осуществилось на деле и когда Он под видом хлеба и вина предложил им Свои Плоть и Кровь. Это произошло на Тайной Вечере.

Раннехристианская Церковь с самого начала своего бытия верила, что на Тайной Вечере Иисус при произнесении указанных слов превратил хлеб в Свое Тело, а вино в Свою Кровь. Эта вера отражена как в древних литургических чинах, которые — все до единого — настаивают на реальности изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа, так и в богословских трактатах, где разъясняется, каким образом происходит это изменение. На христианском Востоке эта вера сохраняется на протяжении вот уже почти двадцати веков. На христиан-

ском Западе хранительницей этой веры является Католическая Церковь, тогда как в протестантизме возникло представление о том, что хлеб и вино Евхаристии — лишь символы Тела и Крови Христа, и сама Евхаристия есть лишь воспоминание о Тайной Вечере, а не ее повторение.

Таинство Евхаристии стало тем ядром, вокруг которого сформировалась Церковь. Главное, что Иисус оставил Церкви после Своего Воскресения, было не Его нравственное учение, не воспоминание о Его чудесах, а Евхаристия, нерасторжимо связанная с памятью о Его смерти и уверенностью в Его Воскресении. Евхаристия стала той пасхальной трапезой, которую ученики совершали уже без своего Учителя, но с ясным сознанием Его невидимого присутствия. Однако если раньше Он присутствовал среди них Своим материальным Телом, в котором текла материальная Кровь, то теперь Его Тело и Кровь преподавались им под видом хлеба и вина.

Христианская Евхаристия, имевшая — через Тайную Вечерю — генетическую связь с еврейской пасхальной трапезой, сохранила некоторые внешние черты этой трапезы. Исчез пасхальный агнец, исчезли горькие травы, но остались хлеб и вино. И осталось благодарение — молитвенное обращение к Богу с изъявлением благодарности за Его обильные дары. Только главной темой этого благодарения стали не благодеяния Бога народу Израильскому и не воспоминание об исходе из Египта, а воспоминание о переходе от смерти в жизнь, осуществившееся через смерть и Воскресение Спасителя.

При этом все древние евхаристические анафоры[528] содержат краткое перечисление событий всей священной истории, начиная от сотворения мира, включая основные вехи истории Израильского народа, и вплоть до Пришествия в мир Богочеловека Иисуса Христа, Его страданий, смерти и Воскресения. Таким образом, таинство Нового Завета, установленное Самим Иисусом, вобрало в себя и Ветхий Завет с его историей, переосмысленной через призму христианского богословия и мировосприятия.

---

[528] Анафорой (от греч. ἀναφορά — «возношение») называется главная молитва литургии, включающая в себя «установительные формулы».

Оставляя в стороне полемику вокруг Евхаристии, развернувшуюся в протестантской среде в Эпоху Реформации и не прекращающуюся до сих пор, мы можем констатировать, что в большинстве христианских общин по всему миру, включая католические и православные, сохраняется вера в реальное, а не символическое присутствие Христа в евхаристическом хлебе и вине. Члены этих общин вполне буквально понимают слова Иисуса о том, что жизнь вечная невозможна без вкушения Его Тела и Крови, точно так же как она невозможна без крещения — рождения от воды и Духа.

Был ли Иуда участником Евхаристии?

В связи с повествованиями евангелистов о Тайной Вечере возникает вопрос: до какого момента на ней присутствовал Иуда? Был ли он среди учеников в тот момент, когда Иисус преподал 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 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)[529].

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 предателя. 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 честью[530].

По словам Златоуста, «Христос не препятствовал ему, хотя и знал всё, 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»[531].

Подобное толкование мы встречаем в богослужебных текстах Страстной седмицы:

---

[529] *Августин.* О согласии евангелистов 3, 3 (PL 34, 1159).

[530] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 82, 1 (PG 57, 737). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 819.

[531] *Там же.*

Рождение ехиднов воистинну Иуда, ядших манну в пустыни, и ропщущих на Питателя: еще бо брашну сущу во устех их, клеветаху на Бога неблагодарнии: и сей злочестивый небесный хлеб во устех носяй, на Спаса предательство содела...[532]	Иуда — поистине порождение тех ехидн, которые вкусили манну в пустыне и роптали против Питавшего; ибо, когда еще пища была в их устах, клеветали они на Бога, неблагодарные. И этот нечестивец, держа в устах небесный хлеб, совершил предательство Спасителя...

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).

«И воспев, пошли на гору Елеонскую»

Слово «воспев» (ὑμνήσαντες), как мы уже говорили, может указывать на пение галлеля. Пасхальная трапеза сопровождалась пением псалмов, и Иисус с учениками в этом не отступил от ритуала.

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

[532] Триодь Постная. Великий Четверг. Вечерня. Стихира на «Господи, воззвах».

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 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[533].

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.

6. Предсказание об отречении Петра

[31]Тогда говорит им Иисус: все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь, ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы стада; [32]по Воскресении же Моем предварю вас в Галилее. [33]Пётр сказал Ему в ответ:

[533] *Ramsay W. M.* The Denials of Peter. P. 278.

если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь. [34]Иисус сказал ему: истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. [35]Говорит Ему Пётр: хотя бы надлежало мне и умереть с Тобою, не отрекусь от Тебя. Подобное говорили и все ученики.

Предказание об отречении Петра имеется также у трех других евангелистов.

Версия Марка (Мк. 14:27–31) почти идентична версии Матфея, 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.

В Евангелии от Иоанна предсказание об отречении Петра является частью беседы, начинающейся на Тайной Вечере, где Пётр говорит Иисусу: «Господи! куда Ты идешь?» Иисус отвечает: «Куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдешь за Мною». Пётр говорит: «Господи! почему я не могу идти за Тобою теперь? я душу мою положу за Тебя». Иисус отвечает: «Душу твою за Меня положишь? истинно, истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды» (Ин. 13:36–38).

Версия Луки существенно отличается от всех остальных версий. В повествовании Луки о Тайной Вечере за предсказанием Иисуса о том, что один из учеников предаст Его, следует эпизод, в котором ученики спорят, кто из них должен почитаться бóльшим. На это Иисус отвечает наставлением о смирении и указанием на собственный пример: «Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий». Дальше у Луки речь Иисуса продолжается: «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». Затем Иисус говорит Петру: «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». Пётр от-

вечает: «Господи! с Тобою я готов и в темницу и на смерть идти». Но Иисус предсказывает: «Говорю тебе, Пётр, не пропоет петух сегодня, как ты трижды отречешься, что не знаешь Меня». И затем спрашивает учеников: «Когда Я посылал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток?» Они отвечают: «Ни в чем». Иисус говорит 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». Ученики говорят: «Господи! вот, здесь два меча». Иисус отвечает: «Довольно» (Лк. 22:24–38).

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.

Слова, обращенные к Симону, о том, что сатана «просил», дабы сеять учеников, как пшеницу, необычны. Словом «сеять» переведен глагол σινιάζω, 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»).

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). Однако апостолы говорят Иисусу не о духовном мече, а о двух вполне реальных мечах, имеющихся в их распоряжении. Ответ Иисуса иногда понимают в смысле: «довольно, хватит об этом». Слова ἱκανόν ἐστιν 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, буквально понимая 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 разделывали пасхального агнца[534] (греческое слово μάχαιρα может означать и меч, и нож). Другие толкователи говорят о рыболовных ножах[535]. 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 Иисус рассматривал вооруженное сопротивление как одну из опций для Самого Себя, 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 книге о Нагорной проповеди мы говорили о том, что Иисус не был абсолютным и безусловным пацифистом, каким Его иной раз представляют[536].

---

[534] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 84, 1 (PG 57, 751–752). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 837.

[535] *Western W.* The Enigma of the Two Swords. Expository Times 50. P. 377; Expository Times 52. P. 357.

[536] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. С. 242–266.

И после Его смерти и Воскресения Церковь не встала на позиции безоговорочного 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 Иисусом[537]. 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 мечах, Он предсказывал иудейскую войну[538]. 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[539].

«Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь»

Употребленный Иисусом 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 предсказывал 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.

---

[537] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие от Луки 22 (PG 123, 1077–1080). Рус. пер.: С. 621.

[538] *Кирилл Александрийский*. Толкование на Лк. 22, 34 (PG 72, 916).

[539] *Lampe G. W. H.* The Two Swords. P. 350–351.

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 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.

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 главные чудеса. Благословенная земля Галилеи вновь примет Его вместе с учениками.

«Если и все соблазнятся, я никогда не соблазнюсь»

Далее в центре внимания евангелистов снова оказывается Пётр, 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 ἀπαρνέομαι («отрицать») в пассивном залоге. Предсказание предваряется словами «истинно говорю тебе», придающими ему характер настойчивости и убедительности. Однако Пётр 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 рассветом[540]; третье бывает с наступлением утра.

[540] *Аристофан.* Женщины в народных собраниях 30–31, 390–391. С. 707,

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.

Предсказание Иисуса о том, что Пётр отречется от Него, было одновременно и предупреждением. Пётр мог, запомнив это предупреждение, в нужный момент вспомнить о нем и не совершить то, о чем был предупрежден. Предведение Божье не означает необходимости для человека совершить то, что Бог предвидит.

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»[541].

Человек не должен надеяться только на себя: он должен во всем уповать на Бога и просить у 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 Божьей, чтобы не оступиться, не соблазниться, не впасть в искушение, не стать добычей диавола.

(«Хотя бы к петухам вторым ты подоспел»); *Ювенал.* Сатиры 9, 107–108 («Все-таки то, что к вторым петухам будет делать хозяин, до наступления дня уж узнает соседний харчевник»). С. 97.

[541] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Матфея 82, 4 (PG 57, 742). Рус. пер.: С. 825.

7. Гефсимания

[36]Потом приходит с ними Иисус на место, называемое Гефсимания, и говорит ученикам: посидите тут, пока Я пойду, помолюсь там. [37]И, взяв с Собою Петра и обоих сыновей Зеведеевых, начал скорбеть и тосковать. [38]Тогда говорит им Иисус: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною. [39]И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты. [40]И приходит к ученикам и находит их спящими, и говорит Петру: так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною? [41]бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна. [42]Еще, отойдя в другой раз, молился, говоря: Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя. [43]И, придя, находит их опять спящими, ибо у них глаза отяжелели. [44]И, оставив их, отошел опять и помолился в третий раз, сказав то же слово. [45]Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: вы всё еще спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников; [46]встаньте, пойдем: вот, приблизился предающий Меня.

«Потом приходит с ними Иисус на место, называемое Гефсимания»

Гефсимания — место на склоне Елеонской горы, за потоком Кедрон, протекающим между Иерусалимом и этой горой.

Описание молитвы Иисуса в Гефсимании у Матфея и Марка близко по содержанию, хотя и отличается некоторыми взаимодополняющими подробностями. В частности, у Марка глагол «скорбеть» (λυπεῖσθαι) заменен на «ужасаться» (ἐκθαμβεῖσθαι). Характерное для семитского словоупотребления выражение «пал на лице Свое» (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ)[542] заменено на «пал на землю». Молитва Иисуса дана в следующей редакции: «Авва Отче! всё возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты». Вернувшись в первый раз, Иисус обратился к Петру: «Симон! ты спишь? не мог ты бодрствовать один час?». И затем к прочим ученикам: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же не-

[542] Об этом выражении см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. С. 255–256.

мощна». Вернувшись во второй раз, Иисус «опять нашел их спящими, ибо глаза у них отяжелели, и они не знали, что Ему отвечать». Наконец, придя в третий раз, Иисус говорит ученикам: «Вы всё еще спите и почиваете? Кончено, пришел час: вот, предается Сын Человеческий в руки грешников. Встаньте, пойдем; вот, приблизился предающий Меня» (Мк. 14:32–42).

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 то ни было, несмотря на мелкие различия, 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 в., хранящемся в Оксфордском Музее Эшмола (Ashmolean Museum) и содержащем фрагменты из 22-й главы Евангелия от Луки[543]. Отсутствуют они в Синайском (первая редакция)

[543] Папирус P69, известный также как Оксиринхский папирус 2383.

и Ватиканском кодексах IV в., Александрийском кодексе V в., ряде других манускриптов. На этом основании данный отрывок печатается в современных критических изданиях Нового Завета в двойных квадратных скобках[544]. В то же время отрывок присутствует во второй редакции Синайского кодекса, в Кодексе Безы V в. и во множестве других рукописей. Из древних авторов отрывок не упоминают Климент Александрийский (II в.) и Ориген (III в.), Афанасий Александрийский и Амвросий Медиоланский (IV в.), Кирилл Александрийский (V в.) и Иоанн Дамаскин (VIII в.)[545], но о кровавом поте Христа упоминают Иустин Философ[546] и Ириней Лионский (II в.)[547], Ипполит Римский (III в.), Евсевий Кесарийский, Дидим Александрийский, Иоанн Златоуст и Блаженный Иероним (IV в.)[548].

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[549]. Так, например, можно объяснить опущение указанного отрывка тем, что Иисус представлен здесь как будто бы зависящим от ангела, пришедшего Ему на помощь[550]. В любом случае, мы будем рассматривать отрывок как неотемлемую часть рассказа о Гефсиманском борении.

«И взяв с Собою Петра и обоих сыновей Зеведеевых… »

Только Матфей и Марк упоминают о том, что Иисус взял с Собой Петра, Иакова и Иоанна — тех же учеников, которые

---

[544] Novum Testamentum graece. P. 219.

[545] Однако не во всех случаях, когда отрывок не упоминается у указанных авторов, это означает, что они его не знали. См.: *Duplacy J.* La préhistoire du texte en Luc 22:43–44. P. 78.

[546] *Иустин.* Диалог с Трифоном-иудеем 103 (PG 6, 717–720).

[547] *Ириней Лионский.* Против ересей 3, 22, 2 (SC 211, 436; «...Он не плакал бы над Лазарем, не источал бы потом каплей крови, не сказал бы: "прискорбна душа Моя"»).

[548] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1443.

[549] См.: *Taylor V.* The Text of the New Testament. P. 93.

[550] См.: *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 184.

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 Пётр 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 животворит; 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.

«…Начал скорбеть и тосковать»

Рассказы евангелистов-синоптиков о Гефсиманском борении имеют огромное значение для понимания личности Иисуса. Перед нами в них 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»[551]). Лука свидетельствует, что Иисус был ἐν ἀγωνίᾳ — «в борении» (агонии). Сам Иисус говорит о Себе: «Душа моя скорбит смертель-

[551] См.: *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. С. 33.

но» (περίλυπός 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.

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»[552].

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. 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, соответствует этому псалму, включая молитву Иисуса в Гефсиманская саду, суд над Ним, оплевания, распятие, жребий, которые воины бросали о Его одежде.

---

[552] *Иустин.* Диалог с Трифоном-иудеем 103 (PG 6, 717–720).

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 всё еще спите и почиваете?», 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 ходатая 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[553], 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 укрепления[554].

---

[553] См.: *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 231.

[554] Некоторые ученые видят в Евр. 5:7 возможную аллюзию на вопль Иисуса

«Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия»

Молитва Иисуса приведена синоптиками в четырех разных вариантах: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39); «Авва Отче! всё возможно Тебе; пронеси 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 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 всё 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 воле Божией.

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 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

на кресте (Мф. 27:46; Мк. 15:34), однако для такого толкования меньше оснований, поскольку этот вопль никак нельзя назвать «молитвами и молениями».

Божией. Сравнение между первым и вторым вариантами молитвы, приведенными у Матфея, подтверждают данное предположение.

«Впрочем не как Я хочу, но как Ты»

Уже во II в. рассказ о молитве Иисуса в Гефсиманском саду стал одним из главных эпизодов, использовавшихся христианскими богословами в борьбе против докетов — еретиков, утверждавших, что плоть Христа была призрачной, а страдания лишь видимыми. Церковь энергично воспротивилась этой ереси, противопоставив ей евангельские свидетельства о реальности Его страданий, о том, что Он обладал полноценным физическим телом, что был способен к глубоким эмоциональным переживаниям.

Отзвуки докетизма слышны во взглядах Цельса, языческого автора III в., критиковавшего христианство с позиций язычества. Он задавал следующий вопрос о страданиях Иисуса: «Если Ему всё это было угодно и Он потерпел наказания из повиновения Отцу, то тогда ясно, что известные Ему наказания не могли быть для Него болезненными и мучительными, так как Он как Бог и по собственной воле допустил их». Отвечая Цельсу, Ориген настаивает на том, что, приняв тело путем рождения, Иисус «воспринял именно тело, способное подвергаться болезням и всем тяготам, которые присущи телам». Он воспринял тело, по природе не отличающееся от человеческой плоти, а вместе с телом воспринял и его страдания[555].

В Гефсиманской молитве Иисуса Цельс видит мощный аргумент против Его Божественности: «Зачем же Иисус взывает о помощи и рыдает, зачем Он молится о том, чтобы миновал Его страх погибельный, зачем Ему было говорить следующие слова: “Отче, если возможно, да минует чаша сия”?». Ориген в своем ответе отмечает любовь к истине евангелистов, которые, если бы захотели, могли умолчать о том, что произошло в Гефсиманском саду, однако не сделали этого. Кроме того, евангелисты вовсе не говорили, что Иисус «рыдал». Напротив, произнесенная Им молитва «обнаруживает благочестие Иисуса в отношении к Отцу и величие Его

[555] *Ориген.* Против Цельса 2, 23 (GCS 2, 152).

души», показывая, «с каким послушанием подверг Себя Иисус тем страданиям, которые составляют решение воли Отца». Молитва Иисуса, продолжает Ориген, являет слабость плоти, но при этом величие духа: первая проявляется в начальной части молитвы («Отче, если возможно, да минует меня чаша сия»), второе — в завершающей части («не как Я хочу, а как Ты»)[556].

В комментариях некоторых христианских толкователей просматривается тенденция видеть в действиях Иисуса прежде всего педагогический аспект. Златоуст пишет:

> 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 каплей 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 природы. А так как для неразумных не довольно выражать скорбь на одном лице, то Он прибавляет и слова. Опять, так как недостаточно было одних слов, а требовались сами действия, то Он со словами соединяет и само дело, чтобы самые притязательные противники поверили, что Он и вочеловечился, и умер[557].

Златоусту вторит Феофилакт Болгарский, который тоже видит прежде всего педагогику в действиях и словах Христа в Гефсиманском саду:

> Поскольку Он находится в борении и молится, то, чтобы сие не показалось признаком боязни, Он берет тех, которые сами видели Божескую славу Его и сами слышали свидетельство с неба,

---

[556] *Ориген.* Против Цельса 2, 24–25 (GCS 2, 153–155).

[557] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 83, 1 (PG 57, 745–746).Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2.: С. 830.

чтобы, видя Его в борении, сочли это делом человеческой природы. Ибо для уверения, что Он был воистину Человек, Он этой природе позволил действовать по-своему. Как Человек, Он желает пожить и молится о мимонесении чаши, ибо человек жизнелюбив; и чрез это ниспровергает ереси, по словам которых Он вочеловечился призрачно[558].

Здесь все действия и слова Иисуса, Его душевное и физическое состояние описаны так, будто Он их полностью контролировал, имея в виду пользу, которую должны были из этого извлечь последующие поколения читателей евангельской истории. Возможно, для толкователей это просто риторический прием, и они не имеют намерения отрицать, что Иисус нуждался в укреплении от ангела, что Он нуждался в молитве к Отцу, что Он боялся смерти. Тем не менее такое впечатление создается при чтении их комментариев.

Гораздо более важным представляется другая тема в святоотеческих толкованиях Гефсиманской молитвы Иисуса: то, что в них говорится о сочетании в Нем двух природ — Божественной и человеческой. В IV в. ариане использовали рассказ о Гефсиманской молитве для доказательства того, что Христос не был Богом: мог ли Он, будучи Богом, проявлять столь низменные человеческие страсти, как страх или печаль? На это Церковь ответила учением о наличии у Иисуса так называемых «неукоризненных страстей», то есть тех свойств, присущих обычному человеку, которые не имеют греховной составляющей. Те переживания Иисуса, которые описаны евангелистами в рассказе о Гефсиманском борении, свидетельствуют о Нем как полноценном Человеке, способном скорбеть, тосковать, ужасаться и страшиться смерти. Но наличие в Нем этих человеческих качеств не умаляет Его Божественную природу.

В V в. спорили о том, как в Иисусе Христе соединились Божественная и человеческая природы. Некоторые (монофизиты) считали, что человеческая природа была полностью поглощена Божественной. Церковь ответила на это устами

---

[558] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие от Луки 22 (PG 123, 1080–1081). Рус. пер.: С. 622.

папы римского Льва Великого, изложившего перед IV Вселенским собором учение о том, как две самостоятельные и полноценные природы соединены в одном лице Богочеловека. Комментируя молитву Иисуса в Гефсиманском саду по версии Матфея («Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты»), Лев Великий говорит:

> Первое прошение происходит из слабости, второе из крепости: первого Он хотел, основываясь на нашей природе, второго — на Своей собственной. Равный Отцу, Сын знал, что всё возможно для Бога; Он сошел в этот мир принять крест против Своей [человеческой] воли, чтобы теперь Он выстрадал эту борьбу чувств с разумом. И вот показана разница между воспринятой природой и принимающей: свойственное человеку требовало Божественной силы, а свойственное Богу взирало на человеческое. Воля более низкая соединялась с волей вышней...[559]

В связи с вопросом о двух волях во Христе в VII в. возникла еще одна ересь: учение о том, что Его человеческая воля была полностью поглощена Божественной (монофелитство). В доказательство ссылались, опять же, на молитву в Гефсиманском саду. Однако Церковь увидела в монофелитстве умаление полноценности человеческой природы Христа. Молитву в Гефсиманском саду было предложено рассматривать как доказательство наличия в Иисусе полноценной человеческой воли, в полной мере выразившейся в словах: «если возможно, да минует Меня чаша сия». Однако эта человеческая воля не находилась в противоречии или конфликте с волей Божественной. Максим Исповедник, главный борец против монофелитства, делал различие между волей природной — той, что была свойственна человеку в момент его сотворения, и волей «избирательной», колеблющейся, появившейся у него после грехопадения. Естественная воля первозданного Адама не противоречила воле Божией и была едина с ней, тогда как воля падшего Адама способна вступить в конфликт с Богом.

---

[559] *Лев Великий.* Проповеди 43, 2 (CCSL 138A, 56). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 320.

Колебание между добром и злом, свойственное человеку греховному, было несвойственно Христу, Чья человеческая воля была всецело обожена[560].

Догматические споры прежних веков могут показаться далекими от проблематики, интересующей современного читателя Евангелия. Однако они сохраняют свою значимость не только для Церкви, ответившей на поставленные в ходе этих споров вопросы четкими догматическими определениями, но и для всякого, кто желает глубже понять евангельскую историю.

Евангелисты рисуют перед нами образ Человека настолько необычного, что этот образ не вмещается в общепринятые представления о положительном герое, умеющем «рассудку страсти подчинять»[561]. В Иисусе вообще не было того, что на современном языке называется героизмом. Он был не из тех, кто не боится страданий, кто терпит физическую боль, стиснув зубы и не издавая ни звука, кто спокойно и хладнокровно встречает смертный приговор, кто идет к месту казни с гордо поднятой головой. Евангелисты рисуют совсем иной образ — не сверхчеловека, а человека, не бесстрашного героя, а того, кто скорбит, страдает, боится, нуждается в сочувствии и помощи.

Если Иисус в последние минуты перед арестом молился Отцу, то потому, что Он нуждался в помощи свыше. Если Он спрашивал Отца, возможно ли, чтобы чаша страдания прошла мимо Него, то это значит, что Он действительно по-человечески желал Себе другого исхода («Молитва о том, чтобы час миновал и чаша была пронесена, имеет все признаки желания избежать креста», — отмечает современный исследователь[562]). Если Отец послал к Нему с неба ангела, чтобы Его укрепить, то значит, Ему была необходима такая поддержка. Если Его тело источало кровавый пот, значит, настолько велики были Его душевные муки.

При этом мы видим в Нем абсолютное послушание Божественной воле: Свою молитву Он завершает словами «впрочем не как Я хочу, но как Ты». Мы видим, что Он не целиком со-

---

[560] См.: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. P. 136–137, 146–149.

[561] *Некрасов Н. А.* Памяти Добролюбова. С. 12.

[562] *Kelber W. H.* The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples. P. 43.

средоточен на Себе и Своих переживаниях: Он вновь и вновь приходит к ученикам, призывая их бодрствовать и молиться, чтобы не впасть в искушение. Мы видим, что, страшась смерти, Он тем не менее никуда не уходит, не прячется от тех, кто должен прийти за Ним. В трепете и ужасе, но при этом с полным смирением и готовностью принять волю Отца Он ожидает «часа», ради которого пришел на землю и который, как Он знал, был неизбежен.

8. Арест Иисуса

[47]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. [48]Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его. [49]И, тотчас подойдя к Иисусу, сказал: радуйся, Равви! И поцеловал Его. [50]Иисус же сказал ему: друг, для чего ты пришел? Тогда подошли и возложили руки на Иисуса, и взяли Его.

[51]И вот, один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова, отсек ему ухо. [52]Тогда говорит ему Иисус: возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут; [53]или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? [54]как же сбудутся Писания, что так должно быть?

[55]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.

[56]Сие же всё было, да сбудутся писания пророков. Тогда все ученики, оставив Его, бежали.

