

**ПРОТОИЕРЕИ АЛЕКСАНДР СОРОКИН.**

**ХРИСТОС И ЦЕРКОВЬ  
В НОВОМ ЗАВЕТЕ**

**ВВЕДЕНИЕ В СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ  
НОВОГО ЗАВЕТА**

*КУРС ЛЕКЦИЙ В ИНСТИТУТЕ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ*

# І. ВВЕДЕНИЕ

## § 1. Три отправные точки, подсказанные Церковным Преданием

Богослужебный годовой круг чтений Священного Писания Нового Завета за Божественной Литургией в Православной Церкви начинается на Пасху – в праздник Воскресения Христова. В качестве Пасхального Евангельского чтения звучит Пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 1-17<sup>1</sup>), Апостольского чтения – также первые стихи Книги Деяний святых Апостолов (Деян.1, 1-8). При этом ни Пролог, ни начало Деяний не являются рассказами или прямыми свидетельствами о Воскресении Иисуса или хотя бы явлениях Воскресшего (как, например, последние главы любого из канонических Евангелий<sup>2</sup>). Вместе с тем то, о чем идет речь в Прологе и в Деяниях, имеет тесное и прямое, хотя и не очевидное на первый взгляд, отношение к Христову Воскресению<sup>3</sup>.

Чтобы начать знакомство с Новым Заветом, интересно рассмотреть соотношение этих трех, как кажется, разных тем: Воскресения Иисуса Христа (смысл праздника Пасхи), начала истории Церкви (тема Книги Деяний) и Боговоплощения (тема Пролога). Увидев эти три темы в их тесной связи, мы получим, образно говоря, три точки, «задающие плоскость» нашего предстоящего курса.

### 1. Пасха Воскресения Христова

Итак, что произошло, когда Христос воскрес, и почему Его Воскресение имеет такое основополагающее значение? Для начала кратко восстановим историю.

Примерно в 6–4-м годах до Р.Х. в Израиле в конце правления Ирода Великого родился Иисус<sup>4</sup>. Детство и юность Он провел со своими родителями в Назарете и был воспитан в иудейских традициях. Достигнув примерно 30-летнего возраста, он принял Крещение от Иоанна Крестителя и около трех лет<sup>5</sup> проповедовал приближение Царства Божия, Сам при этом ничего не написав. У Него появились ученики, которые всюду следовали за ним. Его проповедь свидетельствовала о понимании религиозных чаяний иудейского народа, о тонком и глубоком знании Священного Писания, а также о проницательном видении человеческой психологии и человеческой природы вообще. Чудеса-знамения, которые Он творил, придавали особый вес Его проповеди, так что временами за Ним ходили целые толпы людей. Они даже желали сделать из Него своего царя, сначала поставив Его во главе национально-освободительного движения за свержение «нечестивого» правления римлян.

Но постепенно число преданных Ему учеников сокращалось. Во-первых, даже им, близким ученикам, было непонятно многое из того, что говорил их Учитель. Во-вторых, Его проповедь все

---

<sup>1</sup> 1-е богослужебное зачало (см. приложение) Евангелия от Иоанна отличается на один стих от традиционного в библиистике определения Пролога как Ин. 1, 1-18 (см. также § 45. 4).

<sup>2</sup> Праздник Пасхи все же не обходится без воскресного чтения: на Литургии в Великую субботу – богослужении по своей сути уже воскресном – читается 28-я глава Евангелия от Матфея, в которой и говорится о явлении воскресшего Господа женам-мироносицам и ученикам.

<sup>3</sup> Пролог стал Пасхальным Евангельским чтением не только и даже не столько в силу чисто богословских причин, сколько потому, что в целом Евангелие от Иоанна было и остается в неразрывной связи с огласительно-крещально-воцерковительным процессом. Согласно этому процессу, Синоптические Евангелия предписывается читать на стадии подготовки к Крещению. Тогда как Евангелие от Иоанна, как наиболее таинственное и сложное, входит в комплекс так называемого таинствоводства. Оно и составляет суть Светлой седмицы новокрещенных – тех, кто был крещен на Пасху. Таким образом, Пролог читается на Пасху еще и просто потому, что это начальный текст Ин. Кстати, 18-й стих Пролога – первый стих 2-го богослужебного зачала, читаемого в Светлый понедельник.

<sup>4</sup> Хронологический парадокс («Христос родился до Р.Х.») объясняется тем, что римский монах Дионисий Малый, выполнивший в 533-м году расчеты с целью перевести принятое до этого летоисчисление от основания Рима на летоисчисление от Рождества Христова, допустил ошибку примерно в 4-5 лет. Эту ошибку, причины которой трудно понять до сих пор, теперь признают все. Но обнаружили ее слишком поздно, уже после того, как начиная с X века, предложенное Дионисием христианское летоисчисление вошло во всеобщее употребление. – См. *Аверкий, архиеп.* Руководство по изучению Священного Писания Нового Завета. Ч.2. Джорданвилль. 1987. С. 61-2; более подробно *Кассиан, еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж. 1950. С. 5; *Wright A.G., Murphy R.E., Fitzmeyer J.A.* A History of Israel. // NJBC. P. 1247.

<sup>5</sup> По Синоптическим Евангелиям – не более года, по Евангелию от Иоанна – два или три года.

больше и больше раздражала религиозную правящую верхушку иудейства. Наконец, осужденный иудейскими религиозными вождями, с санкции римской власти Он был распят 7 или 9 апреля 30 года<sup>6</sup>.

На этом, казалось, все закончилось.

Однако Его Воскресение, а точнее, многократные явления ученикам Его, Воскресшего, а затем сошествие Святого Духа (как некое новое качество присутствия среди них Иисуса) полностью преобразили сознание учеников. Это побудило их наконец увидеть в Иисусе то, чего они не видели, да и не могли увидеть раньше, когда ходили вслед за Ним. Можно сравнить это с эффектом проявителя в фотографии: под его действием спустя какое-то время проявляются запечатленные события, когда-то происшедшие.

Апостолам пришлось *вспоминать* то, что Он говорил и делал, и размышлять, стараясь понять смысл тайны. При этом поначалу ученики оставались верными иудеями, увидевшими в Своем Учителе исполнение Писания – в отличие от тех, кто Его не принял. Писанием, то есть Библией, для них было то, что сейчас мы называем Ветхим Заветом. Однако спустя несколько десятилетий Иерусалимский храм – религиозный центр иудейства и первых христиан – был разрушен (70-й год). Тогда ученики и те, кого они обратили в христианство, осознали себя Христианской Церковью, живущей *своим* Преданием и *своими* правилами жизни.

Итак, Воскресение Иисуса преобразило учеников, переродило их после того, как они рассеялись, словно овцы без пастыря, родило их заново как учеников, по-новому увидевших Своего Учителя. Ученики стали Церковью, новым Израилем, новозаветным народом Божиим.

Прежде чем мы остановимся на том, *что* же они увидели, *что* с ними произошло и *как* они об этом стали говорить и проповедовать, приведем одну важную аналогию.

Существует явная параллель между двумя Пасхами – ветхозаветной и новозаветной. Обе Пасхи – это праздники Начала. Вспомним: в рамках курса Ветхого Завета мы именно с Пасхи Исхода начинали историю Священного Предания и Писания Ветхого Завета. Ведь Исход переживается как рождение избранного народа и как начало жизни в Завете, который Бог заключил со Своим народом. Тогда народ познал Своего Бога не только как Бога предков – Авраама, Исаака и Иакова, – но и как Спасителя, Избавителя, Искупителя. Память о спасающем Боге, которая хранилась в преданиях и постоянно переживалась в богослужении, сделала из народа религиозную общину – ветхозаветную Церковь, народ Израиля.

Новое Начало – новозаветная Пасха Воскресения Христова – не случайно совпало, как бы «наслоилось» на праздник Начала в Ветхом Завете, ветхозаветной Пасхи. Для христиан Пасха – это тоже освобождение и точка отсчета новой жизни народа Божия. Две Пасхи (ветхозаветная и новозаветная) – это две ключевые вехи всей истории Завета: сначала Ветхого, потом Нового.

## **2. Книга Деяний – книга о начале Церкви**

Почему, начиная с праздника Пасхи, в Православной Церкви за Литургией читается Книга Деяний св. Апостолов?

Это книга о первых днях и годах жизни Церкви. Она отражает то восторженное состояние, в каком пребывали первые христиане, вдохновленные совсем недавними событиями, связанными с Воскресением Господа. Ведь об этом вживую рассказывал целый сонм свидетелей. Среди них были не только двенадцать апостолов (включая новоизбранного Матфия, см. Деян. 1, 21-26), но и многие другие. Церковь с самого начала и в течение всей своей истории – это собрание, возвещающее прежде всего о Воскресении Христовом. Она делает это до сих пор, выражая эту весть и в миссионерской проповеди, и в своем богослужении, и, так или иначе – в своем богословии.

Таким образом, и в Деяниях речь идет вновь о Начале – здесь говорится о точке отсчета исторического бытия Церкви. Ведь важен не только сам по себе факт воскресения одного Человека. Не менее важно и то, что этот факт воспринимается как символ веры общины учеников (Церкви) – и в их собрании, и в личном плане каждым. Иначе не было бы Церкви, и не было бы Священного Писания Нового Завета.

Восторг и радость, которыми окрашено повествование Книги Деяний, сравнимы с триумфализмом рассказа об Исходе из Египта, как об этом написано в Ветхом Завете. Эти восторг и радость передаются всякому, приходящему в православный храм на Пасху, где Деяние читается не только в качестве Апостольского чтения (на Литургии – от Пасхи до Пятидесятницы), но и вечером перед началом Пасхального богослужения – подряд, от начала до конца.

---

<sup>6</sup> Популярно об этом см., например, Жив Бог. Православный Катихизис. Изд. 2. Лондон. 1989. С. 237.

### 3. Пролог Евангелия от Иоанна – слово о первоистории

Наконец, третья отправная точка, которая также поможет нам понять, почему историю Новозаветного Предания и Писания нужно начинать с Пасхи.

Пасхальное Евангельское чтение (Ин. 1, 1-17) о Слове, Которое было «в начале» и через Которое «все начало быть», сообщает празднуемой Пасхе Воскресения Христова вселенское, всемирное, даже надмирное, вечное измерение, тот непревосходимый и неповторимый масштаб, который возможен лишь при разговоре о сотворении мира или только о неких событиях опять-таки Начала, определяющего судьбы всего мироздания и человечества. В Воскресении Христовом, каким его видит Новый Завет глазами евангелистов и других апостолов, совершается и завершается дело воссоздания человека, изначально задуманного Богом как Его образ и подобие. Исполнение этого дела оказалось трудным, драматичным и долгим. Если смерть стала участью *любого* человека после грехопадения Адама, то она не могла не стать и участью Человека, которым стал Сын Божий. И Он пошел на это, чтобы воссоздать Адама. Он причастился нас в смерти, чтобы мы причащались Его в Воскресении. И это есть ни больше – ни меньше, как дело воссоздания человека. Оно состоялось в смерти Христовой на Кресте и в Его Воскресении. Так же как в Ветхом Завете, оно совершилось в день шестой (ср. Быт. 1, 31), а завершилось в день седьмой Божиим покоем (ср. Быт. 2, 2). После смерти на Кресте в шестой день седмицы Страстей Господних<sup>7</sup> наступает Великая суббота покоя Господа, но покоя смертного:

Сіз2 суббѣта едсть пребл7гословеіназ, въ нейже хрстоісь цзснѸвъ, воскреіснетъ триднеівен.<sup>8</sup>

«Совершилось», – такими были последние слова Христа на Кресте согласно все тому же Евангелию от Иоанна (Ин. 19, 28, 30). И затем занимается новая седмица, «первый день недели», как подчеркивают все четыре Евангелия (Мф. 28, 1; Мк. 16, 2; Лк. 24, 1; Ин. 20, 1, 19), когда все начинается заново: человек начинает заново свою историю, он оказывается в новом, точнее, обновленном качестве, он – в Новом Завете со своим Богом.

## § 2. Иисус Христос и народ Божий (Церковь)

«Совершилось» Иисуса Христа – это полнота во всех ее аспектах: богословском, историческом, литургическом, духовно-личностном...

Так Он стал тем долгожданным единственным основанием (см. 1 Кор. 3, 11), на котором зиждется христианская вера в преображение человеческого естества и всего тварного мира, а также христианская надежда, что каждый верующий может быть причастен к такому преображению, обожению (см. 2 Петр. 1, 4).

Далее Церковь вслед за Его первыми учениками уверовала в Него как в смысл и исполнение Священной истории как истории богочеловеческих взаимоотношений. А что может быть важнее среди вопросов о смысле истории, чем вопрос о возможности ее богочеловеческого измерения? Христос – Альфа и Омега, начало и конец (Откр. 1, 8).

Наконец, Он стал и основателем христианства и Церкви в историческом смысле – как нового религиозного мировоззрения, новой религиозной традиции и нового организованного (в широком смысле слова, а не в смысле изначальной иерархичности) сообщества верующих людей. Здесь, правда, немаловажна одна деталь. Свой новый Израиль Христос пришел собрать не на пустом месте, а среди народа с хорошим и даже изысканным религиозным вкусом, воспитанным в богатом опыте Священной истории Ветхого Завета. Откуда эти богатый опыт и изысканный вкус? Да ведь Сам Бог и был тем педагогом, который долго и терпеливо воспитывал Свой народ, чтобы затем *туда* послать Своего Христа.

В то же время было и нечто, что ни в коем случае не устраивало Христа в Израиле, каким Он его увидел, и не могло быть Им одобрено как пример для подражания. Собирая Свою Церковь, Он был сильно озабочен, чтобы она ни в коем случае не строилась на принципах иерархического авторитаризма (см. Мф. 20, 25-26) и законнического благочестия (см. Мф. 23). Не стоит утешать себя мыслью, что подобные черты были свойственны только народу Израиля, современному Иисусу Христу. Если мы внимательнее посмотрим на дальнейшую историю Церкви, то увидим, что рано или поздно упомянутые явления становятся присущи любой почтенной церковной традиции. Если бы Христовы обличения в законничестве и других «церковных» грехах, о чем мы читаем в Евангелиях, были адресованы только к

<sup>7</sup> Славянские и русские наименования дней седмицы, к сожалению, никак не соответствуют библейскому счету, так что «пяток» («Пятница») – это не пятый, а шестой день, как об этом говорится в тропаре шестого часа, имея в виду крестные страдания Христовы в Великую Пятницу: «Иже в шестый день же и час на Кресте пригвождей в раи дерзновенный Адамов грех...»

<sup>8</sup> Кондак и икос Великой Субботы

тогдашним фарисеям и книжникам, то Евангелие было бы не Словом Божиим, обращенным ко всем нам в *нынешней* Церкви, а не более, чем историческим документом о чьих-то спорах – более-менее интересных и поучительных для кого-то из нас.

Служение Иисуса Христа имело место в конкретной исторической ситуации. Нельзя игнорировать богословское измерение этого, кажется, само собой разумеющегося обстоятельства. Обратим внимание на два аспекта.

Во-первых, историчность, «вплетенность» в определенный исторический момент – неотъемлемая составляющая жизни любой человеческой личности. А значит, и Боговоплощения, жизни Сына Божия как Человека. Не случайно имя Понтийского Пилата вот уже две тысячи лет твердит все человечество, когда произносит христианский символ веры. Как учит Христианский Православный катехизис – «дабы означить время, когда Он распят».

Во-вторых, речь идет о конкретном *своевременном* моменте Священной истории после ее ветхозаветной стадии. Смысл Ветхого Завета и заключался в том, что готовилась почва, готовился народ для принятия Бога в своей среде. В рамках курса Ветхого Завета мы уже касались такого немаловажного понятия, как «народ Божий» – понятия, без которого совершенно невозможно рассуждать ни о Священной истории в целом, ни об истории Священного Предания и Священного Писания, в частности.

Для того, чтобы началась эта новая стадия Священной истории – новозаветная – необходимо было «представить Господу народ приготовленный» (Лк. 1, 17).

Оказался ли народ приготовленным к принятию Мессии? И что вкладывается в понятие подобной «приготовленности» или «готовности»? А также должны ли мы ставить подобные вопросы только в отношении того конкретного народа Божия, каким осознавал себя на момент жизни Иисуса Христа народ Израиля? Или эти вопросы актуальны для народа Божия всегда – вплоть до сего дня, когда таким народом осознает себя Христианская Церковь?

Что касается последнего вопроса, то на него мы уже частично ответили чуть выше. И этот ответ должен быть очевиден: Священное Писание Нового Завета, и прежде всего Евангелия, не были бы живым, то есть обращенным к современной Церкви Словом, если бы те заповеди и призывы, а также и обличительная критика, с которыми Иисус обращался к тогдашним израильтянам, относились только к ним. Все, что написано в Новом Завете, равно как и в Ветхом – как в радостно-миссионерском, так и в обличительно-критическом ключе – есть Слово Бога Живого к Своему народу, в каком бы виде этот народ ни представлял на арене человеческой истории, будь то ветхозаветный народ Израиля или современная Христианская Церковь.

Говоря же о готовности тогдашнего (как, впрочем, и нынешнего) народа Божия к принятию Мессии, нужно ответить *и да, и нет*. Да, народ был готов. Потому что иначе не было бы никого, кто внял бы призыву Спасителя идти за Ним и кто затем составил бы первоначальную Церковь, неудержимо и стремительно проповедуя Благою весть по всей Вселенной. Не будем забывать, что все без исключения апостолы Христовы, а также Его Пресвятая Матерь, Пречистая Дева Мария, как и Он Сам, были верными сынами своего иудейского народа, и *иначе быть не могло*. Само появление Церкви как нового религиозного движения было прежде всего логичным продолжением, бережным наследованием (как это бывает, только когда речь идет о своем, очень дорогом собственном достоянии), и талантливим переосмыслением той богатой священно-исторической памяти и того огромного духовного, богословского и литургического потенциала, что были накоплены народом Израиля за время до Пришествия Христова – что бы мы ни говорили о самобытных формах первохристианского богослужения и о первых шагах оригинального христианского богословствования. Да и вообще, сказать, что народ Израиля оказался не готов к встрече Христа, будет означать, что Бог как педагог «ошибся», послав Своего Сына несвоевременно.

Однако мы знаем и другое:

Пришел к своим, и свои Его не приняли (Ин. 1, 11).

Новизна вести, с которой обратился Спаситель к Своему народу, ради чего, собственно, и пришел, в то же время настолько шокировала многих, что ей не оказалось места в той прочно сложившейся системе религиозных ценностей, источником которой считался Сам Бог, даровавший Закон в первоначальные времена заключения Ветхого Завета. При духовно честном и трезвом чтении Нового Завета мы можем увидеть, что главным полем, на котором Христос встретил непонимание и неприятие, было (и, добавим, остается до сих пор) все то, что касается жизни самого народа Божия именно в его *религиозном* качестве. Именно здесь, на этом поле происходит главное столкновение: Христос со Своей стороны гневно, резко, а подчас и внося религиозный соблазн<sup>9</sup>, обличает, спорит и критикует. Но и его оппоненты – религиозные

---

<sup>9</sup> Например, такие действия, как изгнание торжников из храма (Мф. 21, 12 и пар.), не могло не быть воспринято благочестивым иудейским сознанием как кощунство над «вековыми» традициями,

вожди своего верующего народа – со своей стороны не согласны уступать ни пяди. Ни блудницы, ни мытари, ни разбойники, ни какие-либо прочие грешники, чьи преступления против заповедей Божиих очевидны всем<sup>10</sup>, не вызвали у Него такой резкой критики, какую Он обрушивает на принципы устройства церковной жизни и нормы благочестия.

Итак, кто-то оказался готов к принятию Христа, а кто-то все более и более коснел в своем неприятии. Однако чтобы несколько глубже разобраться с этим вопросом, необходимо сделать краткий экскурс в предысторию, отчасти знакомую нам по Библейской истории и Введению в Священное Писание Ветхого Завета.

## II. ИЗРАИЛЬ КО ВРЕМЕНАМ НОВОГО ЗАВЕТА

### § 3. Политический аспект

Ко временам Иисуса Христа Израиль успел пройти тот особенный путь, который позволял ему оглядываться назад одновременно и с уверенностью в своей богоизбранности, и с чувством горечи от того, что мечте о великом народе, который жил бы на своей земле в благоденствии независимо ни от кого по данному от Бога Закону, почему-то не суждено было сбыться.

Да, после Вавилонского плена (VI век до Р.Х.) – того очистительного испытания, которое оказало решающее влияние на сознание иудеев – Израиль кое-как вновь утвердился в земле, обетованной праотцам<sup>11</sup>. Но что это было за утверждение?! Когда они сюда вернулись, им пришлось смириться с тем, что времена сильно изменились и что о реставрации былого процветания времен Давида и Соломона не может быть и речи. Палестина, с древнейших времен находившаяся в эпицентре истории Древнего Востока, в последние века дохристианской эры стала предметом особенного интереса. Израиль оказался в зоне влияния и распространения различных политических режимов и связанных с ними религиозных идей. Эти режимы и идеи были чужды Израилю по причине их языческой сути, а потому враждебны. Так что нарастал все более и более острый конфликт. Одно дело Израиль допленный, времен монархии, когда он симпатизировал язычеству – более, как казалось, «жизнеспособному», чем «рискованный» монотеизм пророков. А другое дело – Израиль слепопленный, оценивший свою религиозную уникальность и не питавший к язычеству уже ничего, кроме отвращения.

В рассматриваемые слепопленные века конфронтация иудаизма и всего остального окружающего мира временами доходила до жестоких столкновений. Так, после смерти Александра Македонского в 323-м году до Р.Х. Палестина оказалась под началом эллинистических царей. Они по-разному относились к непонятной и странной для них религии иудеев. Последних по-разному пытались ассимилировать, но они всячески противостояли эллинизму. Имя одного из таких царей – Антиоха IV Епифана – вошло в историю как имя самого жестокого и последовательного, откровенного гонителя. Кульминационным моментом стало вызывающее осквернение в 167-м году до Р.Х. храма Иерусалимского, где был устроен жертвенник Зевсу Олимпийскому. Это событие положило начало движению благочестивых иудеев (евр. «хасидим»), которое выразилось в мирном, но бескомпромиссном следовании Закону с готовностью принять мученическую смерть, или в открытом восстании.

Вооруженное восстание под предводительством братьев Маккавеев привело, наконец, к завоеванию политической и религиозной независимости, продлившейся примерно век. Династия Хасмонеев, именуемая по имени одного из предков Иуды Маккавея, правила Израилем фактически до римского правления. Чтобы положить конец внутренним междоусобицам, раздиравшим страну при последних Хасмонеех, Помпей взял Иерусалим в 63-м году до Р.Х. Как замечает Тацит, Помпей «был первым римлянином, который покорил евреев, вступив в их храм на правах завоевателя»<sup>12</sup>. Так началась римская страница Библейской истории – та, что целиком связана с Новым Заветом.

---

сложившимися в храме, а значит, над самим храмом. В конце концов, кощунство, или богохульство, и было предъявлено Иисусу как обвинение, по которому Он был «должен умереть» (Ин. 19, 7).

<sup>10</sup> Не будем забывать, что в Евангелии дается-таки, хотя и косвенно, негативная оценка жизни мытарей, хотя в нашем церковном сознании образы евангельских мытарей, блудниц и разбойника прочно усвоили почти иконописные черты (ср., например, молитвы из православного правила ко Св. Причащению). Так, Иоанн Креститель в ответ на вопрос мытарей намекает на их алчность и мздоимство: «Ничего не требуйте более определенного вам» (Лк. 3, 13).

<sup>11</sup> Когда-то, еще в доизраильские времена, эта земля называлась Ханааном. Затем Израиль назвал ее своей, то есть землей Израилевой. Но позднее римляне предпочитают именовать ее Палестиной – по названию другого народа, филистимлян, пришедших туда примерно в одно время с Израилем.

<sup>12</sup> См. NJBS – The New Jerome Biblical Commentary ed. by R.E. Brown and others. New Jersey. 1994. P. 1243.

Римский период в истории Палестины был ознаменован правлением династии Иродов. Ирод Великий правил с 40 по 4-й годы до Р.Х. Его идумейское, следовательно, недавидическое происхождение, помноженное на его врожденную жестокость, стало причиной непрестанной ненависти к нему со стороны иудейского народа. Поведение Ирода в Евангелии (см. Мф. 2, 1-18) точно соответствует его внебиблейским характеристикам<sup>13</sup>. Впрочем, в историю Ирод вошел с прозвищем «Великий» – за широкомасштабную строительную деятельность, развернутую по всей стране. В том числе был значительно перестроен, расширен и украшен Иерусалимский храм (ср. Ин. 2, 20), правда, в нетрадиционном для Израиля греко-римском стиле, что тоже не способствовало популярности Ирода.

Ироду наследовали три сына: Архелай, Ирод Антипа и Филипп. Ирод Великий сам произвел раздел всего царства, который должен был быть утвержден верховной властью Рима. При этом в отличие от самого Ирода, именовавшегося царем, наследники получили другие, более низшие титулы.

Архелай стал править Иудеей (ср. Мф. 2, 22), Самарией и Идумеей с титулом этнарха. Правил он 9 лет – до 6-го года по Р.Х. И проявил себя столь жестоким, что в ответ на жалобы, с которыми иудеи обращались в Рим, был смещен римской верховной властью. Воспользовавшись моментом, римляне превратили эти территории в римскую провинцию, управляемую префектом<sup>14</sup>.

Ирод Антипа получил Галилею и Перею с титулом тетрарха (четвертовластника, то есть правителя четвертой части определенной территории), где и правил с 4-го до Р.Х. по 39-е годы по Р.Х. В Евангелии он известен тем, что казнил Иоанна Крестителя (см. Мф. 14, 1-11 и пар.) и играл определенную роль во время суда над Иисусом Христом (см. Лк. 23, 6-12). После смерти Ирода Антипы его территории очень скоро также перешли под управление префекта.

Третий сын Ирода – Филипп – управлял территориями к северу и востоку от Галилейского озера (ср. Лк. 3, 1), также в ранге тетрарха.

История знает все имена префектов и прокураторов, правивших на протяжении большей части I века. Среди них наиболее известно, конечно, имя Понтия Пилата, хотя в Новом Завете упоминаются и другие. Феликс внес большой «вклад» в то, чтобы в Палестине началась гражданская война. Именно перед ним, а также перед его преемником, Фестом, предстал Павел в Кесарии в качестве обвиняемого (см. Деян. 23, 24 и др.; 24, 27 и др.).

Правление префектов ненадолго было прервано краткой реставрацией власти Иродов в лице Ирода Агриппы I (39–44-е годы), младшего сына Ирода Великого, над всей территорией Палестины. О нем в Новом Завете говорится как об одном из первых преследователей родившейся Церкви (см. Деян. 12, 1-23). Этот маленький период никак не улучшил положение иудеев. Политическое напряжение в конце концов привело к тому, что в 66-м году поднялось настоящее восстание – началась так называемая Иудейская война, о которой подробно рассказывает Иосиф Флавий. На восставших обрушилась вся мощь римской армии во главе с будущими императорами Веспасианом и Титом. Это привело к полному разгрому восстания и к разрушению Иерусалима и храма в 70-м году. Таким образом, Второй храм, как и Первый, был разрушен, и иудеи уже не могли совершать богослужения. Это была грандиозная политическая, религиозная и национальная катастрофа иудаизма. Ее должны были осмыслить и христиане, для которых храм на заре их истории тоже был богослужебным центром.

#### **§ 4. Иудейская религия во времена Иисуса Христа и первых христиан**

В эпоху Иисуса Христа иудаизм представлял собой определенную общественно-религиозную систему. Она была основана на вере в Единого Всемогущего Бога и регулировала буквально все сферы жизни: не только религиозную, но и бытовую, и общественную – на основании Торы, то есть Закона Моисеева. Вера в Единого (и единственного) Бога выражалась в наличии единственного храма, находившегося в Иерусалиме. С конца VI века это был уже Второй, то есть восстановленный храм на месте Первого, Соломонова храма. А концентрация жизни вокруг Закона выражалась в другом, не менее важном общественно-религиозном институте – синагоге.

---

<sup>13</sup> По подозрению в попытках переворота Ирод казнил и свою любимую жену (Мариамну), и двух сыновей от нее, и многих других своих подданных и родственников. Знамениты слова, произнесенные императором Августом, когда он узнал об очередной казни Иродом одного из своих сыновей: «Лучше быть свиньей Ирода, чем его сыном». – См., например, *Телушкин Й., раби*. Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М. 1997. Иерусалим. 5757. С. 99.

<sup>14</sup> Римские правители в Палестине носили титул «префекта» до времен царствования Клавдия (41 – 54), при котором этот титул был заменен на «прокуратор». Таким образом, Понтий Пилат – пятый по счету правитель (26 – 36) – еще носил титул Префекта. – См. NJBC. P. 1248.

### **1. Храм – место служения (жертвоприношений) Единому Богу**

Храм Иерусалимский был издревле важнейшим нервом и центром религиозной жизни иудеев. С ним были связаны все религиозные и национальные чувства и чаяния. Во многих местах Ветхого Завета о нем говорится, как о центре земли Израилевой и всего мира, как о месте, где Господь еще раз явится в последний день. Главнейшие иудейские праздники – Опресноков (с которым была соединена Пасха), Седмиц (праздник начатков жатвы или Пятидесятница, как его стали называть со времен эллинизма), и Кушей<sup>15</sup> – проходили непременно в Иерусалиме. В эти дни в город стекались тысячи паломников. Кроме того, все взрослые иудеи мужского пола, в том числе находящиеся в рассеянии, должны были жертвовать на храм дидрахму. Конечно, это воспринималось не как принудительная подать, а как добровольная благочестивая жертва.

Функции жрецов выполняли священники, которым помогали левиты. Главным их делом в храме было принесение разнообразных жертв, а также другие священнодействия. Богословское образование не являлось главным условием, чтобы стать священником. Для этого надо было принадлежать роду ааронидов (см. Исх. 28, 41 ; Лев. 1, 5) и не иметь физических недостатков<sup>16</sup> (см. Лев. 21, 16-21).

### **2. Синагога – место чтения и слушания Закона**

Со времен Вавилонского плена иудейский мир как свою неотъемлемую часть включал огромную диаспору, рассеянную по всему бассейну Средиземного моря. Наиболее многочисленные общины этой диаспоры осели в Александрии, Антиохии и Риме. В этих местах иудеи имели определенный юридический статус, который позволял им сохранить религиозную и гражданскую администрацию, основанную на Моисеевом Законе.

Сама по себе Тора (Закон) была законом жизни каждого иудея, каждой иудейской общины и всего иудейского мира в целом. На практике это выражалось в том, что преимущественно по субботам община собиралась в местной синагоге, служившей местом молитвы, чтения Закона и его толкования. «Синагога» – греческое слово (*synagwgh*), означающее «собрание», или как оно переведено в славянском Евангелии, «сонмище».

Данный Богом Закон воспринимался как совершенный (Пс. 18, 8; 118, 138). Тем не менее он требовал объяснения и истолкования, чтобы его можно было применять к конкретным обстоятельствам. Примерно со времен священника Ездры и на протяжении многих веков усилия по толкованию Закона привели к тому, что наряду с письменной Торой (Пятикнижием Моисея) через преемство учителей (раввинов) сформировалась еще и устная Тора. Это «предание старцев» (Мф. 15, 2 и др.) или «отеческие предания», то есть «предания отцов» (Гал. 1, 14) обладали не меньшим авторитетом, чем Тора письменная. Начиная с III века по Р.Х., раввины осуществили письменную фиксацию устной традиции книжников. Так появилась Мишна, которая затем вошла в Талмуд.

Необходимость устного предания наряду с незыблемым письменным Законом легко понять, если обратить свой взор к Христианской Церкви – не только Православной, но и любой другой традиции, в том числе даже протестантской. Ведь и у нас, кроме Писания, есть определенное сложившееся Предание, а также предания (с маленькой буквы: обычаи, местные традиции и т.п.). Они предписывают, как конкретно мы должны поступать в той или иной ситуации согласно христианской вере, «законом» которой является Евангелие.

«Аналогичный феномен имеет место и в Католической [как и в Православной – А.С.] Церкви в связи с развитием норм и обрядов, зафиксированных в каноническом праве, которое понимается как имеющее происхождение от Самого Христа и Его апостолов [ср. «Апостольские постановления»]. То же самое наблюдается даже в секулярной области, когда составляется Конституция как Основной Закон, который затем требует поправок в применении к современной ситуации»<sup>17</sup>.

Молитва или богослужение в синагоге в корне отличалось от богослужения в храме – в синагоге не приносились жертвы, а читались псалмы и прочие молитвенные тексты. Наше христианское, в том числе и православное богослужение многое унаследовало от богослужения синагогального.

Таким образом, синагога как институт играла роль не только места молитвы, но и культурного и общественного учреждения, особенно для иудеев диаспоры.

### **3. Синедрион и первосвященник**

И все же священство исполняло не только чисто храмовые обязанности. Его власть простиралась и в другие области жизни в виде верховного религиозно-общественно-политического органа – Санхедрина или, в огреченной форме, Синедриона (*sune/drion*). Он состоял из 71 члена (священников и мирян) и

<sup>15</sup> См. NJBC. P. 1277-8.

<sup>16</sup> См. *Иеремияс II*. Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 164.

<sup>17</sup> NJBC. P. 1081.



возглавлялся первосвященником (агхiereu/j). Во времена иудейской династии Хасмонеев (II-I века до Р.Х.) цари часто совмещали с царскими функциями служение первосвященников.

## § 5. Различные партии и движения

Храм и синагога представляли собой два своеобразных центра тяготения или два столпа, на которых ко временам Нового Завета зиждился иудаизм. Между ними в самых разных преломлениях конструировались различные отношения и напряжения. В зависимости от отношения к храму и к Закону, в сочетании с разными политическими ориентациями, в иудаизме сформировались различные движения и партии (или секты, по-гречески «ереси») (ai(resij), как тогда говорили и писали, например, Иосиф Флавий, или как мы читаем в Книге Деяний (Деян. 5, 17; 15, 5; 24, 5). Это слово, которым обозначали поначалу и христианство, возникшее в иудейской среде как еще одно новое движение (см. Деян. 24, 14), в данном случае совсем не имеет того отрицательного значения, в котором стало употребляться позже и употребляется сейчас.

### 1. Книжники

Грамотные богословы, знавшие как письменную, так и устную Тору и умевшие ее правильно, в русле традиции («предания старцев») истолковать, в Новом Завете называются *книжниками*. Для того, чтобы стать ими, они проходили многолетний курс обучения. Книжники играли не только роль богословов, но и юристов, занимая видное положение в обществе.

«Посвящение, которое производилось энергичным нажимом обеих рук (его следует отличать от возложения рук легким прикосновением при благословении или для исцеления), давало право быть религиозным учителем и судьей и принимать легитимные решения по вопросам религиозных законов и уголовного права. Большой авторитет, которым пользовались книжники, держался исключительно на их богословской учености»<sup>18</sup>.

«Предание старцев», живыми носителями которого были книжники, не только сохранялось в виде неизменной истины. Оно обсуждалось в спорах, пополняясь новыми толкованиями. Имелись различные школы, у истоков которых стояли известные учителя. Между ними могли существовать различия во мнениях по поводу толкования одного и того же места Закона. Наиболее известные имена – Гиллель и Шаммаи, о которых принято даже говорить как о паре знаменитых неизменных спорщиков. Гиллелю было свойственно делать больший акцент на этическом начале, чем на тщательном соблюдении ритуальных норм Закона, о которых ревновал Шаммаи. Так, Гиллель сводил главное значение Закона к этике, повторяя при этом ее золотое правило: «Что неприятно тебе, не делай и ближнему своему, а остальное – комментарий (к этому)»<sup>19</sup> (ср. Мф. 7, 12). Также известен и в том числе упоминается в Новом Завете Гамалиил, наставник Павла (см. Деян. 5, 34; 22, 3).

В среде ученого иудаизма того времени споры были типичной формой «работы» с устной Торой и вызывали живой интерес у простого народа. Как толковать ту или иную заповедь? Какая из заповедей наибольшая? Можно ли, например, разводиться? Подобные вопросы задавали и Иисусу Христу, вызывая на спор. Он полностью принимал подобные условия общения, но в ответ спрашивал, например, как толковать такое-то место Писания (см. Мф. 22, 14-45). Подчеркнем, что при этом спор не понимался непременно как изобличение кого-то в еретическом учении. Это была форма конструктивного, живого, заинтересованного обращения к Преданию. В таком контексте выражение «исполнить Закон» (ср. Мф. 5, 17) означало хорошо, в русле традиции, его истолковать. А «нарушить», «разрушить» его означало истолковать неправильно, плохо<sup>20</sup>. Давая Свое толкование Закона, причем как письменного («не убивай», «не прелюбодействуй»), так и устного (правила о милостыне, молитве и посте), Иисус Христос в Нагорной проповеди (Мф. 5-7) «исполняет Закон», хотя книжники рассматривают это как разрушение.

### 2. Фарисеи

Одно дело – знать и письменный, и устный Закон, а другое дело – исполнять его во всех деталях. В первом преуспевали книжники, второе воплощали в своей жизни *фарисеи*. Первое вызывало уважение и почтение, второе обеспечивало непререкаемый авторитет эталона и примера для подражания. И хотя исполнять Закон было святой обязанностью каждого иудея, лишь некоторые видели в этом главное дело жизни и веры. Таким и было движение фарисеев. По своему генеалогическому и социальному

<sup>18</sup> Иеремияс И. С. 97 и 165.

<sup>19</sup> Телушкин Й. С. 96.

<sup>20</sup> Другое, более очевидное толкование слов «Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17) заключается в том, что Иисус хотел сказать: «Я пришел не для того, чтобы из Закона что-то изъять (сократить), а напротив, чтобы дополнить». Это убедительно доказывается в: Иеремияс И. С. 103-5.

происхождению они относились к самым разным слоям населения, но вели свою идейную и духовную предысторию от знаменитых «хасидим», которые противостояли эллинизации иудаизма со времен гонений Антиоха IV Епифана (см. выше). Богословское руководство фарисейским движением осуществляли книжники. В большинстве же своем это движение состояло из простого люда – торговцев и ремесленников. Совокупность самых разных факторов: патриотической позиции, практическое благочестие и невысокий уровень в сословной иерархии – объясняют большую популярность фарисеев среди иудейского народа. Они были своего рода эталоном праведности<sup>21</sup>.

«Их численность всегда была небольшой. По оценке Иосифа Флавия, во времена Ирода Великого в Палестине при почти полумиллионном населении фарисеев насчитывалось лишь около 6 000. Повсюду в стране они объединялись в тайные собрания. Существовали две главные обязанности, которые налагались на членов фарисейских собраний и соблюдение которых служило проверкой для претендентов, прежде чем их принимали после испытательного срока: скрупулезное исполнение пренебрегаемой в народе обязанности платить десятину и добросовестное следование предписаниям чистоты. Сверх того, они отличались благотворительностью, посредством которой надеялись завоевать благоволение Бога, и пунктуальным соблюдением правила трех ежедневных часовых молитв и двух еженедельных постов [ср. притча о мытаре и фарисее, Лк. 18, 12 – А.С.], что предположительно делалось от имени Израиля. Задача фарисейского движения яснее всего видна в свете одного из предписаний чистоты, которое должны были соблюдать все его члены – обязательного омовения рук перед едой (Мк. 7, 1-5). Омывения были не просто гигиенической мерой; первоначально это была ритуальная обязанность, налагавшаяся только на священников – всякий раз, когда они ели священническую долю<sup>22</sup>. Будучи мирянами, но налагая на себя обязанность соблюдать священнические предписания чистоты, фарисеи показывали тем самым, что они (в согласии с Исх. 19, 6) хотят представить себя народом священников, спасаемым в конце времен»<sup>23</sup>.

Красноречивы их самоназвания: благочестивые, праведные, богобоязненные, нищие и особенно – фарисеи. Последнее является огреченным (sing. *farisai/oj*) еврейским словом, означавшим «отделенный» и понимаемым как синоним слова «святой». Следует отметить, что именно в таком смысле слово «святой» употребляется в Ветхом Завете, где речь идет о сакральной сфере (напр., Исх. 19, 23 и др.), а в иудейской литературе (в таннаитском Мидраше) слова *parus* («отделенный») и *qados* («святой») употребляются как синонимы. Иначе говоря, фарисеи хотели быть тем самым святым народом, т.е. отделенным от всего остального нечистого, языческого, грешного мира, истинным Израилем, народом священников, с которым Бог заключил Завет<sup>24</sup> (см. Исх. 19, 6; 22, 31; 23, 22; Лев. 19, 2). Все, что вне Закона, и все, кто не знает Закона – нечисты, прокляты (ср. Ин. 7, 49).

«Между фарисеями и книжниками следует проводить четкое различие, что, однако, уже в Новом Завете делается далеко не везде. Путаница возникла прежде всего из-за того, что у Матфея в собрании семи возгласий горя в гл. 23 всюду, за исключением ст. 26, они обращены одновременно к книжникам и фарисеям; тем самым он затушевывает различия между этими двумя группами (что, с его точки зрения, отчасти оправдано, так как после 70 г. н.э. фарисейские книжники взяли на себя руководство народом). К счастью, разобраться здесь помогает параллельное предание, представленное у Луки. Тот же материал композиционно делится у него на две части, в одной из которых возглашается горе книжникам (11, 46-52; сюда же 20, 46 слл.), а в другой – фарисеям (11, 39-44). При этом лишь в одном месте, в 11,43, у Луки в предание вкралась ошибка: тщеславие, приписываемое здесь фарисеям, на самом деле было характерным для книжников, как сам же Лука правильно указывает в другом месте (20, 46 и пар.; Мк. 12, 38 слл.). Опираясь на это деление материала у Луки, следует разделить на две части и материал Мф. 23: ст. 1-13. 16-22. 29-36 направлены против богословов, ст. 23-28 (и, вероятно, также ст. 15) – против фарисеев. Аналогичное деление можно провести в Нагорной проповеди: в Мф. 5, 21-48 говорится о книжниках, в 6, 1-18 – о фарисеях»<sup>25</sup>.

В своем благочестии фарисеи руководствовались устной Торой – в Мф. и Мк. «преданием старцев» или просто «преданием»<sup>26</sup> (Мф. 15, 2. 6; Мк. 7, 9. 13) – в не меньшей мере, чем письменной (см. выше).

<sup>21</sup> Конечно, слово «фарисей» (о его значении см. ниже) ни в коем случае не имело того негативного значения, какое оно имеет в современном языке – как синоним слов «лицемер», «ханжа» и т.п. По тому авторитету, который фарисеи имели в евангельские времена, они могут быть сравнимы с любым другим эталоном благочестия в какие угодно времена истории Церкви.

<sup>22</sup> Налог на содержание священников в размере 2% урожая всех зерновых и плодовых культур.

<sup>23</sup> *Иеремияс И. С.* 165-6.

<sup>24</sup> См. NJBC. P.1243; *Иеремияс И. С.* 166.

<sup>25</sup> *Иеремияс И. С.* 166.

<sup>26</sup> Под «преданием» или «преданием старцев» в Мф. и Мк. подразумевается как раз устная Тора, точнее, одна из форм ее толкования и изложения – *галаха*, или во мн. ч. *галахот*. Галахот – собрание частных толкований той или иной заповеди Торы в связи с конкретными ситуациями. Долгое время это

Правильнее сказать, устная Тора имела более конкретное и частное, а значит, и частое применение. При этом фарисеи были убеждены, что когда Бог дал Моисею Закон, «Он также сообщил ему устную традицию, точно разъясняющую, как следует выполнять законы. Например, хотя Тора требует брать «око за око», фарисеи считали, что Бог никогда не мог требовать физического возмездия. Скорее, человек, ослепивший другого, должен был заплатить жертве цену потерянного глаза»<sup>27</sup>.

В том почтении, с которым в понимании фарисеев следовало относиться к устной Торе (так же как и к письменной), заключалась верная интуиция. Та самая, которая неминуемо и быстро привела к появлению *своего* устного предания и в Христианской Церкви<sup>28</sup>. Это устное предание Церкви мы именуем Священным Преданием с большой буквы. В самом деле, ведь Писание воспринимается как Слово *Живого* Бога, то есть Слово, обращенное к Его народу всегда, каким и была Тора для фарисеев – людей, несомненно, верующих. И в то же время Писание не может предоставлять ответы на все вопросы, связанные с разнообразием жизни. Из этого автоматически вытекает необходимость некоего комментария, который конкретизировал бы значение письменного Слова в связи с той или иной сегодняшней ситуацией. Причем такой комментарий не может не быть авторитетным (иначе зачем он нужен?), и авторитет его соприроден, равнозначен авторитету толкуемого письменного текста.

Фарисеи верили и в то, что также составляло и, кстати, составляет в Православной Церкви содержание Предания, а не Писания (точнее даже, в Православной Церкви это отчасти *стало* Писанием – Нового Завета): в воскресение мертвых, в воздаяние праведных и наказание грешников, в учение об ангелах и т.п. Они верили и в Пришествие Мессии, и в собиране Израиля в конце времен.

В политическом плане фарисеи чаще всего представляли собой пассивную, а иногда и весьма активную оппозицию правящему режиму. Например, во времена династии Хасмонеев (см. § 3) они считали, что царская власть, хотя и национальная, не должна совмещать в себе политические и священнические функции. Во времена римлян неприятие было продиктовано уже хотя бы тем, что римляне были язычниками.

Фарисеи в большинстве своем (наверное, в той же пропорции, что и все общество) были идейными противниками Иисуса. Однако в отличие от саддукеев (см. ниже), Он обращал против них, так сказать, «конструктивную» критику, надеясь по крайней мере на плодотворный спор, диалог (ср. Лк. 7, 36) или даже на сочувствие (ср. Лк. 13, 31). Были и случаи непосредственного обращения: Никодим (см. Ин. 3, 1; 19, 39), судя по всему, не был единственным исключением (см. Деян. 15, 5).

Именно среди фарисеев первые христиане могли встретить хоть какое-то если не понимание, то хотя бы сдержанное, настороженное желание «не навредить». Так, Гамалиил, видный фарисейский авторитет в Синагогии, провозгласил принцип, спасший в тот момент христиан от преследования:

<sup>38</sup> Если это предприятие и это дело – от людей, то оно разрушится, <sup>39</sup> а если от Бога, то вы не можете разрушить его; *берегитесь*, чтобы вам не оказаться и богопротивниками (Деян. 5, 38-39).

Стоит припомнить и то, что когда перед фарисеями встал выбор, чью сторону занять в споре саддукеев с христианами, они выбрали последних (см. Деян. 23, 6-9). Правда, с умелой подачи искусственного в тонкостях фарисейско-саддукейских взаимоотношений бывшего фарисея Павла.

### 3. Саддукеи

Оппонентами фарисеев, причем по полному спектру факторов – богословскому, политическому и социальному – были *саддукеи*.

Название «саддукей» (*saddoukai=oj*) есть опять-таки огреченное еврейское слово, скорее всего, образованное от «Садок» – собственного имени родоначальника священнической фамилии (см. 3 Цар. 1, 26; Иез. 40, 46; 44, 15; 48, 11).

В социальном или сословном смысле саддукеи представляли собой в основном священническую аристократию:

«Богатая иерусалимская священническая аристократия по своему социальному положению сильно отличалась от основной массы священников, рассеянных по всей стране и поделенных на 24 разряда»<sup>29</sup>.

---

было устное предание, которое затем было кодифицировано и во II веке записано в виде Мишны. Мишна в свою очередь также была истолкована, в результате чего еще позднее появился Талмуд. – См. *Данн Д.Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М. 1997. С. 102.

<sup>27</sup> *Телушкин Й.* С. 104.

<sup>28</sup> Об этом великолепно сказано в: *Аверинцев С.С.* Ветхий Завет как пророчество о Новом: общая проблема – глазами переводчика. // Псалмы Давидовы. *Перевод С.С. Аверинцева.* Киев. 2004. С. 116-8, сн. 12.

<sup>29</sup> *Иеремияс И.* С. 164.

В политическом отношении саддукеи принадлежали к партии порядка (римского порядка), на который опирались их авторитет и благоденствие. Поэтому в эпоху Иисуса Христа они уже сильно теряли свой авторитет среди народа. Науськанные именно саддукеями, которыми были судившие Христа первосвященники (см. ниже), иудеи могли кричать: «Нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19, 15).

В религиозном мировоззрении саддукеи были исключительно приверженцами письменной Торы. Они отвергали все, что было связано с устным преданием – будь то устная Тора или вера в воскресение и ангелов<sup>30</sup> (ср. Мф. 22, 23; Деян. 23, 8). Отвержение устного предания лишней раз говорит о саддукеях как о людях лишь формальной, внешней веры, если не неверия, в чем они составляли резкое отличие от фарисеев (см. выше). Это тоже не могло не нравиться благочестивому народу. В результате за саддукеями закрепилась негативная репутация аристократов в социальном, коллаборационистов в политическом, циников в нравственном и почти атеистов (точнее, деистов) в религиозном плане<sup>31</sup>. При этом, как ни парадоксально, это была клерикальная, то есть священническая каста, в идейно-организационном плане державшаяся столичной святыни – храма. Парадокс этот, однако, не должен удивлять, так как здесь не что иное, как характерное для жречества во все времена желание обеспечить правильное функционирование верующего народа как общественно-религиозного института, ради стабильности которого можно жертвовать всем, чем угодно (феномен Великого Инквизитора). По большому счету их мало интересовали чисто богословские вопросы<sup>32</sup>. Этим отчасти и объяснялось негативное отношение к устному преданию, ко всевозможным спорам и новым мнениям на эти темы, особенно когда их высказывали миряне – такие, как фарисеи. Такова (клерикалы против движения мирян) была еще одна подоплека противостояния саддукеев и фарисеев.

Правда, «к несчастью, не сохранилось никаких текстов саддукеев, поэтому все, что мы о них знаем, исходит от их оппонентов-фарисеев»<sup>33</sup>.

Наиболее известным и весьма характерным примером является личность Каиафы. Как и большинство первосвященников, он был саддукеем.

Каиафа опасался, и вполне резонно, что проповедь Иисуса, а точнее, возбуждение, в которое приходила толпа под влиянием Его проповеди, могло привести к непоправимым последствиям. Римляне обрушили бы всю мощь своей карательной машины, как это уже не раз бывало раньше и как это, будто в подтверждение опасений Каиафы, случилось несколькими десятилетиями позже, когда в ответ на восстание иудеев был разрушен Иерусалим. В результате с подачи Каиафы принимается решение устранить Иисуса, невзирая на суть Его проповеди и не останавливаясь перед лжесвидетельством (Мф. 26, 59). «Цель оправдывает средства» – таким мог быть девиз подобной позиции. Кстати, о жестокости саддукеев как судей свидетельствует и Иосиф Флавий<sup>34</sup>. При этом Каиафа выдвинул аргумент, в котором евангелист Иоанн Богослов увидел двусмыслицу, скрывавшую в себе глубокое пророчество:

Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб (Ин. 11, 50).

Фарисеи же, возможно, вряд ли пошли бы на такое злодеяние или столь явный грех. Они все же были людьми верующими, дорожившими соблюдением нравственных заповедей и не такими жестокими циниками. Ведь помимо лжесвидетельства, не менее тяжким грехом было и предание иудея в руки иностранной власти. Уже сами споры с фарисеями, как было отмечено, для Иисуса Христа по крайней мере имели смысл. Тогда как споры с саддукеями, изначально настроенными цинично-насмешливо, были заведомо бессмысленны (например, вопрос саддукеев о женщине, имевшей семь мужей, см. Мф. 22, 23-28). В этом случае опять-таки сказывалось вообще презрительное отношение священников (саддукеев) к «богословствующим мирянам» (например, к фарисеям). К ним относили и Иисуса Христа<sup>35</sup>.

Саддукеи исчезли после разрушения храма в 70-м году. Их религиозная жизнь была, видимо, настолько сосредоточена вокруг него, что это разрушение лишило их существование смысла. Тем более, что и открытая война против римлян – покровителей саддукеев – резко поменяла политическое лицо всей Палестины. Начиная с этой даты, иудаизм представлен почти исключительно фарисейским течением.

Возвращаясь назад, ко временам Иисуса Христа, следует отметить, что два эти движения – фарисеи и саддукеи – представляли собой два наиболее видные крыла тогдашнего иудаизма. Помимо них существовало много сект, из которых некоторые представляют большой интерес для понимания среды возникновения христианства, хотя не обо всех из них упоминается в Новом Завете.

<sup>30</sup> См. *Иосиф Флавий*. Древности иудейские. XIII, X, 6 (297). – См. *Данн Д.Д.* С. 437, сн. 3.

<sup>31</sup> Ср. Ключ к пониманию Св. Писания. Брюссель. 1982. С. 518-9.

<sup>32</sup> См. NJBC. P. 1244.

<sup>33</sup> *Телушкин Й.* С. 105.

<sup>34</sup> См. *Shanks H.* The Ossuary of the High Priest Caiaphas. // *In the Temple of Solomon and the Tomb of Caiaphas.* BAS. Washington. 1993. P. 38-40.

<sup>35</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1319.

#### 4. Ессеи

Еще одно движение среди палестинских иудеев – ессеи, или ессены (арамейское слово, по разным этимологиям обозначающее «благочестивые» или «врачеватели»<sup>36</sup>) – резко отличалось от других уже хотя бы своим сектантским характером как по форме или образу жизни, так и по духу и вероучению. Они удалялись от городской цивилизации (а значит, и от официального иудаизма) в пустыню вдоль западного побережья Мертвого моря.

Во второй половине XX века (начиная с 1947 года) археологи открыли развалины Хирбет Кумрана на берегу Мертвого моря, а также находившиеся в тамошних пещерах целые собрания рукописей, как библейской (ветхозаветной), так и апокрифической, а также сектантской литературы. Вопрос о принадлежности всего собрания так называемых «рукописей Мертвого моря» ессеям, уже было решенный в положительном смысле, в настоящее время (с начала 1990-х годов) подвергается весьма оживленной дискуссии. Теперь он разрешается, скорее, уже так, что большая их часть (за исключением сравнительно малой доли, примерно одной трети, которая имеет ярко выраженный сектантский характер), как, кстати, и сами развалины Хирбет Кумрана, не принадлежали ессеям. В любом случае сделанные открытия имели колоссальное значение не только для библейской текстологии, но и дали много нового материала для изучения иудейского мира междузаветной и новозаветной эпох<sup>37</sup>. Главный вывод – иудаизм до разрушения Иерусалима в 70-м году или по крайней мере до подавления антиримского восстания Бар-Кохбы, когда «фарисейское движение вытеснило все остальные прежние направления палестинского иудаизма»<sup>38</sup>, представлял собой большое многообразие течений, движений, школ, сект и т.п.

О ессеях же было известно издавна. Еще античные историки (Филон Александрийский, Плиний Старший, Иосиф Флавий) оставили довольно подробные описания их жизни, обрядов и идеологии. Это были пустынники, объединившиеся в общины, чем-то похожие на монастыри, сознательно удалившиеся от городской цивилизации, считая ее погибшей во грехе. С одной стороны, они были иудеями, верными Закону Моисееву, ожидали скорого Пришествия Мессии, именовали себя «сынами света» и осознавали себя как общину избранных Божиих, с которыми Бог заключит «новый союз» («новый завет»). С другой стороны, они не желали иметь ничего общего ни с Иерусалимским храмом – оскверненным, по их мнению, не только язычниками, но и священством (саддукеями), – ни с какими-либо другими официальными проявлениями иудейской религии. Например, с фарисейским движением.

Ессеи ни разу не упоминаются в книгах Нового Завета. Но о них невозможно не упомянуть, так как их идеи и образ жизни очень хорошо характеризуют те чаяния, которыми жило иудейство на рубеже дохристианской и христианской эр. Такие выражения, как «новый союз (завет)», «сыны света», «нищие», «община истины» и подобные им можно встретить в писаниях Нового Завета – конечно, наполненные

---

<sup>36</sup> См. NJBC. P. 1244.

<sup>37</sup> Предположение о том, что Кумранские развалины были именно ессеиским поселением, несмотря на всю свою популярность, остается не более, чем гипотезой. Острые дискуссии, кем могли быть возведены и населены Кумранские постройки, ведутся до сих пор. Особенно в течение последних лет (с декабря 1991 года), когда доступ к так называемым «рукописям Мертвого моря» (то есть найденным в развалинах Кумрана на берегу Мертвого моря) перестал быть уделом строго ограниченного узкого круга ученых. В результате ессеиская атрибуция Кумрана уже не выглядит достаточно убедительной. Однако кто построил целый комплекс строений, что происходило там на самом деле и кто обитал (был ли Кумран религиозным, в частности, ессеиским поселением, или он представлял собой крепость, или загородное поместье, или фортифицированное феодальное поместье), – все это остается по меньшей мере загадкой.

Не меньшие споры в последнее время вызывает и также устоявшееся представление о том, что все огромное количество рукописей Мертвого моря было написано ессеями, населявшими Кумран (так называемая «кумрано-ессейская» или «стандартная» модель), то есть сектантами по отношению к основным религиозным течениям в иудаизме. Все более и более правдоподобным выглядит предположение о том, что такое большое число текстов представляло собой не собственную продукцию и собственность сравнительно малочисленных ессеев, а книжное имущество из других, совсем не обязательно ессеиских палестинских мест (например, храмовой библиотеки). Тем более, что оригинальные, непосредственно ессеиские произведения ярко выраженного сектантского характера составляют лишь около одной трети от общего числа рукописей. Большая же часть рукописей представляет собой или библейские (ветхозаветные) книги, или неканонические тексты, не носящие сектантского характера и бывшие во всеобщем употреблении (например, библейские комментарии или апокрифы). Они датируются подчас гораздо более ранним временем написания, чем появление ессеев.

Подробный обзор результатов указанной дискуссии и ее выводов представлен в: *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб. 2004, с 27-42.

<sup>38</sup> *Юревич Д., свящ.* С. 55-6.

христианским смыслом. Много общего можно обнаружить между тем строгим аскетизмом и религиозными обрядами, которые ессеи практиковали в пустыне, и тем, как жил и что проповедовал Иоанн Креститель в пустыне у Иордана.

«Возможно, то, что о ессеях ничего не говорится в Новом Завете, объясняется их замкнутостью и потому отсутствием контакта с нарождавшимся христианством, а также тем, что между ессеями и христианами не было столь резкого идейного противостояния»<sup>39</sup>.

Ессеи активно участвовали в восстании против римлян в конце 60-х годов. Вскоре после того, когда восстание было разгромлено, они навсегда исчезли с исторической сцены.

#### 5. Зилоты (зелоты)

О секте зилотов есть лишь отрывочные сведения, которые поэтому трудно толковать. Греч. слово «зилот» (zhlwth/j; Лк. 6, 15), араб. *каннай* (в Синодальном переводе «кананит», Мф. 10, 4; Мк. 3, 18) означает «ревнитель». Кажется, это было экстремистское фарисейское крыло, движимое национально-патриотическим и религиозным фанатизмом против язычников-оккупантов и действовавшее вооруженными, террористическими методами. Возможно, именно они поднимали вооруженные восстания, жестоко подавлявшиеся римлянами – такие, как восстание Иуды Галилеянина (см. Деян. 5, 37) и, наконец, восстание 66-го года.

Выглядеть они могли как бандиты с большой дороги<sup>40</sup>, «боролись не только с римлянами, но и с умеренно настроенными представителями своего народа»<sup>41</sup>, благодаря чему восстание против римлян стало одновременно и гражданской войной.

Некоторые из учеников Иисуса, например, Симон (Лк. 6, 15; Деян. 1, 13), перед тем, как стать христианами, были связаны с сектой зилотов.

#### 6. Самаряне (самаритяне)

Понятие «самаряне» – прежде всего этническое. Но в Евангелиях самаряне упоминаются именно в связи с той общественно-религиозной репутацией, какую они имели в иудейском религиозном сознании.

Свое происхождение самаряне вели от жителей бывшего Северного (Израильского) царства (его столицей была Самария). В конце VIII века до Р.Х. коренное израильское население увели в плен ассирийцы, а на их место переселили другие, языческие народы. В результате оставшиеся евреи смешались с язычниками, а в религиозном отношении образовалась необычная смесь религии Израиля с разнообразными языческими верованиями. У хранивших чистоту Моисеевой веры иудеев это вызывало еще большую неприязнь, чем чистое язычество. В ответ самаряне, конечно, тоже не стремились к общению (Лк. 9, 52-53; Ин. 4, 9; 8, 48). В III–II веках до Р.Х. они даже построили у себя храм на горе Гаризим (ср. Ин. 4, 20-21), который в конце II века до Р.Х. был разрушен<sup>42</sup>. Словом, к рассматриваемым временам самаряне представляли собой определенную религиозную традицию со своими мессианскими чаяниями (ср. Ин. 4, 25).

Наряду с другими нечистыми для Закона, какими считались блудницы, мытари, прокаженные, самаряне удостоиваются внимания Иисуса Христа. Он беседует с самарянкой, что вызывает недоумение даже у нее самой (Ин. 4, 9). Среди десяти человек, которых Он исцеляет от проказы, один оказался самарянином, и как раз в силу этого обстоятельства только от него Христос слышит слова благодарности за исцеление (Лк. 17, 16). Рассказывая притчу о самарянине, который оказался милосерднее левита и священника, то есть примерных иудеев, Христос бросал очередной вызов официальной религиозности.

### § 6. Отношение к язычникам

Для иудеев мир был разделен на две части: сами иудеи (обрезанные) и язычники (языки, народы [ср. Пс. 2, 1], необрезанные). Хотя отношение к язычникам могло выражаться в таких наименованиях, как «псы» или «свины»<sup>43</sup> (ср. Мф. 15, 26), все же они имели возможность присоединиться к иудеям. И тех язычников, которые принимали весь иудейский Закон, в том числе обрезание и прочие ритуально-практические требования, называли прозелитами (греч. sing. *proshlu/toj*, означающее букв. «пришедший»). Другой термин – «боящиеся (или чтущие) Бога», греч. sing. *fobou/menoj to\ n qeo\ n* (Деян. 10, 2. 22; 13, 16. 26. 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7) – означал тех, кто принимал иудейскую веру, не соблюдая обрезания и таким образом внешне оставаясь язычниками. Как среди тех (Деян. 2, 10), так и среди других христианская проповедь находила большой отклик.

<sup>39</sup> NJBC. P. 1244; см. также ТОВ. P. 2287.

<sup>40</sup> См. ТОВ. P. 2287.

<sup>41</sup> *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Paderborn. 1999. С. 350.

<sup>42</sup> См. NJBC. P. 1239, 1241; *Ринекер Ф., Майер Г.* С. 856.

<sup>43</sup> См. NJBC. P. 646.

## § 7. Эсхатологические ожидания

Иудейское восстание 66-го года и другие события, которые привели к разрушению Иерусалима в 70-м году, свидетельствуют о том большом раздражении, которое вызывал у иудеев римский режим. В 39-м году Калигула объявил себя божеством и приказал поставить свои статуи во всех храмах на территории империи. Иудеи не подчинились, и только внезапная гибель Калигулы спасла, вернее, на время отсрочила репрессии, хотя в то же время она могла интерпретироваться зилотами как знак того, что Бог на их стороне.

Особую неприязнь вызывало правление римских наместников (префектов, затем прокураторов), главной задачей которых были сбор и отправление в метрополию ежегодной дани. Взимая грабительские налоги<sup>44</sup> и собирая сверх установленной суммы, прокураторы многое оставляли себе.

Раздражение, в значительной мере подогреваемое зилотами, служило почвой для разных апокалиптических представлений (см. подробнее § 57), распространившихся среди иудеев в Палестине особенно во времена римлян, хотя началось это еще во II веке до Р.Х. Постепенно в иудейском сознании укоренилось убеждение, что Бог больше не потерпит вызывающего присутствия язычников в Святой Земле, и установит Свои законы, и дарует привилегии Своим избранникам в Своем Царстве на земле.

Эсхатологические надежды не составляли какую-то однородную концепцию, так что очень сложно говорить о них достаточно последовательно и систематично. Но очевидно, что к началу проповеди Иисуса Христа подобные ожидания обострились. Израиль претерпел столько несчастий, что надежды были только на Самого Бога и Его прямое вмешательство. В многочисленных иудейских апокрифах того времени говорится о том, как языческие народы, особенно те, которые выступают против Израиля, мешая ему жить по Закону, будут сокрушены Богом. Ведь Израиль для того и избран, чтобы стать народом, где Своими божественными законами через Своего помазанника будет царствовать Бог.

Начиная с Исхода из Египта, вся история Израиля осознавалась как путь к Царству Божию, когда наконец наступят те мир и благоденствие, о которых предвозвещали пророки (например, Ис. 2, 2-4 и др.). Эта будущая эра мира и благоденствия получила название «мессианский мир». Пожелание «мира» (евр. *шалом*) – мессианское пожелание, с которого, например, начинал буквально все свои послания ап. Павел, вкладывая в него христианский смысл.

В течение долгих веков истории ожидания мессианской эры все более и более обострялись, а она все не наступала. Пришли римляне – не просто завоеватели, а нация, которая, казалось, претендовала на то, чтобы установить окончательный мировой порядок, где римский император царствовал бы как «Господь» (это был императорский титул).

## § 8. Мессианские ожидания

Ключевую роль в установлении царства Божия должен был сыграть некий харизматический вождь, которого называли Мессией. Большинство ожидало его как потомка царского рода Давида, что вполне понятно: освобождение народа от иноземного языческого режима, по крайней мере, внешне имело и военно-политический аспект. И все же были ожидания и несколько иного плана: Мессию ждали не как царя (из рода Давидова), а как священника из рода Ааронова (то есть левита)<sup>45</sup>. Были, впрочем, и другие варианты понимания образа Мессии, так что невозможно говорить о какой-либо стройной мессианской концепции. В конце концов, эти различные ожидания – главным образом, ожидания Мессии-сына Давидова и Мессии-левита – переплелись воедино или мирно сосуществовали вместе (например, в Кумранских текстах<sup>46</sup>). Предполагалось сначала явление Мессии-Ааронида, как некоего Предтечи, а затем собственно Мессии, царя Израилева. Забегая вперед, можно указать, что именно Иоанн Креститель с его священническим происхождением выступил в роли Предтечи Иисуса Христа, сына Давидова.

Однако что означает сам термин «Мессия»? Это «скорее намек, нежели термин»<sup>47</sup>. Само по себе он означал просто «помазанный» (евр. «Машиах», в огреченной форме – «Мессия», а по-греч. – «Христос», *Xristos*), то есть человек, посвященный на служение какому-либо исключительному делу. Для этого недостаточно было только собственного выбора или решения, а требовалось посвящение свыше, от Бога. Такими особыми служениями в древности были служения священников, царей и пророков. Посвящение было религиозной церемонией, где важное значение имело «помазание» (на священство или на царство): возлияние елея на главу посвящаемого в знак ниспослания ему священнических (Лев. 8, 1-13; Пс. 132, 2), царских (1 Цар. 9, 16; 10, 1 и др.) или пророческих полномочий (3 Цар. 19, 16) от Бога.

<sup>44</sup> См. *Телушкин Й. С.* 106-107.

<sup>45</sup> См. *Johnson Marshall D.* The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press. 1988. P. 177-8.

<sup>46</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1323.

<sup>47</sup> *Додд Ч.Г.* Основатель христианства. М. 1993. С. 85.

К рассматриваемым же временам слово «Помазанник» стало означать вполне определенное служение, связанное с особым положением Израиля, – его грядущее избавление. Избавитель, конечно, должен был быть для этого «помазанником Господа» (Мессией) и, по убеждению большинства, непременно царственным потомком – сыном Давида. Конечно, подобные чаяния имели ярко выраженную политическую окраску и в условиях римского владычества попросту означали мятеж. О том, как легко «заводилась» толпа, свидетельствуют отточенность и четкость религиозно-политических лозунгов, которыми встречали Иисуса на подступах к Иерусалиму, намереваясь сделать Его царем (ср. Ин. 6,15). Это отмечают все как один евангелисты:

Осанна сыну Давидову! (Мф. 21, 9); Благословенно грядущее во имя Господа царство отца нашего Давида! (Мк. 11, 10); Благословен Царь, грядущий во имя Господне! (Лк. 19, 38); Осанна! Благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев! (Ин. 12, 13).

Все это созвучно тем гимнам, которые не вошли в библейскую письменность, например, т.н. Песням Соломона:

«Воззри, Господи, и воздвигни вновь царство сына Давидова, одели его силою, да сокрушит он зубы нечестивых, да избавит он нас от язычников, да очистит он святой град Иерусалим от язычников, да сокрушит он их, как сосуды скудельные, да сокрушит он сердца их жезлом железным, да обратит Он их в бегство угрозами своими».

Роль, которая отводилась Мессии, была не руководящей, но вспомогательной, инструментальной. Конечно, она не сводилась только к военно-политическим функциям: еще в апокалиптической литературе Ветхого Завета говорится о Сыне Человеческом, который как некая надмирная личность грядет «с облаками небесными» и «Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему» (Дан. 7, 13-14).

Немаловажным является вопрос, насколько образ Мессии в тогдашних иудейских ожиданиях был образом Мессии *страдающего*. Хотя и эта составляющая имеет за собой отчетливый ветхозаветный генезис (например, Песни о Рабе Господнем у Девтероисайи<sup>48</sup>), она была далеко не на первом плане<sup>49</sup>.

Нам предстоит увидеть, как подобные ожидания оправдал (или не оправдал) Иисус, коль скоро Его нарекли Христом. А пока довершим этот раздел кратким изложением того, к чему пришел иудейский мир в результате своих напряженных духовных и политических поисков.

Не приняв Иисуса как Христа, иудейство впоследствии несколько раз обманывалось в своих ожиданиях Мессии, так что вынуждено было жить по правилу, провозглашенному еще раби Йохананом бен Закаем (I век): «Если ты держишь в руке саженец и тебе говорят, что пришел Машиах, сначала посади саженец, а потом иди встречать Машиаха»<sup>50</sup>.

## § 9. Разрушение Иерусалима и дальнейшие судьбы иудейства

В 66-м году, когда римский прокуратор изъял из храма большое количество серебра<sup>51</sup>, вспыхнуло восстание. После первых успехов оно быстро переросло в настоящую войну, охватившую всю страну. В ответ римляне обрушили мощь своей 60-тысячной армии, так что рано или поздно при всей жесточности и упорстве, с которыми сопротивлялись иудеи, они должны были быть сломлены. Вдобавок внутри самих иудеев разгорелась гражданская война: зилоты требовали от всех вооруженного участия в восстании до последней капли крови, тогда как другая часть иудеев искала мирных путей и договоренностей с римлянами.

<sup>48</sup> Девтероисайя – условное имя пророка, проповедовавшего на исходе Вавилонского плена (2-я пол. VI в. до Р.Х.), чьи речи записаны в Ис. 40 – 55.

<sup>49</sup> В образе Мессии, каким он сформировался ко временам Иисуса из Назарета (эпоха раннего иудаизма), можно наблюдать несколько смысловых оппозиций: 1) Мессия-Победитель или Мессия-искупительная жертва; 2) Мессия-избранник или Мессия по определению; 3) Мессия – Обоженный (обожествленный) человек или явившийся Бог (апофеоз или теофания); 4) через Мессию заключается Завет или отношения остаются юридически необусловленными; 5) Мессия – историческая или надмирная личность; 6) Мессия – для всей Вселенной или только для народа Израиля (универсализм или партикуляризм). Дополнительным аспектом последней оппозиции можно считать оппозицию «коллективизм/индивидуализм», т.е. Мессия – для религиозной группы или для каждого индивидуума в отдельности. В Иисусе из Назарета все эти оппозиции снимаются, и в каждом случае предлагается неожиданное, новое решение. – См. доклад проф. А.А. Алексева «Мессианская конференция в междузаветный период и в Новом Завете» на международной богословской конференции РПЦ «Эсхатологическое учение Церкви», 14-17 ноября 2005 г.

<sup>50</sup> Телушкин Й. С. 462.

<sup>51</sup> См. Телушкин Й. С. 107.



Так, например, против вооруженной борьбы выступал один из иудейских учителей – раби Йоханан бен Закай. В это время Иерусалим был уже в осаде. Из боязни перед расправой со стороны зилотов ученики вынесли бен Закаю из города под видом покойника.

Летом 70-го года римляне ворвались в Иерусалим, и город был разрушен. Прекратил свое существование и храм, сгорев в огне пожара. Это событие имело и до сих пор имеет огромное духовное значение для иудаизма: остатки храма, его Западная стена, стали священным местом плача об этой потере. Кстати, как мы увидим, для христиан, или во всяком случае для иудео-христиан разрушение храма тоже было событием, потребовавшим правильного богословского осмысления (см. § 48. 1).

Упомянутый Йоханан бен Закай уже после окончания войны смог собрать оставшиеся силы иудаизма, прежде всего в лице ученых книжников, и организовать иудейскую школу в Ямнии (или Явне) – небольшом городке на побережье Средиземного моря к югу от современного Тель-Авива. Сразу после разрушения храма школа в Ямнии фактически стала преемницей иерусалимского Синедриона. Ее значение в том, что была создана модель иудаизма в новых условиях – без храма, без жертвоприношений, без священства и без государства. Многие течения, представлявшие до того иудаизм (саддукеи, ессеи), прекратили свое существование. Остались только фарисеи, благодаря которым иудаизм и возродился. Так что фарисейская традиция «развилась в раввинистический иудаизм и сохраняется до некоторой степени в современном ортодоксальном иудаизме»<sup>52</sup>.

Один ученик спросил Йоханана о том, как быть теперь без храма и жертвоприношений? На это он ответил: «Не печалься, сын мой, так как мы можем совершать другие дела покаяния, не менее значимые: дела милости, ибо, согласно Писанию, «Я милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6, 6)»<sup>53</sup>.

#### **Иудаизм и иудео-христианство в первые десятилетия после разрушения храма**

Приведенное место из Священного Писания Ветхого Завета Иисус Христос дважды цитирует в Евангелии от Матфея (9, 13; 12, 7). Данный пример – один из многих, с помощью которых можно убедиться в том, что хотя Ямнийская школа не упоминается в Новом Завете, однако перекличку (как и скрытую полемику христиан, точнее, иудео-христиан), в Палестине тех лет с выжившим после разгрома восстания иудаизмом можно услышать в Писаниях Нового Завета, прежде всего в Евангелии от Матфея – Евангелии, написанном для христиан из иудеев (иудео-христиан). С одной стороны, мы встречаем здесь Иисусово толкование Закона, в чем-то созвучное толкованию некоторых видных иудейских учителей (см. выше о Гилелле). С другой стороны, именно в Евангелии от Матфея приводится обличительная речь Иисуса Христа против книжников и фарисеев (Мф. 23). Христос противопоставляет христианскую молитву иудейской (6, 5-6) и вообще призывает, чтобы праведность христиан превзошла праведность книжников и фарисеев (5, 20). «Иго», которое Он предлагает – легко (11, 30). Он учит «как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф. 7, 29).

### **III. Личность и провозвестие Иисуса Христа**

В книгах Нового Завета мы черпаем апостольские свидетельства об Иисусе Христе, и в них мы находим основание для веры в Него как в воплотившегося Сына Божия, Господа и Спасителя. Их церковная канонизация, то есть отбор из многих христианских и псевдохристианских писаний, была процессом, который занял время. Об истории формирования новозаветного канона будет сказано ниже (см. § 26). Но сам по себе факт такой работы уже свидетельствует о том, какое значение христиане с самого начала придавали аутентичности, то есть соответствию первоначальной апостольской проповеди тому, что написано в этих книгах.

Коль скоро речь шла о *воплощенном* или, по еще более точному выражению святых отцов эпохи первых Вселенских соборов, *воочеловечившемся* Сыне Божиим, важно было сохранить не только апостольскую весть о том, что «Иисус есть Христос, Сын Божий» (Ин. 20, 31), но и ценные сведения о Его человечестве, о Его историчности и неповторимости, свойственных любой человеческой личности. Ведь этим дорожили прежде всего все те же апостолы – ученики Христовы. Именно поэтому они подчеркнуто настаивали на подлинности, «осязаемости» своего свидетельства (ср. 1 Ин. 1, 1), тем более, что их главная новость о том, что «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14) уже тогда, во времена апостолов, ставилась под сомнение всевозможными разновидностями докетических учений, всячески отрицавших «плотской», «материальный» фактор жизни Иисуса Христа<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> NJBC. P. 1243.

<sup>53</sup> См. *Charpentier E. Pour lire le Nouveau Testament. Paris. 1981. P. 31; Телушкин Й. С. 109.*

<sup>54</sup> См. *Meier J.P. Jesus. // NJBC. P. 1318.*

Некоторое время Евангелия называли «воспоминаниями» апостолов<sup>55</sup>. Это еще раз показывает, как важна была историческая достоверность всего, что говорил и делал Иисус. При этом такие «воспоминания» были не ностальгическим (грустным) рассказом о событиях безвозвратно ушедшего прошлого. Но именно Благовестием, то есть Радостной вестью – Евангелием – о том, что Сей Человек Иисус есть Бог, Спаситель и Господь. Причем Благовестие прочитывалось и было слышно буквально во всем, что говорилось об Иисусе.

Все это дает удивительное сочетание веры в Иисуса как в Христа и Сына Божия со стремлением бережно сохранить то, что было свойственно Ему как Человеку, жившему и проповедовавшему в определенном историческом и религиозном контексте. Это сочетание органично спаяно воедино в четырех канонических Евангелиях. Причем в каждом из них такое сочетание представлено по-разному.

Пожалуй, наиболее виртуозно это проделал евангелист Иоанн Богослов. В его Евангелии мы встречаем одновременно и самый богословский, духовный, «гностицистский» вариант Благой вести, и наиболее точные, иногда даже излишние на первый взгляд детали. В них подчас трудно отличить символизм смысла (сто пятьдесят три рыбы: 21, 11) от исторической и жизненно-бытовой достоверности. Среди таких деталей, например, купальня, у которой было пять крытых ходов (5, 2); намек на возраст Иисуса не более пятидесяти лет, несколько отличающийся от трафаретного представления (8, 57); храм Иерусалимский, который строился сорок шесть лет (2, 20); подробности, кто из двух учеников прибежал ко гробу первый, но не вошел в него, а вошел лишь после того, как вошел Петр (20, 3-10), хотя именно прежде всего Евангелию от Иоанна было принято отказываться в историчности<sup>56</sup>!

В свое время такое неподражаемое сочетание церковной веры с историчностью в повествованиях об Иисусе, что характерно для Четвероевангелия (см. §40. 4), стало для новозаветной критики почти непреодолимой трудностью в ее стремлении во что бы то ни стало разделить «исторического» Иисуса от «керигматического» или, как выражались некоторые критики, «мифологического» Христа<sup>57</sup>.

Чем были вызваны подобные стремления и что полезного мы можем извлечь из проделанной критикой огромной работы, начавшейся в XIX веке и совершаемой до сих пор? В своих отрицательных намерениях поиски «исторического Иисуса» направлены на то, чтобы доказать Его неисторичность (то есть что Евангельские рассказы об Иисусе Христе – выдумки самих христиан), или то, что хотя Он действительно представлял Собой историческое лицо<sup>58</sup> и даже проповедовал определенные идеи, но все, что написано в Евангелиях, есть опять-таки плоды богословствования и мифотворчества христиан (например, апостола Павла). С другой стороны, всегда были и есть такие представители новозаветной критики, которые скрупулезно анализируют (продельвая прежде всего большую филологическую работу) новозаветные и другие древние тексты, чтобы, насколько возможно, реконструировать проповедь Самого Иисуса, а затем – Его первых учеников, в среде которых и появились писания, вошедшие в Новый Завет в неразрывном *преемстве*.<sup>59</sup>

К счастью, такая работа приносит свои плоды. Поэтому мы можем еще ближе воззреть (конечно, не со стопроцентной уверенностью, но с достаточно высокой долей вероятности) на то уникальное, что пленило апостолов в лике, словах и делах Христа, что заставило их сделать бесповоротный выбор: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин. 6, 68).

Книги Нового Завета (не только Книга Деяний или послания апостолов, но и сами Евангелия) предстают перед нами и как ценные сами по себе свидетельства о Христе, и как свидетельства живой

---

<sup>55</sup> Свидетельство св. мученика Иустина Философа (около 150-го года) о том, что апостолы написали «воспоминания, которые называются Евангелиями» (Апология I, гл. 66)

<sup>56</sup> См. NJBC. P. 1317. 1322.

<sup>57</sup> «Столь трагикомической выглядит доведшая сама себя до абсурда контроверза об «историческом» и «керигматическом» Иисусе». – *Аверинцев С.С.* Слово Божие и Слово Человеческое. // Новая Европа. №7. «Христианская Россия». 1995. С. 71-2.

<sup>58</sup> В этой связи привлекались различные древние внехристианские свидетельства, их очень немного. Так, около 93–94-го годов Иосиф Флавий писал об «Иакове, брате Иисуса, так называемого Христа» (Древности Иудейские, 20. 9. 1. § 200). Показательно, что он пишет «брат *Иисуса*», а не «брат *Господень*», как было принято среди христиан. Таким образом, вряд ли это христианская интерполяция. Кроме того, видно, что Иосиф рассчитывает, что читатель знает, кто такой Иисус, называемый Христом. Также встречаются очень краткие упоминания у Тацита (около 110 года) о Христе, «который был приговорен к смерти в правление Тиберия прокуратором Понтием Пилатом» (Анн. 15. 44); у его почти современника Светония о том, что Христос якобы был причиной мятежа среди евреев в Риме при Клавдии, хотя эти указания не вполне ясны, а также у Плиния Младшего (около 111-113 годов), упомянувшего о христианах, которые «поют гимны Христу как Богу». – См. NJBC. P. 1317.

<sup>59</sup> Последнее, недавно вышедшее фундаментальное исследование такого рода (I-й том): *Dunn J.* Jesus Remembered. Christianity in the Making. 2003.

веры, развивавшейся в многообразии традиций первохристианской Церкви. На это хочется обратить особое внимание. Ведь желание услышать говорящего в Евангелиях Христа и так не требует обоснования. А вот возможность услышать в них отзвук веры тогдашних христиан как будто остается не востребованной. Между тем это тоже не менее важно и актуально для нас, живущих 2000 лет спустя и имеющих, как оказывается, те же самые проблемы и поиски, что и христиане первых поколений.

## § 10. Личность Иисуса

### 1. Имя Иисуса

Имя Иисус – греч. *Ihsou=j*, евр. *YEŠUA* (*Yeshua*) или усеченно *YEŠU* (*Yeshu*) – как и многие другие ветхозаветные иудейские имена, содержит в усеченной форме Священную Тетраграмму *YHWH*. Оно означает «*YHWH* (Господь) спасает» или «*YHWH* помогает» (ср. Мф. 1, 21). На рубеже эр это имя было распространено среди евреев<sup>60</sup>. И мы встречаем его еще в Ветхом Завете (Иисус Навин в Ис. Нав., священник Иисус в 1 Езд. 3, 2).

### 2. Происхождение и образование Иисуса

По плоти Его Матерью была Мария, мнимым (юридическим) отцом – Иосиф. Кроме повествований Мф. 1–2 и Лк. 1–2, нагруженных большим богословским значением, в Новом Завете больше нет упоминаний о Рождестве Иисуса Христа (кроме краткого упоминания в Гал. 4, 4, скорее имеющего общий характер, то есть как всякий «человек, рожденный женою», Иов. 14, 1). Однако при всей разнице вторых глав Мф. и Лк., где говорится о Рождестве, оба они сходятся в том, что Иисус родился в Вифлееме<sup>61</sup>. В то же время, в Рим. 1, 3–4 и 2 Тим. 2, 8, – текстах, которые можно рассматривать как ранние христианские кредо (символы веры), – говорится об Иисусе как о родившемся «от семени Давидова (по плоти)». Изначальная вера Церкви в Воскресение Христово поначалу могла выражаться в том, что о нем говорили как о воцарении Сына Давидова. Так было востребовано и получило большое значение происхождение Его из дома Давидова через Иосифа как юридического отца. Линия Марии указывает на левитические корни (см. Лк. 1, 5. 36)<sup>62</sup>.

Об образовании Иисуса нам ничего не известно. Его оппоненты, согласно Ин. 7, 15, удивляются, откуда Иисус может знать Писание, если Он не имел формального образования. К Нему уважительно обращались «Равви», но до 70-го года в Иерусалиме это обращение употреблялось более свободно, чем позже, когда так могли обращаться только к учителям, получившим соответствующее образование и статус<sup>63</sup>. Лк. 4, 16–21 предполагает, что Иисус знал библейский иврит, хотя обычно Он изъяснялся на арамейском языке, общеупотребляемом среди галилейских крестьян. Они должны были знать и греческий, особенно в коммерческих целях, так что с греческим должен был быть знаком и Иисус<sup>64</sup>, хотя вряд ли он пользовался им в проповеди. Во всяком случае, в течение 30 лет пребывания в ничем не выдающемся городке Назарете<sup>65</sup>, помогая Своему «отцу» по плотницкому<sup>66</sup> делу, Он не получил какого-либо выдающегося образования, которое бы предполагало Его дальнейшее признание в крупных центрах. Отсюда то удивление, которое Он вызвал, когда вернулся домой после первого проповеднического опыта (Мк. 6, 1–ба и пар.).

### 3. Внешность и личностные качества Иисуса

Хотя в Евангелиях прямо не дается никаких личностных характеристик Иисуса (кстати, как и кого-либо другого), тем не менее можно составить себе более-менее ясное представление о Его основных личностных качествах и даже некоторых внешних чертах.

<sup>60</sup> См. *Иеремияс И. С. 16; Meier J.P. Jesus. // NJBC. P. 1319.*

<sup>61</sup> Впрочем, Ин. 7, 41–42 можно понять как указание на то, что многие не знали, что Иисус родился в Вифлееме.

<sup>62</sup> См. *Meier J.P. Jesus. // NJBC. P. 1319.*

<sup>63</sup> См. *Meier J.P. Jesus. // NJBC. P. 1319. Иеремияс И. С. 97.*

<sup>64</sup> См. *Fitzmyer J.A. Did Jesus Speak Greek? // BAR. 1992. V. 18. № 5. P. 58ff.*

<sup>65</sup> Неподалеку от Назарета был раскопан крупный греко-римский город Сепфорис – возможно, во времена Иисуса Христа он был столицей Галилеи. О нем не упоминается в Евангелиях, но несомненно, что жители Назарета находились с ним в контакте. Слова о городе, который «не может укрыться», стоя «на вершине горы» (Мф. 5,14), могли быть навеяны именно Сепфорисом, так как он был расположен на холме. Это дает основания говорить об осведомленности Иисуса в городской жизни. См. *Batey A. Sepphoris: An Urban Portrait of Jesus.// BAR. 1992. V. 18. №3. P. 50ff.*

<sup>66</sup> Греч. *te/ktwn* (Мк. 6,3) чаще всего означало «плотник», хотя не исключались и значения ремесленника, имеющего дело с любым твердым материалом.

Вот несколько выдержек на эту тему из книги Карла Адама «Иисус Христос».

#### **Внешний вид<sup>67</sup>**

*«Он был в полном расцвете Своей жизни и Своих сил, когда начал свою проповедь. Как выглядел Он тогда с внешней стороны? Разумеется, Он не выделялся Своим одеянием от иудеев и раввинов своего времени. «Он сделался подобным человекам и по виду стал как человек» (Флп. 2, 7). Во всяком случае, Он не носил особой, бросающейся в глаза одежды, как Его предтеча Иоанн, который по примеру пророков был подпоясан поясом из верблюжьей шерсти. Подобно Своим землякам Он носил обычную шерстяную рубашку (хитон), пояс, служивший Ему одновременно сумкой для денег (Мф. 10, 9), и сверх того – плащ (Лк. 6, 20), а также обувь – сандалии (Деян. 12, 8). Из истории Его страданий мы узнаем (Ин. 19, 23), что Его хитон был «не сшитый, а весь тканый сверху».*

*В Своих дальних путешествиях Он защищал Себя от палящих лучей солнца обычным белым «сударем»– платком<sup>68</sup>, окутывавшим голову и шею. Позднее Петр нашел этот плат в Его гробу (Ин. 20, 7). Впрочем, Иисус осуждал всякую тревожную заботу об одежде (Мф. 6, 28).*

*Вообще, как достаточно ясно свидетельствуют Евангелия, Ему отнюдь не были чужды заботы о теле. Если Он предостерегал от распространенной в Его народе переоценки культовых омовений и осуждал фарисеев, когда те очищали «внешность чаш и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды» (Мф. 23, 25), то это не мешало Ему придавать большое значение чистоте и разумному уходу за телом. Даже на время поста и покаяния, и особенно на это время, Он рекомендует мыться и помазывать тело. «Если ты постишься, то помажь главу твою и умой лице твое» (Мф. 6, 17). Он сам моет Своим ученикам ноги перед Пасхальной трапезой (Ин. 13, 5) и слегка упрекает фарисея Симона за то, что он „не дал Ему воды на ноги” – при входе в дом – и «голова маслом Ему не помазал» (Лк. 14, 7 сл.).*

#### **Красота и уничтожение**

*Он проявлял тонкое чувство того, что приличествует. Его физический облик должен был быть чрезвычайно располагающим к себе и привлекательным, даже обаятельным. Правда, у нас нет никаких определенных сообщений об этом, что отмечает уже Ириней («Adv. Haer.» 1, 25) в конце II века. Однако свидетельство Луки (2, 52), что Иисус в детстве «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков», указывает не только на Его душевный рост, но и на Его телесную привлекательность. На это, по-видимому, указывает также и странно звучащее замечание Иисуса о выразительности здорового человеческого глаза: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло» (Мф. 6, 22). Это, несомненно, было высказано Иисусом на основе Его личного опыта. Таким образом, нечто светлое, сияющее должно было исходить из Его образа, что привлекало к Нему и приковывало всех тонко чувствующих людей, в особенности женщин и детей. Если у женщины из народа совершенно непосредственно вырвалась восторженная похвала: «Блаженно чрево, носившее тебя, и сосцы, тебя питавшие» (Лук. 11, 27), то исправляющий ответ Иисуса: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11, 28) дает понять, что эта женщина рядом с Его духовными преимуществами имела в виду и телесные.*

*Если впоследствии Иустин, а затем, по поводу враждебных замечаний Цельсия, также Климент Александрийский и Ориген приписывали Иисусу некрасивый, уродливый или по крайней мере невзрачный внешний облик, то они делали это по догматически-экзегетическим соображениям, так как пророк Исаия предрекал о рабе Божием, что у него не будет привлекательного образа и красоты; то, что пророк предрекал о жалком виде страждущего, по улицам Иерусалима влекомого Христа, они не задумываясь отнесли к Его человеческому облику вообще. Более глубоко это их объяснение вытекало из их эллинистических – неоплатонических установок, по которым тело, всякое тело, рассматривалось как нечто недолжное, нечто недостойное человека, как темница души, а прекрасного тела надо было опасаться как дьявольского искушения. Потому они и не могли поступить иначе, как приписать Искушителю безобразное тело. Евангельские свидетельства дают прямо противоположные указания.*

#### **Взгляд**

*Сильнейшее впечатление, которое Иисус сейчас же, первым же своим выступлением производил на простой народ, особенно на больных, грешников и грешниц, было следствием не только духовных и религиозных сил, но отчасти, несомненно, и Его увлекательного внешнего облика, который пленял всякого и удержал в сфере Его обаяния. Особенно поразительны должны были быть глаза Иисуса, Его зажигающий, будящий, укоряющий взгляд. Показательно, что Марк, нередко сообщая то или иное*

<sup>67</sup> Подзаголовки вставлены автором – А.С.

<sup>68</sup> В Синодальном переводе он называется «плат», в славянском – «сударь» – прим. А.С.

значительное слово Господа, прибегает к такому обороту речи: «И Он взглянул на них и сказал» (сравни Мк. 3, 5, 34; 5, 32; 8, 33; 10, 21; 23, 27). В Его взгляде было нечто властное и покоряющее.

#### **Выносливость**

С этим внешним благообразием соединялось впечатление здоровья, окрыляющей силы, дисциплинированности во всем облике Иисуса. Об Иисусе мы не имеем никаких указаний, чтобы он был когда-либо чем-либо болен. Все страдания, которые постигли Его, были следствиями Его призвания, лишениями и жертвами, возложенными на Него Его мессианским посланничеством. Его тело было необычайно закалено. Об этом говорит уже Его обыкновение с самого раннего утра приступать к выполнению Своих задач. «А утром, встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился» (Мк. 11, 35). «Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них 12» (Лк. 6, 13). Мы знаем далее, что вся Его общественная жизнь была жизнью странника: хождение и странствование по горным долинам Своей родины; хождение и странствование из Галилеи в Самарию и Иудею или даже до стран Тира и Сидона (Мф. 15, 21). И эти странствования Он прodelывал при самом простом снаряжении, так, как требовал от своих учеников: «Ничего не берите на дорогу: ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни серебра, и не имейте по две одежды» (Лук. 9, 3) – в силу этого Его спутниками часто были голод и жажда. Значительнейшая часть общественного служения Иисуса протекает вообще не в домашнем уюте, а в открытой природе, подверженной всем превратностям погоды.

Если Он заходил в дом, то это был дом Его знакомых или друзей; сам же Он не имел, где голову преклонить (Мф. 8, 20). Нет сомнений, что Иисус сотни раз ночевал под открытым небом, и отчасти поэтому так близко знал лилии на полях и птиц в небе. Только в корне здоровое тело могло соответствовать всем этим требованиям. К тому же эта жизнь странника была полна трудов и необычных напряжений. Св. Марк неоднократно подчеркивает: они не имели времени даже поесть (Мк. 3, 20; 6, 31). До глубокого вечера к нему «шли в великом множестве» больные (Мк. 3, 8); а с больными шли и коварные враги, фарисеи и саддукеи. Слово сталкивалось со словом, дух с духом. Произносились речи в возбуждающем споре, шла опасная словесная борьба и росло напряжение. К этому прибавлялись утомительные объяснения с собственными учениками, – та тяжелая обуза, которую они возлагали на него своим непониманием и себялюбием. Любая болезненная или только слабая конституция не могла бы выдержать этого и сломилась бы. Но Иисус никогда и ни перед чем не терялся, даже в самых тяжелых и опасных положениях, как, например, во время бушующей бури на Геннисаретском озере, когда Он спокойно спал на своей подушке, пока ученики не разбудили Его, и Он, очнувшись от глубокого сна, во мгновение понял обстановку и овладел ею. Все это доказывает, как чужды Ему были распущенность и суетливость, как твердо владел Он своими чувствами, как внутренне здоров Он был.

#### **Целеустремленность**

Была ли в этом здоровом теле также и здоровая душа? Этот вопрос должен быть поставлен. При необычности Его выступлений и неслыханности Его высказываний и притязаний, само собой понятно, что именно средние люди, занятые повседневными делами и неспособные воспринимать исключительное и героическое, обычно меряющие все на среднюю человеческую и только человеческую мерку, негодовали на Иисуса, и, не задумываясь, легко могли приписать Ему душевную ненормальность. Первые, кто поносил Его, говоря, что Он «вне себя», были Его собственные родственники (Мк. 3, 21). И Его противники из фарисеев выражали по-своему то же самое, когда утверждали, что в Нем действует злой дух (Мф. 12, 24). Эти толки о болезненном и злом духе прошли через века и опять были жадно подхвачены в новейшее время, чтобы таким простым и грубым образом покончить с загадкой Иисуса. Уже поэтому необходимо возможно отчетливее выяснить чисто человеческое духовное своеобразие Иисуса.

Как выявлял себя Иисус в качестве просто человека? Как Он представляется нам по Своей чисто человеческой духовной структуре? Евангелисты дают нам на это однозначный ответ. Что особенно бросалось им в глаза в человеческом существе Иисуса и что они постоянно подчеркивали – это исключительно ясная целеустремленность Его мышления и основанная на этом строгая выдержанность и законченность Его воли. Если попытаться сделать невозможное и свести к одному всеохватывающему конечному выражению духовное своеобразие Иисуса, то скорее всего следовало бы говорить о твердой целеустремленной мужественности, с которой Он видел и принимал волю Отца как Свою задачу, и ее выполнял до последнего предела, до пролития Своей крови. Уже в Его речи, в постоянно повторяющихся выражениях: «Я пришел, – Я не пришел» проявляется это ясное по цели, полное решительности, твердое «да» и «нет» Его жизни: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34). «Я пришел призвать не праведных, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 13). «Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19, 10). «Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу свою за искупление многих» (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45). «Не думайте, что Я

пришел нарушить закон, или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17). «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк. 12, 42).

Иисус знает, чего Он хочет, и знает это с самого начала. Уже в 12 лет в Иерусалимском храме Он дает Своей жизненной программе ясное и отчетливое выражение: «Или вы не знаете, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк. 2, 49). Три искушения в пустыне представляют собою с психологической точки зрения победную борьбу с богопротивной, сатанинской возможностью свою мессианскую силу использовать для самовозвеличения, для эгоистических целей, а не для построения владычества Божия. Здесь мы убеждаемся непосредственно, как ясно Иисус с самого начала Своей общественной деятельности видит новый путь и как решительно Он идет по этому пути самоотдачи и жертвы ради небесного Отца.

Впоследствии не только Его враги пытались отвлечь Его от этого пути. По меньшей мере в трех местах заметны влияния из Его собственного окружения, которые хотели свести Его с раз навсегда принятого пути, ведущего Его к Страстям. Уже в Капернауме они начались тайным противодействием Его собственных последователей (Мк. 3, 21 и след.). Эти стремления сгустились в определенном протесте Петра у Кесарии Филипповой: «Будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!» (Мф. 16, 22). Они привели в конце концов к тому, что отпала масса Его учеников, когда Иисус заговорил о еде Своего тела и питии Своей крови (Ин. 6, 57). «С того времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6, 66). Но Иисус продолжал идти своим путем, решившись, если нужно, идти совершенно один, в полном одиночестве. В этом пункте у Него не было ни одного успокоительного слова для учеников, – один только острый сжатый вопрос: «Не хотите ли и вы отойти от Меня?»

Вот Иисус – с ясной волей, с целеустремленным делом. Во всей Его общественной жизни нельзя найти ни одного мгновения, когда бы Он раздумывал, колеблясь в нерешительности, или тем более взял бы обратно хоть одно Свое слово, отказался бы хоть от одного Своего действия. И от Своих учеников Он желает такой же твердой, целеустремленной воли. «Возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк. 9, 62) «Кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек?» (Лк. 14, 28). «Какой царь, идя на войну против другого, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он... противостоять идущему на него?» (Лк. 14, 31). Это Его собственный личный образ действия, который Он хочет вкоренить в души учеников. Необдуманно-поспешная деятельность, неуверенные колебания или тем более соглашательство, поиски компромиссов Ему совершенно чужды. Его существо и жизнь, это «да!» или «нет!», и ничего другого. Иисус всегда целен, всегда готов, так как Он никогда не говорит и не действует иначе, как в цельном, светлом сознании и с полнотой сильной жизненной воли. Потому Он и только Он один имеет право повелевать; «Да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх того, то от лукавого» (Мф. 5, 37). Его существо и жизнь есть полное единство, законченность, светлость, изначальная ясность и правда. Он в такой степени был отмечен подлинностью, правдой, прямою и силой, что даже Его враги не могли избавиться от этого впечатления. «Учитель, мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении кому-либо» (Мк. 12, 14).

#### Авторитет

Эта сжатая, на своей цели сконцентрированная воля, эта ипостазированная инициативность и энергия делали Иисуса природным вождем. Он призывает Симона и Андрея, и те сейчас же оставляют свои сети (Мк. 1, 16 сл.). Он призывает Иакова и Иоанна, и они оставляют отца своего вместе с работниками (Мк. 1, 20). Он гонит торгующих из преддворья храма, и никто не осмеливается сопротивляться. Он – природный повелитель, царственный образ.

Ученики чувствовали это. Отсюда их боязливая почтительность перед Учителем, сильное чувство расстояния, на котором они держатся от Него и считают должным держаться. Евангелисты постоянно отмечают, как они изумлялись, как ужасались Его речами и поступками (Мк. 9, 6; 6, 51; 4, 41; 10, 24, 26) и не осмеливались говорить с Ним (Мк. 9, 32). Марк описывает начало путешествия Иисуса в Иерусалим на смерть замечательными словами: «Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе» (10, 32).

Эта трепетная боязливость сковывала и народные массы. «И они боялись» – это было первое, изначальное чувство, которое возникало у них при виде Иисуса (Мк. 5, 15, 33, 42; 19, 15). Он не был как один из них. Он не был также похож ни на одного из их вождей, как книжники и фарисеи. Он был как власть имущий. Так сильно было это впечатление превосходства, чрезвычайного мужества в облике Иисуса, что люди обращались к высшим им известным образам и именам, чтобы выразить его: «Креститель Он? Или? Иеремия или один из пророков?» (Мф. 16, 14).

## Трезвенность

Иисус не был экстаиком подобно Магомету или подобно также св. Павлу. Магомет значительную часть своей жизни провел в сомнамбулическом состоянии. Павел с радостной гордостью описывает свои экстаические состояния, когда он был восхищен до третьего неба и слышал неизреченные слова (2 Кор. 12, 2 сл.). Ничего подобного мы не узнаем об Иисусе. Как ни высоко ставила первохристианская община экстаические дары, видения, дар языков, пророчества; как ни решительно Павел запрещал приглушать это духовное цветение (1 Фес. 5, 10), и как в этом ни видели явления духа и силы (1 Кор. 2, 4), – об Иисусе никогда не рассказывалось ничего столь странно-возвышенного, и это – ясное и решительное доказательство того, что в жизни Иисуса видения, молитвы и речи экстаического характера действительно никогда не имели места.

Кстати, это также ясное и решительное доказательство того, что первохристианской общине было совершенно чуждо стремление свои собственные идеалы искусственно переносить на Иисуса и Его образ рисовать собственными красками.

Правда, был час жизни Иисуса, когда Его облик выступил из теневой и мгlistой области земного, когда Его одежды засветились блистающей белизной, как „на земле белильщик не может выбелить» (Мк. 9, 3), и когда восхищенным глазам учеников явились Илия и Моисей, говорившие с Иисусом. Но здесь идет речь не о внутреннем восхищении, не об уходе духа Иисуса в иной мир, не об экстазе в собственном смысле, но о сверхземном просветлении Его внешнего облика. Это было предвосхищением чуда воскресения, это было делом божественной силы, которое должно было помочь ученикам преодолеть непосредственно предстоявшие тяжелые часы страданий Иисуса. Это было откровение не в субъективном, но в объективном смысле. Мы ничего не узнаем при этом о внутренних процессах в сознании Иисуса. Если говорить об экстазе, то он имел место не у Иисуса, а у Его учеников, и прежде всего у Петра, у которого этот неожиданный прорыв божественного в Иисусе вызвал восторженный возглас: «Равви, хорошо нам здесь; сделаем три кущи» (Мк. 9, 5), «ибо не знал, что сказать, потому что они были в страхе» (Мк. 9, 6).

## Любовь, хорошо знающая человеческую природу

Нет более превратного понимания Иисуса, как брать в отдельности его бессмертную весть о любви, самое возвышенное и самое нежное, что было когда-либо сказано человеком, особенно его слова: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас» (Лк. 6, 27; Мф. 5, 44) и, отрывая это от Его духовности и Его установок в целом, в этой изолированности, принимать все это за героические, но эксцентричные, переступающие всякую меру, невозможные требования Его человеколюбивой души, за учение человека, который, как выразился однажды Ницше, «выше всех взлетел и прекраснее всех заблудился».

Благовествование Иисуса о любви, и именно оно, укладывается в его чувство действительности, близкое к жизни. Оно может быть правильно понято и истолковано только отсюда.

Его любовь к людям ни в каком случае не мечтательная, идеализирующая любовь. Она ни в каком случае не простой культ человечности. Иисус, наоборот, видит человечество во всей его сомнительности и слабости. Оно для Него «злой и прелюбодейный род» (Мф. 16, 4). Те галилеяне, кровь которых пролил Пилат, и те 18 несчастных, которые были убиты при падении Силоамской башни, «не были виновнее всех, живущих в Иерусалиме» (Лк. 13, 4). Он видит таким образом весь Иерусалим под грехом. Даже там, где самообман был бы наиболее понятен – по отношению к собственным ученикам, от Него ничуть не ускользает ущербленность, извращенность их существа, настолько, что временами ему трудно оставаться с ними (Мк. 9, 18; 8, 17, 18; 8, 13 и 18; 7, 18). Даже в самом доверенном из своих учеников, в Петре, он замечает нечто злокачественное, даже дьявольское (Мф. 16, 23). Хотя Он никогда с такою выразительностью, как например святой Павел, не говорит о первородном грехе, Он тем не менее видит, как в человеке действует слишком человеческое и ниже, чем человеческое, и он говорит, как нечто само собою разумеющееся, что все его слушатели «злы» (Мф. 7, 11). У Него ясный глаз (Мф. 11, 16 сл.) и на слабости детей, которых Он очень любит, на их капризность, своеволие и поверхностную игривость. В их детскости отражается, с Его точки зрения, вся духовная незрелость Его времени. Потому его первое слово, сказанное человечеству, было словом о покаянии: «покайтесь» (Мф. 4, 17). Нельзя об этом умалчивать: в любви Иисуса к людям есть легкая сдержанность, даже временами сдержанное неудовольствие и отталкивание.

Иисус страдает за человечество. Его любовь несет на себе тайные раны. Это знающая любовь. Но именно потому, что она – знающая любовь, она видит не только темную глубину человеческого сердца, но знает также о человеческой обусловленности и хрупкости. Потому она запрещает всякое поспешное суждение и осуждение. «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7, 1; Лк. 6, 37). «И что ты смотришь на сучок в глазу брата твоего, а бревно в своем глазу не чувствуешь?» (Мф. 7, 3; Лк. 6, 41 и дальше). Иисус упрекнул Своих учеников, когда они хотели низвести огонь на неверующие города (Лк. 9,



55). Нельзя преждевременно и своевольно выдолбить сорную траву на пшеничном поле (Мф. 13, 29). Бог сам озаботится об этом и для этого пошлет своих ангелов в день жатвы. Когда к Нему привели застигнутую на месте преступления прелюбодейцу и требовали от Него ее осуждения, тогда Он, наклонившись к земле, стал писать пальцем на песке. А когда они и после этого осаждали Его своими вопросами. Он дал им многозначительный ответ: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8, 7). Это слова, насыщенные знанием человека, полные жизненности и совершенной объективности. И это не только Его слова; это – Его сущность, Он Сам весь в этих словах»<sup>69</sup>.

#### 4. Начало служения Иисуса

Общественное служение Иисуса началось с того, что Он пришел на Иордан принять Крещение от Иоанна Крестителя – человека, который и своим аскетическим образом жизни, и своей проповедью напоминал одновременно и пророка (особенно Илию), и апокалиптика. Сам факт принятия Иисусом Крещения от Иоанна – выдающийся и достойный всяческого доверия уже просто потому, что Предание сохранило его и включило в Евангелие несмотря на то, что Церковь с самого начала не могла не недоумевать, почему Сын Божий смиренно принимает Крещение от Своего Предтечи (ср. Мф. 3, 14-15), да еще если принять во внимание, что Иоанново Крещение было «для прощения грехов» (Мк. 1, 4). Кроме того, некоторые из учеников Иисуса (Петр, Андрей, Филипп и Нафанаил – Ин. 1, 35-51) прежде были учениками Иоанна Крестителя.

### § 11. Весть Иисуса с точки зрения формы

Общеизвестно, насколько тесно связаны форма и содержание. Проповедь Иисуса представляла собой цельное, гармоничное сочетание содержания Благой весты с теми формами, в которые Благая весть облекалась.

#### 1. Общение за трапезой

Любовь Божию к грешникам, которую проповедовал Иисус, Он наглядно выражал тем, что ел и пил с «мытарями<sup>70</sup> и грешниками». Это были люди, согласно Закону находившиеся в низком, нечистом состоянии, вне общества Господня, народа Божия, каким считалась основная масса иудеев, «народ земли» (евр. *amte ha'ares*)<sup>71</sup>. Есть и пить с кем-то, то есть иметь общую трапезу – действие, наполненное большим символическим смыслом (особенно на Востоке по сей день<sup>72</sup>). Оно было самой наглядной демонстрацией того, о чем Иисус возвещал словесно, используя образы возвращения блудного сына и принятия его в прежнем достоинстве, прощения огромного долга, нахождения потерянной овцы и т.п.

С другой стороны, общение с подобными «потерянными» для Закона<sup>73</sup>, своего рода «маргиналами», да еще за трапезой, у них дома (Лк. 19, 6-7), держало и Самого Иисуса в нечистом для Закона состоянии.

<sup>69</sup> Адам К. Иисус Христос. Брюссель. 1961. С. 87-121.

<sup>70</sup> Здесь необходимо подчеркнуть различие между сборщиками налогов (*gabbaja*) и сборщиками пошлин, или мытарями (*mokesa*). Сборщики налогов, в обязанность которых входило взимать прямые налоги (подушный и земельный), были в новозаветные времена государственными чиновниками, которые традиционно набирались из уважаемых семей и должны были распределять налоги по подлежащим налогообложению жителям; при этом за непоступление налогов они отвечали своим имуществом. Мытари же были субарендаторами богатых откупщиков (Лк. 19, 2, старший мытарь), купивших право сбора пошлин на данной территории на аукционе. Обычай сдавать пошлыны в аренду был, видимо, распространен по всей Палестине – как в областях, управляемых царями из рода Ирода, так и в тех, которые были колонизированы римлянами. Понятно, почему ненависть населения была обращена именно на мытарей. Несомненно, что и сборщики налогов позволяли охранявшим и защищавшим их

полицейским превышать свои полномочия (Лк ● 3, 14). Однако мытари были в несравненно большей степени подвержены искушению обманывать, так как они при любых обстоятельствах должны были выбить арендную плату плюс дополнительную прибыль. Они пользовались тем, что население не знало таможенных тарифов, и беззастенчиво набивали свой карман». – *Иеремияс И.* С.131-2.

<sup>71</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1319; *Иеремияс И.* С. 133.

<sup>72</sup> См. *Иеремияс И.* С. 137.

<sup>73</sup> «Понятие «грешник» имело в окружавшей Иисуса среде весьма определенный оттенок. Оно применялось не только в общем значении..., но и в специальном – к людям презираемых профессий. До нас дошли таблицы с перечнем занятий, подвергавшихся поруганию... К этой категории грешников



Так сказать, вне Закона. Уже сам по себе этот факт вызывал не просто недоумение, а резкое порицание со стороны благочестивых. Христос возвещал, что эсхатологический пир Царствия Божия уже наступил, к нему приглашены все обратившиеся грешники, тогда как время поста – позади (Мк. 2, 18-20). Столь неаскетический образ жизни, который Он вел, не только отличал Его от Иоанна Крестителя, но и вызывал всеобщее неодобрение, стяжав Ему репутацию «человека, который любит есть и пить вино, друга мытарей и грешников» (Мф. 11, 19).

«Такие собрания, открытые даже для явных грешников, выражали самую суть вести Иисуса»<sup>74</sup>.

Почему именно к ним с такой подчеркнутостью обращал Иисус Свою весть? Почему именно эту сторону Его проповеди так подробно и «крупным планом» описывают Евангелия? Конечно, не из-за любви Иисуса к таким несомненным грехам, как взяточничество, вымогательство, проституция и т.п., а из-за того, что сердца только таких людей были готовы плодоносить верой и благодарностью за незаслуженное спасение. Ведь их духовное и психологическое бремя было вдвойне тяжкое. Их открыто презирали люди, но и сами они были убеждены в невозможности получить для себя спасение у Бога<sup>75</sup>. Поэтому, если «мытари и грешники», «малые» (Мф. 10, 42 и др.), «простецы» (Мф. 11, 25)<sup>76</sup> – презрительные характеристики-штампы, употреблявшиеся в благочестивой среде фарисеев и книжников в отношении тех, кто не знал или нарушал Закон, то Сам Иисус называл их «труждающимися и обремененными», а также «нищими». Последний термин подразумевает не только обездоленных в имущественном смысле, но и более широко – тех, кто не в состоянии защитить себя перед сложившимися духовными представлениями-графаретами. В таком значении термины «нищие», «смирненные», «убогие» и т.п. встречаются и в Ветхом Завете, особенно в пророческой проповеди<sup>77</sup>.

Внимание Иисуса к «мытарям и грешникам» можно понимать и в более остром смысле – в противопоставлении тому, что на праведников, благочестивых, напротив, не распространяется провозглашаемое спасение. В утверждении «Блаженны нищие [духом], ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5, 3; Лк. 6, 20) акцент стоит на «их», что можно интерпретировать как Царство Божие принадлежит *только* нищим<sup>78</sup>. Или:

Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мф. 9, 13 и пар.)

Под праведниками, конечно, понимаются не праведники как таковые (иначе получается абсурд), а те, кто себя таковыми считал: фарисеи и книжники. Мы еще раз убеждаемся, что острие обличительной проповеди Иисуса было направлено не против грехов человека вообще (они давным-давно обличены в Ветхом Завете, почему он, кстати, и не утрачивает своего значения), а прежде всего против ложного понимания пути спасения. И вследствие этого – против традиционной, удобной и привычной для человека религиозности (и на тот момент, и во все времена). Иначе говоря, против Церкви (какой тогда был народ Израиля), но ради ее же очищения.

И все же о трапезе в Евангелиях говорится не только как о способе общения Иисуса с явными грешниками вне Закона. Иисус обращался не только к ним, находящимся на периферии церковного общества, но и к самому обществу. Когда Он бывал услышан, то утоляя свой телесный голод скудной дорожной пищей (несколько хлебов и рыбок), толпа слушателей не раз к своему удивлению обнаруживала себя не просто подкрепляющей в пути свои силы, но неким собранием, очень прозрачно напоминающим пир в преизбытке Царства Божия:

И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков двенадцать коробов полных (Мф. 14, 20 и пар.); И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин полных (Мф. 15, 37 и пар.).

Христос как будто готовил своих слушателей к тому, чтобы они – толпа – переродились, переплавились в Церковь, в тот народ Божий, который Он решил собрать (см. § 12. 4). И Он очень умело – с этой катехизаторской находкой Церковь не считает нужным расставаться до сих пор, – пользовался моментом, когда люди вознамеривались подкрепиться тем немногим, даже слишком немногим, что у них было. Так, через скудную трапезу в пути или в домашних условиях прорастало новое понимание общения

---

относили, в числе прочих, игроков в кости, ростовщиков, сборщиков налогов, мытарей, а также пастухов (их подозревали в том, что они выгоняют стада на чужие поля и утаивают часть доходов)». – *Иеремияс И.* С. 130-1.

<sup>74</sup> Данн ДД. С. 56.

<sup>75</sup> См. *Иеремияс И.* С. 135.

<sup>76</sup> Οἱ ( πη/ροῖ καλύτεре перевести как «необразованные», «простецы» или «те, которые пока что не слишком много знают», «невежественные» – и в этом смысле «младенцы» (как в СП) или «дети». – См. *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию то Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания. Пер. с англ. РБО. 1998. С. 328.

<sup>77</sup> См. *Иеремияс И.* С. 130-5.

<sup>78</sup> См. *Иеремияс И.* С. 138.

– то, что получит окончательное раскрытие на Тайной Вечере и станет церковным Таинством Евхаристии.

## 2. Притчи

Обращаясь к людям со словом, Иисус проявлял себя искусным оратором и рассказчиком, используя самые различные формы устной речи. Прежде всего те, которые были связаны с традицией Мудрости и пророческой традицией Израиля (например, заповеди блаженства, плачи, пророчества и т.п.). Наиболее часто среди такого провозвестнического многообразия Он использовал притчи (евр. *mashal*, рл. *meshalim*). В Ветхом Завете притчи являются необыкновенно широкой и эластичной формой речи мудреца. Они могли представлять собой и поговорки, и метафоры, и сатирические стишки, и аллегории. Например, пророк Исайя аллегорически уподобил Израиль винограднику, которые перестал приносить плоды (Ис. 5,1-7). Также широко аллегорические притчи использовали и другие пророки.

Употребляя притчи, Иисус был далек от того, чтобы рассказывать приятные остроумные истории. Чаще всего Его притчи звучали опять-таки неожиданной и жесткой критикой того религиозного мира, к которому принадлежали Его слушатели.

И все-таки при всей их укорененности в библейской традиции притчи Иисуса представляют собой в высшей степени самобытный феномен. Так, в Ветхом Завете и в литературе междузаветного иудаизма мы встречаем притчи, скорее напоминающие басни, в которых в качестве действующих лиц выступают растения или животные (Суд. 9, 8-15; 4 Цар. 14, 9; Иез. 17, 3-8; 31, 3-14; 3 Езд. 4, 13-21). Но Иисус вообще не использует подобные аллегории. В Его притчах *всегда* главными героями являются только *люди*.

Более того, притчи Иисуса совершенно не похожи на какой-нибудь специальный вымысел с увлекательным сюжетом. Все очень обычно и знакомо: сеятель сеет семя, рыбак закидывает сети, женщина ищет потерянную монету. А фарисей заходит в храм, чтобы, «как у себя дома», совершить привычную уставную молитву. Разве что в притче о блудном сыне разворачивается настоящая драма. Не случайно это, наверное, самая поразительная и известная евангельская притча. И тут интересно, что притчам Иисуса, материалом для которых послужили эпизоды из реальной жизни людей, мы почти не найдем параллелей в ветхозаветной и междузаветной литературе.

«Его [Иисуса – А.С.] притчи скорее вводят нас в гущу повседневной жизни. По своей жизненности, по простоте и ясности, по мастерству немногословных описаний, по серьезности содержащегося в них обращения к совести, по их преисполненному любви пониманию опустившегося в религиозном смысле человека они не имеют аналогий. Если мы хотим найти что-то сопоставимое, нам придется обратиться к глубокой древности, ко временам наивысшего подъема пророчества, к притче Нафана 2 Цар. 12, 1-7, притче о винограднике Ис. 5, 1-7 и метафоре любви отца к сыну Ос. 11 (однако это уже не притча, не «короткий рассказ»). Но и в этом случае речь может идти лишь о небольшом числе разрозненных примеров, тогда как первые три Евангелия передают нам не менее 41-й притчи Иисуса. Сегодня считается общепризнанным, что они принадлежат первичному слою предания, хотя этот факт и не освобождает от необходимости критически анализировать каждую отдельно взятую притчу и историю ее передачи»<sup>79</sup>.

Некоторые притчи сказаны так, чтобы человек был *сейчас же* поставлен перед выбором, причем неожиданно и в результате диалога. Яркий пример – притча о милосердном самарянине, когда вопрошая Иисуса «а кто мой ближний?» (Лк. 10, 19), Его собеседник вынужден сам ответить на этот вопрос. Причем, надо полагать, вразрез с общепринятым и собственным религиозным представлением. Ведь ближним «оказался» самарянин, а вовсе не священник и левит, то есть те, кого полагалось считать ближними<sup>80</sup>.

Пытаясь понять смысл притчей Иисуса, нужно иметь в виду и другое. При всей понятности и образной выразительности, свойственных притчам, манера Иисуса говорить притчами вызывала у Его учеников вопрос: «Для чего притчами говоришь им?» (Мф. 13, 10). Да и Сам Он не раз заканчивал Свои притчи таким призывом: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф. 13, 9. 43; 25, 30; Мк. 4, 23; Лк. 14, 35 и др.), как будто речь идет о какой-то сокрытой тайне. А обращаясь к ученикам, Он прямо так и говорил: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах» (Мк. 4, 11).

Дело в том, что проповедь о наступлении Царствия Божия (а это суть Евангелия – вести Иисуса) могла и может быть воспринята только обратившимся и верующим сознанием. Это некая тайна, которая сокрыта для «внешних», то есть для тех, кто не хочет обратиться и уверовать. Притчи, подкупающие

<sup>79</sup> Иеремияс И. С. 47.

<sup>80</sup> См. Додд Ч.Г. С. 53-54.

своей доступностью и наглядностью, парадоксально оказываются неким барьером, «шифром», «загадкой»<sup>81</sup>, преодолеть, разгадать и понять которые можно только при условии веры.

С одной стороны, они обращены ко всем, в том числе и сейчас. Притчи, наверное, являются самым общеизвестным евангельским материалом. Вряд ли кто-то не знает притчу о блудном сыне (или, по крайней мере, полотно Рембрандта). А такое выражение, как «зарыть талант в землю» стало общепотребимым достоянием языка. И в то же время притчи являются «надежной защитой» той евангельской сути, к которой при условии веры может прийти каждый.

<sup>11</sup> И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; <sup>12</sup> 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).

Иными словами, употребление притчевой формы учения служит способом разделить верующих и неверующих: «Тайны учения вверены ученикам, которым одним дается толкование притч»<sup>82</sup>.

В большей степени все сказанное относится к материалу Синоптических<sup>83</sup> Евангелий, но и в Четвертом Евангелии мы сталкиваемся со свидетельствами того, что Иисус любил говорить притчами. Другой вопрос, что эта Его манера по-разному отложилась в Предании, запечатленном синоптиками и в Ин.

### 3. Дела (чудеса-знамения) Иисуса

Христос проповедовал о наступлении Царствия Божия не только словами, но и делами. Их мы привыкли называть чудесами. Последний термин, однако, не вполне точно отражает суть и значение того, что делал Иисус. Более того, если русское слово «чудо» означает прежде всего что-то удивительное, непонятное, необъяснимое, то такой смысл не свойственен евангельскому тексту. Главный вопрос относительно т.н. «чудес» ставится в Евангелии совершенно в другой плоскости, нежели как стремление понять и объяснить, как то или иное «чудо» сотворил Иисус.

#### ⇒ **Филологический экскурс**

Здесь необходим краткий филологический экскурс, опирающийся прежде всего на подлинный, т.е. греческий текст четырех канонических Евангелий и позволяющий оценить удачность решений, предложенных славянским и русским (Синодальным) переводами.

Дела, которые творил Иисус и которые вызывали и до сих пор вызывают удивление в силу своей видимой чудесности (исцеления людей от самых разных, в том числе врожденных и неизлечимых болезней, воскрешения мертвых, усмирение морской бури, умножение хлебов и т.п.) вслед за Синодальным переводом мы чаще всего называем чудесами, подчеркивая этим их внешнюю необычность, удивительность, необъяснимость с точки зрения естественных наук. Для обозначения таких явлений или дел – чудес – в греческом языке существует слово *qau=ta* («фавма»). Однако в тексте Евангелий для обозначения чудесных дел Иисуса это слово не используется<sup>84</sup>! Вернее, мы часто встречаем глагол с тем же корнем *qau=ta/zw* («удивляться»), когда речь идет об удивлении людей, бывших свидетелями дел Иисуса (Мф. 8, 27). А иногда и об удивлении Самого Иисуса, когда Он, например, дивился неверию Своих соотечественников (Мк. 6, 6).

Для обозначения дел Иисуса в греческом тексте Евангелий употребляются два других термина. Причем оба содержат акцент не на удивительности и необычности самих дел, а на некоей их символической значимости и на том, что эти дела – видимые свидетельства определенных полномочий и власти Иисуса.

Первый термин – *du/pamij* («динамис») – употребляемый в Синоптических Евангелиях, означает букв. «силу», «могущество», «способность» или «дело, являющее чью-либо власть, силу». Славянский перевод, как правило, буквально передающий смысл греческого текста (причем не только в этом случае, а как переводческий принцип<sup>85</sup>), дает «силы». Русский же Синодальный перевод – там, где речь идет именно о конкретных делах исцелений Иисуса (а не о «силе Божией», «силах небесных» или других подобных понятиях, не связанных с конкретными случаями, напр., Мф. 22, 29; 24, 29 и др.) – дает чаще всего «чудеса» (Мф. 13; 58; 41, 2 и пар.; Мк. 6, 2). За небольшими исключениями, где он следует славянскому «силы»<sup>86</sup> (напр., Мф. 11, 23 и пар.).

<sup>81</sup> «Первоначально *parabolh/* [притча], за которым стоит арамейское *matla*, имело в этой логии значение не «притча», а «загадка» – как показывает параллельное *musth/rion* [тайна]». – *Иеремияс И. С.* 142.

<sup>82</sup> *Кассиан, ep. С.* 308.

<sup>83</sup> О значении термина «Синоптические Евангелия» см. §22.

<sup>84</sup> Исключение составляет Мф. 21, 15, где употреблено однокоренное слово *qau=ta/siaj?*, означающее букв. «то удивительное», что делал Иисус, исцеляя больных.

<sup>85</sup> В этом отношении славянский перевод достоин всяческого доверия и имеет большое значение для тех, кто не имеет возможности ознакомиться с греческим подлинником.

<sup>86</sup> Дело осложняется еще и тем, что слово «силой» Синодальный перевод вводит по смыслу там, где этого слова нет в греческом (напр. Мф. 5, 13; 9, 34; 11, 12). В последнем случае достаточно обратиться хотя бы к славянскому тексту, чтобы получить представление о подлинном тексте.

Второй термин – shmei=on («симион») означает «знамение», «знак», «признак». Он употребляется во всех четырех Евангелиях. В Синоптических Евангелиях им обозначаются, например, признаки Второго Пришествия Сына Человеческого (напр., Мк. 13, 4; Лк. 21, 7 и др.) или поцелуй Иуды – как знак, кого нужно взять (Мф. 26, 48). Но вот в Евангелии от Иоанна этот термин имеет в виду именно то, что Синодальный перевод, за редчайшими исключениями, последовательно называет «чудесами» (Ин. 2, 11. 18. 23; 3, 2; 4, 54; 6, 2. 14. 26. 30; 7, 31; 9, 16; 10, 41; 11, 47; 12, 18. 37; 20, 30), тогда как славянский дает «знамения»<sup>87</sup>. Все перечисленные места Ин., за исключением одного, приходится на первую часть, где говорится о семи чудесах-знамениях Иисуса. Поэтому в библеистике ее условно называют «Книгой знамений» (см. § 45. 4)<sup>88</sup>.

Итак, вопрос изначально был и должен оставаться не в том, чтобы сомневаться в подлинности чудес Иисуса (ибо в таком случае это уже вопрос о том, возможны ли вообще чудеса и силен ли Бог их совершить), а в том, *Кто* есть Иисус и *что* эти чудеса означают, будучи совершены Им<sup>89</sup>.

В древности чудеса Христовы не ставились под сомнение даже врагами. Другое дело, что они объяснялись либо властью дьявола (Мф. 12, 24 и пар.), либо в более позднее время – магией<sup>90</sup>. В Иисусе легче всего было увидеть, да и сейчас зачастую в Нем охотно признают попросту целителя или экстрасенса, не более того. Все это свидетельствует о том же, о чем говорится в Евангелии:

«Столько чудес (*по-слав. и точнее*: знамений) сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него (Ин. 12, 37).

Не веровали, то есть не разумели того смысла, который скрывается за этими знамениями. Все до единого «чудеса», которые сотворил Иисус и о которых говорится в Евангелиях – не просто дела милосердия из жалости к больным и несчастным. Они были наглядной проповедью (на языке результативных действий) о наступлении Царствия Божия и о том, Кто есть Сам Иисус по отношению к этому Царствию. Евангелия – не перечень дел милосердия Иисуса как целителя, а Благая весть *только* о Царстве Божиим. Если же перечислять *все* дела Иисуса, то «и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21, 25).

В Евангелии нет ни одного чуда, о котором бы говорилось ради него самого и не больше. Всякий раз рассказ о том или ином чуде прерывается или отклоняется для выяснения чего-либо такого, что прямо и только лишь к данному моменту не относится. Чтобы понять это, можно условно «уложить» в одну и ту же схему буквально все евангельские чудеса Иисуса Христа – будь то исцеления больных или усмирение бури на море. Схема состоит из пяти «пунктов»: 1) описание обстоятельства болезни или несчастья; 2) чей-то крик или даже безмолвная просьба к Иисусу о помощи; 3) вмешательство Иисуса (словом или действием); 4) незамедлительный («тотчас») результат Его вмешательства (например, исцеление или тишина на море); 5) реакция окружающих: удивление, вера, поклонение, прославление Бога и т.п. Всем этим пунктам, повторяем, удовлетворяют все рассказы о чудесах Иисуса Христа. Но в том-то и дело, что мы не найдем ни одного примера, где рассказ на каком-то этапе не отклонился бы от этой «голой» схемы – для того, чтобы выявить некую важную истину, ради которой, собственно, и приведен рассказ. Можно взять любой из евангельских рассказов о чудесах Христовых: например, Мк. 2, 3-12, где «отклонением» являются стт. 5б-11а (см. подробнее § 42. 6), или Мк. 4, 37-41, где «отклонением» является ст. 40.

Самое интересное, что одни и те же чудеса в разных Евангелиях имеют иногда как будто разные «отклонения» (напр., Мф. 17, 14-18 и Мк. 9, 17-27). В этом смысле дальше всех идет Евангелие от Иоанна, где как раз наиболее последовательно и настойчиво используется термин shmei=on («знамение»). Сами чудеса каждый раз являются лишь

<sup>87</sup> Единственный случай, когда shmei=on переведено в Синоптических Евангелиях как «чудо»: «Ирод... надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо» (Лк. 23, 8).

<sup>88</sup> Имеется еще один, редко встречающийся термин te/rata (sing. te/raj), имеющий также значение прежде всего «знаков», «знамений» и стоящий в Мф. 24, 24; Мк. 13, 22; Ин. 4, 48 рядом с синонимичным shmei=a.

«В славянском Евангелии слово «чудо» не употребляется, хотя в славянском языке оно, конечно, есть. Но оно применялось только для обозначения лжечудес разного рода языческих богов и полубогов, пророков, лжепророков, волхвов. Вот Симон Волхв или Вариисус, с которыми столкнулся апостол Павел – те совершали «чудеса». А Христос давал знамения... Но когда в начале XIX века делался Синодальный перевод, его авторы не обратили на это внимания и использовали слово «чудо». Тем более, что это была эпоха романтизма, «чудесное» было модным в литературе – вспомним полные превращений сказки Гофмана, Гауфа...» – *Чистяков Г. свящ.* Над строками Нового Завета. М. 2000.

Впрочем, нельзя говорить, что термин «чудо» был введен в христианский словооборот лишь в последнее время. Так, в известном Акафисте Пресвятой Богородице («Радуйся, Невесто невестная») – ранневизантийском (V–VII века) богословско-литургическом шедевре – говорится: «Радуйся, чудес (qauua/twn) Христовых начало».

<sup>89</sup> «Для нас это прежде всего сверхъестественные факты, и мы ставим вопрос: что случилось? исторично ли это? Для Иисуса и Его современников чудеса были *знамениями*: они о чем-то говорили, что-то утверждали. Эта перепостановка вопроса существенна. Возьмем банальный пример: профессор естественных наук представляет ученику цветок. Вопрос, очевидно, поставлен так: *что это такое?* Юноша предлагает этот цветок своей девушке. Здесь вопрос по-другому: *что это значит?* В одном случае предметом интереса является суть вещи. В другом – ее весть, в то время как суть отходит на второй план». – *Charpentier E. P.* 65.

<sup>90</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1320-1; *Иеремияс II.* С. 112.

поводом к пространной речи о какой-либо важной, таинственной истине. Наглядный пример здесь – чудо насыщения пятью хлебами пяти тысяч человек. Это единственное чудо, о котором говорится во всех четырех Евангелиях. И только в Ин. оно упоминается как повод к длинной проповеди о хлебе жизни.

Конечно, мы должны учитывать, что здесь перед нами предстает не только непосредственно то, что делал и говорил Сам Иисус, но и рассказ – текст, составленный евангелистами.

С одной стороны, «при литературно-критическом исследовании и анализе языка рассказов о чудесах этот материал начинает таять и заметно сокращаться в объеме»<sup>91</sup>. С другой стороны, «при строго критическом подходе к рассказам о чудесах остается доступная изучению и описанию историческая основа»<sup>92</sup>.

Итак, дела Иисуса были не просто чудесами, призванными изумить своей необычностью. Они были знаменами некоей реальности, которая предстает подчас не без помощи сопутствующих слов.

Эти «отдельные» чудеса были знаками и частичной реализацией того, что должно осуществиться в Царстве Божием:

<sup>30</sup> Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес (по-слав. и точнее: знамений), о которых не писано в книге сей. <sup>31</sup> Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20, 30-31)<sup>93</sup>.

Таким образом, Слова (учение) и дела (чудеса-знамения) Иисуса нельзя рассматривать в отдельности, ибо это две стороны одной медали.

#### 4. Иисус и Бог-Отец

Более поздние (времен Вселенских соборов) святоотеческие отточенные формулировки о единосущности, равночестности, нераздельности и неслиянности лиц Святой Троицы, которыми Церковь до сих пор пользуется при исповедании веры и в догматической речи, внешне достаточно явно отличаются от евангельской терминологии. И дело не только в самой терминологии. Ведь она рождается как необходимость выразить то новое, что посещает человеческий разум на путях поисков и познания истины, где навстречу этим поискам идет Божественное откровение. И все же нельзя не заметить, что в Евангелии единство Иисуса как Сына Божия с пославшим Его Отцом, равно как и Его отношения с «другим Утешителем» (Ин. 14, 16), выражены с совершенно неподражаемым и «неподдельным», личностным проникновением. Те места в Новом Завете, где об Иисусе говорится, что Он обращался к Богу как к Своему Отцу с помощью арамейского «Авва», признаются в современной библеистике как одни из наиболее аутентичных свидетельств об Иисусе. То есть как такие высказывания, которые раннехристианская Церковь сохранила в нетронутом виде так, как они звучали в Его устах. С точки зрения иудеев – современников Иисуса можно сказать, что Он *осмеливался* обращаться к Богу с глубоко личным, интимным, но в то же время почтительным «Авва», передаваемом в ряде случаев даже без перевода (Мк. 14, 36; Гал. 4, 6; Рим. 8, 15). А чаще по-гречески как ο( path/г (или в звательном падеже ra/ter), и означавшим буквально «мой дорогой Отец (Отче)». В тогдашней иудейской религиозной практике это было явным новшеством<sup>94</sup>.

Удивительный результат здесь опять дает сравнение таких, кажется, различных вариантов Благой вести, как Синоптические Евангелия и Евангелие от Иоанна. У евангелистов-синаптиков:

Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть (Мф. 11, 27; ср. Лк. 10, 22).

В Ин. о Своем единстве с Отцом Иисус говорит гораздо больше.

«Эту тему – Отец и Сын «знают» друг друга – Иоанн развивает в богословских терминах; и впрямь здесь неявно содержится целое богословие. Но само речение, взятое из Матфея (Лука тоже приводит его, немного переиначив) – не богословское, а личное, естественное, как возглас»<sup>95</sup>.

Указанное изречение, кстати, долгое время считалось в библеистике поздним по сравнению с Синоптической традицией образованием. Оно возникло в эллинистической среде, связанной с писаниями Иоанна (в которых действительно Иисус часто говорит о Себе как о Сыне без какого-либо уточнения, а Бога называет «Отец Мой») – «метеоритом, упавшим с Иоанновского неба»<sup>96</sup>. Однако и лексика, и стиль – явно семитские. Также и ряд других соображений говорит о том, что перед нами – один из примеров в высшей степени самобытного высказывания Иисуса о Себе и Своих отношениях с Отцом, скрывающего в себе, возможно, притчу об отношениях всякого отца с сыном. Или, точнее, учителя как отца с учеником как сыном<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> См. *Иеремияс И. С.* 106-13.

<sup>92</sup> *Иеремияс И. С.* 108 и 113.

<sup>93</sup> О более удачном и «остром» переводе этих стихов см. § 45. 4.

<sup>94</sup> См. *Иеремияс И. С.* 82-7; *Meier J. P. Jesus.* // NJBC. P. 1323.

<sup>95</sup> *Додд Ч.Г.* С. 56.

<sup>96</sup> См. *Иеремияс И. С.* 76.

<sup>97</sup> См. подробнее *Иеремияс И. С.* 77-8.

Сюда же следует отнести и очень ценное место из Павлова наследия: в Гал. 4,6 апостол приводит изречение «Авва, Отче!» именно как нечто изначальное, в высшей степени характерное и определяющее в служении Иисуса как Сына Божия.

### 5. Иисус – толкователь Закона

Иисус настаивал на исполнении Закона Моисеева, так как Закон был и остается выражением воли Бога. Особенно это подчеркивается в иудео-христианском Евангелии от Матфея:

<sup>17</sup> Не думайте, что Я пришел нарушить Закон или Пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. <sup>18</sup> Ибо истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из Закона, пока не исполнится все. <sup>19</sup> Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном (Мф. 5, 17-19).

Во многом Иисус вел Себя вполне в соответствии с общепринятыми правилами и обычаями, основанными на Законе. Хотя Он и не имел формального образования и не был книжником (см. § 5. 1), Его называли «Равви» или «Учитель». Он проповедует в синагоге во время богослужения<sup>98</sup> (Лк. 4, 16 слл.). Споры, в которые вступал Иисус по поводу того или иного места Закона, были распространенной формой обнаружения того или иного нового толкования, которое впоследствии становилось общим достоянием (см. § 5. 1).

Но если бы дело обстояло только так, Иисус не был бы распят... Чаще всего подобное соблюдение «правил игры» Иисусом было лишь формальным следованием «законам жанра», тогда как по сути Он выступал с новым словом и зачастую с резкой критикой существующего понимания Закона. Вернее, его исполнения – прежде всего фарисеями. Это была борьба «ясного, простого, прямого, сущностного мышления против извилистости и тупой предвзятости казуистической диалектики и против невероятно узкого и закостеневшего толкования Писания. Его афоризмы, направленные против фарисейства, стремятся свести и сосредоточить религиозно-моральные требования к их существенному смыслу»<sup>99</sup>.

Новизна состояла как в углублении и расширении в область сердечных помышлений одних заповедей (таких, как «не убей», что истолковывается Иисусом и как запрет на гнев, Мф. 5, 21-22), так и попросту в отмене некоторых других (о клятве, Мф. 5, 32; о разводе, Лк. 16, 18).

Имея много общих черт с ветхозаветными пророками, Иисус в чем-то и отличался от них. Он возвещал новое совсем не так, как пророки, которые всегда начинали свою речь словами типа: «И было слово Господне ко Мне...» или «Так говорит Господь...» Да и в традиции устного предания иудейские учителя (равви), желая ввести какое-либо новое толкование, говорили примерно так: «Равви X говорит от имени равви Y...»<sup>100</sup> Иисус говорил прямо, уверенно, безапелляционно и в то же время торжественно: «А Я говорю вам...», в каком-то смысле противопоставляя Свои повеления заповедям Закона<sup>101</sup>. Не менее уверенно звучало и Его «Аминь говорю вам»<sup>102</sup>. Такая форма речи («аминь» не как подтверждающий ответ<sup>103</sup>, а как введение к новому высказыванию) не встречалась более нигде и никогда раньше, и согласно выводам исследователей считается исключительной, беспрецедентной характерной чертой речи Самого Иисуса<sup>104</sup>. Это тем более удивительно, что перед нами иноязычное (семитское) слово, оставленное в греческом тексте без перевода<sup>105</sup>.

### 6. Некоторая загадочность речи Иисуса

Проповедь Иисуса с ясностью, выразительностью и требовательностью сочетает еще и определенную загадочность. Живущие много времени спустя после евангельских времен, мы склонны списывать ее на недосказанность, которую допускал Иисус, или на наше незнание каких-то

<sup>98</sup> Очевидно, тогда это могли делать не только книжники. – См. *Иеремияс И.* С. 97.

<sup>99</sup> *Адам К.* С. 114.

<sup>100</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1321.

<sup>101</sup> См. *Иеремияс И.* С. 105.

<sup>102</sup> Этот момент также является общим и для Синоптических Евангелий, и для Евангелия от Иоанна, с той разницей, что в Ин. «аминь» удваивается. «Удвоение идет от еврейской богослужебной практики; подтверждающие примеры (только для ответного Amen!) можно найти в Ветхом Завете, в кумранских рукописях, у Псевдо-Филона, в Талмуде, в молитвах, надписях и магических текстах». – *Иеремияс И.* С. 53, прим.36.

<sup>103</sup> Например, в 1 Кор. 14, 16; 2 Кор. 1, 20; Откр. 5, 14.

<sup>104</sup> См. *Иеремияс И.* С. 52-4; *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1321.

<sup>105</sup> Славянский перевод, как и греческий, сохраняет «аминь» без перевода («аминь глаголю вам»), тогда как русский Синодальный перевод дает «истинно (говорю вам)», что, конечно, оправданно с точки зрения миссионерско-катехизаторских задач, но все-таки является отклонением от оригинальной специфики евангельского текста.

специфических реалий древности и религиозной жизни тогдашних иудеев. Однако подобная загадочность озадачивала уже тех, кто непосредственно слушал Иисуса и даже тех, кто потом записывал такие «загадочные» изречения. И что очень важно (и косвенно свидетельствует опять-таки о благоговении перед Иисусом как перед Богом): ученики передавали эти изречения своего Учителя в неотредактированном виде, хотя смысл оставался не вполне понятным.

Сюда, например, можно отнести слова о Царстве Божием, которое «силою берется» (Мф. 11, 12; возможные толкования см. § 12. 3), об Иоанне Крестителе, который «большой из рожденных женами», «но меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. 11, 12), о трех категориях скопцов (Мф. 19, 12) и т.п.<sup>106</sup>

В ряде случаев прозрение наступало позже, после Воскресения Иисуса, и тогда мы читаем краткое пояснение евангелиста:

<sup>19</sup> Иисус сказал им в ответ: разруште храм сей, и Я в три дня воздвигну его. <sup>20</sup> На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? <sup>21</sup> А Он говорил о храме тела Своего (Ин. 2, 19-21).

## § 12. Весть Иисуса с точки зрения содержания

### 1. Проповедь «Царствия Божия»

Христос провозглашал Благоую весть в терминах наступления Царствия (или Царства) Божия, в связи с чем и призывал народ Израиля обратиться (покаяться). Именно весь Израиль, то есть весь народ Божий, а не отдельных индивидуумов. Понятие «Царствие Божие» (h( basilei/a tou= qeou=), или в иудео-христианском Мф. во избежание употребления имени Бога<sup>107</sup> (см. § 43. 2) – «Царствие Небесное» (h( basilei/a tw=n ou)ganw=n), содержит более динамический, нежели пространственный аспект<sup>108</sup>. Имеется в виду *царствование* или правление Бога как царя<sup>109</sup>, а не царство как территория, хотя в Евангелии используются и пространственные образы.

Выражение «Царствие Божие», много раз встречающееся в речи Иисуса в Евангелиях, пользовалось редким употреблением в литературе древнего иудаизма – как междузаветного, так и современного Иисусу (в том числе есеевской). Более того, выражение «Царствие Божие» звучит из уст Иисуса в подавляющем большинстве случаев в более ранней, Синопитической традиции, чем в остальных писаниях Нового Завета<sup>110</sup>. Замечательно и то, что Иисус употребляет его в самых разных оборотах речи, что является и вовсе исключительным, впервые возникшим речевым явлением. В Его речи «Царство Божие» (иногда даже просто «Царство») встречается в таких сочетаниях: «приблизилось Ц.Б.», «Ц.Б. силою берется», «входить в Ц.Б.», «наименьший в Ц.Б.», «Ц.Б. внутри вас», «ключи от Ц.Неб.», «достигло до вас Ц.Б.», «уготованное Ц.», «затворять Ц.Б.», «быть недалеко от Ц.Б.» и т.п.<sup>111</sup> Также показательным, что «за пределами Синопитического предания, передающего речения Иисуса, выражение «Царство Божие» отходит на задний план; уже у Павла оно становится редким, а в Евангелии от Иоанна встречается лишь дважды (3, 3. 5)»<sup>112</sup>, что можно вообще считать за один раз и если не считать близкого по смыслу высказывания Самого Иисуса в Ин. 18, 36.

Бог изначально – царь всей Вселенной. Его царствование, Царствие непрестанно обновляется, Он воцаряется (ср. Псалмы воцарения Бога, напр., Пс. 21, 29; Пс. 92). В Ветхом Завете это происходит прежде всего в той среде, которую Бог специально избрал – в народе Израиля. Но восставшее и отпавшее от Бога творение уклонилось от Его праведных путей и подпало под власть сатаны и греха. И Израиль также мечется между избранием Бога и отпадением от Него. Но Бог, верный Своим обетованиям и пророчествам, обращает Свой зов к отпавшему творению и вновь собирает рассеянный народ Божий. Вот Христос и собирает Израиль (см. § 12. 4).

<sup>106</sup> См. *Иеремияс И.* С. 47-8.

<sup>107</sup> О том, что выражение «Царство Небесное» вторично по отношению к «Царствие Божие». см. *Иеремияс И.* С. 118.

<sup>108</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1320; *Иеремияс И.* С. 119.

<sup>109</sup> Об этом нужно особенно помнить, так как именно пространственное понимание самого слова «царство» невольно провоцирует нас так же пространственно воспринимать и весть о Царстве Божием в Евангелии. Для более адекватного восприятия не мешает сопровождать буквальный перевод евангельских слов смысловой передачей. Например, слова разбойника: «Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» следует понимать так: «Помяни (вспомни) меня, Господи, когда Ты будешь царствовать!» – см. *Иеремияс И.* С. 119.

<sup>110</sup> См. *Иеремияс И.* С. 48, 52, 117.

<sup>111</sup> См. *Иеремияс И.* С. 50-51.

<sup>112</sup> *Иеремияс И.* С. 52.

Здесь следовало бы различать два аспекта: настоящий и эсхатологический. С одной стороны, Израиль – новый, собираемый Иисусом вместо ветхого, – продолжает оставаться народом Божиим. То есть народом, в котором *уже, сейчас* царствует Бог. В этом смысле Царство Божие здесь (приблизилось) и сейчас. Особенно отчетливо эта тема присутствует в Мф. (о соотношении Церкви и Царства Божия в Мф. см. § 43. 4). Но все-таки полное и окончательное воцарение Бога является ожиданием эсхатологического будущего<sup>113</sup>. Прощение из молитвы Господней «да придет Царствие Твое» наряду с утверждением о том, что Царство Божие уже наступает, говорит о том, что Иисус тоже учитывал эти два аспекта в Своей проповеди.

И хотя Царствие Божие – главное, что провозглашает Иисус, тем не менее Он говорит о Боге как о далеком, властном и беспощадном в Своем суде царе только разве что в некоторых притчах. Тогда как главное, что Он возвещает о Боге – это то, что Он есть любящий Отец, радующийся возвращению Своих блудных детей (см., например, притчу о блудном сыне, Лк. 15, 11-32)<sup>114</sup>.

Имелась и другая сторона. Ожидание скорого наступления Царства Божия тогда витало в воздухе. Вопрос был лишь о часе такого вмешательства Бога. Однако эти ожидания имели сильную политическую окраску (см. §§ 7, 8). И вот в Галилее появляется Иисус, возглашая: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1, 15). Естественно, многие решили, что Он говорит о царстве Сына Давидова, а значит, призывает к восстанию. Его даже хотели сделать царем (Ин. 6, 15), но Он уходил от этого. В конце концов, согласно официальному римскому приговору, Он и был распят как политический бунтарь, вину которого написали на Кресте на трех языках: «Царь иудейский» (Мк. 15, 26).

## 2. Победа над сатаной

Наступление Царства Божия, которое проповедовал Христос, означало, что тем самым в мире – Божьем творении – наконец устанавливается тот порядок, который был изначально задуман Богом. Но затем временно, хотя и надолго, он был заменен «оккупационным» порядком – чуждым, враждебным Богу. Враг, сатана, узурпировал власть над миром, присвоил себе полномочия «князя мира сего». Иисус ведет Себя так, что ясно: Он пришел дл того, чтобы изгнать вон князя мира сего (см. Ин. 12, 31) и воцариться Самому.

«Оккупированная территория – вот что такое этот мир. А христианство – рассказ о том, как на территорию эту сошел праведный царь, сошел, можно сказать, инкогнито и призвал нас к саботажу. Когда вы идете в церковь, вы на самом деле принимаете секретные сообщения от друзей по радиопередатчику. Вот почему враг так настойчиво старается вам помешать. Чтобы мы не ходили в церковь, он играет на нашем самомнении, лени, снобизме. Кто-нибудь, возможно, спросит меня: «Не хотите ли вы в наше просвещенное время вновь представить нам старого приятеля, дьявола, с рогами и копытами?» Я не знаю, при чем тут просвещенное время, и меня не особенно интересуют такие мелочи, как рога и копыта. Но в остальном я бы ответил: «Да, именно это я собираюсь сделать». Я не говорю, что мне что-либо известно о его внешности. Тому же, кто действительно хочет узнать его получше, я скажу: «Не беспокойтесь. Если вы в самом деле хотите познакомиться с ним поближе, то непременно познакомитесь. Понравится ли вам это, другой вопрос»<sup>115</sup>.

Конечно, в мире много зла, которое проявляется самыми разнообразными способами: в болезнях (не только смертельных и страшных), стихийных бедствиях, социальной несправде, тирании, детских слезах, человеческих извращениях, человеческих слабостях и во многом другом. Это очевидный жизненный опыт любого нормального человека. С другой стороны, людям свойственно понимать зло как своего рода ущерб, искажающий некую красоту, которая несмотря ни на что все-таки «проступает» сквозь толщу зла. В реальности красоты мира тоже не приходится сомневаться. Но воспринимать подобные проявления зла можно по-разному. Можно видеть в них огромное количество разрозненных изъянов, недочетов, пороков, которые «хаотично» наносят ущерб всеобщей красоте и цельности. В древности, в том числе и в иудейской, отраженной в Евангелиях, подобные изъяны и болезни рассматривались как следствия действий бесов, злых духов (в греч. тексте Нового Завета – *dai/mwn, dai/monej*, демон, демоны):

«Во времена Иисуса царила чрезвычайно сильная бесобоязнь, до сих пор сохранившаяся в мусульманской Палестине. Болезни всех видов относили на счет бесов, в особенности различные формы психических расстройств, уже внешние проявления которых показывали, что больной больше не хозяин себе. Масштабы этого страха перед бесами станут понятней, если принять во внимание, что в отсутствие изолирующих психиатрических лечебниц болезни такого рода действовали на окружающих совсем

<sup>113</sup> См. *Иеремияс II*. С. 119-21.

<sup>114</sup> См. *Meier J.P. Jesus. // NJBC*. P. 1320.

<sup>115</sup> *Льюис К.С.* Просто христианство. Собр. соч. Т. 1. Минск-М. 1998. С. 56.



иначе, нежели в наше время... я сам помню, что во времена моей юности в Иерусалиме видел душевнобольного с пеной на губах, бегущего по улице с ревом»<sup>116</sup>.

В таком представлении о болезнях как об одержимости злыми бесами была и остается своя несомненная правда. Она заключается в том, что зло – понятие прежде всего духовное и активное. Зло противостоит божественному плану о красоте и блаженстве жизни. И если Бог – личен и потому активен, то зло, оскверняющее Его творение конкретными болезнями и пороками, тоже лично и активно.

В Своей проповеди Иисус действует всецело в соответствии с таким представлением. И вместе с тем Он настаивал на том, что бесы – олицетворения болезней – не отдельные существа, независимые «агенты» зла, а единая «армия» под командованием одного князя, хозяина, стратега – сатаны.

«Эта связь находит выражение в разных образах. Сатана появляется как управляющий войском (Лк. 10, 19) или даже царством (Мф. 12, 26 и пар.); бесы – его солдаты<sup>117</sup>. В Мф. 10, 25 Иисус пользуется игрой слов, называя сатану хозяином дома (*be'el zebul*), которому подчиняется челядь»<sup>118</sup>.

Установление Царства Божия – главное дело Иисуса – заключается в преодолении власти сатаны, победе над ним. Демонстрацией этой одной победы являются многочисленные победы над болезнями – бесами. Это ярко видно, например, в Евангелии от Марка, где о победе над сатаной говорится наиболее часто<sup>119</sup>, а первым, то есть «программным» общественным деянием Иисуса является чудо изгнания беса, описанное как битва (см. Мк. 1, 23-28)<sup>120</sup>.

Проповедь Иисуса выглядит как собиранье армии Своих учеников, посвященных в «заговор»<sup>121</sup>, чтобы вместе с Ним противостоять власти сатаны и одолеть ее:

«Он посылает их провозглашать Царство и дает им власть над злыми духами (Мк. 3, 14 слл.). Власть над духами постоянно упоминается в напутственных логиях при посылании учеников и даже является одним из отличительных признаков этого напутствия (Мк. 6, 7 и пар.; Мф. 10, 8; Лк. 10, 19 слл. ср. Мк. 6, 13 и пар.; Мф. 7, 22; Лк. 10, 17). Это – древнее предание, так как напутственное задание первохристианских миссионеров звучало иначе, имея христологическое содержание. Ликующий возглас, которым Иисус отвечает на сообщение возвратившихся учеников о том, что духи отступают перед их словом: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (Лк. 10, 18), показывает, почему Он придавал столь большое значение изгнанию бесов»<sup>122</sup>.

О новизне победной вести Иисуса говорит то, что «в иудаизме того времени аналогий для этих изречений не существует; об одолении сатаны, которое начинается уже сейчас, не знают ни синагога, ни Кумран. Конечно, все это звучит парадоксально и очевидно только верующим. Сатана еще властвует. Поэтому е)тга [дела] не узаконены; они могут восприниматься и как дело рук дьявола (Мк. 3, 22). Но там, где верят Иисусу, царит ликование, пронизывающее весь Новый Завет: власть сатаны сломлена!»<sup>123</sup>

### 3. Близость Царствия Божия и конец времен

Особую остроту и требовательность проповеди Иисуса придавала Его уверенность в близости окончательного пришествия и наступления Царствия Божия<sup>124</sup>. Оно вот-вот наступит, еще до созревания плодов смоковницы<sup>125</sup>. Во всяком случае, при жизни «рода сего»<sup>126</sup>, то есть современного поколения; даже апостолы едва успеют обойти города Израилевы (см. Мф. 10, 23).

Христос говорил о покаянии и о вере в Его весть как о последнем шансе, когда нужно немедленно совершить свой выбор. Особенно это чувствуется в притчах, где «нота предостережения звучит громко и отчетливо. Например, в притче (или притчах) об отсутствующем хозяине дома, к возвращению которого должны быть готовы слуги (Мк. 13, 34-36; Лк. 12, 36-38; Мф. 24, 42. 45-51; Лк. 12, 42-46); в притче о

<sup>116</sup> *Иеремияс И. С.* 113-4.

<sup>117</sup> В истории изгнания легиона бесов из одержимого (Мк. 5, 2-13) могла вкратце вкрасться филологическая неточность, которой способствовала двусмысленность арамейского слова *legjona*, означающего: 1) легион; 2) легионер. Ответ одержимого, кроме приводимого в Евангелии, мог означать и: «Меня зовут Солдат (легионер), потому что, таких как я, много». – см. *Иеремияс И. С.* 107.

<sup>118</sup> *Иеремияс И. С.* 114.

<sup>119</sup> См. *Антонины Б. о.* Экзегезис книг Нового Завета. М. 1995. С. 26.

<sup>120</sup> См. *Кассиан, еп. С.* 307; *Иеремияс И. С.* 115.

<sup>121</sup> См. *Кассиан, еп. С.* 307-8.

<sup>122</sup> *Иеремияс И. С.* 116.

<sup>123</sup> *Иеремияс И. С.* 116.

<sup>124</sup> Об этом см.: *Иеремияс И. С.* 153слл.

<sup>125</sup> «Никто больше не вкусит твоих плодов», – возможно, таково более правильное понимание Мк. 11, 14. – См. *Иеремияс И. С.* 153-4.

<sup>126</sup> Это выражение встречается в Синоптических Евангелиях 14 раз. – См. *Иеремияс И. С.* 156.

воре, который приходит неожиданно (Мф. 24, 43-44; Лк. 12, 39-40), в притче о десяти девах (Мф. 25, 1-12)<sup>127</sup>»

Наступление Царства Христос описывал и как завершение истории *этого* мира с его неправдой, неверием и несправедливостями: грядущее Царство Божие принадлежит «нищим» (см. Мф. 5, 3; Лк. 6, 20). При этом Он описывал его в терминах иудейской апокалиптики:

<sup>24</sup> ...Солнце померкнет, и луна не даст света своего, <sup>25</sup> и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. <sup>26</sup> Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою. <sup>27</sup> И тогда Он пошлет Ангелов Своих и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба (Мк. 13, 24-27).

Обостренное ожидание скорого наступления Царствия Божия сохранялось и первым христианским поколением. Правда, довольно скоро Церкви пришлось смириться с необходимостью существовать в истории еще сколь угодно долго (вот уже две тысячи лет: могли ли об этом предположить первые христиане?!) В результате убеждение в буквально *скором* наступлении Царства Божия неизбежно дополнилось необходимыми новыми истолкованиями. А жизнь поначалу не обремененной никакими земными, историческими заботами Церкви очень быстро стала приобретать формы, которые бы позволяли ей существовать в различных условиях истории, не теряя преемства апостольской, то есть изначальной веры и церковного единства.

Подобная «поправка» к пониманию «скорости» конца мира и наступления Царствия Божия отразилась на многих различных аспектах бытия Церкви. Эта «поправка» является хотя и не единственной, но одной из причин того нового, что появилось в церковной жизни. Например, сам факт записи Благой вести (составления Евангелия как письменного, композиционно продуманного и законченного *текста*, причем в виде нескольких версий) *спустя некоторое время* после устной стадии сохранения предания об Иисусе Христе отчасти объясняется и заботой (в виду «продления срока») о сохранении Благой вести в первоначальной апостольской аутентичности.

Но удивительно, что слова Иисуса Христа о скором конце мира и о наступлении Царства Божия в ближайшем будущем Церковь сохранила, не искажая их толкованиями или какими-либо поправками, которые бы объясняли задержку. Хотя это не могло не быть и до сих пор остается богословской проблемой для всякого, кто вдумчиво читает Евангелие<sup>128</sup>.

О близости наступления Царствия Божия Иисус возвещал как о настоящем:

Царствие Божие внутри вас есть (Лк. 17, 21).

Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие (Мф. 12, 28 и пар.)

Иными словами, Царство Божие уже здесь, внутри, и даже точнее – среди<sup>129</sup> слушателей (и читателей) Евангелия, под которыми подразумеваются ученики Иисуса. Поэтому в ряде Его притчей явственно слышится, что новое, радостное уже здесь<sup>130</sup>. Таковы притчи о брачном пире, когда время поститься уже в прошлом (см. Мк. 2, 19), о новой заплате к старой одежде, о новом вине в ветхих мехах (см. Мф. 9, 16-17 и пар.), о сокровище, найденном в поле, о драгоценной жемчужине (см. Мф. 13, 44-46), о жатве (см. Мф. 9, 37), о побелевших нивах (см. Ин. 4, 35). Царство воссияло как свет, прятать который неразумно и бессмысленно (см. Мф. 5, 15; Мк. 4, 21). Ветхозаветные праведники могли лишь мечтать об этом, как о далеком будущем (см. Мф. 13, 16-17 и пар.)

В ответ на вопрос посланцев Иоанна Крестителя Иисус перечисляет знаменательные факты, еще в Ветхом Завете понимавшиеся как «комплект» свидетельств о наступлении эры спасения:

Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют<sup>131</sup> (Мф. 11, 5 и пар.; ср. Ис. 29, 18 слл.; 35, 5 слл.; 61,1 слл.).