Арест Иисуса описан всеми четырьмя евангелистами, и их версии дополняют одна другую. Версии Матфея и Марка достаточно близки. 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 эле-

мент: слова «и ведите осторожно». У Марка отсутствует вопрос Иисуса Иуде: «друг, для чего ты пришел?». Также у Марка отсутствуют слова Иисуса, обращенные к ученику, ударившему раба мечом. Слова «но да сбудутся Писания» Марк вкладывает в уста Иисуса (Мк. 14:43–50). 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. 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?» (Лк. 22:47–53). Можно 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, сообщая дополнительную информацию об участниках событий. В частности, Иоанн называет имена ученика, ударившего раба мечом, и самого раба: Пётр и Малх соответственно (Ин. 18:3–12).

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 картина, состоящая из четырех сцен.

«Друг, для чего ты пришел?»

В первой сцене Иисус возвращается к ученикам после молитвы, будит трех учеников (напомним, что остальные восемь находятся в это время в другом месте) и говорит, что прибли-

зился 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 ученик быть настолько лицемерен, чтобы целованием приветствовать Учителя, 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?»[563]. А в литургических текстах целование Иуды называется «лобзанием льстивным» (лицемерным)[564].

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,

---

[563] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 83, 2 (PG 57, 747). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 832.

[564] См., например: Триодь Постная. Великий Пяток. Утреня. Антифон 5 («Ученик Учителя соглашаше цену и на тридесятих сребреницех продаде Господа, лобзанием льстивным предая Его беззаконником на смерть»).

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).

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»[565]. Однако нельзя исключить, что Иуда хотел скрыть факт совершённого 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 всё 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[566]. 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?».

«Тогда подошли и возложили руки на Иисуса, и взяли Его»

Во второй сцене Иисуса берут под арест. Он не сопротивляется, не противоречит, не пытается защититься.

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, кото-

---

[565] *Ориген.* Против Цельса 2, 11 (GCS 2, 139).

[566] *Morris L.* The Gospel according to Matthew. P. 674.

рых вооружили чем попало и отправили на задание глубокой ночью.

«И вот, один из бывших с Иисусом, простерши руку, извлек меч свой»

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[567]. Однако такая группа ни в одном из повествований не упоминается, и вряд ли можно было бы ожидать ее появление в столь поздний час[568]. Матфей называет ударившего «одним из бывших с Иисусом»; с Матфеем согласен Лука. И только Иоанн указывает на Петра.

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 говорил в Нагорной проповеди: «... Не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39). Иисус сознательно избрал путь непротивления

---

[567] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 266.

[568] *Marcus J.* Mark 8–16. P. 993.

злу силой: этому Он учил и это теперь доказывал Своим примером.

Согласно версии Матфея, Иисус, продолжая речь, говорит ударившему: «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 поддался 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 превалирует в Нем над любыми человеческими чувствами, страхами, переживаниями.

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 разночтение. 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).

«Как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня»

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 всё 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 всё происходившее. Для Него было важно не только то, что Он исполняет волю Отца, но и то, что Он выполняет предначертанное в писаниях пророков. В книге «Агнец Божий» мы говорили[569], что 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 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, сбежались на шум и стали свидетелями взятия Иисуса под стражу.

---

[569] См.: *Иларион (Алфеев),* митрополит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга V: Агнец Божий. С. 231–232, 610.

Об этом косвенно свидетельствует дополнительная 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 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»[570]. 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 евангелист[571]. 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).

---

[570] *Jackson H. M.* Why the Youth Shed His Cloak and Fled Naked. P. 280.

[571] См. об этом: *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 226–228.

По другим предположениям, нагой юноша — это Иоанн[572], или Иаков[573], или Лазарь[574]. 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.

«Тогда все ученики, оставив Его, бежали»

На протяжении всего предшествующего евангельского повествования мы видели Иисуса окруженным учениками: лишь в редкие минуты, когда Ему надо было уединиться для молитвы, Он оставлял их. Теперь же они оставляют Его. Попытка одного из учеников стать на защиту Иисуса не имела успеха, Учитель не похвалил его за дерзкий поступок.

Как мы отмечали ранее[575], взаимоотношения Иисуса с учениками, как они описываются на страницах Евангелий, отнюдь не были простыми и безоблачными. Нередко реакцией на Его слова и действия было удивление, непонимание, недоумение, неверие, страх, протест. Ученики не понимали значение притч Иисуса и многих Его изречений. Непонимание учеников вызывали многочисленные намеки и прямые предсказания Иисуса о Своей смерти. Они слышали эти предсказания, не разумели их, «а спросить Его боялись» (Мк. 9:32).

Между учениками периодически вспыхивали споры о первенстве, и Иисусу приходилось реагировать на них (один такой спор возник едва ли не во время Тайной Вечери, если буквально следовать повествованию Луки).

---

[572] *Grassi J. A.* The Secret Identity of the Beloved Disciple. P. 111.

[573] *Евфимий Зигабен.* Толкование на Евангелие от Матфея 26, 56 (PG 129, 693; «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»).

[574] *Haren M. J.* The Naked Young Man. P. 525–531.

[575] См. том 1, с. 249, 479.

Слыша от Иисуса о Царстве Божьем, ученики смутно представляли себе это Царство и пытались понять, какое место им в нем отведено. Однажды двое братьев, Иаков и Иоанн, — те самые, которых потом Иисус возьмет с Собой в Гефсиманский сад, — подходят к Нему с просьбой: «Дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей». Ответ Иисуса, возможно, разочаровал их: «Не знаете, чего просите». И хотя они заявляют, что могут пить чашу, которую Он будет пить, и креститься крещением, которым Он будет креститься, они не представляют себе, что это за чаша и что за крещение. И вряд ли их могли обрадовать слова: «Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься; а дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано» (Мк. 10:37–40). Какой же Ты царь, если не можешь посадить Своих ближайших учеников рядом с Собой?

Мы отмечали, что практически не встречаем в Евангелиях случаев, когда ученики оказывали бы Учителю видимую поддержку или даже просто выражали одобрение Его действиям, радость, восхищение. Чаще всего они лишь задают вопросы, а иногда и выражают открытое недоумение по поводу того, что Он говорит или делает. Его реакция на поведение учеников часто бывает эмоциональной: Он может ответить им вопросом на вопрос, а может и обличить их в непонимании, неверии, окаменении сердца. Они проде бы и любят Его, но боятся лишний раз задать вопрос, чтобы не навлечь на себя Его гнев. В истории Страстей этот кризис взаимоотношений достигает апогея.

Иисус жил на ином духовном уровне, чем Его ученики. Он пытался поднять их до этого уровня, терпеливо разъяснял им смысл Своего учения, вкладывал в их умы Свои мысли и идеи. Но наука давалась им с трудом. Его весть о Небесном Царстве постоянно натыкалась на их ожидания, связанные с восстановлением земного Израильского царства с Иисусом как могущественным политическим вождем. Даже после того как Он воскреснет, они будут спрашивать: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1:6).

Сейчас же, когда Он со славой вошел в Иерусалим, но за этим не последовало то, на что они втайне надеялись, они

были в смущении, недоумении и разочаровании. Для одного из них это стало поводом к предательству. Другие держались до последней минуты, но когда Иисус был схвачен, поняли, что ждать больше нечего. В дальнейшем повествовании о Страстях Христовых они практически исчезают со сцены, кроме Петра, упоминаемого всеми евангелистами, и «другого ученика», упоминаемого Иоанном[576]. Но и Пётр, как мы увидим, окажется не на высоте.

9. Суд синедриона

[57]А взявшие Иисуса отвели Его к Каиафе первосвященнику, куда собрались книжники и старейшины. [58]Пётр же следовал за Ним издали, до двора первосвященникова; и, войдя внутрь, сел со служителями, чтобы видеть конец. [59]Первосвященники и старейшины и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти, [60]и не находили; и, хотя много лжесвидетелей приходило, не нашли. Но наконец пришли два лжесвидетеля [61]и сказали: Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его. [62]И, встав, первосвященник сказал Ему: что же ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют? [63]Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? [64]Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. [65]Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует! на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его! [66]как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти.

[67]Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам [68]и говорили: пророки нам, Христос, кто ударил Тебя?

«А взявшие Иисуса отвели Его к Каиафе первосвященнику»

Первосвященник Каиафа, в отличие от своих предшественников, занимал этот пост в течение достаточно длительного

[576] *Puig i Tàrrech A.* Jesus. P. 538.

времени: с 18 по 36 или 37 г.[577] Иосиф Флавий упоминает о нем лишь дважды — в связи с его назначением и в связи с его отставкой[578]. Никаких иных сведений о его деятельности историк не предоставляет. Судя по тому, что Пилат, назначенный префектом Иудеи в 26 г., 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 г. в результате строительных работ на южной окраине Иерусалима, в ходе которых было найдено захоронение I в. 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 г. был найден оссуарий женщины с надписью: «Мириам, дочь Иешуа (Иисуса), сына Каиафы, священников Маазия из Бет-Имри»[579]. Из этой надписи мы узнаем, 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. Однако Марк не называет его имя. Он пишет: «И привели Иисуса к первосвященнику». Слова лжесвидетелей приведены Марком в следующей редакции: «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». Вопрос первосвященника у Марка звучит так: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?». Иисус на это отвечает: «Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на

---

[577] *Reinhartz A.* Caiaphas. The High Priest. P. 12–14.

[578] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 2, 2. С. 760 (цитата приведена выше) и 18, 4, 3. С. 767 («Затем он [Вителий] сместил первосвященника Иосифа Каиафу и назначил на его место Ионафана, сына бывшего первосвященника Анана»).

[579] *Чехановец Я.* Каиафа. Археологические свидетельства. С. 374–375.

облаках небесных». Реакция первосвященника и членов синедриона описана так же, как у Матфея (Мк. 14:53–65).

У Луки последовательность событий несколько иная. Рассказ Луки начинается со слов: «Взяв Его, повели и привели в дом первосвященника. Пётр же следовал издали» (Лк. 22:54). Далее идет 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: пророки, 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).

«Первосвященники и старейшины и весь синедрион...»

Во всех трех повествованиях присутствует слово «синедрион» (греч. συνέδριον, от συν — «вместе» и ἕδρα — «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 созванного 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 в VI в. до Р. Х., когда иудеи верну-

лись из вавилонского плена и восстанавливали свои судебные структуры[580].

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 Тосефтой), 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[581].

С другой стороны, упоминание евангелистов о том, что у Каиафы собрался «весь синедрион», что допрашивались многие свидетели, что заседание закончилось вынесением судебного приговора — всё это говорит в пользу того, что заседание было официальным и что присутствовали многие 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 был тогда первосвященником, и у него там были все собраны: так они бодрствовали и не спали целую ночь ради этого»[582].

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 Пётр в третий раз отрекается при вто-

---

[580] Словарь Нового Завета. Т. 1. С. 579–580.

[581] Подробнее см. в: *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 358–363.

[582] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 84, 2 (PG 58, 754). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 840.

ром 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: пророки, 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, пусть даже и с нарушением многих формальностей? 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). 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.

«…Искали лжесвидетельства против Иисуса»

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, чтобы Иисус предлагал разрушить храм и в три дня воздвигнуть его. Однако Евангелие от Иоанна 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?». 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 лжесвидетельство 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[583]. 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.

«Иисус молчал»

Ни на одно из обвинений Иисус не отвечает: Он молчит. Это молчание интерпретируется по-разному. По мнению одних толкователей — Он молчит 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»[584]. Другие видят в том, что Иисус молчал, подтверждение Его невиновности[585]. Наконец, в молчании Иисуса видят свидетельство Его нравственной победы:

> Другие одерживают победу, защищая себя, а наш Господь одержал победу молчанием, потому что воздаянием за Его Боже-

---

[583] Обзор мнений см. в: *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 440–443.

[584] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 84, 2 (PG 58, 754). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 840.

[582] *Августин.* Трактат на Евангелие от Иоанна (CCSL 36, 648). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 264.

ственное 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 сборище, 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 Его[586].

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.

«Заклинаю Тебя Богом живым»

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

---

[586] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 20, 16 (CSCO 137, 291). 20-я гла комментария прп. Ефрема не сохранилась на языке оригинала. Русский перевод с армянской версии дается по изданиям: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 263; *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие. С. 299–300.

в греческом переводе. С другой стороны, словосочетание ἐγώ εἰμι (букв. «Я есмь») может воспроизводить один из вариантов ветхозаветного имени Божьего. Если Иисус назвал Себя священным именем Бога, одного этого было достаточно для обвинения Его в богохульстве.

«Отныне узрите Сына Человеческого...»

Иисус торжественно и во всеуслышание заявляет о Себе как о Сыне Божьем и предсказывает Свое Второе Пришествие. О том, что Его ответ надо понимать именно в этом смысле[587], 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 судьбище в качестве обвиняемого, являлся сюда в смущении и с робостью, с видом человека, желающего возбудить нашу жалость, с распущенными волосами и в темном одеянии»[588]. 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 отве-

---

[587] Ср. *Perrin N.* The High Priest's Question and Jesus' Answer. P. 94.

[588] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 14, 9, 4. С. 594.

та: «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 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[589]. 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 просматривающимся 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, какою 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,

[589] Novum Testamentum graece. P. 221.

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 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 Божьим. Когда же он ответил, это вызвало бурную реакцию. Первосвященник разодрал на себе одежду — жест, выражающий глубочайшее возмущение. В еврейской традиции этот жест засвидетельствован с глубокой древности как указывающий на 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 всё 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 всё 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.

«Тогда плевали Ему в лице и заушали Его»

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 г. 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 историк[590].

Из свидетельств синоптиков следует, что в издевательствах над Иисусом участвовали главным образом слуги. Матфей

[590] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 5, 3. С. 1168.

использует имперсональную форму: «Тогда плевали Ему в лице 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 издевательств: 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 лице» 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 оплевания... 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...[591]

---

[591] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 85, 1 (PG 58, 757). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 845.

10. Отречение Петра

[69]Пётр же сидел вне на дворе. И подошла к нему одна служанка и сказала: и ты был с Иисусом Галилеянином. [70]Но он отрекся перед всеми, сказав: не знаю, что ты говоришь. [71]Когда же он выходил за ворота, увидела его другая, и говорит бывшим там: и этот был с Иисусом Назореем. [72]И он опять отрекся с клятвою, что не знает Сего Человека. [73]Немного спустя подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя. [74]Тогда он начал клясться и божиться, что не знает Сего Человека. И вдруг запел петух. [75]И вспомнил Пётр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня. И выйдя вон, плакал горько.

Первое отречение, согласно Матфею, происходит во дворе первосвященника, куда Пётр, 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 Пётр 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 Пётр 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 Пётр слово, сказанное ему Иисусом: прежде нежели петух пропоет дважды, трижды отречешься от Меня; и начал плакать (Мк. 14:66–72).

О том, что Пётр «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 Пётр 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[592] (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 одном 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 Пётр 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 об-

[592] *Taylor V.* The Passion Narrative of St Luke. P. 77.

разом Иисус мог увидеть Петра, если заседание синедриона происходило внутри, а Пётр 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, Пётр 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 заплакал[593].

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 εἰμί) и «нет» (οὐκ εἰμί) 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 Пётр в первом случае ответил: «не знаю, что ты говоришь»; во втором случае «опять отрекся с клятвою, 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 Пётр просто «отрекся», а после того, как стоявшие рядом уличили его в галилейском акценте, «начал клясться и божиться: не знаю Человека Сего, о Котором говорите».

---

[593] *Августин.* О согласии евангелистов 3, 25 (PL 34, 1172).

Почему евангелисты столь подробно повествуют о том, как Иисус предсказал, что Пётр отречется от него, а затем не менее подробно описывают само отречение? Думается, для этого было несколько причин.

Во-первых, Пётр 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 Пётр, 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 Пётр 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 привя-

занностью 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.

В своем толковании на рассказ евангелиста Матфея об отречении Петра Иоанн Златоуст обращает внимание на детали, добавленные Марком и Лукой:

> Странное и неожиданное дело! Когда Пётр видел, как только задерживали Учителя, он до такой степени воспламенился, что схватил меч и отрезал ухо; а когда надлежало большее обнаружить негодование, более воспламениться, слыша такие поругания, — тогда он отрекается! Кого, в самом деле, не привело бы в ярость то, что происходило тогда? И, однако, ученик, побежденный страхом, не только не показывает никакого негодования, но и отрекается, не сносит угрозы бедной, бессильной служанки. И не однажды, но и в другой и третий раз отрекается, и в короткое время, и не перед судьями, так как он был во дворе, и служанка спрашивала его тогда, когда он выходил за ворота. Не тотчас почувствовал он и свое падение. Лука говорит, что Иисус воззрел на него (Лк. 22:10), то есть он не только отрекся, но и тогда, как пел петух, не вспомнил сам по себе, а надо было, чтоб напомнил ему опять Учитель: взор служил ему вместо голоса. Так он был поражен страхом! Марк же повествует, что петух запел, когда Пётр отрекся в первый раз; потом вторично запел, когда тот отрекся в третий раз (Мк. 14:68–72), то есть, точнее рассказывает о слабости ученика и о его оцепенении от ужаса; а Марк узнал об этом от учителя своего, так как был спутником Петра. Поэтому тем более надлежит удивляться ему, что он не только не скрыл падения учителя своего, но наоборот. Потому-то яснее прочих и рассказал об этом, что был учеником[594].

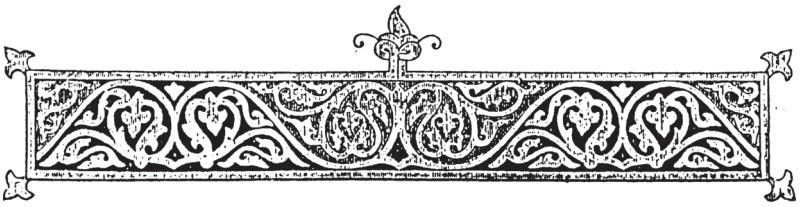
Сличая повествования Матфея и Марка о крике петуха, Златоуст отмечает, что два евангелиста говорят об одном и том же:

---

[594] *Иоанн Златоуст.* Беседы на святого Матфея-евангелиста 85, 1 (PG 58, 758). Рус. пер.: С. 845–846.

Но как же могут быть справедливы слова Матфея, когда он повествует, что Иисус сказал: «истинно говорю тебе, что в эту ночь, прежде, нежели пропоет петух, трижды отречешься от Меня» (Мф. 26:34), тогда как Марк, сказав о троекратном отвержении, упоминает, что «петух запел во второй раз» (Мк. 14:72)? Справедливы вполне, и здесь нет никакого противоречия. Так как петух в каждый прием обыкновенно кричит по три и четыре раза, то Марк и говорит об этом, желая показать, что и крик петуха не удержал Петра от падения и не привел ему на память обещания его. Таким образом, и то и другое справедливо. Прежде, нежели петух успел кончить первый прием, Петр отрекся трижды. И когда Христос привел ему на память грех, он не осмелился плакать явно, чтобы по слезам не быть обвиненным, но «выйдя вон, плакал горько»[595].

[595] *Иоанн Златоуст.* Беседы на святого Матфея-евангелиста 85, 2 (PG 58, 759). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 846.



ГЛАВА 27

1. Иисуса ведут к Пилату. Конец Иуды

[1]Когда же настало утро, все первосвященники и старейшины народа имели совещание об Иисусе, чтобы предать Его смерти; [2]и, связав Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю.

[3]Тогда Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и, раскаявшись, возвратил тридцать сребреников первосвященникам и старейшинам, [4]говоря: согрешил я, предав кровь невинную. Они же сказали ему: что нам до того? смотри сам. [5]И, бросив сребреники в храме, он вышел, пошел и удавился.

[6]Первосвященники, взяв сребреники, сказали: непозволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови. [7]Сделав же совещание, купили на них землю горшечника, для погребения странников; [8]посему и называется земля та «землею крови» до сего дня.

[9]Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: и взяли тридцать сребреников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, [10]и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь.

«И, связав Его, отвели и предали Его Понтию Пилату, правителю»

Все евангелисты повествуют о том, что после вынесения смертного приговора синедрион принимает решение отвести Иисуса к римскому наместнику Понтию Пилату. У Марка это решение описывается так же, как у Матфея (Мк. 15:1). Лука не упоминает о том, что Иисуса связали: «И поднялось всё множество их, и повели Его к Пилату» (Лк. 22:1). А Иоанн,

у которого всё 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).

Понтий Пилат, упоминаемый в Новом Завете в общей сложности 57 раз[596], был римским наместником в Иудее с 26 по 36 г. Историк Тацит называет Пилата прокуратором[597], и это именование надолго закрепилось за ним в научной литературе. Иосиф Флавий называет Пилата то прокуратором[598], то претором[599]. В настоящее время известно, что точным названием должности Пилата было «префект». Это подтверждается, в частности, найденной в 1961 г. в Кесарии известняковой плитой I в., на которой высечено имя «Понтия Пилата, префекта Иудеи».

Сведения о Пилате сохранились в ряде исторических источников — как римских, так и иудейских[600]. Достаточно подробно говорит о нем Филон Александрийский, который описывает его как жестокого и гневливого человека, повинного во многих несправедливых казнях:

> И вот Пилат, бывший наместником Иудеи, не столько ради славы Тиберия, сколько ради огорчения народа велел установить во дворце Ирода позолоченные щиты, на которых не было никаких изображений, а только сделана надпись: посвятил такой-то такому-то. Узнав об этом, народ пришел в беспокойство и, предводительствуемый четырьмя царскими сыновьями, достоинством и жизнью своею подобными царю, и другими его потомками, стал увещевать его удалить щиты и не нарушать обычаи отцов, которые извечно оставались неизменны и соблюдались и царями, и правителями. Но свирепый и упрямый Пилат не обратил на это никакого внимания. Тогда те воскликнули: «Перестань дразнить народ и возбуждать его к восстанию! Воля Тиберия

---

[596] *Chapman D. W., Schnabel E. J.* The Trial and Crucifixion of Jesus. P. 163.

[597] *Тацит.* Анналы 15, 44. С. 298.

[598] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 9, 2. С. 963.

[599] *Он же.* Иудейские древности 18, 3, 1. С. 762.

[600] Обзор источников см. в: *Chapman D. W., Schnabel E. J.* The Trial and Crucifixion of Jesus. P. 167–198.

состоит в том, чтобы наши законы пользовались уважением. Если ты, быть может, имеешь другой приказ или новое предписание, то покажи их нам, и тогда мы немедленно отправим депутацию в Рим». Эти слова еще более раздразнили его, ибо он боялся, что посольство раскроет в Риме все его преступления, продажность его приговоров, его хищничество, разорение им целых семейств, и все совершенные им постыдные дела, многочисленные казни лиц, не осужденных никаким судом, и прочие жестокости всякого рода. Таким образом, этот от природы жестокий и гневливый человек пришел в замешательство: удалить установленные им щиты он не хотел, чтобы не доставить радости своим подчиненным, но вместе с тем ему были известны постоянство и последовательность Тиберия в этих делах. Поняв это, присутствующие написали Тиберию жалобное письмо. Тот, узнав о делах Пилата, вознегодовал, хотя гнев его, как известно всем, разжечь было непросто. Немедленно же после этого он написал Пилату письмо, велев ему без промедления убрать щиты и удалить их в Кесарию, где посвятить в храм Августа. Таким образом, честь властителя была сохранена, как и его обычное благорасположение к древнему городу[601].

Филон упоминает о письме Ирода Агриппы императору Калигуле[602]. Иудейский четвертовластник жалуется на многочисленные преступления римского наместника: «подкуп, насилия, разбойничество, дурное обращение, оскорбления, непрерывные казни без вынесения судебного приговора и его бесконечная и невыносимая жестокость»[603].

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 зна-

---

[601] *Филон Александрийский.* Посольство к Гаю 38. Пер. цит. по: *Деревенский Б.* Иисус Христос в документах истории. С. 29.

[602] Текст письма приводится в: *Филон Александрийский.* Посольство к Гаю 36–41. С. 94–101.

[603] *Филон Александрийский.* Посольство к Гаю 38. Пер. цит. по: *Деревенский Б.* Иисус Христос в документах истории. С. 29.

мен», несмотря на то что закон Моисеев запрещает всякие изображения. Узнав об этом, народ отправился в Кесарию и в течение нескольких 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»[604].

В другой раз, однако, дело не обошлось столь благополучно. Пилат построил в Иерусалиме водопровод, употребив на это «деньги святилища»[605]. 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. 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 желательно самому Пилату. Работая дубинами, они одинаково поражали как шумевших мятежников, так и совершенно невинных людей. Иудеи, однако, продолжали держаться стойко; но так как они были безоружны, а противники их вооружены, то многие из них тут и пали мертвыми, а многие ушли, покрытые ранами»[606].

---

[604] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 3, 1. С. 762–763. Тот же эпизод рассказан в: *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 9, 3. С. 964.

[605] 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.

[606] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 3, 2. С. 763. Тот же эпизод рассказан в: *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 9, 4. С. 964

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 всё 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»[607].

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 скончался[608]. Какие-либо сведения о дальнейшей судьбе Пилата у иудейских историков отсутствуют. Христианский историк IV в. Евсевий Кесарийский, ссылаясь на неких «греческих писателей», говорит 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 настигнуть его»[609].

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.

---

[607] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 18, 4, 1. С. 765–766.

[608] *Там же.* Иудейские древности 18, 4, 2. С. 766.

[609] *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 2, 7. С. 79.

«Согрешил я, предав кровь невинную»

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.