Посылая учеников на проповедь, Иисус напутствует их соответствующими повелениями:

<sup>127</sup> Данн Д.Д. С. 54.

<sup>128</sup> См. Данн Д.Д. С. 54.

<sup>129</sup> Еп. Кассиан предлагает и второй вариант перевода фразы «Царствие Божие внутри вас есть»: «Царство Божие среди вас». Более того, «ни в древнем иудаизме, ни в других местах Нового Завета – нигде мы не находим представления о Царстве Божьем как о чем-то хранящемся в сердцах людей; подобное спиритуалистическое понимание как для Иисуса, так и для первохристианского предания совершенно исключено» – *Иеремияс И. С. 122.*

<sup>130</sup> Впрочем, с другой стороны, более тщательный разбор логики Лк. 17, 20-24 показывает, что речь может идти об эсхатологическом будущем: «Царство Божие будет (внезапно окажется) среди вас.» – См. *Иеремияс И. С. 122.*

<sup>131</sup> Более правильный перевод: «нищим благовествуется» (ср. ЕК).

<sup>7</sup> Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; <sup>8</sup> больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте (Мф. 10, 7-8).

Иными словами, Царствие Божие начинается сейчас. А некоторым объяснением «задержки» его полного наступления является то, что оно дано как залог, как возможность, которую можно и нужно реализовать сейчас – в этом мире, в нашей жизни. Областью или сферой реализации этой возможности является Церковь – круг учеников Христовых (особенно много внимания теме *церковной* реализации Царствия Божия уделено в Евангелии от Матфея, см. § 43. 4).

Хотя в то же время:

Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там... (Лк. 17, 20).

Более того, реализация Царства здесь, в кругу учеников (в Церкви) – результат их труда, усилий. Речь идет и том сопротивлении, которое оказывает мир, охваченный неверием и неприятием Бога<sup>132</sup>. Возможный смысл фразы «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищаются его» (Мф. 11, 12) заключается в том, что Царство Небесное «подвергается насилию со стороны секулярного, враждебного Богу мира»<sup>133</sup>. Имеются в виду мученики за Царство Божие, начиная с Иоанна Крестителя и затем христианские мученики и исповедники. Впрочем, возможно и другое толкование этого загадочного места: выражение «употребляющие усилие», имеющее отрицательный смысл («насилыники», «насилно врывающиеся»), является «характеристикой приверженцев Иисуса, которая исходит от Его противников: эти ходящие за Иисусом грешники вторгаются в священные области, на что имеют право только благочестивые»<sup>134</sup>. Они «силой вторгаются» в Царство<sup>135</sup>.

#### 4. Собрание Нового Израиля – Церкви

Христос говорил:

Я послан только к погибшим овцам дома Израилева (Мф. 15, 24).

А учеников Своих Он посылал на проповедь с напутствием:

<sup>5</sup> На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; <sup>6</sup> а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева (Мф. 10, 5-6).

В подобных изречениях и напутствиях прежде всего обращают на себя внимание слова «только», «наипаче». Они имеют в виду народ Израиля и исключают все то, что вне Израиля и до чего Иисусу вроде бы нет никакого дела. Однако такое понимание не совсем верно и даже вовсе не верно.

Да, Иисус действительно осознавал Свою миссию как призыв, обращенный к народу Израиля. Ведь призвание Израиля еще со времен Ветхого Завета состояло в том, чтобы быть народом Божиим. Этого призвания Израиля и даже самого понятия «народ Божий» Иисус не отменяет и не хочет отменить (Бог верен Своему слову). Однако Священная история Ветхого Завета – это история, где верность своему Богу и пребывание в Завете с Ним всегда соседствовали с неверностью и изменами. Причем Израиль зачастую не только поклонялся иным богам, но и *свою* веру, почитание *своего* Бога облекал в такие формы, которые шли вразрез с библейской религией. Израиль неоднократно отступал от своего Бога. Нужно было вновь его призвать.

Со своей стороны, рассеянный и обесиленный Израиль тоже ожидал вмешательства Бога в историю с целью освободить и собрать его. Ко временам служения Христа, как уже отмечалось, эти ожидания накопились до предела (см. §§ 7, 8). Собрание Израиля вокруг единой идеи было очень актуальной темой. Идея выражалась в понятии святого остатка, введенного в оборот еще ветхозаветными пророками (Илией, Амосом, Исайей и др.). Так или иначе эту идею старались воплотить различные религиозные движения в иудаизме. Что, как не стремление осмыслить себя как святой остаток, выражали собой фарисеи или ессеи (см. § 5. 2, 4), хотя одни в этом качестве и не признавали других<sup>136</sup>.

Иисус увидел Свою миссию также в собирании, точнее, *вос-собрании*, *вос-созывании* тех, кто был когда-то собран и созван (призван) как народ Божий. Иными словами, на всеобщее ожидание собирания Израиля Христос предложил Свой ответ.

<sup>132</sup> Вопрос к духовному отцу: «Отче, как отречься от мира?» Ответ: «А ты не беспокойся на этот счет. Попытайся стать настоящим христианином, и мир сам отречется от тебя».

<sup>133</sup> Чистяков Г. *свящ.* 2000. С. 64.

<sup>134</sup> *Иеремияс И.* С. 133.

<sup>135</sup> Обзор всех возможных вариантов понимания и перевода этого одного из самых трудных мест в Евангелиях см. в ТОВ. Р. 2333., а также в: *Ньюман Б., Стайн Ф.* «Комментарии к Евангелию от Матфея». Пособие для переводчиков Священного Писания. Пер. с англ. РБО. 1998. С. 315-6.

<sup>136</sup> См. *Иеремияс И.* С. 193-4.

Однако этот Его ответ обнаруживал совершенно иное понимание собрания Израиля, сколь бы ни была подготовлена почва и сколь бы напряженными и распространенными ни были ожидания и чаяния.

Так, принадлежность к Израилю как к народу Божию Христос определял не по признакам крови (чада Авраама по плоти, то есть израильтяне по национальности), а по тому, какие внутренние качества выявлял человек по отношению к Его весте. Главное – вера в эту весть и полное признание своего недостойнства и неспособности «купить билет» в народ Божий, опираясь на свою праведность и благочестие. С верой неразрывно связаны благодарность Богу за Его необычайную *незаслуженную* милость, а также покаяние как решение изменить свою жизнь. Бог дарует милость *даром* (благодать и прощение – то, что дается *даром*), а человек незаслуженно и потому благодарно принимает дар.

Другое резкое отличие собрания Иисусом остатка от других внешне аналогичных движений (фарисеев, ессеев), состоит в том, что Ему абсолютно чужд принцип обособленности, отделенности от «внешних»<sup>137</sup>, воспринимаемых как нечистые.

Здесь нужно обратить внимание на то, как перераспределяются акценты. О том, что Бог милостив и способен простить грешников, Израиль, конечно, знал давно. Многократно повторенная в Ветхом Завете, эта истина стала общеизвестной в иудейском богословии. Но таким же общепринятым было (а в общем-то остается и до сих пор) и представление о том, что на прощение можно надеяться лишь *после* раскаяния, доказав всю его серьезность переменой своей жизни<sup>138</sup>. В проповеди же Иисуса эти два «звена» в динамике прощения меняются местами. *Он Сам* от лица Бога выступает с инициативой прощения: оно благовестуется там, где его не ждут<sup>139</sup>. Вернее, где на него уже не надеются, и уже в ответ на эту весть происходит покаяние и перемена жизни:

«Согласно представлениям окружавшей Иисуса среды, отношение Бога зависит от нравственности поведения. Отсутствие этого в Евангелии выглядело как посягательство на сами основы религии. Поэтому именно радостная весть – а не призыв Иисуса к покаянию – вызывает скандал»<sup>140</sup>.

Покаяние, к которому Иисус призывает *так же, как* и Иоанн Креститель, мотивировано милостью и добротой Бога. Но *в отличие от* Иоанна Крестителя не страхом перед судом. Поэтому покаяние, которое совершают люди, слушая Иисуса, переходит в радость и ликование<sup>141</sup>. Об этом говорится в многочисленных Иисусовых притчах. Такова радость по поводу обретенной овцы (см. Мф. 18, 13) или найденной драхмы (см. Лк. 15,8). Один из ярких примером – пир, который устраивает отец по поводу возвращения блудного сына (см. Лк. 15, 22-24).

Также особенно яркими примерами являются случаи, когда Иисус обращается к людям, находящимся вне Израиля как общества Господня – к тем, кому по Закону дорога туда навсегда закрыта. Причем именно таким эпизодам в Евангелии уделено «повышенное» внимание. Таков, к примеру, эпизод с начальником мытарей Закхеем (см. Лк. 19, 1-10). После покаянных слов Закхея:

Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо (Лк. 19, 8),

Христос называет его ни много-ни мало сыном Авраама (самоименование Израильтян, имеющее в виду принадлежность к народу Божию – ср. Мф. 3, 9; Ин. 8, 39).

Другой мытарь – из знаменитой притчи о мытаре и фарисее, – тот, что, «стоя вдали, не смел даже поднять глаз в небо; но, ударя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лк. 18, 13), также удостоился вердикта «быть оправданным» (ст. 14), то есть войти в народ Божий. В отличие от фарисея, считавшего себя безусловным образцом праведности и думавшего, что особенно по сравнению с мытарем он находится в первых рядах Израиля.

<sup>137</sup> См. *Иеремias II. С. 197-200.*

<sup>138</sup> Так, в Талмуде говорится: «Сборщику налогов и мытарю трудно покаяться». В данном случае покаяние «включало в себя не только отказ от профессии, но как и у воров, еще и возмещение ущерба (нанесенный ущерб плюс одна пятая часть) – а как могли они знать обо всех, кого обманули». – *Иеремias II. С. 132, см. также С. 140.*

<sup>139</sup> Даже там, где вопрос о грехе вовсе не ставится. Например, к Иисусу приносят расслабленного, подразумевая просьбу *исцелить* его *от физического недуга*. Иисус действительно исцеляет его и говорит «Встань, возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк. 2, 11), но это потом. Сначала Он *неожиданно* говорит: «Чадо! прощаются тебе грехи твои» (ст. 5), где «прощаются» – *Passivum Divinum*, грамматическая форма, подразумевающая Бога как субъект действия (Бог прощает тебе грехи, см. § 15. 3).

<sup>140</sup> *Иеремias II. С. 141.*

<sup>141</sup> В этом, наверное, и состоит отличие Крещения Иоанна Крестителя от Крещения Христова или во Христа. Первое – Крещение «в воде в покаяние», то есть имеющее пригиготительный, негативный, очистительный характер. Второе – Крещение «Духом Святым и огнем» (Мф. 3, 11 и пар.), Крещение, имеющее положительное, радостное, наполненное значение.

Наконец, значение веры, благодарности и сознания незаслуженности дара Божьей милости проявляется в тех случаях, когда Иисус общается к язычникам. Таких эпизодов в Евангелии тоже много. Дело не только в том, что внимание Иисуса к язычникам выглядело в глазах правоверных иудеев скандально. Но и потому, что как данность принималась и самими язычниками эта «невозможность», непреодолимость барьера между Мессией Израиля и ними (они величали Иисуса мессианским титулом «Сын Давида», когда обращались к Нему за помощью). Сердца язычников как раз и были более подготовлены к вере, смирению и благодарности, так как им не на что было рассчитывать.

Наверное, самый яркий и подчас вызывающий недоумение пример – история исцеления дочери хананейки или, как пишет св. Марк, сиро-финикийки, то есть язычницы (см. Мф. 15, 21-28; Мк. 7, 24-30). Христос Сам помогает ей обнаружить веру и смирение, но помощь Его довольно необычна. Он провоцирует ее путем произнесения довольно обидных слов. В конечном итоге женщина прежде всего для самой себя и, разумеется, для учеников обнаруживает такую веру и такое смирение<sup>142</sup> с благодарностью, которые и позволили ей быть причастной к делам Христовым, воспользоваться обильными плодами этих дел (исцеление дочери) и быть спасенной («вера твоя спасла тебя»). А значит, войти в народ Божий.

Свою провокацию Христос выражает не только уже достаточно «обидным», но в то же время понятным «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15, 24). В ответ на настойчивые просьбы женщины Он усиливает провокацию уничижительным «нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (ст. 26). В этой Его фразе есть два момента, достойных замечания. С одной стороны, слово «псы» было устойчивым термином раввинистического иудаизма для обозначения язычников. Таким образом, Христос лишь озвучивал существующий трафарет мышления (с которым, как видно, не смеет спорить и сама женщина-язычница). Но озвучивал, как будто предлагая преодолеть его. И к тому же Он не может не смягчить такое уничижительное определение и говорит не «псы», а «собачки» (*kuna/tia*), «щенки» (отенок, к сожалению, не отраженный в СП). В этом смягчении или даже переводе разговора в сферу некоторого юмора рядом с означенной провокацией кроется и незаметная подсказка, ободрение, которое в других случаях выражалось словами «держай!».

Другой пример – вера сотника (см. Мф. 8, 5-13; Лк. 7, 1-10), то есть римского офицера. А значит, человека, с одной стороны, «отягощенного» не последним положением в обществе и вроде как не способного на смирение. К тому же он «культурный римлянин», наверняка отрицательно предрасположенный к местным иудейским проповедникам. Для самих же иудеев он опять-таки язычник и так же неприемлем для общения. И здесь преодолеваются оба барьера. Один преодолевает сотник, смиряясь до обращения к Иисусу<sup>143</sup>, причем в самой что ни на есть смиренной форме:

Господи! я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой (Мф. 8, 8).

Другой барьер преодолевает Иисус, облагодетельствовав язычника. Вера, которую явил сотник, удивила Иисуса, причем Свое удивление Он выразил весьма показательно в связи с разбираемой темой:

<sup>10</sup> Истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры. <sup>11</sup> Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; <sup>12</sup> а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов (Мф. 8,10-12).

Еще пример: благодарный самарянин (почти язычник, а может быть и хуже, см. § 5. 6), вернувшийся воздать хвалу Иисусу в отличие от девяти иудеев (см. Лк. 17, 12-19), оказавшихся не способными на благодарность. А все потому, что самарянину как раз заведомо не на что было рассчитывать. Тогда как его недавние собратья по несчастью, будучи потенциальными членами народа Божия по крови и совершив законные ритуальные действия (ст. 14), не смогли по достоинству оценить данную им через Иисуса милость от Бога.

Главная и самая острая тема в обличениях Иисуса, неразрывно связанная с «отбором» подлинного, нового Израиля – это самоуверенная законническая праведность, не оставляющая места живой и

<sup>142</sup> Под «крохами, которые падают со стола господ» (Мф. 15, 27) и которые готова подобрать женщина-язычница, «имеются в виду не крошки, а куски хлебных лепешек, которыми пользуются для обтирания пальцев при еде и бросают под стол». – *Иеремияс И. С.* 187.

<sup>143</sup> Интересно предположение, что слова Иисуса «Я приду и исцелю его» (Мф. 8, 7), следует читать как вопрос-отказ: «Я должен прийти (читай: к нечистому язычнику в дом) и лечить его (твоего слугу)?». Что касается ответа сотника, то он более внятно может быть переведен следующим образом: «И я, *хотя лишь* младший по званию офицер, имею право приказывать». Данный случай представляет собой пример того, что греческий текст Мф. имеет семитскую праоснову (см. § 15. 2) и не всегда удачно передает сказанное Иисусом по-арамейски. «Таким образом, сотник не протестует против того, что Иисус не хочет заходить в его дом; напротив, своим ответом, – что он недостойн этого, – он показывает, что его вера в силу Иисуса и в его желание помочь непоколебима.» – *Иеремияс И. С.* 186-7.

смиренной вере в милостивого Бога. Объектом подобных обличений были уже упомянутые книжники и фарисеи – те, кто считал себя как бы уже имеющими некоторый «капитал» праведности в очах у Бога<sup>144</sup>.

Причем Иисус имел в виду совсем не реформу тогдашнего иудаизма. Ведь свою реформу иудаизм действительно более-менее успешно пережил после 70-го года, когда вновь возродился в Ямнии под руководством Йоханана бен Закая на уже чисто фарисейской основе (см. § 9), чтобы, *оставаясь* иудаизмом, жить без храма<sup>145</sup>. Христос же пророчествовал о гибели старого Израиля:

<sup>34</sup> Иерусалим! Иерусалим! избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать чад твоих, как птица птенцов своих под крылья, и вы не захотели! <sup>35</sup> Се, оставляется вам дом ваш пуст (Лк. 13, 34-35).

Такую радикальную весть Спаситель провозглашал и различными другими словами и действиями. Например, символическим проклятием бесплодной смоковницы (см. Мф. 21, 19 и пар.) или пророчеством о разрушении храма Иерусалимского:

Разружьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его (Ин. 2,19).

Показательно, что именно это Его высказывание в искаженной форме было вменено Ему в вину:

И сказали: Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его (Мф. 26, 61; Мк. 14, 58); Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого... (Мф. 27, 39-40; Мк. 15, 29-30).

Кстати, сам по себе факт, что эти слова приводятся в связи со столь различными ситуациями (в начале служения, как в Ин, и в конце, уже на суде, как у Синоптиков), с такими различиями (точнее, искажениями) и в таких различных Евангелиях, как Синоптические, с одной стороны, и от Иоанна, с другой, наводит на мысль об их подлинности и особой важности.

Обратим внимание, что Христос говорил и о воссоздании храма в три дня.

«"Храм" здесь – состояние религиозной жизни, воплощенной в общине. Система явно рассыпалась, но это лишь предвещало новую религиозную жизнь, воплощенную в новой общине. И все-таки отстроить заново надо тот же самый храм. Новая община – все еще Израиль; в разрыве осуществлена непрерывность. Старое не сменилось новым, оно воскресло»<sup>146</sup>.

##### 5. Двенадцать и более широкий круг

Собирая новый Израиль, Иисус сформировал четко определенную группу, именуемую «Двенадцать (учеников)» (см. Мк. 3, 14; 4, 10; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 11, 11; 14, 17 и пар.) – по образцу ветхозаветного Израиля, состоявшего из двенадцати колен-потомков двенадцати братьев-сыновей Иакова:

Сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых (Мф. 19, 28).

В то же время община Двенадцати, основанная Иисусом, замысливалась Им как *ядро* собираемого нового Израиля – Церкви, которая *вся* должна жить по тем законам, которые устанавливал Христос. Вероятно, более всего среди этих законов Его беспокоили те, что касались общения, внутреннего согласия и в то же время нового понимания иерархического авторитета. Он Сам здесь подает пример, умывая ноги Своим ученикам (см. Ин. 13, 5), а также поучая:

<sup>25</sup> Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; <sup>26</sup> но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; <sup>27</sup> и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; <sup>28</sup> так как Сын Человеческий не *для того* пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мф. 20, 25-28 и пар.).

Такое понимание «власти», авторитета и иерархического устройства нового Израиля – Церкви – столь часто Христос акцентировал не напрасно. Как видно из Евангелий, уже для учеников это представляло трудную духовную проблему (см. Мф. 20, 21-22 и пар.). Кстати, это еще одно доказательство подлинности и новизны подобных заповедей Христовых. В конце концов, искушение властью не случайно представлено в Мф. последним, то есть самым сильным искушением от диавола (об особой акцентированности темы власти в Церкви в Мф. – см. § 43. 4). И как не раз показывали история и современная церковная жизнь, Христово понимание авторитета и власти в Церкви слишком часто подменялось и подменяется мирским, чуждым Христу, дьявольским их пониманием.

Круг Двенадцати был и остается, с одной стороны, исключительным по своему значению – как круг ближайших прямых свидетелей всего, что связано с земным служением Иисуса. Вот как будут сформулированы условия, предъявленные к кандидатам на замещение места отпавшего Иуды (одного из Двенадцати):

<sup>144</sup> См. *Иеремияс И. С.* 169.

<sup>145</sup> См. *Додд Ч.Г.* С. 90-91.

<sup>146</sup> *Додд Ч.Г.* С. 90-91.

<sup>21</sup> Итак надобно, чтобы один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, <sup>22</sup> начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его (Деян. 1, 21-22).

Двенадцать апостолов – начало Церкви в человеческом измерении. Поэтому эти Двенадцать – как двенадцать сыновей Иакова, ставшие родоначальниками ветхозаветной Церкви (ср. Мф. 19, 28) – имеют неповторимое значение. Церкви нет без Христа. Но Церкви нет и без апостолов, очевидцев земного служения Христа, посланных Им для распространения Его Благовестия (Церковь – апостольская, по выражению из символа веры).

И в то же время Двенадцать – это *первая* христианская община, призванная стать образцом любой другой христианской общины. Это модель Церкви в зачатке, в «миниатюре», парадигма любой церковной общины. Поэтому поучения и заповеди, которые Христос произносил, как кажется, исключительно для Двенадцати, обращены и ко всей Церкви, и к каждому ее члену. Иначе зачем бы это вошло в Евангелие? С этой точки зрения особенно интересно прочитать последнюю беседу Иисуса с Двенадцатью на Тайной вечере по Ин. (13–17 гл.).

Кроме того, в самих Евангелиях неоднократно и недвусмысленно говорится о том, что у Христа был и гораздо более широкий круг учеников, чем Двенадцать, причем многие из этого круга известны по именам. Это не только Его слушатели и собеседники вообще, но и друзья, и близкие люди, питавшие симпатию ко Христу именно как к Учителю: Лазарь с сестрами Марфой и Марией (см. Лк. 10, 38-42; Ин. 11), Мария Магдалина и другие женщины (см. Лк. 8, 2), Никодим (см. Ин. 3) и др.

### § 13. Установление Нового Завета

Сделав все возможное на пути собирания заново народа Божия, в кульминационный момент, когда вот-вот должен был свершиться главный час Иисуса – сначала Его Голгофа, ставшая для одних соблазном и поводом окончательно разувериться в Нем, а для других печальным, тягостным, но, кажется, неминуемым и таким жестоким часом прощания, Голгофа, из которой затем неожиданно для всех (и верующих, и неверующих) выросла слава Воскресения, – буквально накануне этого часа по иудейскому обычаю предпасхального<sup>147</sup> вечера Иисус собрал Двенадцать для праздничной трапезы.

Эту последнюю трапезу Господа с учениками мы обычно именуем «Тайной Вечерей». Ведь праздник был или семейным, или в кругу учеников одного своего учителя. Впрочем, слово «тайная» в данном случае в Евангелиях не применяется. Порядок Вечери был издавна выработан, достаточно сложен, но хорошо известен всем правоверным иудеям, которые ежегодно тысячами стекались в Иерусалим на Пасху<sup>148</sup>. Иисус и Его ученики ничего здесь не изобретали и не могли изобретать нового<sup>149</sup>. Вопрос, обращенный к Иисусу: «где велишь нам приготовить Тебе пасху?» (Мф. 26, 17), то есть Пасхальную трапезу, подразумевает, что за исключением лишь этого самого «где?» все остальное ясно, ибо давно известно.

Вечеря состояла из целого ряда молитв, простейших (ибо действие происходило не в храме, а дома), но в то же время символических священнодействий, и яств, само вкушение которых тоже имело ритуальный характер<sup>150</sup>. Здесь чередовались питье смешанного с водой вина и вкушение горьких трав, опресноков и Пасхального агнца. В течение всей вечера глава семейства или учитель поднимал, благословлял и предлагал всем по очереди до пяти чаш.

Через все молитвы, благословения и псалмы лейтмотивом проходило благодарственное и хвалебное (в честь Бога) воспоминание об Исходе из Египта как о событии, ознаменовавшем избрание Израиля в Завет с Богом. Таков был главный смысл праздника Пасхи. Ведь именно по Исходе из Египта Господь заключил с народом Израиля Завет, который Моисей скрепил кровью жертвенных тельцов, сказав:

Вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих (Исх. 24, 8).

<sup>147</sup> Евангельские свидетельства (Синоптических Евангелий, с одной стороны, и Евангелия от Иоанна, с другой) несколько разнятся в вопросе о времени совершения Пасхи Иисусом: «в первый день опресночный» (Мф. 26, 17 и пар.), с которым евангелисты отождествляли саму Пасху, или «перед праздником Пасхи» (Ин. 13, 1). Об этом см., например, *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж. 1947. С. 37.

<sup>148</sup> «Иосиф Флавий говорит о количестве свыше 250 000 агнцев, закалавшихся в тот день.» – *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж. 1947. С. 37.

<sup>149</sup> См. об этом: *Буйе Л.* Первая Евхаристия на последней вечере. // О Библии и Евангелии. Брюссель. 1988. С. 221-32.

<sup>150</sup> Подробно порядок иудейской Пасхальной трапезы см. в: *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж. 1947. С. 38-9.

Христос полностью совершил такую законную Вечерю со Своими учениками. Евангелисты ничего не говорят о ходе традиционной трапезы, который был сам собой разумеющимся. Но вот о чем они сообщают, так это о том, как не нарушая общего хода трапезы, Христос позволил Себе целый ряд неких новшеств. Они и наполнили всю трапезу неожиданным иным содержанием.

Эти новшества касались не внешней стороны происходящего: все те же хлебы (опресноки, часть которых съедалась в начале, а часть оставлялась до конца трапезы), все те же чаши с вином. В конце ужина, «после вечери» (1 Кор. 11, 25; Лк. 22, 20) съедались остатки хлебов и поднималась последняя чаша<sup>151</sup>. Новшеством стал тот словесно-молитвенный комментарий, которым Христос сопроводил традиционные действия. Благословив хлеб и вино, Он произнес слова, ставшие установительными словами Евхаристии о том, что хлеб сей, преломленный и напоминающий «ломимое», то есть страдающее тело, есть Тело Его, а чаша есть Его Кровь Нового Завета.

Эти слова сохранились в Новом Завете в нескольких немного отличающихся друг от друга версиях: Мф. 26, 26-28; Мк. 14, 22-24; Лк. 22, 19-20; 1 Кор. 11, 23-26. Небольшая разница в редакциях слов Иисуса свидетельствует лишь том, что они по-разному сохранились через устное предание и уже стали приобретать литургические черты. Сюда же нужно отнести и слова Иисуса, сказанные в Евангелии от Иоанна в ином контексте о хлебе, который есть Его «плоть» (Ин. 6, 51). Считается, что это более близко к семитскому оригиналу<sup>152</sup>.

Произнося слова о Новом Завете, Господь, с одной стороны, целиком оставался в контексте темы Пасхального праздника, ибо ветхозаветная Пасха входила в число праздников-воспоминаний о заключении Богом Завета с Израилем. С другой стороны, речь шла о заключении Завета заново: с тем самым новым Израилем, который и собирал Иисус. Но и здесь, устанавливая Новый Завет, Он исполнял пророчества и отвечал всеобщим чаяниям и ожиданиям. Так, еще в VI веке до Р.Х., когда Израиль находился в Вавилонском плену, пророк Иеремия возвестил о том, что Бог заключит со Своим народом «новый завет» (см. Иер. 31, 31-34). Во времена Иисуса Христа, когда эсхатологические и апокалиптические ожидания до предела обострились (см. § 7), понятие «Новый Завет» было особенно в ходу. Об этом говорят, например, дошедшие до нас писания наиболее остро эсхатологически настроенных ессеев (см. § 5. 4).

#### § 14. Смерть и Воскресение Иисуса

Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего (Мф. 26, 29 и пар.).

Столь уверенное пророчество Христос произнес сразу вслед за словами о Хлебе и Чаше – Его Теле и Крови Нового Завета. Установление Нового Завета здесь напрямую увязывается с Его предстоящей смертью.

Свою смерть Он не раз так или иначе предрекал и раньше. И имел в виду не смерть вообще – ибо смертен каждый человек – а такую смерть, которая станет неким знамением и путем, вратами к Новому Завету, к торжеству Царствия Божия. А значит, к явлению божественной славы Сына Человеческого. Предсказания Иисуса Христа о Его грядущей мученической смерти вызывали у учеников то недоумение, то стремление избежать такого грустного конца (Мк. 8, 32 и др.). Но чем дальше, тем больше у них было оснований убедиться, что дело кончится именно таким, самым ужасным образом (ср. Мк. 10, 32; Ин. 11, 16).

Однако подлинный смысл слов о смерти Христовой (в том числе и тех *новых* слов, которыми Иисус наполнил традиционный Пасхальный обряд) мог дойти до учеников лишь потом: после того, как они успели о них как будто забыть. В самом деле, их сознание заполнила лишь одна страшная картина: Иисус, их Учитель, схвачен и осужден, и Его обезображенное Тело, не имевшее «ни вида, ни величия» (ср. Ис. 53, 2), истекало кровью в страшных муках на Кресте.

Но как выяснилось впоследствии, эти минуты и часы на Голгофе были необходимым испытанием веры и верности учеников, «Пасхой», переходом Иисуса из одного качества жизни к другому. А с Ним вместе и переходом учеников из одного качества веры к другому. Именно этим страшным Голгофским мгновеньем и предпосылал Иисус слова о Теле и Крови Нового Завета на Тайной вечере.

Новый Завет не только провозглашен Иисусом на Тайной Вечере, после чего кровь Христова действительно истекает, а Его тело страдает, «преломляется» на Кресте. Новый Завет наступает, реализуется тогда, когда ученики не находят своего Учителя среди мертвых – там, где они Его погребли:

<sup>151</sup> В Лк. говорится о двух чашах (Лк. 22, 17, 20), из которых первая есть, скорее всего, первая или вторая чаша иудейской Пасхальной трапезы. – См. Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж. 1947. С. 39.

<sup>152</sup> См. Meier J.P. Jesus. // NJBC. P. 1327.



Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал (Ин. 20, 8).

Вера в Новый Завет проходит испытание в сердцах ближайших учеников. Петр, трижды отрекшийся от своего Учителя в час унижительного суда над Ним, трижды прощен Им по Воскресении. Новый Завет, заключенный в Крови Христовой, становится Заветом с Церковью – с новым народом Божиим. Церковь так и сохранила это первичное (как некое «родимое пятно») самоощущение, или самосознание, восприятие самой себя как собрания *прощенных* после отречения и неверности, как *помированных* по причине безмерной любви Того, Кого предали и от Кого отреклись.

«Так родилась Церковь, и она не забыла, что первыми ее членами были неверные люди, обязанные своим местом одной лишь милости Того, с Кем так дурно обошлись»<sup>153</sup>.

К этому можно добавить, что Церковь и ее члены никогда не должны забывать этого своего исходного и главного, определяющего самоощущения.

Воскресение Иисуса Христа и даже явления воскресшего Иисуса (ведь в Евангелиях описано не само Воскресение, а явления Воскресшего) не могут быть подвластны такому же критическому историческому исследованию, какому могут быть подвергнуты проповедь и дела «земного», если угодно, «исторического» Иисуса до Воскресения. Но из этого не следует, что Воскресения не было. Скорее, Воскресение или «иногое жития, вечного, начало»<sup>154</sup> – событие, превосходящее сей мир со всеми его неотъемлемыми материальными характеристиками, такими, как пространство и время. Это не оживление мертвеца, который впоследствии все равно должен умереть. Это нечто *абсолютно* новое.

Здесь интересна чисто терминологическая сторона. Еще апостолы, в частности, евангелисты были озабочены проблемой невыразимости реальности Воскресения Иисуса с помощью имеющихся языковых средств. Ведь они выработаны человеком только на основании земного, исторического опыта. Вот и приходилось, за неимением других, применять термины «ожил», «явился живым», «восстал», «воскрес из мертвых» и т.п. Но наряду с этими терминами, составляющими ряд в плоскости «смерть/жизнь», в Евангелиях используется и другой ряд, в плоскости «низ/верх»: «восхождение на небо», «вознесение». Сюда же можно отнести и термин «прославление» (см. § 45. 4).

В том, что речь идет о чем-то невыразимом, неопишемом, но реальном и увиденном учениками, убеждает целый ряд обстоятельств. Например, предание о пустой гробнице, где не было обретено тело погребенного Иисуса. Но как *по-разному* оно отражено в Евангелиях от Марка и от Иоанна (Мк. 16, 1-8; Ин. 20, 1-10)! Ап. Павел с чувством «документальной ответственности» говорит о людях, которым явился воскресший Христос (1 Кор. 15, 5-7). Или хотя бы тот факт (вдумаемся в него еще раз), что среди подобных свидетелей первыми оказались именно те, кто был учениками Иисуса до Его смерти, а потом *отреклись* от Него, рассеявшись как овцы без пастыря. Наконец и то, что ученики, которые не могли «не говорить того, что видели и слышали» (Деян. 4, 20), то есть о Воскресении Иисуса, были не какими-то безграмотными простаками<sup>155</sup> или фанатичными безумцами, а людьми, если не богословски образованными, то укорененными в религиозной традиции<sup>156</sup>, трезво взиравшими на мир с его сильными и слабыми сторонами и умевшими использовать эти стороны (см. напр., восхитительные по остроумию и прагматичности «ходь» ап. Павла в Афинах, Деян. 17, 22-23, или перед Синадрином, Деян. 23, 6-7), и *при этом* готовые умереть за правдивость своих свидетельств и истинность своей веры.

Отношение же к Воскресению Иисуса Христа всех тех, кто жил после апостолов, в том числе и современных читателей Евангелия, зависит от того, верить или не верить всей совокупности столь *различных свидетельств*, верить или не верить тому опыту, который был пережит в те годы многими людьми и который им было так трудно выразить адекватно:

Блаженны невидевшие и уверовавшие (Ин. 20, 29).

## § 15. Слова Самого Иисуса

### 1. Роль учеников и устного предания

Достойно специального замечания то обстоятельство, что Сам Иисус Христос не написал ни одной строчки. На первый взгляд, это обстоятельство является какой-то помехой, недочетом. Ведь мы как будто лишены возможности узнать от Него Самого, что Он хотел возвестить человечеству без чьего-либо

<sup>153</sup> Додд Ч.Г. С. 98.

<sup>154</sup> Из Пасхального канона на Утрени.

<sup>155</sup> В распространенном «благочестивом» убеждении, что все апостолы и первые христиане были «безграмотными рыбаками», не может не чувствоваться какая-то упрощенность, поверхностность.

<sup>156</sup> Иначе говоря, за Иисусом шли и впоследствии составили первохристианскую Церковь не только религиозные «маргиналы» (мытари, блудницы и прочие отъявленные грешники), а и «обычные люди» и даже кто-то из фарисеев и, надо полагать, из других религиозных течений.

писательского посредничества. Но с другой стороны, если бы Он написал что-то, то скорее всего за этими писаниями ушла бы в тень Сама Личность Христа в ее цельности и в той ее многогранности, которая по-разному отражалась в воспоминаниях учеников, послуживших первичным материалом для составления письменных Евангелий. Ведь именно Его Личность – Личность Богочеловека – и оказалась важна и остается главной целью общения и стремления для Церкви во все времена. В конце концов, только так – со словом, обращенным к *живому* собеседнику, – обращался к человеку Бог в Священной истории Ветхого Завета. И только так мог обратиться и вочеловечившийся Сын Божий.

«Примечательно, что Сам Христос, по-видимому, ничего не писал, обращаясь к людям только с живым, изустным, звучащим словом, по отношению к коему записи Евангелистов в любом случае вторичны... Итак, сначала – Христос, писавший (и продолжающий писать) не на хартии, а в сердцах; во-вторых – само это «письмо» в сердцах, опытное знание о том, что на верность Бога должна ответить вера и верность человека; и в-третьих – то, что писано уже «на хартии», т.е. «Священное Писание»...»<sup>157</sup>.

Причем заметим, что главный вопрос касается *слов* Иисуса, тогда как вопросы о Его внешнем облике (см. выше), даже происхождении и роде занятий до призвания на общественную проповедь занимают уже не так.

Различия, которые существуют между евангельскими свидетельствами об Иисусе Христе (причем различия как бы двух уровней: между Синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна, и между тремя Синоптическими Евангелиями), являются великим благом. Во многом при сопоставлении (как с помощью лучей света, направленных с разных точек), они-то как раз и позволяют увидеть или, точнее, услышать то, что и как «на самом деле» говорил Иисус.

Но мало того, что Иисус ничего не написал – Его ученики также не писали при Его земной жизни. (Во всяком случае, из всего, что они могли тогда записать «по ходу дела»<sup>158</sup>, ничего не сохранилось). Все, что написано ими, написано после – спустя несколько десятков (не менее тридцати) лет после события Пасхи Воскресения. В евангельских строках без труда угадывается интонация, которую выразил, например, евангелист Иоанн:

Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус (Ин. 2, 22).

Они *вспомнили потом*, и не удивительно, что, вспоминая одно и то же, описывали по-разному.

«Уже одно сравнение, к примеру, редакций «Отче наш» или обетований блаженства у Матфея и у Луки может дать представление об этом процессе»<sup>159</sup>.

На учениках как будто остался «отпечаток» (или, употребив однокоренное слово, *впечатление*) личности Иисуса. Это можно сравнить с фотографией: когда делается снимок, на пленке отпечатывается изображение, но его не видно до тех пор, пока пленку не погрузят в проявитель<sup>160</sup>.

До Воскресения Иисуса и Пятидесятницы «отпечаток» оставался «непроявленным». Проявителем стал Дух Святой, заставивший заговорить на разных языках учеников и целые общины по всему тогдашнему миру. «Проявитель» выявлял и высвечивал различные словесные изображения Христа – в зависимости от того, на чье свидетельство они опирались.

Таким образом, Палестину, Малую Азию, Грецию, Италию и другие области Римской империи в годы после Пятидесятницы можно сравнить с огромной фотолабораторией, где общины вслед за апостолами воссоздавали различные образы своего Учителя. Эти общины состояли из иудеев и язычников, принявших христианство, из ремесленников и рабов, из коммерсантов и художников, из людей различных профессий, национальностей и сословий.

## **2. Семитская первооснова Евангелий и речей Иисуса**

Итак, с одной стороны, мы обязательно должны учитывать указанное обстоятельство – что слова и описание дел Иисуса получили письменную фиксацию некоторое время спустя, причем непременно пройдя сквозь призму веры в Иисуса как в воскресшего, прославленного Господа. С другой стороны, важно и другое: будучи свидетельствами веры в Иисуса как Сына Божия и прославленного Господа, Евангелия бережно и неповрежденно сохраняют слова Иисуса именно так, как они Им были произнесены. Убедиться в этом заставляют, например, результаты тех филологических исследований

<sup>157</sup> *Аверинцев С.С.* Слово Божие и Слово Человеческое. // Новая Европа. №7. «Христианская Россия». 1995.

<sup>158</sup> Наподобие того, как это делал Левий Матфей, если доверять литературной догадке М. Булгакова («Мастер и Маргарита»).

<sup>159</sup> *Иеремias И.* С. 16.

<sup>160</sup> Интересно, что, например, во французском языке слово *généraliste*, помимо других значений, имеет и такие: 1) открывающий (напр., см. Дан. 2, 29, ВJ) о Боге, и 2) проявитель (в фотографии). См. *Charpentier E.* P. 12.

текста Нового Завета, которые во всей серьезности развернулись лишь в последние два столетия, и в особенности в последние десятилетия.

В том, что Евангелия неповрежденно сохранили многое из того, что говорил Иисус, можно быть уверенным по крайней мере по двум причинам. Одна из них чисто технического, а другая – идеологического или богословского характера.

Во-первых, надежность устного способа сохранения и передачи информации в древности была гораздо выше, чем впоследствии и сейчас, когда мы легко тратим горы бумаги для записи даже гораздо менее важной информации, чем мировоззренчески важные и вероучительные истины. И дело здесь не только в большей натренированности человеческой памяти. В той глубокой древности, когда проповедовал Христос, всякий учитель, обращаясь к ученикам с поучениями и объяснениями, выбирал такие языковые средства, которые бы позволяли ученикам, не пользуясь дорожными или вовсе недоступными писчими материалами (папирусом или пергаменом), легко запоминать то многое, что они слышали. Группировка высказываний по содержательным аналогиям или по наиболее символическим, особым числам (три, пять, семь, девять, десять и т.п.), игра слов, наглядность образов, числовые сочетания, рифмы и т.п. – всем этим изобиловала речь любого учителя, который был озабочен тем, чтобы его поучения не были быстро забыты. В подобных приемах не было никакой особенной, специально богословской символики или идеологии – это были прежде всего мнемонические приемы<sup>161</sup>. Таким учителем не мог не быть и Христос.

Во-вторых, стремление как можно более точно сохранить слова Иисуса было вполне сознательным, продиктованным идейными или богословскими мотивами. Такое стремление передать *человеческие* индивидуальные особенности и черты речи Иисуса было тем большим, что подчас с этими-то в том числе и речевыми особенностями и были связаны многие новые по содержанию вещи, о которых Он говорил. Можно сказать, благоговение перед Иисусом как перед Господом выражалось в том, что Его слова сохранялись такими, какими были произнесены, даже если они могли вызывать недоумение или идти вразрез с общепринятыми литературными нормами.

Последнее замечание достойно особого пояснения. Парадокс в том, что хотя Иисус говорил на арамейском языке<sup>162</sup>, все книги Нового Завета, в том числе и Евангелия, написаны на т.н. *койне* (koinh\<sup>163</sup>) – общепринятом греческом языке, ставшим международным со времен греческой экспансии по всему Востоку<sup>164</sup>.

«Этот народный язык во многом отличается от классического и несет на себе печать восточных влияний. Открытие «бытовых» папирусов (частные письма, дневники, контракты, счета) позволило Дейссману установить тождество евангельского языка и койне»<sup>165</sup>.

В то же время Евангелия сохранили лишь как отдельные «археологические фрагменты» всего несколько фраз на арамейском языке, произнесенных Иисусом Христом и записанных, разумеется, по-гречески: «талифа куми» (Мк. 5, 41), «Или, Или! лама савахфани?» (Мф. 27, 46; Мк. 15, 34), «еффафа»<sup>166</sup> (Мк. 7, 34). Но на самом деле это лишь немногочисленные небольшие верхушки айсбергов, создающих обманчивое впечатление эпизодичности, тогда как в евангельском греческом тексте сплошь и рядом встречаются и просто арамейские слова: «Авва» в Мк. 14, 36; «Равви», в ряде случаев оставленное в СП без перевода, как, например, в Мф. 26, 25, а иногда, как в Мф. 23, 7, переведенное как «Учитель»; «вар» в Мф. 16, 17, переведенное в СП как «сын»; «геенна» в Мф. 5, 22. 29; 10, 28 и др.; «Кифа» в Ин. 1, 42;

<sup>161</sup> Если, например, в Мф. 13 дается *семь* притчей Иисуса Христа, то это для того, чтобы их лучше было запомнить.

<sup>162</sup> Более подробно об этом см. *Иеремияс И. С.* 18-9.

<sup>163</sup> Koinh\ значит «общий», точнее, «общая», т.к. по-гречески «язык», «наречие» (h( dia/lektoj) – женского рода.

<sup>164</sup> Тот факт, что Господь говорил на одном языке, а главные письменные свидетельства о Нем – Евангелия – и, главное, сами Его слова были записаны на другом, очень знаменателен. Он лишний раз заставляет задуматься о том, стоит ли упрямо настаивать на сакральности того или иного языка (к примеру, латинского или церковно-славянского), делаящей этот язык исключительным по отношению к другим «несакральным» языкам: «Даже самые речения Основателя христианства были восприняты Вселенской Церковью в переводе на язык тех, к кому обращена была апостольская проповедь. Концепт культурного языка, совершенно неизбежный для язычества, требуемый логикой иудаизма и ислама, Церкви чужд по существу; ее подлинный язык – не горделиво хранимое свое наречие, но речь, внятная спасаемым». – *Аверинцев С.С.* Вступительное слово к книге «Православное богослужение. Русифицированные тексты Вечерни, Утрени, Литургии св. Иоанна Златоуста». Вып. I. Изд. 2-е. М. 1999.

<sup>165</sup> *Мень А., прот.* Евангелия. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 386.

<sup>166</sup> «Является ли слово e)ffaqa/ арамейским или древнееврейским – вопрос спорный». – *Иеремияс И. С.* 22.

«маммона» в Мф. 6, 24; Лк. 16, 9. 11. 13; «рака» в Мф. 5, 22 «сата» в Мф. 13, 33 и Лк. 13, 21, переведенное в СП как «меры», но сохраненное в славянском Евангелии; «сатана» во многих местах; «суббота». Сюда же нужно отнести и т.н. семитизмы и, в частности, арамеизмы и гебраизмы в виде разнообразных выражений и идиом<sup>167</sup>, грамматических особенностей, чуждых греческому языку. Как, например, удвоение глагола: «встал и пошел», «пришел, поселился», «удерживал и говорил», «отвечая, сказал», «начал проповедовать и говорить» и т.п.<sup>168</sup>.

Для специалистов-знатоков греческого и семитских языков евангельское *койне* отмечено более-менее заметным семитическим влиянием. Объясняется оно довольно просто. Многие новозаветные авторы в большинстве своем были иудеями. Вынужденные писать по-гречески, они владели этим языком (как языком международного общения) лишь в определенной степени и не могли «избавиться» от семитской манеры мыслить, излагать свои мысли и строить фразы. А кто не был иудеем (как, возможно, св. Лука), все равно брал за основу арамейский материал предания (устный или письменный), переводя его на греческий с разной степенью успеха по литературной части.

Уже сам по себе факт очевидного «семитизма» евангельских текстов давно натолкнул исследователей на мысль угадать, точнее, реконструировать за этим явно семитическим строем греческого языка Евангелий непосредственно их семитский (арамейский или еврейский<sup>169</sup>) оригинал. Он мог существовать в тех формах, которые до нас не дошли, или, так сказать, лишь в мозгах новозаветных писателей, которые сразу писали по-гречески<sup>170</sup>. Подобная работа по «расшифровке» семитической основы евангельских текстов принесла большие успехи. В данном случае речь идет прежде всего о Мф. – иудео-христианском Евангелии, но в определенной степени и о других канонических Евангелиях.

### 3. *Ipsissima verba*<sup>171</sup> Иисуса

Хотя степень литературности греческого языка в разных книгах Нового Завета различна (от безусловно семитского Мф. до по-гречески достаточно изящного Лк.), все же там, где приводятся слова Иисуса, их изначальное негреческое звучание зачастую «проступает» более отчетливо, чем в авторском тексте:

«Предание в целом проявляет большую сдержанность в том, что касается улучшения речений Иисуса с точки зрения греческого языка. Эта проистекающая из благоговения перед Господом сдержанность особенно отчетливо выражена у Луки, где семитизмы логий резко выделяются на общем фоне греческого текста»<sup>172</sup>.

В результате в Евангелиях можно найти (конечно, при не просто внимательном, а квалифицированном чтении) довольно много характерных и даже уникальных черт (и притом в высшей степени систематичных), которые были свойственны Тому, Кто произносил слова, записанные кем-то позже.

<sup>167</sup> См. *Иеремияс И.* С. 20-22.

<sup>168</sup> См. *Мень А., прот.* Евангелия. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 386.

<sup>169</sup> О том, какой все-таки следует реконструировать исходный текст – на арамейском или на еврейском языке – споры ведутся до сих пор (см. *Мень А., прот.* Евангелия. С. 13). Более широкую популярность среди исследователей имеет идея арамейского прототипа, так как арамейский язык действительно был в то время распространенным семитским диалектом. Но в то же время в отношении еврейского языка, как оказалось, суждение было вынесено слишком опрометчиво, будто к концу дохристианской эры он напрочь вышел из употребления, сохранившись лишь как язык богослужения. Возможно, его неплохо знали и могли выражать на нем свои мысли. Или по крайней мере он употреблялся как язык литературы, права и торжественной речи в иудео-христианской среде, в которой было написано Евангелие от Матфея или даже произнесена Иисусом речь на Тайной Вечере – см. *Иеремияс И.* С. 23. Как в пользу первого, так и в пользу второго высказываются веские аргументы, основанные на конкретных примерах. По поводу возможного еврейского прототекста Синоптических Евангелий см.: *Гриликес Л., свящ.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М. 1999; *Карминьяк Ж.* Рождение Синоптических Евангелий. М. 2005.

<sup>170</sup> Существует, например, гипотеза о том, что Евангелие от Матфея имело и письменный еврейский или арамейский оригинал или какой-то текст, легший в основу первого канонического Евангелия. Эта гипотеза основана на древнем (IV век) свидетельстве Евсевия Кесарийского, но нигде больше и никак текстологически *прямо* она не подтверждена.

<sup>171</sup> *Ipsissima verba* (лат.) – собственные слова, то есть что и как говорил Сам Иисус. Об отличии *Ipsissima vox* от *ipsissima verba* см. *Иеремияс И.* С. 54.

<sup>172</sup> *Иеремияс И.* С. 18.

Термином *passivum divinum* в грамматике обозначается страдательный залог (*passivum*), при котором имеется в виду, что действие совершает Бог (*divinum* – лат. «божественный»). Например, в утверждении «кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мк. 4, 25) имеется в виду Бог, который дает («дано будет») и отнимает («отнимется»).

Употребление *passivum divinum* издавна было вызвано желанием как можно тщательнее исполнить третью заповедь Декалога (Исх. 20, 7; Втор. 5, 11), запрещающую произносить Имя Божие (Священную Тетраграмму) всуе. Поэтому в речи о Боге употреблялись такие обороты, которые бы позволяли говорить о Нем, не называя Его Имя. Использовались разнообразные иносказания или *passivum divinum*. Иносказания также в изобилии присутствуют в речи Иисуса в Евангелиях. Вот лишь некоторые примеры: «небо» (Лк. 15, 18. 21) или «небеса» (Мк. 10, 21; 11,30) или «Царство Небесное» (много раз в Мф. вместо «Царство Божие»), «сила» (Мк. 14, 62), «великий Царь» (Мф. 5, 35), «Всевышний» (Лк. 6, 35), «свыше» (Ин. 3, 3. 7) и др.

Что касается *passivum divinum*, то его употребление в иудаизме времен Иисуса Христа отмечено лишь в апокалиптической литературе – «для завуалированного описания таинственных деяний Бога в конце времен»<sup>173</sup>. В речах же Иисуса ему уделено гораздо большее место (всего около ста раз), нежели только в собственно апокалиптических изречениях. Он «распространяет его на всемилостивые деяния Бога в настоящее время: уже сейчас Бог прощает, уже сейчас открывает он тайну Царства Божьего, уже сейчас исполняет свои обетования, слышит молитвы, наделяет Духом, уже сейчас посылает вестников и охраняет их, и в это же время оставляет своего посланца на произвол судьбы»<sup>174</sup>. Все эти речения с *passivum divinum* возвещают, что наступило время спасения – правда, в завуалированной форме. Ведь и конец этого мира наступает незаметно. Распространение *passivum divinum* далеко за пределы чисто апокалиптических высказываний о будущем связано с самой сутью проповеди Иисуса и является одним из наиболее явных отличительных признаков Его речи»<sup>175</sup>.

«Очень многие слова Иисуса начинают звучать в полную силу лишь тогда, когда мы понимаем, что страдательный залог завуалированно указывает на действия Бога. Например, Мф. 5, 4 по смыслу следовало бы перевести так: «Блаженны скорбящие [плачущие – А.С.], ибо там есть Некто, Кто их утешит»; Мф. 10, 30; Лк. 12, 7 – «там есть Некто, Кто сосчитал все волосы у вас на голове»; Мк. 2, 5 – «Чадю! там есть Некто, Кто простил тебе грехи твои»<sup>176</sup>.

#### Антитетические параллелизмы

Параллелизм – один из характерных стилистических приемов библейской речи вообще. И прежде всего поэтической, нравоучительной, а также молитвенной. Имеется в виду выражение одной и той же мысли двумя «параллельными» предложениями, в которых используются различные образы:

Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, // и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои (Пс. 50, 3).

Однако по характеру отношений между двумя частями высказывания библейские параллелизмы можно распределить на различные группы. Приведенный пример из знаменитого псалма можно охарактеризовать как синонимический параллелизм (обе части выражают одну и ту же мысль с помощью синонимичных выражений<sup>177</sup>) – почти весь текст Пс. 50 составлен из подобных параллелизмов. Существуют также синтетический, лестничный и антитетический параллелизмы<sup>178</sup>. В последнем случае две части высказывания соотносятся в противопоставлении друг другу:

Сын мудрый радуется отца, // а сын глупый – огорчение для его матери (Притч. 10, 1).

<sup>173</sup> Иеремияс И. С. 29.

<sup>174</sup> Имеется в виду Мк. 9, 31 и пар.: «Сын Человеческий предан будет в руки человеческие».

<sup>175</sup> Иеремияс И. С. 30.

<sup>176</sup> Иеремияс И. **С**. 26.

<sup>177</sup> Знание этой особенности библейской стилистики ограждает от неоправданных поисков серьезных различий в смыслах двух параллельных фраз – ведь этих различий нет.

<sup>178</sup> См. также *Мень А., прот.* Евангелия. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 386.

В речах Иисуса именно антитетический параллелизм используется куда более часто (более ста раз), чем какой-либо другой. Так что можно даже говорить о Его «пристрастии»<sup>179</sup> к этой риторической фигуре.

<sup>19</sup> Доколе с ними жених, не могут поститься, // <sup>20</sup> но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни (Мк. 2, 19-20).

Сберегший душу свою потеряет ее; // а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее (Мф. 10, 39 и пар.).

<sup>47</sup> Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; // <sup>48</sup> а который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше (Лк. 12, 47-48).

Это лишь некоторые из огромного количества примеров. Упомянем особенно показательный и выдающийся пример. Заповеди блаженства в Лк. представлены как целых две антитетические строфы, противопоставленные друг другу в их целостности:

<sup>20</sup> Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие.

<sup>24</sup> Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение.

<sup>21</sup> Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь.

<sup>25</sup> Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете.

Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь.

Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете.

<sup>22</sup> Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого (Лк. 6, 20-22).

<sup>26</sup> Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! ибо так поступали с лжепророками отцы их (Лк. 6, 24-26).

Чем объясняется такое подчеркнутое предпочтение Иисусом именно такого вида параллелизма? Очевидно, оно связано с большей силой воздействия:

«Постоянное напоминание, что человек стоит перед лицом наступающего Царства Божьего, перед лицом Бога, который обращается к нему и предъявляет свои требования, неустанное предостережение от духовной самоуспокоенности и самоуверенности, постоянный призыв к серьезному отношению к Богу и его обетованию – все это выражено в многочисленных антитетических параллелизмах речений Иисуса»<sup>180</sup>.

#### Ритмическая организация

При семитической реконструкции речений Иисуса проступает их явная ритмическая структура, в которой можно распознать даже стихотворные размеры (четырёхударный, трёхударный и т.п.), частично сохраняющиеся и в греческом тексте. Конечно, при дальнейшем переводе с греческого это ритмическое своеобразие в основном неизбежно утрачивается. Например:

Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте (Мф. 10, 8).

Молитва «Отче наш» в своей первой части (прошения, касающиеся Отца) имеет двухударный размер, в то время как в прошениях, касающихся нас, людей, используется размер четырёхударный<sup>181</sup>.

Использование того или иного размера вызвано разными целями высказывания. Двухударный, обладающий высокой степенью краткости и выразительности, используется для запечатления основной мысли благовествования. Четырёхударный, отличающийся неспешностью – для наставления учеников. Трёхударный, как и в ветхозаветной литературе Мудрости – для передачи глубоких размышлений, афоризмов и для запечатления особо выделяемых изречений<sup>182</sup>.

Аллитерации<sup>183</sup>, ассонансы<sup>184</sup> и паронимазия<sup>185</sup>

В качестве примера<sup>186</sup> можно привести Лк. 15, 7:

---

<sup>179</sup> Иеремias И. С. 36

<sup>180</sup> Иеремias И. С. 36.

<sup>181</sup> См. Иеремias И. С. 38.

<sup>182</sup> См. Иеремias И. С. 36-44.

<sup>183</sup> Созвучия.

<sup>184</sup> Неточные рифмы, в которых совпадают только ударные гласные.

<sup>185</sup> Использование созвучных слов, разных по смыслу.

Так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся.

Здесь используется аллитерация с использованием гуттурального *h*: радость = *hadwa*, один = *hada*, грешник = *hateja*.<sup>187</sup>

#### Гиперболы и парадоксы

В речи Иисуса многократно встречаются гиперболы – привлекающие внимание преувеличения:

Какая польза человеку, если он приобретет весь мир... (Мк. 8,36)

Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую (Мф. 5,39).

Кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду (Мф. 5,40).

Когда творишь милостыню, не труби<sup>188</sup> перед собою (Мф. 6,2)

И Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них (т.е. лилий) (Мф. 6,29).

Не менее излюбленным приемом Иисуса были парадоксы – привлекающие внимание неожиданные нелепости. Здесь и игольное ушко, сквозь которое невозможно пройти верблюду<sup>189</sup> (Мф. 19,24 и пар.), и сыны чертога брачного, которые не могут поститься, пока с ними жених (Мф. 9,15 и пар.), и «водители слепые, оцекривляющие комара, а верблюда поглощающие!» (Мф. 23,24 и пар.).

Или, например, высказывание:

Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями (Мф. 7,6),

которое с оглядкой на семитический фон можно перевести более образно, так что нелепость видна еще ярче:

«Не вдевайте кольца (*qaddisa*) [в носы] псам и не вешайте ваши жемчужные ожерелья на рыла (*be'appe*) свиньям».

«С точки зрения здравого смысла все Евангелие – это один сплошной парадокс, когда возвещают о Боге, Который призывает грешников, а не праведников (Мк. 2, 17), Который молитву нечестивца слышит, а благочестивого – нет (Лк. 18,14а), Который об одном готовом покаяться грешнике радуется больше, чем о 99 праведниках (Лк. 15, 7). То, что здравому смыслу представляется абсурдом, для учеников Иисуса – реальность, которой они живут»<sup>190</sup>.

#### § 16. Наименования и титулы Иисуса

Итак, Иисус проповедовал о приближении Царства Божия, о торжестве милости и правды Отца Небесного и о собирании народа Божия в конце времен. Получается, что Иисус как будто все время говорит о чем-то или о Ком-то, что (или Кто) не тождественно Ему, что *вне* Его, что не Он Сам, что над Ним или грядет за Ним. Но говорил Он так, как будто самоидентификация не составляла для Него абсолютно никакой проблемы: Он Сам прекрасно знал, Кто Он.

А вот как говорить о Нем, как Его именовать всем остальным – так, чтобы этим именованием исчерпывающе обозначить Его личность, – об этом всегда велись и ведутся споры<sup>191</sup>. Спорили прежде всего в самой Церкви. Как известно, большинство Вселенских соборов обсуждали вопросы, связанные с Личностью Иисуса Христа. Отвечая на запросы людей, пришедших в Церковь из других культурно-религиозных миров, святые отцы трудились над адекватным выражением христологической тайны. Мы уж не говорим о том, каких различных, подчас диаметрально противоположных оценок удостоивался и удостоивается Христос вне Церкви.

---

<sup>186</sup> Другие примеры см.: *Гриликес Л., свящ.* С. 76-7. Там же о. Леонид приводит высказывание С. Аверинцева: «Для нашего уха такие созвучия отдают чем-то не очень торжественным, и мы называем их каламбурами; но учительная традиция восточных народов искони пользовалась ими как придничным убранством речи и одновременно полезной подмогой для памяти, долженствующей цепко удержать назидательное слово. ... Seriously это было или несерьезно? Серьезнее некуда.» – *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М. 1987.

<sup>187</sup> См. *Иеремias И.* С. 44.

<sup>188</sup> «Храмовые кружки для пожертвований назывались «трубами», так как для защиты от воров их делали в виде конуса». – *Иеремias И.* С. 45.

<sup>189</sup> Напрасно экзегеты трудятся, пытаясь найти этому изречению какое-то более «похожее на правду» объяснение: будто бы здесь или название узких ворот в Иерусалиме, или, напротив, особый вид толстой нити или каната.

<sup>190</sup> *Иеремias И.* С. 46.

<sup>191</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1322-3.

Но еще задолго до Вселенских соборов уже для непосредственных слушателей проповеди Иисуса, включая учеников, и Его идентификация была для них проблемой. Они то и дело удивляются Его словам и действиям, спрашивают: «Кто же сей, что...» (Мк. 4,41 и пар.), пока не наступила Пасха и они уверовали в Него как в Господа и Спасителя.

В самом же Евангелии Иисус запечатлен так, что к Нему вполне подходят различные религиозные категории, некоторые из которых Он применял к Себе Сам. При этом ни одна из них не исчерпывает смысла Его служения полностью. Каждая из этих категорий может быть выражена одним словом или кратким словосочетанием. Но все они имеют форму устойчивых титулов, сложившихся до Самого Иисуса.

### **1. Учитель (Равви)**

О том, что Иисус вполне адекватно соответствовал привычному образу иудейского учителя, окруженного группой учеников, мы говорили выше (см. § 11. 5). Он знает Писание, по-своему толкует его, наставляет Своих учеников, участвует в спорах по поводу тех вопросов, которые принято было обсуждать в тогдашней книжнической среде. Его и называют Учителем (вос. *dida/skale*), или Наставником (вос. *e)pista/ta*), или, в подлинном звучании, «Равви» (евр.), «Раввуни» (арам.), как это и сохранили Евангелия в некоторых местах (например, Мк. 9, 5; Ин.1, 49; 20, 16). В общей сложности таких мест очень много. Причем обращались к Нему так не только ученики (например, Мф. 26, 18; Лк. 5, 5; 9, 33; Ин. 11, 28; особенно 13, 13), но и люди более широкого круга, испытывавшие пока лишь довольно нейтральное отношение к Иисусу (Лк. 8, 49) или первый интерес (Мк. 10, 17). А то и, наоборот, неприязнь (Мф. 9, 11; 17, 24). Но все они чувствовали, что Он имеет право на такое обращение.

### **2. Пророк**

Не менее убедительно Христос в Своей проповеди выглядел как пророк, и такое Его восприятие оттесняло на задний план даже то, что к Нему часто обращались как к Равви (см. выше). Пророческие пафос и манера служения Иисуса не вызывали удивления, так как в этом не было чего-то совершенно нового и нетрадиционного. Напротив, кажется, это даже соответствовало всеобщим ожиданиям:

Это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир (Ин. 6, 14).

В Нем именно «узнавали» пророка, стараясь определить, к кому из известных пророков Он ближе. На вопрос «За кого люди почитают Меня?», Петр ответил Иисусу:

Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков (Мф. 16, 14).

В конечном итоге Иисус был обвинен и казнен как «лжепророк»<sup>192</sup> (ср. Мф. 26, 68 и пар.), а ученики затем сожалели о Нем как о пророке (см. Лк. 24, 19).

Пророк был узнаваем в Иисусе именно в библейском смысле слова. Такими были ветхозаветные пророки – не прорицатели-экстатика или шаманы, чей нерациональный бред выдавался за голос божества, а сознательные и внутренне дисциплинированные (что не исключало пламенной эмоциональности и подчас скандальной неожиданности проповеднических средств) провозвестники воли Бога о настоящем нравственном и духовном состоянии народа. Покаяться и принять возможность войти в Царство Божие – вот главный призыв, кроющийся как за притчами или обличениями Христа, так и за

---

<sup>192</sup> Иисусу Христу были предъявлены различные обвинения в зависимости от того, перед каким судом Он стоял. Если Синедрион обвинил Его в богохульстве и лжепророчестве, то перед римскими властями тот же Синедрион представил обвинение политического характера: что Иисус хотел сделать Себя царем. «Евангелия рассказывают о трех совершенно разных по содержанию эпизодах

издевательства. Караульная команда Синедриона (таков правильный перевод Лк ● 22, 63) устроила нечто вроде игры в жмурки: стражники закрывали ему глаза, били по щекам и, говоря: «*profh/teuson* [прореки]», предлагали угадать, кто ударил (Мк. 14, 65 и пар.). Личная стража тетрарха Ирода Антипы, согласно особому источнику Луки, набросила на него белый плащ – отличительный признак облачения именно иудейских царей (Лк. 23, 11). Наконец, римская солдатня использовала для насмешек красный солдатский плащ и терновый венок (Мк. 15, 16-20 и пар.): пурпурная хламида и венок были знаками отличия эллинистических правителей. Насмешки пародируют соответствующие обвинения, что особенно ясно в случае второго и третьего эпизодов издевательства: здесь маскарад с белым и красным плащами властителей отражает политический характер выдвинутого перед римским наместником обвинения». – *Иеремияс И. С.* 98.



теми предсказаниями о разрушении Иерусалима и о скором конце, которые логичнее всего квалифицировать как пророчества.

Пророческие черты проявлялись не только в содержании проповеди Иисуса. Но и в речевой стилистике, и внешне, в Его поведении и манере проповедовать. Так, если слово «Дух», относящееся к специфическому пророческому лексикону, Иисус употребляет сравнительно нечасто, то это компенсируется всевозможными образами, имеющими в виду безусловно именно Духа (например, «живая вода» в Ин. 7, 38; «перст Божий» в Лк. 11, 20, ср. Мф. 12, 28). Поэтические приемы, ритмика речи – во всем этом Иисус следовал примеру ветхозаветных пророков<sup>193</sup>.

Если задаться целью проводить какие-то конкретные ветхозаветные параллели, то пророческий образ Христа напоминал прежде всего величайшего пророка Ветхого Завета Моисея, давшего Закон Израилю. Когда Иисус давал новые заповеди или когда Он говорил: «Отойдите от Меня, делающие беззаконие, Я никогда не знал вас!» (Мф. 7, 34), Он вел Себя как Моисей, принесший с Синая скрижали Завета и разбивший их в гневном порыве, узнав об отступничестве народа. Неслучайно Церковь с готовностью признала в Иисусе нового Моисея – подчас сознательно, как это сделал евангелист Матфей, облекая евангельскую историю в форму истории нового Исхода и дарования нового Закона (ср. *Нагорная*, то есть данная с горы, как с Синая, проповедь) под водительством нового Пророка-Законодателя (см. § 43. 2).

Да и Сам Иисус, когда начинал Свою общественную проповедь, представил Себя в качестве пророка. Согласно Лк., Христос начал с того, что применил к Себе слова пророческого призвания из Книги пророка Исайи:

<sup>18</sup> Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу,<sup>19</sup> проповедывать лето Господне благоприятное (Лк. 4, 18-19; ср. Ис. 61, 1-2).

Но, возможно, более всего служение Иисуса как пророка (уже с точки зрения не столько содержания проповеди, сколько внешних обстоятельств и личностных черт) сближается со служением Иеремию, имя которого значится среди тех, за кого люди почитали Иисуса (см. выше; Мф. 16, 14).

Великого пророка и великого страдальца Иеремию еще за шесть веков до Пришествия Христова снесла «ревность по дому» Божию (ср. Ин. 2, 17), когда он пришел в Иерусалимский храм, чтобы обличить тогдашних иудеев:

Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое? (Иер. 7, 11; ср. Мф. 21, 13 и пар.).

Иисус полностью повторял действия Иеремию в храме. Им двигали те же мотивы, когда Он приходил туда – судя по всему, не раз<sup>194</sup> – чтобы выгнать «всех продающих и покупающих в храме» (Мф. 21, 12-17 и пар.). Кстати, сам факт такого близкого соответствия через века говорит не только о преемственности духа библейского пророчества в служении Иисуса и не только о соответствии Иеремию духу Христовой новозаветной проповеди задолго до Пришествия Христа. Но и о том, что народ Божий в его храмовом поведении во все времена своей истории постоянно нуждается в гневном пророческом отрезвляющем вмешательстве – идет ли речь о ветхозаветном Израиле или же о новозаветной Церкви (сегодня).

Служение Иеремию было непрерывной цепью непонимания и неприятия со стороны его соплеменников, например, родственников в его родных местах (Иер. 11,21; 12,6). Так было и с Иисусом, Который скажет о Себе как о чем-то давно и хорошо знакомом и проверенном:

Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем (Мф. 13,57 и пар.).

Неудивительно, что богослужбное воспоминание о последних часах жизни Иисуса Христа, когда Он говорил: «душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26, 38), в Православной Церкви включает в себя чтения из Книги пророка Иеремию. Так, служба Великого Четверга содержит паремию Иер. 11, 18–12, 5. 9-11. 14-15 – одну из многочисленных молитв-жалоб Иеремию о невыносимых тяготах его пророческой миссии.

Все это позволяет узнать в Иисусе внутренний и внешний облик библейского пророка, сочетавший и величественную, огненную, негибаемую силу, и готовность принять отвержение и даже смерть от своего же собственного народа. К последнему Он был внутренне готов, хорошо зная *такую* сторону пророческого служения среди народа Божия. Сколько грустной иронии сокрыто в Его словах:

Не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима (Лк. 13, 33)!

<sup>193</sup> См. *Иеремиас II*. С. 99.

<sup>194</sup> Считается, что эпизоды изгнания торжников из храма, описанные в Синоптических Евангелиях и в Ин. – разные. В Ин. 2, 14 слл. говорится о посещении Иисусом Иерусалима в начале Его служения, а синоптики говорят уже о событиях Страстной седмицы.

Ко временам Иисуса Христа в Израиле считалось, что эпоха пророчеств осталась в прошлом: Дух молчит (ср. Деян. 19, 2) и будет молчать до тех пор, пока не наступит конец истории. Поэтому излияние Духа на Иисуса в момент Его крещения на Иордане, когда «отверзлись небеса», а также Его поведение как пророка должно было восприниматься (или оспариваться в случае неверия) как указание на то, что эра Духа, эсхатологическая эра спасения уже наступила<sup>195</sup>.

Однако наименование пророка, хотя и кажется столь очевидным в отношении личности и служения Иисуса, отнюдь не является исчерпывающей и даже главной Его характеристикой. Более того, титулование Иисуса пророком, так же как и учителем, было затем, по Его Воскресении, навсегда оттеснено на второй план. Ведь и учитель, и пророк – это «всего лишь» человек, тогда как гораздо важнее говорить об Иисусе, имея в виду Его божественное или во всяком случае некое исключительное, например, мессианское, достоинство.

### 3. Мессия<sup>196</sup> (греч. Христос, русск. помазанник)

О том, как были обострены мессианские ожидания и в то же время какие различные идеи связывались с личностью Мессии, было сказано в § 8. Сейчас нам интересно, как соотносил Себя с мессианством Сам Иисус и как это отложилось в памяти Церкви.

С одной стороны, в словах и делах Иисуса нельзя не усмотреть некоей уверенности в Своем мессианстве (помазанничестве) – в первую очередь в широком смысле слова: Он помазан на особую, прежде всего, пророческую миссию. Вновь обратимся к программным словам Иисуса, взятым из Ис. 61, 1: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал (е)/христен) Меня...» (Лк. 4, 18).

И все же мы то и дело встречаем в Евангелиях, что Иисус не поощрял именованья Себя Христом (напр., Мф. 16, 20 и пар.). Значит, были причины. Здесь имелось в виду мессианство в смысле претензий на политическое лидерство на основе Давидова происхождения. Поэтому в тесном соседстве с титулом «Мессия» идут титулы-синонимы «Сын Давидов» (см., например, Мф. 12, 23; Мк. 10, 47; Ин. 7, 42) и «Царь Израилев» (см. Мф. 15, 32; Ин. 12, 13), которые тоже применяли к Иисусу и которые Он также не особенно одобрял (см. Ин. 6, 15).

С другой стороны, именование Иисуса сыном Давида не могло сформироваться только как послепасхальное исповедание о Его Воскресении. Объяснение тут простое. Нигде до этого в иудейской традиции ожидания Мессии, т.е. воцарения потомка Давида, не выражались в терминах смерти и воскресения<sup>197</sup>.

Значит, уже проповедь и действия Самого Иисуса даже у Его противников, не говоря об учениках и последователях, вызвала ассоциации с царственными притязаниям. Да и осужден Он был римской властью как «Царь Иудейский»<sup>198</sup>.

Но почему же Иисус запрещал называть Себя Христом? Или более корректно: почему запрещал говорить, что Он – Христос? Очевидно, не потому, что вовсе отрицал Свое мессианское достоинство, а потому, что понимал его иначе, чем было принято, «так что исповедание Иисуса Мессией означало непонимание Его миссии»<sup>199</sup>. Он же понимал Свое мессианство в русле таких библейских же (!) пророчеств, как песни Девтероисаи о страдающем «Отроке Господнем» (Ис. 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9 и 52, 13-53, 12).

Все дело в том, что идея страдающего Мессии, сохранившаяся в библейских текстах, «не пользовалась популярностью у иудеев Палестины»<sup>200</sup>. Например, среди Кумранских рукописей (тех, что содержат небиблейские произведения, то есть отражают тогдашние религиозные воззрения и чаяния) нет ни одной, где бы встречались «описания страдания Мессии за грехи Своего народа, хотя получили развитие

<sup>195</sup> См. *Иеремияс И.* С. 100-2.

<sup>196</sup> Слово «Мессия» является огреченной формой еврейского «Машиах».

<sup>197</sup> См. *Meier J.P.* Jesus. // NJBC. P. 1324.

<sup>198</sup> Обвинение Иисуса перед Пилатом в том, что Он хотел стать царем Иудейским, а не Израилевым, было коварной подменой Синедриона. «Царь Израилев» было мессианским титулом, понятным для иудеев, но не вызывавшим особых опасений у римлян (ведь термин «Израиль» не употреблялся как обозначение геополитической единицы). Политически более острой и опасной с точки зрения римлян была претензия провозгласить себя царем существующей в политической реальности Иудеи. «Коварная хитрость Синедриона заключалась в том, что царь Иудейский – официальное римское наименование политической фигуры, сами израильтяне никогда не называли ожидаемого Мессию царем Иудейским. Они могли называть Его Мессией, Христом, Сыном Божиим, Сыном Давидовым, царем Израиля, но только не царем Иудейским». – *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Проповедь. // Православный Летописец Санкт-Петербурга. № 16. СПб. 2003. С. 3-4.

<sup>199</sup> *Данн Д.Д.* С. 82.

<sup>200</sup> *Юревич Д., свящ.* С. 204.

идеи Божественного достоинства Мессии, Его первородного рождения от Бога, Его Богоизбранности, а также установления Им всеобщего и вечного Царства праведности»<sup>201</sup>.

В упомянутых текстах Ис. говорится об Отроке Господнем (или Рабе, Слуге YHWH), что Он «презрен и умален пред людьми», «поражаем, наказуем и унижен Богом» и Своими добровольными страданиями, как овца, ведомая на заклание, «взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Ис. 53). Одну из этих знаменитых песен (Ис. 42, 1-4) св. Матфей приводит как объяснение запрету Иисуса объявлять о Нем (см. Мф. 12, 16-21), а в Православной Церкви совершение проскомидии, приготавливающее служение Литургии, проходит при произнесении слов из вышеприведенной песни Ис.53.

Лишь когда наступает час унижений и страданий, Иисус признает Свое мессианство (см. Мк. 14, 62) – тогда, когда уже никто не желает видеть в Нем Христа, а Его самопризнание в мессианстве воспринимается как богохульство.

#### 4. Сын Божий или Сын

На первый взгляд кажется, а в либеральной библейской критике даже было общим местом утверждать, что «Сын Божий» не могло быть мессианским титулом среди иудеев во времена Иисуса Христа. Напрашивались параллели скорее с язычеством<sup>202</sup> (где слова «сын божий» часто были царским титулом), чем с иудейством (с его запретом на чьи бы то ни было божественные притязания или притязания на имя Божие). Однако оказалось, что дело обстоит совершенно не так. В тех же Кумранских текстах таинственная царская фигура с мессианскими эсхатологическими чертами именуется как раз Сыном Божиим<sup>203</sup> или Сыном [Все]Вышнего (ср. Лк. 1, 32. 35!).

<sup>201</sup> Юревич Д., свящ. С. 204.

<sup>202</sup> См. Meier J.P. Jesus. // NJBC. P. 1324.

<sup>203</sup> «До Кумранских находок было известно, что выражение «Сын Божий» употреблялось накануне времени Христа в греко-римской культуре. В силу национальных мифов, и возможно, под влиянием древневосточных воззрений некоторых римских императоров после смерти провозглашали «божественными», а их преемников называли *divi filius* – «сын божественного».

Юлий Цезарь (48–44-е годы до Р.Х.) был первым императором, объявленным «божественным» после смерти. Его приемный сын и преемник Октавиан (30-й год до Р.Х.–14-й год по Р.Х.) начал называть себя титулом «сын божественного» (*divi filius*). Конечно, это не было равнозначно выражению «сын божий», однако обе фразы переводились на греческий язык одинаково: «сын божий» (θεου= ui(o)j), и латинское различие пропадало. Многие из провинциалов, читавшие документы с этой фразой по-гречески, могли заключить, что Октавиан почитается в Риме как «сын божий». Действительно, в некоторых текстах того времени, происходящих из восточной части империи, Юлий Цезарь был назван «богом» (θεο/j). Хотя фраза «сын бога Юлия» появляется всего лишь в нескольких документах начала царствования Октавиана, выражение «сын божий» по отношению к последнему становится широко употребительным и входит в состав более длинных вариантов титулатуры, особенно в поздние годы его правления, когда Октавиан получил титул Августа (в 27-м году до Р.Х.). Формально он был признан в Риме «божественным» только после смерти.

Различные монеты и надписи обозначают его приемного сына и преемника Тиберия (14–37-й годы) то как «сына бога Августа» (θεου= Sebastou= ui(o)j), то как «сына божия» (θεου= ui(o)j; множество надписей из широкого ареала, охватывающего Египет, Ахайю, Азию, Киликию и северное побережье Черного моря), то как «бога» (θεο/j; несколько греческих источников). Тем не менее, Тиберий никогда не был официально провозглашен римским сенатом «божественным»! Поэтому его приемный внук и преемник Гай Калигула (37–41-й годы) провозглашался всего лишь как «внук Цезаря Тиберия» и «потомок бога Августа». Любопытно, что в последнем случае Август признается богом, но это не относится к Тиберию. Правление Калигулы было скоротечным. Он также не был провозглашен «божественным» в отличие от Клавдия (41–54-й годы), которого называли «богом» на востоке еще при жизни и признали «божественным» в Риме после смерти.

Титулатура Нерона (54–68-й годы) вновь возвращается к широкому использованию идеи сыновства «божественному» предшественнику. Первый из Флавиев – Веспасиан (69–79-е годы) – не был ни настоящим, ни приемным сыном кого либо из своих обожествленных предшественников, поэтому документы его времени не содержат подобных наименований. Впрочем, в начале его правления провинциальные египетские папирусы все же провозглашали его «богом», а греческие надписи говорили о его «божественности», что было официально объявлено сенатом Рима после его смерти.

В свете этого неудивительно, почему в одной надписи Юлий Цезарь назван «явлением бога от Марса и Афродиты и всеобщим спасителем человеческой жизни», Август в надписях и папирусах

Конечно, здесь имеется в виду, так сказать, функционально-историческое значение: Мессия как избранник Божий – Тот, через Которого Бог, как через Свое доверенное лицо, Своего Сына, осуществляет историю спасения. Близким к такому значению является словоупотребление «Сын», например, в Иисусовой притче о злых виноградарях (Мф. 21, 33-39 и пар.).

В конце концов, употребление наименования «Сын Божий» как мессианского титула вошло и в непосредственно иудейский обиход, так что Каиафа не считает неприемлемым сформулировать вопрос о мессианстве Иисуса как «Ты ли Христос, Сын Божий?» по Мф. 26, 63 или как «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» по Мк. 14,61. Если для Каиафы утвердительный ответ на этот вопрос означал богохульство и потому тяжкое преступление, то из уст Петра он прозвучал как исповедание Церкви:

«Ты – Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16).

Итак, содержание титула «Сын Божий» в иудейском мире во времена Иисуса было прежде всего мессианским: «Сын Божий» шло в паре с титулом «Христос». Но не меньшее значение имеет здесь и то, что Свои отношения с Богом Иисус переживал и выражал как отношения Сына с Отцом, Аввой в смысле подлинно сыновней близости и единства (см. § 11. 4). Это даст право святым отцам Вселенских соборов утверждать о единосущности Сына Отцу.