Приведенная Матфеем цитата из пророка Иеремии 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»[610].

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 Мариею, Материю Иисуса, и с братьями Его» (Деян. 1:14) и как в присутствии около ста двадцати человек Пётр 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 Святый 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,

---

[610] *Иероним.* Комментарии на Евангелие от Матфея 4, 27, 10 (CCSL 77, 265). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 345.

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 приимет 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 всегда 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 всё же не мог совершенно исторгнуть из своего сердца учение Иисуса, преподанное ему[611].

[611] *Ориген.* Против Цельса 2, 11 (GCS 2, 139).

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 диавол: 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 устрашился иудеев; но что сам на себя надел петлю, — это грех непростительный, это дело злого демона. Диавол 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 совести[612].

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 ценно-

---

[612] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 85, 2 (PG 58, 759). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 847.

стями, такими 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 тот принес надлежащее покаяние; но он не в состоянии был воспользоваться этим лекарством, будучи поглощен чрезмерной скорбью[613].

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 погибели.

На протяжении веков, начиная с гностических писаний[614] и вплоть до современных произведений художественной литературы[615] и научной мысли[616], предпринимались попытки оправдать Иуду, придать его поступку благородный характер, представить совершённое им предательство как часть Божественного плана. Однако в церковной традиции сохраняется то однозначно отрицательное отношение к Иуде, которое напрямую вытекает из евангельских повествований.

---

[613] *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии 1, 3 (PG 49, 282).

[614] Таких, как найденное в 2006 г. «Евангелие от Иуды», наделавшее много шума.

[615] См., например, повесть Л. Андреева «Иуда Искариот».

[616] См., например: *Klassen W.* Judas: Betrayer or Friend of Jesus. P. 202–204.

Современный православный богослов видит в Иуде собирательный образ человека, не сумевшего оценить дар близости к Богу и открывшего душу, а вместе с ней и всё свое человеческое естество навстречу диаволу:

> Как бездонно глубока трагедия Иуды! В свое предательство Богочеловека Христа он внес всего себя: всю душу, весь ум, всю логику, всё сердце, все силы свои. Все существо свое он утопил в чистейшем демонизме. Все, что было злого в человеческих душах, встретилось в его душе; все, что было злого в человеческих умах, собралось в его уме, и получилось невиданное злоумие; так же точно, все, что было злого в человеческих сердцах, логиках, волях, собралось в его сердце, в его логике, в его воле. Ибо только как таковой он мог продать Богочеловека за тридцать сребреников. Богочеловека: величайшую и, действительно, единственную всеценность рода человеческого, и этой планеты... Падение Иуды тем и исключительно... что он сознательно предал Бога, продал Бога за тридцать сребреников. Никто не недооценивал Бога так бесстыдно и дерзко. Нет ничего более дешевого, чем Бог в этом мире... Иуда как бы забыл все блага Спасителя, все чудеса Его, даже и те, которые он сам лично совершал Его именем. Да, в этом и заключается весь сатанизм Иудиного богопредательства. Если в роде человеческом есть человек, который сознательно и добровольно стал диаволочеловеком, то это Иуда Искариотский[617].

В человеческой природе заложен потенциал богочеловечества в том смысле, что, соединяясь с Богом через веру и добрые дела, человек может настолько приблизиться к Богу, что станет богоподобным. Но в падшей человеческой природе есть и потенциал диаволочеловечества — в том смысле, что человек может сделать все свое естество вместилищем сатаны. На одном полюсе евангельской истории стоит Богородица, на другом Иуда. Первая в наивысшей степени олицетворяет Собой то богоподобное совершенство, к которому призывал Иисус в Нагорной проповеди (Мф. 5:48). Второй — то, против чего Иисус предостерегал: «...Если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма? Никто не может служить двум господам...

---

[617] *Иустин (Попович)*, прп.. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 436.

Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:23–24). Попытка одновременно служить двум господам — Богу и диаволу — закончилась для Иуды трагически.

2. Суд Пилата

[11]Иисус же стал пред правителем. И спросил Его правитель: Ты Царь Иудейский? Иисус сказал ему: ты говоришь. [12]И когда обвиняли Его первосвященники и старейшины, Он ничего не отвечал. [13]Тогда говорит Ему Пилат: не слышишь, сколько свидетельствуют против Тебя? [14]И не отвечал ему ни на одно слово, так что правитель весьма дивился. [15]На праздник же пасхи правитель имел обычай отпускать народу одного узника, которого хотели. [16]Был тогда у них известный узник, называемый Варавва; [17]итак, когда собрались они, сказал им Пилат: кого хотите, чтобы я отпустил вам: Варавву или Иисуса, называемого Христом? [18]ибо знал, что предали Его из зависти. [19]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. [20]Но первосвященники и старейшины возбудили народ просить Варавву, а Иисуса погубить. [21]Тогда правитель спросил их: кого из двух хотите, чтобы я отпустил вам? Они сказали: Варавву. [22]Пилат говорит им: что же я сделаю Иисусу, называемому Христом? Говорят ему все: да будет распят. [23]Правитель сказал: какое же зло сделал Он? Но они еще сильнее кричали: да будет распят. [24]Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы. [25]И, отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших. [26]Тогда отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие.

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.

«Ты Царь Иудейский?»

Все три евангелиста-синоптика одинаково передают вопрос Пилата «Ты Царь Иудейский?» и утвердительный ответ Иисуса. При этом ни Матфей, ни Марк не уточняют, в чем Иисуса обвиняли первосвященники: Марк лишь ограничивается упоминанием о том, что «первосвященники обвиняли Его во многом» (Мк. 15:3). Согласно Луке, первосвященники настаивали на смерти Иисуса, «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).

Лука — единственный из четырех евангелистов, кто упоминает о допросе Иисуса Иродом. В научной литературе историчность этого эпизода часто подвергается сомнению[618]. В качестве оснований для сомнений указывают, в частности, на то, что для встречи с Иродом не было достаточно времени[619]. 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 всё, что в них! Ты устами отца нашего Давида, раба Твоего, сказал Духом Святым: что мятутся язычники, и народы замышляют

---

[618] См., напр.: *Loisy A.* L'Evanglie selon Luc. P. 544–545; *Creed J. M.* The Gospel according to St. Luke. P. 280. Обзор мнений ученых по данной теме см. в: *Harrington J. M.* The Lukan Passion Narrative. P. 691–804.

[619] *Cohn H.* The Trial and Death of Jesus. P. 181.

тщетное? Восстали цари земные, и князи собрались вместе на Господа и на Христа Его[620]. 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).

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[621], видя в ней продукт гармонической корректировки текста Луки по Мк. 15:17 и Мф. 27:15[622]. В то же время фраза имеется в Синайском кодексе, многих других рукописях и древних переводах, включая латинский и сирийский. Соответственно, она присутствует у Блаженного Августина[623] 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:

---

[620] Цитируется Пс. 2:1–2 в переводе LXX.

[621] Novum Testamentum graece. P. 222.

[622] См.: *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1485–1486.

[623] *Августин.* О согласии евангелистов 3, 34 (PL 34, 1179).

> 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[624]. 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 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 беззаконного убийства. Как от-

---

[624] См.: *Conzelmann H.* The Theology of St. Luke. P. 86–87; *Pesch R.* The Trial of Jesus Continues. P. 52–53.

мечает исследователь, «акцент, который делает Лука на заявлениях Пилата о невиновности Иисуса, не ведет автоматически к заключению, что Лука видит в Пилате положительного героя. Роль Пилата как официального заявителя о невиновности Иисуса просто служит тому, чтобы подчеркнуть главную мысль Луки: в смерти Иисуса были виновны иудеи, и в особенности первосвященники»[625].

Портрет Пилата, который вырисовывается из Евангелия от Луки, нередко объясняют тем, что Лука был особенно заинтересован в доказательстве невиновности Иисуса с точки зрения римского права, поскольку в общине, для которой он писал, были римские граждане и лица, которых надо было заверить, что Иисус не был врагом Рима. Якобы именно по этой причине он «тщательно собирает обвинения против Иисуса и показывает без тени сомнения, что римские политические власти того времени отпустили бы Иисуса»[626].

Нет, однако, никакой необходимости искать причины, по которым Лука представил Пилата так, а не иначе, в некоей гипотетической «общине Луки». Об этом общине не известно ровным счетом ничего, и сама она является не более чем плодом спекуляций и фантазий ученых. Нет сомнений в том, что Лука, как и другие евангелисты, принадлежал к некоей церковной общине. Но нет никаких причин искать объяснения тем или иным особенностям его Евангелия в особенностях общины, для которой он якобы писал.

«И не отвечал ему ни на одно слово»

Согласно евангелистам-синоптикам, ответив Пилату на вопрос «Ты Царь Иудейский», Иисус более не отвечал ему ни на один вопрос. 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).

---

[625] *Yamazaki-Ransom K.* The Roman Empire in Luke's Narrative. P. 111.

[626] *Bond H.* Political Authorities. P. 242.

«Кого хотите, чтобы я отпустил вам?»

По свидетельству Матфея и Марка, освобождение одного узника было своеобразным традиционным подарком римского префекта иудеям к празднику пасхи. При этом у Матфея правитель сам напоминает иудеям об этой традиции. У Марка же 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 источниками[627].

В некоторых рукописях Евангелия от Матфея разбойник дважды называется «Иисусом Вараввой» (в стихах 16 и 17 главы 27). В критических изданиях текста Нового Завета имя «Иисус» дается либо в примечаниях[628], либо в основном тексте Евангелия в одинарных квадратных скобках[629]. 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

---

[627] Вавилонский Талмуд. Берахот. Л. 18б; 48аб.

[628] Novum Testamentum graece. P. 78.

[629] *Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. P. 474.

из злодеев». Ориген считал, что имя «Иисус» применительно к Варавве в текст Евангелия от Матфея вставили еретики[630].

Свидетельство Оригена является косвенным подтверждением того, что в его времена во многих кодексах добавка имелась. 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[631]. Произошло это исключение (возможно, под влиянием Оригена[632]) на достаточно раннем этапе развития рукописной традиции: авторам IV в. о ней уже не известно.

Если Христос и Варавва имели одинаковое собственное имя, это может объяснить, почему иудеи потребовали освободить именно Варавву, а не кого-либо другого (очевидно, что Варавва 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.

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

---

[630] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 27, 16–18 (GCS 38, 255–256).

[631] *Maccoby H.* Revolution in Judaea. P. 159.

[632] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 798.

империи, содержится немало примеров того, как на основании народного решения арестованные могли быть освобождены во время языческих празднеств[633]. 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 упоминает об этом кратко), говорит в пользу существования такого обычая.

В связи с этим эпизодом (в той версии, в какой он рассказан у Матфея) Иоанн Златоуст отмечает:

> У них был обычай — отпускать одного из виновных. Этим-то средством Пилат и попытался освободить Его. Если вы не хотите, сказал он, отпустить Его как невинного, то отпустите хотя бы как виновного — для праздника. Видишь ли извращение порядка? Обычай был такой, чтобы народ просил об осужденных, а правитель должен был отпускать. Теперь же происходит наоборот: правитель просит об этом народ, и, однако, они не укрощаются, а еще более свирепеют и подымают крик, неистовствуя от зависти. Они ничего не могли сказать в обвинение Его, несмотря даже на то, что Он молчал; так много было доказательств правоты Христа, что они изобличались и при молчании Его. Молчавший побеждал без умолку говоривших и неистовствовавших[634].

«Не делай ничего Праведнику Тому»

Матфей — единственный из евангелистов, кто упоминает о предостережении, которое Пилат получил от своей жены.

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? Воз-

---

[633] См.: *Merritt R. L.* Jesus Barabbas and the Paschal Pardon. P. 57–68; *Colin J.* Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. P. 109–152.

[634] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 86, 1 (PG 58, 764). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 853.

можно, впоследствии она обратилась в христианство. Об этом сообщают некоторые церковные писатели[635], а также апокрифические источники. В некоторых восточных христианских Церквах она причислена к лику святых с именем Клавдия Прокула (или Прокла)[636].

Напомним, что Матфей — единственный из евангелистов, упоминающий об откровениях, получаемых в снах[637]. 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, повелевая 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[638].

Что означают слова «во сне много пострадала»? Означает ли это, что жене Пилата приснился кошмар и она проснулась в холодном поту?[639]. Или же она проснулась от беспокойства о своем муже?[640]. 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»[641].

---

[635] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Матфея 27, 19 (GCS 38, 257–258).

[636] В частности, в Коптской и Эфиопской. В Эфиопской Церкви святым считается также Понтий Пилат.

[637] См. том 1, с. 57.

[638] *Dodson D. S.* Reading Dreams. P. 162.

[639] Ср. *Frenschkowski M.* Traum and Traumdeutung in Matthäusevangelium. S. 34.

[640] Ср. *Gnilka J.* Das Matthäusevangelium Bd. II. S. 456.

[641] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 86, 1 (PG 58, 764). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 853.

«Да будет распят»

Согласно Евангелию от Марка, «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).

Разница между повествованиями Марка и Матфея заключается, прежде всего в добавлении у Матфея дополнительного вопроса Пилата («что же я сделаю Иисусу, называемому Христом?»), в ответ на который звучит требование распять Иисуса.

По-разному сформулирован и 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).

«Невиновен я в крови Праведника сего»

Из четырех евангелистов только Матфей упоминает о том, что Пилат в знак своей уверенности в невиновности Иисуса умыл руки перед народом.

Умовение рук в знак невинности или очищения от крови — широко распространенный в древности жест. В Псалтири говорится: «Буду омывать 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 крови[642]. Геродот повествует об очистительном обряде, распространенном у лидийцев и эллинов, для лиц, запятнавших себя кровью[643]. Ученые упоминают и ряд других параллелей[644].

---

[642] *Вергилий.* Энеида 2, 718–720. С. 176.

[643] *Геродот.* История 1, 35. С. 21. 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

[644] *Broer I.* Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus. S. 106.

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 это действие словами о своей невиновности 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 невиновности того, кого он осудил? Пилат, как свидетельствуют все четыре Евангелия, предпринял много попыток освободить Иисуса, несколько раз заявляя о Его невиновности, 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 невиновности Иисуса, он тем не менее дает повеление казнить Его.

«Кровь Его на нас и на детях наших»

Слова «кровь Его на нас и на детях наших», произнесенные, согласно Матфею, всем народом, свидетельствуют о его готовности не только взять на себя ответственность, вину и наказание за смерть Иисуса[645], но и возложить их на своих детей. 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).

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 разру-

[645] *Talbert Ch. H.* Matthew. P. 302.

шения Иерусалима римлянами в 70 г.[646]. 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 ожидающее[647].

«А Иисуса, бив, предал на распятие»

Причастие φραγελλώσας («бив») указывает на бичевание. Оно происходит от глагола φραγελλόω («бичевать»), образованного от латинского слова flagellum («бич»).

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

---

[646] *Cousland J. R.* The Crowds in the Gospel of Matthew. P. 237.

[647] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 86, 2 (PG 58, 766).Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 855.

должны были успокоиться и перестать требовать Его смерти[648]. По другому толкованию, Пилат хотел, чтобы вид измученного Иисуса разжалобил иудеев и они согласились отпустить Его[649].

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») обозначает телесное наказание, имеющее педагогический характер и не влекущее за собой смерть осужденного[650]. 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 в. Тит Ливий, в частности, употребляет выражение «меж плетьми и распятием» по отношению к осужденному на смерть[651]. 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, 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 вопли[652].

---

[648] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие от Иоанна 19 (PG 124, 264). Рус. пер. С. 297.

[649] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 1. P. 852.

[650] *Green J. B.* The Gospel of Luke. P. 809.

[651] *Тит Ливий.* История Рима 1, 26. С. 33.

[652] *Дионисий Галикарнасский.* Римские древности 7, 69. С. 189.

Иосиф Флавий повествует, как римские солдаты притащили мирных граждан к префекту Флору: последний «велел их прежде бичевать, а затем распять»[653]. В другом месте Флавий рассказывает, как Тит казнил иудеев, оказавших сопротивление римлянам при взятии Иерусалима: «После предварительного бичевания и всевозможного рода пыток они были распяты»[654]. 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 Элеазар». 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 Элеазара. 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 юношу[655].

У Филона Александрийского бичевание тоже упоминается среди мучений, предшествовавших распятию. Рассказывая о еврейском погроме в Александрии, учиненном префектом Египта Флакком[656], Филон пишет: «При этом убийцы разыгрывали из себя страдальцев, 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»[657]. Вопреки распространенной практике отдавать тела умерших на кресте родственникам Флакк «не то, что не приказал снять

---

[653] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 2, 14, 9. С. 977.

[654] *Там же* 5, 11, 1. С. 1135.

[655] *Там же* 7, 6, 4. С. 1192–1193.

[656] Авл Авилий Флакк был префектом Египта в 32–39 годах.

[657] *Филон Александрийский.* Против Флакка 9. С. 27.

с креста мертвых — он приказал распять живых, которым сами те дни даровали прощенье — 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»[658].

В Римской империи бичевание было наказанием для плебеев[659]. Осуществлялось оно с крайней жестокостью. Осужденного либо привязывали к столбу, либо клали на землю. Били по спине, плечам, груди, животу, ногам. Для экзекуции использовали специальные бичи: их изготавливали из воловьих жил, которые крепились к ручке; на жилы могли быть нанизаны обломки костей животных[660] или мелкие острые металлические предметы. Били не просто до крови: с силой нанося удары такими бичами, можно было содрать с человека кожу до костей[661]. Нередко бичевание заканчивалось смертью осужденного[662].

Сколько времени продолжалось бичевание, сколько ударов перенес Иисус, 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 избиение 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 избиение бичами было частью смертной казни, а потому осуществлялось с особой жестокостью и беспощадностью. Били, вероятно, не только по спине, но и по другим частям тела.

---

[658] *Филон Александрийский.* Против Флакка 10. С. 29.

[659] *Тит Ливий.* История Рима 2, 35. С. 91.

[660] Ср. *Апулей.* Метаморфозы 7, 30. С. 159 («бич с бараньими косточками»).

[661] Ср. *Иосиф Флавий.* Иудейская война 6, 5, 3 («будучи истерзан плетьми до костей»). С. 1168.

[662] Ср.: *Цицерон.* Против Верреса XXXIX (85) («умрешь под розгами»).

3. Надругательство над Иисусом

[27]Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк [28]и, раздев Его, надели на Него багряницу; [29]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! [30]и плевали на Него и, взяв трость, били Его по голове. [31]И когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие. [32]Выходя, они встретили одного Киринеянина, по имени Симона; сего заставили нести крест Его.

«Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк...»

Преторией называлась иерусалимская резиденция римского префекта. Именно там, согласно синоптикам, воины издеваются над Иисусом.

В Евангелиях от Матфея и Марка после бичевания Иисус подвергается надругательствам со стороны римских солдат (Мф. 27:27–30; Мк. 15:16–19). Иоанн тоже говорит об издевательствах римских воинов после бичевания (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 унизительным:

> 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 всё тело терпело страдания: голова — от венца, трости и ударов, лицо — от оплеваний, ланиты — от заушений, всё 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 описание[663].

Что представлял собой терновый венец, возложенный на голову Иисуса? В христианской традиции он воспринимается как образ «поношения, позора, унижения и жестокости»[664], как «некоторого рода издевательство над высокосвященными страданиями Господа»[665].

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[666].

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.

«И повели Его на распятие»

О распятии упоминают греческие поэты, философы и историки разных эпох, включая эллинистический и римский периоды[667]. В Древней Греции распятие воспринималось как варварское иноземное изобретение[668]. Геродот повествует

---

[663] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 87, 1 (PG 58, 769). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 859–860.

[664] *Тертуллиан.* О венке воина 14, 3 (CCSL 2, 1063).

[665] *Климент Александрийский.* Педагог 2, 8, 73–75 (SC 108, 144–146).

[666] *Zugibe F. T.* Forensic and Clinical Knowledge of the Practice of Crucifixion. P. 239–240.

[667] Обзор греческих источников см. в: *Samuelsson G.* Crucifixion in Antiquity. P. 37–150.

[668] *Hengel M.* Crucifixion. P. 22–24.

о том, как персидский царь Дарий, завоевав Вавилон, «приказал распять около трех тысяч знатнейших граждан»[669]. Судя по свидетельству историка, распятие на кресте или на столбе в качестве вида казни применялось многими персидскими правителями[670]. 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»[671].

Наибольшее распространение распятие получило в Древнем Риме[672]. Римляне использовали этот вид казни по отношению к рабам: Цицерон называет его «жесточайшей и позорнейшей казнью, предназначенной для рабов» (servitutis extremum summumque supplicium)[673]. Самый известный случай массовой казни рабов через распятие связан с восстанием Спартака: после подавления восстания шесть тысяч рабов были распяты вдоль Аппиевой дороги[674]. 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)[675]. В военное время распятие использовалось как средство для поднятия духа римских воинов и для устрашения врагов[676].

В сочинениях Иосифа Флавия казнь на кресте упоминается в общей сложности 19 раз[677]. Он, в частности, рассказывает о казни через пригвождение ко кресту двух тысяч восставших иудеев римским полководцем Публием Квинтилием Варом,

---

[669] *Геродот.* История 3, 159. С. 186

[670] *Там же* 3, 132; 4, 43; 6, 30; 7, 33; 7, 194; 9, 120, 122. С. 179, 197, 282, 324, 365, 452.

[671] *Квинт Курций Руф.* История Александра 4, 4, 17. С. 57.

[672] Обзор латинских источников см. в: *Samuelsson G.* Crucifixion in Antiquity. P. 151–208.

[673] *Цицерон.* Против Верреса. О казнях 66, 169. С. 161.

[674] *Аппиан.* Римская история 2, 13, 120. С. 372.

[675] *Цицерон.* Против Верреса. О предметах искусства 10, 23; 11, 26. С. 66, 67; *Он же.* Против Верреса. О казнях 28, 73; 70, 179. С. 131, 163.

[676] *O'Collins G.* Crucifixion. P. 1207–1208.

[677] *Chapman D. W.* Ancient Jewish and Christian Perceptions on Crucifixion. P. 1.

захватившим Иерусалим после смерти Ирода Великого в 4 г. до Р. Х.[678]. В другом месте Флавий повествует о том, как Александр Яннай, иудейский царь из династии Хасмонеев, в 88 г. 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»[679]. 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 г. 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 тел[680].

О распятии как широко распространенной практике в Иудее времен римского владычества свидетельствуют и более поздние иудейские источники, в частности, раввинистическая литература[681].

---

[678] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 17, 10, 10. С. 749.

[679] Там же 13, 14, 2. С. 567.

[680] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 5, 11, 1. С. 1135.

[681] См.: *Hengel M.* Crucifixion. P. 84–85. Более подробно и детально в: *Chapman D. W.* Ancient Jewish and Christian Perceptions on Crucifixion. *P.* 41–219 (автор анализирует упоминания о распятии у Иосифа Флавия, Филона Александрийского, в раввинистических толкованиях на библейские тексты, во множестве других иудейских источников). См. также: *Samuelsson G.* Crucifixion in Antiquity. P. 209–236.

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»[682]. Сенека пишет:

> 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, вижу бичи и орудия пыток для каждой конечности и каждого сустава[683].

Свидетельства древних авторов о видах и способах распятия были впервые систематизированы в 1594 г. 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 прибивали 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 immmisa) изображается на канонических иконах распятия Иисуса Христа[684]. Трактат Липсиуса оказал влияние на всю последующую научную литературу, посвященную распятию в Древнем мире.

---

[682] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 5, 11, 1. С. 1135.

[683] *Сенека.* Утешение к Марции 20 (*L. Annaei Senecae* Dialogorum libri duodecim. P. 145).

[684] *Lipsi I.* De cruce. P. 18–27. Использованная Липсиусом терминология для обозначения различных видов крестов была по большей части изобретена им самим.

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 не сорвалось под собственной тяжестью[685]. Распятый висел на кресте, прибитый к нему гвоздями и привязанный веревками.

Иосиф Флавий называет распятие «мучительнейшим из всех родов смерти»[686], а Цицерон — «самой жестокой и отвратительной казнью» (crudelissimum taeterrimumque supplicium)[687]. 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 мучений[688]. Если ладони и ступни осужденного прибивали к кресту гвоздями, это также ускоряло смерть.

Будучи самой мучительной из всех известных Древнему миру казней, распятие считалось также самой позорной смертью[689]. Распятые подвергались разнообразным унижениям. Од-

---

[685] *Donahue J. R.* Crucifixion. P. 298.

[686] *Иосиф Флавий.* Иудейская война 7, 6, 4. С. 1193.

[687] *Цицерон.* Против Верреса. О казнях 64, 165. С. 159.

[688] 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 пытают его детей и жену, а в конце концов распнут или сожгут на медленном огне». См.: *Платон.* Горгий 473. С. 299.

[689] *Геродот.* История 3, 125. С. 176.

ним 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 или достоинства[690].

В научной литературе распространено мнение о том, что распятые висели на кресте обнаженными[691]. 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[692].

Существуют различные мнения о том, что́ являлось основной причиной смерти на кресте. Липсиус считал, что распятые умирали не столько от голода, сколько от боли[693]. По теории французского врача П. Барбе, смерть на кресте наступала в результате асфиксии (удушья)[694]. Другие ученые, не соглашаясь с этой теорией, указывают на иные факторы: последствия травматического шока, полученного при бичевании; обильная кровопотеря и обезвоживание организма[695]. Чаще всего причиной смерти на кресте становилась совокупность перечисленных факторов. Смерть могла наступить также от разрыва легких или разрыва сердца.

«Выходя, они встретили одного Киринеянина, по имени Симона»

Марк и Лука тоже упоминают о Симоне Киринеянине (Мк. 15:21; Лк. 23:26).

---

[690] См.: *Wilkinson Duran N.* The Power of Disorder. P. 90, 92.

[691] См.: *Chapman D. W.* Ancient Jewish and Christian Perceptions on Crucifixion. P. 70, 143, 146, 192, 218, 253; *Samuelsson G.* Crucifixion in Antiquity. P. 7, 94, 118, 178, 289.

[692] *Lane W. L.* The Gospel of Mark. P. 566.

[693] *Lipsi I.* De cruce. P. 49–52.

[694] *Barbet P.* A Doctor at Calvary. P. 68–80.

[695] См.: *Zugibe F. T.* Forensic and Clinical Knowledge of the Practice of Crucifixion. P. 253–256.

Киринея, или Кирены — ливийский город, столица римской провинции Киренаика. Расположенный на берегу Средиземного моря, город представлял собой греческую колонию, значительную часть населения которой составляли иудеи[696]. В Иерусалиме у киринейских иудеев была собственная синагога (Деян. 6:9). Говорили они на своем «наречии» (Деян. 2:8–10; возможно, подразумевается диалект еврейского или арамейского языка).

Некоторые древние комментаторы считали, что Симон Киринейский был язычником[697]. 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, указывает 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 г. 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»[698]. Впрочем, совпадение имен в обоих случаях может быть случайным.

---

[696] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 14, 7, 2. С. 588 (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»).

[697] *Лев Великий.* Проповеди 45, 6 (PL 54, 340). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 361. («Когда толпа вместе с Иисусом следовала к месту казни, найден был некто Симон Киринеянин, 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»).

[698] *Avigad N.* A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley. P 1–12.

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: 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)»[699]. Так же думает Златоуст: «Когда они вышли из претории, крест нес Христос, а когда прошли вперед, Симон взял у Него крест и потащил»[700].

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»[701]. 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,

---

[699] *Августин.* О согласии евангелистов 3, 37 (PL 34, 1182).

[700] *Иоанн Златоуст.* О расслабленном, спущенном через крышу (PG 51, 53). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 269.

[701] *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Матфея 126 (GCS 38/2, 263). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 361.

> сказал: дщери 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).

В греческом тексте Евангелия от Луки слова «плакали и рыдали о Нем (ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν)» относятся не только к женщинам, но и к множеству народа[702]. 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.

4. Распятие

33И, придя на место, называемое Голгофа, что значит: Лобное место, 34дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить. 35Распявшие же Его делили одежды Его, бросая жребий; 36и, сидя, стерегли Его там; 37и поставили над головою Его надпись, означающую вину Его: Сей есть Иисус, Царь Иудейский. 38Тогда распяты с Ним два разбойника: один по правую сторону, а другой по левую. 39Проходящие же злословили Его, кивая головами своими 40и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста. 41Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: 42других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; 43уповал на

---

[702] См.: *Browley R. L.* Luke-Acts and the Jews. P. 140 (ученый обращает внимание на то, что один и тот же артикль τοῦ контролирует два существительных: λαοῦ и γυναικῶν).

Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын. 44Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его.

«И придя на место, называемое Голгофа… дали Ему пить уксуса...»

Греческое слово Γολγοθᾶ является транскрипцией арамейского גולגלתא *gulgoltā*, восходящего к еврейскому גלגלת *gulgoleṯ* («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 Адама[703]. 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...»[704].

Евангелист Марк добавляет несколько подробностей к повествованию Матфея. В частности, он упоминает о том, что Иисус был распят в третьем часу. Свое повествование Марк завершает словами: «И сбылось слово Писания: и к злодеям причтен» (Мк. 15:22–28). Согласно Луке, об этом тексте Иисус напоминал 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).

---

[703] *Ориген.* Комментарий на Мф. 27, 32 (PG 13, 1777).

[704] *Хроматий Аквилейский.* Трактат на Евангелие от Матфея 19, 7 (CCSL 9A, 293). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 362.

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. Об этом свидетельствует, в частности, рассказ Книги Деяний о встрече апостола Филиппа с евнухом царицы Эфиопской. Последний ехал на колеснице и читал отрывок из 53-й 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[705]. 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[706], 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).

---

[705] См.: *Merenlahti P.* Poetics for the Gospels? P. 52–53.

[706] См.: *Beaton R.* Isaiah in Matthew's Gospel. P. 69–70; *Hooker M. D.* Isaiah in Mark's Gospel. P. 45–49; *Koet B. J.* Isaiah in Luke–Acts. P. 87–89; *Mallen P.* The Reading and Transformation of Isaiah in Luke–Acts. P. 118–131; *Williams C.* H. Isaiah in John's Gospel. P. 109–116.

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 сирийскую Пешитту (III в.), латинскую Вульгату (IV в.). Данные рукописной традиции в пользу и против аутентичности стиха распределены практически поровну. Уже во II в. веке некоторые рукописи Евангелия содержали его, тогда как в других он отсутствовал[707]. В знаменитом Синайском кодексе IV в. стих первоначально присутствовал, затем был стерт, но в VII в. 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[708]. 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 Божьей 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[709]. При таком понимании эта молитва в полной мере созвучна тому, что

---

[707] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. II. P. 975.

[708] См.: *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1503.

[709] Ср.: *Holmås G. O.* Prayer and Vindication in Luke–Acts. P. 109–111.

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 μεμιγμένος (букв. «вино, смешанное с желчью»), Марк — ἐσμυρνισμένος οἶνος (букв. «вино со смирной»).

Некоторые комментаторы считают, что слово ὄξος у Луки обозначает сухое вино (в отличие от οἶνος, обозначающего сладкое вино)[710]. 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[711].

«Сей есть Иисус, Царь Иудейский»

Все четыре евангелиста уделяют внимание надписи, сделанной Пилатом. Эта надпись приводится ими в четырех разных редакциях: «Сей есть Иисус, Царь Иудейский» (Мф. 27:37); «Царь Иудейский» (Мк. 15:26); «Сей есть Царь Иудейский» (Лк. 23:28); «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19).

Все четыре евангелиста упоминают о том, что распявшие Иисуса делили между собой Его одежды (согласно римскому праву, одежды казненного делились между исполнителями

---

[710] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1505.

[711] См., например: *Lane W. L.* The Gospel of Mark. P. 564.

казни). Жребий, брошенный римскими солдатами, вызывает в памяти евангелиста 21-й псалом — один из важнейших мессианских текстов Ветхого Завета[712]. Этот псалом важен для понимания всей истории Страстей, как она изложена четырьмя евангелистами:

> Боже мой! Боже мой! [внемли 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 грудей 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).

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[713]. 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). Псал-

[712] См.: *Reardom P. H.* Christ in the Psalms. P. 41–42.

[713] *Kidner D.* Psalms 1–72. P. 105.

мопевец как бы «разрывается надвое — он не может отрицать реальности веры, но не может и примирить ее с беспощадной реальностью жизни»[714].

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 Божьего. 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 непонятным, становится реальностью и, наконец, раскрывает свой подлинный смысл»[715].

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 интересует, как история Страстей соотносится с мессианскими пророчествами Ветхого Завета: в ткань пророчеств они и вплетают эту историю.

«Проходящие же злословили Его»

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 — 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,

---

[714] *Davidson R.* The Vitality of Worship. P. 79.

[715] *Бенедикт XVI.* Иисус из Назарета. Ч. 2. С. 145.

таинство ветхих жертв прекращается, и новая жертва возлагается на новый алтарь: крест Христов — алтарь не храма, а всего мира»[716].

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 (Мф. 27:33–44; 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 (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 Божьем, 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.

---

[716] *Лев Великий.* Проповеди 45, 5 (PL 54, 340). Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 361.

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). 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 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 Божьим. Он принял смерть, чтобы в Него уверовали и «чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3:17).

Матфей и Марк называют повешенных рядом с Иисусом «разбойниками» (λῃσταί). Лука находит для них иное слово — «злодеи» (κακούργοι). 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.

«Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его»

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:

> 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 приидешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю (Лк. 23:39–43).

Как соотносится этот рассказ с повествованиями Матфея и Марка? Гармонизировать 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»[717]. 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»[718].

Рассказ Луки о благоразумном разбойнике продолжает тему прощения, уже прозвучавшую в молитве Иисуса за тех, кто «не

---

[717] *Иоанн Златоуст.* Беседа 2-я о кресте и разбойнике 2 (PG 49, 411).

[718] *Августин.* О согласии евангелистов 3, 53 (PL 34, 1190–1191).

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[719], 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 Него не имело значение, 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.

В церковной традиции история благоразумного разбойника воспринимается как один из самых ярких евангельских примеров покаяния. Одновременно она служит доказательством всемогущества Сына Божия:

> Не мертвого воскрешая, не морю, ни ветрам повелевая, не демонов изгоняя, а будучи распинаем, оскорбляем, оплевываем, поносим, бесславим, Он смог изменить порочную душу разбойника, чтобы ты видел Его могущество... Конечно, ни один царь никогда не согласился бы посадить вместе с собою разбойника или какого-нибудь другого раба и ввести его таким образом в город, а Христос это сделал, и, входя в священное отечество, вводит с Собою разбойника, не попирая и не бесчестя рай стопами разбойника, а, напротив, прославляя рай, потому что честь раю иметь такого Владыку, Который и

[719] *Green J. B.* The Gospel of Luke. P. 822.

разбойника делает достойным райского блаженства. Когда Он ввел в Царство Небесное мытарей и блудниц, то сделал и это не бесчестя его, а, напротив, почтил, показав, что Господь Небесного Царства так могуществен, что и блудниц и мытарей делает столь славными, что они являются достойными тамошней чести и награды...[720]

Церковные писатели подчеркивают, что покаявшийся разбойник был первым, кто вошел в рай:

Итак, показал обильное милосердие Свое, по которому в тот же час, когда принял от разбойника веру, взамен ее даром дал ему неизмеримые дары, даром излил пред ним сокровища Свои, тотчас же перенес его в рай Свой... Итак, рай открывался разбойником, а не кем-либо из праведников. Рай, закрытый праведным Адамом, после того как он стал преступником, открыт был преступником, который победил[721].

При этом на вопрос о том, каким образом разбойник мог войти в рай, не приняв крещение, писатели древней Церкви отвечают: он был крещен водой, истекшей из пронзенного бока Спасителя[722].

Образ покаявшегося разбойника вошел в христианскую иконографию: в русских православных храмах благоразумный разбойник с крестом нередко изображается на боковых вратах иконостаса (что символизирует вхождение в рай). Так, например, он изображен на северной алтарной двери придела во имя архангела Гавриила в Благовещенском соборе Московского Кремля.

---

[720] *Иоанн Златоуст.* Беседа 1-я о кресте и разбойнике 2 (PG 49, 401).

[721] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 20. С. 306–307 (пер. с армянской версии; сирийский оригинал 20-й главы толкования не сохранился).

[722] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие 20. С. 307 («разбойник получил окропление отпущения грехов через таинство воды и крови, истекших из бока Христа»); *Иоанн Златоуст.* Слово о возвращении из Азии в Константинополь (PG 52, 423). Рус. пер.: С. 439 («Христос крестил разбойника на кресте из Своей раны»).

5. Смерть Иисуса

[45]От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого; [46]а около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? [47]Некоторые из стоявших там, слыша это, говорили: Илию зовет Он. [48]И тотчас побежал один из них, взял губку, наполнил уксусом и, наложив на трость, давал Ему пить; [49]а другие говорили: постой, посмотрим, придет ли Илия спасти Его. [50]Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух.

«От шестого же часа тьма была по всей земле до часа девятого»

В Евангелиях мы находим три версии рассказа о смерти Иисуса Христа. Повествования Матфея и Марка (Мк. 15:33–37) можно считать за одну версию. Версия Луки частично с ней перекликается, однако содержит существенные отличия. Версия Иоанна значительно отличается от обеих.

Между рассказами Матфея и Марка мы видим лишь два различия. Возглас Иисуса на кресте Матфей 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 беззаконного суда над Сыном Божьим, реагирует таким образом на Его страдания и смерть.

Согласно 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 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 нескольку 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[723]. 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[724].

«Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»

Крик Иисуса на кресте, приводимый Матфеем и Марком, 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

---

[723] *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube. См. изложение этой гипотезы и ее критику в книге немецкого либерального теолога Ф. Штрауса, присутствовавшего на лекциях Шлеермахера о христианстве: *Штраус Ф.* Жизнь Иисуса. С. 45–46.

[724] *Brown R. E.* The Death of Messiah. P. 1092.

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 испить 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 братиям» 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).

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 Божьей.

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 раздается ни слова упрека. 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. Этот сюжет, имеющий особую значимость для понимания смысла истории Страстей, развертывается медленно на протяжении нескольких глав Книги Бытия. В них повествуется о том, как Бог обещает столетнему Аврааму и его бесплодной жене Сарре даровать сына, как престарелые супруги много лет дожидаются исполнения обетования, как рождается долгожданный сын и как затем, когда отрок подрастает, Бог искушает Авраама и говорит: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе». Получив это повеление, Авраам отправляется в путь вместе с сыном и слугами. На третий день он видит издалека указанное Богом

место и говорит слугам: «Останьтесь вы здесь с ослом, а я и сын пойдем туда и поклонимся». Ни у слуг, ни у сына эти слова не вызывают вопросов, так как восхождение на гору для поклонения Богу было обычной практикой. Только когда Исаак видит, что Авраам не взял с собой жертвенное животное, он спрашивает отца: «Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?». Авраам отвечает: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой». Наконец, отец с сыном приходят на указанное Богом место, Авраам связывает Исаака, кладет его на жертвенник и заносит над ним нож, чтобы заколоть его. В этот момент он слышит голос Ангела: «Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня» (Быт. 22:2–12).

В этом сюжете и Авраам, и Исаак предстают как исполнители воли Божией. Но если Авраам эту волю знает, то Исаак всецело подчиняется воле отца, несмотря на то что поступок отца находится в вопиющем противоречии с здравым смыслом, нормами общечеловеческой нравственности и традиционным семейным укладом. Мы не слышим никакого протеста из уст Исаака, только один недоуменный вопрос. На жертвенник он ложится безмолвно, принимая происходящее как волю Божию, которая для него совпадает с отцовской. Библия ничего не говорит о чувствах и переживаниях, которые мог испытывать Авраам в тот момент, когда должен был своими руками пролить кровь единственного и горячо любимого сына. Над всем рассказом доминирует образ Бога и тема Его воли, которая требует от человека не только беспрекословного послушания, но и готовности принести в жертву самое дорогое, что у него есть.

Каким образом описанный библейский сюжет проецируется на историю страдания и смерти Иисуса Христа? В истории Страстей перед нами предстает Сын Божий, Который с самого начала знает, что пришел, чтобы стать жертвой «для искупления многих» (Мф. 20:28; Мк. 10:45). Он знает, что должен исполнить волю пославшего Его Отца (Ин. 4:34; 6:38). Душа Его смущается при мысли о предстоящем страдании (Ин. 12:27) и «скорбит смертельно» (Мф. 26:38; Мк. 14:34); по-человечески Он боится смерти и молится до

кровавого пота (Лк. 22:44), прося Отца, если возможно, пронести мимо Него эту чашу (Мф. 26:39, 42, 44; Мк. 14:35–36, 39; Лк. 22:42). Но Он знает, что просит невозможного, и потому безропотно покоряется воле Божьей, примиряется с мыслью о смерти и предает Себя в руки грешников (Мф. 26:45; Мк. 14:41). На суде Он не делает ничего, чтобы спасти Свою жизнь, не оспаривает вынесенный Ему смертный приговор, претерпевает истязания и издевательства, а затем в страшных физических и душевных муках предает дух в руки Отца.

Последующая христианская традиция выработала учение о бесстрастии Бога — о том, что Он «выше всякого страдания»[725]. При этом подразумевалось, что Бог чужд страсти (греч. πάθος означает и «страсть», и «страдание») как проявлению человеческой греховности и изменчивости: Бог неизменен и не подвержен страстям.

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; отвсюду 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 уче-

[725] *Кирилл Александрийский.* Послание 55. На святой Символ (PG 77, 312).

ники 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 апостолов Он учил 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.

Согласно Матфею и Марку, 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. אלהים *'ĕlōhîm,* арам. אלהא *'ălāhā*) и имени «Илия» (אליהו *'ēliyyāhû*) 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.

«Иисус же, опять возопив громким голосом, испустил дух»

Смерть Иисуса Христа на кресте является кульминационным пунктом евангельской истории. Не случайно каждый евангелист посчитал нужным описать ее во всех подробностях. Почему это было необходимо?

На протяжении многих столетий тысячи людей подвергались смертной казни через распятие. Шесть тысяч распятых вдоль Аппиевой дороги участников восстания Спартака; три тысячи распятых Дарием при взятии Вавилона; две тысячи распятых Александром Македонским при взятии Тира; великое множество других казненных и замученных в разные эпохи, в разных странах, в военное и мирное время: все они претерпели жесточайшие мучения и умерли в ужасающей агонии.

В чем отличие смерти Иисуса Христа от этих смертей? В том ли только, что Его смерть была невинной? Но разве все, кто на протяжении веков подвергались казни через распятие, были виновны? Разве казнь не становилась нередко следствием мести, несправедливости, жестокости? И тем не менее, только один крест — тот, на котором распяли Иисуса, — стал универсальным символом победы над смертью. И только на один образ распятого на кресте человека — образ Иисуса Христа — с благоговением взирают миллионы людей на всей планете на протяжении двух тысяч лет.

Этого не было бы, если бы на кресте умер простой человек, пусть даже мудрый и святой, наделенный пророческими способностями и даром чудотворений. Если бы Иисус был лишь пророком и учителем нравственности, проповедником и целителем, философом и мыслителем, Он занял бы свое место в ряду других выдающихся личностей, таких как Илия, Иеремия или один из пророков, Платон, Аристотель или один из философов, Аполлоний Тианский или один из целителей. Его казнь вспоминали бы в учебниках, как вспоминают казнь Сократа или Сенеки, но никому не пришло бы в голову строить по всему миру храмы в Его честь и развешивать в них и в собственных домах Его изображения.

Распятие Иисуса Христа кардинально отличается от всех прочих инцидентов смертной казни только в одном случае: если оно имело искупительный характер. А таким оно могло быть только если Иисус был Богом.

Искупительный характер смерти Мессии был предсказан в Ветхом Завете. Наиболее известные тексты — 21-й псалом и 53-я глава Книги пророка Исаии — приводились нами выше. Но это далеко не единственные части Библии, в которых христианская Церковь увидела пророчества о страждущем Мессии. Многие ветхозаветные персонажи были переосмыслены Церковью как прообразы Иисуса Христа. Среди них — Авель, убитый своим братом (Быт. 4:3–8); Исаак, приносимый в жертву Авраамом (Быт. 22:1–19); Иосиф, которого братья продали в рабство (Быт. 37:12–36); Иона, пробывший три дня и три ночи во чреве кита (Ион. 2:1–11); многие пророки, своей смертью предвозвестившие искупительную смерть Мессии (Мф. 23:34–35).

Об искупительном характере Своей Смерти говорил ученикам Сам Иисус. Мысль о том, что Иисус должен умереть и что Его смерть будет иметь искупительный смысл, проходит лейтмотивом через Его многочисленные предсказания о Своей смерти, наставления ученикам и беседы с иудеями, в том числе те, которые зафиксированы Иоанном в его Евангелии.

Искупительный характер смерти Иисуса Христа настойчиво подчеркивается в апостольской проповеди. По словам апостола Петра, «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...» (1 Пет. 1:18–21).

Тема искупления проходит красной нитью через послания апостола Павла:

> Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во [время] долготерпения Божия,

к показанию правды Его в настоящее время, да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса (Рим. 3, 21–26).

Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах... предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа... в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его... (Еф. 1:3–7).

...Благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов... (Кол. 1:12 – 14).

В Послании к Римлянам Павел говорит о том, что Иисус Христос «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25). И далее, продолжая тему оправдания через веру в Иисуса Христа, пишет об искупительном характере Его смерти:

Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых. Ибо едва ли кто умрет за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть. Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева. Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его (Рим. 5:6–10).

Апостол Павел связывает смерть Христа с грехопадением Адама, протягивая нить от первого человека к Всечеловеку Христу, искупившему Адама и в нем всё человечество от смерти:

Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков... Но дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих... Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа (Рим. 5:12, 15, 17).

Наиболее лаконично учение об искуплении выражено в следующей формуле: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2:5–6). Здесь выявляется связь между ветхозаветным откровением о едином Боге и новым откровением, которое человечество получило в лице Иисуса Христа, ставшего посредником между ним и Богом.

Если ветхозаветный культ был основан на жертвоприношениях, то Христос один раз принес Себя в жертву, чтобы искупить всех людей:

> Ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище каждогодно с чужою кровью; иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира; Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею. И как человекам положено однажды умереть, а потом суд, так и Христос, однажды принеся Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение (Евр. 10:24–28).

По учению Отцов Церкви, смерть Иисуса Христа примирила людей с Богом: «Для чего Бог не пощадил и Единородного Сына Своего, но предал Его? Для того чтобы примирить с Собою людей, находившихся с Ним во вражде, и сделать их народом избранным»[726]. Не Бог находился во вражде с человеком, но человек враждовал против Бога, и жертва, принесенная Сыном Божьим, примирила людей с Богом.

Не только смерть Иисуса Христа, но и Его страдания на кресте имели искупительное значение. Через эти страдания и смерть для всего человечества открылся путь к воскресению и вечной жизни:

> Нам, чтобы ожить, необходим был Бог воплотившийся и умерщвленный. Мы умерли с Ним, чтобы очиститься, с Ним

[726] *Иоанн Златоуст.* О священстве. Слово 2, 1 (PG 48,). Рус. пер.: С. 414.

воскресли, потому что с Ним умерли, с Ним прославились, потому что с Ним воскресли. Много было в то время чудес — Бог распинаемый, солнце помрачающееся и снова возгорающееся… завеса разрываемая, кровь и вода, излившиеся из ребра… земля колеблющаяся, камни разрушающиеся... мертвецы восставшие… знамения при погребении и после погребения... Но ничто из этого не сравнимо с таинством моего спасения! Немногие капли крови воссозидают весь мир… собирая и связывая нас воедино[727].

Согласно церковному учению, искупительная жертва Иисуса Христа принесена за всех без исключения людей. Но кто и каким образом становится причастным к ней? Те, кто уверовали в Него, приняли крещение и вкушают Его Плоть и Кровь. О вере и крещении Он сказал ученикам, посылая их на проповедь по всему миру: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16:16). А о причащении говорил еще раньше иудеям: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни... Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:53, 56).

В конечном итоге именно вера в Иисуса Христа как Бога и Спасителя делает человека причастным к тайне спасения, открывшейся для всего человечества на Голгофе. Те, кто не уверовал в Иисуса Христа, остаются к ней непричастны. Вот почему искупительная жертва Сына Божьего не принесла никакой пользы фарисеям, книжникам, первосвященникам, старейшинам и всем прочим, кто остался неуверовавшим или равнодушным к тому, что произошло на Голгофе. И вот почему благоразумный разбойник и римский сотник получили спасение, как только исповедали веру в Иисуса Христа.

Крест — орудие позорной казни — в христианской традиции стал главным символом спасения. Апостол Павел говорит: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14). Уже в первом поколении христиан крест стал восприниматься как образ, в полной мере отражающий

[727] Григорий Богослов. Слово 45, 28–29 (PG 36, 661–664).

парадоксальный характер христианства, о чем свидетельствуют слова Павла: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия... Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...» (1 Кор. 1:18, 22–23).

Последующие поколения церковных учителей продолжили это осмысление значения креста, начатое в апостольскую эпоху. В беседе, посвященной церковному празднованию в честь креста, Иоанн Златоуст говорит не о страданиях и смерти, а о победе над смертью:

> Сегодня Господь наш Иисус Христос — на кресте, и мы празднуем, чтобы ты знал, что крест — праздник и духовное торжество. Прежде крест служил наименованием наказания, а теперь стал объектом почитания, прежде был символом осуждения, а теперь — знаком спасения. В самом деле, он стал для нас причиной бесчисленных благ: он освободил нас от заблуждения, он просветил сидящих во мраке, он примирил нас, бывших во вражде с Богом, он сделал друзьями отчужденных, он сделал близкими бывших далеко. Крест — уничтожение вражды, он — охрана мира, он стал для нас сокровищем бесчисленных благ. Благодаря кресту мы уже не блуждаем в пустынях, потому что познали истинный путь, уже не обитаем вне царства, потому что нашли дверь, не боимся огненных стрел диавола, потому что увидели источник. Благодаря кресту мы уже не вдовствуем, потому что получили жениха, не боимся волка, потому что имеем доброго пастыря[728].

Страдания и смерть Иисуса на кресте способны примирить человека с Богом еще и потому, что через них открывается конечный смысл страданий и смерти человека. Вопрос о смысле страданий был и остается вопросом, над которым билась и бьется философская мысль. В чем смысл страданий и смерти? Почему человек не может не страдать и не умирать? Куда смотрит Бог, когда люди страдают и умирают? Почему Он

---

[728] *Иоанн Златоуст.* Беседа 2-я о кресте и разбойнике (PG 49, 407–408). Рус. пер.: С. 443–444.