Итак, оба указанных аспекта (согласимся, различные в своих истоках: один взят из иудейского мессианского лексикона, другой был внутренним переживанием Самого Христа) соединились в устойчивый титул, который святоотеческая мысль позднее осмыслила как евангельское основание для выражения онтологического единства Первого и Второго Лиц Святой Троицы.

### 5. Сын Человеческий

Не менее широко дискутируем в силу опять-таки своей многозначности и титул «Сын Человеческий». Все отмечают тот факт, что в Новом Завете выражение «Сын Человеческий» встречается только в Евангелиях и только в прямой речи Иисуса Христа<sup>204</sup>, причем во всех четырех Евангелиях, а значит, в самых разных слоях первоначального предания<sup>205</sup>.

Уже сам по себе этот факт даже чисто формально («Сын Человеческий» грамматически как некое третье лицо в прямой речи Иисуса), хотя и принимается как своеобразная манера говорить о Себе, неминуемо провоцирует предполагать о ком-то другом.

Можно выделить по крайней мере два значения выражения «Сын Человеческий».

Первое значение не имеет никакого отношения к каким-либо богословским идеям. Будучи распространеннейшей нормой еврейского языка, не свойственной другим языкам, это выражение означало не более, чем просто человека – любого человека, представителя человечества (наподобие такой поэтической фигуры, как «рожденный женой»). В Ветхом Завете можно найти много примеров, где это выражение употребляется именно в таком, общем значении. Так что оба слова, естественно, пишутся с маленькой буквы (например, Быт. 11, 5; Втор. 32, 8; Иез. 2, 1; Пс. 8, 5). Редкое новозаветное исключение, где «сыны человеческие» употребляется в этом простом, лишенном какого бы то ни было богословского смысла значении – Мк. 3, 28. Слово «сын» в семитических языках употребляется как способ описания того или иного лица:

---

называется «богом» и «сыном Божиим», Тиберий – не только как «сын Божий», но и как «сын Зевса освободителя», а Нерон – как «сын величайшего из богов» и «владыка всего мира».

Рассмотренная царская титулатура позволила некоторым западным библеистам XX века выдвинуть идею о заимствовании христианами терминологии и идей греко-римского политического лексикона. <...> Рудольф Бульман (Rudolf Bultmann) утверждал, что исповедание в древней Церкви Христа как «Сына Божия», рожденного «силой Всевышнего», возникло за пределами Палестины, в эллинистических церквях диаспоры [См. Bultmann R. Theology of the New Testament. Vol.1. N.-Y. 1951. P. 128, 130–131.]. <...>

Находка в 1958 году [Кумранского – А.С.] текста 4Q246 на арамейском языке, во-первых, показала, что выражение «Сын Божий» было известно и употреблялось в палестинской межзаветной литературе. Во-вторых, тщательное рассмотрение данной рукописи позволяет сделать вывод, что оно мыслилось в

отношении грядущего Мессии». – Юревич Д., *свящ.* С ● 108-10; ср. Данн Д.Д. С. 85.

<sup>204</sup> Единственное исключение составляет случай в Деян. 7, 56, где Сыном Человеческим называет Иисуса диакон-первомученик Стефан. Но этот случай выглядит почти как дословная цитата Дан. 7, 13 или слов опять же Иисуса в Ин. 1, 51; Мф. 26, 64 и пар.

<sup>205</sup> См. Meier J. P. Jesus. // NJBC. P. 1324.

«Вместо «свадебные гости», «мирские люди», «обреченные геенне», «погибший человек», «просветленный человек» мы находим «сынов чертога брачного», «чад века сего», «сынов геенны», «сына погибели», «сына света» (Мф. 9, 15; 23, 15; Лк. 16, 8; Ин. 17, 12; ср. также Мф. 8, 12; 13, 38; Лк. 10, 6)<sup>206</sup>.

В сходном значении, кстати, употребляется и слово «дочь»: «дочь Вавилона» (Пс. 136, 8), «дочь Сиона» (Зах. 2, 10; ср. Ин. 12, 15) – как обозначение соответственно вавилонян, иерусалимлян и т.п.

Другое же значение относится исключительно к сфере мессианских и эсхатологических ожиданий и имеет в виду конкретную Личность, наделенную особыми, божественными, сверхъестественными полномочиями. Главным ветхозаветным фоном здесь является Дан. 7, где описано видение Сына Человеческого, надмирно шествующего к Ветхому дню, то есть к Богу:

<sup>13</sup> Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. <sup>14</sup> И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не пройдет, и царство Его не разрушится (Дан. 7, 13-14).

Именно это место почти дословно произносит Иисус на суде перед первосвященником в подтверждение Своего ответа на вопрос о мессианстве (Мф. 26, 64 и пар.).

Кажется, два значения, никак между собой не связанные, невозможно соединить в одном контексте, в одном словоупотреблении. Но в том-то и дело, что в устах Иисуса выражение «Сын Человеческий» парадоксально сочетает и одно, и другое значения. Более того, похоже, что Христос любил употреблять это выражение как наиболее удобное самообозначение именно по причине его двусмысленности, где один смысл, будучи простым и обыденным, становился неким прикрытием другого, относящегося исключительно к религиозной области. Это удобство было по достоинству оценено и Церковью, так что в Новом Завете это выражение нигде не встречается, как только в речах Иисуса. Его двусмысленность точно выражала церковное, то есть всеобщее, человеческое значение миссии Иисуса как единственного в Своем роде Сына Человеческого и первого, но одного из многих сынов человеческих, составляющих Церковь.

## 6. Господь

Это еще один ценный своей еще более интересной двусмысленностью титул Иисуса, употребляемый в Евангелиях.

Нет ничего удивительного в том, что к Иисусу могли обращаться с помощью обращения «Господин» или, что то же, «Господи» в течение всей Его земной жизни.

И здесь необходимо осветить проблему, актуальную только для русского перевода Евангелия и вообще для русского языка при разговоре об этом титуле Иисуса Христа.

В русском языке существует четкое различие между словами «Господин» (пом.=вос.), с одной стороны, и «Господь» (пом.) / «Господи» (вос.)<sup>207</sup>, с другой. За почти незаметной разницей окончаний мы без труда узнаем в первом не более, чем вежливое обращение к человеку, а во втором – имя Божие. В греческом же языке применяется всегда одно и то же слово – *ku/rie*, зват. пад. от *ku/rioj* – без каких-либо видоизменений в зависимости от вкладываемого смысла. Так что в нем могло содержаться любое из всего спектра значений: от вежливого обращения до того эквивалента имени Божия, который возник в эллинистической среде для передачи еврейской священной тетраграммы (YHWH).

Если вслед за греческим славянский текст сохраняет везде одно и то же «Господи»<sup>208</sup>, то Синодальный, как и другие русские переводы, вынужден выбирать, применить ли «Господи» или «Господин»<sup>209</sup>. В случаях, когда речь идет не об Иисусе, а, например, о Пилате, сомнений быть не может:

Господин (*ku/rie*)! Мы вспомнили, что обманщик тот, еще будучи в живых, сказал: после трех дней воскресну (Мф. 27, 63; ср. также Ин. 12, 21).

<sup>206</sup> Мень А., *прот.* Евангелия. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 386.

<sup>207</sup> В славянском языке существует звательный падеж, в котором и «Господь» и «Господин» будут звучать как «Господи». Не имеющий звательного падежа русский язык сохранил в виде своеобразного исключения (как наследие от славянского) лишь некоторые слова в звательном падеже, преимущественно связанные с Богом: например, «Боже» и «Господи».

<sup>208</sup> Впрочем, для славянского языка все же возникает проблема – там, где *ku/rioj* употреблено в именительном падеже, например, в притчах. Здесь славянский текст тоже вынужден изменять «Господь», что однозначно имело бы в виду имя Божие, на «господин», имеющее в виду обыденный смысл (напр., Мф. 10, 24; 20, 8 и др.). Иногда даже необходимое простое значение «господин» как бы заглушается божественным «Господь», например: «Господь бо есть и субботы, Сын Человеческий» («ибо Сын Человеческий есть господин и субботы», Мф. 12, 8)

<sup>209</sup> Об этой трудности см.: Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 49.

Но вот когда речь идет об Иисусе во время Его служения до Воскресения из мертвых, для русского переводчика дело осложняется до предела. То ли применять «Господи», вкладывая его в уста людей, возможно, еще и не узнавших или не вполне узнавших в Иисусе Его божественного величия (напр., Мф. 8, 6; 9, 28 и др.), то ли применять «Господин», справедливо имея в виду чисто обыденный смысл? Например, в притчах, где все-таки главным героем является не Сам Бог, а Его аллегорическое выражение в лице некоего царя или господина. Или даже тогда, когда кто-то обращается к Иисусу, не ведая, Кто перед ним (Ин. 4, 11. 15; 20, 15). В последнем случае напрочь отсекается перспектива важного последующего переосмысления термина в божественном смысле.

Самый интересный пример – беседа Христа с самарянкой (Ин. 4). В ст. 11 и 15 составители СП предпочли «господин», а уже в ст. 19 – «Господи», тем самым намекая на некое озарение в сознании самарянки, хотя в греческом тексте везде стоит одно и то же *ku/rie*. В переводе же еп. Кассиана удерживается «господин».

Вернемся, однако, к исходному и неизменному во всех случаях оригинальному греческому *ku/rie* («Господи» = «Господин»), араб. *mare'*.

В том-то все и дело, что обращаясь к Иисусу еще до Его Воскресения с помощью *ku/rie*, разные люди, видевшие в Нем учителя, целителя, пророка и т.п., вкладывали в это обращение различные степени человеческого уважения, но не более того. Другое дело – Церковь после Пасхи Воскресения Христова, подхватившая *ku/rioj* и *ku/rie* в его другом значении: как имя Божие. Благодаря этому титул оказался уникальным. Он стал, так сказать, исторически наглядной связкой между Иисусом-Учителем и Господином в кругу учеников и Иисусом-Господом и Богом (см. Ин. 20, 28) в послепасхальном провозвестии Церкви.

Конечно, теперь, когда мы читаем *ku/rie* («Господи») в обращениях к Иисусу на протяжении евангельской истории до Воскресения, мы не можем не ассоциировать его с именем Божиим. Хотя несомненно, что изначальный смысл здесь состоит в обычном почтительном обращении. С другой стороны, стараться избегать этой ассоциации не нужно, ибо все Евангелие есть Благая весть об Иисусе-Господе<sup>210</sup>. Дальше всех в этом отношении пошел св. Лука. Он решил использовать титул *ku/rioj* («Господь») в своей авторской речи на всем протяжении Евангелия, начиная с Рождества Христова (Лк. 2, 11). А остальные евангелисты предпочитали выражаться «Иисус». Кстати, в том же духе поступает и православная литургическая традиция, распространяя этот принцип на все четыре канонические Евангелия: т.н. «киноварные» вставки (см. Приложение. 4) – вводные фразы, которыми вводится евангельское чтение на богослужении и которые не являются непосредственно текстом Евангелия, – содержат именно «Господь», а не «Иисус»: «Рече Господь притчу сию...» или «Рече Господь своим учеником...»<sup>211</sup>

## IV. РАННИЕ ФОРМЫ ХРИСТИАНСКОГО ПРЕДАНИЯ

### § 17. Общие особенности первоначального устного христианского Предания

#### 1. Очевидная необходимость устного Предания

Совершенно ясно, что в первые годы после Пятидесятницы память об Иисусе и «о всех сих событиях» (Лк. 24, 14), то есть о Его Воскресении, положившем новое начало Священной истории и бытию Церкви – словом, о *событии Иисуса* – распространялась, сохранялась и передавалась в *устных* или во всяком случае не дошедших до нас формах. Мы можем даже перечислить целый ряд факторов-причин самого разного плана (богословских и психологических, очевидных и достаточно неожиданных), объясняющих, почему Предание об Иисусе, хотя и довольно скоро, но все же не сразу стало Писанием, тем более имеющим четкие канонические границы.

Во-первых, у той первоначальной аудитории, которая по определению была предназначена Богом и приготовлена к принятию вести об Иисусе как о Мессии, то есть у иудейского народа, уже была Библия, воспринимавшаяся как Слово Божие во всей его полноте и законченности. Это те самые «Закон и

<sup>210</sup> Мы уже отмечали, как, например, совершенно небогослужебный вопль учеников в лодке «Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?» по Мк. 4, 38 трансформируется в Мф. 8, 25 в призыв «Господи! спаси нас, погибаем», явно звучащий как богослужебный возглас (см. § 20. 1).

<sup>211</sup> Православной традиции в принципе свойственнее более говорить о божестве Иисуса, нежели о Его человечности. Мы предпочитаем говорить о Нем «Господь» или «Христос», тогда как, скажем, в протестантском мире более употребимо наименование «Иисус». И вообще «полярность» двух естеств во Христе – Господа Бога и Иисуса Человека – всегда в истории Церкви находила себе выражение в тех или иных разномыслиях среди христиан, которые нередко приводили к расколам и ересям.

Пророки» (напр., Мф. 7, 12), или «Закон, Пророки и Псалмы» (Лк. 24, 44), или просто «Писания», что впоследствии христиане стали называть Ветхим Заветом. Сам Иисус обращался к Писаниям как к чему-то, что Ему *предшествовало* и *предвозвещало* ту эру спасения, Царство Божие, которые наступили с Его приходом. И в сознании первых учеников Он был исполнением всей полноты иудейского Священного Писания. В этом смысле Он был над Писанием, сверх Писания, не заменяя его, а исполняя. Поэтому изначально не ставилась цель написать нечто, что заменило бы Библию. Лишь впоследствии, когда появился Новый Завет как канон книг, «Закон, Пророки и Писания» назвали «Ветхим Заветом», хотя уже в самую раннюю эпоху христиане не могли не чувствовать всю предварительность и «ветхость» Закона по отношению к новизне слова Иисусова (ср. 2 Кор. 3, 14). Роль Писания – в том, чтобы фиксировать прошлое и пророческие предчувствия и ожидания будущего, *пред-возвещать*. *Возвещает* же (без хронологической приставки «пред-») не Писание, а устное слово. Да и вообще, Евангелие – как весть – устно по своей изначальной природе, хотя и привлекает письменный предшествующий ветхозаветный материал. Оно, конечно, может быть записано, как это и было сделано, но нельзя забывать о его необходимой изначальной устной природе.

Во-вторых, первые ученики хорошо усвоили от Своего Учителя обещание близкого наступления Царства Божия как конца этого мира, и наступления нового мира, нового эона (см. § 57. 2). Острота эсхатологических ожиданий снимала проблему записи, необходимой лишь в случае неопределенно долгой исторической перспективы существования мира и христианства в мире. Сам по себе факт записи Евангелий спустя три-четыре десятилетия после события Иисуса (время сознательной жизни одного поколения) указывает на необходимость учитывать этот «эсхатологический фактор»: запись Евангелия предпринимается в том числе и в виду очевидной задержки Конца (Парусии, см. § 31. 4) на неопределенный срок.

Наконец, в-третьих, церковная жизнь в первые десятилетия питалась из первоисточника – от живых свидетельств очевидцев. Ими были прежде всего апостолы и вообще те, в чьей жизни так или иначе напрямую оставил о Себе память Иисус воскресший (ср., напр., Деян. 1, 21; 1 Кор. 15, 6). При всем стремительно растущем количестве христианских общин апостолы, хотя и все с большим и большим трудом, успевали лично возвестить и более-менее подробно рассказать об Иисусе, так что перед глазами слушателей «предначертан был Иисус Христос, *как бы* у вас распятый» (Гал. 3, 1). Этот третий, психологически естественный фактор, объясняющий отсутствие нужды в записи Евангелий, мог продержаться опять-таки лишь в течение одного поколения, а в виду быстрого роста Церкви тем более не мог не исчезнуть.

За те несколько лет или максимум несколько десятилетий, что отделяют события Пасхи Иисуса от времени написания тех или иных новозаветных текстов, устное христианское Предание успело обрести и даже изобрести некоторые формы, которые позволяли как можно более полно и адекватно передать то главное и множество частного, что было связано с Иисусом. Это были достаточно жизнеспособные и содержательные формы, в которые как бы «сгруппировалось» устное Предание. И все же, став Писанием (книгами Нового Завета), эти формы, пригодные для устной «зоны обитания», уступили место другим, относящимся к сфере письменного текста. Получается необычайно интересная картина. С одной стороны, ни одна книга Нового Завета – будь то Евангелие или апостольское послание – не является простой, «стенографической» записью чьей-либо речи или устного повествования об Иисусе (и тем более, «репортажем о событиях» или «стенограммой выступлений», сделанными по ходу дел при жизни Господа). С другой стороны, тексты Нового Завета – опять-таки самого разного жанра и авторства – представляют собой или содержат целые пласты и блоки устного Предания, отредактированные или цитируемые в соответствии с теми или иными целями, которые ставил перед собой тот или иной писатель.

Перед читателем и исследователем Нового Завета стоит задача распознать в новозаветных текстах два аспекта или два субъекта действия: Самого Иисуса, о Котором возвещалось в устном Предании, ставшем затем Писанием, и также тех, кто оставил о Нем именно *такое* свидетельство, в *такой* форме, с *такими* акцентами, придав первоначальному Преданию вид текста.

Но если сам факт существования устного Предания со своими законами и формами не вызывает сомнений, то распознавание конкретных контуров, форм, пластов, неразложимых блоков Предания – дело не всегда простое. И все же можно в общих чертах нарисовать реконструированную картину первых христианских десятилетий с точки зрения передачи и сохранения памяти об Иисусе. Это делается вслед за общепринятыми выводами новозаветной библеистики, прежде всего на основании текста Нового Завета, а также на основании других церковно-исторических источников.

## 2. Многообразие первоначального христианства

Общая характеристика, относящаяся к христианскому миру – его многообразию – была свойственна христианству и на самом первом этапе его исторического пути. На это хочется обратить особое внимание.

Дело в том, что мы с гораздо большей легкостью принимаем и понимаем эту характеристику – многообразие – в отношении христианства в послепостольскую, святоотеческую и последующие, вплоть до современной, эпохи христианской истории. Очевидность этого «позднего» и современного многообразия имеет совершенно понятное объяснение – христианский мир необычайно широк даже с точки зрения простого географического фактора. Уже ко временам святых отцов он охватывал всю «Вселенную», под которой подразумевался обширнейший мир, лежавший у ног греко-римской цивилизации и охватывавший весь средиземноморский бассейн с его североафриканской, западноазиатской и другими перифериями. Это многообразие тем более понятно, что оно с очень давних пор (со святоотеческой эпохи) представляет собой христианство, разделенное на традиции, не признающие друг в друге полноценных собратьев по вере, членов одной Церкви.

А вот что кажется менее очевидным и даже неожиданным (а кому-то, возможно, и неприятно неожиданным) и удивительным – это то, что многообразие жизни в вере было свойственно уже первоначальному христианству. То есть еще во времена апостолов, когда мы говорим об устной стадии Предания об Иисусе и о написании первых новозаветных книг. Иначе говоря, книги Нового Завета содержат свидетельства об Иисусе и свидетельства веры Церкви в Иисуса в широком многообразии акцентов, пониманий, толкований, чаяний и упований, связанных с той или иной аудиторией, где была посеяна, взошла и дала первые плоды христианская весть. Все это мы увидим на конкретных примерах.

Столь существенный фактор, как *многообразие* первоначального христианства, смеем сказать, недостаточно оценен и одновременно необычайно актуален. Его актуальность и в то же время причина его сознательной или несознательной недооценки, так сказать, «незаметности» для современного церковного сознания, состоят в том, что многообразие первохристианского мира не приводило к губительным расколам и непоправимым разделением, когда бы одно церковное видение Иисуса и жизни в христианской вере отрицало другое. Последующее и современное церковное сознание, может быть, делает не совсем оправданный, хотя и психологически понятный вывод: если первоначальное христианство представляло собой единство в смысле отсутствия церковных разделений (или, во всяком случае, они более-менее успешно преодолевались), то это значит, что христианский мир попросту был более-менее однообразен, то есть примитивен, «не разложим» на составляющие. Если мы *сейчас* просто не умеем видеть за многообразием единство, то можно сделать и обратный вывод: воспринимая Новый Завет как единый и даже однообразный, примитивный мир (как своеобразный законодательный кодекс, в котором ни одна статья не должна противоречить другой), мы также просто обречены не увидеть его многообразия.

А между тем первохристианская Церковь (времен апостолов, когда главным содержанием истории Церкви было распространение вести об Иисусе Христе там, где о Нем еще никто ничего не знал) как раз и представляла собой общество или, точнее, общества с весьма разными духовными и культурными предысториями, background'ами, объединенными верой в одно событие Иисуса и осознающими себя соучастниками одного события спасения в одной Церкви. Так, одно из самых ярких различий, определявшее даже острые споры и сильные напряжения между различными «спектрами» первоначального христианства, было связано с колоссальной исторической, религиозной, психологической разницей между иудейским и языческим сознаниями, в лоне которых звучала Благая весть. Эти споры и напряжения порой весьма болезненно, но преодолевались, о чем свидетельствуют такие писания Нового Завета, как, например, Послание ап. Павла к Галатам.

«Когда мы смотрим на христианство в том виде, как оно представлено в Новом Завете, многообразие оказывается неизбежным... Благая весть Христова не может найти свое адекватное выражение в абстрактном, а только в конкретном»<sup>212</sup>.

Конечно, нельзя и переоценивать это многообразие. Уже сам по себе упомянутый факт, что речь идет о единстве в вере в одного Иисуса и об осознании себя участниками одного события спасения, естественно, предполагал некую работу, определявшую границу, за которой допустимое многообразие превращалось в неприемлемое. Эту работу осуществляли те же апостолы и их ближайшие помощники и преемники. В рамках именно такой работы, кстати, и был написан целый ряд новозаветных писаний (прежде всего апостольские послания – произведения, главным образом посвященные разбору неправильных пониманий христианского Благовестия). Одним словом, нужно говорить одновременно и о многообразии в единстве, и о единстве в многообразии.

---

<sup>212</sup> Дани Д.Д. С. 426, 428.



Таким образом вырисовываются две принципиальные отправные посылки, которые будут для нас постоянными ориентирами. Во-первых, единственность Иисуса Христа как Личности, и связанное с ней (единственностью) единство веры первохристианской Церкви. Во-вторых, многообразие форм, в которые облекалась вера и связанные с нею переживания.

### 3. «Миссионерскость» – главное определяющее качество христианства

С одной стороны, подобное многообразие, появившееся уже на столь ранней, первоначальной стадии христианской истории, свидетельствует о головокружительной стремительности распространения христианской проповеди за пределами Иерусалима «даже до края земли» (Деян. 1, 8). При такой скорости христианство просто не могло не быть многообразным. Ведь совершенно очевидно, что для полного «переваривания» чего-то нового в каждый раз новой локальной среде, для приведения локальных особенностей в «полное соответствие» с проповедуемыми «стандартами» требовались бы такие периоды времени, которые более прилично именовать культурно-историческими эпохами. В действительности же все происходило так, что при всей колоссальной культурно-исторической разнице между Палестиной, Грецией, Римом и т.п., в каждом из этих регионов находились те, кто был готов узнать и признать Иисуса, и «с первого взгляда» бесповоротно «влюбиться» в Него и в Его Церковь.

С другой же стороны, те же быстрота распространения христианства и связанное с ним стремительно увеличивавшееся многообразие говорят о его (христианства) потенциальной готовности, «предрасположенности» к такому многообразию. Ключевым объясняющим фактором здесь является то, что Церковь должна всегда (в том числе и сейчас) особенно ценить и особенно помнить о существеннейшей стороне ее своей природы – о миссионерской направленности. Речь идет о том, что христианская весть – это именно *весть*, обращенная к отдельному человеку и к миру в целом. Как у всякой вести, ее главная задача – донести возможно полнее и яснее некое содержание. Содержание одно и то же – Иисус Христос, а аудитория разная<sup>213</sup>. Успех миссионерской задачи напрямую зависит от того, насколько точное соответствие будет найдено между содержанием вести и тем культурным и духовным уже сформировавшимся контекстом, в котором весть звучит впервые. Следует признать, что апостольская миссия являет собой непревзойденный по успеху пример миссии.

Чего стоит, например, колоссальное различие между речью ап. Петра в день Пятидесятницы в Иерусалиме (Деян. 2, 14-39) – первой, согласно деписателю (то есть писателю Книги Деяний) св. Луке, миссионерской церковной проповедью, сказанной хотя и о новом событии (Воскресении Иисуса), но в иудео-христианской, то есть в «своей», библейской, аудитории. И, скажем, речью ап. Павла в афинском Ареопаге (Деян. 17, 22-31), сказанной в просвещенной, но далекой от Библии, языческой аудитории! Апостол Павел так формулирует главный миссионерский принцип:

<sup>19</sup> Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: <sup>20</sup> для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; <sup>21</sup> для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; <sup>22</sup> для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. <sup>23</sup> Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его (1 Кор. 9, 19-23).

Обратим внимание, что здесь слово «Евангелие» употребляется в уже непривычном для нас смысле *процесса*, т.е. *возвещения (благовествования)*, по отношению к которому можно быть соучастником или сообщником (*sugkoinwno/j*).

### 4. Три формы устного Предания об Иисусе

Однако на миссионерстве дело не заканчивается. Особенности миссионерской проповеди – когда весть о Христе звучит впервые – определяются по приемству и особенности дальнейшей жизни в вере тех, кто обратился и составил новую христианскую общину. Речь идет о наставлении в вере (оглашении или катехизации) и о богослужении (молитвенном и богослужебном переживании обретенной Истины), т.е. формах, в которых реально выражается церковная, точнее, внутрицерковная жизнь. И первое (миссионерство), и второе (катехизация), и третье (богослужение) – явления изначальные, немедленно возникающие одновременно с появлением той или иной христианской общины, а потому неминуемо облеченные сперва в устные формы. О них и пойдет речь в следующих параграфах, после чего кратко обрисует перспективы перехода от этих устных форм к тем письменным текстам, которые и доньше составляют основу христианского провозвестия и внутрицерковного опыта.

Итак, можно достаточно уверенно выделить по крайней мере три главные формы, в которые со своими локальными особенностями облекалась память об Иисусе (или устное Предание) в самые первые

<sup>213</sup> Под разницей аудитории следует понимать не только разницу чисто географическую (палестинские иудеи, греки, римляне, далее – армяне, славяне и т.д.), но и ту духовно-культурную разницу, которая возникает между разными поколениями людей на одной и той же территории.

годы существования христианства и которые можно так или иначе ретроспективно «отследить» в новозаветных письменных свидетельствах:

- \* Миссионерство – провозглашение веры
- \* Катехизация – осмысление веры
- \* Богослужение – празднование веры

## § 18. Миссионерство – провозглашение (керигма) и принятие веры

Церковь возникла из возвещения (краткого и в то же время содержательного, как крик глашатая) – о том, что Христос воскрес. Этот момент – *возвещение* и повеление *возвещать* о том, что Господь воскрес, что Его тела нет в месте погребения – многократно повторяется в конце *всех* Евангелий (см. Мф. 28, 6. 10; Мк. 16, 6. 10. 13; Лк. 24, 6. 9. 34-35; Ин. 20, 2. 17-18). Не менее важно, что эта Весть настолько нова и неожиданна (и это тоже отражено во *всех* Евангелиях), что тех, кто ее слышит, посещает или страх, или большие сомнения. (См. Мф. 28, 8. 17; Мк. 16, 8. 11. 13; Лк. 24, 11. 37-38; Ин. 20, 8; особенно большое внимание моменту сомнения уделяется в рассказе о Фоме, Ин. 20, 25)

В своей краткости и содержательности, а также в неутомимой повторяемости весть «Христос воскрес (по-слав. – воскресе!)», звучащая в Церкви и по сей день (в Пасхальные дни особенно часто), является той главной связующей нитью, которая соединяет Церковь сегодняшнюю с Церковью Марии Магдалины. (Она первой пришла ко гробу в первый день недели после погребения Иисуса). «Христос воскрес!» – это именно весть, т.е. сообщение о свершившемся факте, а не призыв или приветствие-пожелание.

Краткость при максимальной содержательности была характерной чертой вестей о воскресшем Иисусе, которая провозглашалась устами первых учеников. В библеистике закрепился технический термин для ее обозначения, взятый из греческого новозаветного словооборота – *керигма* (kh/rugma, to/), что в первом значении буквально и означает крик глашатая. Керигма – это самое существенное в Благой весте, то, что можно уместить на небольшом листе бумаги или воспринять на слух в течение небольшого промежутка времени<sup>214</sup>.

Хотя керигма не может быть абстрактной единой, одинаковой формулой, «болванкой» на все случаи – она каждый раз выражается по-разному применительно к конкретному контексту и ситуации (см. выше), – все же можно говорить о неких постоянных элементах, непременно присутствующих в каждом случае, но по-разному выраженных. Лишь чисто теоретически можно сформулировать эти постоянные элементы в следующем виде:

«Сего Иисуса, Который был распят [Которого вы распяли], Бог воскресил [вознес, прославил]. [Все произошло во исполнение Писаний.] Мы – свидетели этому. Он послал нам Духа Своего. Уверуйте, обратитесь [покайтесь], креститесь, и вы тоже получите Духа [будете спасены].»

Как видим, главное, что провозглашается в качестве новой, благой весте – это событие, целиком связанное с Иисусом, точнее, с Его Воскресением. Также непременно звучит призыв сделать немедленный выбор в связи с услышанным – изменить свою жизнь (покаяться) и креститься.

Книги Нового Завета, прежде всего те, что прямо касаются жизни первоначальной Церкви, дают тот конкретный исторический материал, который позволяет делать подобные обобщения. В первую очередь это Книга Деяний Апостолов – строго говоря, единственное новозаветное произведение, написанное как труд по истории Церкви.

Читая Деян., без труда можно заметить, что большое место занимают здесь как раз миссионерские речи. Приводится почти три десятка подобных керигматических речей, сказанных в разных ситуациях разными людьми: 8 из них принадлежат Петру, 9 – Павлу и 7 – другим лицам<sup>215</sup>. Прочитав их, и можно выделить то, что является самым существенным и неизменным (см. выше). Лишь некоторые из речей в Деян. адресованы ученикам (например, прощальная речь Павла в ефесской церкви – 20, 17-35). В основном же это проповедь иудеям и язычникам с целью их обращения ко Христу.

Св. Лука – автор Деян. – излагал историю первохристианской Церкви как составную часть, продолжение Благой весте (Евангелия, им же написанного и ставшего третьим в каноне). Несомненно, это накладывает на его труд яркий богословский отпечаток. Но мы вполне можем довериться ему как историку (возможно, самому историчному среди всех новозаветных авторов) и почерпнуть материал, в том числе и о характерных моментах миссионерской проповеди первых учеников. Иными словами, на вопрос: слышим ли мы голос Петра (или Павла) или это говорит писатель Лука?, скорее всего, нужно ответить так: хотя Лука и скомпоновал известные короткие речи, так что всегда получались вступление,

<sup>214</sup> «Слово «керигма» означает как содержание проповеди (*что* проповедуется), так и процесс, акт проповеди». – *Данн Д.Д.* С. 51.

<sup>215</sup> См. *Charpentier E.* Р. 34.

основная часть и заключение, тем не менее, он ничего не изобретал. Он действительно брал древний материал<sup>216</sup>.

Так, некоторые титулы, применяемые к Иисусу («Отрок» или «Слуга»), не были в ходу уже в эпоху Луки, не говоря уже о последующих церковных эпохах. Сегодня, например, вряд ли можно услышать такие выражения об Иисусе, как в речи ап. Петра в день Пятидесятницы:

Муж, засвидетельствованный вам от Бога силами и чудесами и знаменами... (Деян. 2, 22)

Они принадлежат самой ранней эпохе, когда размышления Церкви над тайной Иисуса стояли еще у самых истоков.

«В учении о спасении в ранней проповеди ап. Петра ударение лежит не на искуплении. Учение об искуплении, о заместительной жертве Иисуса Христа не сосредоточивает на себе ударения и в Евангелии. Такие слова, как Мф. 20, 28, Мк. 10, 45, стоят в Евангелии особняком. Как будет в свое время показано, учение об искуплении было выдвинуто на первый план ап. Павлом. В первые годы иерусалимской церкви мысль верующих всецело сосредоточена на Страстях и Воскресении Иисуса Христа (ср. 2, 22-32; 3, 13-15; 4, 33; 5, 30 и др.) Поношение и соблазн Страстей преодолеваются в Воскресении»<sup>217</sup>.

Вчитаемся в некоторые из этих речей, чтобы увидеть, как ученики провозглашали свою веру.

Речи Петра: в день Пятидесятницы (Деян. 2, 14-41); после исцеления хромого (3, 12-26); перед Синедрионом (4, 9-12 и 5, 29-32); перед сотником Корнилием (10, 34-43). Речи Павла в синагоге Антиохии Писидийской (13, 16-41). Кстати, сюда же можно присоединить диалог Иисуса с двумя путниками на пути в Эммаус, описанный тем же Лукой (Лк. 24, 19-27) и обнаруживающий много общего с керигматическими речами апостолов в Деян.

Во всех этих речах всегда есть постоянные элементы<sup>218</sup>:

- *Событие Иисуса*. Оно состоит прежде всего в смерти и Воскресении Иисуса. Это Пасхальная тайна Иисуса, Пасхальное событие Иисуса, которое составит впоследствии ядро заключительных, но важнейших по значению страстных и воскресных глав всех четырех канонических Евангелий.

- *Истолкование Писания*. Все Писания истолковываются в свете Иисуса. Событие Иисуса помещается в широкий библейский контекст, оно доводит Священную историю до ее цели. Так открывается ее смысл.

«Во всех речах ап. Петра главным аргументом является свидетельство Ветхого Завета. Апостол объясняет события современности как исполнение во Христе Ветхозаветных обетований»<sup>219</sup>.

- *Требуется сделать выбор*. Это не беспристрастный рассказ о чем-то неизвестном, но интересном. Рассказанное ставит слушателя перед выбором: или изменить свою жизнь (обратиться, покаяться) и принять дар излившегося Духа Божия, или, в противном случае, остаться за бортом Царства Божия.

⇒ **Пасхальное событие Иисуса**

Даже беглое исследование речей в Деян. показывает, что Пасхальное событие Иисуса – Его Воскресение – есть сердце христианской веры и христианского миссионерского провозвестия (керигмы).

Но как удавалось ученикам описывать это событие, являющееся невыразимой тайной? Мы уже привыкли обозначать его с помощью одного лишь слова *Воскресение*, практически вытеснившего из нашего словооборота все другие термины, хотя они в равной степени присутствовали во времена первохристианской проповеди. Сам по себе этот факт (множественности терминов) говорит о невозможности адекватно выразить всю реальность, всю тайну события Пасхи Христовой одним словом. Например, говоря о Христе, что Он

<sup>8</sup> смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. <sup>9</sup> Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени... (Флп. 2, 8-9),

ап. Павел, несомненно, имеет в виду Пасхальное событие, но при этом не пользуется термином «Воскресение».

Пасхальную тайну невозможно выразить одним словом. Любые слова здесь будут попыткой назвать совершенно новую жизнь в воскресшем Иисусе с помощью выражений или аналогий, взятых из действительности нашего мира. Но ничего взамен предложить нельзя. Все, что можно сделать, это использовать максимально возможное количество различных словесных средств. Обобщая, здесь можно выделить две группы языковых средств.

#### Умереть / восстать, воскреснуть, ожить (горизонталь: до / после)

Первая группа словесных средств построена на хронологическом («горизонтальном») противопоставлении жизни «до» и «после». Между ними – смерть как рубеж. Для выражения Пасхальной тайны используются следующие греческие слова:

<sup>216</sup> См. *Charpentier E. P.* 34.

<sup>217</sup> *Кассиан, en.* С. 135.

<sup>218</sup> Сравнительная таблица различных элементов керигмы в указанных речах см. в: *Charpentier E. P.* 44.

<sup>219</sup> *Кассиан, en.* С. 134.

e)gei/gw – буквально означает пробудить, восставить от (смертного) сна, поднять. В страдательном залоге: быть разбуженным, воздвигнутым, что можно перевести как, букв., «разбудиться», «проснуться», т.е. «восстать», «воскреснуть», как это делается в СП (напр., Мф. 14, 2; 27, 64; 28, 7 и др.). Это слово, в том числе и в Новом Завете, используется не только в связи с воскресением из мертвых, но и, например, в рассказе об исцелении расслабленного, когда Христос говорит больному: «встань (e)/geige), возьми постель твою и иди в дом твой» (Мк. 2, 11 и пар.), или об исцелении тещи Петра, когда Иисус «поднял (h)/geiren) ее» (Мк. 1, 31), что, конечно, должно вызвать у читателя аллюзию на восстание (воскресение) Иисуса.

a)ni/sthmi – как переходный глагол тоже буквально означает «восставить», «поднять»: «Пророка вам воздвигнет (a)nasth/sei) Господь» (Деян. 3, 24); «восстановит (a)nasth/sei) семья...» (Мф. 22, 24). Также означает и «воскресить из мертвых», имея в виду Иисуса (см. Деян. 2, 24. 32 и др.). Употребляется и как непереходный глагол: «встать» (напр., Мф. 26, 62: «встав, первосвященник сказал...» и др.), «воскреснуть» (Лк. 18, 33 и др.). Имеется существительное a)na/stasij – «воскресение» (Деян. 1, 22; 17, 18; Рим. 6, 5 и др.).

И первый (e)gei/gw), и второй (a)ni/sthmi) термины в славянском Евангелии в связи с Иисусом, как правило, переводятся как «восстать»<sup>220</sup>, а в СП – как «воскреснуть». Нетрудно заметить, что славянское слово, понятное и для современного русского уха, сохраняет больший спектр значений, прямо не связанных со смертью, а значит, и важных аллюзий. Термин же «воскреснуть» – в этом смысле более «одинок», обособлен. Может быть, поэтому он, как связанный только с событием Пасхи Христовой, оттеснил на второй план другие термины (в том числе и те, о которых речь пойдет ниже), «обремененные» другими значениями, на первый взгляд, осложняющими понимание. На самом же деле эти «отвлекающие» значения, напротив, не претендуя на полное выражение всей сути события (что в принципе невозможно), выражают его более наглядно и образно, помогая приблизиться к его пониманию.

К приведенной группе терминов следует отнести и глагол za/w – «жить», «быть живым», а также «ожить», «стать живым» (см. Мк. 16, 11; Рим. 14, 9 и др.).

Следует признать, что вся эта группа терминов, описывающих событие Пасхи как возвращение к жизни, – проще и нагляднее. Однако здесь не говорится о том, чем же отличается эта новая жизнь. Лазарь и другие мертвецы в Евангелии тоже были оживлены, но их воскресение не является той новой жизнью, которая явилась в Иисусе. Это были лишь символические прообразы, удостоверения, уверения (см. тропарь Лазаревой субботы и Вербного воскресенья) грядущей принципиальной новизны.

Поэтому в новозаветном словоупотреблении используются и другие термины и образы, которые можно отнести к другой группе.

#### **Снизойти / вознестись, взойти (на небо), войти в славу, прославиться (вертикаль: низ / верх)**

Эти образы апеллируют к «вертикали», противопоставляя низ, земную настоящую жизнь,верху, небу, славе нового высшего бытия: Иисус вознесен, прославлен, возведен на небо. Образы навеяны видением шествия Сына Человеческого в Дан. 7.

Здесь употребляются такие греческие глаголы:

a)nalamba/nw – брать (в т.ч. снизу вверх). В Новом Завете в связи с Иисусом употребляется в страдательном залоге: a)nelh/mqh – букв. «Он был взят наверх» (Мк. 16, 19; Деян. 1, 2. 11. 22; 1 Тим. 3, 16; ср. о сосуде: Деян. 10, 16).

Реже употребляются другие глаголы с тем же значением: a)nefe/reto – букв. «Он был возносим» (Лк. 24, 51); e)ph/rqh – букв. «Он был поднят» (Деян. 1, 9); rogeuome/pou – букв. «отправляющегося Его» = «когда Он отправлялся» (Деян. 1, 10).

Обратим внимание, что значительная часть этого разнообразного словоупотребления относится к рассказу о вознесении в Деян. 1, 9-11, причем в параллельном рассказе того же Луки в Лк. 24, 51 употребляются другие слова. О том, как искусно «разводит» и соединяет св. Лука термины «воскреснуть» и «вознестись», относящиеся, как мы видим, к разным рядам образов, см. § 44. 3.

В Евангелии от Иоанна для обозначения той же реальности используются другие слова, также описывающие движение вверх:

u(yo/w – слово с двумя значениями, прямым и переносным, на чем и строится игра смыслов: Иисус вознесен на Крест / Иисус вознесен в славу (см. Ин. 3, 16; 8, 28; 12, 32. 34; см. § 45. 3).

Сюда же можно отнести и u(peru/ywsen – букв., «сверхвозвысил», «превознес» в Флп. 2, 9.

a)nbai/nw (Ин. 20, 17: «восшел», «восхожу»).

Специфическим и свойственным Ин., но имеющим также отношение к данной группе образов, является dosa/zw – прославить (Ин. 7, 39; 12, 16. 23. 28; 13, 31. 32; 17, 1. 5. 10; также см. Деян. 3, 13; ср. «войти в славу Свою» в Лк. 24, 26).

Обобщая выражения второй группы, можно отметить, что их преимущество в том, что они говорят не просто о возвращении к жизни (как слова «восстать», «воскреснуть», «ожить»), но о переходе к качественно новому бытию. О Лазаре уже не скажешь, что он прославлен. Но есть и недостаток: можно подумать, что речь идет только о духе или душе, в то время как имеется в виду воскресение и вознесение всецелое – «с плотью», как на этом настаивает Церковь<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> По-славянски востаініе, востаіти пишутся с одним «с», так как имеется в виду приставка не «воз (вос)» а «в», имеющая вид «во». Таким образом, востаіти по-славянски есть не что иное, как встаіти, где приставка «в» преобразована в «во».

<sup>221</sup> См. величание праздника Вознесения Господня.

Использование столь большого разнообразия языковых средств учениками лишней раз говорит о том, что они понимали всю невыразимость Пасхальной тайны Иисуса – в отличие от современного церковного словооборота. В нем как своеобразным единственным «ярлыком» мы пользуемся почти исключительно термином «воскрес», думая при этом, что под «вознесением» подразумевается какая-то принципиально иная веха земной жизни Иисуса.

## § 19. Катехизация – изъяснение и осмысление веры

Обратившись и приняв Крещение, люди входили (и входят) в Церковь, становились (и становятся) членами нового Израиля, общины Нового Завета. В Крещении жизнь каждого получала (и получает) новое начало, новое качество. И здесь оказывается, что невозможно и нельзя жить одним кратким мигом обращения, единократного выбора под впечатлением радостной, но сжато сформулированной вести (керигмы) о смерти и Воскресении Иисуса. *Вся* жизнь – во всех ее измерениях и проявлениях – должна быть сориентирована и построена, точнее, *пере*-ориентирована и *пере*-строена в связи с принятой вестью и принятым даром спасения во Христе и в Святом Духе, излившимся в день Пятидесятницы и продолжающем изливаться в Таинствах, начиная с Крещения. И тут неизбежно встают новые и новые вопросы самого разного плана – о нравственности, о молитве, о будущей жизни и т.п., – на которые нужно искать ответ в полном соответствии с совершившимся обращением. Динамика жизни в обретенной вере никогда не должна останавливаться, она направлена к новым и новым глубинам смысла, к новым и новым дарам общения во Христе – и с Богом, и с людьми, и внутри самого себя. Иначе говоря, радостная, емкая, но *слишком краткая* весть о Воскресении Христовом требует более конкретного и подробного комментария, помогающего понять ее значение для жизни каждого человека в этом мире.

Ответом на подобную потребность стали не только богословские разъяснения апостолов, а прежде всего все то, что непосредственно связано опять-таки с земным служением Иисуса Христа. Ведь событие Иисуса, главным «пунктом» которого была и всегда остается Пасха Его смерти и Воскресения, включает в себя не только Пасху. Но все, что было Им и в Нем явлено как указание нового человеческого пути, нового понимания человеческой жизни и отношений с Богом. *Вся до-голгофская* проповедь Иисуса была своего рода научением тех, кто за Ним пошел, подготовкой к тому, чтобы они после Пасхи, после Крещения, которым Он прежде всего Сам крестился (ср. Мф. 20, 22-23 и пар.), тоже приняли Крещение и дар Святого Духа и составили Церковь. Иными словами, Иисус Христос занимался не чем иным, как катехизацией Своих учеников<sup>222</sup>, чтобы они, некогда обратившись, т.е. уверовав в Его Воскресение, имели бы столь прочное основание своей веры, что могли бы утвердить и других (ср. Лк. 22, 32).

Если керигматичными по своей цели и своему содержанию были в своих истоках страстные и воскресные повествования, образующие заключительные главы любого канонического Евангелия, то катехизическим можно считать весь основной объем евангельских повествований до страстных глав.

Чтобы стать настоящими *учениками* Христовыми – а именно таким было первое самоназвание христиан (см. Деян. 11, 26), – новокрещенные должны были быть *научены* всему тому, чему научил Сам Христос Своих первых учеников – апостолов (см. Мф. 28, 19-20). Вот апостолы и рассказывали о Его деяниях и пересказывали Его слова. Все подобные многократно повторявшиеся устно рассказы стали тем материалом, из которого в скором времени были составлены Евангелия как литературные тексты. Так, например, св. Марк составил свою письменную версию Евангелия на основании того, что много раз слышал от ап. Петра во время его проповеди в Риме (см. § 42. 2). Конечно, со стороны Марка это была уже определенная *литературная* работа. Даже при самых минимальных литературных требованиях письменный текст требует редакторского труда. И если св. Марка такие требования, похоже, пугали меньше, чем кого-либо другого, то св. Лука предъявлял к предпринятому им аналогичному труду более строгие требования:

<sup>1</sup> Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, <sup>2</sup> как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, <sup>3</sup> то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, <sup>4</sup> чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен (Лк. 1, 1-4).

Заметим, что начинает он прямо с указания на «катехизаторские» мотивы предприняемого им труда («...учения, в котором был наставлен» – *peri\ w(=n kathxh/qhj lo/gwn*<sup>223</sup>).

<sup>222</sup> Об этом см. подробнее: *Гаврилюк П.* История катехизации в Древней Церкви. М. 2001. С. 16-21.

<sup>223</sup> Правда, не исключено, что под словом *kathxh/qhj* подразумевается не привычный нам с позиции современного опыта катехизаторский смысл, а другой, в чем-то даже противоположный: не «наставлен (катехизирован)», а «наслышан», имея в виду «о чем ходят самые разные слухи». При таком значении труд Луки выглядит не просто как закрепление и дополнение уже имевшего место наставления, а наоборот, как *правильное* изложение Евангелия в противовес сомнительным слухам.

Однако сейчас нас интересует другое. В основе Евангелий как писаний лежат многочисленные и подробные рассказы очевидцев, многократно повторенные с целью наставления все новых и новых обращенных.

Евангельское повествование об общественном служении Иисуса Христа можно прочесть под таким углом зрения, который подразумевает постепенное оглашение и воцерковление. Притчи, диалоги (например, с богатым юношей, не названным по имени и потому олицетворяющим типичного хорошего человека, вопрошающего, «что же нужно еще?»), споры, а, с другой стороны, постепенно усиливающееся по ходу Евангелия ощущение конфликтности, кризиса, что в итоге заканчивается позором и поруганием на Голгофе – все это постепенный путь непрекращающихся открытий. В конце пути вопрос: «Готовы ли вы принять *Такого* Бога и *Такого* Мессию?»

В большей степени все это относится к Синоптическим Евангелиям, как к таким, которые ориентированы именно на человека, «знакомящегося» со Христом и делающего первые шаги в Церкви.

Следует сказать о некотором изменении церковного понимания оглашения в послепостольские времена. Во дни апостолов, как мы можем судить по новозаветным книгам (например, Деян.), десятки и сотни людей принимали Крещение в ответ на миссионерский призыв апостолов, как это случилось в день Пятидесятницы (Деян. 2, 41), или в результате краткой убедительной беседы (Деян. 8, 27-39). *После этого* и происходило то, что можно назвать катехизацией или воцерковлением. Впоследствии катехизация как осмысление христианской веры стала процессом *подготовки* к Крещению, который занимал определенное продолжительное (до нескольких лет) время.

Конечно, Евангелие адресовано не только новокрещенным или готовящимся к Крещению. Оно остается живой и актуальной основой веры для всех, кто когда-либо – давно или недавно – принял крещение и вошел в Церковь. Надо полагать, для самих апостолов, которые многократно рассказывали о пережитом, увиденном и услышанном, это всякий раз было большим духовным переживанием. Оно остается таким до сих пор для всякого, кто еще и еще раз перечитывает Евангелие. Таково главное обоснование той изначальной церковной практики, согласно которой все канонические Евангелия прочитываются в виде небольших законченных отрывков ежедневно в течение всего года. Мы имеем в виду прежде всего чтение на Литургии, причем во время той ее части, которая, нося название «Литургии оглашенных», тем самым предполагает участие (в виде слушания) оглашенных. Точнее, оглашаемых, т.е. готовящихся к Крещению. Однако это вовсе не исключает, а скорее, предполагает как само собой разумеющееся и участие полных членов Церкви – верных. Последнее объясняет другое название первой части Литургии, «нейтрализующее» ориентацию *только* на оглашенных – «Литургия Слова».

## § 20. Богослужение – молитвенное празднование веры

Упоминание богослужения не случайно, и должно быть продолжено и конкретизировано. Соборы учеников, смысловым центром которых были рассказы очевидцев-апостолов, не могли не быть в то же время и молитвенными собраниями. Воспоминания апостолов о Христе, о Его смерти и Воскресении, а также обо всех Его словах и делах, не могли быть *только* рассказами, повествовательным наставлением или утверждением в вере. Они были облечены в богослужебные формы.

И здесь можно отметить два аспекта. Во-первых, воспоминание о служении Иисуса как актуализация его смысла для Церкви *здесь и сейчас*. Во-вторых, непосредственно молитвы и гимны Богу и прославленному Господу Иисусу. Оба аспекта тесно соседствовали, и это соседство поначалу было достаточно свободным чередованием воспоминаний апостолов (или чтением их воспоминаний, когда они были, наконец, записаны и стали Евангелием как текстом), проповеди (актуализацией смысла для участников собрания) и молитв. Кульминационным моментом была (и остается до сих пор) Евхаристическая трапеза, вечеря, заповеданная Самим Иисусом (см. § 13). Вот, например, ценное в силу своей послепостольской древности свидетельство св. Иустина Мученика († 166 г.):

«В так называемый день солнца бывает у нас собрание <...> И читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитвы, тогда <...> приносятся хлеб и вино и вода, и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения *сколько он может*»<sup>224</sup>.

Слушание Евангелия, проповедь, обращение к собравшимся, церковная, то есть совместная молитва и, наконец, действие (трапеза) как символическое участие через воспоминание, составляют суть церковного богослужения и поныне. Правда с определенного времени, символически обозначаемого именами тех святых отцов, которые озаботились четкой фиксацией, канонизацией и унификацией литургической жизни Церкви – свв. Иоанна Златоуста и Василия Великого, – и до сих пор пропорции и

<sup>224</sup> Св. мч. Иустин Философ. Апология I, гл. 67. Цит. по: Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж. 1947. С. 50-1.

содержание первой и второй составляющих являются строго определенными Уставом. Первоначально, как мы видим, все делалось «сколько позволяет время» и «сколько он может».

И все эти аспекты или, вернее, их следы мы довольно явно можем увидеть в новозаветном тексте.

### 1. Литургичность евангельских свидетельств

Здесь нужно отметить взаимообратный эффект. С одной стороны, первые собрания христиан питались повествованиями-свидетельствами апостолов. С другой стороны, эти их повествования, в том числе и в дальнейших пересказах, с течением времени не могли не приобретать все больше и больше черт благоговейно-молитвенного текста. Повествование (катехизация) сплетается с молитвой (богослужением). Происходит некое частичное взаимопроникновение.

«Апостолы повторяли последний ужин с Иисусом, который сообщил смысл Его смерти. В начале, так как это был узкий круг первых учеников, не требовалось вспоминать детали: каждый знал, как это было. Но каждый мог добавить свои детали: можно представить себе Петра, рассказывающего о том, как он предал своего Учителя; Иоанна, как он страдал у подножия Креста. Но очень скоро, когда прибавились новые ученики, которые не видели Иисуса, нужно было объяснить, что означали эти действия с преломлением хлеба и вином из одной чаши. Так, вероятно, вскоре появилось первое повествование о Страстях... В этом литургическом контексте можно назвать еще несколько действий Иисуса, которые помогут понять эту трапезу: умножение хлебов, например, чудесная трапеза, где Иисус насыщает толпу»<sup>225</sup>.

Даже в том, как рассказы-свидетельства об Иисусе и Его делах изложены в Евангелии, можно заметить их более или менее ярко выраженную литургическую окраску. «Господи, спаси нас!» – кричат ученики во время бури на море, обращаясь к спящему Иисусу (Мф. 8, 25). В этих словах нельзя не услышать того возгласа, который вошел в наше богослужение. Причем обратим внимание, что так «богослужебно» эти слова звучат именно в более «литургичном» по сравнению с другими Евангелиями Мф. (см. § 43. 2; ср. Мк. 4, 38; Лк. 8, 24). Белые одежды ангела или ангелов, которые встречают женироносиц в пустой гробнице Иисуса по Его Воскресении (Мф. 28, 3 и пар.) – это белые одежды новокрещенных. До сих пор частью православного богослужебного действия Великой Субботы – самого крещального дня в году – является переоблачение священнослужителей и всего храма из черного в белое, вместе с крещаемыми, как раз перед чтением воскресного Евангелия, каким и является Мф. 28.

Возьмем еще одно воскресное повествование: о двух путниках, с которыми по дороге из Иерусалима в Эммаус беседует воскресший, но не узнавший ими Иисус (Лк. 24, 13-35). В этом рассказе св. Лука мастерски настраивает церковное литургическое переживание на пересказываемое историческое свидетельство.

Евангелист дает ответ на вопрос: как сегодня встретить Господа Иисуса в Церкви? Он указывает на три существенных элемента: 1) *знание земной жизни Иисуса*; 2) *пророчества и в целом Священное Писание*; 3) *церковное Таинство (вечеря)*.

1) *Знание земной жизни Иисуса* – об этом беседуют путники:

<sup>14</sup> И разговаривали (w(mi/loun ← o(mile/w) между собою о всех сих событиях... <sup>19</sup> что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом; <sup>20</sup> как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его. <sup>21</sup> А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля; но со всем тем, уже третий день ныне, как это произошло. <sup>22</sup> Но и некоторые женщины из наших изумили нас: они были рано у гроба <sup>23</sup> и не нашли тела Его и, придя, сказывали, что они видели и явление Ангелов, которые говорят, что Он жив. <sup>24</sup> И пошли некоторые из наших ко гробу и нашли так, как и женщины говорили, но Его не видели (Лк. 24, 14. 19-24).

Путники хорошо знают о событиях, и их речь настолько же полна и точна, как речь Петра в день Пятидесятницы (см. § 18). Однако их знание лишено смысла: они не узнают Иисуса (ст. 16), Который рядом с ними.

2) *Пророчества и в целом Священное Писание* – они в общем-то знают об этом и им лишь остается напомнить:

И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании (ст. 27).

Путники слышат толкование от Самого Иисуса о том, что именно так согласно пророчествам «надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою» (ст. 25-26). Но и здесь они все еще не узнают Его.

Эти первые два момента – то, что является естественной, «неподвижной» базой, которая, как некая почва, всегда есть, но на которой может произрасти нечто новое лишь при определенном условии.

3) *Церковное Таинство (вечеря)*. *Таинство* как церковное собрание, воспроизводящее трапезу учеников с Иисусом, где Он преломляет и раздает хлеб, и является тем условием, при котором

---

<sup>225</sup> Charpentier E. P. 13.

происходит узнавание. Очи путников отверзаются, и они узнают Его только тогда, когда Он, «взяв хлеб, благословил, преломил и подал им» (ст. 30). И тут Он тотчас делается невидимым для них. Так же невидим, но узнаваем Он отныне и в церковном Таинстве. Остается только воскликнуть:

Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание? (ст. 32).

Воскресшего Иисуса можно узнать только в священнодействии (Таинстве). И если Иисус как будто «исчезает» в тот момент, когда Он узнан, то это означает, что отныне в Евхаристии мы невидимо, но реально встречаемся с живым Христом. Стоит обратить внимание на то, как искусно св. Лука пользуется несколькими разновидностями прошедшего времени греческих глаголов в ст. 30, среди которых  $\epsilon\pi\epsilon\delta\iota\delta\omega\mu\epsilon\iota$  –  $\acute{\iota}\mu\pi\epsilon\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}$ . от  $\epsilon\pi\epsilon\delta\iota\delta\omega\mu\iota$  – единственный глагол несовершенного вида: «давал». В славянском Евангелии переведено более точно и правильно –  $\text{дазѣше}$ . СП грамматически унифицирует этот глагол со всеми предыдущими – «подал»<sup>226</sup> (ср. «благословил», «преломил»), – тем самым затемняя тот смысл, на который намекал Лука: что Иисус делает это на протяжении всей истории Церкви<sup>227</sup>.

Аналогичным образом св. Лука строит и рассказ о другом Таинстве – Крещении – в случае с эфиопским вельможей (Деян. 8, 27-39).

Обращенный в иудаизм, прозелит эфиоп читает *Писание* (ст. 28), но не понимает его (ст. 31). Для того, чтобы понять, читаемое нужно соотнести с жизнью Иисуса. А сделать это может Воскресший через Своих свидетелей (ст. 35). Лука представляет Филиппа так же, как Иисуса: оба таинственно появляются и исчезают, оба толкуют Писания (ср. Лк. 24, 27 и Деян. 8, 35). Отныне Иисус действует в Церкви не Сам, а через Своих служителей, вдохновленных Духом (Деян. 8, 26. 29. 39). Обращенный же человек переживает опыт личной встречи с Иисусом в Таинстве – в Крещении. Ст. 37 иногда помещают в скобках, так как он есть не во всех рукописях. Несомненно, эта используемая во время Крещения литургическая формула вставлена позднее<sup>228</sup> (ср. ЕК).

Опять же можно обратить внимание на филологическую сторону. Трудно перевести игру слов, где чередуются три глагола с одним корнем, но которые имеют разные значения с разными приставками:  $\alpha\lambda\eta\gamma\iota\nu/\sigma\kappa\omega$  – читать (Деян. 8, 28. 30. 32);  $\gamma\iota\nu/\sigma\kappa\omega$  – понимать (Лк. 24, 18. 35; Деян. 8, 30) и  $\epsilon\pi\iota\gamma\iota\nu/\sigma\kappa\omega$  – узнавать (Лк. 24, 16. 31).

## 2. Молитвы и гимны

Собрания учеников не могли не иметь и непосредственно литургических моментов – молитв и гимнов в честь воскресшего Иисуса. Отдельно подобные молитвы и гимны не сохранились. Но все же опираясь на филологический и богословский анализ текста новозаветных писаний, исследователи распознают в некоторых его строках то, что могло возникнуть ранее как отдельные литургические тексты, а затем вполне уместно было включено в ткань того или иного новозаветного произведения. Приведем несколько более-менее очевидных примеров.

### Христологическое чтение псалмов: Пс. 67, 19 / Еф. 4, 7-10

Первые христиане поначалу не порывали и не думали порывать с иудаизмом как с религиозной формой, посещая Иерусалимский храм и воспринимая богослужебные уставы и манеру чтения Писания в храме и в синагогах. Литургическое иудейское (и храмовое, и синагогальное) наследие присутствует в нашем богослужении и поныне и прослеживается на самых разных уровнях. Об этом писали многие литургисты – историки христианского богослужения<sup>229</sup>. Так, например, значительное место в нем занимают ветхозаветные псалмы. Причем главным образом они понимаются в христологическом смысле (хотя и не только). То есть в том смысле, которого они не имели при использовании иудеями в Иерусалимском храме. Например, прокимны православных праздников: *Моире видэ из побэже*<sup>2</sup>,

<sup>226</sup> В ЕК: «давал».

<sup>227</sup> См. *Charpentier E.* P. 40.

<sup>228</sup> См. *Charpentier E.* P. 40.

<sup>229</sup> «Христианство родилось в иудейской среде; это надо твердо помнить. Влияние этой среды сказывалось еще очень долго после Вознесения Спасителя и Сошествия Духа на апостолов. Связь с Иерусалимским храмом и с синагогами, «сонмищами» еще много лет не разрывалась у учеников Господа. И даже после формального разрыва с храмом и синагогой эта внутренняя связь, по существу, оставалась и не нарушилась и доднесь... Иудейское влияние на нашу литургику гораздо более значительно, чем это принято думать.» – *Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эортология. М. 1997. С. 21-2. Яркий пример – происхождение нашей Вечери от иудейского храмового обряда возжигания светильников – см.: *Успенский Н.Д.* Православная вечерня (историко-литургический очерк). // Богословские труды. № 1. Москва, 1959, С. 7 слл.; см. также *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Париж. 1961. С. 67 слл.



ізврдаінь возвратиць вспзіть (Пс. 113, 3) в праздник Богоявления; Фавіръ из езмвінъ wz и дмени твоеімъ возрадуютасz (Пс. 88, 13) в праздник Преображения Господня. Отметим попутно, что именно этот ветхозаветный пласт – необыкновенно богатый богословским и нравственным смыслом – одновременно составляет и заметную трудность воцерковления и современного восприятия православной службы.

Пример того, как первые христиане христологически истолковывали ветхозаветные псалмы, дает ап. Павел – человек, как никто другой знавший и любивший иудейское богослужение. В одном из своих посланий (Еф. 4, 7-10) он приводит рассуждение на тему одного стиха триумфального Псалма 67. Псалом этот нам знаком, скорее, лишь по первым словам:

Да восстанет (воскреснет) Бог, и расточатся враги Его, и да бегут от лица Его ненавидящие Его (Пс. 67, 2),

которые в нашем сознании прочно связаны с Пасхой Воскресения Христова.

Однако первоначально он был посвящен в Ветхом Завете победному шествию Бога со Своим народом из Египта на гору Синай, а затем на гору Сион в Иерусалиме. Павел приводит один из стихов:

Ты восшел на высоту, пленил плен, принял дары для человеков... (Пс. 67, 19)

И тут апостол дает толкование, методологически сходное с принятым тогда в иудействе. Иудейский Таргум (вольный пересказ-толкование) толкует это место, совершенно справедливо полагая, что имеется в виду Моисей, который взшел на Синай («восшел на высоту») и получил Закон, чтобы дать его народу («дал дары для человеков»):

Ты восшел на небо, Моисей, пророк, ты пленил плен, т.е. принял слова Закона, ты дал их сынам человеческим, и на противящихся, если они обратятся, почивает Святое Присутствие Господа Бога.

Павел же переосмысливает иудейское толкование, имея в виду, что Иисус – второй Моисей. Он взшел на небо после того, как спустился на землю и даже в преисподнюю:

<sup>7</sup> Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова. <sup>8</sup> Посему и сказано: восшел на высоту, пленил плен и дал дары человекам. <sup>9</sup> А «восшел» что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? <sup>10</sup> Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все (Еф. 4, 7-10).

Вновь – Пасхальное событие Иисуса (см. § 18). На этот раз оно представлено в терминах прославления, восшествия. А далее ап. Павел говорит о различных дарах и служениях в Церкви, которые таким образом дарованы свыше, от Бога, через нисшедшего и восшедшего Иисуса (см. Еф. 4, 7. 11 слл.)

Говоря еще более конкретно, имеется в виду Пятидесятница – ниспослание Святого Духа. Это событие произошло в день воспоминания дарования Закона, каким был иудейский праздник Пятидесятницы. Один иудейский учитель времен первых христиан (р. Иоханан, между 90-130-м годами по Р.Х.) учил, что глас Божий, вещавший с горы Синай в день дарования Закона (см. Исх. 20, 18; Втор. 4, 12), разделился на семьдесят языков. На языке иудейского богословия семьдесят – число всех народов мира. Иначе говоря, Бог обращается ко всем народам.

Итак, ап. Павел, обращаясь к подобному весьма продуктивному в плане толкования и уже определенным образом истолкованному в иудействе тексту псалма, предлагает новое, христологическое толкование: Бог задумал Церковь как Тело Христово. Церковь должна выполнять эту миссию. Он поручил христианам различные служения: апостолов, пророков, евангелистов, учителей, руководителей общин и т.п.<sup>230</sup> Это и были дары, воспринятые Церковью во Христе.

**Кредо: 1 Кор. 15, 3-4**

<sup>3</sup> Я первоначально преподавал вам, что и *сам* принял, *то есть*, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, <sup>4</sup> и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию.

Здесь ап. Павел, начиная рассуждение о значении веры в Воскресение Иисуса, скорее всего, цитирует раннехристианское кредо – символ веры, с помощью которого первые христиане кратко выражали суть своего вероучения. Ведь без хотя бы самого простого кредо не может быть сознательной веры<sup>231</sup>. Лишь в IV веке, после некоторого уже исторического пути, пройденного в спорах и богословских рефлексиях, рождается развернутый Никео-Цареградский символ веры, которым мы пользуемся и поныне. Раннехристианскими кредо были, возможно, Рим. 1, 3-4 или Деян. 8, 37 и др.

В 1 Кор. 15, 3-4 Павел приводит уже готовый, «не свой» текст. Это видно по изменению стиля: звучат короткие фразы (что несвойственно Павлу), да и сам он говорит, что преподает то, что принял. Все это он делает в принятой между раввинами манере: ученик получает от своих учителей, а затем передает своим ученикам.

<sup>230</sup> См. Charpentier E. P. 37.

<sup>231</sup> Credo – латинский глагол (!) 1-го лица ед. ч. «верую». С него начинается символ веры по-латыни.

Около 57-го года Павел писал коринфянам о том, что *уже* возвещал им, когда основал там общину (ок. 51-го года). Значит, такое кредо существовало уже 20 лет спустя после события Пасхи. Когда и от кого Павел принял его? Может быть, из уст Анании, от которого принял Крещение около 36-го года (см. Деян. 9, 10 слл.)<sup>232</sup>.

#### Христологический гимн: Флп. 2, 6-11

В новозаветных писаниях (посланиях, Евангелиях, Апокалипсисе) можно найти гимны, составленные в первых христианских общинах – иначе говоря, оригинальные христианские произведения в честь Господа Иисуса (в отличие, например, от христологически прочитываемых псалмов). За примером мы вновь обращаемся к ап. Павлу, который цитирует подобные гимны, искусно вплетая их в ткань своих посланий. Наиболее ярким примером может служить христологический гимн в Флп. 2, 6-11 – текст, хорошо знакомый православному человеку, так как мы слышим его в качестве Апостольского чтения на богослужении почти каждого Богородичного праздника<sup>233</sup>. Вероятнее всего, перед нами именно раннехристианский гимн, хотя не исключено, что его составил сам апостол<sup>234</sup>.

Обращаясь к филиппийцам, чтобы научить их смирению, ап. Павел приводит в пример Самого Христа, который, будучи Богом, явил беспредельное смирение, уничтожив Себя до полного «истощания», до смерти, причем смерти Крестной:

6 Он, будучи образом Божиим,  
не почитал хищением быть равным Богу;  
7 но унижил Себя Самого,  
приняв образ раба,  
сделавшись подобным человекам  
и по виду став как человек;  
8 смирил Себя,  
быв послушным даже до смерти,  
и смерти крестной.

9 Посему и Бог превознес Его  
и дал Ему имя  
выше всякого имени,  
10 дабы пред именем Иисуса  
преклонилось всякое колено  
небесных, земных и преисподних,  
11 и всякий язык исповедал,  
что Господь Иисус Христос  
в славу Бога Отца.

Гимническая форма этого текста угадывается, конечно, при квалифицированном чтении греческого подлинника. В нем есть и своя поэтическая ритмика, отличная от «прозы» авторского текста послания, и параллелизм как распространенный прием библейской поэзии (ср. § 15. 3)<sup>235</sup>. Гимн вплетен в рассуждение апостола, в его увещания по поводу того, какими должны быть чувствования, то есть нравственность и характер братских взаимоотношений между филиппийцами (и другими читателями послания). Тем не менее, в высшей степени богословская тематика, глубина и отточенность выражений гимна отличаются от свободного, очень личностного или, как все отмечают, дружеского, «неформального» тона всего послания (отличительная черта Послания к Филиппийцам в целом, см. § 36). Весь текст христологического гимна – сплошь аллюзии на главные вехи ветхозаветной истории.

Гимн распадается на две части: снисхождение Иисуса к смерти (стт. 6-8) и его восхождение в славу (стт. 9-11).

Уже выражение «образ (μορφή) Божий» (ст. 6) отсылает нас к истории сотворения человека (см. Быт. 1, 27; 5, 1). Тем самым намечается сопоставление Иисуса с Адамом, а значит, жизнь Иисуса осмысливается как воссоздание человека, как новое творение. Это вообще одна из любимых тем ап. Павла (см. Рим. 5, 14; 1 Кор. 15, 45-47).

Далее тема первотворения продолжается. Иисус не пошел по пути Адама, который захотел стать равным Богу путем «хищения», т.е. путем незаконного, неподобающего присвоения того, что запрещено Богом, путем воровства – Иисус «не почитал хищением быть равным Богу» (ст. 6; ср. Быт. 3, 5). Напротив, Он, «приняв образ раба» – здесь на первый план выходит Раб, Отрок, Служитель Господа, Слуга УНВН из песен Девтероисаи (напр., Ис. 53) – «уничжил Себя Самого даже до смерти» (ст. 7).

Русскому слову «уничжил»<sup>236</sup> соответствует славянское *изстоци* (т.е. «истощил»), что в свою очередь является переводом греч. *εκε/νωσεν* (← *keno/w*). От этого греческого слова происходит термин,

<sup>232</sup> См. *Charpentier E. P.* 36.

<sup>233</sup> Вопрос о том, какое отношение имеет этот отрывок к Богородице, хотя о Ней здесь (как и вообще в посланиях ап. Павла) не говорится ни слова, имеет богословское разрешение: почти любой христологический текст, в особенности тот, который посвящен теме боговоплощения и божественного кенозиса (воплощения как самоуничижения), так или иначе подразумевает память о Пресвятой Деве как о пренепорочной материнской Утробе, через которую воплотился Сын Божий.

<sup>234</sup> См. *Кассиан, en. С.* 135-6.

<sup>235</sup> См. *Vurne B., S.J. The Letter to the Philippians. // NJBC. P. 794; Дани Д.Д. С. 173-4.*

<sup>236</sup> В переводе ЕК дается «уничжил», а в специальной сноске: «опустошил», «истощил», «умалил».

употребляемый в русской богословской лексике: «кенозис», обозначающий уничтожение Бога, каким является боговоплощение – фундаментальнейшее христианское исповедание.

Считается, что ап. Павел решил усилить эту мысль гимна о божественном кенозисе тем, что нарушая его поэтическую структуру, вставил уточнение «и смерти Крестной» (ст. 8).

«Бог превознес Его» (ст. 9) соотносится с Ис. 52, 13, где говорится о славе все того же Раба Господня («Вот, раб Мой будет благоуспешен, возвысится и вознесется, и возвеличится»).

Кроме того, еще раз обратим внимание на чисто терминологическую сторону: для выражения Пасхальной тайны используется образ «нисхождение/восхождение» (см. § 18). Причем данный случай – u(peru/ywsen, от u(peruyo/w – единственный в Новом Завете, где глагол «вознести» (u(yo/w) стоит с превосходной приставкой u(per (в Ис. 52, 13 – без приставки).

... дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних (ст. 10).

Это почти цитата из Ис. 45, 23. Иисус (Отрок) вознесен превыше всего, так что поклонение, подобающее только Богу, отныне подобает и Ему – Господу Иисусу – через Которого Бог открывается и действует.

О каком имени идет речь? Здесь возможны два ответа, которые не противоречат друг другу. Прежде всего, это то исключительное ветхозаветное Имя Божие – священная тетраграмма YHWH – которое выражает идею присутствия Божия среди избранного народа<sup>237</sup>. Божественность и слава Иисуса как Сына Единородного от Отца первыми христианами выражалась уже с помощью этого священного Имени. Он носит его и в Своем собственном имени («Иисус» включает в себя священную тетраграмму в усеченном виде, см. § 10. 1), а также говорит о Себе, как о «Я есмь» – один из греческих эквивалентов еврейского Имени, – особенно в Евангелии от Иоанна (см. § 45. 4). Да и за именованьем «Господь» следует распознавать все ту же священную тетраграмму (см. § 16. 6). В большей степени все это относится к ст. 9:

Бог ... дал Ему имя выше всякого имени.

В ст. 10 – «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» – речь идет уже, скорее, об имени «Иисус», которое отныне имеет не меньшее значение для верующих, ибо оно есть откровение о том, как «YHWH спасает». Об Иисусе говорится как о YHWH, что особенно ярко выражено именно в данном ст. 10. Место, откуда взята фраза «преклонилось всякое колено» (Ис. 45, 23), как и в целом вся проповедь Деветеросайи – одно из самых сильных монотеистических высказываний Ветхого Завета<sup>238</sup>.

«Почитание Имени Господня уходит своими корнями в Ветхозаветное прошлое. Неизреченность священной тетраграммы, имени собственного Бога Израилева, объясняется тою силою, которая была ему присуща, и тем особым почитанием, которым оно, по этой причине, было окружено. Почитание имени Господня сохранилось в православном «умном делании» и до наших дней. Значение молитвы Иисусовой – в силе сладчайшего Имени»<sup>239</sup>.

Заключительный ст. 11 – «и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» – станет нам понятен, если мы вставим отсутствующий глагол-связку или тире «... что Господь есть (или –) Иисус Христос». Вновь, как и в ст. 9, речь идет о ветхозаветном имени, которое стоит за словом «Господь»:

«Здесь формула «Иисус – Господь» явно включает исповедание не только божественно дарованной власти, но и самой божественности»<sup>240</sup>.

Иначе говоря, перед нами необычайно раннее свидетельство о первоначальной церковной вере в Иисуса как Господа и Бога.

В новозаветных писаниях встречаются и другие короткие отрывки, которые, возможно, были или раннехристианскими оригинальными богослужебными текстами (например, возможно, Кол. 1, 15-20 – см. § 38. 5; Ин. 1, 1-18 – см. § 45. 4) или иудейскими гимнами, переосмысленными в христианском духе (например, возможно, Лк. 2, 14; Откр. 4, 11; 5, 9-10).

## V. ДАЛЬНЕЙШИЕ ПУТИ ХРИСТИАНСКОГО ПРЕДАНИЯ (ОБЩИЙ ОБЗОР)

Дальнейшие пути предания об Иисусе можно охарактеризовать двояко. С одной стороны, отметим желание как можно более полно и аутентично сохранить и передать все, что составляет содержание

<sup>237</sup> См. Сорокин А., *прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб. 2002. С. 47.

<sup>238</sup> См. Данн Д.Д. С. 92; Сорокин А., *прот.* С. 255.

<sup>239</sup> Кассиан, *еп.* С. 135.

<sup>240</sup> Данн Д.Д. С. 93.

Благой вести. С другой стороны, мы видим поиски ответов на все новые вопросы, появляющиеся в умах новых и новых людей, приходящих в Церковь. Поиски ответов были и остаются той движущей силой, благодаря которой развивается богословие Церкви и во все дальнейшие времена ее истории. Вероопределения и догматы, без которых мы не мыслим христианского вероучения, всегда возникали в связи с конкретным историческим вызовом.

Уже среди первого поколения учеников нашлись те, кто взял на себя труд так или иначе изложить или изъяснить Благоую весть, ориентируясь на нужды и возможности той или иной конкретной среды. И здесь уже не обошлось без письменных форм. Возможно, письменные труды по фиксации важнейших сведений об Иисусе и Его Благой вести предпринимались и раньше, может быть, с самого начала. А может, и нет (почему нет – см. § 17. 1). В любом случае, ничего подобного не сохранилось – скорее всего, первоначальные труды, если они и были, использовались при составлении тех писаний, что затем вошли в канон Нового Завета.

Какими представляются нам первоначальные этапы письменной истории Благой вести?

## § 21. Написание посланий

Самыми древними христианскими писаниями из тех, которыми мы располагаем, «древнейшей частью Нового Завета»<sup>241</sup> являются апостольские послания. Конечно, не все, а некоторые из них, самые ранние, но все же именно послания. Если вдуматься, в этом факте нет ничего удивительного, несмотря на то, что в каноне Нового Завета послания идут не первыми.

В самом деле, Евангелия – как подробные, композиционно продуманные изложения Благой вести – конечно, по праву открывают собой Новый Завет. Ведь если весь Новый Завет – это свод всего того важного и необходимого, что составляет суть христианской веры, то Евангелия – это обстоятельное изложение *события* Иисуса, что составляет ее самые истоки и основу.

И все же вполне понятно, почему первое поколение христиан не испытывало потребности в том, чтобы спокойно и обстоятельно записать Благоую весть. Выше были перечислены некоторые причины, по которым подобные труды предприняли лишь какое-то время спустя (см. § 17. 1).

В то же время апостолы проповедовали Благоую весть во все новых и новых людских сообществах, и там стремительно образовывались новые общины. Миссия и особенно дальнейшая катехизация, как было отмечено (см. § 18 и 19), состояли в том, чтобы разъяснять наиболее существенные вопросы, связанные с обретенной новой жизнью. Особенно в виду того, что зачастую напрашивались неверные ответы и толкования. Не всегда имея возможность лично вмешаться в жизнь той или иной общины, чтобы направить ее в нужное русло, ответить на недоуменные вопросы и развенчать всевозможные ложные и извращенные понимания Благой вести, апостолы использовали обычный в подобных ситуациях выход – писать письма, или послания.

«Увеличивающееся расстояние было, возможно, важнейшим фактором, изменившим ситуацию, так что увеличилась важность письма»<sup>242</sup>.

Так, например, разбирая принципиальную проблему, возникшую в Антиохийской общине по поводу обращения и принятия в Церковь язычников, апостолы, собравшиеся в Иерусалиме около 50-го года на специальный собор (см. Деян. 15, 6 слл.), свое решение изложили в форме послания, обращенного к антиохийцам (стт. 23-29).

«Большая часть посланий – самые древние христианские писания, которыми мы располагаем. Евангелия появились позднее. Они (послания – А.С.) – не «Евангелие», не изложение христианской веры. Они были написаны для тех, кто уже обратился, кто уже принял «Евангелие». В них опущены многие «сложности» (т.е. богословие), поскольку они предназначаются для читателей, которые уже были наставлены в вере. В этом смысле послания более древни и более центральны, чем Евангелия – хотя, разумеется, уступают великим событиям, о которых повествуют Евангелия. На первом месте – дела Божии (Воплощение, Распятие и Воскресение); самый ранний богословский их анализ дан в посланиях; затем, когда стало вымирать то поколение, которое лично знало Господа, были составлены Евангелия, чтобы оставить верующим изложение великих дел Божиих и некоторые высказывания Господа»<sup>243</sup>.

Судя по тому, что вошло в Новый Завет, больше всего к подобной форме общения прибегал апостол Павел, причем на всем протяжении своей благовестнической деятельности. Во всяком случае, именно его посланий сохранилось больше, чем чьих-либо еще, а то, что он в них писал, оказалось настолько важным, что стало наследием не только тех общин, к которым он обращался, но и всей Церкви, став составной частью канона Нового Завета.

<sup>241</sup> Кассиан, *en.* С. 190.

<sup>242</sup> Brown R.E., S.S., Collins R. F. *Canonicity.* // NJBC. P. 1043.