безучастен к их страданиям и смерти? Если мир так несовершенен, что люди вынуждены страдать и умирать, то существует ли единый и благой Бог, Которого проповедуют основные мировые религии?

Вопрос о смысле страданий и о том, почему Бог допускает страдания людей, волновал человечество на протяжении веков, к нему неоднократно обращался Достоевский. В своей книге о Достоевском русский философ Н. Лосский говорит: «Христианину не достаточно знать причину существования страданий в мире: ему необходимо еще открыть смысл страданий, потому что в мире, сотворенном Богом, всё должно иметь смысл. Первый и основной смысл страданий состоит в том, что оно есть справедливое возмездие за нравственное зло отъединения от Бога и ближних»[729]. В этих словах раскрывается лишь один, наиболее очевидный и лежащий на поверхности аспект христианского взгляда на страдание. Другой аспект той же темы: страдание «имеет не только воздаятельный, но вместе с тем и целительный смысл: оно побуждает человека одуматься, очиститься и искать новых путей жизни»[730]. Но и это, на наш взгляд, не главное.

Сердцевиной христианского взгляда на страдание, как нам представляется, является понимание того, что не Бог заставляет человека страдать, а человек заставляет Бога страдать. Все людские страдания происходят из-за того, что люди превратили в ад тот мир, который изначально был создан Богом как рай. И когда Христос пришел в ад этого мира, люди «поступили с ним, как хотели» (Мф. 17:12). Страдания и смерть Христа были следствием злой воли людей. Но одновременно они были и следствием благой воли Божией о том, чтобы люди в своих страданиях имели рядом с собой Того, Кто способен сострадать им: Того, Кто понес на Себе их немощи и болезни (Ис. 53:4), Кто взял на Себя их вину и Сам стал жертвой за их грехи, чтобы оправдать их и освободить от этой вины (Рим. 8:3–4).

Христианское богословие никогда не стремилось обвинить человека в его собственных страданиях. Когда Иисуса спроси-

---

[729] *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское понимание. С. 290.

[730] Там же. С. 295.

ли о слепорожденном, «кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?», Иисус ответил: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии» (Ин. 9:2–3). О Своих страданиях Он говорил как о часе Своей славы (Ин. 12:23). Он не винил в них ни Отца, ни Себя, ни тех, кто были реальными и непосредственными виновниками Его казни. О распинавших Его Он молился: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34).

Для христианского богословия всегда было важно найти смысл страданий человека. И если смысл страданий Христа заключался в том, что они носили искупительный характер, то смысл страданий всякого человека заключается в том, что, когда человек страдает, вместе с ним страдает и Сам Бог. В своих страданиях человек не одинок: Бог всегда рядом. Но что значит рядом? Бог не просто бросает спасательный круг утопающему и сочувственно смотрит, как тот выкарабкивается из воды: Он Сам ввергает Себя в штормовые воды человеческой жизни, чтобы человек мог ухватиться за Него и спастись.

Христианство говорит людям: хватайтесь за Бога, держитесь за Него крепко, не отпускайте Его — и вы никогда не утонете. Именно такой образ Бога — не просто сочувствующего на дистанции, но разделяющего с человеком все скорби и испытания его жизни — открывает людям Иисус Христос. В конечном счете для страдающего человека не так важно, кто виноват в его страданиях: он сам, его родители, другие люди, стечение обстоятельств, общее несовершенство человеческой природы. Для него важно найти в себе силы переносить страдания. И христианство дает ему такие силы.

Русский религиозный философ Н. Бердяев отмечает, что «отношение христианства к страданию двойственно и парадоксально». С одной стороны, «страдание есть последствие греха и зла». Но с другой, «страдание есть также искупление, оно имеет положительную ценность». В отличие от стоицизма и буддизма, которые «боятся страдания и учат, как избежать страдания, как стать к нему нечувствительным, как достигнуть бесстрастия», христианство «учит не бояться страдания. Ибо страдал Сам Бог, Сын Божий». Для буддизма всякое бытие есть боль и страдание, поэтому буддизм «отказывается от бытия, бежит в небытие». И Конфуций, и Будда, и стои-

ки — все они «искали покоя для человека, свободы от страдания и муки». Христианство же, напротив, помогает человеку «принять жизнь, принять страдание жизни, понять смысл страдания»[731].

По словам философа, «есть не одно, а два страдания — есть страдание светлое и искупляющее, страдание к жизни, и есть страдание темное и адское, страдание к смерти». Страдания «могут быть очищающими, возрождающими и поднимающими», но могут и «окончательно раздавить человека, озлобить его, уничтожить в нем жизнь, убить всякое чувство смысла жизни». Страдания становятся очищающими в том случае, если человек видит в них смысл. И этот смысл христианство дает через тайну креста:

> Человек может вынести самые страшные страдания, если он видит в них смысл, силы человека огромны, — пишет Бердяев. — И вот христианство дает смысл страданию и делает его выносимым. Оно дает смысл страданию через тайну креста... «Возьми крест свой и следуй за Мною». Это и значит: прими страдание, постигни его смысл... Избегать страданий и убегать от страданий есть величайшая иллюзия жизни, самообман. Страдания следуют за нами по пятам, за самыми счастливыми из нас. Один только путь раскрыт перед человеком, путь просветления и возрождения жизни — принятия страдания как креста, который каждый должен нести и идти за ним, за распятым на кресте. В этом глубочайшая тайна христианства, христианской этики[732].

6. Сотник, женщины и Иосиф Аримафейский

[51]И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; [52]и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли [53]и, выйдя из гробов по Воскресении Его, вошли во святый град и явились многим. [54]Сотник же и те, которые с ним сте-

[731] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 125–127.

[732] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 127.

регли Иисуса, видя землетрясение и всё бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий.

55Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему; 56между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых.

57Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф, который также учился у Иисуса; 58он, придя к Пилату, просил тела Иисусова. Тогда Пилат приказал отдать тело; 59и, взяв тело, Иосиф обвил его чистою плащаницею60и положил его в новом своем гробе, который высек он в скале; и, привалив большой камень к двери гроба, удалился.

61Была же там Мария Магдалина и другая Мария, которые сидели против гроба.

«И вот, завеса в храме раздралась надвое»

Выше мы цитировали слова евангелиста Луки: «и померкло солнце, и завеса в храме раздралась по средине» (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). Матфей рисует более драматичную картину, упоминая также о явлении многих воскресших мертвецов (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 «святого 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 Божья) в этот момент покинула храм, чтобы никогда более в него не вернуться[733]. Эра храма, символизирующего собой ветхозаветную религию, завершилась; наступает новая эра поклонения Богу «в духе и истине» (Ин. 4:23–24).

[733] Ср.: *Keener C. S.* The Gospel of Matthew. P. 686.

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 Матфей говорит не о явлениях, которые могли иметь естественные причины, а об особом знамении Божьем, 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 Божьего. Эту мысль подхватили последующие церковные писатели; она нашла свое отражение в литургических текстах. В поэме Мелитона Сардийского «О Пасхе» говорится:

О новое убийство, о новая несправедливость!
Владыка изменяет образ:
Его тело обнажается и не удостаивается даже одежды,
чтобы не быть видимо.
Из-за этого светила отвернулись, и день потемнел,
чтобы скрыть обнаженного на древе,
не Господне тело затемняя, но глаза этих людей.
Ибо когда народ не трепетал,
затрепетала земля.
Когда народ не боялся,
убоялись небеса.
Когда народ не разрывался (от скорби),
ангел разрывался.
Когда народ не плакал,
«возгремел с неба Господь,
и Всевышний подал голос» (Пс. 17:4)[734].

Рассказ Матфея о выходе «многих тел усопших святых» из гробов отражает раннехристианское представление о том, что после смерти Иисуса Его душа сошла в ад, чтобы там проповедовать Евангелие и вывести оттуда ветхозаветных правед-

[734] *Мелитон Сардийский.* О Пасхе 97–98 (SC 123, 118).

ников. 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 вас[735] к Богу, однажды пострадал за грехи[736], 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 воды[737]. Так и нас ныне подобное сему образу крещение... спасает воскресением Иисуса Христа... (1 Пет. 3:18–21)

В том же Первом послании Пётр говорит: «ибо для того и мертвым было благовествуемо, 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).

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. Христос 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 пред-

---

[735] В Синодальном переводе «нас».

[736] В ряде рукописей добавлено «ваши». В Синодальном переводе «наши».

[737] Буквально «через воду», «посредством воды».

ставлению, которое отражено у Матфея и которое найдет свое развитие в последующей церковной традиции.

«Воистину Он был Сын Божий»

Все три синоптических Евангелия упоминают о римском сотнике и о женщинах, стоявших при кресте Иисуса. Версии Матфея и Марка по-прежнему текстуально достаточно близки (Мф. 27:54–56; Мк. 15:39–41). Отличия между двумя версиями касаются сотника: у Марка только он исповедует Иисуса Сыном Божьим, тогда как у Матфея к нему присоединяются прочие воины.

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, чего 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 Божьим, 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 Божьего. 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 в. он уже почитался в Каппадокии (предполагали, что он был родом из этого региона)[738]. Со временем его почитание получило широкое распространение и на Западе, и на Востоке (в Византии, Армении, на Руси)[739]. На иконах он часто изображается с копьем.

---

[738] О Лонгине как почитаемом в Каппадокии святом упоминает Григорий Нисский (Послание 17. GNO 8/2, 55).

[739] См.: *Лосева О. В. и др.* Лонгин-сотник. С. 429–438.

«Там были также и смотрели издали многие женщины»

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[740]; либо, наоборот, тем, что они сначала стояли вблизи, а потом отошли после того, как Иисус умер[741].

Главным отличием Иоанна от синоптиков в данном случае является то, что в список стоявших у креста женщин он включает Матерь Иисуса[742]. 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 матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12:46–50; Мк. 3:31–35; Лк. 8:19–21). В Евангелии от Марка это единственное упоминание о Матери Иисуса.

В Евангелии от Иоанна Матерь 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 Матерь, напротив, являет твердую веру, когда говорит служителям на браке в Кане Галилейской: «Что скажет Он вам, то сделайте» (Ин 2:5). Налицо разитель-

---

[740] *Blinzer J.* The Trial of Jesus. P. 256 – 257.

[741] *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 904.

[742] 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 (PG 58, 777). Ч. 2. С. 870 («Матерь Его, которую евангелист называет Иаковлевой»).

ный 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 Матерь 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 Матерь. Иисус, согласно их повествованиям, всегда окружен учениками-мужчинами, и женщины из окружения Иисуса упоминаются лишь эпизодически. Это вполне соответствует той социальной роли, которая была отведена 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.

Согласно Матфею, при кресте Иисуса стояли «Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых». Согласно Марку, «были тут и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия» (Мк. 15:40). Лука не называет имен женщин, стоявших при кресте Иисуса (Лк. 23:49). Иоанн же в параллельном повествовании упоминает 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[743].

[743] О женщинах в окружении Иисуса существует обширная литература. См.,

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 примкнувшем к толпе злословящих и насмехающихся над распятым.

«Пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф»

В рассказе о погребении Иисуса во всех четырех Евангелиях появляется ранее не известный персонаж — Иосиф из Аримафеи. Марк в своем повествовании близок к Матфею, однако включает в свое повествование эпизод, отсутствующий у других евангелистов: «И как уже настал вечер, — потому что была пятница, день перед субботой, — 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» (Мк. 15:42–47).

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 полагалось во гроб тело Иисуса, возвратившись, «приготовили благовония и масти; и в субботу остались в покое по заповеди» (Лк. 23:50–56).

в частности: *Bauckham R.* Gospel Women. P. 109–310.

В Евангелии от Иоанна Иосиф охарактеризован как «ученик Иисуса, но тайный из страха от Иудеев». В погребении участвует также еще один тайный ученик — Никодим (Ин. 19:38–42).

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.

«Обвил Его чистою плащаницею»

Все три евангелиста-синоптика упоминают плащаницу (σινδών), в которую было завернуто тело Иисуса при погребении. Многими она отождествляется с пеленой, известной ныне под именем Туринской плащаницы.

История Туринской плащаницы прослеживается с 1353 г., когда французский рыцарь Жоффруа де Шарни объявил, что плащаница находится у него. В 1452 г. она была выкуплена Людовиком I Савойским, и хранилась в Шамбери, где пострадала при пожаре в 1532 г. С 1578 г. плащаница хранится в Туринском соборе. Плащаница представляет собой длинное полотно (размером приблизительно 4,4 на 1,1 м), на котором изображен обнаженный мужчина с длинными волосами и бородой; его руки сложены крестообразно на поясе. Одна часть плащаницы содержит фронтальное изображение мужчины, другая — его же изображение со спины. Изображения расположены вдоль полотна таким образом, что голова мужчины в обоих случаях оказывается возле середины полотна, а ноги — по краям, то есть изображения развернуты в противоположном одно от другого направлении. Если считать плащаницу погребальной пеленой, а изображения на ней – отпечатком тела умершего, то очевидно, что тело было положено на одну половину полотна и закрыто другой половиной, перекинутой через голову усопшего.

Вопрос о подлинности плащаницы продолжает активно обсуждаться в научном сообществе. Некоторые считают ее

средневековой подделкой. Против этого, однако, говорит тот факт, что после многих лет исследований химического состава изображения на плащанице ученые пришли к однозначному выводу: «плащаница — не живописное изображение»[744], так как на ней не удалось найти каких-либо следов краски. О том, что источник изображения на плащанице — не кисть художника, а само тело умершего, свидетельствуют проведенные исследования, согласно которым изображение ярче в тех местах, где ткань вплотную примыкала к телу, и бледнее там, где между тканью и телом возникало расстояние.

В 1988 г. плащаница была подвергнута радиоуглеродному анализу, который показал, что ее можно датировать XIII в. Однако данные этого анализа были впоследствии неоднократно оспорены и научно опровергнуты. В частности, в 2013 г. новое исследование, проведенное профессором Падуанского университета Дж. Фанти с использованием методов инфракрасной и рамановской спектроскопии, химического и многопараметрического механического анализа, показало, что плащаница с большой вероятностью датируется временем жизни Иисуса Христа[745].

Еще одним аргументом против того, что плащаница является средневековой подделкой, служит расположение следов крови на ней. В Средние века считалось, что при распятии гвозди вбивались в ладони, и если бы художник подделывал плащаницу, он изобразил бы раны именно на ладонях. Между тем следы крови на плащанице находятся в зоне запястья каждой руки. О том же, что во времена Христа гвозди при распятии вбивались именно в запястья, а не в ладони, ученым стало известно лишь в Новейшее время.

Задолго до того как Жоффруа де Шарни объявил о плащанице, предание о Нерукотворном образе Спасителя существовало на христианском Востоке. Более того, сам этот образ был широко известен. Его первое упоминание связано с осадой Эдессы персидским царем Хосроем в 545 г. Согласно церковному историку Евагрию, когда Хосрой готовился к штурму города, отчаявшиеся жители принесли «богозданный Неру-

[744] *Adler A. D.* The Shroud Fabric. P. 67.

[745] *Fanti G., Gaeta S.* Il mistero della sindone.

котворный образ». Этот образ жители Эдессы окропили святой водой и затем этой водой окропили насыпь, построенную Хосроем. После этого им удалось поджечь насыпь, и через три дня Хосрой бесславно удалился[746].

В течение четырех столетий Нерукотворный образ хранился в Эдессе и был главной святыней города, куда для поклонения ему стекались многочисленные паломники. В 944 г. он был торжественно перенесен из Эдессы в Константинополь и помещен во дворцовый храм Богородицы Фаросской, который стал местом его постоянного пребывания на последующие 270 лет. Незадолго до взятия Константинополя крестоносцами он был перенесен в храм Влахернской Божией Матери. Следы Нерукотворного образа теряются после разграбления Константинополя крестоносцами в 1204 г. Как и многие другие святыни Восточной Церкви, он, скорее всего, оказался в руках латинских рыцарей и был вывезен из византийской столицы на Запад.

Имеется ли связь между Туринской плащаницей и Эдесским (Константинопольским) Нерукотворным образом? В течение долгого времени такая связь отрицалась прежде всего, на том основании, что на плащанице отпечаталось целиком тело умершего, тогда как Нерукотворный образ, насколько можно судить по его многочисленным спискам и свидетельствам о нем, содержал только отпечаток лика Иисуса Христа. Однако в последней четверти XX в. целый ряд ученых пришел к выводу, что Туринская плащаница и Эдесский образ — один и тот же объект.

Этот вывод был сделан, во-первых, на основании поперечных складок, имеющихся на плащанице. Они свидетельствуют о том, что плащаница складывалась в 8 раз и в течение длительного времени хранилась в сложенном состоянии. Эдесский Нерукотворный образ вполне мог быть идентичен той части плащаницы, на которой отпечатался лик Христа, и именно эта часть сложенной плащаницы могла демонстрироваться паломникам, приходившим для поклонения образу сначала в Эдессе, затем в Константинополе.

Во-вторых, целый ряд литературных источников свидетельствует о том, что именно погребальная плащаница

[746] *Евагрий Схоластик.* Церковная история 4, 27. С. 312–314.

Христа (а не просто изображение Его лика) до 1204 г. находилась в Константинополе. Николай Месарит, ризничный императорской церкви во имя Божией Матери Фаросской, в 1200 г. упоминает «гробные пелены Христа»: по его словам, «они — из льна, дешевого простого материала, еще дышащие миром, возвышающиеся над тлением, так как необъятного, мертвого, обнаженного, умащенного после Страстей обвивали»[747]. Робер де Клари, автор «Завоевания Константинополя», написанного в начале XIII в., говорит: «И среди других была церковь, называемая Церковью Богородицы Влахернской, где хранилась плащаница, в которую был обернут Господь и которая вставала каждую пятницу, чтобы облик Господа нашего был ясно виден. И никто, ни греки, ни франки, не знают, что сталось с этой плащаницей после завоевания города»[748]. В 1205 г. Феодор Ангелос в письме папе Иннокентию III свидетельствует: «Венецианцы поделили между собой сокровища из золота, серебра и слоновой кости, тогда как французы сделали то же самое с мощами святых и самой великой святыней — плащаницей, в которую Господь наш Иисус Христос был завернут после Своей смерти и перед Воскресением. Мы знаем, что эти святыни хранятся их похитителями в Венеции, во Франции и в других местах, а Святая плащаница в Афинах»[749].

В-третьих, согласно источникам, Эдесский образ включал изображение не только лика Христа, но и всего Его тела. В частности, одна из латинских рукописей X в.[750] включает рассказ, относящийся к VIII в. Здесь говорится о том, что в Эдессе хранилось полотно, на котором можно было видеть «не только лицо, но и всё тело»[751].

---

[747] *Николай Месарит.* Реликвии церкви Богоматери Фаросской. С. 66–67.

[748] *Робер де Клари.* Завоевание Константинополя 92. В кн.: *Hopf Ch.* Chroniques greco-romaines inédites ou peu connues. P. 71.

[749] Текст письма, сохранившийся в рукописи Codex Chartularium Culisanense из Национальной библиотеки Палермо, опубликован в: *Rinaldi P.* Un documento probante sulla localizzazione in Atene della Santa Sindone. P. 109–113.

[750] Codex Vossianus Latinus Q 69. Рукопись хранится в библиотеке Лейденского университета. Аналогичный текст в Ватиканской рукописи Vatican Codex 5696. См.: *Savio P.* Ricerche storiche sulla Santa Sindone.

[751] Данная формулировка приведена на 35-м листе кодекса.

В-четвертых, наконец, ряд источников свидетельствует о следах крови на Нерукотворном образе. Наиболее ярким из свидетельств подобного рода является слово, произнесенное архидиаконом храма Святой Софии Григорием в 944 г. по случаю перенесения Нерукотворного образа Христа из Эдессы в Константинополь. В этом слове Григорий говорит о Нерукотворном образе как «сверхъестественном изображении»:

> Ведь оно написано не теми средствами, с помощью которых искусство живописи создает образы, предоставляя уму возможность[752] постичь первообраз: живопись создает целостность облика разнообразными красками[753], отмечая румянцем ланиты, яркими багрянцем изгиб губ, сверкающей краской рисуя первый юношеский пушок, блестящим черным цветом — бровь и вместе с тем красивыми красками весь глаз; соединяя краски (изображает) уши и нос, смешивая цвета — впадины на лице, оттеняет подбородок кругом волосяных нитей. Но это изображение… запечатлено только по́том предсмертного борения на живоначальном лике, стекающим как сгустки крови, и перстом Божьим. Они-то и есть, поистине, прекрасные цвета, создавшие отпечаток Христа, украшенный каплями, струившимися из Его собственного бока. И то, и другое преисполнено учений: здесь кровь и вода, там — пот и облик. О, сходство этих вещей! Ибо они произошли от Одного и Того же. Но и источник воды живой надлежит видеть в Его изображении, и он, научая, поит ликообразующей влагой пота, каковую источает всякое тело, как родник, который бьет ключом как бы из сосудов, увлажняющих древо жизни[754].

Таким образом, в слове архидиакона Григория ясно говорится о следах крови не только на лике Христа, но и на месте раны в боку (Ин. 19:34), что предполагает наличие на плащанице изображения тела Христа, а не только Его лика.

Может возникнуть вопрос: если тело Иисуса, в соответствии с иудейской традицией, было омыто перед погребени-

---

[752] Букв. «дверь».

[753] Букв. «разноцветными разукрашивающими красками».

[754] *Dubarle A-M.* L'homélie de Grégoire le Référendaire. P. 27–29.

ем, как могли на плащанице остаться следы крови? На этот вопрос отвечает исследовательница плащаницы Р. Джексон:

> Есть четыре условия в законе, по которым умерший не мог быть омыт. Первое: если смерть была насильственной и пролилась кровь, еврей не мог быть омыт перед погребением. Второе: если еврей был убит не евреем. А мы знаем, что распятие на кресте — это римская казнь... Третье условие: если человек был казнен по обвинению в преступлении религиозного характера. И, наконец, к четвертой категории лиц, не имевших право на омовение... относятся те иудеи, которых перестали считать членами общины... Абсолютно противозаконно и невозможно, чтобы Человек, к Которому относятся все четыре условия, был омыт[755].

Совокупность имеющихся свидетельств дает достаточные основания для утверждения о том, что Эдесский Нерукотворный образ является тем же самым объектом, который ныне известен под именем Туринской плащаницы, только сложенным в 8 раз. В то же время нельзя исключить и того, что Нерукотворный образ и Туринская плащаница — два разных объекта. В Евангелии от Иоанна упоминаются погребальные пелены Христа и «плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте» (Ин. 20:7). Возможно, что под верхнюю часть плащаницы на лик Христа при Его погребении был положен плат, на котором, как и на плащанице, отпечатлелся Его лик. В этом случае следует предполагать, что изображение на плате было идентично изображению на плащанице.

Туринскую плащаницу иногда называют «пятым Евангелием». Она служит убедительным подтверждением многих деталей евангельского повествования о распятии, добавляя к нему некоторые важные штрихи. Именно благодаря плащанице мы узнаем, что Иисус был подвергнут бичеванию не однажды, а как минимум дважды (что, как мы помним, соответствует двум упоминаниям о бичевании — одном у Матфея и Марка,

---

[755] Интервью приведено в фильме «Туринская плащаница» (режиссер Д. Менделеев, студия «Неофит», 2007).

другом у Иоанна). Именно плащаница свидетельствует о том, что гвозди были вбиты не в ладони, а в запястья Иисуса.

На плащанице перед нами предстает «муж скорбей и изведавший болезни» (Ис. 53:3). Его тело изранено, руки скрещены на поясе, лик величественен и спокоен.

Таким же Иисус изображается на иконе, известной в русской традиции под названием «Не рыдай Мене, Мати»; в греческой традиции этот иконографический тип называется «Крайнее смирение». На ней полуобнаженный Христос, «словно реально положенный на плащаницу, представлен фронтально, со скрещенными на животе руками и кровавыми ранами распятого, прямо положенной головой и тканью воздуха, покрывающей бедра. Иисус приготовлен к погребению, и речь идет не о вертикально стоящей фигуре мертвеца, но о лежащей и видимой сверху»[756]. Широкое распространение этот иконографический тип получает около XII в., и есть все основания считать, что в его основу лег тот самый образ, который жители Константинополя могли видеть в церкви Богородицы Фаросской.

«И положил Его в новом своем гробе, который высек он в скале»

Погребальные пещеры в Палестине того времени были частной собственностью и принадлежали семьям. Только Матфей упоминает о том, что Иосиф похоронил тело Иисуса «в новом своем гробе», то есть, вероятно, в своей недавно приобретенной фамильной усыпальнице.

Евангелист Иоанн упоминает об ароматических веществах, принесенных в большом количестве и использованных при погребении Иисуса (Ин. 22:39–40). В повествованиях двух синоптиков приготовление ароматов связывается с женщинами и происходит уже после погребения Иисуса: у Луки женщины «приготовили благовония и масти», но в субботу остались в покое, имея в виду прийти ко гробу на следующий день (Лк. 3:56); у Марка «по прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его» (Мк. 16:1). Матфей вообще ничего не говорит об ароматах.

---

[756] *Шалина И. А.* Икона «Христос во гробе» и нерукотворный образ на Константинопольской плащанице. С. 55.

7. Первосвященники и фарисеи у Пилата

[62]На другой день, который следует за пятницею, собрались первосвященники и фарисеи к Пилату [63]и говорили: господин! Мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну;[64]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. [65]Пилат сказал им: имеете стражу; пойдите, охраняйте, как знаете. [66]Они пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать.