<sup>243</sup> Льюис К.С. Современные переводы Библии. // Альфа и Омега. №1 (8). М. 1996. С. 188.

Впрочем, исключительность роли апостола Павла в истории первоначального христианства состоит не только в том, что он первым стал писать оказавшиеся столь важными послания, но в самом характере его церковного служения. Более того, уже сейчас, при беглом общем обзоре первоначальных путей христианского Благовестия, нужно сказать о нем несколько слов.

#### Роль апостола Павла

В лице ап. Павла Церковь уже в первые годы своего существования (всего несколько лет спустя после евангельских событий) встала на твердую, богословски грамотную базу в своем благовествовании. Весь потенциал и объем ветхозаветных и иудейских писаний, преданий, богословия, проповеднической и катехизаторской методологии и многое другое – все это должно было быть востребовано Церковью. Но случиться такое могло лишь с помощью того, кто все это хорошо знал и чувствовал, кто получил специальное, систематическое, традиционное богословское образование. Таким и был апостол Павел – человек столь же глубокой веры, сколь и глубоких знаний в области богословия. А что тут удивительного? Ведь он собирался стать раввином...

«Когда Савл находился на пути в Дамаск, воскресший Господь «поймал» этого иудейского богослова, чтобы сделать из него богослова христианского, который бы размышлял над тайной Иисуса и над Его ролью в замыслах Божиих. В течение 15 лет (между 36 и 50) он проповедовал и основывал христианские общины; в течение последних 15 лет своей жизни он также писал *послания* этим общинам – послания, которые полны богословия. Это помогло другим ученикам интерпретировать свои воспоминания об Иисусе»<sup>244</sup>.

«Исторический Иисус у Павла практически не показан. Из Павловых писем можно почерпнуть лишь минимум сведений о жизни Иисуса... Однако наиболее характерные и отличительные черты Благовестия Павла – это акцент на темах об Иисусе как Господе и о превознесенном Христе как представителе нового человечества...»<sup>245</sup>

Действительно, одно дело – вдохновенно возвещать о том, что Христос воскрес и потому нужно покаяться и креститься, а другое дело – объяснить, какая связь между Воскресением Христовым и *твоим* покаянием и спасением.

Также во многом именно ап. Павлу мы обязаны тем, что не потеряли Ветхий Завет как Священное Писание, а наоборот – правильно определили его место как «детоводителя ко Христу».

На первый взгляд кажется странным, что Павел не был в числе Двенадцати апостолов и не видел Иисуса во плоти. Но именно это и важно: удостоенный столь необычного обращения-озарения, он подчинился Церкви, вошел в нее и употребил весь свой потенциал на то, чтобы разъяснить, какое *спасительное* (сотериологическое) значение имеет *событие* Иисуса для *всех* людей, хотя Его очевидцами был лишь избранный круг учеников, в который не входил даже сам Павел.

«При всем формальном отличии Евангелия Павла от Благовестия Самого Господа, Тарсянин стал истинным продолжателем Христа. Он пережил и первым смог осмыслить сотериологическую тайну Евангелия, поведал миру о преображающей силе Христовой благодати. Апостол раньше других преодолел традиционализм старозаветного законничества, богословски обосновал миссию среди язычников, стал глашатаем христианского универсализма и любви, свободы и жизни во Христе. Он сохранил для Церкви Ветхий Завет, но не как статичную норму, а как «детоводителя ко Христу» (Гал. 3, 24). <.> Его послания являются самыми ранними из известных нам документов христианства и написаны, видимо, еще до Синоптических Евангелий, в рамках живой первоначальной традиции»<sup>246</sup>.

Разумеется, мы еще обратимся к более подробному и обстоятельному разбору посланий и богословия ап. Павла.

## § 22. Написание Евангелий

Три-четыре десятилетия спустя после евангельских событий (в 60–80-е гг.), примерно в одно время, но в разных христианских общинах (а христианский мир тогда уже представлял собой довольно широко раскинувшуюся экумену<sup>247</sup>, включавшую как иудео-христианские общины Палестины, так и языко-христианские общины Малой Азии, Греции и Италии), предпринимаются труды обстоятельно и «по порядку» (Лк. 1, 3) изложить историю Господа Иисуса Христа как связный литературный текст.

Логично предположить, что ученики, взявшиеся за это дело, излагали не только свои собственные воспоминания. Тем более, что не все из них даже были в числе тех, кто видел Иисуса. Так, например, ни Марк, ни Лука – двое из четырех евангелистов – не относились к числу Двенадцати. Да и Матфей с

<sup>244</sup> Charpentier E. P. 13.

<sup>245</sup> Данн Д.Д. С. 62.

<sup>246</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Мир Библии. № 1[2]. М. 1994. С. 41.

<sup>247</sup> Греч. οἰκουμένη – вселенная, то есть Римская империя (ср. Лк. 2, 1).

Иоанном, надо думать, тоже полагались не только на свою память. Все они воспользовались тем, что так или иначе сохранялось в Церкви как Предание об Иисусе – о Его жизни, словах и делах – в каких-то предшествующих формах (см. гл. IV). Не исключено, что работала не только устная память, но использовались и письменные возможности. К таким выводам приводит не только здравый смысл, но и тщательный сравнительный анализ четырех канонических Евангелий, который проделывали еще святые отцы и на своем, уже более критическом, уровне осуществляет современная библеистика. Невооруженным взглядом видно, что между четырьмя Евангелиями есть и прямые соответствия, и даже повторы, но есть и своеобразные отличия и уникальные, имеющиеся только в каком-либо одном из них, материалы. Причем общность и различия здесь как бы двух уровней: между тремя первыми (Мф., Мк. и Лк.), называемыми *Синоптическими* (от греч. *syn/uoij*, где греч. приставка *syn-* означает совместность, а *o/(u)ij* – «зрение»), с одной стороны, и Ин., с другой, а также внутри Синоптических Евангелий.

### 1. Евангелие и Евангелия

Евангелие – Благая весть об *одном* Иисусе Христе, об *одной* Его истории – единственно и неповторимо в своем роде<sup>248</sup>.

Мы должны помнить, что Евангелие благовествовал еще Сам Христос, имея в виду провозглашение приближающегося Царствия Божия (см. Мк. 1, 15). В устах учеников то же Евангелие стало включать в себя и весть об Иисусе Христе, с Кем неразрывно связан дар Царствия Божия. Более того, Евангелием стала по сути дела весть о Нем, об Иисусе как Христе и Сыне Божиим. Возвещавший Благую весть Сам стал Благовестующий: «Благовестующий стал Благовестуемым»<sup>249</sup>.

В таком уникальном значении, в *единственном* числе термин «Евангелие» употреблялся с самого начала, и, строго говоря, такое главное значение он сохраняет и поныне. Когда же мы говорим о четырех канонических Евангелиях – во множественном числе – то имеем в виду Евангелие как своего рода литературный жанр. Правда, здесь все же имеет место некоторая неточность: речь идет не о Евангелии, которое сочинил Матфей или Марк и т.д., а об *одном и том же* и единственном Евангелии, но *по* или *согласно* Матфею или Марку и т.д. Именно такой смысл имеет греческий предлог *kata*, который у нас обычно переводится как «от» («от Матфея», «от Марка» и т.д.)<sup>250</sup>.

Тот, кто первый осуществил труд обстоятельно изложить Благую весть по определенному плану, неизбежно проделал редакторскую работу, которую другой бы проделал по-другому (так оно в действительности и случилось). Тем самым первый, кто это сделал, дал повод понимать под термином «Евангелие» некий конкретный письменный текст, так что с тех пор этим термином обозначаются отдельные книги, вошедшие (или не вошедшие, т.е. признанные неканоническими) в Новый Завет<sup>251</sup>.

Кто же был тем первым писателем или редактором, кто предпринял такой труд?

### 2. Т.н. «Синоптическая проблема»

Три Синоптических Евангелия удивительно похожи и не менее удивительно различны. Встает вопрос: не пользовались ли их составители одними и теми же *письменными* источниками, но по-разному? Вот, например, как представлен один и тот же эпизод – исцеление Иисусом тещи Петра – в трех Евангелиях:

Мф. 8	Мк. 1	Лк. 4
14 И придя в дом Петров, Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке,	29 Выйдя вскоре из синагоги, пришли в дом Симона и Андрея. 30 Теща же Симона лежала в горячке; и тотчас говорят Ему о ней.	38 Выйдя из синагоги, Он вошел в дом Симона; теща же Симона была одержима сильною горячкою; и просили Его о ней.
15 и коснулся руки ее, и горячка оставила ее; и она встала и служила им.	31 Подойдя, Он поднял ее, взяв ее за руку; и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им.	39 Подойдя к ней, Он запретил горячке; и оставила ее. Она тотчас встала и служила им.

Нетрудно увидеть, как по-разному об одном и том же, причем в деталях, говорят евангелисты: «дом Петров» / «дом Симона и Андрея» / «дом Симона»; «лежащую в горячке» / «лежала в горячке» / «была одержима сильною горячкою»<sup>252</sup> и т.п. Кроме того, если в Мк. об этом говорится в начале Евангелия (гл. 1), то в Мф. гораздо позже (гл. 8).

<sup>248</sup> Об этимологии и истории термина «Евангелие» – § 40. 1

<sup>249</sup> *Charpentier E. P. 57.*

<sup>250</sup> Более близкое к изначальному смыслу «по Матфею», «по Иоанну» в русскоязычном обиходе сохранилось только в связи с евангельским повествованием о Страстях (страданиях) Господа: «Страсти по Матфею», «Страсти по Иоанну»...

<sup>251</sup> Слово «Евангелие» как заглавие трудов свв. Матфея, Марка и других евангелистов, стало употребляться позже, сами евангелисты свои писания так не называли.

<sup>252</sup> См. § 44. 3.

Да и на макроуровне – в расположении целых блоков материала – синоптики зачастую различаются друг от друга. Уже святые отцы (бл. Августин и др.), а особенно исследователи в последние примерно два столетия (со времен появления библейской критики) выдвигали множество теорий, объясняющих эту, как ее стали называть, *Синоптическую проблему*. Теорий было очень много – иногда очень сложных и *всегда* гипотетичных. В § 41 мы несколько более подробно остановимся на наиболее заслуживающих внимания гипотезах.

### 3. Порядок написания Евангелий

Вероятнее всего, как считает большинство современных библеистов, первым записал Евангелие как связный письменный текст св. Марк. Сделал он это, слушая проповедь ап. Петра в Риме где-то в середине 60-х гг. Мк. – самое краткое по объему Евангелие, в то же время насыщенное необыкновенной динамикой дел Иисуса при минимуме Его слов.

Чуть позже, в 70–80-е гг., были написаны Евангелия от Матфея и от Луки.

Мф. написано в общине иудео-христиан Палестины – возможно, в Иерусалиме, где находилась «матерь-церковь», но, скорее всего, в Сирии, так как после 70-го г. христиане, как и иудеи, вряд ли могли оставаться в Иерусалиме<sup>253</sup>. Его отличают черты, характерные для иудейского поучения: пространные проповеди и наставления; повествование с неизменным упоминанием соответствующих ветхозаветных пророчеств. Евангелие представлено как новый Закон, который дает новый Моисей – Иисус. Большое место занимает тема Церкви как нового народа Божия, нового Израиля.

Лк. написано примерно тогда же для общин, состоящих в основном из язычников. Апеллируя к Священной истории, когда народом Завета был Израиль, евангелист показывает, что в Иисусе Бог не только посетил Свой избранный народ, но и оказал такую же великую милость язычникам: в Нем Бог явил «свет во откровение языков и славу людей Своих Израиля» (Лк. 2, 32). Лука – спутник ап. Павла в его миссионерских путешествиях среди язычников – прекрасно усвоил суть его проповеди о том, что язычники, подобно дикой маслине (см. Рим. 11, 17), отныне тоже привиты к стволу Священной истории.

Св. Лука написал и второй том – «Деяния святых апостолов», где рассказывает о распространении Евангелия.

Еще позднее, в 90–100-е гг. было написано Евангелие от Иоанна – четвертое и последнее из канонических Евангелий – о котором при первом приближении можно сказать, что оно восполняет то, о чем не сказано в первых трех. Это касается как фактического материала, так и богословского подхода. С определенной условностью Ин. можно назвать «гностическим» или лучше «духовным», так как в нем мы читаем не только и не столько о делах Иисуса, сколько об их таинственном, «знаменательном» смысле и о той тайне познания истинного Бога, что открывается только верующему и только во Христе.

Тот факт, что в каноне Нового Завета первым идет Мф., может быть объяснен двояко. Во-первых, будучи писанием иудео-христианским, это Евангелие имеет ярко выраженную ветхозаветную «окраску» (например, начинается с состоящего из ветхозаветных имен родословия Иисуса Христа; содержит множество ветхозаветных пророческих цитат и т.п.). И потому оно стоит «на стыке» Ветхого и Нового Завета. Как своеобразный «мостик», оно связывает Ветхий Завет, т.е. первую часть христианской Библии, с Новым Заветом, второй и важнейшей ее частью. Во-вторых, не исключено, что изначально все-таки существовал некий *еврейский* «прототекст» Евангелия, бывший в ходу все у той же иудео-христианской общины Матфея (иерусалимской «матери-церкви»). Он и лег в основу Евангелия от Марка, которое в свою очередь было использовано для составления *греческого* Евангелия от Матфея с оглядкой на первичный еврейский текст (см. § 43. 3).

### § 23. Появление других писаний

Св. ап. Иоанну принадлежит и книга, написанная в весьма распространенном тогда в иудействе (на рубеже дохристианской и христианской эр) апокалиптическом жанре. Ее так и называют: Откровение или по-греч. Апокалиписис (Αποκαλυψις). В ней Иисус показан как исполнение мировой и человеческой истории.

Примерно в эти же периоды кроме ап. Павла послания писали и другие апостолы, обращаясь к разным общинам – тот же Иоанн, Петр, Иаков, Иуда.

В целом процесс написания произведений, вошедших в Новый Завет, занял примерно полвека или чуть больше, а именно вторую половину I-го–начало II века.<sup>254</sup>

<sup>253</sup> См. Brown R.E., S.S., Collins R.F. Canonicity. // NJBC. P. 1044.

<sup>254</sup> См. Brown R.E., S.S., Collins R.F. Canonicity. // NJBC. P. 1044.

## § 24. Новозаветные литературные жанры

Новый Завет как свод литературных текстов представляет собой удивительное, уникальное и даже парадоксальное явление. С одной стороны, мы знаем, что жизни и проповеди Иисуса Христа, жизни и проповеди Его апостолов – средой всего этого служила тогдашняя религиозная современность народа Израиля с его богатой ветхозаветной предысторией. Поэтому по языку, по манере мыслить и излагать свою проповедь новозаветные писания – плоть от плоти ветхозаветного Предания и Писания. Но вот странно: новозаветные книги в большинстве своем не являются абсолютно идентичными повторениями ветхозаветных жанров. Два наиболее распространенных новозаветных жанра – Евангелия и послания – не имеют прямых параллелей или точных соответствий в Ветхом Завете, да и вообще в древнем иудейском мире.

### Евангелия

Например, что можно сказать о Евангелиях? Можно, конечно, вспомнить, как излагается в Ветхом Завете история того или иного пророка. Например, в Пятикнижии, без сомнения, центральной фигурой является пророк Моисей. Но Пятикнижие – не житие Моисея, а история народа Божия. Первый, кто взялся написать именно жизнь (житие) Моисея – Филон Александрийский. Причем его труд обнаружил гораздо больше общего с аналогичными произведениями не-иудейской литературы и при этом не стал Священным Писанием. Или, например, Книга пророка Иеремии, в которой есть и история призвания, и речи (в том числе и речь в храме, Иер. 7), и деяния, и вообще ярко присутствует личность пророка. Но и там главной темой остается судьба народа Божия, о которой возвещается, хотя и очень пристрастными устами Иеремии, Слово Божие.

В языческой же греко-римской культуре имелся своеобразный особенный жанр, отсутствовавший в иудаизме – *bios*. Это жизнь или житие – не совсем то же, что биография. Личность, о которой говорится в таком произведении, занимает здесь гораздо более важное, центральное место (например, «Жизнь знаменитых греков и римлян» Плутарха, «Жизнь двенадцати цезарей» Светония, «Жизнь Аполлония и Тианы» Филострата, «Жизнь древних философов» Диогена Лаэртского и др.).

Таким образом, в жанре Евангелий Новый Завет, выросший, кажется, совершенно очевидно из Ветхого Завета, подходит к неким границам ветхозаветной иудейской традиции и даже переходит их, имея много общего с не-иудейской культурой.

Вопрос о Евангелии как о жанре тем более имеет право на серьезное обсуждение потому, что Евангелий как законченных литературных текстов не одно, а четыре (не считая апокрифических, которые представляют собой попытки, причем гораздо более низкопробные, «творить в том же жанре»). В самом деле, когда появляется несколько произведений одного рода, уместно поставить вопрос: а не имеем ли мы здесь дело с особым жанром<sup>255</sup> (*genre* – франц. «род»)?

Вопрос этот в библеистике обсуждается уже давно. Вариантов ответа можно назвать три:

1. Евангелия (каждое из них или все четыре) написаны по сложившимся правилам уже имевшихся тогда жанров. Далее мнения исследователей расходятся. То ли вести речь опять же о жизни ветхозаветных пророков или греко-римских выдающихся людей, то ли искать какие-то другие параллели: собрания мудрых изречений, описания чудотворений и др.

Ни одно из четырех Евангелий не сводимо ни к одному из жанров, удовлетворяя каким-то из них лишь отчасти. Интересно, что апокрифические Евангелия гораздо легче квалифицировать с точки зрения эллинистических жанров<sup>256</sup>.

2. Каждое из Евангелий представляет собой комбинацию нескольких жанров, прежде всего тех, о которых шла речь в предыдущем пункте – и иудейских, и греко-римских. Но такой подход не снимает вопроса о жанре в целом, так как многое в Евангелиях «не вписывается» ни в один жанр.

3. Скорее всего, Евангелия представляют собой новый и потому особый литературный жанр (жанры)<sup>257</sup>. Евангелиям в самом деле свойственно нечто уникальное: явная миссионерская направленность, обращенность к Церкви, богослужбное употребление<sup>258</sup>. И вообще, «Евангелие, как

<sup>255</sup> Можно привести пример из области литургики. В середине I христианского тысячелетия в Византии был сочинен гимн в честь Пресвятой Богородицы, названный «Акафистом» (что значит «Неседален», т.е. песнь, во время которой нельзя сидеть). В последующие века, когда церковные поэты стали составлять аналогичные гимны, точно следующие сложной формальной схеме «Акафиста», этот термин стал обозначением гимнографического жанра, каким он является и поныне, так что сейчас вряд ли кто-то воспринимает его иначе.

<sup>256</sup> См. Kümmel W.G. Introduction to the New Testament. 17th ed. Nashville. 1993. P. 37.

<sup>257</sup> См. Kümmel W.G. P. 37.

<sup>258</sup> См. Brown R. An Introduction to the New Testament. Doubleday. 1997. P. 103.



литературная форма, является фактически в такой же мере уникальным, как и Личность, в связи с Которой оно было создано»<sup>259</sup>.

Среди ярких и даже резких отличий, из-за которых невозможно Евангелия близко соотнести, например, с жанром жития, как и с биографией<sup>260</sup>, есть одно, достаточно очевидное. В Евангелиях напрочь отсутствуют какие-либо оценочные эпитеты, будь то отрицательного или положительного характера. А между тем для религиозно-назидательной литературы такие «направляющие», своего рода указатели, помогающие читателю сделать правильные нравственные выводы, не просто характерны, а являются неотъемлемой чертой. Такие характеристики в изобилии представлены в христианской гимнографии, развивающей евангельские темы, но составляющей в этом смысле разительный контраст с самими Евангелиями. Один из многочисленных примеров – тропарь Страстной Пятницы, который начинается так:

Егда славыи ученицы на измовеии вечери просвещашусь, тогда изуда злочестивый сребролюбиемъ недуговавъ wzмрачашесъ, из беззаконнымъ судимъ тебе, праведнаго судю предаитъ:

Перевод: «Когда славные ученики просвещались на вечери при умовении ног, тогда нечестивый Иуда, одержимый сребролюбием, омрачился: Тебя, праведного Судю, он предает судьям беззаконным...»

Подчеркнутые слова – яркие и однозначные характеристики, четко распределяющие действующих лиц по двум лагерям: с одной стороны славные ученики и Христос – праведный Судья, а с другой стороны нечестивый Иуда и беззаконные судьи...

Ничего подобного в Евангелиях и близко нет. Разве что редчайшие исключения в безусловно самом «классическом» греческом Лк., где в самом начале Захария и Елисавета характеризуются как «праведны пред Богом, поступаая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно» (Лк. 1, 6), или Младенец Иисус, Который «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52; ср. ст. 40).

«Конечно, и это не совсем оценочный эпитет, но наибольшее к нему приближение. Но мы не можем себе вообразить, чтобы подобного (даже подобного!) рода процедура была бы применена к Иисусу не в Его младенчестве и отрочестве, а позднее. Применительно к Иисусу никаких оценочных эпитетов быть не может – вообще эпитетов быть не может, потому что Он Тот, Кто не может быть, по определению учения о Нем веры, подогнан к какой бы то ни было наличной категории. Он не может быть рассматриваем как частный пример некоего общего понятия – что есть нормальная процедура биографии, античной греко-римской биографии, а затем христианской агиографии, применительно к ее героям. И очень важно, что в Евангелиях авторы не властны изречь какой бы то ни было суд, даже высшую похвалу о действиях Господа. Более того, они не властны изречь приговор о ком бы то ни было в евангельском повествовании, потому что этот приговор принадлежит Самому Господу. Христос есть Тот, Кто судит в Евангелиях. Рядом с Ним, перед Ним, повествуя о Нем, авторы не властны взять слово и сказать: «Злой Ирод, кровопийца», или «богоненавистный Иуда» – что-нибудь такое, что нормально для лексики любого старинного жития – «а боголюбивый мученик отвещал нечестивому гонителю»... Евангелия в этом смысле полны загадок: скажем, загадка поступка Иуды так и остается загадкой, и замечание в Иоанновом Евангелии, что он был вор (см. Ин. 12, 6), – в общем, еще одна загадка, а не разгадка. В каком смысле вор?»<sup>261</sup>

## Послания

С посланиями дело обстоит аналогично. В Ветхом Завете мы не встречаем, чтобы чьи-то послания представляли собой какой-то особый раздел Писания. Да, есть, например, послание пророка Иеремии, вплетенное в ткань книги пророка (Иер. 29), или отдельная книга греческого канона, так и называющаяся «Послание Иеремии». Вообще-то нет посланий как литературной формы Священной письменности. С другой стороны, мы опять-таки находим примеры в не-иудейской культуре, где, например, популярными были письма Платона или киников. Также публиковались письма римских авторов, таких, как Цицерон<sup>262</sup>.

И в том, и в другом случае – и с Евангелиями, и с посланиями – мы имеем дело с тем, как Новый Завет даже на уровне жанров занимает некое пограничное положение на стыке иудейского и не-

<sup>259</sup> Гатри Д. Введение в Новый Завет. СПб. 1996. С. 72.

<sup>260</sup> См. Аверинцев С.С. Почему Евангелия – не биографии. // Мир Библии. № 8. М. 2001. С. 4-10.

<sup>261</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 37-8.

<sup>262</sup> См. Theissen G. The New Testament. History, Literature, Religion. Transl. from germ. London – N.-Y. 2003. P. 8.

иудейского, языческого миров. Так на уровне жанров проявляется миссионерская направленность Нового Завета.

Что касается еще двух оставшихся новозаветных жанров, представленных каждый по одной книге – Деян. и Откр., – то здесь довольно очевидно, что каждая из этих книг явно тяготеет к одному из двух упомянутых выше главных новозаветных жанров. Деян. – вторая часть (второй том) большого труда св. Луки, первым томом которого является Евангелие (Лк.). Здесь история первоначальной Церкви является неотъемлемым продолжением Благой вести. В жанровом смысле это больше похоже на исторические книги (прежде всего Ветхого Завета), но связь с Евангелием ни в коем случае нельзя не замечать. Что же касается Апокалипсиса, то это, без сомнения, наиболее иудейское из всех новозаветных писаний, но и оно написано в форме послания, с соответствующим началом и окончанием. Таким образом, будучи произведением распространенного тогда апокалиптического жанра, Откр. недвусмысленно тяготеет к посланиям<sup>263</sup>.

## § 25. Смысл названия «Новый Завет»

В выражении «Новый Завет» следует различать два значения, впрочем, тесно связанные между собой и взаимообусловленные. Первое – как обозначение нового этапа Священной истории (истории Завета Бога с человеком). Второе – как свод Писаний.

Само по себе выражение «Новый Завет» обязано своим появлением еще пророку Иеремии, проповедовавшему в Иудее в VI веке до Р.Х. В Иер. 31, 31-34 мы читаем о том, что Господь заключит со Своим народом «новый завет». Этот новый завет или новый союз будет отличаться от прежнего тем, что заповеди Божии будут начертаны не на каменных скрижалях, а на сердцах людей (ср. также Иер. 24, 7; Иез. 11, 19, где, однако, нет выражения «новый завет»). Выражений «старый» или «ветхий» завет здесь нет. И речь идет не о том, что прежний завет упраздняется (ведь Бог от него не отказывается) – он нарушен самим Израилем. Таким образом, термин «завет» выступает здесь в изначальном значении – как союз или особые избраннические *отношения* Бога с Его избранным народом, которые Бог желает восстановить, но на принципиально новой, более надежной основе.

Пророчеству Иеремии суждено было отозваться серьезным резонансом в израильском народе, особенно в последние века до Р.Х. Ввиду активного противостояния иудаизма разного рода языческим вызовам – например, эллинизации – возникают движения, именующие себя «Новым союзом (заветом)». Такими были, например, ессеи (см. § 5. 4). Впрочем, они предпочитали пользоваться другими, хотя и сходными самоназваниями: «вечный завет», «завет благодати» и т.п. Акцент ставился на том, что речь идет об одном-единственном исконном и вечном, неизменном завете Бога с народом. Здесь следует учитывать и то, что «в древности термин «новый» вызывал по большей части негативные ассоциации. Общеизвестным считалось, что старое всегда лучше, а новое чаще всего ошибочно»<sup>264</sup>.

Христиане рассудили принципиально по-иному. Они восприняли завет с Богом во Христе и как нечто абсолютно новое, и в то же время как исполнение старого (ср. § 13). Все, что было прежде, христиане квалифицировали как «Ветхий Завет» (ср. 2 Кор. 3, 14). Под ним подразумевается и вся предыдущая часть Священной истории, и собрание Священных книг, в которых излагается эта история. По аналогии же с Ветхим Заветом по мере написания и церковного признания апостольских писаний войдет в обиход и выражение «Новый Завет» – в значении оформленного, т.е. канонизованного свода писаний.

## § 26. Канонизация новозаветных писаний. Краткая история канона Нового Завета

Двадцать семь книг, из которых состоит канон Нового Завета, представляют собой четко очерченный круг писаний, которые при всех их различиях адекватно передают первоапостольскую проповедь о Христе. Между тем процесс отбора и признания книг Нового Завета в качестве Священного Писания (канонизация) занял сравнительно продолжительное время, примерно три века. Под канонизацией<sup>265</sup> священных книг понимается признание, во-первых, их четкого списка или перечня, а во-вторых, их образцовости в смысле содержания.

Так, ап. Павел, когда писал свои послания, вряд ли претендовал на то, чтобы они стали Священным Писанием. Уж кто-кто, а он, имевший серьезное богословское образование, знал, что значит Священное

<sup>263</sup> См. *Theissen G.* P. 11-2.

<sup>264</sup> *Theissen G.* P. 3.

<sup>265</sup> Об истории слов «канон» (изначально «мерило», «уровень», затем «правило», «эталон», «норма», так что в результате слово использовалось и используется в самых разных областях – от архитектуры и искусства до нравственности и дисциплинарных вопросов жизни Церкви) подробно см. *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. Пер. с англ. ББИ. М. 1998. С. 282-7.

Писание, каким для него было то, что мы именуем Ветхим Заветом. Кроме того, не все послания ап. Павла сохранились (ср. 1 Кор. 5, 9, где упоминается послание, не дошедшее до нас; Кол. 4, 16). Правда, он повелевал читать свои послания в собраниях, а также делиться ими с соседними общинами (см. 1 Фес. 5, 27; Кол. 4, 16). В раннехристианских памятниках – т.н. писаниях мужей апостольских, которые могли еще застать в живых даже апостолов Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского и др. – встречаются упоминания и отдельные не всегда точные цитаты из посланий ап. Павла и Евангелий. При этом ни послания, ни Евангелия еще не имеют статус Священного Писания, какой прочно удерживают за собой только писания Ветхого Завета<sup>266</sup>. Слова и деяния Господа Иисуса, конечно, были сердцевиной христианского учения. Но при этом их вспоминали и цитировали, опираясь не только на известные нам ставшие каноническими Евангелия, но и на несохранившиеся писания или даже на устное предание. Более того, жизнь раннехристианских общин была такова, что «приверженность устной традиции препятствовала становлению ясных представлений о каноничности»<sup>267</sup>. В самих таких раннехристианских произведениях мы не встречаем дискуссии по поводу каноничности или неканоничности тех или иных писаний. «Ощущение авторитетности [канонических новозаветных – А.С.] писаний появилось раньше соответствующей теории»<sup>268</sup>.

#### Свидетельство св. Климента Римского

Так, например, св. Климент Римский в своем Первом Послании к Коринфянам (ок. 95-го г.) «причудливо сочетает фразы, обнаруживаемые в Евангелиях от Матфея и от Луки и вообще не имеющие точных параллелей в Четвероевангелии. Так, он пишет:

«В особенности же вспомните слова Господа Иисуса, которые Он произносил, уча мягкосердечию и долготерпению. Ибо Он говорил так: «Будьте милосердны, чтобы и к вам были милосердны; прощайте, и вы будете прощены; как вы поступаете с другими, так и с вами будут поступать; как вы даете, так и вам давать будут; как вы судите, так и вас будут судить; как вы бываете добрыми, так и вам будет явлена доброта; какой мерой вы меряете, такой мерой и вас мерить будут.»

Какие-то из этих фраз можно найти в Мф. 5, 7; 6, 14-15; 7, 1-2. 12; Лк. 6, 31. 36-38, но не все есть в наших Евангелиях. Климент мог цитировать по памяти или пользоваться записанным, а может быть, даже незаписанным сборником (катехизисом) поучений Иисуса, употреблявшимся в римской церкви»<sup>269</sup>.

Что касается посланий Павла, то, очевидно, и Климент, и другие мужи апостольские имели в своем распоряжении целые сборники Павловых посланий<sup>270</sup>.

#### Свидетельство св. Поликарпа Смирнского

Примерно такую же картину можно встретить и в Послании св. Поликарпа, еп. Смирнского, к Филиппийцам:

«Вспомните, чему учил Господь, когда говорил: «Не судите, да не судимы будете; прощайте, и вы будете прощены; будьте милосердны, и вы будете помилованы; какой мерой вы меряете, такой и вас мерить будут». И еще: «Блаженны бедные и гонимые за праведность, ибо их есть Царство Небесное» (2: 3).

Здесь объединены цитаты из Мф. 7, 1-2 и Лк. 6, 36-38, но есть выражения, которые не встречаются ни в одном из канонических Евангелий. Во второй части фрагмента мы видим две заповеди Блаженства (Мф. 5, 3 и 10), которые соединены в одну фразу. Для нас важно то, что в обоих случаях текст цитируется как слова Иисуса, а не как Писание. Поликарп не видит необходимости подтверждать эти фразы авторитетом евангелистов... При этом у него просматривается и уважение к апостольским документам [посланиям ап. Павла и других апостолов – А.С.], которые, в отличие от других писаний, имеют особое значение»<sup>271</sup>.

В раннехристианской среде возникало много произведений с претензией быть выражением Благой вести или ее толкованием, приемлемым для Церкви. Они были озаглавлены не менее авторитетными именами, чем имена тех апостолов, чьи книги вошли в Новый Завет. Это так называемые апокрифы, которые на самом деле излагали Евангелие сквозь призму каких-либо учений и представлений, искажавших апостольскую весть.

<sup>266</sup> См. *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. Пер. с англ. ББИ. М. 1998. С. 39-74.

<sup>267</sup> *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. Пер. с англ. ББИ. М. 1998. С. 56.

<sup>268</sup> *Мецгер Б.М.* Канон... С. 74.

<sup>269</sup> *Мецгер Б.М.* Канон... С. 41-2.

<sup>270</sup> См. *Мецгер Б.М.* Канон... С. 43, 45, 62.

<sup>271</sup> *Мецгер Б.М.* Канон... С. 62, 64.

Некоторые из писаний, не вошедших в конце концов в канон, все же некоторое время пользовались авторитетом не меньшим, чем те, что были признаны каноническими: Апокалипсис Петра, «Пастырь» Ерма, «Дидахе» («Учение Двенадцати апостолов»), упомянутое выше 1-е Послание Климента Римского к Коринфянам, Послание Варнавы. Различные писания были в разной степени популярны в тех или иных общинах. Во всяком случае, до 140-го года нет свидетельств, что существовал сборник Евангелий, хотя сборник посланий Павла, как было замечено, уже должен был существовать.

Мы уже приводили свидетельство св. Иустина Мученика (см. гл. III), датированное примерно 150-м годом, о том, что в День Господень христиане читают «воспоминания» апостолов, «которые называются Евангелиями». Оно ценно не только в том плане, что впервые использует слово «Евангелие» как термин, обозначающий литературный жанр<sup>272</sup>. Но и тем, что явно свидетельствует о почитании апостольских писаний как имеющих авторитет Слова Божия (Библии). Авторитет основывался не на том, что писания были действительно от апостолов, а потому что они передавали «историю Господа». Апостоличность же стала подчеркиваться ввиду распространения подложных писаний, относящихся к тому же жанру и на ту же тему. При этом под апостоличностью, т.е. апостольским авторством, понимается авторство не совсем в том узком, «техническом» смысле, в каком иногда мы склонны понимать его теперь. Апостоличность того или иного писания – зачастую не обязательно авторская принадлежность непосредственно одному из первых учеников, а скорее, *полное соответствие* тому, что звучало из уст первоапостолов как очевидцев евангельских событий.

Прямо вопросом канонизации четко определенного списка Писаний Церковь озаботилась не сразу, а примерно с середины II века и, как всегда, в ответ на конкретный вызов извне – прежде всего, в целях противостояния всевозможным гностическим учениям. Они пытались «подмять» под себя и «переварить» христианство в своем духе<sup>273</sup>. В частности, таким было учение Маркиона (см. ниже), затем монтанистское движение<sup>274</sup>. Не последнюю роль играло и то, что первые века христианства – это времена гонений, когда сами христиане должны были четко различать истину, за которую можно и нужно было страдать, от того, ради чего страдать не стоило. В отношении писаний это означало, что «делом совести стал ответ на вопрос, можно ли отдавать [имперской полиции – А.С.] Евангелие от Иоанна или Евангелие от Фомы, не заслужив обвинения в кощунстве»<sup>275</sup>.

Первые примерно сто лет (вторая половина I века – первая половина II века), распознавая подлинное Благовестие и отличая его от подложного или искаженного, церковные общины руководствовались исключительно верой и Духом.

Ключевым является рубеж 150-го года. Именно около этого времени и начинается богословская рефлексия и целенаправленный отбор – в ответ на ересь Маркиона (†160), одного из самых ярких, хотя и

---

<sup>272</sup> Traduction Oeumenique de la Bible (TOB). Paris. 1988. P. 2291. См. также: *Brown R.E., S.S., Collins R.F. Canonicity. // NJBC. P. 1047; Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М. 1996. С. 28.*

<sup>273</sup> «В Новом Завете есть несколько указаний на то, что атака гностицизма на христианство уже началась. <...> Настоящее сражение между ними развернулось с середины II века. К этому времени получили развитие несколько систем гностической мысли, которые называли себя христианскими, поскольку отводили Христу более или менее очевидное центральное место. Такой синкретичный гностицизм в случае успеха скрадывал основные специфические черты христианства. Неудивительно, что Ириней, Ипполит и другие Отцы Церкви энергично противодействовали подобным тенденциям, чтобы защитить христианство от внутреннего разрушения. <...> В целом роль гностиков в развитии канона заключалась главным образом в том, чтобы спровоцировать реакцию Вселенской Церкви, стремившейся яснее определить, какие книги и послания передают истинное евангельское учение». – *Мецгер Б.М. Канон... С. 76, 90-1.*

<sup>274</sup> Монтанизм – апокалиптическое движение, вспыхнувшее во второй половине II века, «религия Святого Духа», характеризовавшаяся экстатическими всплесками (см. *Мецгер Б.М. Канон... С. 100-7*).

«Можно сказать, что влияние монтанистского движения на представление о каноне было противоположным тому, которое оказал Маркион. Тот как бы помог Церкви признать расширенный корпус авторитетных книг, тогда как монтанисты, настаивая на непрерывном даре пророчества, заставили Церковь подчеркнуть окончательную авторитетность апостольских писаний как правила веры. Отрицая экстравагантные излишества монтанизма, Церковь сделала первый шаг к тому, чтобы принять закрытый канон Св. Писания». – Там же. С. 107.

<sup>275</sup> *Мецгер Б.М. Канон... С. 108.*

«Ситуация в 30-м году по Р.Х. была очень серьезной. 23 февраля в Никомидии был обнародован императорский эдикт, предписывающий сдать и затем сжечь все экземпляры Св. Писания христиан и богослужебные книги». – Там же, С. 108.

не самого законченного<sup>276</sup> из представителей гностицизма II века. Он отверг Ветхий Завет, полагая, что Бог Ветхого Завета не есть истинный Бог, и решил дать Церкви четкий и определенный канон Писания: Евангелие и Апостол (по аналогии с «Законом и Пророками»), состоящий из Евангелия от Луки и десяти посланий ап. Павла<sup>277</sup>. При этом он «исправил» и Лк., и Павловы послания, исключив из них все то, что так или иначе связано с Ветхим Заветом или какими-либо другими, как он считал, «заблуждениями»<sup>278</sup>.

Нетрудно заметить, что Церковь согласилась с двухчастной формой Писания (Евангелие и Апостол), унаследованной из иудаизма, но наполнила ее более многообразным содержанием, при этом удержав и Ветхий Завет.

«Какое, по правде сказать, чудо, какое благое чудо, что Церковь сумела в свое время отвергнуть соблазн маркионитства и вопреки всему сохранила в своем обиходе Ветхий Завет! Сколько раз впоследствии раздавались голоса, косвенно или прямо требовавшие пересмотра этого решения...»<sup>279</sup>

Между 150-200-м годами вырабатывается единый канон – во многом благодаря тесному общению между христианскими общинами<sup>280</sup>. Можно отметить лишь некоторые вехи и отдельные моменты той работы.

Были приняты только те, сравнивая с «канонами» Маркиона, *аж* четыре Евангелия, признанные апостольски аутентичными. Канон Евангелий был определен окончательно к III веку.

В Апостол поначалу входят: Деян. (как введение в Апостол); 13 посланий Павла; 1 Петр. и, возможно, 1 Ин. Предметом дискуссии становится апостоличность того или иного писания (см. выше): на Западе вызывает споры Евр.; на Востоке – Откр. Также не везде и не сразу признаются Иак., 2 Петр., 2 и 3 Ин., Иуд.

Окончательно в своем нынешнем виде канон сложился к IV веку. В 367-м году свт. Афанасий Великий в 39-м Пасхальном Послании перечисляет все 27 книг Нового Завета<sup>281</sup>.

Нельзя, впрочем, не учитывать и такого «небогословского» фактора, повлиявшего на отбор писаний, как географический. Различные судьбы христианских общин в разных частях Римской империи отражались и на сохранении и канонизации тех писаний, которые в них возникли и хранились. Так, значительная часть новозаветных канонических писаний – это те, что возникли и хранились в церквях Греции и Малой Азии: послания ап. Павла, писания ап. Иоанна Богослова, возможно, писания св. Луки. Церковь Рима сохранила Евангелие от Марка, Послания к Римлянам и к Евреям<sup>282</sup>.

То, что канонизация новозаветных книг была процессом постепенным и занявшим хотя и продолжительное, но все же вполне определенное, не бесконечное время, объясняется тем, что чем дальше во времени, тем более ощущался авторитет апостольских писаний как писаний очевидцев или, во всяком случае, носителей устной живой традиции. Чем далее в прошлое уходило *историческое* время события Иисуса – а его историчность была и остается одной из неотъемлемых составляющих важнейшего христианского догмата: догмата о Боговоплощении, о явлении Бога в человечестве, т.е. в *истории* – тем более ценно и авторитетно воспринималось апостольское свидетельство. Уже мужи апостольские, т.е. примерно второе-третье поколение христиан, чувствовали исключительность апостольского свидетельства как первичного, хотя при этом оно (свидетельство) могло сохраняться устно, а каноничность или неканоничность конкретного писания не уточнялась. Что уж говорить о последующих поколениях, в глазах которых авторитет апостольского свидетельства был священен просто в силу древности или, точнее, современности Христу как историческому Лицу.

«К концу II века появляются контуры того, что уже можно назвать ядром будущего Нового Завета. Рамки зарождающегося канона оставались неопределенными еще много лет, но среди очень разных и рассредоточенных по миру общин нарастало единодушие относительно большей части Нового Завета. <...> К концу III – началу IV века подавляющее большинство из тех 27 книг, которые чуть позже будут широко признаны как канон Нового Завета, почти повсеместно приобретают авторитет священных»<sup>283</sup>.

<sup>276</sup> См. Мецгер Б.М. Канон... С. 90.

<sup>277</sup> См.: Cronk G. The Message of the Bible. N.Y. 1982. P. 283, pt. 6.

<sup>278</sup> См. Мецгер Б.М. Канон... С. 92-4.

<sup>279</sup> Аверинцев С.С. Ветхий Завет как пророчество о Новом: общая проблема – глазами переводчика. // Псалмы Давидовы. Перевод С.С. Аверинцева. Киев. 2004. С. 109.

<sup>280</sup> См. также: Мень А. Сын Человеческий. М. 1991. С. 247.

<sup>281</sup> См.: Cronk G. The Message of the Bible. N.Y. 1982. P. 123.

<sup>282</sup> См. Brown R.E., S.S., Collins R.F. Canonicity. // NJBC. P. 1044.

<sup>283</sup> Мецгер Б.М. Канон... С. 75.

### Почему новозаветное писание – обязательно древнее?

Вопрос: почему Слово Божие – обязательно только *древнее* писание? Может ли быть что-либо добавлено к канону Писания? Или: является ли канон неизменной, «омертвевшей» нормой, к которой применимо правило «ни убавить, ни прибавить»?

С одной стороны, действительно, непрестанная жизнь Святого Духа в Церкви, постоянное живое присутствие в ней воскресшего Господа означают способность воспринимать и *воспроизводить, озвучивать* Слово Божие «*вживую*» во все времена истории Церкви (пока она остается Церковью):

«Народ Божий, в полном смысле этого слова, это тот народ, который может это Священное Писание провозгласить и написать... Об этом в свое время писал афонский старец Силуан, который в своей записной книжке когда-то поместил, что Дух Святой так живет в нас, так присутствует в Церкви, что если Церковь лишилась бы и Священного Писания, то Он в сердцах людей может провозгласить, проговорить те же слова. Я не хочу сказать, что Духом Святым мы можем воспроизвести дословно то, что написано в четырех Евангелиях и в апостольских посланиях, тем более в Ветхом Завете; но то же самое Благовестие о Том же Самом Боге, лично нам известном, близком, родном, сделавшем нас членами Своего Тела, храмами Своего Духа, детьми вечного Отца, мы должны быть способны принести, сказать об этом слово живое, из недр церковного сознания и личного церковного опыта»<sup>284</sup>.

Но с другой стороны, нельзя опять-таки отрицать и того факта, что явление Господа нашего Иисуса Христа имело место в совершенно определенный момент истории человечества – в первой половине I века в Палестине, «при Понтийстем Пилате», как говорится в символе веры. Именно поэтому свидетельства Его первых учеников или, во всяком случае, первого христианского поколения как современных апостолам, по крайней мере, *в их исторической букве*, имеют непревзойденное и ничем не заменимое значение.

### § 27. Новозаветные апокрифы

Каноническими (т.е. общепризнанными с точки зрения соответствия первоначальной апостольской проповеди) христианскими писаниями стал в конце концов не такой уж большой круг Писаний – «всего» 27 книг разного объема, авторства и жанра. «Всего» мы взяли в кавычки, потому что 27 – это и не так мало, учитывая, что внутри этих 27 книг умещается удивительно широкий по своим акцентам и специфическим свойствам спектр богословских подходов и манер благовествования о Христе. Об этом многообразии, собственно, мы и будем говорить в течение всего нашего вводного курса.

Но сейчас отметим лишь, что за пределами новозаветного канона Церковь оставила ту часть многообразия, которая не вписывалась в довольно широкое русло апостольской и первохристианской проповеди. Нет ничего удивительного в том, что в Церкви и «около Церкви» разные люди пытались по-своему вновь и вновь изложить свою версию Евангельской истории, или истории апостолов, или хоть чего-нибудь, что было бы связано с первоначальным христианством. Впрочем, разве не продолжается такое творчество и поныне?!

Однако с самого начала подобная работа была обречена на признание в лучшем случае в качестве интересных и даже необыкновенно талантливых произведений<sup>285</sup>, а в худших и наиболее частых случаях – как писания, не особенно выдающиеся с точки зрения эстетики, а главное, искажающие христианскую весть. А потому еретические и вредные для Церкви.

Для обозначения подобных древних писаний используется термин «апокрифы». Греческий термин «апокриф» (αποκρυφ) происходит от глагола ἀποκρυπτω («скрывать») и означает, во-первых, «скрытый», «тайный», а во-вторых, позднее – «подложный». Эти два разных значения, появившихся не одновременно, показывают динамику изменения смысла. Первое значение имеет в виду произведения, якобы содержащие скрытое, подлинное знание, за что их читатели подвергаются преследованиям (поэтому «тайный» означает еще и «подпольный»<sup>286</sup>). Но потом это значение уступает значению «подложный», ибо в такой таинственности имеется корыстный умысел «протащить» под покровом

<sup>284</sup> Антоний (Блум), митр. Сурожский. Беседы о вере и Церкви. М. 1991. С. 78-9.

<sup>285</sup> К современным апокрифам в широком смысле (не по форме или хронологическому принципу принадлежности раннехристианским временам, а только по содержанию) можно отнести, например, такие произведения, как «Мастер и Маргарита» М. Булгакова.

<sup>286</sup> «С точки зрения тех, кто принимал эти книги, они были «скрытыми» или изъяты из общего употребления, поскольку считалось, что в них содержится тайное или эзотерическое учение, слишком глубокое для того, чтобы сообщать его кому-либо, кроме посвященных. С другой точки зрения, однако, считалось, что такие книги надо «скрывать» потому, что они подложные или еретические. Таким образом, у этого термина первоначально было и весьма высокое значение, и умаляющее – в зависимости от того, кто им пользовался». – Мецгер Б.М. Канон... С. 164.

таинственного ажиотажа нечто на самом деле неподлинное, хотя и кажущееся более привлекательным по сравнению с общепризнанной доступной истиной.

Однако для нас важнее другая двусмысленность, которую сохранил термин «апокриф» и которую непременно нужно учитывать. Апокрифами называют не только подложные, т.е. еретические книги, но даже и книги вполне приемлемые с точки зрения христианского вероучения, но все-таки не вошедшие в канон Нового Завета. Так, например, именно на раннехристианских апокрифах – т.н. «Протоевангелии Иакова» и «Евангелии Никодима» (см. § 50. 5) – базируется православное Священное Предание, соответственно, о рождестве и детстве Пресвятой Богородицы и о сошествии Христа во ад.

Были и апокрифы, которые в своем изложении вступали в прямое противоречие с тем, что возвещали апостольские писания, вошедшие затем в канон Нового Завета. Можно сказать по крайней мере о двух причинах, приводивших к появлению апокрифов. Во-первых, любопытство, повинувшись которому люди пытались заполнить «лакуны», оставленные в канонических текстах и касающиеся, например, детских и юношеских лет Иисуса. Так появляются различные варианты Евангелия детства. А во-вторых, уже упомянутое выше желание легитимизировать свое понимание христианской вести, которое на проверку оказывалось искажающим церковное Благовестие.

Характерной чертой апокрифов всегда была их псевдэпиграфичность – они надписывались именами известных апостолов или участников евангельской истории: «Евангелие от Петра», «Деяния Фомы» и т.п. О творческой ограниченности составителей апокрифов говорит тот факт, что ни один из них не был в состоянии сотворить что-либо принципиально новое в жанровом отношении. Если четыре канонических Евангелия, Книга Деяний, даже в определенном смысле апостольские послания и Апокалипсис Иоанна Богослова – произведения, в высшей степени самобытные с точки зрения жанра (пример того, как христианская проповедь, будучи культуuroобразующей, приводит к рождению новых или к переосмыслению существующих жанровых форм), то *все* апокрифы – это повтор новозаветных жанровых форм. Показательно и то, что подавляющее большинство апокрифов представляют собой подражания наиболее ярким, самобытным, так сказать, «выигрышным» в этом плане новозаветным жанрам – Евангелиям, Деяниям и Апокалипсисам. А вот апокрифических посланий намного меньше – и это при том, что в каноне Нового Завета их большинство по сравнению с другими книгами: ведь «написать послание, напоминающее настоящее, намного труднее, чем повествование о событиях...»<sup>287</sup>

Как были распознаны и в конце концов отвергнуты апокрифы в раннехристианской Церкви? Легче всего, подавшись модным и в чем-то симпатичным антиклерикальным взглядам, истолковать канонизацию Нового Завета как действие, произведенное церковной иерархией «сверху». Но в том-то и дело, что в действительности *все* было совсем не так. Канон формировался постепенно, причем писания отбирались самой жизнью Церкви как многочисленных и разнообразных христианских общин. Этот процесс был сложным, как рост живого организма, разноэтапным и непохожим в различных частях христианского мира.

В отборе достойных писаний действовали два стремления в их диалектическом взаимоотношении. С одной стороны, стремление сохранить как можно больше из того, что связано с Иисусом, и не потерять ничего из того, что принадлежало первосвидетелям (движение, направленное на расширение канона). А с другой стороны, чем дальше в прошлое уходило время апостолов, тем более ценились эти самые первосвидетельства, число которых, конечно, уже не могло увеличиваться. Четко стремились ограничить круг свидетельств только теми, что действительно были аутентичными, поставив преграду всевозможным подменам и домыслам (движение, направленное на строгий отбор, «сужение» канона). Главной была забота о сохранении единства Вселенской Церкви, состоявшей из различных общин. Важно было не только то, чтобы ничто ложное не искажило истины, но и чтобы никто не отпал. Иначе говоря, в истории канона нужно видеть не только то, что кажется очевидным: стремление ограничить, «не пустить» в канон чего-либо еретического, но и противоположную тенденцию, не являющуюся на первый взгляд очевидной: желание не потерять и не вычеркнуть из канона то, что вполне вписывается в довольно широкий спектр христианского Благовестия.

Легко убедиться (коль скоро апокрифы в новое время пережили и переживают второе, а то и третье, четвертое и т.д. издание), насколько второсортными они выглядят во всех отношениях: и по части стиля, и по части достоверности. Так, они «обнаруживают гораздо худшее знакомство с географией и обычаями Палестины, нежели канонические, что неудивительно, если принять во внимание обстоятельства и время их написания»<sup>288</sup>.

Еще раз подчеркнем, что стремление сохранить апостольское свидетельство в его изначальности и неповрежденности, даже если оно фрагментарно и не удовлетворяет любопытству в отношении *всех* дней жизни Иисуса Христа, было не просто верностью исторической правде (свойством, относящимся, скорее,

<sup>287</sup> Мецгер Б.М. Канон... С. 164-5.

<sup>288</sup> Мецгер Б.М. Канон... С. 166.

к миру науки, нежели к жизни в вере), а вероучительным, догматическим мотивом, связанным с верой в историзм события Иисуса (Боговоплощения).

## § 28. Текстология Нового Завета

### Необходимость текстологии

Читатель Священного Писания, как правило, редко всерьез задумывается о том, каким образом библейский текст сохранялся на протяжении веков и тысячелетий, отделяющих время его авторского написания от времени его прочтения в тот или иной, в том числе нынешний момент. Даже если такой вопрос и встает, то уж не в первую очередь. А между тем он далеко не праздный и носит не только чисто технический характер.

В самом деле, появление Библейских Писаний – как Нового, так тем более и Ветхого Завета – имело место задолго до изобретения книгопечатания (XV век), не говоря уже о надежных современных способах многотиражного копирования и хранения письменной информации. В течение многих веков тексты Священного Писания переписывались от руки, и таким образом представляли собой *рукописи* (перевод-калька с лат. *manuscriptus*, *манускрипты*). С другой стороны, с самых древних времен, можно сказать, буквально ни на один день не прекращалось широкое использование священных текстов. Это и понятно, ведь они представляют собой не просто интересные литературные произведения, более или менее популярные среди любознательных читателей, а излагают вероучительную основу бесчисленных верующих общин, каждая из которых нуждалась, как в воздухе, хотя бы в одном экземпляре.

В результате библейские тексты находились вне всякой конкуренции по количеству копий<sup>289</sup> (как, впрочем, и в наше время, когда Библия издается многомиллионными тиражами, намного превосходя в этом отношении любые другие современные издания). Неминуемо возникала необходимость переписывания текстов – кропотливейшего труда, требовавшего и образования, и времени, и внимания, и т.д. Всем таким условиям в разной степени удовлетворяли те, кто непосредственно производил новые и новые рукописи. Таким образом, каждый манускрипт был одновременно и копией одного и того же текста, и до определенной степени «новой» работой. Речь идет уже хотя бы о «верстке», выражаясь современным языком и имея в виду лишь внешнее оформление и расположение текста, не говоря уже о тех разночтениях, которые в каждом случае и в том или ином количестве неизбежно появлялись по самым разным причинам, в том числе по элементарной невнимательности переписчика<sup>290</sup>.

Сохранилось очень много древних рукописей Священного Писания Нового Завета – и целиком (весь Новый Завет), и в виде отдельных книг, и даже отдельных отрывков. Их количество исчисляется тысячами. Нельзя не учитывать и цитаты Священного Писания в трудах древних христианских писателей (прежде всего, святых отцов), а также рукописи древнейших переводов, которые подчас бывают древнее греческих. Рукописи или их фрагменты находили и до сих пор находят или в старинных библиотеках, или при раскопках, или при каких-то других обстоятельствах. Одни рукописи древнее, другие – младше. Более древние рукописи вызывают, конечно, большее уважение и, как правило, пользуются большим авторитетом в вопросе разночтений. Наверняка дожившие до наших дней рукописи, несмотря на их огромное количество, представляют собой малую часть того, чем располагали древние христианские церкви-общины. Тем не менее, сохранившихся рукописей достаточно много, а главное, разница между ними бывает достаточно заметной, так что неизбежно встает вопрос о первоначальной подлинности того или иного отрывка и о причинах, приведших к появлению разночтений.

Всей этой проблематикой занимается *текстология* Нового Завета. Вообще, текстология – одна из филологических наук, работающая с несколькими или многими копиями одного и того же текста и

---

<sup>289</sup> Показательна и интересна соответствующая статистика. Если произведения античных авторов исчисляются единицами, десятками, и в редких случаях сотнями (250 манускриптов Горация, 110 Гомера, около 100 Вергилия и Софокла, 50 Эсхила, 11 Платона, 2 Эврипида и 1 манускрипт большей части «Анналов» Тацита), то сохранившихся греческих рукописей Нового Завета насчитывается несколько (более 5) тысяч. Из них 53 содержат весь свод новозаветных книг, а также около 2500 греческих Евангелий, в том числе 40, которым более тысячи лет, не говоря уже о древнейших переводах. – См. Ключ... С. 530; см. также *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб. 1999. С. 110, 132. Несколько иная, но предполагающая аналогичные выводы сравнительная статистика подобного рода см.: *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. М. 1996. С. 32-3.

<sup>290</sup> Впрочем, «следует заметить, что в греческом новозаветном тексте нет разночтений, на которых были бы основаны догматические или конфессиональные расхождения общин». – *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб. 1999. С. 112. Там же (С. 43-7) приводится анализ различных типов разночтений на примерах славянских рукописей Нового Завета. Также см. отдельные интересные примеры разночтений в: *Чистяков Г., свящ.* Над строками Нового Завета. М. 2000. С. 236-45.



выясняющая его изначальную подлинность (авторскую или первоначальную версию), а также объясняющая причины и обстоятельства появления разночтений. Объектом текстологического исследования может стать любое произведение древности, дошедшее до нас более чем в одной версии. Чем большее количество копий попадает в руки исследователей-текстологов, тем более сложной становится их работа, и тем более содержательные выводы они могут представить в результате своих исследований. Нетрудно догадаться, что текстология Нового Завета по сравнению с любыми другими текстологическими исследованиями обладает и самым обширным полем деятельности<sup>291</sup>, и самыми внушительными достижениями. Как и многие другие разделы современной библеистики, текстология получила мощное развитие уже в Новое время. На сегодняшний день она представляет собой важный раздел библеистики, зачастую определяющий многие выводы других ее разделов, в том числе экзегетики и герменевтики, а в серьезных христианских учебных заведениях (например, в православных Духовных академиях) она является отдельной школьной дисциплиной. В рамках нашего вводного курса мы ограничимся лишь самыми основными понятиями и выводами, о которых нужно знать, знакомясь со Священным Писанием Нового Завета<sup>292</sup>.

### Свитки и кодексы

Как известно, в древности писчим материалом для рукописей служили самые разнообразные поверхности. Из них наиболее широкое применение получили папирус, производившийся из тростника и ставший прототипом бумаги, и пергамен (или пергамент<sup>293</sup>) – из кожи животных. Поначалу и долгое время рукописи представляли собой *свитки*, наматывавшиеся на два стержня (с двух сторон). Объем того или иного произведения (*книги*, как они именуются и в Библии) во многом зависел от максимальной длины свитка (9,5–9,8 м), на котором текст размещался столбиками (шириной 5–7,5 см) поперек длины. Так, например, Евангелие от Луки и Книга Деяний Апостолов не могли уместиться на одном свитке и располагались на двух. В результате Лк. и Деян. воспринимаются нами как два разных произведения одного и того же автора, хотя, наверное, правильнее говорить о них, как о двух частях (томах) одного литературного замысла<sup>294</sup> (см. § 44).

Кодексами стали называть такие рукописи, которые мало чем отличаются от книги в современном понимании – согнутые пополам и сшитые листы пергамента. Несомненно, кодексы были удобнее в употреблении, т.к. позволяли более оперативно обращаться к тому или иному месту текста. Также небезынтересно предположение, что «именно христиане из язычников довольно рано стали использовать форму кодекса для Священного Писания вместо свитков, чтобы тем самым сознательно провести различие между практикой Церкви и практикой синагоги, где по традиции сохранялась передача текста Ветхого Завета при помощи свитков»<sup>295</sup>. Более того, «есть мнение, что именно в этой форме возник новозаветный текст»<sup>296</sup>.

### Возраст, состояние и авторитет рукописей

Конечно, возраст рукописей различен и, как правило, больший авторитет имеют более древние из них. Несомненно также, что более ценными находками являются более полные по объему и составу книги или собрания<sup>297</sup>. С другой стороны, древнейшие фрагменты, пусть даже самые небольшие, бывают ценнее позднейших полных копий.

---

<sup>291</sup> «В области изучения классической литературы главную трудность, на которую наталкивается критика текстов, составляет редкость документов. При изучении Евангелия возникает трудность прямо противоположная: в массе материала можно потеряться». – Ключ... С. 530.

<sup>292</sup> Наиболее полной на сегодняшний момент работой по новозаветной текстологии на русском языке является: *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. БИИ. М. 1996. См. также: Ключ... С. 529-33; *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб. 1999; см. также *Kümmel W.G.* P. 513-40.

<sup>293</sup> Хотя в русском языке более употребимой нормой является «пергамент», этимологически более правильным будет «пергамен», т.к. название образовано от греч. *pergamhnh/*, что в свою очередь происходит от собственного географического наименования «Пергам». – См. подробнее: *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. М. 1996. С. 2-3.

<sup>294</sup> См. *Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. М. 1996. С. 2.

<sup>295</sup> *Мецгер Б.М.* Текстология... С. 2.

<sup>296</sup> *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб. 1999. С. 110.

<sup>297</sup> «Большинство новозаветных папирусов достаточно отрывочны, и... имеется всего лишь пятьдесят рукописей... содержащих полный текст Нового Завета. Подавляющее большинство остальных рукописей содержат евангельские тексты. Книга Откровения – наименее хорошо засвидетельствованная часть Нового Завета, которая сохранилась примерно в 300 греческих списках. Их этого числа списков только

К сожалению, ни одна из дошедших до нас рукописей не представляет собой оригинального текста или хотя бы копии, датируемой временем ее авторского составления (как, впрочем, и в случае со всеми произведениями древней литературы). Но и в этом плане новозаветные рукописи опять-таки имеют большое преимущество перед рукописями других античных произведений. Если для самых древних из сохранившихся античных рукописей промежутки между временем написания оригинала и самой ранней из сохранившихся последующих копий составляет от 400 до 2000 лет<sup>298</sup>, то в случае с Новым Заветом этот промежуток гораздо меньше. Для некоторых рукописей, представляющих собой небольшие фрагменты новозаветных книг, он измеряется всего несколькими десятками лет.

«Тысячелетний, а иногда и больший разрыв между созданием оригиналов многих античных произведений и их списков, несопоставим со всего лишь столетним периодом, разделяющим древнейшие папирусные фрагменты Нового Завета и время его написания»<sup>299</sup>.

Самый ценный в этом отношении пример – «Папирус Райленда» (обозн. P<sup>52</sup>). Маленький кусочек папируса (8,9 на 5,8 см), датируемый 120–130-м годами, с двух сторон содержит отрывок из 18-й главы Ин.<sup>300</sup> Он был найден в Оксирихе в Нижнем Египте, куплен в 1920 году и, попав в библиотеку Райленда (откуда и происходит его научное название), опубликован в 1935 году. Нашли же его среди писем воинов, один из которых, получается, носил с собой Евангелие. Таким образом, всего 20-30 лет отделяли этот бесценный экземпляр от времени написания Ин. (конец I века), в течение которых тексты Евангелия распространялись от места написания (в данном случае из Малой Азии) до противоположных берегов Средиземного моря<sup>301</sup>.

«Если бы о существовании этого отрывка в середине прошлого [XIX–А.С.] века знали представители текстологической школы Нового Завета, основанной блестящим профессором из Тюбингена Фердинандом Христианом Бауром, то для аргумента о том, что четвертое Евангелие написано не ранее 160 г., не было бы основания»<sup>302</sup>.

За последнее столетие научно исследована подавляющая часть обнаруженных новозаветных рукописей. К настоящему моменту известны возраст и происхождение многих из них. Вот некоторые из наиболее ценных примеров<sup>303</sup>:

Папирусы «Честер Битти»<sup>304</sup> (Chester Beatty I – обозн. P<sup>45</sup>, датир. III в.; Chester Beatty II – P<sup>46</sup>, ок. 200 г.; Chester Beatty III – P<sup>47</sup>, III в.), содержащие многие отрывки из Евангелий и почти все послания ап. Павла. Их фрагменты хранятся в различных библиотеках Европы и Америки.

Папирус «Бодмер II» (Vodmer II – P<sup>66</sup>, ок. 200 г.), содержащий фрагменты Ин.

Среди полных или почти полных пергаменных сводов Нового Завета, дошедших до нас, стоит упомянуть:

«Синайский кодекс» (Sinaiticus – обозн. еврейской буквой  $\aleph$ , «алеф»; IV в.), содержащий полный свод Нового Завета (Евангелия, Деян., апостольские послания и Откр.). Он является «единственной полной греческой унциальной рукописью с текстом Нового Завета»<sup>305</sup>, хотя частично включает в себя и Ветхий Завет, и некоторые раннехристианские произведения, не вошедшие в канон. Его научному исследованию предшествовала драматичная история: кодекс обнаружили в монастыре св. Екатерины на горе Синай (откуда и название кодекса) в середине XIX века и купили у монахов монастыря, которые едва не сожгли манускрипт при растопке печи. В результате долгих приключений он был приобретен Российским императором, после чего в 1933 году был продан советским правительством за 100 тыс. фунтов стерлингов Британскому музею, где в настоящее время и хранится.

«Александрийский кодекс» (Alexandrinus – обозн. «А»; V век), содержащий почти весь Новый Завет и хранящийся также в Британском музее.

---

десять рукописей – унциалы..., и три из этих десяти представляют собой лишь одиночные листы». – *Мецгер Б.М. Текстология...* С. 32-3, прим. 3.

<sup>298</sup> «Для Вергилия 400 лет, для Горация – 700, для Юлия Цезаря – 900..., для Платона – 1300..., для Гомера – 2000... За исключением нескольких отрывков, от греческих классиков не сохранилось рукописей древнее IX века и из них только немногие древнее XII века» – Ключ... С. 530..

<sup>299</sup> *Мецгер Б.М. Текстология...* С. 33.

<sup>300</sup> А именно: Ин. 18, 31-33. 37-38.

<sup>301</sup> См. Ключ... С. 530; *Мецгер Б.М. Текстология...* С. 36-7.

<sup>302</sup> *Мецгер Б.М. Текстология...* С. 37.

<sup>303</sup> Полные или частичные списки см.: Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 26 ed. Stuttgart. 1981. P. 684-716; Ключ... С. 682-5.

<sup>304</sup> Честер Битти и Мартин Бодмер (см. ниже) – собственные имена владельцев, приобретших указанные рукописи, соответственно в 1930-1931 гг. в Лондоне и в 1955-1956 гг. в Женеве. – См. *Мецгер Б.М. Текстология...* С. 34.

<sup>305</sup> *Мецгер Б.М. Текстология...* С. 40.

«Ватиканский кодекс» (Vaticanus – обозн. «В», IV век), содержащий почти полный текст Ветхого и Нового Завета и носящий название по месту современного нахождения (примерно с 1475 года), хотя происходил из Египта.

Нашего довольно поверхностного внимания достоин и т.н. «Пурпурный кодекс» (Purpureus – обозн. «N», VI век) Он содержит Евангелия с некоторыми изъянами и находится в различных хранилищах мира, в том числе (наибольшая часть) в Российской Национальной Библиотеке в Санкт-Петербурге. Назван так по той причине, что написан золотыми и серебряными буквами на пергамене, окрашенном в пурпурный цвет<sup>306</sup>.

#### Критические издания греческого текста Нового Завета

Упомянутые, а также и многочисленные другие рукописи не только бережно хранятся в музеях и книгохранилищах, но и были подвергнуты тщательному сравнительному изучению. Это и есть собственно текстологическая работа, которая приводит к обнаружению общего и различий между содержанием рукописей. Результаты такой работы доступны всякому интересующемуся читателю. Существуют критические издания греческого текста Нового Завета, где в качестве основного варианта текста принят какой-либо один<sup>307</sup>, а в подстрочнике приводятся все или наиболее значимые разночтения с имеющимися в распоряжении ученых рукописями. Для этого используется специально разработанная система обозначений. Освоив ее, читатель может ориентироваться в тех различных вариантах, которые дают для одного и того же отрывка разные рукописи. В конце издания дается список и характеристика каждой известной на сегодняшний момент рукописи. Наиболее авторитетными и широко распространенными являются издания Курта Аланда<sup>308</sup> и Нестле-Аланда<sup>309</sup>.

#### Текстология древних переводов

Кроме оригинального греческого текста, нельзя не принимать во внимание и переводы Нового Завета на многочисленные древние и современные языки. Из них собственно текстологическую ценность имеют, конечно, древние переводы (сирийский, латинский, коптский, готский, армянский, грузинский, эфиопский), отдельные копии которых по древности порой превосходят греческие рукописи. Их древность, обозначаемая иногда начальными веками (имеются отрывки коптского перевода III века), оправдывает интерес к ним не только как именно к переводам, но и как к дополнительным свидетельствам относительно переводимого оригинального греческого текста.

Отдельно следует упомянуть и о текстологии рукописей славянского перевода, т.к. приняв христианство в IX–X веке, до изобретения и распространения книгопечатания славяне «успели» произвести довольно много новозаветных рукописей. В силу большого количества они могут рассматриваться как отдельное поле для критического исследования – при этом, конечно, не отрываясь от всей новозаветной текстологии в целом. Хотя точное количество славянских новозаветных рукописей неизвестно, можно смело говорить о нескольких сотнях рукописей Евангелия XI – начала XV веков и о гораздо большем количестве рукописей XVI–XVII веков<sup>310</sup>.

<sup>306</sup> Подробнее см. *Мецгер Б.М.* Текстология... С. 53.

<sup>307</sup> До современных критических исследований и изданий бесспорным авторитетом пользовался т.н. *Textus Receptus* (Текстус Рецептус, т.е. букв. «[обще]принятый текст»), как его назвал в XVI веке Эразм Роттердамский (точнее, *textus ab omnibus receptus*, т.е. «текст принятый всеми»). Это название означает, что данный текст, по крайней мере на протяжении нескольких веков (восходя к Византийскому тексту IX–X вв.), был общепринят для *церковного* употребления. Именно он фактически является тем вариантом текста Нового Завета, которого в своем богослужении по сей день придерживается Православная Церковь. В то же время при сравнении с обнаруженными в последние столетия древнейшими рукописями (Синайским, Ватиканским кодексами и др.), невозможно отрицать, что *Textus Receptus* в некоторых местах отражает более поздние варианты текста. Отсюда то предпочтение, которое редакторы критических изданий греческого текста постепенно стали отдавать древним рукописям (Ватиканскому кодексу), а за ними и многие современные переводчики Нового Завета (в том числе, например, ЕК). Об этом см. подробнее: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб. 1999. С. 110-2; *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. III. М. 2002. С. 221; *Мецгер Б.М.* Текстология... С. 98-99.

<sup>308</sup> The Greek New Testament ed. by Kurt Aland and others; последнее, 4-е изд. – 1993 г.

<sup>309</sup> Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*; последнее, 27-е изд. – 1993 г. «Нестле-Аланд» – комбинация двух собственных имен (фамилий) нескольких немецких ученых, занимавшихся и занимающихся критическими изданиями греческого текста Нового Завета, сначала независимо друг от друга, затем вместе: Эберхарда Нестле (1851–1913), чей сын Эрвин продолжил дело отца, и Курта Аланда (р.1915), дело которого продолжила его жена Барбара.

<sup>310</sup> См. *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб. 1999. С. 132.

Очевидно, что критическое издание исследованных славянских рукописей Нового Завета имеет научную ценность, сравнимую с ценностью критического издания греческого текста. Однако работа эта, можно сказать, только начинается<sup>311</sup>.

## VI. РАННИЕ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА

Разговор об апостоле Павле начался в § 21. Он является личностью, имеющей поистине колоссальное значение и для первоначального христианства, и для христианского богословия вообще. Можно упомянуть одно косвенное, но весьма показательное свидетельство такого его значения: критика считала Павла чуть ли не основателем христианства как такового<sup>312</sup>. В самом деле, основы христианского учения о спасении (сотериология), при всей сложности и разработанности, каким оно складывалось в последующие века, став разделом современного догматического богословия, были заложены и выражены ап. Павлом. Терминология («искупление», «оправдание», «праведность», «благодать» и т.п.), основные акценты – все это раз и навсегда определил или помог определить великий апостол. Правда, не нужно забывать, что богословствовал он исключительно о Христе и только о Нем. Если бы не было проповеди и служения Иисуса Христа, не было бы и христианства, каким бы гениальным ни был Павел или кто-либо другой. Поэтому правильнее сказать, что «построенная ап. Павлом система была первая система христианского богословия»<sup>313</sup>.

О Павле интересно и важно говорить во всех смыслах – и о его личности, и о его долге, но очень динамичном жизненном пути, и о его богословии, и о его посланиях. Все это идет вместе, в неразрывной связи. Послания – одновременно и очень личностны (он много говорит о себе, споря, радуясь, негодуя), и полны богословия. Иногда то, что он написал, даже трудно понять (уже для его современников, ср. 2 Петр. 3, 16).

Обратим внимание лишь на самое основное и яркое, чтобы увидеть «христианскую веру на заре ее юности, а также то, что может сделать милость Божия с человеческим сердцем»<sup>314</sup>.

### § 29. Основные вехи жизни ап. Павла

Жизнь ап. Павла можно четко разделить на две хронологически примерно равные части. В течение первых примерно тридцати лет он был фарисеем. Потом, став христианином, в течение также примерно тридцати лет неустанно миссионерствовал, основывая общины в странах средиземноморского бассейна и рассылая послания им же обращенным христианам<sup>315</sup>.

#### 1. Павел (Савл) фарисей

Павел родился около 5-го года по Р.Х. в Тарсе, столице Киликии, в Малой Азии (на юге современной Турции). Это был довольно древний университетский город. Он упоминается еще на т.н. «Черном обелиске» ассирийского царя Салманасара III, относящемся к IX веку до Р.Х. В IV веке до Р.Х. Ксенофонт писал о нем как о «большом процветающем городе», а греческие монеты V и IV веков свидетельствуют о высокой степени его эллинизации. При Антиохе IV Епифане (175–164 годы) в полностью эллинизированном городе появилась еврейская колония. В римскую эпоху, после завоеваний Помпея, реорганизовавшего всю Малую Азию в 66-м году до Р.Х., Тарс стал столицей провинции Киликии. Позднее Марк Антоний даровал городу свободу, иммунитет и римское гражданство, а затем Август подтвердил эти права, что может объяснять и Павлово звание римского гражданина (см. Деян. 22, 25–28). Тарс был известным культурным и философским центром, который посещали Цицерон, Юлий Цезарь, Август, Марк Антоний и Клеопатра. Вот почему и Павел называет себя «гражданином небызвестного Киликийского города» (Деян. 21, 39)<sup>316</sup>.

Таким образом, будущий апостол вырос на перекрестке двух цивилизаций – семитской (иудейской) и греко-римской. Два его имени точно отражают эту двойность. Савл (Sau=loj) – огреченная форма имени «Саул» первого израильского царя. Павел (Pau=loj) – также огреченная форма известной римской

<sup>311</sup> На сегодняшний момент имеется критическое издание славянского текста Евангелия от Иоанна: Евангелие от Иоанна в славянской традиции *п/ред. Алексеева А.А. и др.* РБО. СПб. 1998.

<sup>312</sup> «В своих крайних проявлениях либеральная мысль видит в Иисусе всего лишь иудейского крестьянина, склонного к обличениям в ханжестве и лицемерии современных Ему религиозных институтов. Павел же, по ее мнению, эллинизировал память об Иисусе, сделав Его Сыном Божиим; при таком видении Павел точно выглядит как основатель христианской религии.» – *Brown R. P.* 439.

<sup>313</sup> *Kassian, en. C.* 148.

<sup>314</sup> *Charpentier E. P.* 45.

<sup>315</sup> См. *Charpentier E. P.* 45.

<sup>316</sup> См. *Fitzmyer J.A., S.J. Paul. // NJBC. P.* 1332–3.

фамилии «Paul(l)us». Многие иудеи в тот период носили два имени – одно семитское, другое греческое или римское (ср. Деян. 1, 23; 10, 18; 13, 1)<sup>317</sup>. Благодаря Деян., где «Савл» употребляется в связи с жизнью апостола до обращения, а «Павел» – после обращения, эти два имени стали символами двух различных периодов его жизни. Последующее предпочтение греко-римского имени, однако, следует соотносить, скорее, не с самим фактом обращения, а с тем, что «его служение сосредоточивается в среде языческого мира»<sup>318</sup>.

Сам Павел называет себя «израильтянином» (2 Кор. 11, 22), «евреем от евреев» (Флп. 3, 6), «из колена Вениаминова» (Рим. 11, 1), из которого, кстати, происходил и царь Саул (см. 1 Цар. 9, 1-2). «По учению фарисей» (Флп. 3, 6), он «преуспевал в иудействе более многих сверстников..., будучи неумеренным ревнителем отеческих... преданий» (Гал. 1, 14). В Деян. 22, 3 утверждается, что Павел воспитывался в Иерусалиме<sup>319</sup> «при ногах Гамалиила». Имеется в виду Гамалиил I, Старший, учивший в Иерусалиме около 20–50 годов по Р.Х. Не совсем ясно, как могло случиться, что Павел, учась у Гамалиила в то самое время, когда примерно там же и тогда же проповедовал Иисус, ни разу не пересекся с Ним. Скорее всего, Павел вернулся в Тарс до начала общественной проповеди Спасителя. Ни в одном из своих посланий Павел не упоминает о своем иерусалимском образовании. Однако ярко выраженная иудейская манера мыслить, рассуждать, богословствовать, толковать Писание говорят о тесной связи будущего апостола с раввинистическими кругами<sup>320</sup>. Он был «не «эллинистом», усвоившим античную культуру, а «евреем из евреев», т.е. сохранил в диаспоре отеческий язык и устои предков»<sup>321</sup>.

При этом Павел неплохо знал и греческую философию, чем был обязан своему воспитанию и образованию, полученным в Тарсе:

«Послания и речи ап. Павла показывают, что он был знаком с греческой поэзией. Одного греческого поэта он цитирует в своей Афинской речи (Деян. 17, 28), другого – в Послании к Титу (1, 12). <...> Эти стихи носились в воздухе, как, например, пословица 1 Кор. 15, 33, которую мы встречаем и у Менандра. <...> В Посланиях к Тимофею и Титу<sup>322</sup> встречается нравственная терминология стоицизма...»<sup>323</sup>

К моменту своего обращения Павел был не просто учеником равви, но признанным учителем с правом принимать ответственные законные решения. Такие полномочия предполагаются, судя по тому, что Павел шел в Дамаск арестовывать христиан (см. Деян. 9, 1-2; 22, 4-5; 26, 10. 12). Как обычный раввин, он был женат, но потом овдовел.

Что касается внешности Павла, то еп. Кассиан, основываясь на апокрифических «Деяниях Павла и Феклы», восходящих, по его мнению, едва ли не к I веку, описывает его как человека ростом «ниже среднего с лысой головою, круглыми ногами, сросшимися бровями и большим носом», к тому же отягощенного физическими недугами, правда, не совсем ясно, какими (ср. 2 Кор. 12, 7; Гал. 4, 13-15, особенно в переводе ЕК; Гал. 6, 17)<sup>324</sup>.

«Будучи искренним фарисеем, Павел ревностно служил Богу, тщательно соблюдая Закон. «Моя жизнь – Закон», – мог бы сказать он. Когда он вернулся в Иерусалим около 36-го года, он был ошарашен проповедью Петра и других апостолов. Так как он был богословом, он лучше других понял, какую опасность для иудаизма представляла проповедь христиан. Они почитали Иисуса как Бога, что было богохульством и за что Его Самого и осудили иудейские власти. Бескомпромиссный фарисей, борец за чистоту своей веры, Павел решил бороться с этой новой сектой. Он участвовал в умерщвлении Стефана и отправился в Дамаск, чтобы преследовать учеников, укрывшихся там»<sup>325</sup>.

## 2. Обращение. Павел апостол

В Гал. 1, 15-16 Павел сам пишет о решающем событии своей жизни:

<sup>15</sup> Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил <sup>16</sup> открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам.

Кроме этого, в Деян. имеется еще три рассказа о том же: один изложен св. Лукой как его авторский рассказ (9, 3-19) и два содержатся в речах Павла (22, 6-16; 26, 12-18).

Обращение Павла случилось около 36-го года по Р.Х. Что же произошло?

<sup>317</sup> См. *Fitzmyer J.A., S.J. Paul.* // NJBC. P. 1329-30.

<sup>318</sup> *Кассиан, еп.* С. 150.

<sup>319</sup> В *Кассиан, еп.* С. 150, сн. 1 говорится об особенностях пунктуации этого стиха, от чего зависит смысл.

<sup>320</sup> См. *Кассиан, еп.* С. 150-1.

<sup>321</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 337.

<sup>322</sup> Об аутентичности пастырских посланий – см. § 53.

<sup>323</sup> Подробнее см. *Кассиан, еп.* С. 152.

<sup>324</sup> *Кассиан, еп.* С. 146.

<sup>325</sup> *Charpentier E.* P. 45.

Иисус, преданный на Крест, проклятый по Закону («проклят пред Богом всякий повешенный на дереве» – Втор. 21, 23; ср. Гал. 3, 13), явился Савлу как прославленный Господь.

«Для Павла это звучало как крушение жизни... Понятно, почему он три дня в Дамаске находился в прострации, слепым, подводя итог всему, что есть на земле. Но в этой образовавшейся мучительной пустоте утвердился Иисус. «Моя жизнь – Христос», – так сказал бы теперь Павел»<sup>326</sup>.

Савл не отрекся от своего Бога и своей веры:

«Это не было обращением в том смысле, что Савл обрел иного Бога. Он не сомневался в том, что сохранил верность Богу отцов, Богу Библии, что именно по Его воле Иисус Назарянин открылся ему как обетованный Спаситель. Таким образом, это было призвание, подобное призванию древних пророков (ср. Гал. 1, 15 и Иер. 1, 5)»<sup>327</sup>.

Бог обратился к нему «на еврейском языке» (Деян. 26, 14), при этом, правда, употребляя греческую поговорку («трудно тебе идти против рожна»)»<sup>328</sup>.

«Что ты гонишь *Меня?*» – спросил Иисус Савла, который гнал *христиан*. Так Павел с первых мгновений своей христианской жизни увидел тесное единство Иисуса и Его учеников: они образуют одно тело – Церковь. Через все его послания эта мысль проходит красной нитью, обретая новые и новые измерения. Она будет основой нравственного и догматического учения Павла.

Мы не можем не говорить того, что видели и слышали (Деян. 4, 20),

– говорили апостолы, имея в виду Иисуса, Который был их Учителем и явился воскресшим. Павел не был учеником Его в числе Двенадцати и даже не видел Иисуса во времена Его общественного служения. Но то, что он пережил, было равносильно личному призванию, когда он обнаружил себя любимым так, что смыслом жизни стало говорить об этом другим. Когда его апостольство ставилось кем-то под сомнение, он писал так, как писал бы очевидец:

Не Апостол ли я?... Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего? (1 Кор. 9, 1; ср. 15, 8)

Не говорить для него так же, как и для апостолов, стало невозможным (ср. 1 Кор. 9, 16). Возвещать Иисуса как Господа всем людям – иудеям и неиудеям – стало для него долгом любви.

В Гал. 1, 16-17 он пишет, что не пошел сразу к апостолам, возглавлявшим тогдашнюю Церковь. Свое апостольство он воспринял как самодостаточное: он в полном смысле слова апостол, а не просто обратившийся христианин. Правда, во многих его посланиях мы читаем, как ему приходилось непрестанно настаивать на своих апостольских полномочиях. Именно ради него Церковь учредила праздник *первоверховных* апостолов, поставив Павла рядом с Петром (празднуется 29 июня по ст.ст.).

Павел обладал всем, что позволяло ему стать главой секты: он пережил столь потрясающее призвание, был образованным, деятельным и преданным Богу... И тем не менее он принял Крещение от Анании (см. Деян. 9, 10-17), который, судя по всему, ничем особенным не отличался от других христиан. Так, столь поразительное обращение, сделавшее из Савла апостола, не помешало ему, а наоборот, привело его к тому, что он смиренно вошел в церковную традицию. И именно в тот момент, когда он принял Крещение в Церкви, он прозрел (см. Деян. 9, 17-18). В своей проповеди он апеллировал к уже имеющейся, хотя и очень молодой церковной традиции (см. 1 Кор. 15, 3, см. § 20. 2).

Было бы неправильно думать, что на пути в Дамаск Павлу открылось богословие, которое ему осталось лишь выразить. Господь «настиг» его (Флп. 3, 12) – этот образ очень многое проясняет из того, как Павел понимал веру. Для него вера всегда была не статичным состоянием, а стремительным движением, бегом. Причем это движение он начал еще до обращения, когда уже искренне служил Богу через Закон. И в этом беге его настиг Иисус, так что движение не остановилось, а наоборот, образ Воскресшего все более и более открывался ему, когда он общался с различными общинами, ставившими перед ним самые разные вопросы.

Жизнь апостола Павла после обращения можно рассматривать как с точки зрения событий (а это прежде всего его миссионерские путешествия), так и с точки зрения развития его богословия, как оно представлено в его посланиях. Мы сделаем краткий экскурс-напоминание о первой, событийной стороне с тем, чтобы затем более подробно сосредоточиться на второй.

### 3. Обзор миссионерских путешествий апостола Павла

После обращения Савл в течение трех лет находился в Аравии и уже потом почувствовал, что созрел для проповеди. Ее он начал в Дамаске. Но оттуда скоро вынужден был бежать, так как стал подвергаться преследованиям со стороны иудеев и областного правителя царя Ареты (см. Деян. 9, 19-25; 2 Кор. 11, 32).

<sup>326</sup> Charpentier E. P. 46.

<sup>327</sup> *Мень А., пром.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 337.

<sup>328</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. Paul. // NJBC. P. 1333.

Кстати, именно упоминание Ареты, установившего свой контроль над Дамаском на не очень долгое время, позволяет датировать эти события серединой тридцатых годов<sup>329</sup>.

Павел пришел в Иерусалим для знакомства с апостолами – руководством Церкви. Понятно, что как поначалу в Дамаске, так и на этот раз в Иерусалиме, к нему не сразу прониклись доверием. Решающую роль сыграла рекомендация Варнавы, так что в конце концов:

...узнав о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения (Гал. 2, 9).

Некоторое время Павел жил в родном Тарсе, а «по-настоящему его миссионерские пути начинаются с Антиохии, культурной столицы эллинизма»<sup>330</sup>, куда Павла призвал Варнава.

«Выбор Варнавы был не случайным. Он знал от Павла, что тот поставлен Самим Христом для проповеди язычникам, а именно в Антиохии произошли первые массовые обращения в христианство «эллинов» (греков, сирийцев, римлян). Возникновение смешанной еврейско-эллинской общины создало множество сложных проблем, которые, как надеялся Варнава, Павел мог помочь разрешить»<sup>331</sup>.

Действительно, мы увидим, что значительную часть своей благовестнической энергии Павел будет тратить на то, чтобы найти решение очень важной проблемы: как примирить в одной Церкви две ее столь разные части, как христиане из иудеев (иудео-христиане) и христиане из язычников (языко-христиане). С одной стороны были люди с богатым опытом Священной истории и знанием Богооткровенного Закона, а с другой стороны – те, кто до этого никогда не слышал о едином истинном Боге и не был знаком с Законом как Его Словом. Или, пользуясь образами знаменитой притчи: как старшему брату трудно было преодолеть свою ревность при виде столь «расточительной» милости Отца, так и блудному сыну трудно было поверить в возможность быть принятым в Отчий дом (см. Лк. 15, 11-32).

Многие послания апостола Павла будут посвящены именно этой теме – спасения и примирения (ср. Еф. 2, 14; § 39. 3) во Христе всех – и иудеев, и язычников.

«Эта проблема оставалась одной из самых трудных и болезненных. Защитники соблюдения правил, обязательных для членов ветхозаветной общины, ссылались на прямые свидетельства слова Божия (например, Быт. 17, 9-10). Апостол не отрицал, что эти правила даны по воле Господней, но указывал на спасающую веру во Христа, которая лишает сотериологического значения как формальную принадлежность к израильской общине, так и ее обряды. Однако в полном своем объеме вопрос окончательно решен не был. Он просто потерял свою актуальность, когда иудейская община окончательно отвергла христианство, а христиане-евреи постепенно растворились в массе христиан-эллинов (или же образовали обособленные иудео-христианские секты)»<sup>332</sup>.

Различают три миссионерских путешествия<sup>333</sup> ап. Павла, в рамках которых он постепенно евангелизировал Малую Азию и Грецию. Рассказ св. Луки в Деян. и данные Павловых посланий в целом соответствуют друг другу, хотя о своем первом, «дособорном» (см. ниже) путешествии ап. Павел нигде в своих посланиях не упоминает.

Карту миссионерских путешествий ап. Павла можно найти в конце почти любого издания Библии или Нового Завета, не говоря уже о специальных атласах Библейской истории.

В своих путешествиях Павел действовал примерно по одному и тому же сценарию. Спутники останавливались в более-менее крупных населенных пунктах, причем только в тех, где была синагога, в которой собиралась местная иудейская община. Перво-наперво Павел шел – как правило, в субботу – именно туда. Ведь там он был свой, он знал, как себя вести и имел право участвовать в молитве и рассуждениях о Законе. Но главное, он мог там обратиться к людям, которые по определению должны были узнать об Иисусе как ожидаемом ими Мессии и уверовать в Него. Реакция была различной: кто-то уверовал и принимал Крещение, но большая часть с негодованием отвергала услышанное, иногда покушаясь даже на жизнь Павла (см. Деян. 14, 19). Тогда Павел обращался к язычникам (см., например, Деян. 13, 46), часть которых, кстати, благодаря той же синагоге уже уверовала в Единого Бога (т.н. «боящиеся Бога», см. § 6). В конечном итоге язычники, обратившись ко Христу, и становились основной паствой Павла.

<sup>329</sup> О возможных датировках см. *Fitzmyer J.A., S.J. Paul.* // NJBC. P. 1333; *Kümmel W.G.* P. 252-5.

<sup>330</sup> *Аверинцев С.С.* Павел. // София-Логос. Словарь. Киев. 2000. С. 143.

<sup>331</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 337.

<sup>332</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 337.

<sup>333</sup> В некоторых пособиях и библейских атласах можно найти упоминание и схему 4-го миссионерского путешествия. Имеется в виду морское путешествие Павла под конвоем в Рим на суд к кесарю. Миссионерским его можно назвать с большой натяжкой, почему мы и не включаем его в число таковых.

### Первое миссионерское путешествие (46-49-е годы)

В свое первое<sup>334</sup> миссионерское путешествие ап. Павел отправился вместе с Варнавой<sup>335</sup> и Иоанном, прозванным Марком (вероятно, будущим евангелистом Марком, см. § 42. 3). Маршрут его охватил остров Кипр и города южного побережья Малой Азии. Это самое небольшое по географии из путешествий апостола. Но уже здесь наряду с успехом своей миссии (уверовал проконсул Кипра) он столкнулся и с непониманием, и с неприятием со стороны синагоги, и с преследованиями:

... И, возбудив народ, побили Павла камнями и вытащили за город, почитая его умершим (Деян. 14, 19; ср. Деян. 13, 50; 14, 5 и др.; 2 Кор. 11, 23-27).

И уже в это время дала о себе знать проблема вхождения язычников в Церковь, выросшую из ветхозаветных традиций. Вернувшись из первого путешествия, Павел принял участие в соборе, на который собрались в Иерусалим апостолы-руководители Церкви, чтобы и обсудить данную проблему.

### Апостольский собор

Вопрос о необходимости соблюдения всех норм иудейского Закона язычниками, принимавшими христианство, был первым вопросом, который Церковь решила путем соборного обсуждения. Апостолы собрались в Иерусалиме в 49-м году под председательством первого Иерусалимского епископа – ап. Иакова Праведного. Здесь были и другие столпы Церкви, такие, как Петр. В их числе был и Павел. Решение собора было изложено в форме послания к антиохийской церкви, потому что именно в ней – первой крупной языко-христианской общине – вопрос возник в наиболее острой форме. Собор освободил христиан из язычников от соблюдения иудейских обрядов, предписав лишь «воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите» (Деян. 15, 29). Такое решение стало церковной санкцией, которой Павел руководствовался в своей дальнейшей проповеди (см. Гал. 2, 1-10).

### 2-е миссионерское путешествие (50–53-й годы)

География 2-го миссионерского путешествия охватила гораздо большие территории, чем 1-го. На этот раз ап. Павла сопровождали Силуан (Сила), Лука (будущий евангелист и деесписатель<sup>336</sup>) и Тимофей.

Апостол пересек пролив и ступил на европейскую землю. В Македонии и Греции – в Филиппах, Фессалонике и Коринфе – были основаны новые общины. В них вошли в основном бывшие язычники, хотя в Коринфе, например, крестился сам начальник синагоги. В Афинах Павел выступал не только в синагоге, но в Ареопаге, существенно скорректировав и свою проповедь. Он говорил об Иисусе не как о Мессии, а как о Муже, которого воскресил Бог-Творец, сотворивший небо и землю и «от одной крови произведший весь род человеческий для обитания по всему лицу земли» (см. Деян. 17, 22-31). Правда, проповедь в Афинах тогда не возымела особого успеха (см. Деян. 17, 32-34).

С новообразованными общинами ап. Павел продолжал общаться и по отбытии от них, посылая письма (послания). Мы будем приводить наиболее вероятную хронологическую последовательность написания Павлом посланий по ходу рассказа о его благовестнической деятельности. Уже во время 2-го миссионерского путешествия Павел из Коринфа написал два послания к христианской общине в Фессалонике (*1 и 2 Фес.*<sup>337</sup>), которую вынужден был спешно покинуть под угрозой гонений со стороны местных иудеев. Впоследствии отношения Павла с образованными им общинами были различны: от искренней дружбы (как с филиппийцами), до вынужденных довольно неприятных объяснений, когда Павел должен был доказывать свой апостольский авторитет (как в случае с коринфянами).

### 3-е миссионерское путешествие (53–58-й годы)

3-е миссионерское путешествие по своей географии было во многом повторением 2-го: ап. Павел главным образом посещал уже основанные им общины или, если не имел возможности посетить их лично, писал послания. Именно таково происхождение весьма объемных и эмоциональных Посланий к Коринфянам (*1 и 2 Кор.*). Павел писал коринфянам, находясь уже в Ефесе – крупном малоазийском центре, который стал вскоре и своеобразной «штаб-квартирой» христианской проповеди в округе.

<sup>334</sup> «Если бы мы имели возможность встретить Павла, скажем, на улицах Ефеса и спросить его, в каком по счету миссионерском путешествии он сейчас находится, то он бы, конечно, посмотрел на нас в полном недоумении, абсолютно не понимая, что мы имеем в виду». – *Fitzmyer J.A., S.J. Paul.* // NJBC. P. 1334.

<sup>335</sup> Интересно, что в Деян. 12 – 13 говорится «Варнава и Савл», как бы намекая не более долгий христианский «стаж» Варнавы.

<sup>336</sup> Составляя Книгу Деяний, св. Лука, вероятно, пользовался, своими путевыми заметками, чем и объясняется 1-е лицо множ. числа, в форме которого написаны целые пассажи Деян.

<sup>337</sup> Впрочем, эсхатология 2 Фес. выглядит как более поздняя, относящиеся, скорее, ко временам гонений конца I века.



Вероятно, во время 3-го миссионерского путешествия были написаны также *Гал.*<sup>338</sup> и *Рим.* Если под галатами подразумеваются христианские общины, которые основал Павел в малоазийской провинции Галатии во время 1-го или 2-го миссионерских путешествий, то Послание к Римлянам обращено к общине, в которой Павел еще никогда не был, но которую непременно хотел посетить как знаменитую многочисленную столичную церковь. Иначе говоря, ап. Павел в любом случае собирался посетить Рим, но, наверное, не предполагал, что попадет туда, находясь под стражей.

#### Арест, путешествие в Рим и кончина (59–67-й годы)

Вернувшись в Иерусалим из 3-го путешествия, Павел был арестован римскими властями. Надо отдать должное – это фактически спасло ему жизнь. Звание римского гражданина не позволило допустить самосуд иудейских фанатиков, и он мог требовать законного суда перед кесарем. Два года он просидел в тюрьме в Кесарии, а после этого под конвоем его отправили по морю в Рим. Это было трудное плавание, оно закончилось кораблекрушением у берегов Италии (на острове Мальта). В конце концов Павел достиг Рима.

Последнее, что сообщается в Деян. – это то, что он ожидает суда Кесаря<sup>339</sup>. Об исходе этого суда ничего достоверного не известно. По одним сведениям, имеющимся у Евсевия Кесарийского, Павел был осужден и казнен во время гонений при Нероне, которые длились с лета 64-го года до смерти Нерона в 68-м году. По другим, как утверждает св. Климент Римский, около 95-го года (1-е Послание св. Климента к Коринфянам, 5, 7), ап. Павел принял мученическую смерть (был обезглавлен мечом как римский гражданин), успев осуществить свой давний замысел: посетить Испанию (см. Рим. 15, 24). В Мураториевом фрагменте (около 180-го года) утверждается, что последняя часть Деян., где говорится о том, как «Павел покинул Рим и дошел до Испании», утрачен<sup>340</sup>. Наиболее общепринятой датой смерти апостола считается 67-й год – в одно время с ап. Петром.

Находясь в узах, апостол написал целую группу посланий, называемых «посланиями из уз» («тюремными посланиями»): *Флп.*, *Флм.*, *Кол.* и *Еф.*<sup>341</sup>

Наконец, уже на закате своей жизни, когда апостол явственно почувствовал, что необходимо позаботиться о дальнейшем сохранении проповеданного Благовестия в основанных им общинах и о внутреннем их благочинии и единстве, он написал послания своим верным преемникам, которых поставил руководить церквями – Тимофею и Титу (*1 и 2 Тим.* и *Тит.*). В поздней церковной традиции эти три послания были названы Пастырскими.

### § 30. Общее введение к посланиям ап. Павла

#### 1. Основные вехи развития Павлова богословия

Последовательность написания посланий ап. Павлом можно рассмотреть и с точки зрения развития его богословской мысли. В целом это совпадает с той внешней, событийной хронологической канвой, о которой речь шла выше и которая будет рассматриваться как одна из наиболее вероятных. Она и взята здесь в качестве плана знакомства с посланиями ап. Павла. В каноне же Нового Завета Павловы послания расположены примерно в порядке убывания их объема<sup>342</sup>.

«Траекторию», по которой двигалась богословская мысль ап. Павла от посланию к посланию, можно условно разделить на четыре этапа.

I) Павел, как и вся Церковь в первые годы своего существования, живет напряженным ожиданием скорого Пришествия Христова. Самые ранние послания – 1 и 2 Фес. – отражают «юный» восторг подобных ожиданий и в то же время предостерегают от неправильного их понимания.

II) Вскоре вниманием апостола завладевают всегда фундаментальные и мировоззренчески важные для христиан темы: как совершается спасение человека во Христе и в Его Церкви. Именно в больших

<sup>338</sup> Существует и более ранняя датировка Гал. – до Апостольского собора в Иерусалиме. Тогда Гал. становится самым ранним Посланием ап. Павла.

<sup>339</sup> Причины, по которым Деян. «обрывается» на таком неожиданном месте, недорассказав о судьбе Павла, скорее всего, богословского характера: ведь Деян. написана не как биография Павла, а как повествование о распространении Благой вести «даже до края земли» (Деян. 1, 8). С прибытием Павла в Рим – столицу Вселенной – цель достигнута, а с нею закончена и книга.

<sup>340</sup> См. *Fitzmyer J.A., S.J. Paul. // NJBC. P. 1337.*

<sup>341</sup> Краткий обзор гипотез о том, в каких узах (римских или других) написаны послания из уз, см. § 35.

<sup>342</sup> Место *Евр.* – большого по объему Послания – в конце корпуса Павловых посланий в Новом Завете лишний раз указывает на тот факт, что оно поздно вошло в канон именно по причине сомнений в его непосредственной принадлежности ап. Павлу.

посланиях – 1 и 2 Кор., Гал. и Рим. (в предположительном порядке их написания) – рассматриваются главные сотериологические вопросы. Во-первых, почему единство Церкви при многообразии человеческих путей и служений в Церкви является высочайшей сотериологической ценностью, а не просто «партийной необходимостью» (1 и 2 Кор.). Во-вторых, почему же все-таки Крестный подвиг Иисуса Христа имеет исключительное сотериологическое значение; почему невозможно стать праведным своими усилиями (делами Закона) и оправдание возможно только через веру во Христа (Гал. и Рим.).

Провокацией, послужившей поводом для рассуждений на эти темы, были нестроения внутри христианских общин (в первом случае) и противодействие иудействующих христиан проповеди Павла среди язычников (во втором случае). В указанных посланиях богатство богословской мысли сочетается с большими эмоциональными личностными переживаниями. И то, и другое имеет по сути одну главную причину: в жизни христианских общин, постепенно встающих «на ноги», проявляются всевозможные болезни и недоумения, недопонимания подлинной сути Христова Благовестия. Христос и верующие, Христос и Церковь – эти понятия рассматриваются в их взаимной связи.

III) В посланиях «из уз» – Флп., Флм., особенно Кол. и Еф. – Павел рассматривает служение Христа еще шире: как вселенское, космическое, тем самым развивая и тему Церкви. Впрочем, Флп., будучи посланием дружбы (к любимой общине), сравнительно менее всего «отягощено» догматикой, так же как и Флм., посвященное частному случаю из христианской жизни.

IV) «Пастырские послания» – 1 и 2 Тим. и Тит. – написаны Павлом на закате жизни в виду ожидаемой вскоре кончины или после его смерти учеником, принявшим от апостола духовный завет. Предмет заботы: организовать Церковь и блюсти чистоту веры и ее передачи.

Очень возможно, что некоторые послания были написаны (во всяком случае, в их окончательном виде) не непосредственно под диктовку ап. Павла, а спустя некоторое время его учениками и даже, может быть, после кончины апостола. Вопрос ставится так в связи с теми посланиями, стиль и язык которых вместе с другими критериями заметно отличаются от непосредственно Павловых, например, 2 Фес., Еф. и пастырские послания. Более радикальная критика относит к девтеропавлинистским посланиям и Кол.<sup>343</sup> Что касается *Евр.*, то о нем почти уверенно можно говорить как о послании бесспорно Павловом по духу, но не Павловом по букве, что, разумеется, не делает его небогодуховенным или менее авторитетным.

Обширный корпус посланий апостола Павла в Новом Завете (тем более, если он включает писания, составленные не самим Павлом, а под сенью его вдохновенной благовестнической личности) является ярким свидетельством его исключительного значения как для первоначального, так и для современного христианства. В любом случае *все* 14 посланий, озаглавленных именем апостола Павла и составляющих большую половину всех книг Нового Завета, по крайней мере относятся к школе Павла. Это можно сравнить с «хвостом кометы, который целиком от нее зависит и многое о ней проясняет»<sup>344</sup>. Нужно помнить, что подобный феномен характерен не только для писаний Павла – такова вообще природа церковного или библейского Предания, которое затем становится Писанием (ср. история Пятикнижия, Книги пророка Исайи и др.). Церковные писания как запись Слова Божия могли создаваться или дополняться в течение некоторого времени спустя после смерти авторитетного богодуховенного писателя (пророка или апостола), находясь под сенью его имени.

#### Подложные Павловы послания

Среди раннехристианских апокрифов имеются и подложные Павловы писания. Упоминание в Кол. 4, 16 утраченного Послания к Лаодикийцам еще в древности навело кого-то на мысль сочинить его «заново». Составитель апокрифических Деяний Павла (около 180-го года) написал и послание коринфян к Павлу, а также его ответ им, основываясь на 1 Кор. 7, 1; 5, 9. Латинская переписка Павла с Сенекой (по восемь писем с каждой стороны) – сочинение IV века.<sup>345</sup>

#### 2. Характеристика посланий ап. Павла с точки зрения формы

Будучи необыкновенно самобытным феноменом – и в богословском, и в литературном отношениях, – послания ап. Павла во многом следуют законам распространенного во все времена эпистолярного жанра.

«Являясь Словом Божиим, возвещенным через Его посланника, послания апостола Павла одновременно остаются исповедью души, волнующим человеческим документом, наиболее личным из всего Нового Завета. Это не бесстрастное поучение или богословский трактат, а строки, словно написанные кровью, в которых отражены переживания пишущего. В них нет ни искусственности, ни

<sup>343</sup> О степени аутентичности различных посланий ап. Павла см. *Fitzmyer J.A., S.J. Introduction to the New Testament Epistles. // NJBC. P. 770; Brown R.P. 441; Kümmel W.G. P. 250-1.*

<sup>344</sup> *Dunn J. The Pauline Letters. // The Cambridge Companion to Biblical Interpretation ed. by J. Barton. Cambridge. 1998. P. 277.*

<sup>345</sup> См. *Kümmel W.G. P. 252.*

нарочитости, какие встречаются в философских и литературных посланиях той эпохи. Апостол заботился не о форме, а о том, чтобы донести до людей Благою весть и свои сокровенные думы. Хотя в посланиях есть формальные элементы античной эпистолярной традиции, апостол проявлял в отношении к ней большую свободу. Библейский дух и собственный пламенный темперамент Павла ломали привычный строй языка. «С удивительным жаром души Павел соединял необычайную бедность выражения. Его преследует какое-нибудь слово, и он повторяет его при каждом удобном случае по нескольку раз на одной странице. Это не бесплодность, а сосредоточенность ума и полное равнодушие к стилю» (Ренан). При всем том, Тарсянин обладал несомненным литературным даром. Многие его выражения, такие как «жало в плоть», «нет ни эллина, ни иудея», «буква убивает, дух животворит», «кто не хочет трудиться, тот и не ешь» и многие другие, стали крылатыми»<sup>346</sup>.

В техническом отношении апостол пользовался помощью своих помощников, «секретарей», которым или диктовал, или излагал свои мысли, так что они, кажется, едва успевали записывать. Порой он и сам «брался за перо» (ср. Гал. 6, 11), но чаще всего просто подписывал послание в конце (см. 2 Фес. 3,17; 1 Кор. 16, 21). Доставлял послание какой-либо нарочный, например, Тимофей (см. 1 Фес. 3, 2), так как почта использовалась главным образом государственными чиновниками.

С точки зрения жанровой формы апостол следовал эпистолярным традициям, сложившимся в иудейском, но, в большей степени, в греко-римском мире.

#### План посланий в греко-римском мире

Обычное греко-римское послание включало следующие элементы:

(1) *Открывающая формула (прескрипт)*. Это не адрес (писался на лицевой стороне папируса), а *praescriptio*, включающее имя отправителя (в *nominativ'e*), адресата (в *dativ'e*) и краткое приветствие (обычно *chai/tein* – букв. «радоваться», аналогичное нашему «здравствуйте»; ср. Деян. 15, 23). В иудейской традиции приветствием являлось пожелание мира (*shalom*)<sup>347</sup>, под которым в религиозном контексте подразумевался Мессиянский мир.

(2) *Иногда* присутствовала часть, предвещающая основную и выражающая *благодарение (проемий)* в религиозной или нерелигиозной форме. Она начиналась обычно *eu)charistw/* («я благодарю») или *xa/tin e)/xw* («я благодарен»). В иудейских письмах благодарение встречалось редко.

(3) *Основная часть*.

(4) *Заключительная часть (эсхатоколл)*. «Будьте здоровы» (Деян. 15,29). Иногда заключительные приветствия писал сам диктовавший.

#### План посланий ап. Павла

Послания ап. Павла соответствуют указанным особенностям греко-римских и иудейских писем.

(1) *Открывающая формула (прескрипт)*.

Все послания ап. Павла начинаются по одной схеме с различными особенностями, которые тем не менее строго подчинены жанру. Это может быть очень простая открывающая формула, в которой перечисляются только лишь по именам Павел и его спутники (например, 1 Фес. 1, 1). Традиционные штампы «благодать и мир (*shalom*)» наполнены христианским пониманием («благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа») <sup>348</sup>. Но может быть и распространенное обоснование апостольской миссии Павла (например, в Гал. 1,1-5). Такие различные особенности указывают на разницу характера отношений Павла с той или иной общиной: от безоблачных дружеских отношений с македонскими церквями (филиппийской или фессалоникийской), которым не нужно было доказывать авторитет Павла, до порой весьма непростых, как с галатами или коринфянами. А Рим. имеет торжественное, почти литургическое начало, в котором даже угадывается крещальный символ веры, и уже в приветствии задается главная тема – вселенного спасения всех во Христе (см. 1,5).

(2) *Благодарение (проемий)*.

Обычно это целый период, подготавливающий главную мысль послания. Например, в 1 Фес. 1, 2 он начинается так:

Всегда благодарим Бога за всех вас, вспоминая о вас в молитвах наших...

В Гал., написанном в большом волнении по причине серьезного непонимания галатами самой сути христианского Благовестия, ап. Павел в виде исключения заменяет обычное «благодарю» на «удивляюсь» (Гал. 1, 6) – гневное обличение, соответствующее духу и напряжению этого неподражаемого послания.

Довольно часто бывает трудно определить, где кончается благодарение и начинается главная часть. Такова одна из характерных черт сложного Павлова стиля.

<sup>346</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 342.

<sup>347</sup> См. *Fitzmyer J.A., S.J.* Introduction to the New Testament Epistles. // NJBC, p769.

<sup>348</sup> См. *Dunn J.P.* 278.

(3) *Основная часть.*

Основную часть в посланиях Павла можно разделить еще на две: одна чисто доктринальная, другая, ближе к концу, нравственно-практическая. В принципе так до сих пор строится христианская проповедь. Такое разделение весьма условно. Скорее, это своего рода «центры тяготения», и переход от одного к другому происходит очень плавно и порой незаметно.

(4) *Заключительная часть (эсхатоколл).*

Наряду с прощальным благословением здесь мы можем встретить и приветствия конкретным людям, и персональные советы (1 Кор. 16, 15-16) и т.п. Рекордное их количество – в 16-й главе Рим., где перечисляется много имен, о которых мало что можно сказать. Как правило, заключительная фраза такая: «благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь» или близкая к тому.

### § 31. 1-е и 2-е Послания к Фессалоникийцам (Солунянам)

Посланные из Коринфа в 50-51-м годах Послания к Фессалоникийцам, во всяком случае, 1 Фес., являются самыми ранними писаниями Нового Завета (выше, см. § 21, приводились слова еп. Кассиана о том, что именно послания и, в первую очередь, к Фессалоникийцам, являются «древнейшей частью Нового Завета»<sup>349</sup>). Уже в этом их большая ценность. Они знакомят нас с совсем еще небольшой, только что родившейся церковью, находящейся в крупном городе в языческом окружении. Можно почувствовать воодушевление и даже некоторую эйфорию от только что обретенной веры, а также еще не вполне оформившиеся надежды.

#### 1. Фессалоника и фессалоникийская церковь (христианская община)

Фессалоника (совр. Салоники, по-слав. Солунь) была портовым городом и столицей римской провинции Македонии, хотя ее история начинается со времен Александра Македонского. Важное значение Фессалоники определялось и тем, что она была расположена на Эгнациевой дороге (via Egnatia), главном пути из Рима на Восток через Балканы. Вот почему население Фессалоники было очень разнообразным, если не сказать космополитическим. Археологи обнаружили даже святилища восточных религий – Исиды, Сераписа, Осириса, Анубиса<sup>350</sup>, – не говоря уже о храмах римских императоров. Разумеется, как во всяком более-менее крупном городе, в нем была и иудейская община с синагогой.

О посещении Павлом Фессалоники и о том, как он основал там христианскую общину, рассказывается в Деян. 17, 1-9. Туда он пришел вместе с Тимофеем и Силой во время 2-го миссионерского путешествия около 50-го года сразу же после освобождения из темницы в Филиппах и пройдя без остановки через Амфиполь и Аполлонию, вероятно, потому, что там не было синагоги<sup>351</sup>.

По обычаю Павел проповедовал в синагоге в течение трех недель по субботам. Среди уверовавших были как иудеи, так и язычники – греки, «чтущие Бога». Обратились также и несколько знатных женщин.

На языческое прошлое новообращенных Павел намекает в 1 Фес. 1, 9:

... вы обратились к Богу от идолов, *чтобы* служить Богу живому и истинному.

Выражение «чтущие Бога» – это не характеристика, придуманная св. Лукой, а сложившийся термин, означавший язычников (эллинов), которые уже были предрасположены к принятию библейской веры. О ней они слышали, конечно, из иудейской синагоги, и она привлекала их возвышенным монотеизмом и нравственной правдой. Синагога позволяла им приобщиться к ценностям иудейской религии, но, не будучи обрезанными иудеями, они оставались людьми как будто «второго сорта» (ср. § 6).

Поэтому проповедь Павла об истинном Боге нашла в их сердцах горячий отклик, естественно, вызвав ревность синагоги. Еще больший энтузиазм у них вызвала весть Павла о том, что они – в прошлом язычники – призваны, избраны Богом во Христе в такое же полноценное общение, что и Израиль, народ Завета.

О том, что и как проповедовал ап. Павел фессалоникийцам, можно судить по его посланиям, адресованным к ним, так как они (во всяком случае первое) были написаны «по горячим следам», спустя «короткое время» (1 Фес. 2, 17), вероятно, несколько месяцев<sup>352</sup> спустя после прощания с ними. Павел должен был спешно, по покровом ночи покинуть Фессалонику ввиду опасности, которой подверглись со стороны иудеев даже те люди, у которых он остановился. Достигнув Афин, апостол отослал Тимофея обратно, чтобы узнать, как там обстоят дела, и после его возвращения в Коринф написал Первое Послание к Фессалоникийцам. Можно предположить, что Павел, обеспокоенный скоротечностью своей

<sup>349</sup> Кассиан, *en. C.* 190.

<sup>350</sup> См. Collins R.F. The First Letter to the Thessalonians. // NJBC. P. 772.

<sup>351</sup> См. Collins R.F. The First Letter to the Thessalonians. // NJBC. P. 773.

<sup>352</sup> См. Collins R.F. The First Letter to the Thessalonians. // NJBC. P. 773.

проповеди, невольно повторяет многое из сказанного. Мы же имеем уникальную возможность почти услышать «живого» Павла.

## 2. Отношения Павла с македонскими церквями

Фессалоникийская церковь вместе с филиппийской, основанной Павлом несколькими днями раньше, стали теми македонскими церквями, с которыми у него были особые неповторимые отношения. Эти общины сочетали внешнюю незначительность и даже нищету с безграничной преданностью и жертвенностью по отношению к Павлу. В свое время он поставит их в пример более «сложным» коринфянам:

<sup>1</sup> Уведомляем вас, братья, о благодати Божией, данной церквам Македонским, <sup>2</sup> ибо они среди великого испытания скорбями преизобилуют радостью; и глубокая нищета их преизбыточествует в богатстве их радушия. <sup>3</sup> Ибо они добротны по силам и сверх сил – я свидетель: <sup>4</sup> они весьма убедительно просили нас принять дар и участие их в служении святым; <sup>5</sup> и не только то, чего мы надеялись, но они отдали самих себя, во-первых, Господу, *потом* и нам по воле Божией (2 Кор. 8, 1-5).

«Напрашивается догадка, не этой ли жертвенностью объясняется то, что в своих отношениях к македонским церквам ап. Павел отступил от того правила, которого он неизменно держался: он принимал от них помощь (ср. 2 Кор. 11, 8-9). Правда, возможно и даже вероятно, что это касалось филиппийцев (ср. Флп. 4, 15-16 и слл.), а не фессалоникийцев. В Посланиях к Фессалоникийцам ап. Павел как раз настаивает на том, что он зарабатывал себе пропитание собственным трудом (ср. 1 Фес. 2, 9), и ставит себя в пример своим читателям (ср. 2 Фес. 3, 7-9). Как бы то ни было, македонские церкви – и фессалоникийская в их числе – были те церкви, с которыми ап. Павел был связан наиболее тесными узами взаимной любви. И послания ап. Павла к македонским церквам – прежде всего послания общения. В полной мере эта характеристика относится к Посланию к Филиппийцам, но она распространяется и на Послания к Фессалоникийцам – особенно на Первое Послание. Достаточно указать, что из пяти глав Первого Послания, три (1–3) сосредоточены на личных отношениях между апостолом и фессалоникийской церковью, и только в последних двух он ставит вопросы принципиального характера»<sup>353</sup>.

## 3. Причины написания Посланий к Фессалоникийцам

И все же не одни только чувства радости и любви двигали апостолом, когда он решил написать им послания.

Надо сказать, что все послания ап. Павлом были написаны, во-первых, для того, чтобы поддержать новообращенных в вере и чтобы их обращение не было единичным контактом с апостолом, но сохранялось бы христианское общение; а во-вторых, чтобы решить определенные проблемы, устранить возможные недопонимания, искажения в восприятии Благовестия. Итак, *все* свои послания апостол Павел написал по конкретным поводам, чаще всего проблемного свойства (впрочем, так было и бывает в Церкви всегда, в результате чего мы имеем и символ веры, и другие догматические определения).

«Проблемные» причины написания Посланий к Фессалоникийцам явствуют из рассуждений и увещаний апостола.

Первым христианам, в том числе и самому Павлу, было присуще очень непосредственное, буквальное, детское ожидание *скорого* Пришествия Христа во славе. Они еще не задумывались всерьез над такой проблемой, как «задержка» Пришествия (Парусии), ведь еще прошло слишком мало времени, чтобы думать над дальнейшим существованием в истории.

Павел в эти годы непрестанно проповедовал о скорых сроках Пришествия, что также явствует из 1 и 2 Фес. (см. 1 Фес. 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 15; 2 Фес. 2, 1. 8 и др.). В заключение 1 Фес. он, например, высказывает такое пожелание, в котором чувствуется, что скорое Пришествие Господа понимается как само собой разумеющееся скорое событие:

Ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа (1 Фес. 5, 23).

Здесь Павел отдает должное греческой трихотомии в понимании устройства человеческого существа. Нам же интересно отметить, как всецело и безоговорочно принимается уверенность в том, что именно весь человек, включая тело, должен быть удостоен встречи с Господом. Впоследствии Павлу придется спорить с греческим неверием в воскресение тела, что будет мешать и принятию христианского Благовестия (см. 1 Кор. 15). Здесь же Павлу пока не приходится вдаваться в эти детали – его ожидало непонимание другого рода.

Во-первых, новообращенные смущались и огорчались тем обстоятельством, что некоторые из их близких – друзья или родственники, – умирающие или уже умершие, тем самым якобы лишались (или

<sup>353</sup> Кассиан, *en.* С. 190-191.

уже лишились) радости встречи с Господом Иисусом, когда Он, наконец, придет. Во-вторых, ввиду скорого Пришествия – а кто-то даже пустил слух, что Господь уже пришел, – новообращенным казалось, что остаток жизни уже не имеет смысла и что даже не нужно трудиться и выполнять свои повседневные дела.

В ответ на тревожные известия о таких настроениях, полученных от Тимофея, ап. Павел пишет послания – сначала одно, потом другое. Возможно, что 2 Фес. является переработанным вариантом 1 Фес., причем эту переработку мог совершить на сам апостол Павел, а кто-то из его учеников два-три десятилетия спустя. На это указывает отличие более поздней эсхатологии 2 Фес. от более первоначальной и простой эсхатологии 1 Фес.

#### 4. Основные важные темы 1 Фес.

##### Избрание и призвание язычников в Церковь

Павел ни слова не говорит об Иисусе как о Мессии<sup>354</sup>, что было бы актуально для иудеев, зато много говорит об избрании всех обратившихся ко Христу. «Избрание» (ε)κλογη, 1 Фес. 1, 4) – категория, применявшаяся в Ветхом Завете лишь к Израилю, а теперь, во Христе, она относится ко всем уверовавшим в Него. В том же смысле следует понимать и его слова о Боге, «призвавшем»<sup>355</sup> (γεν. kalou=ntoj) фессалоникийцев «в Свое Царство и славу» (1 Фес. 2, 12).

Кстати, понятие «церковь»<sup>356</sup>, здесь понимаемое как обозначение конкретной христианской общины (см. 1 Фес. 1, 1 и др.), греч. εκκλησια, образовано от κλη=σις – «призвание» (от kale/w, «звать»). В Церковь призваны все в равном достоинстве. Впрочем, мысль о том, что язычники призваны в Церковь, *так же как* иудеи, здесь, в своих первых посланиях Павел подчеркивает не так уж настойчиво<sup>357</sup>. Скорее, он это подразумевает, не раскрывая в полемической форме, как он будет вынужден делать впоследствии. Но даже и в такой неразвернутой форме мысль о равной чести язычников наряду с иудеями в Церкви звучит ново и необычно.

Сказывается и полемика с иудействующими, «которые препятствуют нам говорить язычникам» (1 Фес. 2, 16).

##### Апостольство Павла

Павел много пишет о своих чувствах по отношению в фессалоникийцам – о любви и о личном расположении, сравнимых с родительскими чувствами по отношению к детям:

Мы могли явиться с важностью, как апостолы Христовы, но были тихи среди вас, подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими (1 Фес. 2, 7).

<sup>11</sup> ...каждого из вас, как отец детей своих, <sup>12</sup> мы просили и убеждали и умоляли поступать достойно Бога (1 Фес. 2, 11-12).

Перед нами совсем не «доказательства» апостольства – в них нет нужды, его никто не оспаривает, да и вопрос так вообще не стоит. Отстаивать свое апостольство в полемике Павел будет вынужден опять-таки чуть позже. Здесь он говорит не столько даже о своем апостольстве (он не называет себя апостолом в 1, 1, а в 2, 7 косвенно слышится даже некоторое «дистанцирование» от апостолов), сколько о том, как он поделился самым дорогим и сокровенным и очень рад, благодарит Бога за «дело веры и труд любви и терпение упования» (1, 3), проявленные фессалоникийскими новообращенными.

##### Пришествие Господне

<sup>13</sup> Не хочу же оставить вас, братия, в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды. <sup>14</sup> Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним. <sup>15</sup> Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, <sup>16</sup> потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; <sup>17</sup> потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем (1 Фес. 4, 13-17).

Этот небольшой отрывок как раз и есть одно из тех рассуждений, если не главное, ради чего написано все послание. К тому же нам важно остановиться на этом отрывке, потому что он имеет в

<sup>354</sup> См. Collins R.F. The First Letter to the Thessalonians. // NJBC. P. 773.

<sup>355</sup> По другим рукописям – «призывающем» (kale/santoj) = ЕК.

<sup>356</sup> Если слово «церковь» используется как синоним понятия христианской общины и, таким образом, подразумевается одна из многих общин, мы пишем его с маленькой буквы. Если же имеется в виду единая Вселенская Церковь, состоящая из многих общин (такое значение появится в посланиях ап. Павла чуть позднее), мы пишем с большой буквы.

<sup>357</sup> См. Dunn J.P. 279-80.

Православной Церкви еще и литургическое значение, будучи Апостольским чтением в чине отпевания усопших.

Ап. Павел обращается к фессалоникийским христианам со словом утешения, которое основано не просто на сочувствии к людям, разлучающимся со своими умершими родственниками и друзьями. Его слово о радости («дабы вы не скорбели»<sup>358</sup>, ст. 13) основано на Благой вести, на учении о том, что в воскресшем Иисусе все воскреснут. В этом - «надежда» (по-слав. «упование», ст. 13), которой не имело общество, окружавшее маленькую, только что родившуюся христианскую общину в Фессалонике. В ту эпоху греки не верили ни в воскресение, ни в жизнь по воскресении<sup>359</sup>.

Кстати, ситуация во многом остается похожей и сейчас. Это всегда ощущаешь, когда совершается отпевание. Апостольское чтение в своих первых же словах как будто прямо обращено к людям, собравшимся для прощания с усопшим:

Братіє, не хощу ваісь не вѣдѣти wз узмеіршихъ, да не скорбите2, я4коже из проічіи, не имущіи узповаініз:

Братия, не хочу оставить вас в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие, не имеющие надежды.

С одной стороны, христианское православное отпевание, конечно, выражает печальные чувства утраты и разлуки. Но при этом по своей сути служба эта – Пасхальная, воскресная, ибо вся она вытекает из христианского изначального и ничем не заменимого провозвестия о воскресении и о торжестве жизни во Христе. Да, смерть близкого – величайшая разлука и печаль, но это *всего лишь* разлука. Пожалуй даже, отпевание – одна из самых Пасхальных служб Православной Церкви. Наиболее полно такому своему богословскому содержанию служба отпевания соответствует непосредственно в дни Святой Пасхи – точнее, в дни Светлой (Пасхальной) седмицы, когда Уставом предписывается в качестве отпевания совершать последование Пасхальной утрени.

И здесь зачастую обнажается такой стык христианской подлинно церковной и нехристианской или, во всяком случае, псевдоцерковной жизни, который показывает, насколько трудно человеку вместить и воспринять всю новизну Христова Благовестия как свою личную радость. Общеизвестно, что отпевание – один из тех немногочисленных моментов, когда в Церковь приходят самые разные люди, далеко не всегда являющиеся практикующими христианами. В этот момент ими движут самые разнообразные добрые чувства – любви, дружбы, родственной привязанности, долга перед усопшим, – но редко среди этих чувств обретается по-настоящему христианская надежда. Вместо надежды на Христа и на непремennую встречу в Нем – безысходная, всеподавляющая тоска. Траур черного цвета – в противоположность блистающему свету Воскресения. Хорошо еще, что Устав предписывает надевать священнические одежды белого цвета. Но в остальном, к сожалению, мирской, нехристианский, нецерковный траурный черный цвет и трагически-унылый тон песнопений все-таки проникли в погребальное богослужение Православной Церкви, отчасти подавив то Пасхальное, что было и должно оставаться в нем на первом плане. Церковь как будто не смогла устоять перед натиском «мира сего» и ввела, например, в свое пение заунывные, прямо скажем, «антипасхальные» по своей тональности мелодии. Расцвет подобного «псевдохристианского» церковного творчества – причем не только в службе отпевания, а и в других областях церковной жизни – пришелся на XIX век, который был одним из самых тяжелых периодов в истории Церкви. Парадоксально, что сейчас это воспринимается многими как эталон и чуть ли не предмет реставрации.

Но вернемся к посланию ап. Павла.

В ст. 14 говорится о сути христианской надежды, которая вытекает из Пасхального провозвестия о воскресшем Иисусе. «Приведет» – термин истории Исхода. Во всей фразе «умерших в Иисусе Бог приведет с Ним» интересно задать вопрос, к чему относится «в Иисусе» (к «умерших» или «приведет»). Возможны оба толкования, которые не противоречат друг другу. «Умершие в Иисусе» – принявшие Крещение (ср. Рим. 6, 3. 8 и др.).

Далее ап. Павел описывает славное Пришествие Христово. Это описание нужно воспринимать как уверение в реальности Пришествия как грядущего аккорда человеческой истории и каждой человеческой жизни. Не все детали можно понимать буквально. Во-первых, речь идет о вещах, не описуемых «с природы» (ср. «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его», 1 Кор. 2, 9). Во-вторых, сам ап. Павел использует типичные символические образы и термины иудейской апокалиптики («возвешение», «глас Архангела», «труба Божия», т.е. трубный звук).

Наконец, уже в который раз апостол Павел употребляет тот главный термин, который и обозначает Пришествие Христово. В русскую богословскую лексику он так и вошел без перевода по-гречески: *parousi/a*, Парусия, что буквально означает «присутствие», а также «приход», «вхождение», «пришествие».

<sup>358</sup> ЕК: «дабы вы не были в печали».

<sup>359</sup> См. *ТОВ*. Р. 2876.

Для выразительного описания Парусии Павел использовал не только образы иудейской апокалиптики. Он вызывал в памяти и те картины, свидетелями которых были и сами фессалоникийцы, в основной своей массе как раз не иудеи, а язычники. Впечатляющие образы Парусии должны напоминать торжественное, триумфальное вхождение императора в город (напомним, Фессалоника находилась на пути с Востока в Рим).

Примечательно, как ап. Павел распределяет «порядок» встречи с Господом:

Мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим (т.е. не опередим, не предварим) умерших... мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых...

#### **Заключительные пожелания**

Особое своеобразие во многих Павловых посланиях составляют заключительные пожелания – одновременно простые, практичные и конкретные, но и содержащие мудрые, глубокие советы и наблюдения. В 1 Фес. особенно бросается в глаза их краткость, оттененная еще и тем, что в современном Новом Завете каждое из них составляет отдельный стих:

<sup>16</sup> Всегда радуйтесь. <sup>17</sup> Непрестанно молитесь. <sup>18</sup> За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе. <sup>19</sup> Духа не угашайте. <sup>20</sup> Пророчества не унижайте. <sup>21</sup> Все испытывайте, хорошего держитесь. <sup>22</sup> Удерживайтесь от всякого рода зла (1 Фес. 5, 16-22).

#### **5. Основные важные темы 2 Фес.**

Причиной написания второго послания к той же фессалоникийской общине стало то обстоятельство, что вопрос о неправильном понимании Пришествия, как оказалось, не был снят, хотя Павел и посвятил ему свое предшествующее послание. Мало того, нездоровый ажиотаж усилился, так как кто-то, судя по всему, написал послание от имени Павла, утверждая, что на самом деле Пришествие уже наступило. Поэтому в 2 Фес. Павел пишет:

<sup>1</sup> Молим вас, братия, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему, <sup>2</sup> не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов (2 Фес. 2, 1-2).

А в конце послания считает нужным обратить внимание на внешний вид его собственноручной подписи:

<sup>17</sup> Приветствие моею рукою, Павловою, что служит знаком во всяком послании; пишу я так: <sup>18</sup> благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь (2 Фес. 3, 17-18).

Трудно сказать, когда точно было написано 2 Фес. Павел мог написать его и сразу после 1 Фес., «по горячим следам», когда тема Парусии живо обсуждалась. Однако имеются серьезные аргументы предполагать более позднее время составления 2 Фес. – скорее всего, к концу I века. В пользу такого предположения говорит то, с каким апокалиптическим напором утверждается здесь о «тайне беззакония», которая «уже в действии» (см. ниже). Все говорит о ситуации гонений и кризиса, которая обострилась именно в конце I века во время гонений императора Домициана, когда была написана в том числе самая апокалиптическая книга Нового Завета – Откровение Иоанна Богослова (см. § 59).

#### **Отношение к труду**

В связи с тем, что Парусия – день Господень – якобы уже в действии, то, как уже отмечалось, даже распространилось мнение, что дальнейшие жизненные усилия бессмысленны. В частности, не нужно трудиться, тем более что физический труд считался низким, презренным занятием.

«Результатом, очевидно, было лихорадочное неистовство и тревога, многие новообращенные бросали работу и занятия (чтобы быть готовыми?)»<sup>360</sup>.

В 2 Фес. 3, 10 ап. Павел сформулирует принцип, который мы по сей день употребляем как пословицу:

Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь.

Возможно, имеется в виду своего рода «общий фонд», из которого питались христиане, организуясь в общины<sup>361</sup>.

При этом он сам себя ставит в пример:

<sup>7</sup> Вы сами знаете, как должны вы подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас, <sup>8</sup> ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, – <sup>9</sup> не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам (2 Фес. 3, 7-9).

<sup>360</sup> Дани Д.Д. С. 347.

<sup>361</sup> См. Дани Д.Д. С. 348.



В ответ на ложные слухи о наступившей Парусии (которые многократно приобретали популярность в самые разные, в том числе и недавние времена), ап. Павел примерно рисует картину, предшествующую наступлению дня Господня, т.е. концу истории:

<sup>3</sup> *День тот не придет*, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, <sup>4</sup> противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. <sup>5</sup> Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это? <sup>6</sup> И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. <sup>7</sup> Ибо тайна беззакония уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. <sup>8</sup> И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего <sup>9</sup> того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными, <sup>10</sup> и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения (2 Фес. 2, 3-10).

Эти строки, как и выше разобранный отрывок из 1 Фес. (4, 13-17), весьма близок к жанру апокалиптики – жанру иудейской литературы междузаветной эпохи, когда апокалиптические ожидания были напряжены до предела (см. § 57). Подобным образом первые христиане выражали учение о Пришествии Христовом как о смысле человеческой истории. Для правильного понимания требуются квалифицированные подход и толкование. С одной стороны, речь идет о тайне, которую до конца, полностью раскрыть и понять в принципе невозможно, – можно лишь выразить какие-то предчувствия с помощью условных, символических образов. С другой же стороны, именно такие таинственные истины зачастую и вызывают у людей неподдельный, но в конечном итоге праздный интерес.

Ап. Павел разъясняет многое в вопросе об ожиданиях Парусии, но в то же время и многое оставляет непонятным, что-то недоговаривая, недоуточняя. Очевидно, он предполагал, что тогдашние его читатели были в курсе, что он имеет в виду (ведь он в свое время наставлял их устно, см. ст. 5). Нам же порой остается строить догадки, давая дополнительную пищу для разного рода спекуляций.

«Отступление» (α)postasi/a), «человек греха», «сын погибели» (ст. 3) употреблены с определенным артиклем – значит, имеется в виду, что все знают, о ком идет речь. Павел лишь напоминает о нем. В то же время вряд ли имеется в виду какое-то одно-единственное историческое лицо. Так, уже само его описание в ст. 4 дается вполне в духе и в терминах книги Даниила, где говорится об Антиохе Епифане (см. § 3):

И будет поступать царь тот по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякого божества, и о Боге богов станет говорить хульное и будет иметь успех, доколе не совершится гнев (Дан. 11, 36; ср. 9, 27; 11, 31; 12, 11; 1 Макк. 1, 54; Иез. 28, 2).

Во дни же первых христиан «Римская империя действительно была охвачена вакханалией зла. Недавно был свергнут безумный Калигула, свирепствовал подозрительный Клавдий, придворный заговор вел к престолу Нерона»<sup>362</sup>.

В более поздних новозаветных писаниях (1 Ин. 2, 18. 22; 4, 3; 2 Ин. 7) этот «сын погибели» будет назван антихристом (α)nti/xristoj).

«В 1 Ин. 2, 18 многие толкователи видят ссылку на 2 Фес.»<sup>363</sup>

««Человек беззакония», «сын погибели» отражает иудейский апокалиптический взгляд на мир, где эсхатологическое противостояние Богу часто представлено одной фигурой – сатаной, драконом или (в человеческом облике) тираном или лжепророком (самая близкая параллель – Сив. Ор. III: 63-70). Во 2 Фес. «человек беззакония» – это христианский эквивалент. Отметим, что он в собственном смысле слова не антихрист, противник и противоположник Христа: в 2 Фес. 2 он противостоит Богу. Здесь христианская мысль приходит на смену иудейской, но еще не развивается в характерное представление об антихристе, которое появляется как таковое лишь в Иоанновых посланиях и в Откровении»<sup>364</sup>.

О действии и умножении зла в мире ап. Павел говорит, используя термин «тайна беззакония» (ст. 7), тем самым выражая библейский, точнее, апокалиптический взгляд на мировую историю как на процесс, развивающийся по определенному замыслу, превечному совету Божию, которому противостоит осознанное, целенаправленное, «в свое время», т.е. в определенный срок (ε)π τ(α) κ(α)ιρ(α) действие Его врага. Как совет Божий о мире есть тайна (ср. Еф. 1, 9), постепенно раскрывающаяся, так и противодействие этому Божьему совету есть также тайна – «тайна беззакония», которая также «в действии»<sup>365</sup>.

<sup>362</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 373.

<sup>363</sup> *Кассиан, еп.* С. 193.

<sup>364</sup> *Данн Д.Д.* С. 438.

<sup>365</sup> *См. Ключ...* С. 411.

Осуществиться в полной мере «тайне беззакония» препятствует некто «удерживающий теперь». Последнее выражение – одно из самых малопонятных в Новом Завете. Причиной его малопонятности для нас, современных читателей, отчасти может быть то, что сам Павел не считал нужным пояснять его, так как первые читатели послания – непосредственно те, кому оно было адресовано, – должны были знать, кого (или что!) он имеет в виду (см. ст. 6)<sup>366</sup>. Прежде всего, в ст.6 об удерживающем говорится с помощью причастия *среднего* рода: *to\ kate/xon*. (СП: «что не допускает»; ЕК: «что удерживает» – более удачно, так как сохраняет тот же корень, хотя также нивелирует различия в роде<sup>367</sup>), а в ст.7 – *мужского*: *o( kate/xwn* («удерживающий»).

Что же или кто же подразумевается под «удерживающим теперь», благодаря которому «тайна беззакония» не разворачивается во всем масштабе? Существует несколько, в том числе прямо противоположных толкований<sup>368</sup>.

В древности такие выражения, как «что не допускает» и «удерживающий теперь» понимали как намеки на Римскую государственную власть<sup>369</sup> или шире – на государственный порядок вообще. Ведь порядок, каким бы антихристианским он ни был, все же какой-никакой порядок, препятствующий полному беспределу. В том числе и римское право, хотя оно и попиралось безумными императорами, все же сохраняло за собой репутацию одного из высших достижений цивилизации. Такая репутация сохраняется до сих пор, ибо основные принципы государственного управления в европейском понимании, действующие в т.н. развитых странах мира, восприняты как великое наследие Рима. Даже тогда, когда они беззастенчиво попираются каким-либо тоталитарным режимом, их по крайней мере декларируют как ширму (например, показательные сталинские процессы против врагов народа, когда судебная процедура была карикатурой классического судопроизводства).

Однако подобное толкование многим кажется малоубедительным<sup>370</sup>. Возможно, совсем напротив, подразумевается невидимое вмешательство Бога или, скорее всего, христианская проповедь, которая, собственно, и является наиболее действенным сопротивлением окончательному торжеству беззакония. Такое понимание созвучно словам Иисуса о том, что прежде, чем наступит конец, Евангелие будет проповедано по всей Вселенной (см. Мф. 24, 14; Мк. 13, 10). Возможно, Павел имеет в виду самого себя, хотя вряд ли он вкладывал в свои слова такое узкое, да еще столь претенциозное значение<sup>371</sup>.

Христианскую апокалиптическую надежду ап. Павел выражает в словах о том, что Господь истребит беззаконника, убив его духом уст Своих (ст. 8). Рядом со словом «Господь» в ряде рукописей стоит «Иисус» (отражено в СП и в ЕК), хотя в любом случае подразумевается именно Иисус, ибо речь идет о Его Парусии. Конечное торжество Христа над историей – финальная картина христианского апокалиптического видения.

Отметим, что хотя в ранние годы христианства ожидания скорой Парусии были настолько обострены, что их вполне разделяет ап. Павел, тем не менее, он отказывается говорить о конкретных сроках. Это тоже немаловажная, если не главная мысль обоих Посланий ап. Павла к фессалоникийцам:

<sup>1</sup> О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия, <sup>2</sup> ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью. <sup>3</sup> Ибо, когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами *постигает* имеющую во чреве, и не избегнут (1 Фес. 5, 1-3).

Такая «трезвая тональность присуща всей апокалиптической мысли Нового Завета»<sup>372</sup>, начиная с апокалиптических пророчеств Иисуса Христа (см. Мф. 24; Мк. 13; Лк. 21). Иначе говоря, слова ап. Павла о «человеке греха», «сыне погибели», сказанные в обстановке повышенного апокалиптического

<sup>366</sup> См. *Данн Д.Д.* С. 348.

<sup>367</sup> 2 Фес. 2, 6-7 «в старом русском переводе Библейского Общества звучит так: «И теперь вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, когда не допускающего теперь не будет на свете». При всех своих недостатках перевод этот имеет то преимущество перед позднейшим Синодальным переводом, что в нем причастия *o( kate/xwn* и *to\ kate/xon* в ст. 7 переданы словами одного корня». – *Кассиан (Безобразов), еп.* Царство Кесаря перед судом Нового Завета. М. 2001. С. 17.

<sup>368</sup> См. *ТОВ*. Р. 2882-3; *Данн Д.Д.* С. 463-4, сн. 26.

<sup>369</sup> См. *Кассиан, еп.* С. 193.

<sup>370</sup> Однако: «Мнение, что... ап. Павел разумел римскую государственную власть, остается... и теперь наиболее вероятным решением вопроса.» – *Кассиан (Безобразов), еп.* Царство Кесаря... С. 17.

<sup>371</sup> «Касательно понятий *o( kate/xwn* и *to\ kate/xon* основной спектр мнений сводится к пониманию под этим либо Римского государства, либо отдельного представителя Бога, либо иерусалимской общины, либо апостолов вообще и апостола Павла в частности.» – *Мусин А.* Церковь. Общество. Власть. СПб. – Петрозаводск. 1997. С. 28. Далее разбираются мнения ранних отцов Церкви по поводу «удерживающего».

<sup>372</sup> *Данн Д.Д.* С. 349.

ажитожа, нужно воспринимать не как указание к поискам конкретного исторического лица, а как обозначение постоянно присутствующей в мире сем оппозиции Царству Христову и Христианской Церкви. Ведь даже термин «антихрист» – как было отмечено, более уточненный Иоаннов термин по сравнению с ранними Павловыми «человеком греха», «сыном погибели», «беззаконником», – имеет в виду также не конкретное историческое лицо, а «многих антихристов», каковыми являются все, кто «отвергает, что Иисус есть Христос» (1 Ин. 2, 18. 22)<sup>373</sup>.

### § 32. 1-е и 2-е Послания к Коринфянам

Послания к Коринфянам относятся, без сомнения, к числу самых ярких и характерных Павловых посланий – и по богатству богословской мысли, и по «личностной» насыщенности.

На самом деле Павел написал в Коринф более двух посланий, вошедших в канон Нового Завета. Он сам упоминает по крайней мере еще об одном, отправленном им ранее (см. 1 Кор. 5, 9). Коринфяне также отвечали ему письменно (см. 1 Кор. 7, 1). Ценность и интерес Посланий к Коринфянам представляют уже хотя бы потому, что приоткрывают покров далекой древности одной из самых ранних христианских общин, показывая ее жизнь в реалистических красках – наверняка весьма типичных и для других таких же молодых церквей. Наряду с горячей верой в посланиях обозначены самые разные болезни и заблуждения, так что раннехристианская жизнь предстает перед нами не только как икона, но во многом и как отражение современной церковной действительности. Собственно, именно эти болезни и заблуждения, как всегда, и стали причиной написания Посланий к Коринфянам – и притом в весьма сильном волнении, подчас «со многими слезами» (2 Кор. 2, 4).

Богословское же значение Посланий к Коринфянам состоит в том, что при всем многообразии разбираемых Павлом проблем, при всем большом объеме обоих посланий, их рассуждения вращаются вокруг одного важного, даже, пожалуй, единственно важного вопроса, касающегося Благой вести: как строится жизнь во Христе каждого верующего в соотношении с Церковью как общиной и, отсюда, как строится жизнь Церкви в целом. Иначе говоря, что такое жизнь во Христе как жизнь в Церкви и что такое жизнь в Церкви как жизнь во Христе. Это позволяет Павлу подойти, наконец, к самой важной сотериологической проблеме, актуальной и по сей день (сегодня, может быть, как никогда): на чем основано спасение в Иисусе Христе и притом непременно в Церкви.

Послания к Коринфянам были написаны ап. Павлом во время его 3-го миссионерского путешествия между 53-58-м годами: первое предположительно из Ефеса (см. 1 Кор. 16, 8), куда апостол прибыл после очередного посещения Коринфа и где он задержался на два или три года; второе – из Македонии. Большой объем, многообразие разбираемых вопросов и даже настроений, с которыми написаны разные строки посланий, можно объяснить тем, что Павел писал в ответ не на одну какую-то оказию, а на целый ряд известий, дошедших и в письмах (см. 1 Кор. 7, 1), и с прибытием живых посланцев (см. 1 Кор. 1, 11 и др.).

#### 1. Коринф и коринфская церковь

Город Коринф был крупным процветающим греческим городом, морским портом, столицей провинции Ахαιа (большую часть которой составлял современный полуостров Пелопоннес), где находилась резиденция римского проконсула. Уже географическое положение Коринфа можно назвать исключительным: находясь на узком перешейке, связывающем полуостров с материком, он стоял на пересечении морских и сухопутных дорог с севера на юг и с запада на восток.

«Хотя в культурном отношении Коринф уступал Афинам, тем не менее он гордился своим политическим статусом и интеллектуальными способностями своих жителей. Он никогда не смог достигнуть уровня Афин в искусстве и философии, однако он стал знаменит своими пороками и развращенностью»<sup>374</sup>.

Даже название города породило слова, означавшие половую распущенность: *korinqia/zomai* – «распутничать»<sup>375</sup>; *korinqiako/rh* – «проститутка», *korinqiasth/j?* – «сутенер» или «блудник». Страбон сообщает, что в храме Афродиты имелось более 1000 священных проституток. Хотя, в принципе, в отношении распущенности Коринф наверняка мало чем отличался от любого другого портового средиземноморского города<sup>376</sup>.

Население города было весьма разнообразным, состоявшим как из культурных греков и римлян, так и из людей малокультурных, а также и из представителей других культур, в том числе иудеев. В каком-то

<sup>373</sup> См. *Brown R. P.* 597-8.

<sup>374</sup> *Гампу Д.С.* 333.

<sup>375</sup> *korinqia/zesqai* – «вступать во внебрачные связи». – См. *Murphy-O'Connor J., O.P.* The First Letter to the Corinthians. // NJBC. P. 799.

<sup>376</sup> См. *Murphy-O'Connor J., O.P.* The First Letter to the Corinthians. // NJBC. P. 798-9.

смысле Коринф как тип города можно сравнить с современным Санкт-Петербургом – тоже портовым городом, оживленным культурным центром с великими традициями и мировой известностью, но в то же время средоточием и даже местом культивирования самых разных пороков.

О том, как Павел основал общину в Коринфе, говорится в Деян. 18, 1-18. Остановившись у Акилы и Прискиллы – иудеев, высланных из Рима при императоре Клавдии<sup>377</sup>, – он по своему обыкновению начал проповедь с синагоги.

«Результат превзошел все ожидания: крестился сам начальник синагоги Крисп с семьей (Павел, вопреки своему обыкновению, сам совершил Таинство<sup>378</sup>) и уважаемый член общины Иуст, в доме которого рядом с синагогой гостил апостол»<sup>379</sup>.

Далее, как всегда, к церкви стали присоединяться язычники, быстро составив ее основную часть. В результате Павел в очередной раз вызвал на себя обвинения со стороны синагоги в попирании Закона. Проконсул же Галлион<sup>380</sup> отказался судить в этом деле, предоставив иудеям разбираться самим, и конфликт с синагогой постепенно утих. Проблемы ждали коринфскую церковь и самого Павла не с этой стороны.

Уже одно то обстоятельство, что Коринф был развитым культурным центром и в то же время оживленным торговым портовым городом, многое объясняет в вопросе о сложностях церковной жизни в Коринфе, проявившихся почти сразу после рождения общины. Здесь Евангелие едва ли не впервые столкнулось со всей мощью мира сего, никогда не знавшего Библию. Рано или поздно это должно было произойти и происходит до сих пор: проповеди Евангелия и созиданию церковной жизни противостоят и интеллектуальный снобизм («мудрость» человеческая, «совопросник века сего», см. 1 Кор. 1, 20), и откровенная нравственная распущенность. И одно зачастую прикрывает другое.

Весть о Церкви, т.е. о христианской жизни и притом жизни в христианском *общении*, в Коринфе проходит первое испытание «на прочность». Мир хочет осмыслить Евангелие, переварить, познать, осилить, поглотить его, но оно в ответ обнаруживает еще более сияющие свои стороны. Крест, насилие над Христом вновь оборачивается славой и красотой мудрости Божией, которая намного мудрее мудрости человеческой, хотя и кажется невероятной глупостью. Эти славу и красоту Христа, Его Креста и Воскресения, возвещает Павел в Посланиях к Коринфянам.

## 2. Переписка ап. Павла с коринфянами

Процесс написания посланий остается до конца не ясен, но предположительно можно выстроить следующую последовательность:

1. Апостол написал не дошедшее до нас послание, в котором призывал «не сообщаться с блудниками» (1 Кор. 5, 9). Впрочем, этим первоначальным посланием, возможно, является отрывок 2 Кор. 6, 14 – 7, 1, не очень искусно вставленный, а точнее, разрывающий 2 Кор. 6, 13 и 7, 2<sup>381</sup>.

2. Коринфяне поняли его неправильно, вернее, слишком абстрактно, а потому смысл его слов не дошел до них (см. 1 Кор. 5, 9-11). Об этом, как и о других беспорядках в коринфской церкви Павел узнал от (или *в том числе от*) домашних некоей Хлои, прибывших к Павлу в Ефес (см. 1 Кор. 1, 11), а также от Стефана, Фортуната и Ахаика (см. 1 Кор. 16, 17).

«С тех пор, как в Коринфе побывали ученики Кифы (т.е. ап. Петра) или сам апостол, некоторые отшатнулись от Павла и стали именоваться «Кифиными», другие защищали авторитет Павла, а третьи объявили себя приверженцами красноречивого христианского учителя из Александрии, Аполлоса. Были и такие, кто вообще отвергал авторитет наставников и называл себя «Христовыми». Кроме того, Павлу

<sup>377</sup> Высылка иудеев из Рима при Клавдии – один из немногих исторических фактов, упоминаемых в Деян. (18, 2) и во внебиблейских источниках, в частности, у Светония. Христианский историк V века Орозий, цитируя Светония, датирует это событие 9-м годом правления Клавдия, т.е. это 49-й год – См. *Fitzmyer J.A., S.J. Paul.* // NJBC. P. 1332.

<sup>378</sup> См. 1 Кор. 1, 14. – А.С.

<sup>379</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 352.

<sup>380</sup> Упоминание проконсула Галлиона (Деян. 18, 12-16) также является одной из «зацепок», связывающих историю раннехристианской Церкви с внебиблейскими источниками. Строго говоря, это даже «единственное бесспорное, признаваемое всеми учеными звено, связующее жизнь Павла с гражданской историей». Проконсул Галлион упоминается в греческой надписи в храме Аполлона в Дельфах, обнаруженной в 1905 и 1910 годах. Ее публикация состоялась только в 1970 году. Из этой надписи следует, что Галлион был проконсулом Ахаии в 12-й год правления Клавдия, т.е. около 51-го года (от зимы 51-го до весны 52-го). Проконсулат длился обычно в течение одного года. О Галлионе также известно, что он был старшим братом философа Сенеки. – См. *Fitzmyer J.A., S.J. Paul.* // NJBC. P. 1330-2.

<sup>381</sup> См. *Гампу Д.С.* 337-8.

стало известно, что один из членов общины взял в жены свою мачеху, вопреки всем иудейским и римским законам. Ослабление нравственных устоев сказалось и на братских трапезах»<sup>382</sup>.

3. В ответ на эти тревожные известия было написано послание, ставшее нашим 1 Кор.

4. Павел продолжал получать плохие сведения о жизни в церкви Коринфа, так что сам решил ее посетить, но должен был покинуть ее в расстроенных чувствах. «Община в целом осталась глуха к упрекам Павла, а один из братьев даже оскорбил его»<sup>383</sup>.

5. Возвратившись в Ефес, апостол написал письмо «от великой скорби и стесненного сердца... со многими слезами» (2 Кор. 2, 4). В библеистике его так и называют: письмо «со многими слезами» или строгое послание. Оно не сохранилось, хотя по некоторым предположениям им являются главы 2 Кор. 10 – 13<sup>384</sup>. С ним, видимо, был отправлен Тит.

6. Ответ застал Павла уже в Македонии, куда он отправился из Ефеса. Апостола посетила радость: письмо «со многими слезами», очевидно, «пробудило совесть коринфян, которые каялись и выражали надежду, что еще раз увидят у себя апостола»<sup>385</sup>.

7. Павел написал еще одно послание – наше 2 Кор. – и только спустя какое-то время прибыл в Коринф.

Согласно такой схеме, если она верна, ап. Павел три раза побывал в коринфской церкви и написал ей четыре послания<sup>386</sup>, из которых сохранились только два (второе по счету – наше 1 Кор.; и четвертое – наше 2 Кор.). Не исключено, что те два послания, которые не дошли до нас (первое и третье, «со многими слезами»), вставлены во 2 Кор.

Как видим, Послания к Коринфянам, особенно второе (оно выглядит как компиляция не одного, а нескольких посланий Павла), представляют некоторую текстологическую проблему, для разрешения которой в библеистике предлагаются различные варианты и в которую мы не будем вдаваться подробно<sup>387</sup>. В любом случае перед нами письма апостола Павла к коринфским христианам середины 50-х годов.

### 3. Основные важные темы 1 Кор.

В первых же словах приветствия можно почувствовать, что в отношениях между ап. Павлом и коринфскими христианами появилось некоторое напряжение. Если, начиная Послания к Фессалоникийцам, он писал просто: «Павел и Силуан и Тимофей – церкви Фессалоникской...» (1 Фес. 1, 1; 2 Фес. 1, 1), то в Посланиях к Коринфянам Павел вынужден сразу делать упор на свое апостольское призвание непосредственно Господом Иисусом Христом – как будто кто-то ставит его под вопрос:

<sup>1</sup> Павел, волею Божиею призванный Апостол Иисуса Христа, и Сосфен брат, <sup>2</sup> церкви Божией, находящейся в Коринфе... (1 Кор. 1, 1-2; ср. 2 Кор. 1, 1-2)

#### Разделения и единство в Церкви

Немедленно после традиционных приветствия и благодарения (1, 1-9) апостол, как будто не в силах больше терпеть, высказывает горячее пожелание:

Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях (1, 10).

Так, в одном небольшом предложении апостол сразу провозглашает главный принцип жизни Церкви – единство. Причиной и основой этого единства является единственность и исключительность Иисуса Христа. Последующие строки полагают начало той христологии, которую Павел разовьет затем в этом и в последующих посланиях до головокружительных масштабов. С христологией будут тесно связаны еkkлезиология (учение о Церкви) и сотериология (учение о спасении).

Наконец-то об Иисусе говорится не только как о Мессии, проповедовавшем в Галилее и Иудее, а затем распятом в Иерусалиме, а как о Господе, в Котором дан дар спасения всех верующих и Который есть единственный, в Кого можно креститься ради спасения. С Ним не может сравниться ни один учитель. Спасение, которое дарует Он, – не в учительстве, а в Его Крестной смерти и Воскресении:

<sup>12</sup> Я разумею то, что у вас говорят: я Павлов; я Аполлосов; я Кифин; а я Христов. <sup>13</sup> Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились? (1, 12-13)

<sup>382</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 353.

<sup>383</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 353.

<sup>384</sup> См. *Dunn J.P.* 283. Епископ Кассиан не соглашался с отождествлением ни 2 Кор. 6, 14 – 7, 1 как первоначального, ни 2 Кор. 10 – 13 как строгого послания. – см. *Кассиан, еп.* С. 195.

<sup>385</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 353.

<sup>386</sup> См. *Гатри Д.С.* 337.

<sup>387</sup> См. *Гатри Д.С.* 336-53.

Разделения и единство в Церкви – основная тема всего 1 Кор., но апостол подходит к ней с разных сторон. В начале он с пристрастием говорит о единстве в одной вере, так как один Господь – Иисус Христос. Недопустимо появление в Церкви каких-либо партий, фракций, которые бы послушно шли за своим уважаемым и почитаемым лидером, своего рода отцом, который заслонял бы личность Христа. Забегая вперед, скажем, что не менее горячо апостол будет отстаивать и многообразие человеческих путей и служений в Церкви:

... надлежит быть и разномыслиям между вами... (1 Кор. 11, 19).

Но начинает он с жесткого отметания абсолютизации чьего-либо, даже своего собственного авторитета, если он подменяет главенство Христа в Церкви. Павла огорчали не только те, кто не желал его слушать и напрочь отвергал его авторитет, но и те, кто с восторгом его почитал. В этом почитании он также видел угрозу единству христианской общины. Иначе не сделал бы он такого неожиданного горького вывода:

<sup>14</sup> Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил, кроме Криспа и Гаия, <sup>15</sup> дабы не сказал кто, что я крестил в мое имя (1 Кор. 1, 14-15).

#### Мудрость Божия и мудрость человеческая

Итак, кто-то из коринфян почитал Павла и готов был следовать за ним всегда и во всем. А кто-то, совсем наоборот, как мы увидим, считал его самозванцем-псевдоапостолом. Еще бы: ведь его проповедь была, во-первых, о Христе-Спасителе, позволившем казнить Себя на позорном столбе, и, во-вторых, о взаимном терпении и жертвенности как следовании за Христом. Она выглядела в их глазах как что-то уж слишком несуразное и примитивное. Что это за апостол, который толкует о таких детских вещах, как любовь, сострадание и жертвенность! Нам бы что-нибудь по-серьезнее, по-мудрее! Услышать бы о высоких истинах о Боге! Да, христианство красиво, глубоко и содержит много мудрости, унаследованной из богатой библейской традиции, – так вот и покажи нам эту мудрость и глубину! А что ты нам без конца толкуешь об этом странном недоразумении – распятом Мессии!

Дальше мысль апостола как будто отклоняется от этой темы единства. В действительности же, как мы увидим, мысль о единстве Церкви лишь получает новое измерение.

Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова (1 Кор. 1, 17).

1 Кор. 1, 18 – 2, 5 – отрывок, известный как Слово о Кресте (по первым словам ст. 18). Неудивительно, что этот текст читается в Православной Церкви как Апостольское чтение в праздники Честного Креста (например, Воздвижения: 1 Кор. 1, 18-24) и Великой Пятницы (1 Кор. 1, 18 – 2, 2).

<sup>18</sup> ...Слово о кресте для погибающих юродство [ЕК: безумие] есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия. <sup>19</sup> Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. <sup>20</sup> Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? <sup>21</sup> Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством [ЕК: безумием] проповеди спасти верующих. <sup>22</sup> Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; <sup>23</sup> а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов [ЕК: язычников<sup>388</sup>] безумие, <sup>24</sup> для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; <sup>25</sup> потому что немудрое [ЕК: безумное] Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков. <sup>26</sup> Посмотрите, братия, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; <sup>27</sup> но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; <sup>28</sup> и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, <sup>29</sup> – для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом. <sup>30</sup> От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, <sup>31</sup> чтобы было, как написано: хвалящийся хвались Господом. 2, <sup>1</sup> И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, <sup>2</sup> ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, <sup>3</sup> и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. <sup>4</sup> И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, <sup>5</sup> чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией.

В основе Слова о Кресте – несомненно, апостольское свидетельство о событиях на Голгофе. Но здесь уже дается осмысление голгофского события, его духовное значение. Даже само понятие «Крест» не столько имеет в виду орудие казни (столб с перекладиной, к которому прибывали преступника), сколько используется в символическом значении – как символ-обозначение Божиего поведения по

<sup>388</sup> Следует признать перевод ЕК («для язычников») более правильным, так как он соответствует лучшим греческим рукописям (ε)/qnesin), и, кроме того, лучше доносит смысл текста: ведь «эллины» (которое, кстати, присутствует в греч. тексте и в ЕК во всех остальных соседних стихах) в данном контексте тоже означает язычников, но это не так очевидно непосвященному читателю.

отношению к миру, к человеку, символ Божиего пути на земле. Евангелия только описывают Голгофские события – Христа распяли как преступника на позорном столбе! – и в этом описании читатель или слушатель сами должны увидеть самопожертвование Бога и их неожиданное спасение. А Павел помогает понять, *почему* Крестная – именно Крестная! – смерть Христова спасительна для людей и *почему* Крест Христов есть парадигма поведения христиан в Церкви.

Итак, апостол пишет о Кресте как о деле премудрого Бога среди людей. Ведь никто не сомневается в том, что Бог мудр. В чем же Его мудрость? Мудрость и победа всемогущего Бога, которой не могло не быть и не может не быть, Его слава, точнее, откровение Его славы и величия – все это обнаруживается на Кресте, где Человек, Которым стал Бог, с позором убивается как злодей. Позор, проклятие, наконец, смерть – то, что мир обрушивает на Христа, и то, что Он добровольно принимает на Себя, – становятся путем к Его победе и славе. Добровольная жертва – для Бога означающая истощание, опустошение, самоумаление (ср. Флп. 2, 7; см. § 20. 2) – есть тот путь общения, который открывается только во Христе и апофеозом которого является Крест.

Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (ст. 23).

Это центральный по смыслу стих, который дает ключ ко всему отрывку.

Мудрость (*sofi/a*) Божия оказывается неожиданной, не укладывающейся ни в какие человеческие представления о мудрости, о славе, о победе, о достижении победы. С каким бы багажом представлений о мудрости, в т.ч. о житейской мудрости, с каким бы жизненным опытом ни подошел бы человек к Кресту как к способу общения, для него в любом случае он будет неожиданным и странным. А далее возможна реакция двух типов, в зависимости от сознания – религиозного или нерелигиозного, точнее, библейского или небиблейского. Или же мы подумаем, что Слово о Кресте – не более чем абсурд, глупость и безумие. Или же нечто гораздо более серьезное и худшее (религиозные люди всегда все воспринимают гораздо серьезнее): говорить о Мессии на Кресте – скандал, соблазн, кощунство, религиозное смущение (ст. 23).

Безумие, или соблазн – эти два варианта исчерпывают, в сущности, все возможное многообразие естественной человеческой реакции на неожиданность и неприемлемость Креста.

Так категории «иудеи» и «эллины» (т.е. язычники) оказываются не просто историческими реалиями, которыми жила Церковь в те первоначальные христианские десятилетия, а человеческими религиозными типами в их реакции на проповедь о Кресте Христовом. Да, произошла неминуемая встреча двух миров – иудейства и язычества (язычество в ареале апостольской проповеди в ту пору было представлено эллинизмом). Но произошла и другая встреча-столкновение – встреча обоих этих миров, вместе взятых, со Христом. Их реакция оказалась различной по сути, но аналогичной по результату: «Слово о Кресте» оказалось трудно понимаемым.

Две формы религиозного бытия, можно сказать, по сей день отражают двучастность, двухвариантность всечеловеческого сознания в его различных путях к истинному Богу. С одной стороны, благочестивое, традиционное, воспитанное на Священном Писании (Ветхого Завета) религиозное сознание, – его в данном случае олицетворяет иудейство, уверенное в своем знании истинного Бога и Его Закона. С другой стороны, язычество в своих *лучших* проявлениях – как сознание не то что бы нерелигиозное, а с точки зрения Библии лжерелигиозное, вне общения с истинным Богом, но с поисками истины, с отдаленным предчувствием Бога. Обе эти линии в Ветхом Завете, до Христа, идут параллельно, не пересекаясь. Встретившись же в Новом Завете, столкнувшись с проблемой взаимопризнания (вспомним, как трудно было иудейству признать в язычниках полноправных братьев по вере в их «необрезанном» виде, см. § 33. 2), и те, и другие обнаружили вдруг еще большую проблему – Крест как откровение мудрости Бога.

Для «приготовленного» (см. Лк. 1, 17) иудейского народа Крест оказывается неожиданностью, описываемой в плоскости религиозной традиции. В ст. 23 применяется религиозная категория – соблазн (*ska/ndalon*), неприличие (таков букв. перевод<sup>389</sup>), скандал, смущение, препятствие. Подобный ряд синонимов, с помощью которых можно попытаться передать смысл греческого *ska/ndalon*, букв. означающего крючок с приманкой в западне, выражает духовно-религиозный эффект: когда с некоей святыней поступают (или говорят о ней) недолжным, неподобающим, неприличным образом. Это воспринимается как надругательство, кощунство, непочтительное обращение со святыней, а понятие «Мессия» («Христос») было одной из величайших святынь для иудейского сознания. Утверждать, что Мессия распят на Кресте, «повешен на древе», т.е. проклят (см. Втор. 21, 23), проповедовать «Христа распятого» (1 Кор. 1, 23) – для иудеев, естественно, соблазн.

Что же касается эллинов (язычников), то для них – для тех, кого такие «чисто иудейские» ценности или специфические святыни, как Мессия, по большому счету не трогают, – проповедь «Христа

<sup>389</sup> См. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. РБО. СПб. 2001. С. 1003.

распятого» выглядит не как надругательство над религиозными чувствами (соблазн), а попросту как глупость, безумие. Здесь уже все воспринимается в плоскости интеллекта, логики, здравого смысла и житейского опыта. Мессия – герой, который должен покорить всех если не силой и мощью, данными от Бога, то мудрым словом, таинственным знанием, доступным лишь посвященным. Во всяком случае, не может он явить свою победу и славу на Кресте, позорном орудии казни. Что это за глупость, элементарное неумение не то что лидерствовать, а просто жить в этом мире, что за безумие!

В виду Креста пересмотру подлежит вся мудрость человеческая – будь то иудейская, воспитанная в Завете с Богом, будь то эллинская (языческая), олицетворяющая самостоятельные поиски Истины. Мудрость человеческая оказывается несостоятельной по сравнению с Крестной мудростью Бога, а мудрость Бога – странной, безумной, абсурдной с точки зрения человеческой мудрости:

<sup>19</sup> Написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну (ап. Павел цитирует Ис. 29, 14 по переводу LXX). <sup>20</sup> ... Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? <sup>21</sup> Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством [абсурдом, ЕК: безумием, слав.: буйством] проповеди спасти верующих... <sup>25</sup> ... потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков. <sup>27</sup> ... Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; <sup>28</sup> и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, <sup>29</sup> – для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом (1, 19-21. 25. 27-29).

Ср. 1 Кор. 3, 18-19:

<sup>18</sup> Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. <sup>19</sup> Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом.

Церковь, в которую призваны и иудеи, и эллины, есть принятие Креста как предмета проповеди, принятие *такой* мудрости Бога, а также и, главное, следование *такой* мудрости и преодоление несостоявшейся мудрости человеческой:

<sup>23</sup> Мы проповедуем Христа распятого... – <sup>24</sup> для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость (стт. 23, 24).

Крест – не только предмет проповеди, а и путь жизни, каким он дан в Христовой Церкви:

<sup>7</sup> И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения? <sup>8</sup> Но вы *сами* обижаете и отнимаете, и притом у братьев (1 Кор. 6, 7-8).

Павел проповедует *такого*, распятого Христа, чтобы его примеру следовали христиане. Об этом он будет говорить и повторять не раз (ср., например, Гал. 6, 14; Флп. 2, 5 слл. и др.). Можно сказать, что вся трудность христианства состоит именно в Кресте и в следовании за Христом Его крестным путем (ср. Мф. 16, 24 слл. и пар.). Что угодно можно найти и чем угодно можно любоваться в христианстве, чтобы только отвлечь себя от Креста, но тогда это христианство будет неполным, лишенным самого главного и неподлинным. Или, по одному меткому выражению, «с тех пор как в мир пришел Христос, мир не изменился, – он перевернулся вверх дном».

Хотя Павел и говорит об иудейском соблазне по поводу Креста Христова (а обойти этот аспект он не может, так как иудейский фон является первым и остается актуальным хотя бы потому, что и в Коринфе были иудеи), тем не менее в словах о мудрости Божией, посрамляющей мудрость человеческую, основное острие полемики направлено не против иудейского неприятия Креста, а против эллинского стремления перевернуть по-своему христианскую весть, встроить ее в ту разновидность человеческой мудрости, которая претендовала на подлинное религиозно-мистическое «знание» (gnw=sij). Это были первые симптомы гностицизма, который только-только начинает зарождаться, чтобы стать полноценной угрозой для Христианской Церкви во II веке.

Среди коринфских христиан, а значит, читателей посланий ап. Павла, были такие, которые под воздействием развивающихся гностических (или предгностических) учений тоже мнили себя обладателями глубоких знаний о Боге, достигшими просвещения, «духовными» – в отличие от остальных, по их мнению, непросвещенных, грубых, примитивных людей. Так они говорили в том числе и в отношении собратьев в их же церкви. На протяжении всего 1 Кор., включая «Слово о Кресте», Павел то и дело говорит об этих «знающих», «духовных», «мудрых», в глазах которых слова Павла о терпении, о милосердии, о прощении выглядят как нечто примитивное, простецкое, якобы рассчитанное на популярный невысокий уровень массы людей. Вот уж они-то – избранные, посвященные – рассуждают о вещах сложных, серьезных, глубоких, а значит, связанных с божественным знанием, а все эти «терпение, единомыслие, милосердие», символом чего является Крест, – все это слишком просто, примитивно, а значит, имеет лишь отдаленное отношение к подлинному знанию Бога:

<sup>1</sup> И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, <sup>2</sup> ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, <sup>3</sup> и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. <sup>4</sup> И слово мое и проповедь



моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы,<sup>5</sup> чтобы вера ваша *утверждалась* не на мудрости человеческой, но на силе Божией (1 Кор. 2, 1-5).

Ап. Павел даже не скрывает, с каким трепетом и по-человечески понятным волнением он шел в Коринф проповедовать такие «примитивные» вещи, как Крест, публиче, искушенной в гораздо более сложных и высоких «знаниях» о Боге. Очевидно, сказывался и совсем недавний опыт общения с еще более амбициозными и избалованными столичными снобами и интеллектуалами – афинянами (см. Деян. 17, 18. 32)

Но Павел обращается все к тем же «знающим», «духовным», упорно говоря о таких «простых» вещах, как терпение и единство:

<sup>1</sup> Я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе,<sup>3</sup>  
<sup>2</sup> Я питал вас молоком, а не *твердою* пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские. Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы? и не по человеческому ли *обычаю* поступаете?<sup>4</sup> Ибо когда один говорит: я Павлов, а другой: я Аполлосов, то не плотские ли вы? (1 Кор. 3, 1-4)

В древнегреческом языке, на котором Павел писал послания, не было кавычек, которые подразумевали бы ироничный смысл. Но термин «духовные» (*pneumatikoi*) в контексте послания чаще всего как раз и имеет такой смысл. Это был гностический термин, и не Павел его придумал, хоть он нам и хорошо знаком, и даже несколько заезжен, и мы привыкли понимать его в устоявшемся, церковном смысле. Когда же Павел его употребляет (2, 13.15; 3, 1; 12, 1; 14, 1. 37; 15, 44. 46), он всякий раз имеет в виду тот смысл, который вкладывали в него гностики. Точнее, конечно, не сами гностики, а христиане, входившие в коринфскую церковь и находившиеся под влиянием этого стремительно распространявшегося религиозного мировоззрения. Апостол говорит на языке своих оппонентов – этих, так сказать, гностицизирующих братьев. «Духовными» они себя сами же и называли. По сути дела, это была форма превозношения, гордыни перед теми братьями, кто, кажется, не обладает мудростью (*sofi/a*), тем таинственным знанием, которым обладают гностики: мы, мол, духовные, а они еще нет, они плотские. Они и к Павлу относились несколько свысока.

«Как духовные и мудрые, они презирали Павла за простоту формы и содержания его учения (1, 17 – 2, 5). Они оставили молоко его учения ради твердой пищи более глубокой мудрости (3, 1-2). Они уже достигли полноты, уже разбогатели, уже воцарились, а потому могут свысока, с напыщенной гордостью и высокомерием взирать на собратьев-христиан и на самого Павла, как на наставника в низшем по уровню христианстве (4, 6. 8. 10. 18)»<sup>390</sup>.

Конечно, при таких воззрениях Крест как символ расточения своего богатства никак не укладывался в сознание тех, кто почитал себя духовными, зрелыми, мудрыми, *стяжавшими* знание.

Апостол даже позволяет себе иронизировать, и довольно едко, по поводу превозносящихся братьев:

Вы уже пресытились, вы уже обогатились, вы стали царствовать без нас. О, если бы вы *и в самом деле* царствовали, чтобы и нам с вами царствовать! (1 Кор. 4, 8).

Но Павел не только иронизирует – он предупреждает о духовной опасности, которая подстерегает всякого верующего, если он начнет мыслить свою христианскую жизнь исключительно как путь накопления неких таинственных знаний, за счет которых можно превозноситься над другими. Эта опасность подстерегает буквально каждого члена Церкви, подобно тому, как в свое время перед соблазнами не устояли многие израильтяне, которых Бог вывел из Египта и которые таким образом находились в равных условиях богоизбранности:

<sup>1</sup> Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; <sup>2</sup> и все крестились в Моисея в облаке и в море; <sup>3</sup> и все ели одну и ту же духовную пищу; <sup>4</sup> и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня [ЕК: из духовной скалы, следовавшей за ними]; камень же был Христос. <sup>5</sup> Но не о многих из них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне. <sup>6</sup> А это были образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как они были похотливы (1 Кор. 10, 1-6).

Возможно, Павел подразумевает здесь участие всех в церковных Таинствах<sup>391</sup>, сравнивая их со странствием Израиля по пустыне, когда он уже был в Завете с Богом<sup>392</sup>.

<sup>390</sup> Данн Д.Д. С. 302-3.

<sup>391</sup> Примечательно, что часть приведенного текста, а именно 1 Кор. 10, 1-4, т.е. до, так сказать, негативной, обличительной части, является Апостольским чтением на весьма праздничной, восторженной, триумфальной по своему настроению православной службе – на великом водоосвящении, совершаемом в праздник Богоявления (точнее, в Сочельник и в сам праздник). Тем самым подчеркивается, что Павел действительно имел в виду прообраз церковных Таинств, ибо Великая Агиасма (Богоявленское водоосвящение), хотя формально и не считается Таинством, все же относится к тому, что принято именовать «тайнодействием».

Следует обратить внимание на одно примечательное обстоятельство, подчас не замечаемое нашим просвещенным, но все-таки «ангажированным», т.е. понимающим единство Церкви в слишком зауженном смысле, вниманием. Павел обращался *не к еретикам*, находящимся вне Церкви и нечестиво учащим о Христе. Он обращался к братьям, вразумляя и наставляя их, хотя в их воззрениях и распознаются признаки гностического лжеучения. Павел ни в коей мере не сомневался в принадлежности этих гностицизирующих братьев к Церкви<sup>393</sup> – иначе он бы их не обличал и не увещевал. Ведь разбирал он исключительно *внутренние* церковные нестроения и проблемы.

Да, мы знаем гностицизм как одну из опаснейших ересей, расцвет которой пришелся на II век. Опасность ее была в том, что она искусно мимикрировала под христианство и извращала его изнутри. В конце концов Церкви удалось четко отмежеваться. Здесь же – в 1 Кор., – при всей жесткости Павловой критики читаем братское увещание. Павел как будто «подстраивается» (ср. 1 Кор. 9, 20-22) под терминологию коринфян, говоря о том, какое на самом деле «тайное знание» («если уж вам так угодно!») он проповедует:

<sup>6</sup> Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, <sup>7</sup> но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, <sup>8</sup> которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы. <sup>9</sup> Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (ср. Ис. 64, 4). <sup>10</sup> А нам Бог открыл *это* Духом Своим; ибо Дух все пронизает, и глубины Божии (1 Кор. 2, 6-10).

#### Строить на одном основании, которое есть Христос

Ап. Павел развивает свои увещания к единству, привлекая все новые и новые образы (ср. образ тела в гл. 12). В 3–4 главах он пишет о том, как различные проповедники могут трудиться в Церкви, обращая и укрепляя христиан в вере. Но при этом их нельзя воспринимать в качестве родоначальников неких партий или фракций в христианстве, а само христианство – как аморфное массовое движение, где найдется место любому истолкованию Христова учения при минимуме ответственности.

Так, в современном понимании христианство часто сводится к абстрактному количеству крещенных в частном порядке людей, каждый из которых волен трактовать христианство в том ключе, какой он сам для себя считает приемлемым. Термин же «христианство» мы не встретим в Новом Завете: и по своей грамматической форме (суффикс «-ство»), и по своей стилистике он предполагает некую аморфность, безликость. В наш «демократический» век он стал для многих удобной заменой термина «Церковь», более четкого и подразумевающего большую оформленность и большую ответственность. Перспектива быть *в Церкви* зачастую пугает людей не только тем, что с ней связывают представление об организации, состоящей из жесткой иерархии священнослужителей, но и уже тем, что она имеет в виду некую общину и более-менее личные внутренние взаимоотношения.

Человек стал больше осознавать и ценить свою индивидуальность, что выливается в себялюбивое нежелание уделять свое внимание другим – братьям и сестрам, боясь, что «коллектив» пожрет тебя и твое «я». Жизнь в Церкви как в собрании, в общине оказывается невероятно трудной вещью, но именно о ней – главным образом о ней – ап. Павел и пишет на протяжении всего 1 Кор.

Предназначена ли Церковь лишь для тех, кто склонен к жизни в коллективах и под руководством какого-то конкретного лидера, тогда как остальные, индивидуалисты, говорят: мы просто христиане, «мы – Христовы» и нам Церковь не нужна? А внутри Церкви исчерпывается ли понимание ее жизни как жизни единомышленников, так что церковное единство создается просто как можно большей единообразностью мышления и служений? В этом случае Церковь или, точнее, церкви предстают как чисто теоретическая совокупность движений, фракций, соперничающих друг с другом в различных толкованиях понятия, которое устраивает всех, – христианства? Или это нечто большее и совершенно уникальное, удивительно сочетающее два противоположные свойства: разнообразие служений и теснейшее единство. Если да, то что же является столь мощным основанием теснейшего единства при столь рискованном разнообразии?

Вся эта проблематика, которой посвящено 1 Кор., делает послание как никогда актуальным в наше время, так как именно в XX веке христиане всерьез задумались над тем, что такое Церковь, для чего она нужна и как понимать то ее свойство, которое прописано в символе веры как первое и одно из самых существенных – «единая». Подобные размышления выражаются в самых разных аспектах. Здесь и экуменическое движение, где главным и единственно острым вопросом (по которому удастся ли вообще когда-нибудь договориться?!) является не вопрос о Святой Троице или о Богочеловеке Христе, а вопрос о Церкви: слишком по-разному понимается единство Церкви православными, католиками и протестантами. Другой аспект – трудность принятия Церкви как полноценной и единственно правильной формы

<sup>392</sup> См. *Данн Д.Д.* С. 304.

<sup>393</sup> См. *Данн Д.Д.* С. 304-5.

христианской жизни для наших соотечественников, прошедших через горький опыт жизни в коммунистическом коллективе (своего рода пародии на Церковь). Наступившая демократия в политической жизни заставляет предпочитать Церкви «христианство» (в вышеописанном смысле), где можно найти себе подходящее место по своему собственному разумению и усмотрению.

Итак, ап. Павел пишет о том, что при всем разнообразии ярких проповедников и богословов, которые имеются на христианском поле, они – не самостоятельные родоначальники школ или традиций, а лишь «соратники у Бога» (1 Кор. 3, 9). Апостол применяет различные образы, а именно, нивы и дома:

<sup>5</sup> Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали, и притом поскольку каждому дал Господь. <sup>6</sup> Я насадил, Аполлос поливал [ЕК: полил], но возрастил [ЕК: давал рост] Бог; <sup>7</sup> посею и насаждающий и поливающий есть ничто, а *все* Бог возвращающий [т.е. взращивающий – А.С.]. <sup>8</sup> Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду. <sup>9</sup> Ибо мы соратники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение. <sup>10</sup> Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на *нем*; но каждый смотри, как строит. <sup>11</sup> Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос (1 Кор. 3, 5-11).

Постепенно Павел переходит к не менее важной теме – обоснованию единства и уникальности (единственности) Церкви. Обоснование же состоит в том, что Бог «заплатил» за Церковь самую высокую цену, на которую только Он способен: Он выкупил (искупил)<sup>394</sup> всех, и ценой стала Кровь, пролитая Его Сыном на Кресте (опять тема Креста). Забегая вперед, можно привести слова Павла:

... вы куплены *дорогою* ценою... (1 Кор. 6, 20; ср. Гал. 3, 13; 1 Петр. 1, 18-19)

Этим нужно дорожить как самым дорогим на свете, ибо это невероятно много и нигде такого больше не найти, – Бог поступил так один раз и навсегда, для всех. Лишь потому Павел и пишет неоднократно весьма проникновенные призывы к единству и искренности в церковных отношениях:

<sup>7</sup> Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха [ЕК прим.: т.е. пасхальный агнец] наша, Христос, заклан за нас. <sup>8</sup> Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины (1 Кор. 5, 7-8)<sup>395</sup>.

Богу дорог каждый, кто пришел в Церковь, ибо за каждого умер Христос на Кресте. Посему нужно быть очень осторожным, чтобы кто-либо по твоей вине не споткнулся и не отвернулся от Христа:

И от знания твоего погибнет немощный брат, за которого умер Христос (1 Кор. 8, 11).

По приведенным нескольким цитатам, взятым из разных глав 1 Кор., видно, что это сквозная тема всего послания.

#### **Отношение к миру сему: абсолютный аскетизм или, наоборот, полная вседозволенность**

Уверенность в якобы достигнутой духовной зрелости, мудрости заставляла гностицизирующих братьев считать себя *уже* спасенными, просвещенными, из чего произвольно или сознательно делался целый ряд выводов, как нравственно-практического, так и вероучительного характера.

Гностицизм был разновидностью дуализма, утверждая, что дух и плоть суть противоположные начала, где дух – это благо, а плоть (тело) – зло и «темница» духа как божественной искры. Парадоксально подобное убеждение могло порождать два прямо противоположных вывода. В первом случае оно оправдывало полную нравственную вседозволенность и, прямо сказать, распущенность (плоть не имеет значения, тем более, если дух *уже* просвещен и спасен). Во втором случае оно побуждало к чрезмерному аскетизму, «умерщвлявшему» плоть как однозначное зло. Опять же парадоксальным образом и та, и другая позиции многократно усиливались в соседстве с коринфской атмосферой распутства: в первом случае под боком были широчайшие возможности для удовлетворения естественных позывов плоти, а во втором аскетическая идеология получала дополнительную пищу для ожесточенной непримиримости. Ожидание же близкого конца мира также работало на усиление обеих тенденций<sup>396</sup>.

<sup>394</sup> «Выкупил» или «искупил», как в Гал. 3, 13, – конечно, более точный по смыслу термин, чем просто «купил», ибо выкупают, в отличие от простой покупки, то, что тебе когда-то раньше, даже изначально, принадлежало.

<sup>395</sup> Слова 1 Кор. 5, 7-8 заслуживают нашего особого внимания по причине не только их выразительности, но и литургической важности. В Православной Церкви это 1-я часть Апостола на Утрене Великой Субботы – службе погребения Спасителя, – когда после крестного хода с Плащаницей в храме совершается предвоскресное, торжественное по своему настроению окончание службы. К слову говоря, данный случай уникален для Православного богослужения, так как это единственное Апостольское чтение, состоящее из двух частей, взятых из разных посланий ап. Павла. 2-я часть: Гал. 3, 13-14. При этом обе части читаются вместе – не как два Апостольских чтения, а как одно.

<sup>396</sup> См. *Данн Д.Д.* С. 303.

Поэтому в 1 Кор. мы встречаем осуждение и разврата, который не считали зазорным некоторые братья, и неоправданного воздержания. К первому следует отнести:

<sup>1</sup> Есть верный слух, что у вас *появилось* блудодаяние, и притом такое блудодаяние, какого не слышно даже у язычников, что некто *вместо жены* имеет жену отца своего. <sup>2</sup> И вы возгордились, вместо того, чтобы лучше плакать, дабы изъят был из среды вас сделавший такое дело (1 Кор. 5, 1-2).

А также:

<sup>15</sup> Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! <sup>16</sup> Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть. <sup>17</sup> А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом. <sup>18</sup> Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела. <sup>19</sup> Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? <sup>20</sup> Ибо вы куплены *дорогою* ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии<sup>397</sup> (1 Кор. 6, 15-20).

Причем не преминем еще раз отметить, что Павел осуждает не блуд вообще, а оправдание блуда внутри Церкви. Иначе говоря, его интересует именно Церковь, а не безнравственность вообще, безотносительно жизни в Церкви. По сути дела, 1 Кор., помимо дополнительных мотивов, и написано-то как уточнение именно в связи с тем, что некое первоначальное его послание было неправильно, т.е. слишком абстрактно понято:

<sup>9</sup> Я писал вам в послании – не сообщаться с блудниками; <sup>10</sup> впрочем не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира сего. <sup>11</sup> Но я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не есть вместе. <sup>12</sup> Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? <sup>13</sup> Внешних же судит Бог. Итак, извергните развращенного из среды вас (1 Кор. 5, 9-13).

В конце концов, именно в контексте своего несогласия с подобной вседозволенностью Павел формулирует очень важный принцип, который можно взять как девиз духовной жизни:

Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною (1 Кор. 6, 12).

Ко второму, т.е. к осуждению чрезмерного аскетизма, относятся слова:

<sup>1</sup> А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. <sup>2</sup> Но, *во избежание* блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. <sup>3</sup> Муж оказывая жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. <sup>4</sup> Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. <sup>5</sup> Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а *потом* опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. <sup>6</sup> Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление. <sup>7</sup> Ибо желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе. <sup>8</sup> Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. <sup>9</sup> Но если не *могут* воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться (1 Кор. 7, 1-9).

Возможно, в 1 Кор. 7, 36-38 – тексте, который следует читать не в СП, а в ЕК<sup>398</sup>, – имеется в виду аскетический или духовный брак, не абсолютно одобряемый Павлом именно как чрезмерно аскетичный.

#### Можно ли есть идоложертвенное?

Все вышесказанное касается и вопроса об идоложертвенном (гл. 8). Вновь в основе – Павлова забота о единстве Церкви как о высшей ценности.

Под «идоложертвенным» подразумеваются продукты (главным образом мясо), временно побывавшие в языческих капищах в качестве приношений богам. Такие «освященные» продукты больше ценились на рынке и пользовались суеверной популярностью. В христианской же среде к ним было разное отношение. Одни, уверовав в истинного Бога, все же не могли отделаться от суеверных страхов и то ли боялись оскверниться идоложертвенной пищей как бесовской, то ли наоборот, «на всякий случай» со страхом принимали ее, чтобы не обидеть «а вдруг» все-таки существующих богов. Другие же бесстрашно и с уверенностью просвещенного *знания* говорили: никаких языческих богов нет, кроме Одного (и были, разумеется, правы), и идоложертвенная пища есть обычная пища, которую можно смело

<sup>397</sup> 2-е предложение ст. 20 в ЕК: «Прославьте Бога в теле вашем», что соответствует большинству рукописей и в чем еще более чувствуется «плотская» направленность увещаний Павла.

<sup>398</sup> Перевод ЕК: «<sup>36</sup> Если же кто почитает неприличным для своей девы, чтобы она перешла возраст, – а тому должно быть, – пусть делает то, что он хочет делать: он не грешит; пусть они женятся. <sup>37</sup> Но кто непоколебимо тверд в своем сердце, не имея нужды, и властен над своим желанием, и рассудил в сердце своем блюсти свою деву, – то хорошо поступит. <sup>38</sup> Поэтому, кто женится на своей деве, хорошо поступает, а кто не женится, лучше поступит.»

вкушать, ничего не боясь. В последних легко узнать все тех же «знающих», «духовных», которые свысока смотрели на суеверных немощных братьев.

«Возникшее в христианской общине напряжение между евшими мясо и вегетарианцами очень напоминает разделение между гностиками и остальными людьми (гл. 8 – 10). Подобно позднейшим гностикам, «люди знания», очевидно, были высокого мнения о собственном знании (gnw=sij) и понимании (8, 1. 7. 10. 11), «Мы имеем знание» – было, очевидно, их горделивое притязание (8, 1. 10), как, возможно, и «мы любим Бога и познаны Им» (8, 3 – ср. Еванг. Истины, 19:33). Следовательно, они никакого значения идолам не придавали и свободно присоединялись к храмовым празднествам – опять-таки подобно гностикам II века»<sup>399</sup>.

В обличение подобного духовного снобизма Павел пишет весьма проникновенные строки, даже с некоторой долей запальчивости (см. ст. 13):

<sup>1</sup> О идоложертвенных *яствах* мы знаем, потому что мы все имеем знание; но знание надмевает, а любовь назидает. <sup>2</sup> Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. <sup>3</sup> Но кто любит Бога, тому дано знание от Него. <sup>4</sup> Итак об употреблении в пищу идоложертвенного мы знаем, что идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого. <sup>5</sup> Ибо хотя и есть так называемые боги [ЕК: Допустим даже, что есть так называемые боги], или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, – <sup>6</sup> но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им. <sup>7</sup> Но не у всех *такое* знание: некоторые и доныне с совестью, *признающею* идолов [ЕК: по закоренелой привычке], едят *идоложертвенное* как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется. <sup>8</sup> Пища не приближает нас к Богу: ибо, едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем. <sup>9</sup> Берегитесь однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных. <sup>10</sup> Ибо если кто-нибудь увидит, что ты, имея знание, сидишь за столом в капище, то совесть его, как немощного, не расположит ли и его есть идоложертвенное? <sup>11</sup> И от знания твоего погибнет немощный брат, за которого умер Христос. <sup>12</sup> А согрешая таким образом против братьев и уязвляя немощную совесть их, вы согрешаете против Христа. <sup>13</sup> И потому, если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса вовек, чтобы не соблазнить брата моего (1 Кор. 8).

Мысль Павла движется по замысловатой траектории, так что даже трудно предугадать окончательный ответ. Вначале апостол вроде бы соглашается с позицией этих самых знающих: в самом деле, «так называемых богов», конечно, бояться не стоит и «пища не приближает нас к Богу: ибо, едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем...» (ст. 5. 8). Но вывод совсем другой: «не буду есть мяса вовек!» (ст. 13), потому что от вышеупомянутого знания может погибнуть немощный брат, а за него умер Христос.

Опять-таки уместно обратить внимание, как этим текстом распоряжается Церковь в литургическом плане. 1 Кор. 8, 8 – 9, 2 читают на Литургии в один из дней накануне Великого поста (в Неделю мясопустную), тем самым заставляя посмотреть на пост не столько с индивидуально-аскетической, сколько с церковно-общественной точки зрения.

#### Вечеря Господня

Все той же теме – единства Церкви при появляющихся разделениях – апостол Павел посвящает и строки о самом главном церковном Таинстве, которое изначально было призвано быть реализацией указанного единства: Вечере Господней или Евхаристии.

1 Кор. 11, 18-34 является одним из немногих текстов в Новом Завете подобного рода. Во-первых, это одно из четырех, наряду с Мф. 26, 26-28; Мк. 14, 22-24 и Лк. 22, 19-20 свидетельств о последней (Тайной) Вечере Иисуса с учениками, причем особенно ценно то, что Павел здесь пересказывает церковное Предание («...принял то, что и вам передал...», ст. 23). Во-вторых, это единственное новозаветное свидетельство о самих таких собраниях среди христиан первых поколений. Когда, как не в Великий Четверг – день историко-литургического сугубого воспоминания о Тайной Вечере Иисуса Христа с учениками – этот текст (1 Кор. 11, 23-32) может быть Апостольским чтением?!

<sup>18</sup> Ибо, во-первых, слышу, что, когда вы собираетесь в церковь, между вами бывают разделения, чему отчасти и верю.

Что значит собираться в церковь? В нашем сознании сразу возникает церковь как храм с куполом и крестом, тогда как речь идет о схождении в церковь как в собрание вместе (таков изначальный смысл слова «церковь» – греч. e)kklhsi/a). Это лишнее напоминание нам о том, что значит «церковь» прежде всего – не здание, в которое можно прийти в любое время и сделать какое-то свое частное духовное дело, а собрание вместе, где дело общее (позднее появится греч. слово leitourgi/a – литургия, что и значит «общее дело»).

<sup>19</sup> Ибо надлежит быть и разномыслиям [ai(re/seij; ЕК: разность мнений] между вами, дабы открылись между вами искусные [ЕК: испытанные]. <sup>20</sup> Далее, вы собираетесь, *так, что это* не значит вкушать вечерю Господню; <sup>21</sup> ибо всякий поспешает прежде *других* есть свою пищу, *так что* иной бывает голоден,

<sup>399</sup> Данн Д.Д. С. 303.

а иной упивается [ЕК: Ибо каждый раньше других берет и ест свою собственную вечерю, и кто голоден, а кто пьян].

Легко заметить, что порядок евхаристической трапезы с тех пор сильно изменился. В наше время мы придерживаемся другой последовательности: сначала постимся, соблюдаем т.н. евхаристический пост (не вкушая ничего, начиная с 0 часов до Причастия), после чего возможно своего рода продолжение евхаристического общения после Литургии «за чаем». Но налицо и другое, более серьезное и существенное изменение акцентов. В наше время Причастие зачастую понимается как сугубо *личный* акт благочестия: после установленной частной подготовки (чтения т.н. Правила ко Причащению, поста, Исповеди) можно принять Причастие в любом, неважно каком православном храме. Человек причащается как бы «изолированно», взятый сам по себе, безотносительно других причащающихся за этой же Евхаристией. Особенно это заметно в больших приходах. Павловы же рассуждения свидетельствуют совершенно о другом: он *мечтает* о таком Причащении, которое созидает Церковь как реальное общение людей в одной вере и в любви. Такой, в сущности, мыслили Евхаристию и Сам Господь Иисус Христос, и изначальная церковная традиция в лице первых учеников и последующих церковных богословов вплоть до последних десятилетий<sup>400</sup>. Это – высшее проявление Церкви, но одновременно величайший труд каждого в отдельности и всей общины в целом, по сравнению с которым гораздо легче заниматься своей личной аскезой, превращая Причастие в частное благочестивое деяние.

<sup>22</sup> 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. <sup>23</sup> Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб <sup>24</sup> и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. <sup>25</sup> Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание. <sup>26</sup> Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. <sup>27</sup> Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней (1 Кор. 11, 22-27).

Исходя из контекста рассуждений ап. Павла, недостойнство перед чашей Господней состоит не в несоблюдении определенных приготовительных ритуальных правил, а в непонимании и поругании *церковного* значения Причастия в вышеописанном смысле – как Причастия ко всеобщему, церковному единству во Христе. Причастие – это не только Причастие ко Христу, но и Причастие всех и каждого в Церкви во Христе.

<sup>28</sup> Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. <sup>29</sup> Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. <sup>30</sup> Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает. <sup>31</sup> Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. <sup>32</sup> Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром. <sup>33</sup> Посему, братия мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. <sup>34</sup> А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение (1 Кор. 11, 18-34).

Не следует удивляться, что таким ценнейшим евхаристическим новозаветным свидетельством мы обязаны опять-таки проблемной причине:

«Духовное самонмение, пневматика (они бы сказали «знание истинного положения дел»), возможно, отражается в некоторых (хотя и не всех) спорах, раздиравших коринфскую церковь. Наибольшего выражения оно достигало в их поведении во время совместной трапезы и Вечери Господней (11, 17-22. 33): для части общины это был повод хорошо поесть, презрев при этом бедных ее членов (у которых еды было меньше) и пришедших позже. Почти наверняка речь идет о тех самых людях, чье превосходящее знание давало им право наслаждаться жизнью – к общей трапезе и Вечере Господней они относились так же, как и к идольским празднествам, которые посещали (ср. 10, 19-21)»<sup>401</sup>.

#### Многообразие в единстве

В 1 Кор. 12 говорится о многообразии служений в одной Церкви как духовных даров, каждый из которых нужен и востребован в Церкви. Найден удивительно точный и наглядный образ единства в *органическом* многообразии: тело, где ни один орган (член) не является лишним, у каждого – свое предназначение; более того, если страдает один член, то страдает, болит все тело:

<sup>4</sup> Дары различны, но Дух один и тот же; <sup>5</sup> и служения различны, а Господь один и тот же; <sup>6</sup> и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. <sup>7</sup> Но каждому дается проявление Духа на пользу. <sup>8</sup> Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; <sup>9</sup> иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; <sup>10</sup> иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. <sup>11</sup> Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. <sup>12</sup> Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все

<sup>400</sup> См., например, Шмеман А., *протопресв.* Святая Святым. Заметки об Исповеди и Причастии Святых Таин. Киев. 2002.

<sup>401</sup> *Данн Д.Д.* С. 303-4.

члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос.<sup>13</sup> Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом.<sup>14</sup> Тело же не из одного члена, но из многих.<sup>15</sup> Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу?<sup>16</sup> И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу?<sup>17</sup> Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние?<sup>18</sup> Но Бог расположил члены, каждый в *составе* тела, как Ему было угодно.<sup>19</sup> А если бы все были один член, то где *было бы* тело?<sup>20</sup> Но теперь членов много, а тело одно.<sup>21</sup> Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны.<sup>22</sup> Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее,<sup>23</sup> и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения;<sup>24</sup> и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в *том* нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение,<sup>25</sup> дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге.<sup>26</sup> Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены.<sup>27</sup> И вы – тело Христово, а порознь – члены.<sup>28</sup> И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, *иным дал* силы *чудодейственные*, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки.<sup>29</sup> Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы?<sup>30</sup> Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи? (1 Кор. 12, 4-30).

Впрочем, здесь – вновь полемика с гностицизмом на тему, что такое Дух, духовность, духовные дары. Павел настаивает, что Дух *на всех* изливает свои дары – весьма различные, но не расщепляющие единство, ибо имеют один источник.

#### **Любовь – добродетель выше пророчества**

Апофеозом рассуждений ап. Павла о многообразии даров Духа Божия в их согласном единстве смело можно считать 1 Кор. 13 – один из самых вдохновенных во всем Новом Завете текстов, справедливо именуемый «Гимном любви»:

<sup>1</sup> Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий.<sup>2</sup> Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто.<sup>3</sup> И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.<sup>4</sup> Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится,<sup>5</sup> не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла,<sup>6</sup> не радуется неправде, а сорадуется истине;<sup>7</sup> все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.<sup>8</sup> Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится.<sup>9</sup> Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем;<sup>10</sup> когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.<sup>11</sup> Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое.<sup>12</sup> Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан.<sup>13</sup> А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше (1 Кор. 13).

Все дары нужны, в том числе такие бесспорно великие дары, как, например, дар пророчества или дар исцелений. Большого уважения и почтения достойны аскетические подвиги или служение нищим и обездоленным. Но все это ничего не будет значить в Церкви, если не проникнуто любовью или вытесняет любовь. Как просто, но в то же время, как показывает и исторический, и бытовой житейский опыт, как потрясающе трудно!

«То же духовное самомнение заметно и в вопросе о духовных дарах (гл. 12 – 14): они, несомненно, гордились своими духовными дарами (pneumatika), особенно экстатическим вдохновением, когда они говорили «языками» (14, 12. 23. 33) – они считали это проявлением высшей духовности и к не обладавшим столь же яркими дарами относились с пренебрежением (гл. 12, 21)»<sup>402</sup>.

В таком контексте и рождается знаменитый Павлов «Гимн любви» (1 Кор. 13).

#### **Благочиние в собрании (богослужении)**

Единство Церкви проявляется во всем – в единомысленной вере в одного Христа и в Его Крест ради всех, во взаимном терпении и любви друг к другу, в единой для всех Вечере Господней, наконец, в благочинии, порядке и внятности того, что происходит на богослужениях. Об этом – в 14-й главе 1 Кор. Поразмыслим над таким, например, увещанием:

<sup>9</sup> ... если... вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер.<sup>10</sup> Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения.<sup>11</sup> Но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец...<sup>19</sup> Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на *незнакомом* языке (1 Кор. 14, 9-11. 19).

<sup>402</sup> Данн Д.Д. С. 304.

### Христианская надежда на воскресение мертвых

И вновь приходится говорить о гностических тенденциях в раннем христианстве. Они выражались в уверенности, что спасение и просвещение *уже* дано. И «возможно, наиболее ясным примером подчеркнутого «уже» коринфских пневматиков было их отношение к воскресению»<sup>403</sup>.

Ап. Павел довольно подробно разбирает этот вопрос в 1 Кор. 15 – единственном во всем Новом Завете тексте, где специально и обстоятельно говорится о важности веры в воскресение мертвых вообще и в Воскресение Христово прежде всего.

«Очевидно, именно они [гностицизирующие братья – А.С.] в коринфской церкви утверждали, «что нет воскресения мертвых» (1 Кор. 15, 12). Они могли считать, что *будущего*, грядущего воскресения нет: *они уже* восстановлены через участие в животворящем Духе, приобщаясь к Воскресению Того, Кто, воскресши, Сам стал животворящим Духом (1 Кор. 15, 45). Отрицая воскресение мертвых, они имели в виду отрицание воскрешения (мертвых) тел: спасение не зависит от того, что случится с телом во время смерти или после нее. Воскрешение (материального) тела для гностика невообразимо, ибо противоречит его основоположному представлению о дуализме духа и материи; напротив, спасение уже даровано, воскресение уже произошло в Духе воскресения. Таким образом, и здесь мы сталкиваемся со взглядами, типичными для позднейшего гностицизма»<sup>404</sup>.

Опять-таки в контексте полемики рождаются знаменитые вечно актуальные тезисы христианской проповеди:

Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша (1 Кор. 15, 14. ср. ст. 17).

При этом небезынтересно рассуждение на тему, постоянно занимающую человеческие умы: «как будет воскресение мертвых?», «как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?» (1 Кор. 15, 35).

Прежде всего Павел говорит о некорректности самой постановки вопроса, обращаясь к воображаемому собеседнику с некоторой повышенной эмоциональностью:

Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет (1 Кор. 15, 36).

И далее дается более-менее развернутое пояснение этой в высшей степени загадочной тайны: воскресения, идет ли речь об уникальном Воскресении Иисуса или о всеобщем воскресении всех мертвых. Павел пишет (между прочим, вполне в духе слов Иисуса, запечатленных в Ин. 12, 24):

<sup>37</sup> И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; <sup>38</sup> но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело. <sup>39</sup> Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у людей, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. <sup>40</sup> Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. <sup>41</sup> Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе. <sup>42</sup> Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; <sup>43</sup> сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; <sup>44</sup> сеется тело душевное, восстает тело духовное (1 Кор. 15, 37-44).

После этих рассуждений апостол неожиданно озвучивает предчувствие, которое сейчас кажется таким очевидным, что без него не мыслится богословие человеческого спасения: о том, что во Христе человек как Адам (сотворенный из персти земной по образу и подобию Божию) обретает возможность начать свою историю заново, становится Адамом, т.е. первым человеком и *всечеловеком* заново: Христа Павел именует последним Адамом:

Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий (1 Кор. 15, 45).

Во-первых, это сравнение будет развито самим ап. Павлом (ср. Рим. 5, 12-19). Во-вторых, эта тема будет по достоинству оценена и с особенной любовью подхвачена и развита в христианской православной гимнографии, касающейся праздника Пасхи Воскресения Христова:

Плотію узнувъ, якѣв мертвъ, цр҃юю из гдси, тридневноъ воскресль еси, аздама воздвигль т тли, из цзпразднивъ смеіръть, паісха нетленіи, мјра спасеніе (Екзапостиларий Пасхи).

На этом можно завершить краткий разбор некоторых представляющихся наиболее важными идей 1 Кор. Как видим, 1 Кор., даже в большей степени, чем 1 и 2 Фес., ценное во многом в силу своей репутации самых ранних новозаветных писаний, дает повод величать ап. Павла творцом христианского богословия как вероучения, основанного на горячей вере, на большой богословской подкованности, на понимании главной сути Благой вести и на готовности ответить на самые неожиданные и животрепещущие вопросы современников («совопросников века сего»).

<sup>403</sup> Дани Д.Д. С. 304.

<sup>404</sup> Дани Д.Д. С. 304.



#### 4. Основные важные темы 2 Кор.

##### Апостольское служение в страданиях

2 Кор. содержит много автобиографичных свидетельств об особенностях апостольства Павла. Он вынужден оправдывать свои апостольские полномочия в ответ на подозрения и обвинения со стороны тех, кто считает его интерпретацию Евангелия недопустимой, «слишком вольной» по сравнению с «незыблемыми» ценностями иудейского закона, а потому и его апостольство самозванным и неавторитетным. Поэтому 2 Кор. столь же биографично, как и Гал., написанное, как мы увидим, тоже в том числе и как оправдание правомочности и истинности собственного апостольства:

<sup>22</sup> Они Евреи? и я. Израильтяне? и я. Семя Авраамово? и я. <sup>23</sup> Христовы служители? в безумии говорю: я больше... (2 Кор. 11, 22-23)

Коснемся 2 Кор. лишь очень кратко и отметим один примечательный аспект апостольской апологетики во 2 Кор. В качестве признака подлинности своего апостольства Павел указывает на собственные немощи, слабости и страдания:

<sup>23</sup> ... Я гораздо более *был* в трудах, безмерно в ранах, более в темницах и многократно при смерти. <sup>24</sup> От Иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного; <sup>25</sup> три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине *морской*; <sup>26</sup> много раз *был* в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, <sup>27</sup> в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в нагоде (2 Кор. 11, 23-27; ср. 4, 7-9).

Несмотря на его, Павла, немощи, через его страдания Христос и проповедуется с тем большим успехом<sup>405</sup>. В этом контексте и обретает выражение ставшая знаменитой мысль:

*Господь* сказал мне: довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова (2 Кор. 12, 9).

Показательно, что тема страданий заявляется буквально с первых строк послания, уже в традиционном благодарении:

<sup>3</sup> Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец милосердия и Бог всякого утешения, <sup>4</sup> утешающий нас во всякой скорби нашей, чтобы и мы могли утешать находящихся во всякой скорби тем утешением, которым Бог утешает нас самих! <sup>5</sup> Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше (2 Кор. 2, 3-5).

#### § 33. Послание к Галатам

Послание к Галатам также относится к числу бесспорно аутентичных, наиболее характерных посланий ап. Павла с ярко выраженными, даже незабываемыми особенностями. По объему оно среднее, скорее тяготеет в больших посланиях, так что в каноне Нового Завета закономерно занимает место после больших Рим. и 1 и 2 Кор.

Не будет преувеличением сказать, что Гал. – «одно из самых страстных и полемичных произведений Библии»<sup>406</sup>. Редкие библейские строки написаны с таким волнением и пристрастием. Объясняется это не просто пылкостью натуры ап. Павла, а тем, что в Гал. он полемизирует с богословием, которое грозит извратить Благою весть в ее самом главном аспекте. Если в 1 Кор. Павел писал на не менее волнующую тему созидания единства церковной общины при сохранении разнообразия служений в ней, то здесь дискутируется вопрос скорее вероучительный, но также основополагающий: значение соблюдения Закона как свода определенных правил и заповедей для спасения (оправдания) человека. Так в христианский словооборот вводятся в обновленном понимании термины «Закон», «благодать», «оправдание», «свобода» и др. Особо важное значение приобретает понятие «вера».

В Гал. затрагивается волнующая тема: соотношение свободы – самого драгоценного и труднопознаваемого, трудноместимого дара Божия – и Закона, в рамках которого «привычнее» находится человеку, рассчитывая «заслужить» праведность.

Гал. довольно трудно комментировать, пытаюсь пересказывать рассуждения ап. Павла. Его доктринальная часть довольно обширна и необычайно содержательна, и в то же время она льется, как непрерывный поток, из которого нельзя что-то «конспективно» вычленивать и сжато переформулировать.

<sup>405</sup> См. *Dunn J.P.* 283.

<sup>406</sup> *Dunn J.P.* 279.

## 1. Галатия и галатийские общины

Если с идентификацией фессалоникийцев или коринфян все ясно – ибо речь идет о христианских общинах в хорошо известных греческих городах, – то с галатами несколько сложнее. Во-первых, название «Галатия» в любом случае подразумевает не город, а целую область, находившуюся в Малой Азии. Да и сам Павел обращается не к какой-то одной конкретной общине, а к «церквам Галатийским» (Гал. 1, 2). Во-вторых, в те времена термин «Галатия» мог обозначать одно из двух несколько различных географических понятий.

Так, под Галатией могли подразумеваться те края, где жили, начиная с III века до Р.Х., непосредственно эти самые галаты – народ кельтского происхождения (галлы<sup>407</sup>), прибывшие из Европы и потеснившие здесь, в северной части Малой Азии, фригийцев. Если Павел обращается к общинам, находившимся в этой Галатийской в строгом смысле слова области, то нужно помнить, что Павел побывал здесь во время 2-го и 3-го миссионерского путешествий.

Однако было и другое значение названия «Галатия», более широкое. Когда в 25-м году до Р.Х. римляне подчинили Галатское царство, они превратили его в провинцию со столицей в Анкире (совр. Анкара<sup>408</sup>), включив в нее и области, находившиеся к югу, – те самые, в которых Павел побывал еще во время 1-го миссионерского путешествия и которые затем навестил во время 2-го. Итак, нельзя с полной уверенностью утверждать, к каким галатам обращался апостол – то ли в точном, узком, этническом (северо-галатийская гипотеза, более признанная в древности), то ли в широком (южно-галатийская гипотеза, поддерживаемая, кажется, большинством современных ученых<sup>409</sup>) смысле. Впрочем, предпочтение той или иной гипотезы никак не влияет на понимание содержания и значение Гал.

## 2. Причины написания Гал.

Кого бы ни подразумевал Павел в своем послании, речь идет о тех, кто в свое время с энтузиазмом воспринял его проповедь. Очевидно, Павел был первым, от кого они услышали Благою весть. Но вскоре после этого галаты стали «иудаизироваться». То ли пришли другие проповедники (скорее всего, палестинские христиане из иудеев, прикрывавшиеся авторитетом Иакова Праведного и других апостолов), то ли влияние иудейства было очень велико (неясно, были ли это собственно иудеи или христиане из евреев), но галаты стали прибавлять к своей христианской вере элементы иудейской практики (в частности, обрезание, а также соблюдение других особенностей иудейских правил и праздников, см. Гал. 4, 10). Им – в прошлом язычникам – пришлось воспринять на себя бремя иудейского Закона! Да, внешне они оставались верны христианскому выбору, но Павел ясно почувствовал опасность: если что-то прибавить к уже обретенной христианской вере (в данном случае иудейскую практику), это будет означать, что одной веры в Иисуса Христа для спасения мало. Павлом движет чувство, несколько сходное с досадой: ведь он был свидетелем, с каким воодушевлением галаты уверовали, а теперь оказывается, что это было каким-то импульсивным решением:

Не напрасно ли я подвизаюсь или подвизался (2, 2); Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас (4, 11).

Он страстно полемизирует, используя весь свой богословский потенциал. Его рассуждения временами довольно сложны, так как, с одной стороны, его захлестывают эмоции, а с другой стороны, он желает продемонстрировать перед иудеизирующими оппонентами виртуозное владение сложной иудейской манерой богословствования. Одну и ту же мысль Павел повторяет разными словами, используя разные сравнения.

<sup>407</sup> «Сами они называют себя *Keltae*, а мы называем их *Galli*». – *Юлий Цезарь*. *Bell. Gall.* 1. 1., цит. по: *Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Galatians.* // NJBC. P. 780.

<sup>408</sup> Ср. название известного турецкого футбольного клуба «Галатасарай».

<sup>409</sup> Аргументы в пользу и против южно-галатийской гипотезы: (1) В своих посланиях ап. Павел употребляет названия местности, как правило, имея в виду римскую провинцию (в отличие, однако, от Сирии и Киликии в Гал. 1, 21, а также Аравии в Гал. 1, 17, которая стала провинцией только в 106-м году по Р.Х.); кроме того, вряд ли бы Павел называл галатами население южной Малой Азии, где он сам вырос; (2) Нигде, в том числе и в Деян., не говорится об основании общин в северной Галатии, в отличие от Антиохии Писидийской, Иконии, Листры и Дервии, входивших в южную Галатию, хотя само молчание еще не значит, что таких общин не было вовсе; (3) Павел, скорее всего, не знал галатского языка, который еще во времена бл. Иеронима оставался кельтским, хотя Павел иногда вынужден был пользоваться переводчиком (ср. Деян. 14, 11); (4) Гал. 3, 2-3. 13-14. 23-24; 4, 2. 5; 5, 1 предполагают иудео-христианского читателя, происхождение которого могло быть связано только с эллинистическими городами южной Галатии; опять-таки, это не исключает и тех, чье прошлое было языческим (см. Гал. 4, 8; 5, 2-3; 6, 12-13). – См. *Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Galatians.* // NJBC. P. 780-1.

В конце концов, он как будто ставит перед галатами (и перед любым христианским читателем) вопросы: «Понимаете ли вы, кем вы стали, присоединившись ко Христу? Верны ли вы тому, что обрели в Крещении? Не сомневайтесь ли вы в том, что смерть Христова за вас – это такая огромная милость от Бога, которая превосходит все человеческие подвиги и усилия? Не хотите ли вы вместо благодарности за эту милость вернуться к рабскому служению Богу как господину, не доверяющему своим чадам?»<sup>410</sup>

Обеспокоенность и волнение, с которыми пишет Павел, отразились на стиле и композиции послания. Так, возможно, он написал все послание целиком или значительную его часть собственноручно, хотя обычно он поручал это своим секретарям<sup>411</sup> (см. § 30. 2):

Видите, как много написал я вам своею рукою (Гал. 6, 11).

Впрочем, согласно другому, более распространенному пониманию, Павел писал послание все же не собственноручно, а лишь выделил большими буквами какую-то заключительную часть. Такое понимание отражено и в славянском переводе, и в переводе ЕК, и в большинстве современных переводах на западные языки:

Слав.: Видите, колицѣми книгами [т.е. буквами] писахъ вамъ моею рукою.

ЕК: Посмотрите, какими большими буквами я написал вам своей рукою.

О причинах своего крайнего беспокойства, побудившего его написать послание, апостол прямо пишет в начале, опуская даже традиционное благодарение (см. § 30. 2):

<sup>6</sup> Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию [ЕК: отпадаете в иное Евангелие], <sup>7</sup> которое *впрочем* не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить [ЕК: исказить] благовествование [ЕК: Евангелие] Христова. <sup>8</sup> Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема (Гал. 1, 6-8).

Одним из самых эмоционально окрашенных мест послания является будто непроизвольно вырвавшееся восклицание-упрек:

О, бессмысленные Галаты! кто прельстил [ЕК: заворожил] вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый? (Гал. 3, 1; ср. ст. 3)

Однако это не раздражение учителя, недовольного бестолковостью учеников<sup>412</sup>, а напротив, большая любовь, которая заставляла так переживать Павла:

Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! [ЕК: Дети мои, которых я снова в муках рождаю, пока не будет изображен Христос в вас!] (4, 19).

Сравнивая себя с родителем (отцом или матерью-роженицей) или кормилицей, Павел видел в таких сравнениях наиболее удачные образы своего апостольства (ср. 1 Фес. 2, 7. 11).

Вероятно, Гал. было написано во время 3-го миссионерского путешествия ап. Павла, из Ефеса, в тот период, когда полемика ап. Павла с иудействующими в ранней Церкви была в самом разгаре. Примерно тогда же были написаны 1 и 2 Кор. и Рим. (причем перед написанием Рим.). Самой приемлемой датой представляется 54-й год, хотя предлагаются и более ранние датировки, вплоть до признания Гал. самым ранним из посланий ап. Павла<sup>413</sup>.

Следует также отметить близкое идейно-богословское, а зачастую и вербальное соответствие Гал. и Рим., так что не исключено, что они были написаны одно за другим в пределах короткого периода, когда ап. Павел был весь во власти своих переживаний по поводу спасения верой в Иисуса Христа. Их отличает лишь тон (более взвешенный и спокойный в Рим.) и объем (большой в Рим.), но также и богословская аргументация (более развернутая и глубокая в Рим.). Естественно, при разборе Рим. (см. § 34) мы также вынуждены будем повторяться.

#### Апостольские полномочия Павла

Сомнения, которые посеяли в душах галат иудействующие агитаторы, заставили ап. Павла начать апологию Евангелия, которое он проповедовал, с обоснования своего апостольства. Тем же самым, напомним, ему приходилось заниматься, общаясь в коринфянами, чего, напротив, не скажешь о македонских церквях (ср. 1 и 2 Кор., 1, 1; 1 и 2 Фес. 1, 1; Флп. 1, 1). В результате уже в самом начале

<sup>410</sup> См. *Charpentier E. P.* 50.

<sup>411</sup> См. *Кассиан, ep.* С. 214.

<sup>412</sup> Некоторые библеисты любят замечать, что галаты были «склонны к пьянству, скупости, раздорам, хвастливости, гневливости, импульсивности и прелюбодеейню». – *Гамри Д.* С. 359.

<sup>413</sup> «Ряд англоязычных толкователей (например, Брюс) считают, что это самое раннее Послание и что оно написано незадолго до «Апостольского собора», ок. 48 г.» – *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 341.

послания (в прескрипте, см. § 30. 2) ощущается не столько торжественность вероучительных формулировок (сравнимая с символом веры), сколько их полемическая заостренность:

Павел Апостол, *избранный* не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцем, воскресившим Его из мертвых... (1, 1)

Вся первая часть Гал. (до 2, 15) носит яркий автобиографический характер (вновь, как и в случае с Посланиями к Коринфянам, благодаря негативным явлениям в жизни раннехристианских общин мы имеем ценнейшую историческую и биографическую информацию). Павел упоминает о своем обращении (ср. § 29. 2), когда он принял Евангелие «не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (1, 12), и о том, каким небезболезненным был его путь в Церковь и признание его благовестнических трудов со стороны столпов иерусалимской матери-церкви – Кифы (Петра) и Иакова (1, 18 – 2, 10).

Свой апостольский авторитет Павлу приходилось отстаивать по нескольким пунктам.

Во-первых, потребовалось время, чтобы в бывшем, как он сам себя называет, «гонителе» Церкви, более ревностном, чем кто-либо другой из его сверстников, в этом «неумеренном ревнителе отеческих [т.е. иудейских – А.С.] преданий» (Гал. 1, 13-14) признали не просто христианина, а такого вдохновенного благовестника, которого можно было бы именовать *апостолом*. Впрочем, Павел пишет, что когда в Иерусалиме услышали, что «гнавший их некогда ныне благовествует веру, которую прежде истреблял», то прославили Бога (1, 23-24).

Во-вторых, напомним о том, что как будто *против* Павла формально работал тот факт, что он не был свидетелем земного служения Иисуса Христа. Поэтому Павел подчеркивает исключительность своего обращения: «не человеками и не через человека» (1, 1); «не от человека» (1, 12; ср. ст. 11), а об Иисусе говорит не как о земном Учителе, а как о воскресшем (1, 1), т.е. прославленном Господе, Сыне Божием (1, 16).

Наконец, в-третьих, сама его проповедь, или, так сказать, Павлов «вариант» Благовестия, представлявший ему единственно возможным по отношению к язычникам, вызывал смущение и протест (и внутренний, духовно-психологический, и внешний) со стороны иудео-христиан, не говоря уже о неоднократных открытых попытках синагоги расправиться с ним. Сама мысль, что весть о Мессии может быть проповедана язычникам, вызывала религиозную ярость иудеев (см. Деян. 22, 21-23). Надо полагать, что и иудеи, *ставшие* христианами, не без труда избавлялись от подобной неприязни к язычникам. Даже корифеи Церкви, тесно связанные с иудео-христианской общиной Иерусалима, такие, как Петр и Иаков, лишь после некоторых колебаний и собственных прозрений (см. Деян. 10, 10-28) приняли возможность Благовестия язычникам и признали в Павле младшего собрата по проповеди, причем такого, который и собирался посвятить себя просвещению язычников:

<sup>9</sup> Узнав о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам *идти* к язычникам, а им к обрезанным, <sup>10</sup> только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнять в точности (2, 9-10).

Все это вполне созвучно решению Апостольского собора (см. Деян. 15, 20), который, кстати, имеет в виду Павел, говоря о своем посещении Иерусалима (Гал. 2, 1). Так Павел с самого начала встал на поприще, с которого уже никогда не сворачивал – поприще проповеди язычникам, стяжавшее ему в качестве прозвища наименование «апостола языков (т.е. язычников)» (см. Рим. 11, 13), почти равнозначного собственному имени.

Сейчас нам трудно прочувствовать во всей остроте не столько даже богословские, сколько психологические трудности, которые Павлу приходилось преодолевать на новом поприще – проповеди язычникам. Это была проповедь людям *совершенно новым* с точки зрения многовековой Священной истории Израиля с его ожиданиями Мессии. Христос, в которого уверовали язычники, «на самом деле» был исполнением Писаний *Израиля*, а язычники выглядели как люди, не знавшие и не чувствовавшие этих Писаний как Слова, обращенного к их праотцам по плоти. Это было дело приобщения совершенно новой «небиблейской» аудитории к тем библейским ценностям, которые воспринимались иудеями как их достояние. Эти ценности нужно сначала впитать, прочувствовать «на своем хребте», удостоиться их, «заработать», как их «заработал» и усвоил Израиль в результате долгой и трудной истории от призвания Авраама через многочисленные странствия, испытания и пленения. И трудно было благочестивым иудеям смириться с мыслью, что кто-то, пришедший в одиннадцатый час (ср. Мф. 20, 12), получит столь же щедро, не перенеся тягот Закона. Речь, впрочем, идет не столько о тяготах, сколько о том, что Закон – некая святыня, не чтить которую – кощунство, тем более что она связана с такими потом и кровью!.. Не будучи знакомы с особенностями иудейского религиозного Закона, мы все-таки вполне можем себе представить, насколько непримиримым, жестким и даже жестоким бывает любое религиозное или церковное общество, когда речь идет о традициях, «освященных временем», – по отношению к тем, кто хочет войти в Церковь, но еще не уразумел смысла многочисленных традиций и обрядовых предписаний. Величественная махина вековых традиций бдительно охраняется в ее неприкосновенной целостности не только почтенными «старцами», но и молодыми неопитами («неумеренными ревнителями отеческих

преданий)), которые всюду хотят «подсмотреть [ЕК: выследить]» (2, 4) нарушение традиций. Перед ними подчас трепещут и авторитетные богословы, и влиятельные иерархи Церкви.

Так, возвращаясь во времена первохристианства, вновь смалодушничал великий апостол Петр, пытавшийся найти «разумный компромисс», но в результате оказавшийся в ситуации между двух стульев. В этом-то его и упрекает Павел:

<sup>11</sup> Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостоял ему, потому что он подвергался нареканию [ЕК: потому что он был виноват]. <sup>12</sup> Ибо, до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда те пришли, стал таиться и устранился, опасаясь обрезанных. <sup>13</sup> Вместе с ним лицемерили и прочие Иудеи, так что даже Варнава был увлечен [ЕК: дал себя увлечь] их лицемерием. <sup>14</sup> Но когда я увидел, что они не прямо поступают по истине Евангельской, то сказал Петру при всех: если ты, будучи Иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски [ЕК: иудействовать<sup>414</sup>]? (2, 11-14)

Вспомнив об этих событиях, ап. Павел переходит уже к непосредственному изложению своего учения об оправдании человека.

### 3. Главная тема Гал.

#### Терминология: Закон, оправдание, вера, свобода

Смыслообразующий костяк той богословской лексики, которая используется в Гал., составляют следующие термины:

«Закон» – употреблено 32 раза (! – при том, что Гал. состоит всего из шести глав);

«Вера», «веровать», «верующий» – 26 раз;

«Оправдание», «оправдать(ся)», «праведность» (по-слав. иногда передается как правда), «праведный»<sup>415</sup> – 13 раз;

«Свобода», «свободный» – 10 раз.

Немаловажной будет и следующая статистика:

«Язычник» – 11 раз;

«Иудеи», «иудейский» – 6 раз;

«Обрезаться», «обрезание», «необрезание» – 16 раз.

Причем речь идет о центральной части послания, в которой Павел переходит от биографических воспоминаний к богословским рассуждениям. Совершенно невозможно выхватывать какой-то один конкретный отрывок, как это мы делали в случае с другими посланиями. Чтобы во всей полноте понять Павлову мысль, необходимо обязательно прочесть целиком рассуждение апостола, начиная с 2, 16 и почти до конца послания – перед тем, как читать предлагаемый комментарий дальше! Текст Гал. в высшей степени важен для восприятия сути христианского понимания спасения во Христе. Не будет преувеличением сказать, что по важности и глубине в христианском богословии по этому центральному вопросу сотериологии вряд ли написано что-либо более сильное (разве что Рим!).

Итак, наиболее часто употребляемыми ключевыми словами послания являются «Закон» и «вера». Причем эти понятия во многих случаях идут в паре, а главное, в противопоставлении:

Человек оправдывается не делами Закона<sup>416</sup>, 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).

Этот стих можно считать отправным. Это тезис, который в дальнейшем разъясняется и доказывается.

Сразу важное уточнение: противопоставляются не Закон и вера, а *дела* Закона и вера. Что же подразумевает Павел под этими и другими, не менее важными терминами (например, «оправдание») и почему он ведет речь о столь резком противопоставлении? Впрочем, подобное противопоставление мы

<sup>414</sup> В этом месте единственный раз в Новом Завете в греч. тексте используется глагол, образованный от слова «иудеи»: *ioudai/zw* (букв. «иудействовать»). Таким образом, перевод ЕК более точен и удачен. Интересно, что в Ветхом Завете этот глагол встречается примерно в таком же контексте (как описание страха перед иудеями): «И во всякой области и во всяком городе, во всяком месте, куда только доходило повеление царя и указ его, была радость у Иудеев и веселье, пиршество и праздничный день. И многие из народов страны сделались Иудеями (*ioudai/zon*), потому что напал на них страх пред Иудеями» (Есф. 8, 17).

<sup>415</sup> Все эти русские слова в греч. тексте суть формы одного и того же слова с основой *dikaio-*.

<sup>416</sup> Здесь и далее мы пишем «Закон» с большой буквы [= ЕК], так как под этим термином подразумевается вполне конкретное ветхозаветное достояние, хотя в СП это слово пишется с маленькой буквы.

можем встретить не только у Павла, но и в других новозаветных писаниях, из чего можно сделать вывод о специфически новозаветном значении такой постановки вопроса:

Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин. 1, 17).

#### **Богоданность, непреложность и красота Закона**

**Закон** – это, конечно, тот Богом данный Закон (евр. *torah*, греч. *no/moj*), который получил избранный народ через величайшего (именно поэтому) пророка Моисея во время заключения Завета у горы Синай (см. Исх. 19 слл.). Собственно говоря, Закон – как наставление на истинный путь жизни (см. Втор. 30, 19), как заповеди Бога, – и есть тот дар Божий, благодаря которому можно говорить о конкретном содержании заключенного Завета и о том, в чем счастье и радость быть в Завете с Богом, быть избранным народом, быть Церковью:

<sup>5</sup> Вот, я [т.е. Моисей – А.С.] научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, Бог мой, дабы вы так поступали в той земле, в которую вы вступаете, чтоб овладеть ею; <sup>6</sup> итак храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный (Втор. 4, 5-6).

Будучи Словом Божиим, откровением и величайшим даром Божиим, Закон был и остается тем сокровищем, что «лучше тысяч золота и серебра», «слаще меда» (Пс. 118, 72. 103), «паче злата и топазия» (Пс. 118, 127, слав. текст). Счастливый человек («блаженный муж») о Законе «размышляет день и ночь» (Пс. 1, 2).

Непреходящую сердцевину Закона, как известно, составляют Десять заповедей (Декалог: Исх. 20, 2-17; Втор. 5, 6-21) – та этическая основа жизни в Завете с истинным Богом, которая актуальна всегда, в том числе и в христианстве. Кроме того, иудейский Закон включал в себя и много других предписаний, более конкретных, частных, имеющих в виду, например, храмовый ветхозаветный культ, а также реалии быта, общественных отношений и т.п. Собирание подобных многочисленных заповедей тоже входит в Синайский Закон и составляет центральную часть Пятикнижия Моисея (вторая половина Исх.; вся книга Лев.; первая часть Числ.). Правда, как уже упоминалось, при всей объемности записанного в Пятикнижии Моисеева Закона он не мог исчерпывать все многообразие проявлений человеческой жизни, чтобы каждый раз точно отвечать, как поступать в том или ином случае, чтобы не нарушить какую-либо из заповедей Закона. В результате в иудействе накопилось множество более конкретных толкований заповедей Закона, имевших не меньший авторитет, чем письменные заповеди (см. § 5. 1).

Но не будем спешить с однозначными выводами о ненужности подобных предписаний как таковых! Ведь жизнь народа Божия – будь то ветхозаветный Израиль или новозаветная Христианская (скажем точнее: Православная) Церковь – должна во всех своих и глобальных (общественных), и частных (личных) проявлениях соответствовать Слову Божию. В этой связи неизбежно появление конкретных правил, канонов, уставов, а также их толкований, которые помогают человеку держаться в верности своему духовному выбору на конкретном уровне (в молитвенной практике, а также в быту и во многих других областях своей жизни и деятельности). Можно сказать, что исторической аналогией иудейского предания, в свое время конкретизировавшего исполнение Моисеева Закона для иудеев, в христианской (Православной) Церкви являются не менее разработанные и кажущиеся незыблемыми («освященные временем») свои традиции и уставы. Короче говоря, без преданий и уставов (канонов) человеческих, комментирующих Закон Божий и применяющих один и тот же Закон в тех или иных специфических современных условиях, невозможна реальная жизнь конкретного человека в церковной традиции.

#### **Искаженное понимание Закона. Оправдание по Закону и оправдание по благодати**

Почему же ап. Павел с такой резкостью обрушивается на Закон – данный от Бога, милый сердцу верующего и благодаря разработанным толкованиям позволяющий уверенно шествовать по жизни, зная, что на все, или, во всяком случае, на многие вопросы есть ответы в Законе или в его церковном толковании? Такой вопрос созвучен вопросу о том, почему уже Сам Иисус Христос столь жестко критиковал современных Ему фарисеев и книжников за приверженность «преданию старцев» или «заповедям человеческим».

В том-то и дело, что Павел обрушивается не на Закон – ведь он есть Слово Божие, он дан Богом, «через Ангелов», и он «не противен обетованиям Божиим» (Гал. 3, 19. 21), – а на ложное понимание оправдания. Жертвой же такого ложного понимания и оказывается Закон.

Что же означает понятие оправдания?

Под **оправданием**<sup>417</sup> (греч. *dikaio/nh*; глагол *dikaio/w* – признавать справедливым, оправдывать) в данном контексте имеется в виду оправдание человека перед Богом, т.е. признание человека невиновным,

<sup>417</sup> См. об этом подробно в: *Brown R. P. 576-7.*

праведным<sup>418</sup>, а значит, спасенным. Подразумевается как бы «аннулирование» вины человека за грехи, которые понимаются как преступления против заповедей Закона Божиего. Оправдать, т.е. признать оправданным, невиновным может, разумеется, только Бог, давший Закон<sup>419</sup>.

Уже в самих терминах «оправдание», «преступление» (Гал. 3, 19; ср. 2, 18) явно чувствуется юридический привкус, вызывающий ассоциации с судебным процессом, на котором обвинение рисует как можно полнее картину преступления, а защита пытается найти смягчающие обстоятельства. Из них логически вытекают, хотя и отсутствуют у Павла такие выражения, как «признание невиновным», «аннулирование вины». В такой ситуации «преступник» (2, 18) изо всех сил старается вспомнить, насколько полно он выполнял предписания Закона, и таким образом надеется за счет выполненных «дел Закона» склонить чашу весов Божественного правосудия в свою пользу, к оправданию, к признанию его праведным.

Что конкретно имеет в виду ап. Павел под делами Закона и, главное, можем ли мы понимать его слова в более широком, актуальном для нас смысле? Конкретно он имеет в виду предписания *иудейского* Закона, среди которых один ритуал – обрезание – будучи одной из заповедей Закона (Быт. 17, 10-14), стал самым ярким символом, своего рода опознавательным знаком иудейства, знаком его избранничества в Ветхом Завете перед лицом языческого мира. В том числе и прежде всего *это* предписание иудействующие и убеждали галат соблюдать, если они хотят (а они, конечно, хотят!) оправдаться перед Богом.

Но речь идет далеко не только об обрезании как таковом – оно ведь лишь один, хотя и самый яркий символ всего иудейского Закона и, шире, всей полноты Закона вообще. Галат понуждали соблюдать Закон во всем его объеме:

Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы (4, 10).

Имеются в виду иудейские праздники и т.п.

В наше время в Христианской Церкви обрезание, конечно, не только не является символом церковного Закона, но даже вовсе не входит в христианские заповеди и ритуальные правила. Однако аналогичные своего рода предписания-символы можно без труда найти и в современной обрядовой практике Церкви, имеющей за плечами уже не одно столетие (примерно столько же, если не больше, сколько иудейство имело за своими плечами ко временам ап. Павла): например, пост, всевозможные молитвенные правила в их четкой оформленности и т.п. Без них невозможна религиозная жизнь, как немыслимо человеку ходить без одежды, которая всегда соответствует некоторым современным стандартам, меняющимся из века в век.

Да, все это неизбежно, но рядом с этой-то объективной неизбежностью ап. Павел и увидел опасность, возможность ошибки, погрешающей прямо против Благой вести о Христе и ставящей ее под угрозу полного непонимания, а значит и неприятия.

Закон провоцирует – даже его основные, непреходящие заповеди! – думать, что соблюдая *хотя бы какие-то* его предписания, можно *заслужить* (хоть чем-то!) оправдание, так что *совокупность* соблюденных дел Закона перевесит на чаше весов то, что является нарушениями Закона, преступлениями. Но тогда зачем Христос?! Зачем великая милость во Христе, данная Богом?! Ведь во Христе Бог поступает *вопреки* Закону, Он Сам *ни за что, даром* стирает (сл. Кол. 2, 13-14) человеческие преступления против Закона:

<sup>17</sup> Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть слугитель греха? Никак. <sup>18</sup> Ибо если я снова созидаю, что разрушил, то сам себя делаю [ЕК: выставляю] преступником. <sup>19</sup> Законом я умер для Закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, <sup>20</sup> и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня. <sup>21</sup> Не отвергаю благодати Божией; а если Законом оправдание, то Христос напрасно умер (Гал. 2, 17-21).

**Благодать** (ст. 21) и есть то, что дается *даром*, ни за что, незаслуженно. Отсюда противопоставление: оправдание по Закону (в стремлении перевесить преступления против Закона количеством добродетелей, т.е. дел соблюдения Закона) и оправдание по благодати, т.е. даром, прощая преступления.

---

<sup>418</sup> Греч. слово *dikaiosu/nh* в СП переводится то как «оправдание» (напр., Гал. 2, 21), то как «праведность» (напр., 3, 6).

<sup>419</sup> «Странно в сущности не то, что человек никогда не бывает оправданным перед Богом, а скорее то, что мысль об этом может у него зародиться и что Библия не находит ее чудовищной. Хотя Иов и знает, что «не оправдается человек пред Богом» (Иов. 9, 2), ибо «Он не человек» и нельзя «отвечать Ему и идти вместе с Ним на суд» (9, 32), – все же он не может отказаться от того, чтобы «завести судебное дело»: «знаю, что буду прав» (13, 18 слл.).» – Словарь библейского богословия *n/ред Кс. Леон-Дюфура и др.* Пер. с франц. Брюссель. 1990. Столб. 716.

После приведенных слов идут уже приведенные выше эмоциональные упреки Павла:

<sup>1</sup> О, бессмысленные Галаты! кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый? <sup>2</sup> Сие только хочу знать от вас: через дела ли Закона вы получили Духа, или через наставление в вере? <sup>3</sup> Так ли вы бессмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью? (Гал. 3, 1-3)

Очевидно, под «оканчиваете плотью» апостол подразумевает непосредственно столь «плотской» акт, как обрезание<sup>420</sup>.

<sup>4</sup> Столь многое потерпели вы неужели без пользы? О, если бы только без пользы! <sup>5</sup> Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса через дела ли Закона *сие производит*, или через наставление в вере? (Гал. 3, 4-5)

#### **Вера – единственно адекватный ответ человека на благодать (дар) от Бога**

Человеческим ответом на благодать как дар от Бога может быть лишь благодарность и **вера**.

Здесь апостол привлекает ветхозаветный материал, авторитетный как для него, так и, как он знает, для его иудействующих оппонентов. Коль скоро иудеи именовали себя «сынами Авраама» (ср. Мф. 3, 9 и пар.; Ин. 8, 33), Павел и обращается к истории Авраама:

<sup>6</sup> Так Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность. <sup>7</sup> Познайте же, что верующие суть сыны Авраама. <sup>8</sup> И Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: в тебе благословятся все народы. <sup>9</sup> Итак верующие благословляются с верным Авраамом (Гал. 3, 6-9).

Впоследствии Павел не раз еще будет обращаться к личности великого ветхозаветного патриарха (еще раз в Гал. – см. ниже, а также в Рим., не говоря о Евр.). Можно сказать, что Павел внес большой вклад в то, чтобы мы смогли оценить Авраама во всем его уникальном достоинстве – как гиганта веры в истинного Бога. Вера Авраама уникальна уже по той причине, что в Библии она описана как первый (после грехопадения) вразумительный человеческий опыт общения с истинным Богом. В своей вере Авраам не имел никаких гарантий, но был движим какой-то сверхчеловеческой силой, что и позволила ему откликнуться на Божье призвание (см. Быт. 12, 1-4). Или же, как будто «вопреки Богу», скрывшему Свой человеколюбивый облик за личиной кровожадного языческого божества, Авраам оказался готов принести в жертву Исаака (подарок Божий – исполнение обещаний), и тем самым обнаружил в человеческой душе те дотоле неведомые возможности, которые позволяют вести достойный диалог с Богом (см. Быт. 22, 1-18). Главной добродетелью Авраама, которая и была его участием в Завете с Богом и которая делала его праведным перед Богом, была вера и только вера: «Авраам поверил Богу, и это вменилось ему в праведность» – эту цитату из Быт. 15, 6 (в Быт. 15 говорится о заключении Завета с Авраамом) ап. Павел и приводит как главный аргумент (Гал. 3, 6).

Удивительно точным оказывается утверждение ап. Павла «верующие суть сыны Авраама» (3, 7). В свете того, что «сынами Авраама» называли себя иудеи, логическое ударение в высказывании Павла стоит на слове «верующие»: «Верущие – вот кто на самом деле являются сынами Авраама». В Рим. 4, 11 Авраам именуется «отцом всех верующих».

#### **Невозможность оправдаться по Закону**

Далее апостол с помощью различных аргументов продолжает доказывать, что Законом не может быть получено оправдание.

Во-первых, Павел возражает против убеждения, что можно оправдаться *хотя бы частичным* соблюдением Закона, причем возражает на основании самого же Закона:

Все, утверждающиеся на делах Закона, находятся под клятвою [ЕК: проклятием]. Ибо написано: проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге Закона (Гал. 3, 10; ср. Втор. 27, 26).

Во-вторых, он приводит еще одно доказательство «от Писания», цитируя Авв. 2, 4:

<sup>11</sup> А что Законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет. <sup>12</sup> А Закон не по вере; но кто исполняет [ЕК: исполнивший] его, тот жив будет им (Гал. 3, 11-12).

Ст. 12 на первый взгляд выглядит странным в контексте настоящих рассуждений Павла. Здесь почти прямая цитата Лев. 18, 5. Речь идет о том, что Павел не отвергает Закон вовсе, но лишь его превратное понимание, ибо Закон провозглашает заповеди, с помощью которых человек идет к праведности. Вопрос в том, с каким пониманием, под воздействием какого духовного импульса он их соблюдает (об этом речь пойдет чуть ниже).

<sup>13</sup> Христос искупил нас от клятвы [ЕК: проклятия] Закона, сделавшись за нас клятвою [ЕК: проклятием], ибо написано: проклят всяк, висящий на древе, 14 дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою (Гал. 3, 13-14).

<sup>420</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Galatians. // NJBC. P. 785.