Враги Иисуса помнили о том, что Он обещал на третий день воскреснуть. Поэтому, хотя они сделали всё, чтобы освободить себе субботу для полноценного отдыха, их сердца оставались охвачены беспокойством. Дабы предотвратить нежелательное развитие событий, они отправляются к римскому наместнику. Это посещение 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»)[757]. Однако, согласно более традиционному пониманию, Пилат предложил просителям самим организовать охрану пещеры, используя для этого храмовых охранников, находившихся в их распоряжении[758].

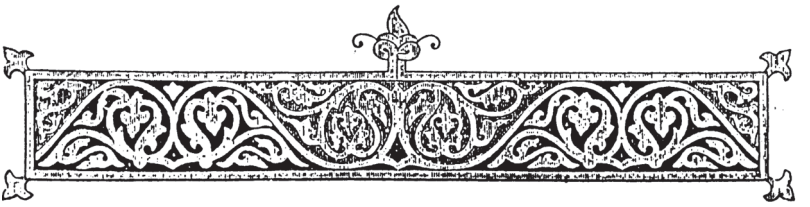
Упоминание Матфея о визите первосвященников и фарисеев к Пилату тематически предшествует его рассказу о том, как уже после Воскресения Иисуса «некоторые из стражи, войдя в город, объявили первосвященникам о всем быв-

---

[757] *Brown R. E.* The Death of the Messiah. Vol. 2. P. 1295–1296.

[758] Ср. *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста 89, 1 (PG 58, 781–782). Ч. 2. С. 875.

шем», 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.



ГЛАВА 28

1. Пустой гроб

[1]По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. [2]И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; [3]вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег; [4]устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые; [5]Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищете Иисуса распятого; [6]Его нет здесь — Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь, [7]и пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам. [8]И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его.

«По прошествии же субботы»

Самый большой парадокс, связанный с Воскресением Иисуса Христа, заключается в том, что этого события никто не видел. Все четыре евангелиста утверждают, что в тот момент, когда рано поутру в первый день недели женщины пришли к погребальной пещере, где было положено тело Иисуса, они обнаружили, что тела там нет (Мф. 28:1–8; Мк. 16:1–8; Лк. 24:1–10; Ин. 20:1–10). Но каким образом оно исчезло, евангелисты не рассказывают, потому что прямых свидетелей у этого события не было.

Другой парадокс связан с тем, ка́к 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 поверку, однако, сход-

ства 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[759], не представляет собой невыполнимую задачу. «Без сомнения, повествования четырех Евангелий о Воскресении представляют проблемы для тех, кто попытается их гармонизировать, — пишет исследователь. — Тем не менее, вовсе не очевидно, как думают многие критики, что невозможно достичь правдоподобного согласования параллельных мест в Евангелиях»[760].

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 ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων (букв. «в вечер суббот, когда светало в одну из суббот»; в славянском переводе «в вечер же субботный, свитающи во едину от суббот»). Марк употребляет три выражения: διαγενομένου τοῦ σαββάτου («по прошествии субботы»), λίαν πρωὶ 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... πρωὶ σκοτίας ἔτι οὔσης (букв. «в одну из суббот... утром, когда была еще тьма»).

Выражение «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 славянской 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 Мафея начинает светать, а у Марка уже взошло солнце.

---

[759] См., например: *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke X–XXIV. P. 1557 («Рассказы о явлениях [воскресшего Иисуса] не могут быть гармонизированы, так как они слишком отличаются один от другого по характеру и деталям»).

[760] *Blomberg C. A.* The Historical Reliability of John's Gospel. P. 259.

«Пришла Мария Магдалина и другая Мария...»

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 (Мф. 28:1–8). У Марка свидетелями отсутствия тела Иисуса в гробнице становятся три женщины: Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия (Мк. 16:1–8). Наконец, в рассказе Луки фигурируют «Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, мать Иакова, и другие с ними» (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).

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).

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 всё 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. В данном случае 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 исходных свидетельств, вероятным наличием одного или нескольких передаточных звеньев между исходными свидетелями и авторами Евангелий — и объясняются указанные 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 (XI в.):

> 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 Погребенного[761].

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 в.), считавшего, что Богородица упоминается у Марка под именем Марии, матери Иакова и Иосии[762]. В синаксарии (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»[763].

«Его нет здесь — Он воскрес»

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 учите-

---

[761] *Григорий Палама.* Омилия 18, в Неделю мироносиц (PG 151, 241). Рус. пер.: Т. 1. С. 190–191.

[762] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Мф. 27 (PG 123, 473). Рус. пер.: С. 248.

[763] Триодь Цветная. Синаксарий Пасхи

ля нравственности и лишь впоследствии обожествила его и придумала миф о его воскресении, — значит «идти против рожна» (Деян. 9:5), отметая огромный массив свидетельских показаний.

Между тем именно так поступали многие авторы XIX в., 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[764].

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 ставился 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 Его смерти и Воскресении:

> Мужи Израильские! выслушайте 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, Пётр вновь говорит о том же: «Но вы от Свято-

---

[764] Об «источнике Q» см. в: *Иларион (Алфеев)*, *митр.* Начало Евангелия. С. 92–124.

го 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 преподал 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 братий 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, но 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 воскреса-

ют; 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 сде-

лал, 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».

История Воскресения из мертвых Иисуса Христа, Сына Божьего и Сына Человеческого, лежит в самой сердцевине христианства. Если вынуть из него эту историю, оно перестает быть самим собой. Не случайно противники христианства на протяжении веков главным объектом своих нападок делали именно эту историю, объявляя ее вымышленной и предлагая различные альтернативные версии того, что могло произойти с Иисусом и Его общиной после Его смерти. Вот лишь несколько таких версий:

1) В основе легенды о Воскресении Иисуса лежит мистификация. Его тело было украдено из могилы учениками, которые объявили, что Он воскрес. Это, похоже, самая ранняя из известных альтернативных версий: она зафиксирована в Евангелии от Матфея (Мф. 28:13).

2) Все рассказы о Воскресении Иисуса основаны на одном–единственном свидетельстве — Марии Магдалины, которая, первой увидев пустой гроб, сообщила ученикам Иисуса, что Он якобы воскрес, а они поверили ей. Эту версию в III в. выдвигал противник христианства Цельс, с которым полемизировал Ориген[765]. В XIX в. подобную же версию мы находим у Ренана, по словам которого в возникновении мифа о Воскресении Христа «играла видную роль сильная фантазия Марии Магдалины... Страстное чувство галлюцинирующей женщины дало миру воскресшего Бога»[766].

3) После смерти Иисуса Пётр и некоторые другие ученики имели видения, которые они интерпретировали как явления Воскресшего. С течением времени «рассказы о явлениях Воскресшего писались, переписывались и еще раз переписывались». Так появились те истории о явлениях Воскресшего, которые вошли в Евангелия[767]. Эту версию озвучивает ряд авторов из числа скептиков и рационалистов.

4) Воскресение Иисуса следует понимать метафорически, или как притчу: Иисус воскрес, но только «в сердцах людей»[768]. После Его смерти ученики «пережили некий опыт, который породил в них убеждение, что Иисус присутствует в нынешнем времени»[769]. Истории о явлениях Воскресшего возникли вследствие того, что пораженные скорбью ученики «ощутили Его незримое присутствие, преодолели чувство вины, найдя в Его трагической смерти смысл, идеализировали и интернализировали

---

[765] См.: *Ориген.* Против Цельса 2, 70 (GCS 2, 192–193).

[766] *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. С. 140.

[767] *Casey M.* Jesus of Nazareth. P. 497–498.

[768] *Vermes G.* Jesus. P. 442–444. См. также: *Winter P.* On the Trial of Jesus. P. 208.

[769] *Борг М.* Бунтарь Иисус. С. 341.

своего Учителя, бережно храня в памяти Его слова и дела»[770]. Эта версия также озвучивается целым рядом современных авторов.

5) Иисус должен был быть арестован, когда находился в доме вместе со Своими учениками, но вместо Него был арестован другой человек, который затем был распят. А Иисус, впавший в дремоту, был вознесен Аллахом на небеса. Эта версия содержится в Коране[771].

6) Распятый Иисус не умер, а впал в летаргический сон (или глубокий обморок). После того, как Его тело было положено в пещеру, прохладный воздух и запах благовоний помогли Ему очнуться, а благодаря землетрясению от гробницы отвалился камень. Сбросив погребальные пелены, Иисус переоделся в лежавшую там одежду садовника. Эта версия была выдвинута в XIX в. теологами-рационалистами Ф. Шлейермахером и Х. Э. Г. Паулюсом[772].

7) У Иисуса был брат-близнец по имени Христос. После того, как Иисус был распят, брат-близнец явился Марии Магдалине, а затем другим ученикам Иисуса, заставив их поверить в то, что Иисус воскрес. Эта недавно озвученная версия принадлежит американскому автору Ф. Пулману[773].

К перечисленным версиям можно было бы добавить много других, выдвигавшихся в разные эпохи разными авторами. Самые фантастичные и маргинальные можно отбросить без комментариев. В частности, гипотеза Пулмана о брате-близнеце «настолько натянута и так вольно обращается с фактами, что теряет даже внешнее правдоподобие. Величайшую из когда-либо рассказанных историй он превращает в величайшую нескладицу, какую только можно вообразить... Принимать такую басню всерьез могут только самые легковерные читатели»[774].

Теория о том, что в основе всей христианской проповеди лежит мистификация (ученики украли тело Иисуса, а потом объявили Его воскресшим), казалась не требующей коммен-

---

[770] *Allison D.* Resurrecting Jesus. P. 375.

[771] Коран 3, 48 (55). С. 66.

[772] См.: *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube; *Paulus H.* Das Leben Jesu.

[773] *Pulman P.* The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ.

[774] *О'Коллинс Дж.* Вера в воскресение. С. 28, 79.

тариев уже евангелисту Матфею, включившему ее в свое повествование без какой бы то ни было оценки. Учитывая, что Иисус оставил после себя группу последователей, состоявшую как минимум из ста двадцати человек (Деян. 1:16), невозможно себе представить, чтобы все члены этой общины поверили в столь явный обман и чтобы впоследствии многие члены общины отдали свою жизнь за проповедь этого обмана.

Теорию, изложенную в Коране, мы также оставляем без комментариев как противоречащую ясному и недвусмысленному свидетельству четырех Евангелий о смерти Иисуса на кресте, Его погребении и Воскресении.

Теория глубокого обморока или летаргического сна, в который якобы впал Иисус, затем сумевший собственными силами выбраться из гробницы, вызвала критику вскоре после своего появления даже в среде теологов-рационалистов. Д. Штраус писал по этому поводу:

> Вышедший из гроба полуживым, ходящий в болезненном виде, нуждающийся во врачебных пособиях и уходе, и, наконец, изнемогающий от томительных страданий, Иисус Христос никак не мог бы произвести на учеников то впечатление победителя смерти и владыки жизни, которое послужило основанием всей дальнейшей их деятельности. Такое возвращение к жизни только ослабило бы впечатление, какое Иисус производил на учеников при Своей жизни и смерти, исторгло бы у них плачевные вопли, но никак не могло бы их скорбь превратить в воодушевление, их почитание к Нему довести до обожания[775].

Теорию о том, что в основе всех рассказов о явлениях воскресшего Иисуса ученикам лежит свидетельство одной экзальтированной женщины — Марии Магдалины, — еще в III в. убедительно опроверг Ориген. Он показал, что рассказы о явлениях Воскресшего слишком разнообразны и многочисленны, чтобы их можно было свести к одному источнику[776]. Попутно Ориген опроверг мнение Цельса о том, что, если бы Иисус воскрес, «Он должен был бы явиться Своим врагам и су-

---

[775] *Штраус Д. Ф.* Жизнь Иисуса. С. 246.

[776] *Ориген.* Против Цельса 2, 70 (GCS 2, 192–193).

дье, который Его осудил, вообще всем без исключения», а не только группе учеников[777]. Если Иисус при жизни отказывался совершить чудо для доказательства Своего всемогущества (Мф. 16:1–4; Мк. 8:11–12) и не сошел с креста, чтобы убедить неверующих, почему Он должен был после смерти являться Своим противникам, чтобы их в чем-то убедить? О них Он сказал в притче о богаче и Лазаре: «...если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк. 16:31).

Теория, согласно которой рассказы о Воскресении Иисуса многократно переписывались, не находит никакого подтверждения в текстологической традиции четырех Евангелий. Несмотря на то, что в поиск их более ранних прототипов были вложены колоссальные научные (и финансовые) ресурсы, этот поиск дал нулевой результат. Самые разнообразные домыслы относительно гипотетических первоисточников евангельских повествований высказывались учеными на протяжении XIX—XX в., но ни один такой первоисточник так и не был найден. Об этом мы подробно говорили в книге «Начало Евангелия»[778].

Пожалуй, наиболее живучими оказались теории, согласно которым повествования Евангелий о Воскресении Христа следует понимать метафорически — как свидетельства о том, что память об Иисусе бережно хранилась в сердцах Его последователей. В той или иной степени эти теории восприняты многими современными авторами из либерального лагеря.

Один из этих авторов, Дж. Д. Кроссан, считает, что изначальное «Евангелие креста», лежавшее в основе Евангелия от Марка, не содержало в себе описаний явлений воскресшего Иисуса. Богословие Марка основывалось на диаде Страстей и парусии (Второго Пришествия), предвкушением которой было Преображение: места для Воскресения в этом богословии якобы не было. Хотя в Евангелиях от Матфея, Луки и Иоанна явления Воскресшего описываются, сами евангелисты не одобряли эти рассказы[779]. Хромая логика неизбежно приводит к кривым

---

[777] *Там же* 2, 67 (GCS 2, 188–189).

[778] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. С. 92–124.

[779] *Crossan J. D.* The Historical Jesus. P. 395–396.

выводам. Основанная на голословных утверждениях и подкрепленная лишь гипотетическими источниками[780] замысловатая и искусственная конструкция, созданная ученым, призвана доказать, что никакого Воскресения не было.

Подобной же хромой логике следует другой сторонник метафорического прочтения Воскресения — Р. Аслан, представляющий Иисуса зилотом, который боролся за независимость Израиля от римлян, но потерпел поражение в этой борьбе и был распят на кресте. Чтобы восстановить его репутацию мессии, понадобилась история о воскресении, сформулированная раннехристианской общиной в качестве основного вероучительного постулата: на нем Павел в середине 50-х г. I в. построил всё здание христианского богословия. Когда же в середине 90-х г. того же столетия евангелисты создавали рассказы о явлениях воскресшего Иисуса, это делалось для того, чтобы «облечь плотью и костями уже сложившийся символ веры, создать повествования из уже сложившегося вероучения и в особенности — чтобы опровергнуть обвинения критиков». К тому времени «прошло шесть десятилетий с момента распятия», и евангелисты, наслышанные обо всех возможных возражениях против воскресения, смогли создать такие рассказы, которые опровергали каждое из них в отдельности[781].

Однако если вера в Воскресение Христа была изначальной частью христианской проповеди, то как эта вера могла появиться? Если Воскресение не было историческим событием, — а именно это пытаются доказать авторы всё новых и новых «революционных биографий» Иисуса, — то откуда взялась та уверенность в Воскресении, которой пронизана вся раннехристианская проповедь? Действительно, вера в Воскресение Христа была частью христианского символа веры с самого начала, и именно на этой вере была построена вся церковная жизнь первых христиан. Но пытаться доказать, что эта вера была сфабрикована одним человеком (Павлом), или что

---

[780] «Евангелие креста», как и «источник Q», является не более чем плодом фантазии исследователя.

[781] *Aslan R.* Zealot. P. 175–177. В качестве одного из доказательств своей теории автор ссылается на пресловутый несуществующий источник Q и на Евангелие от Марка без «длинного окончания».

она основывалась на галлюцинациях одной экзальтированной женщины (Марии Магдалины), или что в основе ее лежит обман небольшой группы учеников, выкравших тело Иисуса из могилы, значит идти против очевидности.

Уникальность евангельских повествований заключается в том, что все они описывают события, имевшие место в истории. Вопреки мнению тех, кто считает, что Воскресение Христа было исключительно предметом веры, а не историческим событием[782], евангелисты утверждают прямо противоположное: оно было историческим событием, и именно это событие стало для учеников главным доказательством того, что распятый и умерший на кресте Иисус был Мессией-Христом, Спасителем мира и воплотившимся Богом.

В то же время Воскресение всегда оставалось и будет оставаться предметом веры. Даже в общине учеников поначалу были сомневающиеся и терзаемые неверием. Евангелисты не только этого не скрывают, но каждый из них по-своему это подчеркивает (Мф. 28:17; Мк. 16:14; Лк. 24:21, 37; Ин. 20:25). Тем не менее явления воскресшего Иисуса были достаточно многочисленными, чтобы сомнения рассеялись и на их место пришла твердая убежденность в факте Воскресения — убежденность, которая духовно оплодотворила первохристианскую общину, дала ей второе дыхание после ухода ее Основателя.

Сомневающиеся и неверующие всегда были и всегда будут. Верить или не верить в историчность евангельских свидетельств — дело выбора каждого человека. Но нельзя не увидеть глубокую внутреннюю недоброкачественность в выводах авторов тех произведений научной и художественной литературы, в которых рассматриваются евангельские сюжеты, но при этом ставится под сомнение или отвергается достоверность свидетельства евангелистов. Добровольно покидая твердую почву свидетельств очевидцев, основанных на неопровержимых (по крайней мере, с точки зрения самих очевидцев) исторических фактах, такие авторы становятся на зыбкий грунт домыслов и спекуляций, начинают выдвигать фантастические гипотезы, вынуждены придумывать несуществующие источники и слепо верить в них.

---

[782] *Aslan R.* Zealot. P. 176.

2. Явление Воскресшего женщинам

[9]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. [10]Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня.

Первое явление воскресшего Иисуса женщинам описано у всех четырех евангелистов. Однако если у Матфея в рассказе фигурируют Мария Магдалина и другая Мария, то Марк говорит о том, что, «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.

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 изведанную радость — ту, которую никто не сможет отнять.

Рассказ Луки вносит существенные дополнения в рассказ Матфея и Марка о явлении ангела женщинам:

> 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 ищете 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).

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 прелагается в самую великую радость. И в этот момент в центре повествования оказывается не Пётр, 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 усматривали в рассказах евангелистов о женщинах, первыми встретивших 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, переворачивает устоявшийся от начала миропорядок: род, через который смерть вошла в мир, теперь становится первым, которому дается принять славу, видение, плод и весть Воскресения»[783]. Здесь содержится аллюзия на грехопадение первых людей, совершившееся через Еву (Быт. 3:4–6). «Так проклятие Евы оказалось снято этими женщинами», — говорит Блаженный Иероним[784].

---

[783] *Иларий Пиктавийский.* Комментарий на Мф. 33, 9 (SC 258, 260). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 388.

[784] *Иероним.* Комментарии на Евангелие от Матфея 4, 28 (CCSL 77, 281). Рус.

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 мужеского 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 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 Моисея[785]. 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, лишний раз свидетельствует о решительной смене традиционной для иудаизма культурной парадигмы в христианстве. Отныне женщина — не менее достоверный свидетель, чем мужчины.

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

пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1б. С. 389.

[785] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности 4, 8, 15. С. 152.

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 воскресения. 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).

3. Лжесвидетельство стражей

[11]Когда же они шли, то некоторые из стражи, войдя в город, объявили первосвященникам о всем бывшем. [12]И сии, собравшись со старейшинами и сделав совещание, довольно денег дали воинам, [13]и сказали: скажите, что ученики Его, придя ночью, украли Его, когда мы спали; [14]и, если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его, и вас от неприятности избавим. [15]Они, взяв деньги, поступили, как научены были; и пронеслось слово сие между иудеями до сего дня.

Этот эпизод отсутствует в других Евангелиях. Он представляет собой отклонение 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 в., другие настаивают, что оно было написано до разрушения Иерусали-

ма в 70 г. Как бы то ни было, существует временна́я дистанция между описываемыми событиями и временем составления Евангелия: на нее и указывает Матфей.

За этот временной промежуток в христианской общине сложилась своя интерпретации 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 в. о ней свидетельствует Иустин Философ:

> ...Хотя Христос объявлял пред вами, что Он даст вам знамение Ионы, внушая этим, чтобы вы по крайней мере после Воскресения Его из мертвых покаялись в своих злых делах и, подобно ниневитянам, со слезами умоляли Бога, чтобы город ваш не был взят и разрушен, как он теперь разрушен: несмотря на это, вы не только не покаялись, узнав о Воскресении Его, но... разослали по всей вселенной избранных мужей разглашать, что «появилась безбожная и беззаконная ересь, через Иисуса — какого-то Галилеянина, обманщика, Которого мы распяли, но ученики Его ночью похитили Его из гроба, где Он был положен по снятии со креста, и обманывают людей, говоря, что Он воскрес из мертвых и вознесся на небо»... Вы и теперь, когда ваш город взят и ваша земля опустошена, не раскаиваетесь, но еще осмеливаетесь проклинать Его и верующих в Него. А мы ни вас, ни принявших от вас такое мнение не ненавидим, но молимся, чтобы все вы хотя бы теперь раскаялись и получили милость от Всеблагого и многомилостивого Отца всего — Бога[786].

Анти-иудейский 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

---

[786] *Иустин.* Диалог с Трифоном-иудеем 108 (PG 6, 725–728).

посеять в сознании людей подобную мысль, лишь бы не оставить это обвинение без ответа»[787]. 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»[788].

4. Явление Воскресшего одиннадцати ученикам

[16]Одиннадцать же учеников пошли в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, [17]и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились. [18]И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. [19]Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, [20]уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь.

«Одиннадцать же учеников пошли в Галилею»

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. Марк не уточняет, где и когда Иисус явился одиннадцати, отмечая лишь, что Иисус явился им, когда они возлежали на вечере (Мк. 16:14). У Луки рассказ о явлении Иисуса одиннадцати ученикам (Лк. 24:36–47) помещен после рассказов о посещении женщинами пустого гроба (Лк. 24:1–12) и о путешествии в Эммаус двух учеников, которым на дороге явился Христос, но они не узнали Его (Лк. 24:13–35). Наконец, у Иоанна явление Воскресшего ученикам происходит «в тот же первый день недели вечером, когда двери дома, где собирались уче-

[787] *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. С. 693–694.

[788] *Там же.* 694.

ники Его, были заперты из опасения от Иудеев». Однако свидетелями явления становятся не одиннадцать, а десять: один из учеников — Фома — отсутствует. Лишь неделю спустя он удостоверяется в истинности Воскресения Иисуса, когда Тот вновь является ученикам (Ин. 20:19–29).

Сколько раз воскресший Иисус являлся ученикам? В Евангелии от Матфея упоминаются всего два явления: женщинам, которые шли от гроба, и одиннадцати апостолам 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 Лука[789].

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:

---

[789] *Августин.* О согласии евангелистов 3, 83 (PL 34, 1214).

> 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 явлениях 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 в 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.

«И, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились»

Евангелист не считает нужным умалчивать о том, что не все ученики поклонились Воскресшему. Некоторых терзали 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 вечери, 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 веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, 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 вечери. 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 запертых 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 неуверовавших. Слово «Евангелие» присутствует только у Марка, а тринитарная формула «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» только у Матфея.

Отличий, как видим, достаточно много. 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 Святаго Духа» у Матфея, «кто будет веровать и креститься» у Марка).

Почему, согласно Матфею, некоторые из учеников, увидев воскресшего Иисуса, усомнились? Очевидно, 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.

Перечисляя явления воскресшего Иисуса ученикам, Марк отмечает, что Он «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. Комментируя тот же эпизод в версии Луки (Лк. 24:13–35), Феофилакт Болгарский пишет:

> 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 Его[790].

---

[790] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Лк. 24 (PG 123, 1113). Рус. пер.: С. 643.

«Итак идите, научите все народы»

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, как 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.

Вселенский характер миссии, ожидающей апостолов, в полной мере отражен в наставлениях, которые ученики получают от воскресшего Учителя в Евангелии от Матфея. Эта миссия заключается в научении всех народов и их крещении.

«Крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа»

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[791].

---

[791] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Начало Евангелия. С. 380–381, 443–445.

На рубеже II и III вв. Тертуллиан говорит 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 Христа[792]. Именно в тот момент, когда воскресший Христос повелел ученикам не только проповедовать, но и крестить, закон о крещении вступил в силу[793].

Крещение отныне становится той дверью, через которую уверовавшие будут входить в Церковь. Оно должно совершаться «во 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[794]. Отсюда, в свою очередь, делается вывод либо о том, что Евангелие от Матфея было написано в конце I в., либо что тринитарная формула была добавлена в него позднейшими редакторами. Ученые, придерживающиеся взгляда на Евангелие от Матфея как продукт творчества конкретной церковной общины (условно именуемой «Матфеевой»), считают, что тринитарная формула сначала родилась в литургической практике этой об-

---

[792] *Тертуллиан.* О крещении 11 (CCSL 1, 286). Рус. пер.: С. 99–100.

[793] *Там же* 13 (CCSL 1, 289). Рус. пер.: С. 101.

[794] *France R. T.* The Gospel of Matthew. P. 1117.

щины и затем была инкорпорирована в текст созданного для нее Евангелия[795].

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, соблюдите 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.

Евангелие от Матфея завершается торжественным обещанием Иисуса 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).

---

[795] *Meier J.* P. Matthew. P. 371–372.

Заключение

«Нет мертвым воскресения»[796]. Эти слова древнегреческий драматург Эсхил вложил в уста Аполлона, выступающего в высшем суде Древней Греции — афинском ареопаге. За ними стоит твердое убеждение в том, что возвращение из загробного мира невозможно.

Спустя пятьсот лет после смерти Эсхила в том же ареопаге прозвучала проповедь апостола Павла, завершившаяся словами: «Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться, ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых». Как и следовало ожидать, проповедь не вызвала сочувственного отклика у афинских судей: «Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17:30–32).

Прошло еще около ста лет, и христианский апологет Афинагор, уроженец тех же Афин, пишет сочинение «О воскресении мертвых», в котором доказывает, что «если Бог в первоначальном творении создал несуществовавшие тела человеческие и самые начала их, то Он и разрушившиеся каким-либо образом воскресит с такой же легкостью, так для Него и это равно возможно»[797]. Нам ничего не известно о реакции на это сочинение в кругах образованных язычников II в.: можно лишь догадываться, что оно либо осталось незамеченным, либо вызвало такой же отклик, как проповедь Павла в ареопаге: недоумение, скепсис, насмешки.

---

[796] *Эсхил.* Эвмениды 650–651. Рус. пер.: С. 349.

[797] *Афинагор Афинский.* О воскресении мертвых 3 (PG 6, 980).

Сочинение афинского апологета отличается от проповеди апостола Павла прежде всего тем, что в нем нет ни слова о Христе. У Павла, напротив, вера в воскресение мертвых вытекает из уверенности в том, что Христос воскрес: «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6:8–9). Как мы показали выше, с точки зрения Павла христианство не имеет никакого смысла и никакой цены, если не было факта Воскресения Христа.

Прошло восемьсот лет после смерти Эсхила, триста после проповеди Павла, двести после апологетического сочинения Афинагора, и мир стал свидетелем того, как вера в Воскресение Христа, преодолевая сопротивление язычества, захватила умы миллионов людей. По всей Римской империи — и на Востоке, и на Западе, и в Риме, и в Афинах — начали строить храмы в честь Человека, распятого на кресте римскими воинами по приговору иудейского синедриона. Этот Человек, Которого после смерти ученики объявили воскресшим, неожиданно для многих становится центральной фигурой всей истории человечества, затмевая собой самых знаменитых философов и мыслителей, а вера в Его Воскресение — краеугольным камнем религии, которая с тех пор и по сей день сохраняет первое место в мире по количеству последователей.

Как могла произойти эта революция в сознании и мировоззрении миллионов людей? Что заставило их поверить в то, что казалось невозможным поколениям их предков? Что заставляет людей и в наш век научно-технического прогресса, когда, как говорят, «наука доказала, что чудес не бывает», верить в это главное чудо человеческой истории и в пасхальную ночь тысячами собираться в храмах, чтобы услышать, как священник торжественно и многократно возглашает: «Христос воскресе!». И почему, когда звучит этот ликующий возглас, на лицах людей появляются слезы радости, и они с не меньшим ликованием восклицают: «Воистину воскресе!» — будто факт воскресения из мертвых некоего иудея, распятого на кресте две тысячи лет назад, имеет какое-то отношение к их личной жизни, будто в их собственной семье произошло что-то особое,

экстраординарное, заставляющее их испытывать радость, умиление, восторг?

Автору этих строк посчастливилось в течение более тридцати лет служения в священном сане наблюдать, как христианская вера изменяет и преображает людей. За эти годы приходили в храм самые разные люди — мужчины и женщины, погрязшие в грехах и пороках, запутавшиеся, отчаявшиеся и потерявшие волю к жизни; наркоманы и алкоголики, утратившие человеческий облик. Медленно, но верно, а иногда и довольно быстро, происходило в этих людях изменение к лучшему, исцеление от физических, душевных и духовных недугов. Приходилось видеть, как смертельно больные выздоравливали, умирающие возвращались к жизни, страдающие тяжелыми формами зависимости освобождались от нее; как женщины, много лет страдавшие бесплодием, рожали детей; как восстанавливались семьи, надежда на воссоединение которых, казалось бы, давно была утрачена.

Распятый, умерший и воскресший Иисус — это ответ Бога на основные вопросы человека: для чего он живет, зачем страдает, почему умирает? Суть христианства 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. В свете Его жизни и смерти обретают смысл жизнь и смерть каждого человека.

Библиография*

I. Священное Писание Ветхого и Нового Завета

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988.

Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. Editio tertia decima revisa. Stuttgart, 1988 (3. Druck).

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph: Adjuvantibus H. Bardke et al. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.

Novum Testamentum graece. Cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle. Novis curis elaboraberunt Erwin Nestle et Kurt Aland. Editio vicesima quinta. London, 1975.

Septuaginta. id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart, 1979.

II. Творения отцов и учителей Церкви**

Августин, блж.

О Нагорной проповеди Господа: De sermone Domini in Monte. PL 34, 1229–1308.

О согласии евангелистов: De consensu evangelistarum. PL. 34, 1041–1230.

Русский перевод: Августин, блж. О согласии евангелистов. // Творения. Ч. 10. Киев, 1906.

---

* В Библиографию включены только печатные издания, цитированные в настоящей книге.

** Названия творений латинских и греческих авторов, содержащихся в Патрологии Миня, указываются на латинском языке.

Проповеди: Sermones. PL 38–39; CCSL 41.

Толкования Псалмов: Enarrationes in Psalmos.CCSL 40.

Трактат на Евангелие от Иоанна: In Ioannis Evangelium tractatus. CCSL 36.

Амвросий Медиоланский

Толкование на Евангелие от Луки: Expositio Evangelii secundum Lucam. PL 15, 1727–1850.

Афинагор Афинский

О воскресении мертвых: De resurrectione mortuorum. PG 6, 973–1024. *Русский перевод. Афинагор.* О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 92–124.

Григорий Богослов

Слово 45: Oratio 45. In sanctum Pascha. PG 36, 623–663. *Русский перевод: Григорий Богослов, свт.* // Творения. Т. 1. Москва, 2007. С. 559–574.

Григорий Великий

Собрание писем: Registri epistolarum, lib. I–XIV. CCSL 140–140a.

Сорок гомилий на Евангелия: Homiliarum xl in euangelia libri duo. PL 76, 1075–1312. *Русский перевод: Григорий Великий (Двоеслов), свт.* // Избранные творения. М., 1999. С. 7–431.

Григорий Нисский

О душе и воскресении: Dialogus de anima et resurrectione. PG 46, 11–161. *Русский перевод: Григорий Нисский, свт.* О душе и о воскресении // Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 201–326.

О жизни Моисея-законодателя: De vita Moysis. PG 44, 297–430. *Русский перевод: Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя. М., 2009.

Послания: Epistulae / Ed. G. Pasquali // GNO. Vol. 8 (2). Leiden, 1959.

Григорий Палама

Омилии: Homiliae. PG 150, 151–545. *Русский перевод:* свт. Григорий Палама. Т. 1–2. Монреаль, 1965.

Епифаний Кипрский

Панарион: *Epiphanius.* Anchoratus und Panarion / Ed. K. Holl. GCS 25. Leipzig, 1915; GCS 31. Leipzig, 1922. *Русский перевод: Епифаний Кипрский, свт.* На 80 ересей Панарий, или Ковчег. // Творения. М., 1863–1885. Ч. 1–5.

Епифаний Латинский

Толкование на Евангелия: Interpretatio Evangeliorum. PLS 3, 836–964.

Ефрем Сирин

Толкование на Четвероевангелие: Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709) / Ed. Leloir L. Dublin, 1963. *Русский перевод: Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие. // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1896 (перевод с армянской версии).

Иероним, Блаженный

На Пасхальное Воскресение: In die dominica Paschae. CCSL 78, 545–547.

Послания: Epistulae. PL 22; CSEL 54–56. *Русский перевод: Иероним Стридонский, блж.* [Письма] // Творения. Ч. 1–3. Киев, 1893, 1894, 1903.

Толкование на Евангелие от Матфея: Commentariorum in Matthaeum Libri 4. PL 26, 15–218; CCSL 77. *Русский перевод: Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие Матфея, к Евсевию // Творения. Киев, 1901. Ч. 16. С. 1–316.

Иларий Пиктавийский

Комментарий на Евангелие от Матфея: Commentarius in Matthaeum. SC 258.

Иоанн Дамаскин

Точное изложение православной веры: Expositio fidei orthodoxae; PG 94, 781–1228; Die Schriften des *Johannes von Damaskos.* Bd. 2: Expositio fidei / Ed. B. Kotter. Berlin, 1973. (PTS 12). *Русский перевод: прп. Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894.

Иоанн Златоуст

Беседы на Евангелие от Иоанна: Homiliae in Ioannem. PG 59. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* // Творения. Т. 8. Кн. 1–2. СПб., 1902.

Беседа 1-я о кресте и разбойнике: De cruce et latrone. Homilia 1. PG 49, 399–408.

Беседа 2-я о кресте и разбойнике: De cruce et latrone. Homilia 2. PG 49, 408–418.

Беседы о покаянии: Homiliae 9, de poenitentia. PG 49, 277–350. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* О покаянии // Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 308–391.

О воскресении мертвых: De resurrectione mortuorum. PG 50, 417–432. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* О воскресении мертвых // Творения. Т. 2. Кн. 1. С. 465–481.

О расслабленном, спущенном через крышу: In paralyticum demissum per tectum. PG 51, 47–64.

О священстве: De sacerdotio. Libri 1–6. PG 48, 623–692. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* О священстве // Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1895. С. 403–484.

Слово огласительное на Святую Пасху: Sermo catecheticus in pascha. PG 59, 721–724. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* // Творения. Т. 8. Кн. 2. С. 923–924 (считается не принадлежащим свт. Иоанну Златоусту).

Слово о возвращении из Азии в Константинополь: De regressu Sancti Joannis ex Asia Constantinopolim. PG 52, 421–424.

Толкование на святого Матфея-евангелиста: Homiliae in Mattheum, 1–90. PG 57–58. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея-евангелиста // Творения. Т. 7. Кн. 1–2. СПб., 1901.

Ипполит Римский

Опровержение всех ересей: Philosophumena, sive Omnium haereseon refutation. PG 16, 3009–3454; *Hippolytus.* Refutatio omnium haeresium. Ed. M. Marcovich. N. Y., B., 1986

О Христе и антихристе: Demonstratio de Christo et Antichristo. PG 10, 725–787. *Русский перевод: Ипполит Римский, сщмч.* О Христе и антихристе // Творения. Казань, 1899. Вып. 2. С. 9–46.

Ириней Лионский

Против ересей: Adversus haereses. Libri I–V. SC 263–264; 293–294; 210–211; 100; 152–153. *Русский перевод: Ириней Лионский, сщмч.* // Творения. Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. М., 1996р.

Исаак Сирин

Слова подвижнические: Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa. Ed. P. Bedjan. Paris, 1909. *Русский перевод*: *Авва Исаак Сириянин.* Слова подвижнические. / Пер. под ред. С. И. Соболевского. Сергиев Посад, 1911.

Второе собрание: The Second Part, Chapters IV–XLI / Ed. S. P. Brock. CSCO 554–555. *Русский перевод: Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты. Пер. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2003.

Иустин (Попович), прп.

Толкование на Евангелие от Матфея. В кн.: Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Толкование на Евангелие от Матфея. Святосаввье как философия жизни. М., 2014.

Иустин Философ

Диалог с Трифоном: Dialogus cum Triphone. PG 6, 481–800. *Русский перевод: Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем. // Творения/ Пер. прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995р. С. 132–362.

Первая апология: Apologia prima pro Christianis. PG 6, 328–440. *Русский перевод: Иустин Мученик, св.* Первая апология. // Творения / Пер. прот. П. Преображенский. М., 1892, 1995р. С. 31–104.

Киприан Карфагенский

Книга о единстве Церкви: De unitate Ecclesiae. CSEL 3, 207–233. Рус. пер.: Отцы и учители Церкви III в. Т. 2. М., 1996. С. 295–308.

Кирилл Александрийский

Послание 55. На святой Символ: Epistola LV: PG 77, 289–320.

Толкование на Евангелие от Луки: Explanatio in Lucae Evangelium. PG 72, 475–950.

Толкование на Евангелие от Матфея: Commentarii in Matthaeum: [Fragmenta]. PG 72, 365–474; Idem. — Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt. Hrsg. J. Reuss. Berlin, 1957. S. 153–269 (TU 61).

Фрагменты = Толкование на Евангелие от Матфея: Commentarii in Matthaeum: [Fragmenta]. PG 72, 365–474; Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt / Hrsg. J. Reuss. TU 61. Berlin, 1957. S. 153–269.

Кирилл Иерусалимский

Поучения огласительные: Catecheses. PG 33, 331–1060. *Русский перевод: Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.

Климент Александрийский

Педагог: Paedagogus. PG 8, 247–684; SC 70, 108, 158. *Русский перевод: Климент Александрийский*. Педагог. СПб., 2018.

Строматы: Stromata. Clemens Alexandrinus: [Werke]. Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel. Bde. 2–3. Leipzig, 19854. *Русский перевод: Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1–3. СПб., 2003.

Лев Великий

Проповеди: Sermones. PL 54.

Макарий Египетский

Духовные беседы: Homiliae spirituales 50. Die 50 geistlichen Homilien des

Makarios. Hrsg. H. Doerris, E. Klostermann, M. Krueger. B., 1964. *Русский перевод: Макарий Великий, прп.* Духовные беседы, послания и слова. М., 2002.

Максим Исповедник

Вопросы и недоумения: Quaestiones et Dubia. PG 90, 786–855. *Русский перевод: Максим Исповедник, прп.* Вопросы и затруднения. М., 2008.

Мелитон Сардийский

О Пасхе: De Pascha. SC 123. *Русский перевод: Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе / Пер. с греч., послесл. иером. Илариона (Алфеева). М., 1998.

Мефодий Олимпийский

Пир десяти дев = Пир десяти дев, или о девстве: Convivium decem virginum. Méthode d'Olympe. Le Banquet / Ed. H. Musurillo. SC 95. Paris, 1963. *Русский перевод: Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев, или о девстве // Творения. СПб., 1905. С. 25–140.

О Воскресении: Ex libro De resurrectione. PG 18, 265–330. *Русский перевод: Мефодий Патарский, сщмч.* О Воскресении, против Оригена // Творения. М., 1996. С. 192–271.

Николай Сербский (Велимирович), свт.

Творения. Кн. 1–3. М., 2010.

Ориген

Беседы на Евангелие от Луки: Homiliae in Evangelium apud Lucam. *Origene.* Homelies sur saint Luc. Ed. H. Crouzel, F. Fournier, P. Perichon. SC 87. Paris, 1962.

Против Цельса: Contra Celsum. Origène. Contre Celse / Ed. M. Borret. SC 132, 136, 147, 150. Paris, 1967–1969. *Русский перевод: Ориген.* Против Цельса. Казань, 1912. М., 1996.

Толкование на Евангелие от Матфея: Commentaria in evangelium secundum Matthaeum. PG 13, 829–1600; *Origène.* Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu / Ed. R. Girod. Vol. 1. SC 162. P., 1970. P. 140–386.

Толкование на Исаию: Homiliae in Isaiam. GCS 33, 242–289. *Русский пере-*

вод: Ориген. Гомилии на книгу пророка Исаии // Богословские труды № 45. 2013. С. 11–64.

Фрагменты = Толкование на Евангелие от Матфея (фрагменты): Homiliae in Matthei (fragm.). *Origenes.* Werke. Lpz., 1941. Bd. 12. Pt.1: Matthäusklärung: Fragmente und Indices. GCS 41 (1). S. 13–235.

Послание Варнавы

Послание Варнавы: Epistula Barnabae. SC 172. Русский перевод: Послание ап. Варнавы // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 39.

Псевдо-Иоанн Златоуст

Комментарий на Евангелие от Матфея: Eruditi commentarii in Evangelium Matthaei incerto auctore. PG 56, 611–946.

Симеон Новый Богослов

Слова нравственные: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / Ed. J. Darrouzès. T. I (Theol. 1–3; Eth. 1–3). SC 122. Paris, 1966; T. II (Eth. 4–15). SC 129. Paris, 1967.

Русский перевод: Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892.

Тертуллиан

Апологетик: Apologeticum. CCSL 1, 85–171.

О крещении: De baptismo. CCSL 1, 275–295. *Русский перевод: Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан* // Избранные творения. М., 1994. С. 93–105.

О венке воина: De corona. CCSL 2, 1039–1065.

К жене: Ad uxorem. CCSL 1, 373–394. *Русский перевод: Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан.* Избранные творения. М., 1994. С. 334–334.

О единобрачии: De monogamia. CCSL 2, 1229–1253.

О воскресении плоти: De resurrectione mortuorum. CCSL 2, 921–1012. Русский перевод: С. 188–248.

О стыдливости: De pudicitia. CCSL 2, 1279–1330. *Русский перевод: Тер-*

туллиан. О целомудрии // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 102–122.

О терпении: Liber de Patientia. CCSL 1; SC 310. *Русский перевод: Тертуллиан*. О терпении // Библиотека Отцов и Учителей Церкви Западных. Киев: Киевская духовная академия, 1915. Т. 31. С. 85–112.

Против гностиков: Adversus gnosticos scorpiace. CCSL 2, 1067–1097. *Русский перевод: Тертуллиан.* Скорпиак, или Противоядие от угрызения скорпионов // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 199–241.

Феодор Мопсуестийский

Фрагменты: Фрагменты комментария на Евангелие от Матфея: Fragmenta commentarii in Evangelium Matthaei. TU 61, 96–135.

Феофилакт Болгарский

Толкование на Евангелие от Луки: Enarratio in Evangelia: In Lucam. PG 123, 681–1126. *Русский перевод: Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки // Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 371–652.

Толкование на Евангелие от Матфея: Enarratio in Evangelia: In Matthaeum. PG 123, 139–488. *Русский перевод: Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея // Благовестник. М., 2000. Т. 1. С. 25–255.

Толкование на Евангелие от Иоанна: Enarratio in Evangelia: In Joannem. PG 123, 1127–1341; 124, 9–318. *Русский перевод: Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Иоанна // Благовестник. М., 2000. Т. 2. С. 9–332.

Хроматий Аквилейский

Трактат на Евангелие от Матфея: Tractatus in Matthaeum. CCSL 9A, 185–489; CCSL 9A supplementum, 624–636.

III. Другие источники

Андреев Л. Н. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1990.

Аппиан Александрийский. Римская история. М., 1998.

Апулей. Метаморфозы. М., 2004.

Аристофан. Женщины в народных собраниях // *Аристофан.* Комедии. Фрагменты. М., 2000. С. 706–771.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. 1б. Евангелие от Матфея 14–28 / Ред. М. Симонэтти, Ю.Н. Варзонина. Тверь, 2007.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. 2. Евангелие от Марка / Ред. Т. К. Одэн, К. А. Холл, К. К. Гаврилкин, С. С. Козин. Тверь, 2001.

Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979.

Геродот. История. М., 1972.

Вавилонский Талмуд. Трактат Йома. В кн.: Талмуд. Мишна и Тосефта. Пер. Н. Переферковича. Т. 2. СПб., 1903.

Вавилонский Талмуд. Берахот. В кн.: Талмуд. Мишна и Тосефта. Пер. Н. Переферковича. Т. 1. СПб., 1902. Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб., 1996.

Дионисий Галикарнасский. Римские древности. Т. 1–3. М., 2005.

Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 8–9. СПб., 1911.

Евагрий Схоластик. Церковная история. М., 1997.

Евангелие от Фомы. В кн.: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 219–262.

Евсевий Кесарийский (Памфил). Церковная история. М., 1993.

Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие от Матфея: Commentarium in Matthaeum // PG 129, 112–765.

Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2011.

Квинт Курций Руф. История Александра. М., 1993.

Луций Анней Сенека. Утешение к Марции: Ad Marciam de consolatione // L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim / Ed. H. A. Koch, J, Vahlen. 1884.

Коран / Пер., комм. И. Ю. Крачковского. М., 1990.

Моше бен Маймон (Маймонид). Мишне Тора. Книга «Святость». М., 2014.

Некрасов Н. А. Памяти Добролюбова // *Некрасов Н. А.* Сочинения. Т. 2. М., 1959. С. 12–13.

Николай Месарит. Реликвии церкви Богоматери Фаросской // Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / Под ред. А. М. Лидова. М., 2006. С. 198–206.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008.

Протоевангелие Иакова // Новозаветные апокрифы. СПб., 2009. С. 13–29.

Платон. Горгий // *Платон.* Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 2006. С. 261–374.

Руперт из Дейца. Комментарий на Евангелие от Иоанна: Commentaria in Evangelium S. Joannis. PL 169, 201–826.

Сократ Схоластик. Церковная история. Sokrates. Kirchengeschichte. Hrsg. v. G. Ch. Hansen. B., 1995. Рус. пер.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.

Тацит. История // *Корнелий Тацит.* Анналы. Малые произведения. М., 2003. С. 522–764.

Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. 1. М., 1989.

Триодь Постная. Т. 1–2. М., 1974.

Филон Александрийский. О посольстве к Гаю // *Филон Александрийский.* Против Флакка. О посольстве к Гаю; *Иосиф Флавий.* О древности еврейского народа. Против Апиона. М.; Иерусалим, 1994. С. 53–112.

Филон Александрийский. Против Флакка //*Филон Александрийский.* Против Флакка. О посольстве к Гаю. *Иосиф Флавий.* О древности еврейского народа. Против Апиона. М.; Иерусалим, 1994. С. 17–50.

Цицерон. Против Верреса. О предметах искусства // *Цицерон.* Речи. Т. 1. М., 1962. С. 59–109.

Цицерон. Против Верреса. О казнях // *Цицерон.* Речи. Т. 1. М., 1962. С. 110–166.

Эсхил. Эвмениды. В кн.: Эсхил. Трагедии. М., 1971. С. 321–362.

Ювенал. Сатиры. СПб., 1994.

Schleiermacher F. Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. De Gruyter, 2003.

IV. Цитированная литература

Альбрехт М. фон. История римской литературы от Андроника до Боэция и ее влияния на последующие эпохи. Т. 2. М., 2004.

Бабкина С. В. Израиль древний. Греко-римский период // Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2009. С. 656–657.

Бабкина С. В. Зилоты // Православная энциклопедия. Т. 20. М., 2009. С. 124–127.

Бенедикт XVI (Ратцингер Й.), Папа Римский. Иисус из Назарета. Ч. 1. М., 2009; Ч. 2. М., 2014.

Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

Бломберг К. Интерпретация притчей. М., 2005.

Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. М., 2011.

Борг М. Бунтарь Иисус. Жизнь и миссия в контексте двух эпох. М., 2009.

Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.

Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. СПб., 1998.

Иисус и Евангелия. Словарь Нового Завета / Под ред. Д. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М., 2010. Т. 1.

Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. Изд. 6-е. М., 2013.

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. I: Начало Евангелия. М., 2016.

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. II: Нагорная проповедь. М., 2016.

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. III: Чудеса Иисуса. М., 2017.

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. V: Агнец Божий. М., 2017.

Иларион (Алфеев), митр. Православие. Изд. 5-е. Т. 1–2. М., 2016.

Иларион (Алфеев), митр. Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2001.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 1–3. М., 1997–1999.

Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001.

Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. II. СПб., 1899.

Лебедев А. П. Братья Господни. Исследования по истории древней Церкви. Изд. 2-е. СПб., 2010.

Лисовой Н. Н. Виффагия // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 606–607.

Лосева О. В. и др. Лонгин сотник // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 429–442.

Лосский Н. О. Достоевский и его христианское понимание. Нью-Йорк, 1953.

Луц У. Нагорная проповедь (Мф 5–7). Богословско-экзегетический комментарий. М., 2014.

Мейендорф Иоанн, прот. Апостол Пётр и его преемство в византийском богословии

Неклюдов К. В., Ткаченко А. А. Иродиада // Православная энциклопедия. Т. 26. М., 2011. С. 651–652.

Николай (Сахаров), иером. Краткий обзор методики современного толкования притчей Христовых в синоптических Евангелиях. — Сборник трудов кафедры библеистики Московской православной духовной академии № 1. Сергиев Посад, 2013. С. 187–222.

Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея. РБО, 1998.

О'Коллинс Дж. Вера в воскресение. Значение и обещание воскресшего Иисуса. М., 2014.

Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. М., 2011.

Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М., 2004.

Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991.

Святая Земля. Исторический путеводитель по памятным местам Израиля, Египта, Иордании и Ливана / Ред. М. В. Бибиков. М., 2000.

Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском. В кн.:

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 1. СПб., 1883. С. 169–329.

Ткаченко А. А. Вход Господень в Иерусалим // Православная энциклопедия. Т. 10. М., 2005. С. 38–40.

Успенский Н. Д. [Труды.] Т. 1–3. М., 2004–2007.

Фаррар Ф. В. Жизнь Иисуса Христа. Ч. 2.

Хенгель М. Недооцененный Пётр. М., 2012.

Чехановец Я. М. Ермон // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 676–677.

Чехановец Я. М. Каиафа. Археологические свидетельства // Православная энциклопедия 29. М., 2012. С. 374–375.

Шалина И. А. Икона «Христос во гробе» и нерукотворный образ на Константинопольской плащанице // Страницы истории отечественного искусства / Под ред. Т. С. Харыкина. Вып. 8: XII – первая половина XIX века. СПб., 2003. С. 46–62.

Шаргунов Александр, прот. Евангелие дня. Т. 1–2. Изд. 2-е. М., 2010.

Штраус Д. Ф. Жизнь Иисуса. М., 1992.

Эванс К. Сфабрикованный Иисус. Как современные исследователи искажают Евангелия. М., 2009.

Abbott-Smith G. A Manual Greek Lexicon of the New Testament. Edinburgh; London, 1929.

Adler A. D. The Shroud Fabric and the Body Image: Chemical and Physical Characteristics. The Turin Shroud. Past, Present and Future. International Scientific Symposium. Torino, 2–5 March 2000. Torino, 2000. P. 51–73.

Albright W. F., Mann C. S. Matthew: A New Translation with Introduction and Commentary. Yale, 1971.

Aicher G. Kamel und Nadelöhr. Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. Münster, 1908.

Aland B., Aland K. The Text of the New Testament. Grand Rapids; Leiden, 1987.

Allison D. Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. New York; London, 2005.

Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. 2nd ed. Oxford, 2007 (reprint 2013).

Aslan R. Zealot. The Life and Times of Jesus of Nazareth. New York, 2014.

Avigad N. A Depository of Inscribed Ossuaries in the Kidron Valley. Israel Exploration Journal 12 (1962). P. 1–12.

Bailey M. L. Guidelines for Interpreting Jesus' Parables. – Bibliotheca Sacra 155:617 (1998). P. 29–38.

Bailey K. E. Jesus through Middle Eastern Eyes. London, 2008.

Barbet P. A Doctor at Calvary: The Passion of Our Lord Jesus Christ As Described by a Surgeon. New York, 1953.

Barnard L. W. To Allegorize or Not to Allegorize? — Studia Theologica 36 (1982). P. 1–10.

Barker M. King of the Jews: Temple Theology in John's Gospel. London, 2014.

Barrett C. K. The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2nd edition. Philadelphia, 1978.

Bauckham R. Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels. Grand Rapids; Cambridge, 2002.

Baum G. The Jews and the Gospel: A Re-Examination of the New Testament. Westminster, 1961.

Beaton R. Isaiah in Matthew's Gospel // Isaiah in the New Testament. Ed. by S.

Moyise and M. J. J. Menken. London; New York, 2005. P. 63–78.

Billings B. S. Do This in Remembrance of Me. The Disputed Words in the Lukan Institution Narrative (Luke 22.19b-20): An Historico-Exegetical, Theological and Sociological Analysis. London; New York, 2006.

Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. 2nd ed. Oxford, 1957.

Black M. The Theological Appropriation of the Old Testament by the New Testament // Scottish Journal of Theology 39, 1986. P. 1–17.

Blinzer J. The Trial of Jesus. Cork, 1959.

Blomberg C. A. The Historical Reliability of John's Gospel. Issues and Commentary. Illinois, 2001.

Blomberg C. L. The Miracles as Parables // Gospel Perspectives. Vol. 6: The Miracles of Jesus. Sheffield, 1986.

Bock D. L. Jesus according to Scripture. Restoring the Portrait from the Gospels. Grand Rapids, 2002.

Bockmuehl M. Simon Peter in Scripture and Memory: The New Testament Apostle in the Early Church. Baker Academic, 2012.

Bond H. K. Political Authorities. The Herods, Caiaphas, and Pontius Pilate // Jesus among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels / Ed. by Ch. Keith and L. W. Hurtado. Grand Rapids, 2011. P. 219–247.

Boobyer G. H. St. Mark and the Transfiguration Story. Edinburgh, 1942.

Bornkamm G. Jesus of Nazareth. New York; Evanston; London, 1960.

Borovsky I. J. Introduction // Removing the Anti-Judaism from the New Testament / Ed. by H. C. Kee and I. J. Borovsky. Philadelphia, 1998. P. 9–20.

Boucher M. I. The Parables. 2nd ed. Wilmington, Delaware, 1986.

Boys M. C. Beyond "Removing" Anti-Judaism: The Theological and Educational Task of Reframing Christian Identity // Removing the Anti-Judaism from the New Testament / Ed. by H. C. Kee and I. J. Borovsky. Philadelphia, 1998. P. 88–102.

Brake D. L., Bolen T. Jesus. A Visual History. Grand Rapids, 2014.

Brandt P.-Y. L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la Transfiguration comme clef de lecture de l'Evangile de Marc. Fribourg; Göttingen, 2002.

Broer I. Der Prozeß gegen Jesus nach Matthäus // *K. Kertelge* (Hg.). Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung. Freiburg; Basel; Wien, 1988. S. 84–110.

Browley R. L. Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation. Atlanta, 1987.

Brown J. K. The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthaean Disciples. Leiden; København; Köln, 2002.

Brown R. E. The Death of the Messiah. Vols. 1–2. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 1998.

Brown R. E. The Gospel according to John (I-XII). Introduction, Translation and Notes. New York, 1966.

Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). Introduction, Translation and Notes. New York, 1970.

Brunt P. Italian Manpower, 225 B.C.-A.D.14. Oxford, 1971.

Buzy D. Les dix vierges // Revue apostolique 39 (1923–1925).

Carlston C. E. The Parables of the Triple Tradition. Minneapolis, 2007.

Carlston Ch. E., Evans C. A. From Synagogue to Ecclesia. Matthew's Community at the Crossroads. Tübingen, 2014.

Carson D. A. The Gospel according to John. Grand Rapids, 1991.

Casey M. Aramaic Sources of Mark's Gospel. Cambridge University Press, 1999.

Casey M. Jesus of Nazareth. An Independent Historian's Account of His Life and Teaching. London; New York, 2010.

Chapman D. W. Ancient Jewish and Christian Perceptions on Crucifixion. Baker Academic, 2010.

Chapman D. W., Schnabel E. J. The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary. Tübingen, 2015.

Charlesworth J. H. Jesus and the Temple // Jesus and the Temple. Textual and Archaeological Explorations. J. H. Charlesworth / ed. Minneapolis, 2014. P. 145–182.

Chilton B. D. A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Own Interpretation of Isaiah. London, 1984.

Cohn H. The Trial and Death of Jesus. New York, 1967.

Colin J. Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. Bruxelles, 1965.

Conzelmann H. The Theology of St. Luke. New York, 1961.

Cousland J. R. The Crowds in the Gospel of Matthew. Leiden; Boston; Köln, 2002.

Creed J. M. The Gospel according to St. Luke. London, 1930.

Crossan J. D. In Parables. The Challenge of the Historical Jesus. Santa Rosa, CA, 1992.

Crossan J. D. The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant. New York, 1991.

Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989.

Crump D. Jesus the Intercessor. Tübingen, 1992.

Davidson R. The Vitality of Worship: A Commentary on the Book of Psalms. Grand Rapids, 1998.

Davies W. D., Allison D. C. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. 1–3. Edinburgh, 1988–1997.

Dodd C. H. The Parables of the Kingdom. Glasgow, 1988.

Dodson D. S. Reading Dreams. An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew. New York, 2009.

Doerksen V. D. The Interpretation of the Parables. — Grace Journal 11 (Spring 1970). P. 3–20.

Donahue J. R. Crucifixion // Eerdmans Dictionary of the Bible / Ed. by D. N. Freedman, A. C. Myers and A. B. Beck. Grand Rapids, 2000. P. 298–299.

Dubarle A.-M. L'homélie de Grégoire le Référendaire pour la réception de l'image d'Edesse // Revue des Études Byzantines, 55 (1997). P. 5–51.

Duplacy J. La préhistoire du texte en Luc 22:43–44 // New Testament Criticism. Its Significance for Exegesis / Ed. by E. J. Epp, G. D. Fee. Festschrift B. M. Metzger. Oxford, 1981. P. 77–86.

Evans C. A. Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies. Boston; Leiden, 2001.

Evans C. A. Matthew. Cambridge, 2012.

Fanti G., Gaeta S. Il mistero della sindone. Milano, 2013.

Finley M. Ancient Slavery and Modern Ideology. New York, 1980.

Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke (I–IX). Introduction, Translation and Notes. New York, 1981.

Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation and Notes. New York, 1985.

Flannery E. H. Anti-Judaism and Anti-Semitism: A Necessary Distinction // Journal of Ecumenical Studies 10 (1973). P. 581–588.

Ford R. Q. The Parables of Jesus. Recovering the Art of Listening. Minneapolis, 1997.

France R. T. The Gospel of Matthew. Grand Rapids; Cambridge, 2007.

Frenschkowski M. Traum and Traumdeutung in Matthäusevangelium: Einige Beobachten // Jahrbuch für Antike und Christentum 41 (1998). S. 5–47.

Funk R. W., Hoover R. W. (ed.). The Five Gospels: The Search of Authentic Words of Jesus. Sonoma; New York, 1993.

Funk R. W., Scott B. B., Butts J. R. The Parables of Jesus. Red Letter Edition. The Jesus Seminar. Sonoma, California, 1988.

Gager J. G. The Origins of Anti-Semitism. Oxford, 1983.

Gale A. M. Redefining Ancient Borders. The Jewish Scribal Framework of Matthew's Gospel. New York; London, 2005.

Gnilka J. Das Matthäusevangelium. Bd. I–II. Freiburg, 1992.

Goodacre M. Thomas and the Gospels. The Making of an Apocryphal Text. Grand Rapids, 2012.

Grassi J. A. The Secret Identity of the Beloved Disciple. New York, 1992.

Goodacre M. Thomas and the Gospels. The Making of an Apocryphal Text. Grand Rapids, 2012.

Gray T. C. The Temple in the Gospel of Mark. A Study in Its Narrative Role. Grand Rapids, 2010.

Green J. B. The Gospel of Luke. Grand Rapids; Cambridge, 1997.

Gundry R. H. Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art. Grand Rapids, 1982.

Gundry R. H. The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope. Leiden, 1975.

Hare D. R. A. The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew. Cambridge, 1967.

Haren M. J. The Naked Young Man: A Historian's Hypothesis on Mark 14, 51–52 // Biblica 84 (2003). P. 525–531.

Harrington J. M. The Lukan Passion Narrative. The Markan Material in Luke 22,54–23,25. A Historical Survey: 1891–1997. Leiden; Boston; Köln, 2000.

Haufe G. Παραβολή. — EDNT 3, 12–16.

Head P. M. Christology and the Synoptic Problem. An Argument for Markan Priority. Cambridge, 1997.

Heil J. P. The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36. Roma. 2009.

Hendriksen W. Exposition of the Gospel According to St. Matthew. Grand Rapids, 1973.

Hengel M. Crucifixion. Philadelphia, 1977.

Herzog W. R. Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed. Louisville, 1994.

Holmås G. O. Prayer and Vindication in Luke–Acts. The Theme of Prayer within the Context of Legitimating and Edifying Objective of the Lukan Narrative. New York, 2011.

Hooker M. D. Isaiah in Mark's Gospel // Isaiah in the New Testament / Ed. by S. Moyise and M. J. J. Menken. London; New York, 2005. P. 35–49.

Hooker M. D. The Gospel according to Saint Mark. Grand Rapids; London, 1991.

Hopf Ch. Chroniques greco-romaines inédites ou peu connues. Paris, 1873.

Howard Marshall I. Last Supper and Lord's Supper. Paternoster, 2005.

Hultgren A. The Parables of Jesus. A Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 2000.

Hunter A. M. Interpreting the Parables. London–Philadelphia, 1980.

Jackson H. M. Why the Youth Shed His Cloak and Fled Naked: The Meaning and Purpose of Mark 14:51–52. // Journal of Biblical Literature 116 (1997). P. 273–289.

Jeremias J. The Eucharistic Words of Jesus. London, 1966.

Jeremias J. Palästinakundliches zum Gleichnis vom Säemann (Mark IV.3–8 par.). // New Testament Studies 13, 1966–1967. P. 48–53.

Jeremias J. The Parables of Jesus. London, 1972.

Jones I. H. The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary. Leiden; New York; Köln, 1995.

Jones P. R. The Teaching of the Parables. Nashville, 1984.

Jülicher A. Die Gleichnisreden Jesu. Bd. 1–2. Freiburg, 1888–1889.

Kasper W. Foreword // Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships / Ed. by Ph. A. Cunningham, J. Sievers, M. Boys, H. H. Hendrix. Grand Rapids, 2011. P. X–XVIII.

Kee H. C. Jesus: Glutton and Drunkard // *Chilton B., Evans C. A.* (ed.). Authenticating the Words of Jesus. Boston; Leiden, 2022. P. 311–332.

Keener C. S. The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 2009.

Keith G. Hated Without a Cause? A Survey of Anti-Semitism. Carlisle, 1997.

Kelber W. H. The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples. P. 41–60 // The Passion in Mark. Studies on Mark 14–16 / Ed. by W. H. Kelber. Philadelphia, 1976.

Kelber W. H. The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time. Philadelphia, 1974.

Kidner D. Psalms 1–72. An Introduction and Commentary. London, 1973.

Kim S. Jesus — the Son of God, the Stone, the Son of Man and the Servant:

the Role of Zechariah in the Self-Identification of Jesus // Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis. Grand Rapids, 1987. P. 134–148.

Kissinger W. S. The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography. Lanham, Maryland – Toronto, Plymouth, 1979.

Kistemaker S. J. The Parables of Jesus. Grand Rapids, 1980.

Klassen W. Judas: Betrayer or Friend of Jesus. Minneapolis, 2005.

Klauck H.-J. Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten. Münster, 1978.

Klutz T. The Exorcism Stories in Luke–Acts. A Sociostylistic Reading. Cambridge, 2004.

Koet B. J. Isaiah in Luke–Acts // Isaiah in the New Testament / Ed. by S. Moyise and M. J. J. Menken. London; New York, 2005. P. 79–100.

Lampe G. W. H. The Two Swords (Luke 22:35–38) // Jesus and the Politics of His Day / Ed. by E. Bammel and C. F. D. Moule. Cambridge, 1984. P. 335–351.

Lane W. L. The Gospel of Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes. Grand Rapids; Cambridge, 1974.

Leander H. Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective. Atlanta, 2013.

Litfin B. Origen // Shapers of Christian Orthodoxy / Ed. B. G. Green. Downers Grove, 2010. P. 108–152.

Lipsi I. De cruce. Libri tres, ad sacram profanamque historiae utiles. Antverpiae, 1594.

*Loisy A. L'*Evangile selon Luc. Paris, 1924.

Loos H. van der. The Miracles of Jesus. Leiden, 1965.

Luz U. Matthew 8–20: A Commentary. Minneapolis, 2001.

Maccoby H. Revolution in Judaea. New York, 1973.

Malina B. J., Rohrbaugh R. L. Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels. Minneapolis, 1992.

Mallen P. The Reading and Transformation of Isaiah in Luke–Acts. London; New York, 2008.

Manson T. W. The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Content. Cambridge, 1967.

Markley J. R. Reassessing Peter's Imperception in Synoptic Tradition. // Peter in Early Christianity / Ed. H. K. Bond, L. W. Hurtado. Eerdmans Publishing. 2015. P. 99–108.

Marcus J. Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 1999.

Marcus J. Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2009.

Marcus J. The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark. Louisville, Kentucky, 1992.

Marshall C. D. Faith as a Theme in Mark's Narrative. Cambridge, 1989.

McArthur R., Johnston R. They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era. Grand Rapids, 1990.

Meier J. P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. New York, 1991; Vol. II: Mentor, Message, and Miracles. New York, 1994; Vol. III: Companions and Competitors. New Haven; London, 2001; Vol. IV: Law and Love. New Haven; London, 2009.

Meier J. P. Matthew. Collegeville, 1980.

Meier J. P. The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel. Eugene, Oregon, 2004.

Merenlahti P. Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism. London; New York, 2002.

Merritt R. L. Jesus Barabbas and the Paschal Pardon // Journal of Biblical Literature 104 (1985). P. 57–68.

Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. 2nd ed. Stuttgart, 1994.

Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969.

Miller D. G. On This Rock: A Commentary on First Peter. Eugene (OR), 1993.

Moloney F. J. A Hard Saying. The Gospel and Culture. Collegeville, 2001.

Morris L. The Gospel according to Matthew. Grand Rapids; Leicester, 1992.

Mowinckel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids; Cambridge, 2005.

Nave G. D. The Role and Function of Repentance in Luke–Acts. Leiden; Boston; Köln, 2002.

O'Collins G. Crucifixion // Anchor Bible Dictionary I. P. 1207–1210.

O'Collins G. Jesus: A Portrait. New York, 2008.

Olmstead W. G. Matthew's Trilogy of Parables. The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28–22.14. Cambridge, 2003. P. 22–46.

Orton D. E. The Understanding Scribe. Matthew and the Apocalyptic Ideal. London; New York, 1989.

Painter J. Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition. Edinburgh, 1997.

Parker P. Three Variant Readings in Luke–Acts // Journal of Biblical Literature 83 (1964). P. 165–170.

Paulus H. E. G. Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums. Bde. 1–2. Heidelberg, 1828.

Perrin N. Jesus and the Language of the Kingdom. London, 1976.

Paulus H. E. G. Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. Heidelberg, 1830–1833.

Perrin N. The High Priest's Question and Jesus' Answer (Mark 14:61–62) // The Passion in Mark / Ed. by W. H. Kelber. Philadelphia, 1976. P. 80–95.

Pesch R. The Trial of Jesus Continues. Princeton, 1996.

Peisker C. H. Konsekutives hina in Markus 4:12 // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 59 (1968). P. 126–127.

Peter in the New Testament, A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars. Ed. by R.E. Brown, K.P. Ponfried, Reumann. Minneapolis; New York; Toronto, 1973.

Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke. Edinburgh, 1922.

Puig i Tàrrech A. Interpreting the Parables of Jesus. A Test Case: The Parable of the Lost Sheep // Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship /Ed. By Ch. Karakolis, R.-W. Niebuhr, S. Rogalsky, Tübingen, 2012. P. 253–289.

Puig i Tàrrech A. Jesus. A Biography. Waco, Texas, 2011.

Puig i Tàrrech A. La parabole des dix vierges. Rome, 1983.

Puig i Tàrrech A. Metaphors, First Context and Jesus Tradition // Biblische Notizen 159 (2013). P. 73–120.

Puig i Tàrrech A. The Parable of the Tenants in the Vineyard // Biblische Notizen 158 (2013). P. 85–112.

Pulman P. The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ. Edinburgh, 2010.

Ramsay W. M. The Denials of Peter // The Expository Times 28/6 (March, 1917). P. 276–281.

Reardom P. H. Christ in the Psalms. Ben Lomond, CA, 2000.

Reinhartz A. Caiaphas the High Priest. Minneapolis, 2013.

Riesenfeld H. Jésus transfiguré: L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur. Copenhagen, 1947.

Rinaldi P. Un documento probante sulla localizzazione in Atene della Santa Sindone dopo il sacheggio de Constantinopoli // *Coppini L., Cavazzuti F.* La Sindone, szienza e fede. Bologna, 1983. P. 109–113.

Rowe R. D. God's Kingdom and God's Don. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship to the Psalms. Leiden; Boston; Köln, 2002.

Saldarini A. J. Matthew's Christian-Jewish Community. Chicago; London, 1994.

Samuelsson G. Crucifixion in Antiquity. Tübingen, 2011.

Sanders E. P. Jesus and Judaism. London, 1985 (русский перевод: *Сандерс Э. П.* Иисус и иудаизм. М., 2012).

Sanday W. A New Work on the Parables. — Sanday W. Essays in Biblical Criticism and Exegesis. Sheffield, 2001. P. 137–154.

Savio P. Ricerche storiche sulla Santa Sindone. Turin 1957.

Schneider G. Das Evangelium nach Lukas. Güttersloh; Würzburg, 1977.

Schoon S. Escape Routes as Dead Ends: On Hatred towards Jews iand the New Testament, especially the Gospel of John // Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000 / Ed. by R. Bieringer, D. Pollefeyt, F. Vandecasteele-Vanneuville. Assen, 2001. P. 144–158.

Schottroff L. The Parables of Jesus. Minneapolis, 2006.

Schürmann H. Das Lukasevangelium. Ester Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–9,40. Freiburg, 1969.

Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu Forschung. 5. Aufl. Tübingen, 1933.

Schweizer E. The Good News according to Matthew. Atlanta, 1975.

Scott B. B. Hear Then the Parable. Minneapolis, 1989.

Senior D. Matthew. Nashville, 1998.

Setzer C. Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition. Boston; Leiden, 2004.

Smith B. T. D. The Parables of the Synoptic Gospels: A Critical Study. Cambridge, 1937.

Smith Ch. W. F. The Jesus of the Parables. Philadelphia, 1948.

Smith R. H. Matthew. Minneapolis, 1989.

Snodgrass K. Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus. Grand Rapids, 2008.

Snodgrass K. The Parable of the Wicked Tenants. Tübingen, 1983.

Stein R. H. An Introduction to the Parables of Jesus. Philadelphia, 1982.

Stein R. H. Jesus the Messiah: A Survey of the Life of Christ. IVP Academic, 1996.

Stern F. A Rabbi Looks at Jesus' Parables. Lanham, 2006.

Storkey A. Jesus and Politics: Confronting the Powers. Baker Academic, 2005.

Swete H. B. The Gospel according to St Mark. London, 1898.

Talbert Ch. H. Matthew. Grand Rapids, 2010.

Taylor V. The Gospel according to St. Mark. London, 1952.

Taylor V. The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation. Cambridge, 1972.

Testament spirituel de Christian de Chergé // http://www.moines-tibhirine.org/les-7-freres/le-testament.html.

Taylor V. The Text of the New Testament: A Short Introduction. St. Martin's Press, 1961.

Theissen G. The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition. London; New York, 1992.

Tilborg S. van. The Jewish Leaders in Matthew. Leiden, 1972.

Tomson P. J. "If This Be from Heaven...". Jesus and the New Testament Authors in Their Relationship to Judaism. Sheffield, 2001.

Turner D. L. Matthew. Grand Rapids, 2008.

Turner N. Grammatical Insights into the New Testament. London; New York, 2004.

Vermes G. Jesus. Nativity – Passion – Resurrection. London, 2008.

Vermes G. The Authentic Gospel of Jesus. Oxford, 2003.

Watson D.F. First Peter // Watson D.E., Callan T. First and Second Peter. Grand Rapinds, 2012. P. 1–127

Western W. The Enigma of the Two Swords. Expository Times 50 (1939). P. 377; Expository Times 52 (1941). P. 357.

White K. D. The Parable of the Sower // Journal of Theological Studies 15, 1964. P. 300–307.

Wierzbicka A. What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts. Oxford, 2001.

Wilkins M. J. The Concept of Disciple in Matthew's Gospel, as Reflected in the Use of the Term "Mathetes". Brill, 2014.

Wilkinson Duran N. The Power of Disorder. Ritual Elements in Mark's Passion Narrative. London; New York, 2008.

Williams C. H. Isaiah in John's Gospel // Isaiah in the New Testament / Ed. by S. Moyise and M. J. J. Menken. London; New York, 2005. P. 101–116.

Williams J. F. Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel. Sheffield, 1994.

Williams J. G. Gospel against Parable. Mark's Language of Mystery. Sheffield, 1985.

Wilson A. I. When Will These Things Happen? A Study of Jesus as Judge in Matthew 21–25. Milton Keynes, 2004.

Winkler L. L., Frenkel R. The Boat and the Sea of Galilee. Jerusalem, 2010.

Winter P. On the Trial of Jesus. 2nd edition. Berlin, 1974.

Witherington B. Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life. Cambridge, 1987.

Wright S. I. Jesus the Storyteller. London, 2014.

Yamazaki-Ransom K. The Roman Empire in Luke's Narrative. London; New York, 2010.

Young B. H. Jesus and His Jewish Parables. Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching. New York, 1989.

Young B. H. Jesus the Jewish Theologian. Baker Academic, 1993.

Young B. H. The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation. Grand Rapids, 2012.

Zugibe F. T. Forensic and Clinical Knowledge of the Practice of Crucifixion: A Forensic Way of the Cross // The Turin Shroud: Past, Present and Future. International Scientific Symposium. Torino, 2–5 March 2000 / Ed. S. Scannerini, P. Savarino. Torino, 2000. P. 235–258.

Список сокращений

CCSL = Corpus Christianorum, series latina. Turnhout.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Louvain.

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig; Berlin.

GNO = Gregorii Nysseni Opera. Ed. W. Jaeger, H. Langerbeck. 10 vols. Leiden, 1960–1996.

PG = Patrologiae cursus completus, series graeca. Ed. J.-P. Migne. Paris.

PL = Patrologiae cursus completus, series latina. Ed. J.-P. Migne. Paris.

PTS = Patristische Texte und Studien. Berlin.

SC = Sources Chrétiennes. Paris.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altc

Митрополит Иларион (Алфеев)

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ

Исторический и богословский комментарий

Том 2 (главы 13–28)

Координация проекта	Иеромонах Иоанн (Копейкин), И.А. Парфёнов
Научный редактор	М.Г. Калинин
Выпускающий редактор	Н.В. Балукова
Верстка	Н.В. Ломоносова
Корректор	Т.М. Миняева, Д.С. Яковлева

В оформлении обложки использовано изображение:
Распятие Христово. Фреска монастыря Дионисиат. Афон, XVI в.

Подписано в печать 1.06.2019г.
Формат 60x90/16. Объем 41 п.л. Печать офсетная.
Тираж 3000 экз.

ООО «РК Галерия»
127016, Москва, ул. 2-я Ямская, д. 2, оф. 404
Тел.: +7 (499) 672-03-62
E-mail: info@galeria.ru

Издательский дом «Познание»
poznaniye.ru