Провозглашая заповеди Божии, Закон тем самым явственно обозначает все творимое человеком зло как преступления против Бога («преступление» – понятие, автоматически появляющееся рядом с понятием «Закон»). А значит, всякий, кто нарушает заповеди, как пункты Закона, находится под проклятием (в СП «клятвою»), что является наследием славянского текста, но не совсем удачно с точки зрения современного словоупотребления). Лишь во Христе, в котором даруется прощение, снимается подобное проклятие. Об этом говорится с помощью одного из специфических терминов, взятых из торгово-общественной области, но вошедших в богословский лексикон еще в Ветхом Завете: e)сagora/zw (искупить, выкупить). Так, о Боге, выведшем народ Израиля из Египта, освободившем его из рабства, говорится, что Он его «принес к Себе» (Исх. 19, 4), «приобрел», «стяжал» (Пс. 73, 2)<sup>421</sup>. Особенно много у Девтероисаи: «Я помогаю тебе, говорит Господь и Искупитель твой, Святой Израилев» (Ис. 41, 14), «этот народ Я образовал для Себя» (43, 21; ср. 43, 14; 44, 6; 47, 4) – здесь речь идет уже об освобождении из Вавилонского плена.

Павел никогда не называет Иисуса Христа «Искупителем», но он пишет, что во Христе вновь совершается подобное приобретение, искупление (ср. Рим. 8, 23; 1 Кор. 6, 20; 7, 23). В Гал. 3, 13 об искуплении говорится даже как о своеобразной «плате», когда в качестве жертвы упомянутому проклятию Христос отдает Самого Себя – взамен нас<sup>422</sup>.

Проклят всяк, висящий на древе (Гал. 3, 13) – цитата из Закона (Втор. 21, 23).

Следует, однако, помнить, что апостол ни слова не говорит о том, кому заплачена эта плата (Богу или, напротив, диаволу). Такой вопрос стал предметом спекуляций позднейших комментаторов, тогда как сам Павел эксплуатировал образ «выкупа» (торговой сделки) лишь до определенной степени – как сравнение (ср. 1 Кор. 6, 20: «вы куплены *дорогою* ценою [ЕК: дорого]»), которое не может быть полным, исчерпывающим и единственно адекватным описанием события спасения во Христе. А значит, не может пониматься как богословская санкция, оправдывающая т.н. юридическую теорию искупления.

Добавим также, что текст Гал. 3, 13-14 является второй частью Апостольского чтения на Утрне Великой Субботы – службы, пронизанной особыми духовно-богословскими переживаниями, предчувствиями Пасхи. Кроме того, ст. 13 взят как начальные слова тропаря Великой Пятницы, который читает священник в Православной Церкви и перед совершением проскомидии:

И#скупил ны2 езси2 т клзтвы законнныз честною твоею кровію:

Читая Гал. дальше, можно увидеть, как Павел демонстрирует филигранное владение техникой толкования каждой фибры Писания.

<sup>15</sup> Братия! говорю по *рассуждению* человеческому: даже человеком утвержденного завещания никто не отменяет и не прибавляет к нему. <sup>16</sup> Но Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: и потомкам, как бы о многих, но как об одном: и семени твоему, которое есть Христос. <sup>17</sup> Я говорю то, что завета о Христе, прежде Богом утвержденного, Закон, явившийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обетование потеряло силу (Гал. 3, 15-17).

Привлекается хронологический аргумент: Закон был дан намного позже, чем жил Авраам, с которым Бог *уже* заключил Завет. В этом наблюдении есть большой смысл. В самом деле, динамика роста человека к Богу такова, что сначала требуется вера, а потом уже, как следствие и помощь в дальнейшем росте, конкретные правила жизни (Закон), хотя человеку психологически свойственно «задним числом» переставить все наоборот.

<sup>18</sup> Ибо если по Закону наследство, то уже не по обетованию; но Аврааму Бог даровал *оное* по обетованию. <sup>19</sup> Для чего же Закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому *относится* обетование, и преподан через Ангелов, рукою посредника. <sup>20</sup> Но посредник при одном не бывает, а Бог один (Гал. 3, 18-20).

#### Зачем нужен Закон? Закон как педагог

В самом деле, зачем же Закон? – такой законный (позволим себе каламбур) вопрос логически возникает после «противозаконных» высказываний Павла.

<sup>421</sup> Хотя термин «искупить», «выкупить» и взят из общественно-экономической сферы, с которой Павел, несомненно, знаком (ср. 1 Кор. 7, 21), тем не менее, он пользуется не тем глаголом *pria/sqai*, который употреблялся в современных ему юридических документах, а термином *LXX*: a) *polutro/w* (см. Исх. 21, 8; Рим. 8, 23; Кол. 1, 14). Правда, a) *gora/zw*, e) *сagora/zw* в *LXX* не используется вовсе. – См. *Fitzmyer J.A., S.J. Pauline Theology. // NJBC. P. 1400.*

<sup>422</sup> Ср., например, евхаристическая молитва из Литургии свт. Василия Великого, в которой о Христе говорится что Он «даде2 себе2 иззмѣну сме2рти, въ не2йже держи1ми бѣхомъ, проидани подъ грэхо1мъ» – Он «взамен отдал Себя на смерть, которой подлежали мы, проданные греху».

<sup>21</sup> Итак Закон противен обетованиям Божиим? Никак! Ибо если бы дан был Закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от Закона; <sup>22</sup> но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа (Гал. 3, 21-22).

Роль Закона – в обнаружении греха как неправды перед Богом. Для Закона грех является преступлением, а грешник – преступником.

О роли Закона Павел еще яснее скажет в Рим.: «Мы не «уничтожаем Закон верою», «но Закон утверждаем» (Рим. 3, 31).

<sup>23</sup> А до пришествия веры мы заключены были под стражею Закона, до того *времени*, как надлежало открыться вере. <sup>24</sup> Итак Закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; <sup>25</sup> по пришествии же веры, мы уже не под *руководством* детоводителя. <sup>26</sup> Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса (Гал. 3, 23-26).

Роль Закона пополняется еще одной важной составляющей: он не только «индикатор» греха, но и тот фон, на котором еще резче и контрастнее сияет благодать, данная как дар прощения в Иисусе Христе. Здесь в самом деле напрашивается употребить слово «прощение», но следует заметить, однако, что этот ходовой термин христианского богословия, как, кстати, и «покаяние», не относится к излюбленной лексике Павла, а в Гал. эти слова ни разу не встречаются<sup>423</sup>.

Закон обозначил грехи, чтобы тем весомее было воспринято оправдание как прощение и усыновление человека во Христе. В этом контексте у Павла появляется знаменитое определение Закона как детоводителя ко Христу (см. Гал. 3, 24). Детоводитель (греч. paidagwgo/j, что можно даже не переводить: педагог<sup>424</sup>; по-слав. пѣстунъ) – это раб или слуга, которому на время детства вверено воспитание малолетнего сына-наследника. Павел подметил удивительный парадокс, великолепно поясняющий служебную роль Закона: малолетний сын, мальчик, потенциальный наследник и даже будущий хозяин этого самого раба-педагога, пока находится в полной зависимости, в своеобразном рабстве, «под *руководством* [ЕК: под властью]» (ст. 25; ср. 4, 1-2) у детоводителя, ибо куда его тот *поведет* буквально за руку, туда он и пойдет. В древности такие детоводители обычно водили детей в школу и обратно<sup>425</sup>.

Но это лишь определенный, воспитательный этап жизни человека – до его совершеннолетия, когда он осознает, кто же он на самом деле, и вступит в права владения.

#### Усыновление

Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись (Гал. 3, 27)

Во Христе человек обретает новое качество, новое звание: быть не в рабстве, а в сыновстве у Бога, подобно Самому Христу. Нетрудно узнать в приведенных словах Павла краткий, но торжественный литургический крещальный гимн Православной Церкви:

Е#лицы во хрста2 крсти1стесц, во хрста2 wzблеко1стесц.

<sup>28</sup> Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. <sup>29</sup> Если же вы Христовы, то вы семья Авраамово и по обетованию наследники. 4, <sup>1</sup> Еще скажу: наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего (Гал. 3, 28 – 4, 1).

Продолжение темы детоводителя (см. выше), на фоне которой зреет один из самых возвышенных Павловых выводов – об усыновлении человека Богу.

<sup>2</sup> он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом *назначенного*. <sup>3</sup> Так и мы, доколе были в детстве, были поработаны вещественным началам мира (Гал. 4, 2-3).

«У греков эти «начала» означают, в первую очередь, буквы, составляющие слова, затем – начальные элементы знания, которые приобретают дети. Это понятие вполне применимо к Закону: [Бл. Иероним.] В переносном смысле stoixei=a – основание, элемент, стихия; отсюда ta/ stoixei=a tou= ko/smou – букв. стихии мира, т.е. вещественные начала. Все обряды, предписанные Законом, совершались посредством вещественных элементов, как например, обрезание, жертвы, омовения и т.д.»<sup>426</sup>

<sup>423</sup> ««Павел о покаянии как таковом ничего или почти ничего не говорит (только Рим. 2, 4; 2 Кор. 7, 9-10; 12, 21... Слово «прощение» встречается» только в Еф. 1, 7 и Кол. 1, 14». – *Данн ДД*. С. 60.

<sup>424</sup> Слово «детоводитель» является переводом-калькой греческого paidagwgo/j («педагог»), где pai=j – «ребенок», «дитя», а a/gw – вести, приводить.

<sup>425</sup> Из Греческо-русского словаря *А.Д. Вейсмана* (М. 1991): paidagwgo/j – «собственно значит ведущий мальчиков; обыкновенно дядька из рабов, отводивший детей в школу и из школы и вообще смотревший за ними...»

<sup>426</sup> Ключ... С. 393.

И вот, наконец, мы и читаем весьма торжественный (в том числе и за счет своего литургически важного места – как Апостольское чтение на Литургии в праздник Рождества Христова) отрывок об усыновлении человека Богу в Иисусе Христе:

<sup>4</sup> но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился Закону, <sup>5</sup> чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. <sup>6</sup> А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче! <sup>7</sup> Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа (Гал. 4, 4-7).

Об изречении «Авва, Отче!» (ст. 6) – см. § 11. 4.

«Полнота времени» (ст. 4) – исполнение исторического срока, что предполагает восприятие человеческой истории как прямой, которая ведет к определенной цели (Царствию Божию) и в которой все происходит «современно». Христос – исполнение, цель и смысл истории. Эта чисто библейская историософско-богословская идея может быть выражена по-разному – например, на языке генеалогии в Мф. 1, 1-17 (см. § 43. 5) или апокалиптики в Откр. (Христос – «Альфа и Омега, начало и конец»).

Слова о педагогическом значении Закона, о полноте времени во Христе следует понимать не только в «макроисторическом» смысле – как оценку пути, пройденного всем человечеством в древности. При таком линейно-хронологическом понимании Ветхий Завет и Закон в самом деле потеряли бы смысл. В том-то и дело, что свое педагогическое значение, как путь ко Христу (т.е. к пониманию, что есть грех и что есть прощение греха во Христе), Закон и весь Ветхий Завет сохраняют всегда. Они остаются актуальным Словом Божиим для каждого человека во все времена. Иначе говоря, свой путь ко Христу на «микроуровне» проходит не только все человечество в целом, но и каждый человек в отдельности. В Крещении или (скажем мягче, учитывая специфику нашей крещенной, но расцерковленной действительности) в воцерковлении для каждого человека наступает «полнота времени», когда он созревает до того, чтобы «облечься во Христа».

Усыновление – очень ценное понятие. Оправдание дается, вернее, даруется человеку даром, по благодати, ибо благодать есть ни что иное, как дар (см. выше). Соответственно, и дар можно принять только на веру, с доверием. Дар, благодать, с одной стороны, и вера, доверие, свободное принятие дара, с другой, – вот две стороны одного события, а именно события отношений между любящими и доверяющими друг другу личностями: между Богом как Отцом и человеком как сыном. Это не Господин и раб, а Отец и сын.

<sup>8</sup> Но тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги. <sup>9</sup> Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им? <sup>10</sup> Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы. <sup>11</sup> Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас. <sup>12</sup> Прошу вас, братия, будьте, как я, потому что и я, как вы. Вы ничем не обидели меня: <sup>13</sup> знаете, что, *хотя* я в немощи плоти благовествовал вам в первый раз, <sup>14</sup> но вы не презрели искушения моего во плоти моей и не возгнушались *им*, а приняли меня, как Ангела Божия, как Христа Иисуса. <sup>15</sup> Как вы были блаженны! Свидетельствую о вас, что, если бы возможно было, вы исторгли бы очи свои и отдали мне [апостол с особым чувством вспоминает, с каким восторгом галаты слушали его проповедь и с какой готовностью они были рады помочь ему хоть чем-нибудь в его физических недугах: очевидно, имеется в виду какая-то глазная болезнь Павла – А.С.]. <sup>16</sup> Итак, неужели я сделался врагом вашим, говоря вам истину? <sup>17</sup> Ревнуют по вас нечисто, а хотят вас отлучить, чтобы вы ревновали по ним. <sup>18</sup> Хорошо ревновать в добром всегда, а не в моем только присутствии у вас. <sup>19</sup> Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! <sup>20</sup> Хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой, потому что я в недоумении о вас. <sup>21</sup> Скажите мне вы, желающие быть под Законом: разве вы не слушаете Закона? (Гал. 4, 8-21)

Далее Павел опять обращается в примере Авраама, на этот раз применяя аллегорический метод толкования Писания:

<sup>22</sup> Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. <sup>23</sup> Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. <sup>24</sup> В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, <sup>25</sup> ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; <sup>26</sup> а вышний Иерусалим свободен: он – мать всем нам. <sup>27</sup> Ибо написано: возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа. <sup>28</sup> Мы, братия, дети обетования по Исааку. <sup>29</sup> Но, как тогда рожденный по плоти гнал *рожденного* по духу, так и ныне. <sup>30</sup> Что же говорит Писание? Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной. <sup>31</sup> Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной (Гал. 4, 22-31).

Сравнение Закона и благодати с Агарью и Саррой, бывших, соответственно, рабыней-наложницей и женой (т.е. свободной супругой) Авраама, на первый взгляд, выглядит немного искусственным. Но это вполне в духе аллегорического толкования, распространившегося в эллинистическом иудействе. Здесь

Павел «отдает дань своему раввинистическому прошлому и считается с иудейской полемикой»<sup>427</sup>. Подзаконных ап. Павел сравнивает с сыном от рабы, а тех, кто под благодатью (по обетованию) – с сыном от свободной<sup>428</sup>.

#### Трудность жизни по вере, а не по Закону

Подводя некоторый промежуточный итог, можем повторить, что адекватным ответом на дар Божий во Христе является вера человека. Желанное оправдание человек имеет шанс воспринять (здесь даже не вполне уместно будет употреблять слово «получить», сразу ассоциируемое с получением за плату или какую-то заслугу), только если он, зная и видя свои грехи как преступления против Божьего Закона, уверует, что Бог *дарует* оправдание. Несомненна родственность подобных рассуждений Павла с Христовой проповедью (ср., например, притчи о мытаре и фарисее, Лк. 18, 10-14 или о блудном сыне, Лк. 15, 11-32):

Пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? (Мф. 9, 13)

Примечательно, что и Христос приводит слова из Ветхого Завета (Ос. 6, 6), и таким образом не отменяет его, а настаивает на отказе от его превратного (фарисейско-законнического) понимания и возврате к изначальному смыслу.

Требования жить по вере, по благодати, а не под игом рабского соблюдения Закона ап. Павел страстно и убежденно провозглашает в Гал. как единственно возможный путь жизни в Новом Завете. Но эти требования оказываются в высшей степени необычными и трудными, если, конечно, мы не будем их воспринимать как затертые лозунги или в каком-то превратном, обмельченном, усеченном понимании (есть даже выражение «поступить не по Закону, а по благодати», которым оправдывают все что угодно). Они вечно *новы*.

По сути дела в этом *новизна* Нового Завета, который именно потому и не перестает быть *Новым* (т.е. непривычным, трудно выполнимым), но вот уже две тысячи лет поставленным как единственная задача Богом во Христе. На свете нет больше ни одной такой вещи, которая, называясь новой, соответствовала бы *по существу* такому своему названию в течение столь долгого периода времени (в противном случае это воспринимается как сложившееся историческое название – например, Новгород, один из древнейших русских городов).

В Новом Завете мы можем жить не в силу исторического шанса родиться после Рождества Христова (по Р.Х.), а *только* в результате стремления жить в том духовном состоянии, которое предлагает ап. Павел в Гал.

Новый Завет – это неестественное, сверхъестественное религиозное состояние человека, который рождается в мир с естественным *языческим* религиозным чувством. Ветхий Завет является тем «нулевым» уровнем, где отсекаются, запрещаются ложные боги и ложные религиозные и вообще ложные человеческие ценности (в соотношении в истинным Богом). Новый же Завет есть созидание положительных, отцовско-сыновних отношений Бога с человеком, которые возвышаются над всем прежним и естественным. (Впрочем, Ветхий Завет в предчувствии и в предвосхищении содержит многие новозаветные требования и смыслы: например, фактически новозаветным пониманием Закона наполнено его изложение в Втор. 30, 11-14 и др. или пророчество Иеремии Иер. 31, 31-34<sup>429</sup>).

Новый Завет требует постоянных усилий, постоянной динамики, постоянных «прыжков вверх», преодоления «гравитации», которая тянет человека вниз, во мрак язычества (и религиозного, и нравственного). Спасительным препятствием в падении может быть опять-таки Ветхий Завет с его простой Законной правдой. Созидание же, творчество может быть в полной мере в состоянии сыновства, в свободе. Но оно труднее, чем соблюдение Закона.

#### От Закона через веру к свободе

Так мысль Павла в Гал. логически переходит к еще одному краеугольному новозаветному понятию – свободе, тому тяжкому дару, который и является самой яркой печатью богосыновства человека.

<sup>1</sup> Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства. <sup>2</sup> Вот, я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа. <sup>3</sup> Еще свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь Закон. <sup>4</sup> Вы, оправдывающие себя Законом, остались без Христа, отпали от благодати, <sup>5</sup> а мы духом ожидаем и

<sup>427</sup> Кассиан, *еп. С.* 216.

<sup>428</sup> Можно упомянуть о том, как эту Павлову аллегорическую разовьет впоследствии митр. Киевский Иларион (XI век) в своем знаменитом «Слове о Законе и благодати», где говорится также о язычниках – славянах – которые, подобно галатам, пришли ко Христу, минуя иго Закона.

<sup>429</sup> Можно даже говорить не только о новозаветном исполнении ветхозаветных ожиданий, но и о неизменности Слова Божия и о том, что роль Нового Завета – вернуть и восстановить изначальный смысл раз и навсегда провозглашенных Слов Закона Божия.

надеемся праведности от веры. <sup>6</sup> Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью (Гал. 5, 1-6).

«Вера, действующая любовью» (ст. 6), – необычайно точное выражение, имеющее в виду под верой не какой-то усеченный, внутренний, интеллектуальный акт признания Христа, а полноценный путь жизни, который не может не проявляться вовне. Так снимается вопрос о противопоставлении спасения верой и делами. Спасение не заслуживается добрыми делами, а наоборот, вера есть причина добрых дел. Также снимается противопоставление со знаменитым «вера без дел мертва» (Иак. 2, 20. 26; см. § 49. 7), так как ««вера, действующая любовью» есть по своей сути то же самое («действующая», ε)nergoume/nh, и «дела», ε)rga – однокоренные слова).

«Было бы неправильным толкованием мысли Апостола видеть в «вере» только ее умозрительное содержание: понимать «веру» как «символ веры». Вера предполагает и «символ веры», но Павлово понимание веры гораздо шире. Для ап. Павла вера есть вся полнота духовной жизни. Вера выражается в стремлении того, кто верит, к совершенному единению с Тем, в Кого он верит»<sup>430</sup>.

<sup>7</sup> Вы шли хорошо: кто остановил вас, чтобы вы не покорялись истине? <sup>8</sup> Такое убеждение не от Призывающего вас. <sup>9</sup> Малая закваска заквашивает все тесто. <sup>10</sup> Я уверен о вас в Господе, что вы не будете мыслить иначе; а смущающий вас, кто бы он ни был, понесет на себе осуждение. <sup>11</sup> За что же гонят меня, братья, если я и теперь проповедую обрезание? Тогда соблазн креста прекратился бы. <sup>12</sup> О, если бы удалены были возмущающие вас [ЕК: О, если бы подвергли себя отсечению возмущающие вас!] (Гал. 5, 7-12)

«Букв.: «если бы отсечены были». Так как α)ροκο/υονται может означать отсечение членов тела (обряд, практиковавшийся в Галатии приверженцами культа богини Кибелы), многие комментаторы предполагают, что в устах Павла это саркастическое выражение означает: да изувечат себя возмущающие вас (ср. Флп. 3, 2)»<sup>431</sup>.

Речь идет об оскотлении. «Павел готов приравнять обрезание к оскотлению. С большей силой ап. Павел не мог выразить свое отрицательное отношение к обрезанию... Скопцам был закрыт доступ в общество Господне (Втор. 23, 1)»<sup>432</sup>.

#### Свобода или вседозволенность?

К свободе призваны вы, братья, только бы свобода ваша не была поводом к *угождению* плоти, но любовью служите друг другу (Гал. 5, 13).

Свобода не означает вседозволенность. Ее подлинная реализация есть труд дать возможность действовать Св. Духу.

Ибо весь Закон в одном слове заключается: любви ближнего твоего, как самого себя (Гал. 5, 14).

Опять Закон! Ап. Павел, кажется, готов сделать все, чтобы закрыть эту тему раз и навсегда, и под конец припоминает еще ряд дополнительных аргументов, в том числе и такой общеизвестный, как золотое правило этики. Его знали и в самом иудействе (см. о Гиллеле § 5. 1), оно неоднократно повторяется и в Новом Завете (см. Мф. 7, 12; 22, 39 и пар.; Деян. 15, 29).

<sup>15</sup> Если же друг друга угрызаете [ЕК: кусаете] и съедаете [ЕК: едите], берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом [ЕК: как бы вы не пожрали друг друга]. <sup>16</sup> Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти, <sup>17</sup> ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы. <sup>18</sup> Если же вы духом водитесь, то вы не под Законом. <sup>19</sup> Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, <sup>20</sup> идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны,] ереси, <sup>21</sup> ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. <sup>22</sup> Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, <sup>23</sup> кротость, воздержание. На таковых нет Закона (Гал. 5, 15-23).

«Противопоставление дел плоти плоду духа. Заслуживает внимания, что о делах плоти Павел говорит во множественном числе (ст. 19), а о плоде духа – в единственном (ст. 22). Он явно противопоставляет дурной множественности греха единство духовной жизни»<sup>433</sup>.

<sup>24</sup> Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. <sup>25</sup> Если мы живем духом, то по духу и поступать должны. <sup>26</sup> Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать. <sup>1</sup> Братья! если и впадет человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным. <sup>2</sup> Носите бремена друг друга [ЕК: Друг друга тяготы носите = слав.], и таким образом исполните Закон Христов (Гал. 5, 24 – 6, 2).

<sup>430</sup> Кассиан, еп. С. 216.

<sup>431</sup> Ключ... С. 394.

<sup>432</sup> Кассиан, еп. С. 217; ср. вариант перевода: «Лучше бы они кастрировали самих себя!» – Дани Д.Д. С. 63.

<sup>433</sup> Кассиан, еп. С. 217.

Парадоксальное выражение: термин «Закон» рядом с именем Христовым (ст. 2). Бесспорно, остроумный ход с подтекстом: «Если уж речь идет о Законе, то пусть: Закон Христов есть служение друг другу».

<sup>3</sup> Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя. <sup>4</sup> Каждый да испытывает свое дело, и тогда будет иметь похвалу только в себе, а не в другом, <sup>5</sup> ибо каждый понесет свое бремя. <sup>6</sup> Наставляемый словом, делись всяким добром с наставляющим. <sup>7</sup> Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: <sup>8</sup> сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную. <sup>9</sup> Делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем, если не ослабеем. <sup>10</sup> Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере. <sup>11</sup> Видите, как много написал я вам своею рукою. <sup>12</sup> Желающие хвалиться по плоти принуждают вас обрезываться только для того, чтобы не быть гонимыми за крест Христова, <sup>13</sup> ибо и сами обрезывающиеся не соблюдают Закона, но хотят, чтобы вы обрезывались, дабы похвалиться в вашей плоти (Гал. 6, 3-13).

Напоследок Павел приберег еще один аргумент, взятый из жизни: иудействующие сами не исполняют всего Закона, да и не могут – совсем не потому, что они злонамеренные преступники, а потому что каждый человек слаб. Такое законничество встречается всегда: когда кто-то блюдет Закон в других, сам не в силах воздерживаться от того же.

<sup>14</sup> А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира. <sup>15</sup> Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь. <sup>16</sup> Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и Израилю Божию (Гал. 6, 14-16).

«Израиль Божий – христианский народ, наследник обетований (и пар.), в противоположность Израилю по плоти»<sup>434</sup>.

Впрочем никто не отягощай меня, ибо я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем (Гал. 6, 17).

«По мнению некоторых толкователей, руки и ноги апостола были отмечены ранами, наподобие ран Христовых. Но большинство комментаторов полагает, что Павел метафорически говорит о своих страданиях, понесенных за Христа»<sup>435</sup>.

Благодать Господа нашего Иисуса Христа со духом вашим, братия. Аминь (Гал. 6, 18).

Подведем лишь краткий итог всему сказанному словами еп. Кассиана:

«Нельзя себе представить, чтобы сейчас кто-либо мог призвать христиан к исполнению иудейского Закона, в частности, к наложению на себя ига обрезания. Но законничество наблюдается нередко и в христианстве, как его искажение, вызываемое человеческою немощью и малодушием, и Гал. остается на все времена «Благовестием христианской свободы», как его назвал русский исследователь Н.Н. Глубоковский»<sup>436</sup>.

## § 34. Послание к Римлянам

Послание к Римлянам – самое вероучительное и догматическое из посланий апостола Павла. В этом его главная содержательная особенность. Но вместе с тем его нельзя считать ни своего рода «компендиумом христианского учения» (Меланхтон), ни «завещанием» Павла<sup>437</sup>. В каноне Нового Завета им открывается корпус Павловых посланий, что, впрочем, объясняется объемом Рим. – 16 глав. Мы же приступаем к его рассмотрению только сейчас, так как почти наверняка оно было написано Павлом из Коринфа в конце очередного миссионерского «цикла» – 3-го миссионерского путешествия (см. Рим. 15, 18-23), когда апостол собирал пожертвования среди языко-христианских общин для иерусалимской матери-церкви (см. 1 Кор. 16, 1-3; 2 Кор. 8, 1-4), переживая при этом, будут ли они благосклонно приняты (см. Рим. 15, 31). Наиболее вероятно, что Рим. было написано в Коринфе или Кенхреях зимой 57-58-го годов<sup>438</sup>.

По поводу сбора пожертвований в пользу иерусалимской церкви следует отметить, что он имел не только меркантильно-экономическое значение.

«В Иерусалиме Павла принимали с подозрением, как фарисея, который теперь всячески дистанцируется от Закона. В такой ситуации сбор пожертвований становился не просто сбором в пользу бедных. Он должен был стать знаком солидарности новообращенных общин из язычников с первообщиной, которая была иудео-христианской. Рим. также могло быть (косвенно) своего рода

<sup>434</sup> Ключ... С. 395.

<sup>435</sup> Ключ... С. 395.

<sup>436</sup> Кассиан, *en.* С. 218.

<sup>437</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 830.

<sup>438</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 830.

формулировкой Благовестия Павла, как если бы оно было обращено к иудео-христианам Иерусалима, относившихся к нему все еще настороженно»<sup>439</sup>.

Аутентичность, т.е. безусловная принадлежность Рим. ап. Павлу, принимается, как и в древности, абсолютно всеми современными библеистами, а ее отрицание некоторыми критиками XIX века (Б. Бауэром и др.) ныне считается «одним из курьезов новозаветной науки»<sup>440</sup>.

### 1. Рим и римские христиане

Еще одной особенностью Рим. является то, что оно обращено к общине, в которой Павел еще ни разу не был (ср. Кол.; § 38. 1). Ведь он сознательно руководствовался принципами проповедовать там, где о Христе еще никто не проповедовал, чтобы «не хвалиться готовым в чужом уделе» (2 Кор. 10, 16) и «дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15, 20). Римская же христианская община была основана не Павлом, а кем-то другим, возможно, Петром<sup>441</sup>. К тому же там могла быть не одна, а несколько общин, в которых были и бывшие язычники, и иудеи: «в послании нигде не названа «римская церковь»<sup>442</sup>. Павел сам пишет о том, что вера римских христиан «возвещается во всем мире» (Рим. 1, 8). Можно привести и свидетельство Тацита о гонениях при Нероне в 64-м году, когда в Риме было «огромное множество» христиан (Анналы, XV, 44).

### 2. Причины написания Рим.

И тем не менее, апостол Павел не мог миновать Рим в своих миссионерских путешествиях. Где, как не здесь – в столице империи, гражданином которой был Павел, подданных которой он обращал ко Христу и которая, будучи языческой цивилизацией, была вместе с тем благоприятным лоном и контекстом христианского Благовестия, – должна была наконец прозвучать весть «апостола языков»?! Намерение посетить Рим он вынашивал еще и потому, что собирался двинуться дальше на запад, в Испанию (см. Рим. 15, 24), и таким образом желал «иметь опорный пункт для миссии на Западе»<sup>443</sup>. Правда, вряд ли он предполагал, что этот визит состоится как конвоирование на суд к кесарю.

Итак, Павел пишет Послание к Римлянам, как бы предвосхищая свое посещение столицы, желая «навести мосты», провозгласить главные пункты своей проповеди – иначе говоря, предпослать своего рода благовестнический манифест в виду своего скорого визита. Этим объясняется еще одна, внешняя особенность Рим.: оно довольно стройно композиционно (что весьма важно при таком объеме) и выдержано в эмоциональном отношении, хотя, конечно, и здесь то и дело явственно чувствуются яркая личность апостола и его пристрастное отношение к предмету изложения. Это тем более интересно, что Рим. по содержанию во многом параллельно Гал., гораздо более экспрессивному и «экспромтообразному». Такое впечатление, что Рим. – систематизированный и расширенный вариант Гал.:

«Подобно Еф. и Кол., или 1 Тим. и Тит., эти два послания можно определить как парные послания»<sup>444</sup>.

Ап. Павел обращается к общине, с которой пока не знаком лично, так что ему особенно нечего вспомнить из несуществующего общего прошлого (ср., напр., 1 Фес. 2; Гал. 1 – 2) – разве что передать приветы конкретно тем, кого он знал из христиан-римлян, а таких набирается целый список, составляющий заключительную главу (см. Рим. 16).

### 3. Основные важные темы Рим.

Относительная систематичность Послания к Римлянам позволяет конспективно сформулировать его магистральные идеи, логически, последовательно и подробно развиваемые на протяжении всего объема, точнее, пятнадцати глав послания (не считая 16-й главы «приветов»<sup>445</sup>).

<sup>439</sup> Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 831.

<sup>440</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 831.

<sup>441</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 831.

<sup>442</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 349.

<sup>443</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 349.

<sup>444</sup> Кассиан, *еп.* С. 219.

<sup>445</sup> 16-я глава Рим. представляет собой текстологическую проблему, будучи, возможно, своего рода рекомендательным письмом в Ефес о некоей Фиве, диакониссе церкви кенхрейской. В некоторых древних списках Рим. 16-я глава отсутствует, а заключительное славословие следует за 15, 33. См. также другие соображения в: Fitzmyer J. A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 831-2; см. также Brown R. P. 575-6.

### Всеобщность греха и всеобщность спасения во Христе (гл. 1 – 5)

В первых главах провозглашается весть двоякого характера: с одной стороны, все люди без исключения – как иудеи, которым даны заповеди от Самого Бога (Закон Моисеев), так и язычники, которым тоже в своей, хотя и неполной мере дан тот же Закон, написанный на сердце, т.е. совесть, – являются грешниками, т.е. не в силах полностью, на сто процентов соответствовать требованиям Закона:

Все согрешили (Рим. 3, 23; 5, 12).

При этом спастись самим, т.е. оправдаться перед Богом «делами Закона» – невозможно (ср. главная мысль Гал.). И, как уже неоднократно говорилось, спасение дано, точнее, даровано как благодать, как дар от Бога. Дар сей дан во Христе и только во Христе, причем без различия и иудеям, и язычникам. Единственный путь к оправданию и спасению – вера (см. Рим. 3, 28; ср. Гал. 2, 16) в столь высокий дар, в благодать Христову. Как всеобщ грех (главы 1–3), так всеобще и спасение во Христе (гл. 5).

Тема всеобщности, своего рода глобальности как греха, так и спасения проходит через все Послание в Римлянам («глобализм» греха и спасения) далеко не случайно, а вполне закономерно: Павел обращается к столичной общине (или группе общин). Столичный статус адресата неминуемо провоцирует рассуждать о Благовестии в максимально глобальных масштабах, которые дают о себе знать уже в приветствии: «чтобы во имя Его покорять вере все народы» (Рим. 1, 5). В то же время римские общины, подобно многим другим общинам в раннем христианстве, состояли как из иудео-, так и из языко-христиан<sup>446</sup>. Таково объяснение двучастности той всеобщности, которая провозглашается также с самого начала послания:

Я не стыжусь благовествования Христова, потому что *она* есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, *потом* и Еллину (т.е. язычнику – А.С.) (Рим. 1, 16; ср. 2, 9-10).

Апостол применяет понятие греха не только к иудеям, т.е. к народу, которому дан Закон и который, следовательно, знаком не понаслышке с понятием греха как преступления против Закона Божия, но и к язычникам, т.е. к тем, кто как будто «не в курсе» такой постановки вопроса. На самом же деле и язычник, т.е. любой человек, имея совесть, тем самым предопределен различать доброе от злого, праведность от греха. В гл. 1–2 встречается, пожалуй, единственное в Новом Завете ясное и четкое рассуждение о том, что в современном богословии именуется естественным откровением или естественным богопознанием (в отличие от сверхъестественного, т.е. открытого Богом кому-то в пророческом озарении), даруемым как возможность буквально любому рождающемуся в сей мир человеку. Центральный стих:

Невидимое Его [т.е. Бога – А.С.], вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они [т.е. люди – А.С.] безответны (Рим. 1, 20).

Такой перевод (СП) довольно невразумителен. Попробуем понять это утверждение в других переводах:

То, что незримо в Нем [т.е. в Боге – А.С.], созерцается от создания мира чрез размышление над творениями: и вечная Его сила и Божество, так что нет у них [т.е. у людей – А.С.] извинения (ЕК).

С тех пор, как создан мир, Его [т.е. Бога – А.С.] невидимые свойства постижимы для ума, который видит их в Его творениях, – их и вечную силу Его и Божественность. Так что им [т.е. людям – А.С.] нет извинения [перевод архим. Ианнуария<sup>447</sup>].

Материальный мир, т.е. окружающая природа, космос, самим своим сложным устройством, красотой и целесообразностью, должны приводить мыслящего человека к признанию факта существования Единого всемогущего и мудрого Бога. Таков путь познания Бога вне Библии, путь язычника (эллина). На этом строятся некоторые т.н. доказательства бытия Божия (космологическое, телеологическое и др.). Однако положительный результат такие доказательства дают далеко не всегда: вместо признания и поклонения истинному Богу-Творцу, человек устраивает культ других богов, идолов и, в конечном итоге, своих похотливых страстей. В 1, 21-32 нарисована картина того, как нежелание узреть и искать истинного Бога приводит к полному извращению богоподобия человека. И речь идет совсем не только о древнем идолопоклонстве времен ап. Павла, а о весьма знакомой нам, обыденной окружающей и находящейся внутри нас самих действительности:

<sup>21</sup> Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; <sup>22</sup> называя себя мудрыми, обезумели, <sup>23</sup> и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, – <sup>24</sup> то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои

<sup>446</sup> О специфике взаимоотношений христиан из иудеев и язычников в Риме до и после эдикта Клавдия, а также после смерти последнего см. *Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 831.*

<sup>447</sup> Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к Римлянам, Апокалипсис. // *Славянский библейский фонд. Перевод на русский язык, 1996. СПб. 1997. С. 100.*



тела.<sup>25</sup> Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь.<sup>26</sup> Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным;<sup>27</sup> подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение.<sup>28</sup> И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать непотребства,<sup>29</sup> так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия,<sup>30</sup> злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям,<sup>31</sup> безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы.<sup>32</sup> Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют.

Далее ап. Павел пишет о том, что печать Творца лежит не только на внешней природе, но и на самом сердце каждого человека (ср. нравственное доказательство бытия Божия). Каждому дана совесть:

Дело закона у них [т.е. язычников – А.С.] написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2, 15).

Итак, Закон – хотя бы как совесть – дан каждому человеку, а значит, хотя бы потенциально дано чувство греха как ощущение вины перед Богом.

И если уж в таком «усеченном» виде Закон дан даже язычникам, то что же говорить об иудеях, которым Закон дан в полной мере через пророческое посредничество, т.е. сверхъестественное откровение. Однако здесь Павел вынужден полемизировать с заблуждением другого рода, во многом повторяя и продолжая рассуждения, изложенные в Послании к Галатам. Сам факт дарования Закона иудеям ложно понимается как привилегия, а ветхозаветное избрание Израиля – как уже обретенная праведность и спасение. Ап. Павел облекает свои слова в форму полемики с воображаемым собеседником – собирательным образом иудея<sup>448</sup>:

Вот, ты называешься Иудеем, и успокаиваешь себя Законом, и хвалишься Богом... (Рим. 2, 17)

<sup>21</sup> как же ты, уча другого, не учишь себя самого? <sup>22</sup> Проповедуя не красть, крадешь? говоря: не прелюбодействуй, прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь? <sup>23</sup> Хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога? <sup>24</sup> Ибо ради вас, как написано, имя Божие хулится у язычников (Рим. 2, 21-24).

Апостол формулирует некую важную антиномию, сама формулировка которой даже, кажется, несколько противоречива (такое впечатление, что Павел сам не замечает, как он сам себе «противоречит», если опираться исключительно на букву послания). Он пишет, что быть иудеем – «великое преимущество во всех отношениях» (3, 2), а буквально чуть ниже, что никакого преимущества в этом нет (см. 3, 9). Дело в том, что Закон, данный от Бога и воспринятый как откровение – здесь: иудеями, а шире, в применении к современности, нами, церковным народом (который осознает себя народом Божиим подобно Израилю в Ветхом Завете), – одновременно и великий дар, а потому честь, преимущество перед теми, кто не знает Закона, но и многократно увеличенная ответственность за грех. Как и в Гал., Павел провозглашает смысл дарования Закона:

Законом познается грех (Рим. 3, 20).

Поэтому критика Павла направлена, конечно, не против самого Закона – «Слова Божия» (Рим. 3, 2), а против ложного понимания оправдания на основании соблюдения «дел Закона»:

Человек оправдывается верою, независимо от дел Закона (Рим. 3, 28).

Единственным путем является вера в то, что Бог силен помиловать и простить тех, кто познал грех как нарушение Закона:

Итак, мы уничтожаем Закон верою? Никак; но Закон утверждаем (Рим. 3, 31)

В послании постоянно подчеркивается, что оправдание дается Богом не за соблюдение Закона, а «независимо [ЕК: помимо] от Закона» (3, 21; ср. ст. 28), «даром» (3, 24). Вера – единственный адекватный и потому спасительный ответ человека Богу на Его дар спасения во Христе:

«Где вера, там нет места для юридического принципа: *do ut des*. Бог по благодати дает. Человек по вере принимает: принимает, отдаваясь в вере Богу»<sup>449</sup>.

В гл. 4 Павел вновь, как и в Гал. приводит пример Авраама, которому именно вера вменилась в праведность (см. 4, 9; ср. Гал. 3, 6) и который потому «стал отцом всех верующих» (ст. 11), еще до дарования Закона и обрезания.

<sup>448</sup> См. Кассиан, *en. С. 222*.

<sup>449</sup> Кассиан, *en. С. 221*.

Ради чего же апостол рисует в этих первых главах послания столь мрачную картину всеобщей греховности? И что конкретно является предметом веры верующего – независимо от того, уверовал ли ты, будучи иудеем, идя от Закона, или будучи язычником, обрел Бога, еще не зная Библии?

На фоне столь безнадежной греховности (а Закон, как показывает Павел, лишь еще более высвечивает преступность и несостоятельность человека перед Богом) лишь ярче сияет любовь Божия к человеку-грешнику, которая явлена во Христе:

<sup>5</sup> Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам. <sup>6</sup> Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых. <sup>7</sup> Ибо едва ли кто умрет за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть. <sup>8</sup> Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (Рим. 5, 5-8).

Грех – понятие, применимое только к человеку и актуальное только тогда, когда некое зло осознается как преступление против Бога. Чем ярче видится грех, т.е. чем более осознает себя человек виновным перед Богом, тем более ценит он подаренное прощение. Таков парадокс Евангелия и Нового Завета в целом, и именно на этом парадоксе Павел заостряет внимание читателя в Рим.:

Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобилывать благодать [ЕК: явилась преизобильнейшая благодать; Перевод архим. Ианнуария: безмерно изобильной стала благодать] (Рим. 5, 20).

Вообще, гл. 5 – в высшей степени важная в догматическом отношении глава, где говорится как о всеобщей греховности рода человеческого<sup>450</sup>, так и о всеобщем даре спасения во Христе:

«Из факта всеобщности греха Апостол делает вывод, что и путь оправдания должен быть общий для всех. Этот общий путь есть путь веры»<sup>451</sup>.

Рассуждение очень стройно в логическом отношении. Адам понимается не столько как первый человек, сколько как всечеловек или всякий человек. «В нем все согрешили» (5, 12) и все подвластны смерти. Так и Христос – новый первый Человек и новый Всечеловек (новый Адам; ср. 1 Кор. 15, 22), в Котором даны благодать, оправдание и жизнь вновь и для всех:

<sup>15</sup> Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих... <sup>17</sup> 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. <sup>18</sup> Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. <sup>19</sup> Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие (Рим. 5, 15. 17-19).

### Практика жизни во Христе (глл. 6 – 8)

Воспринять дар спасения во Христе через Крещение может каждый (гл. 6). Крещение и есть сочетание со Христом, а значит приобщение, причастие к Богу. Оно возможно потому, что прежде всего Бог по *Своей* инициативе, по *Своей* милости причастился человека, став подобным нам в смерти, – потому и человеку *в ответ* возможно быть подобным Ему в Воскресении. Итак, Таинство Крещения – Пасха каждого верующего по образу Пасхи Христовой. Это Пасха смерти и воскресения, реальное приобщение каждого верующего к дару спасения во Христе. Оно понимается как свершившийся факт, причем речь идет и о самом событии Христа, и о Крещении как о приобщении к нему конкретно каждого верующего: «Мы спасены...» (Рим. 8, 24).

Рим. 6, 3-11 является крещальным Апостольским чтением в Православной Церкви, как и на Литургии Великой Субботы – конечно же, «самого крещального» дня в богослужебном году:

<sup>3</sup> Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? <sup>4</sup> Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. <sup>5</sup> Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть *соединены и подобием* воскресения, <sup>6</sup> зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; <sup>7</sup> ибо умерший освобожден от греха. <sup>8</sup> Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, <sup>9</sup> зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. <sup>10</sup> Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. <sup>11</sup> Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим. 6, 3-11).

Как видим, речь действительно идет о смерти и воскресении со Христом как о содержании Таинства Крещения. Потому-то Великая Суббота и Пасха являются «самыми крещальными» днями, ибо из всех христианских праздников, с которыми в древности было связано совершение Крещения (также еще

<sup>450</sup> Учение о первородном грехе основывается в том числе и на Рим. 5 (особенно ст. 12). По поводу учения о первородном грехе, основанном на Рим. 5, 12-21 см. *Brown R. P.* 580-1.

<sup>451</sup> *Кассиан, ep.* С. 220-1.

Рождество Христово, Крещение Господне, Пятидесятница), именно праздник Пасхи есть праздник нашего приобщения к Воскресению Христову. Причем имеется в виду не столько эсхатологический смысл нашего приобщения к жизни будущего века после всеобщего воскресения, сколько настоящий: как смерть для греха и жизнь по правде Божией *сейчас*.

Но, с другой стороны, все знают, что с Крещением все только начинается. Удивительная антиномия – спасение и как состоявшаяся данность, и как цель, к которой еще нужно прийти в результате христианского пути, – часто подвергалась и подвергается искажениям как в ту, так и в другую сторону. Да, спасение и Крещение – состоявшиеся события, а преизобилующая благодать (см. Рим. 5, 20) ни за что *уже* подарена Богом. Но значит ли это, что человек должен «оставаться в грехе, чтобы умножилась благодать» (6, 1)? Нет, все наоборот: после Крещения впереди еще тяжелейшая внутренняя брань с грехом на личностном уровне (гл. 7):

Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим. 7, 19).

Брань эта во сто крат более трудная и мучительная, чем если бы ты не принял Крещение. Крестившись во Христа, человек тем самым открыто, сознательно (по крайней мере, так мыслится) декларирует высочайшую цель – уподобиться Христу. Цель же декларируется не только для самого себя, и даже не только перед Богом и перед Церковью, но и в лицо сатане. Открыто «объявляется война». Цель выглядит подчас совершенно недостижимой: как быть безгрешным, свободным от греха, святым, и в конечном итоге обрести подлинную (вечную) жизнь? Действует принцип: чем более высокая ставится цель, тем более трудным оказывается к ней путь. Трудности духовного роста в жизни христианина – именно христианина, ставшего на этот путь сознательно, в надежде обрести радость и смысл жизни, – оказываются настолько серьезными и порой «непредвиденными», что впору впасть в отчаяние и сожалеть о содеянном приобщении к столь дорогостоящей, «жестокой» радости.

Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? (Рим. 7, 24)

И здесь вновь надежда только на Христа и Его благодать:

Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха (Рим. 7, 25).

Поэтому «мы спасены в надежде» (Рим. 8, 24). Как бы ни была жестока внутренняя, личностная брань человека со своим грехом, с плотскими похотями, залогом победы является тот факт, что Бог на стороне человека (гл. 8):

Если Бог за нас, кто против нас? (Рим. 8, 31)

Он принял человека в качестве сына, усыновил (см. Рим. 8, 14-17; ср. Гал. 4, 6-7), так что «нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас» (Рим. 8, 18). Здесь Павел доводит свою же мысль о всеобщности спасения уже поистине до космических масштабов: он говорит не только о человеке, который обретает во Христе свою утраченную первозданную богообразную славу (ср. 3, 23<sup>452</sup>), но и о всей твари:

<sup>19</sup> Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, <sup>20</sup> потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, <sup>21</sup> в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. <sup>22</sup> Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне (Рим. 8, 19-22).

И важно не столько то, что Бог действует Своим всемогуществом, сколько то, что Он явил Себя во Христе в самом ценном качестве – в Своей любви, от которой никто не в силах отлучить верующего. Рим. 8, 35-39 – еще один Павлов гимн любви (ср. 1 Кор. 13):

<sup>35</sup> Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч? как написано: <sup>36</sup> за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание. <sup>37</sup> Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. <sup>38</sup> Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, <sup>39</sup> ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем.

#### Роль и судьба народа Израиля в истории спасения (глл. 9 – 11)

Совершенно исключительное место – и в Послании в Римлянам, и во всем Новом Завете (да и во всей христианской литературе) – занимает подробное рассуждение апостола Павла о том, каковы роль и судьба народа Израиля в Священной истории, или, иначе говоря, в чем состоит его драма как драма избранного народа, в основной своей массе не принявшего Христа.

---

<sup>452</sup> По поводу 3, 23: «Под славой Божией большинство толкователей понимают ту светоносную славу Божию, которую, по иудейскому представлению, Адам имел до грехопадения (ср. в 2 Кор. 3, 7-13 о славе Моисея)». – *Кассиан, ep.* С. 221.

Даже с формальной точки зрения эти главы послания выглядят достаточно необычно. С одной стороны, они как будто составляют отдельный последовательный экскурс, так что «многие толкователи думают, что ап. Павел вставил здесь текст из своего специального послания на эту тему»<sup>453</sup>, тем более что в целом к 9-й главе послание вроде бы уже перевалило за свою половину и начало явно тяготеть к практическим выводам, которыми обычно заканчиваются все Павловы послания.

И все же рассуждения о роли Израиля в истории всеобщего спасения, к которому ныне, во Христе, причастны и язычники, выглядят вполне логичными и уместными в послании, посвященном теме всеобщего («как иудеев, так и эллинов») спасения.

Эти строки необычны и ценны сами по себе. Говоря кратко, как это ни странно и даже, может быть, неприятно удивительно будет звучать для «христианина», привыкшего клеймить евреев за распятие Христа, а попутно и за свои собственные беды, рассуждения Павла – ни что иное, как апология роли Израиля, *несмотря* на его отступничество и неприятие Христа. Апостол, конечно, не оправдывает отпадения Израиля, но предлагает читателям, во-первых, не брать на себя миссию судить Израиль за его очевидное отступничество, а во-вторых, в этом самом отступничестве увидеть некий необходимый и даже спасительный смысл.

Начать нужно с того, что сама «еврейская» тема для апостола Павла была в высшей степени волнительна: вспомним, как пламенно он говорил и писал о своем иудейском происхождении (и в национальном, и в религиозном отношении), которое определило всю его жизнь и, главное, привело ко Христу. Неудивительно, что рассматриваемый нами экскурс начинается с самого, наверное, эмоционального во всем Рим. восклицания:

<sup>2</sup> ... великая для меня печаль и непрестанное мучение [ЕК: непрекращающаяся боль] сердцу моему: <sup>3</sup> я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, <sup>4</sup> то есть Израильтян... (Рим. 9, 2-4).

«Замечательно, однако, что выражая свою готовность быть отлученным от Христа ради иудеев, ап. Павел пользуется оборотом, который служит для передачи неисполнимого пожелания: он знает, что его желание не претворится в дело – знает потому, что никто и ничто не может отлучить его от Христа»<sup>454</sup> (ср. вплотную примыкающий к этим словам гимн любви Божией во Христе, от которой никто и ничто не может отлучить, 8, 35-39). Здесь можно привести и параллель из Ветхого Завета: Моисей, видя богоотступничество народа Израиля, впавшего в идолопоклонство, так ходатайствует о нем перед Богом:

Прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал (Исх. 32, 32).

Печаль и «непрекращающаяся боль» Павла понятна не только по личным мотивам (потому что иудеи – братья ему по плоти), но и по причинам богословским: ведь им

<sup>4</sup> принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; <sup>5</sup> их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог (9, 4-5).

«Сущность проблемы заключается в молчаливом противополжении; бесспорным преимуществам и непреложным обетованиям противостоит факт отпадения. Этот факт апостол старается осмыслить. Он подходит к нему с трех сторон. Три его ответа взаимно друг друга дополняют. Только во всей совокупности они выражают мысль апостола. Изолировать какой-нибудь один из этих ответов и представлять его, как учение ап. Павла, значило бы не понять его мысль. Не останавливаясь на частностях, можно сказать, что в существующем делении на главы три ответа ап. Павла, вообще говоря, отвечают трем главам его философии истории»<sup>455</sup>.

**Первый** ответ исходит из того, что Бог безусловен и никому не подвластен в Своих решениях и выборе. Как безусловным был выбор Иакова, а не Исава, так безусловно всегда Божие избрание:

Кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает (Рим. 9, 18).

Здесь Павел применяет даже довольно уничижительное сравнение, позаимствовав его еще из Ветхого Завета (ср. Ис. 29, 16; 45, 9):

<sup>20</sup> Ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? <sup>21</sup> Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого? (Рим. 9, 20-21)

Но это далеко не все. Дело не только в Божием избрании. Далее (гл. 10) следует **второй** ответ. Это «обвинение самого Израиля». В сущности, оно состоит в том же, в чем ап. Павел обличал иудействующих христиан, а именно в желании стяжать оправдание посредством «дел Закона», тогда как Христос – «конец Закона» (Рим. 10, 4). Говорится и о том, что Израиль и в Ветхом Завете многократно

<sup>453</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 350.

<sup>454</sup> *Кассиан, еп.* С. 226.

<sup>455</sup> *Кассиан, еп.* С. 226.

являл образец «непослушания и упорства» (Рим. 10, 21), в чем его непрестанно обличали пророки. В этой цепи неприятие Христа выглядит печально логичным (ср. Лк. 13, 33).

Итак, если первый ответ имел в виду безусловный божественный фактор, то второй целиком имеет в виду не менее суверенный человеческий фактор. Но, пожалуй, самым загадочным и смелым ответом Павла на собственную печаль по поводу отступничества Израиля является **третье** рассуждение (гл. 11), в результате которого он высказывает ни больше-ни меньше, как такой тезис:

Весь Израиль спасется (Рим. 11, 26).

Суть третьего ответа заложена уже в самой постановке вопроса, в его интонации:

Неужели Бог отверг народ Свой? (Рим. 11, 1)

Нет, Бог не может просто так отвергнуть народ, избранный Им первым. Напротив, отступничество или «падение» Израиля парадоксальным образом служит к спасению язычников:

<sup>11</sup> Неужели они преткнулись, чтобы *совсем* пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность. <sup>12</sup> Если же падение их – богатство миру, и оскудение их – богатство язычникам, то тем более полнота их (Рим. 11, 11-12).

Апостол Павел приводит сравнение с благородной маслиной, к которой на место отломившихся ветвей прививается дикая маслина. Благородной маслиной аллегорически представлена Священная история Ветхого Завета, единственным избранным участником которой был народ Израиля. Во Христе, т.е. в Новом Завете, все народы-язычники *по вере* получают возможность быть привитыми к стволу Священной истории, которая питается все от того же корня. Из этого вытекает увещание опять-таки к вере, к смиренной благодарности, но никак не к превозношению над отпавшим Израилем:

<sup>17</sup> Если же некоторые из ветвей отломилась, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, <sup>18</sup> то не превозносишься перед ветвями. Если же превозносишься, *то вспомни, что* не ты корень держишь, но корень тебя. <sup>19</sup> Скажешь: ветви отломилась, чтобы мне привиться. <sup>20</sup> Хорошо. Они отломилась неверием, а ты держишься верою: не гордись, но бойся. <sup>21</sup> Ибо если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя. <sup>22</sup> Итак видишь благодать и строгость Божию: строгость к отпадшим, а благодать к тебе, если пребудешь в благодати *Божией*; иначе и ты будешь отсечен (Рим. 11, 17-22).

Нельзя не отметить, как близко перекликаются эти богословские рассуждения ап. Павла непосредственно с Благовестием Самого Иисуса, Который собирал Свою Церковь – новый народ Божий – тоже исключительно на началах веры и смиренной благодарности (см. § 12. 4). Особенно ярко именно в таком ключе свою версию Благой вести излагает св. евангелист Лука (см. § 44. 4).

В конце концов, ап. Павел высказывает такое предположение (или пророчество):

<sup>25</sup> Ожесточение произошло в Израиле отчасти, *до времени*, пока войдет полное *число* язычников; <sup>26</sup> и так весь Израиль спасется... <sup>32</sup> Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать (Рим. 11, 25-26. 32).

Знаменательно, что ап. Павел подводит итог своим размышлениям славословием премудрости, всеведению и непостижимости Божиим:

<sup>33</sup> О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! <sup>34</sup> Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? <sup>35</sup> Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? <sup>36</sup> Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки, аминь (Рим. 11, 33-36).

### Этические увещания (гл. 12–15, 13)

Заключительные главы послания, как всегда, посвящены наставлениям этического плана, которые вытекают из догматической части. Если спасение даровано во Христе как великая благодать от Бога и если эту благодать человек принимает в Крещении, то его дальнейшая жизнь должна идти под знаком благодарности за столь великую милость от Бога. Вся жизнь должна быть благодарственной жертвой Богу, воля Которого, «благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2), явилась во Христе.

<sup>3</sup> По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил. <sup>4</sup> Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, <sup>5</sup> так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. <sup>6</sup> И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, *то, имеешь ли* пророчество, *пророчествуй* по мере веры; <sup>7</sup> *имеешь ли* служение, *пребывай* в служении; учитель ли, – в учении; <sup>8</sup> увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, *раздавай* в простоте; начальник ли, *начальствуй* с усердием; благотворитель ли, *благотвори* с радушием. <sup>9</sup> Любовь да будет непритворна; отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру; <sup>10</sup> будьте братолюбивы друг к другу с нежностью; в почтительности друг друга предупреждайте... (Рим. 12, 3-10)

Здесь без труда можно услышать отзвуки того, о чем писал апостол Павел в 1 Кор. – послании, специально посвященном теме многообразия человеческих служений в церковном единстве (см. § 32. 3).

В 13, 1-7 содержится имеющее до некоторой степени самостоятельную ценность увещание ап. Павла о послушании государственным властям:

<sup>1</sup> Всякая душа да будет покорна [ЕК: да подчиняется] высшим властям [греч. *εἰς τοὺς ἀνωτάτους*<sup>456</sup>], ибо нет власти не от Бога [ЕК: Ибо нет власти, кроме как от Бога]; существующие же власти от Бога [ЕК: Богом] установлены. <sup>2</sup> Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. <sup>3</sup> Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, <sup>4</sup> 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. <sup>5</sup> И потому надобно повиноваться не только из *страха* наказания, но и по совести. <sup>6</sup> Для сего вы и подати [ЕК: налоги] платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. <sup>7</sup> Итак отдавайте всякому должное: кому подать [ЕК: налог], подать; кому оброк [ЕК: пошлину], оброк; кому страх, страх; кому честь, честь.

Это одно из сравнительно немногих эксплицитных<sup>457</sup> высказываний в Новом Завете об отношении к государственным властям, хотя эта тема всегда имела и имеет немаловажное значение<sup>458</sup>. Понятно, почему мы встречаем подобные увещания именно в Рим., адресованном к христианам – жителям столицы.

Заметим прежде всего, что во времена Нового Завета государственная власть в религиозном (точнее, идеологическом) отношении была языческой. Но при этом она далеко не всегда была настроена активно или агрессивно антихристиански. Последним обстоятельством можно отчасти объяснить очевидное различие оценок государственной власти в данном Павловом увещании и, скажем, в Откр., где власть имеет устрашающий звериный, т.е. античеловеческий и богоборческий облик (Откр. 13; см. § 59. 2). На эти два новозаветных полюса в данном вопросе обращают внимание едва ли не все комментаторы<sup>459</sup>. Важно не абсолютизировать ни одно из этих видений как единственно и исчерпывающе истинное и выражающее в полноте отношение Нового Завета к государству во все времена.

Да, с одной стороны, такая, как кажется, диаметрально противоположность оценок – представители власти как слуги или служители (греч. *διακονοί, λειτουργοί*)<sup>460</sup> Божии (Рим. 13, 4. 6) и власть как зверь, хулящий Бога (Откр. 13, 5-6), – не может не озадачивать. Тем более, что речь доходит до таких частных, как уплата налогов и занятие вообще экономической деятельностью. Ср.:

Для сего вы и подати [ЕК: налоги] платите... (Рим. 13, 6)

и

<sup>16</sup> И он (т.е. зверь – А.С.) сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их или на чело их, <sup>17</sup> и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его (Откр. 13, 16-17).

И все же между этими подходами нельзя усматривать простое, прямолинейное противоречие, ибо они говорят о разных сторонах одной и той же медали.

Следует припомнить, что сам ап. Павел был римским гражданином, чем явно дорожил. Во всяком случае, именно римские законы и представители власти на местах не раз служили Павлу защитой против самосуда религиозных противников (см. Деян. 16, 35-39; 17, 6-9; 18, 12-17). В конце концов, он сам потребовал суда перед лицом кесаря (см. Деян. 25, 11). Но дело даже не в личных мотивах Павла. Он

<sup>456</sup> По пов. значения этого слова – см. *Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 864.*

<sup>457</sup> В то же время в Новом Завете можно найти довольно много косвенного материала по этому вопросу (например, эпизоды из жизни Господа и Его учеников, где они так или иначе высказывают отношение к властям преобладающим): *Ин. 19, 11; Деян. 23, 2-5 и т. п.*

<sup>458</sup> См. об этом: *Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря перед судом Нового Завета. Актовая речь в Богословском Институте в Париже 22 февраля 1948 г. М. 2001; Мусин А. Церковь. Общество. Власть. Опыт патрологического исследования. Взаимные отношения Церкви, общества и государства по учению ранних отцов Церкви и церковных писателей I–III веков. СПб.–Петрозаводск. 1997. Первая глава посвящена учению Иисуса Христа и апостолов по этому вопросу.*

<sup>459</sup> Например: «Время, когда ап. Павел писал Рим., несомненно, благоприятствовало такой оценке римской государственной власти. Это было в начале правления Нерона (Quinquennium Neronis), когда императорская власть стояла на достаточной высоте». – *Кассиан, еп. С. 228.*

<sup>460</sup> «Не надо преувеличивать значение термина *leitourgoi* (по-русски: служители), заступающего в ст. 6 место *diaκonoj* (по-русски: слуга), дважды встречающегося в ст. 4. Новейшие исследования показали, что термин *leitourgoj* не имеет специфически сакрального значения, как думали раньше, и не позволяет усматривать в государственном делании своего рода священное служение». – *Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря... С. 15.*

пишет о власти, которая худо-бедно осуществляет функции социально-экономического и политического порядка, не покушаясь на духовную жизнь своих граждан (ср. слова римского наместника Галлиона, который разбирал «дело Павла» в Коринфе: «когда идет спор об учении и об именах и о законе вашем, то разбирайте сами; я не хочу быть судьей в этом», Деян. 18, 15). В отношении законности и порядка Римская империя имела довольно хорошо поставленный государственный механизм<sup>461</sup>.

«И не примечательно ли, что основанием права на все времена остались юридические принципы, отлившиеся в чеканную форму в Римской империи?»; «Апостол Павел видит в государственной власти великую положительную силу, стоящую на страже добра»<sup>462</sup>.

Словом, апостол не случайно пишет в столицу империи, наставляя римских христиан быть в послушании к властям<sup>463</sup>.

Стоит обратить внимание и на явную и весьма плодотворную ветхозаветную параллель. Нет нужды подробно напоминать, чем был Вавилон для евреев, оказавшихся там в плену после разрушения вавилонянами Иерусалима и храма. Пророк Иеремия пишет послание к евреям-«вавилонянам» – наподобие того, как шесть веков спустя Павел обращался к христианам-«римлянам». И напутствует пленников сходными утешениями:

И заботьтесь о благосостоянии города [т.е. Вавилона – А.С.], в который Я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир (Иер. 29, 7).

«Для синагоги такая молитва была проблематичной и постоянно нуждалась во внешнем основании. [Далее цитируется Иер. 29, 7 – А.С.] Молитва за чужую страну и ее обитателей направлена на благополучие израильского народа и потому оправдана. Там, где это необходимо для блага собственного народа, в молитву включаются и язычники, и их власти. Только историческая ситуация позволяет Израилю молитву за врагов»<sup>464</sup>.

Немаловажно, что и в Новом Завете мотивировка остается сходной:

<sup>1</sup> ... прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, <sup>2</sup> за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте (1 Тим. 2, 1-2)<sup>465</sup>.

Наверное, не только иронию истории стоит усматривать в том, что Рим будет наречен первыми христианами Вавилоном, например, в 1-м Послании Петра (см. 1 Петр. 5, 13; ср. также Откр. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21). Вообще, в 1 Петр. 2, 13-17 высказываются те же увещания, что и в Рим. 13:

<sup>13</sup> Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, <sup>14</sup> правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, – <sup>15</sup> ибо такова есть воля Божия... <sup>17</sup> Бога бойтесь, царя чтите.

Однако же и преувеличивать пиетет, который ап. Павел и другие апостолы питали к римской государственности, ни в коем случае нельзя. Во-первых, власть эта была языческой, и в увещаниях к молитве за власть явно слышится желание христианизировать эту самую власть (см. 1 Тим. 2, 4). Во-вторых, власть – какая бы она ни была – принимается как данность, которую нужно терпеть ради поддержания порядка. Ни здесь, ни где-либо в других посланиях Павел не ставит целью социально-политическое переустройство современного ему общества (см. § 37. 3)<sup>466</sup>. Более того, за этим стоит то,

---

<sup>461</sup> «Из ст. 4 явствует, что ап. Павел подразумевает правовое и законное правление, которое обуздывает социальное зло. Такой власти следует повиноваться по совести (ст. 5)». – *Ключ...* С. 367.

<sup>462</sup> *Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря...* С. 49-50, 15.

<sup>463</sup> Следует учитывать и некоторую конъюнктуру. Всем еще было памятно изгнание иудеев из Рима по приказу Клавдия (см. Деян. 18, 2). И вообще следует помнить настороженное отношение римской власти к беспокойному и своевольному иудейству, с которым в те годы часто смешивали и христиан. Поэтому Павел и был озабочен благополучным положением христианской общины в Риме. – см. *Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря...* С. 18.

<sup>464</sup> *Мусин А. Церковь. Общество. Власть.* СПб.–Петрозаводск. 1997. С. 32.

<sup>465</sup> Именно отсюда взята и концовка-мотивировка прошения о властях на сугубой ектении в Православной Церкви, возникшая на этом месте, что самое интересное, в советское время (т.е. в новом Вавилонском плену!), хотя и будучи позаимствована из молитвы Евхаристического канона Литургии Златоуста: «Еще молимся о богохранимой стране нашей, властях и воинстве ея, да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте». Узнать бы, кто был тем знатоком Писания, который в условиях нового плена впервые ввел в наши служебники такую поистине тонкую уловку, основанную на библейском фундаменте!

<sup>466</sup> См. *Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря...* С. 20.

что еп. Кассиан называет «отчужденностью»<sup>467</sup> и «глубоким и последовательным аполитизмом»<sup>468</sup>. Такое отношение кратко и точно выразил еще Иисус Христос:

Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу (Мф. 22, 21 и пар.).

Таков был ответ Христа благочестивым фарисеям, которые далеко не в последнюю очередь гнушались, среди прочих ритуальных нечистот мира сего, именно мытарей – сборщиков налогов в пользу Рима. А как раз мытарей и не возгнул Христос, провозгласивший сей непревзойденный по остроумию и простоте принцип отношения к любому государству.

Такое двоякое отношение к государству: положительное (как к относительному благу в этом мире), но в то же время отстраненное (как к чему-то временному, подобно всему, что в мире), – было и остается свойственным Церкви во все времена. Проблемы возникают, когда взаимодействие Церкви и государства начинает пониматься или в слишком тесном смысле («симфония» обычно приводит к перекошу в пользу Церкви или государства), или когда христиане склоняются к однозначно отрицательному отношению к государству.

И тут уже открывается другая сторона медали. Когда государственная власть, несмотря на высокие достижения в социально-экономической области, вторгается в духовную сферу человеческой жизни, покушаясь на свободный выбор веры своих граждан, тогда – в *таком* своем качестве – она становится богоборческой силой, Вавилоном-разрушителем храма, блудницей (Откр. 17), развращающей нравы, и зверем, поедаящим людей (ср. также Лк. 21, 12; Деян. 4, 19): «В тоталитарном строе государство становится богом»<sup>469</sup>. Беда, когда разные лики государственной власти – звериный и «более-менее человеческий» – зачастую смешиваются в сознании *самих верующих*: когда чуть ли не в *любом* государственном деянии видится поступь зверя.

Поэтому более глубоким представляется иное понимание столь резкого различия в оценке государственной власти между апостольскими посланиями и Апокалипсисом. Послания, особенно в заключительных своих частях (Рим. 13) – это прежде всего наставления, обращенные к настоящему моменту. Они имеют историко-практический характер, тогда как апокалиптика осмысливает историю в целом, окидывая ее взглядом извне; это метастория (см. § 57. 2). Скорее, именно такой разницей «жанра», а не сменой исторических условий (отсутствие гонений/наличие гонений) определяется различие в отношении к государству. Ведь приведенные строки из 1 Петр., по своему содержанию почти совпадающие с увещанием Рим. 13, 1-7, были написаны во времена начавшихся гонений в начале 60-х годах.<sup>470</sup>

«Апокалиптика учит не столько тому, как христианин должен жить в истории, сколько, как метко замечает протоиерей Сергей Булгаков, учит христианина «мужественно и до конца претерпеть историю» [Булгаков С., *прот.* Апокалипсис Иоанна. (Опыт догматического истолкования). М. 1991. С. 351]»<sup>471</sup>.

Бросающаяся же в глаза или кажущаяся двойственность отношения Нового Завета к государству есть ни что иное, как прямое следствие двойственности или, точнее, антиномичности отношения к этому миру (а государство, общество – неотъемлемые части мира<sup>472</sup>): с одной стороны, мир – творение Божие, которое Он возлюбил (см. Ин. 3, 16), а с другой стороны, «мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19; ср. 2, 15-17)<sup>473</sup>.

#### «Ночь прошла, а день приблизился» (Рим. 13, 12)

«Ночь прошла, а день приблизился» (Рим. 13, 12), – вероятно, цитата из древнейшего крещального гимна, известного римским христианам<sup>474</sup>. Так апостол еще раз подводит итог своим вероучительным и нравственно-практическим наставлениям в этом большом послании. В самом деле, Послание к Римлянам выглядит как стройное, всеохватывающее рассуждение, подытоживающее путь человечества от «ночи»

<sup>467</sup> См. Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря... С. 23 слл.

<sup>468</sup> Там же. С. 27.

<sup>469</sup> Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря... С. 49.

<sup>470</sup> «В эпоху гонения, особенно когда оно еще не приняло характера систематического преследования Церкви, со стороны христиан требовалась сугубая осторожность. Они должны были стараться не обострять положения и делать все, чтобы не раздражать языческое начальство. За известной гранью начиналось исповедничество... Апостолом Петром руководила мудрая рассудительность, ... он старался избежать обострения конфликта. Тайнозритель Иоанн прямо говорит о гонении и не старается найти слов в защиту государства. Принципиального отрицания государства нет и у него». – Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря... С. 29-30, 45.

<sup>471</sup> Мусин А. Церковь. Общество. Власть. СПб. – Петрозаводск. 1997. С. 20.

<sup>472</sup> Само слово мир (міръ) имеет два значения: 1) мироздание; 2) общество.

<sup>473</sup> См. Кассиан (Безобразов), еп. Царство Кесаря... С. 3-7, 37-8; Мусин А. Церковь. Общество. Власть. СПб. – Петрозаводск. 1997. С. 20-1.

<sup>474</sup> См. Brown R. P. 572.



греха ко «дню» Христову. Такую итоговую по своему значению и звучанию фразу можно услышать в Православной Церкви в составе Апостольского чтения (Рим. 13, 11 – 14, 4) на Литургии в Неделю сыропустную, т.е. перед началом Великого поста, когда нам дается возможность вновь пережить путь к Пасхе как путь к воскресшему Христу и к спасению, которое в Нем даровано.

В позднейшие времена христианской истории вряд ли какое-либо другое новозаветное произведение оказало столь мощное влияние на богословие и на поиски «обновления» (одно из ключевых слов послания) в вере, чем Рим. Особенно обильно в этом направлении трудились протестантские богословы – от М. Лютера в XVI веке до К. Барта в XX веке<sup>475</sup>, – считавшие наилучшим способом изложить свои богословские воззрения в форме комментария к Рим.<sup>476</sup> Во многом благодаря Посланию к Римлянам устами богословов-протестантов был провозглашен ряд поистине фундаментальных принципов, на которых любым верующим должны строиться поиски Христа и сама христианская жизнь. Уже хотя бы в этом положительное значение того отрезвляющего «протеста», который мыслится как обращение к изначальным живым и вечно новым истокам, но при этом он не должен переходить в крайности протестантизма как протеста, направленного против Церкви.

## VII. ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА «ИЗ УЗ»

### § 35. Общее введение к посланиям «из уз»

#### Павел – «узник»

Как мы уже отмечали, неотъемлемой частью миссионерской биографии апостола Павла были постоянные преследования, которым он подвергался, разнообразные карательные санкции, как законные, так и незаконные (местный самосуд; см., например, Деян. 14, 19; 21, 36; 22, 22-25), судебные разбирательства и как следствие – неоднократные аресты с помещением под стражу. В тюремном заключении – кратковременном или более-менее продолжительном – ап. Павел бывал не раз и не два. Только из книги Деяний известно, что Павел сидел в тюрьме в Филиппах (см. Деян. 16, 23-24), в Кесарии (см. Деян. 23, 35; 25, 4. 21) и в Риме, куда его конвоировали для суда перед кесарем (см. Деян. 26, 32; 27, 1). Весьма вероятно, что ему пришлось сидеть в тюрьме и во время трехлетнего пребывания в Ефесе, когда довелось там «бороться со зверями» (1 Кор. 15, 32; ср. 2 Кор. 1, 8-10). В 2 Кор. 6, 5; 11, 23, написанном еще до ареста в Кесарии, он пишет о своих пребываниях в заключении как о чем-то многократно испытанном. В 1-м Послании св. Климента Римского к Коринфянам (5, 6) сохранено предание, что Павел сидел в узах семь раз<sup>477</sup>.

Богатый тюремный опыт не только входит в чисто фактическую биографию Павла, но и рассматривается им самим как своего рода признак и даже как одно из доказательств его апостольства (см., например, 2 Кор. 4, 7-12; 11, 22 – 12, 12). Узы апостола всегда были теми экстремальными условиями, когда его благовествование не прекращалось, а даже приносило новые плоды, как, например, обращение темничного стража в Филиппах (см. Деян. 16, 25-34) или беглого раба Онисима (см. Флм. 10). Павел не переставал общаться с христианами и проповедовать. При этом он усматривал в своих узах прежде всего для самого себя, а также и для своих подопечных, некий символически важный духовный смысл: в условиях внешней несвободы, навязанной этим миром, противящимся Евангелию, человек тем более остро и по достоинству способен оценить ту свободу, которая даруется верующему во Христа. Никакие узы не способны заградить человеку путь к жизни по Евангелию и в духовной свободе, ибо настоящие узы – это узы Христовы, а христианин – узник Христов (хотя, конечно, здесь есть некоторая игра словами).

Во время пребывания в узах Павел написал ряд посланий, которые носят на себе необычную, но отчетливую печать «тюремности». В библейской науке они так и именуется – посланиями «из уз» (традиционное наименование, закрепившееся в русской библеистике) или «тюремными» посланиями. К ним относятся Послания к Филиппийцам, к Филимону, к Колоссянам и к Ефессянам<sup>478</sup>.

<sup>475</sup> См. также *Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to the Romans. // NJBC. P. 832.*

<sup>476</sup> «Не будет большим преувеличением сказать, что именно разногласия по поводу основных идей Рим. раскололи западное христианство». – *Brown R. P. 559.*

<sup>477</sup> См. *Brown R. P. 495, N. 34.*

<sup>478</sup> Прот. А. Мень относил к посланиям «из уз» и 2 Тим., что с формальной точки зрения тоже правильно, так как «2 Тим., где апостол говорит о близкой смерти, более соответствует событиям кон. 60-х гг. – времени его предполагаемого второго ареста.» – *Мень А., прот. Послания «из уз». // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 467. Ср., однако, в другой редакции: Мень А., прот.*

В них неоднократно упоминаются «узы», в которых находится Павел:

Для сего-то я, Павел, *сделался* узником Иисуса Христа за вас язычников (Еф. 3, 1); Итак я, узник в Господе... (Еф. 4, 1); ... я исполняю посольство в узах... (Еф. 6, 20); ... я имею вас в сердце в узах моих (Флп. 1, 7); ... узы мои... (Флп. 1, 12-16); ... возвещать тайну Христову, за которую я и в узах (Кол. 4, 3); Приветствует вас Аристарх, заключенный вместе со мною (Кол. 4, 13); Помните мои узы (Кол. 4, 18); Павел, узник Иисуса Христа... (Флм. 1); Прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих (Флм. 10); ... дабы он вместо тебя послужил мне в узах за благовествование (Флм. 13); Приветствует тебя Епафрас, узник вместе со мною ради Христа Иисуса (Флм. 23).

Столь необычные внешние обстоятельства, хотя и не только они, заставляют Павла писать и богословствовать уже с несколько иными настроениями и чувствами: с ощущением какой-то внутренней свободы, радости, которую никто и ничто не может омрачить, с желанием близкого дружеского общения с теми, кто вне досягаемости (особенно ярко это видно в Флп.), с готовностью претерпеть за Христа любые испытания, а также с таким полетом богословской мысли, который соизмерим с бескрайним космосом.

В связи с посланиями «из уз» возникают и свои специфические проблемы и вопросы, которые дают пищу и для критического исследования, и для плодотворного богословствования.

#### **Место написания посланий «из уз»**

Ни в одном из посланий прямо не говорится о том, из каких уз то или иное из них было написано или отправлено. То, что Павел побывал во многих тюрьмах и в Палестине, и в Македонии, и в Малой Азии, и в Риме, составляет и славу его апостольства, и безнадежно непреодолимую трудность для библеистов в попытках определить место или места написания посланий «из уз». Предлагаются многочисленные аргументы за и против любой из нескольких возможных гипотез. На этот счет на протяжении двух тысяч лет чтения и толкования Нового Завета (от святых отцов до современной библеистики) были популярны различные взгляды.

Наиболее древним и традиционным является идущее еще от святых отцов мнение о том, что имеются в виду последние, т.е. римские узы ап. Павла. Не считают оправданным отказываться от такого мнения и многие современные библеисты, прежде всего по причине недостаточной вескости контраргументов и отсутствия прямых аргументов в пользу иной гипотезы.

В пользу «римской» гипотезы говорят такие детали, как упоминания о «претории» (Флп. 1, 13), т.е. преторианской гвардии, которая могла охранять узников в Риме, о «кесаревом доме» (Флп. 4, 22), а также относительно мягкие условия заключения (см. Деян. 28, 16. 30), которые позволяли Павлу писать послания и беспрепятственно общаться с большим кругом людей (см. Флп. 1, 14 слл.)<sup>479</sup>. Правда, и преторианская гвардия, и представители кесарева дома, и все остальное могло быть и в Кесарии, и в Ефесе, и в других местах. Последняя, «Ефесская», гипотеза за последнее время приобрела внушительное число сторонников – главным образом по той причине, что и колосская церковь, и один из ее членов по имени Филимон, и даже Филиппы с местной христианской общиной, не говоря уже о христианах Ефеса, были гораздо ближе к Павлу во время его пребывания в Ефесе, а не в Риме.

Не будем подробно вдаваться в детальное исследование достаточно широкой и разработанной проблематики, связанной с местом написания посланий «из уз». Отметим лишь, что этот вопрос предпочтительнее рассматривать в связи с каждым из посланий в отдельности.

#### **Время написания посланий «из уз»**

Не менее сложную и в то же время богатую в плане возможных решений проблему представляет собой датировка посланий «из уз», хотя так же как и проблема локализации, «этот вопрос не имеет большого значения»<sup>480</sup>. Можно указать на два аспекта: простой хронологический и содержательно-богословский.

В простом хронологическом отношении решение вопроса о времени написания посланий прямо зависит от предпочтения того или иного мнения по поводу места написания (см. выше). Если придерживаться «Ефесской» гипотезы, то придется признать, что послания «из уз» написаны до послания к Римлянам<sup>481</sup>, а это уже труднее объяснить, имея в виду само их содержание. Если такое все же возможно в отношении Флп. и Флм.<sup>482</sup> и, может быть, Кол., то гораздо менее вероятно в случае с Еф.

---

Послания апостола Павла. // Мир Библии. 1 [2], М. 1994. С. 63, где говорится, что посланий «из уз» все же четыре.

<sup>479</sup> См. Kümmel W.G. P. 347; Dunn J. P. 285.

<sup>480</sup> Кассиан, *en.* С. 232.

<sup>481</sup> См. Dunn J. P. 285.

<sup>482</sup> См. Brown R., где Флп. и Флм. разбираются после Гал., но перед 1 и 2 Кор. и Рим., после которых идут Кол. и Еф.

Намного интереснее посмотреть на проблему датировки с точки зрения богословского содержания посланий «из уз». Наряду с тем, что, по замечанию еп. Кассиана, «все четыре послания представляют одно целое»<sup>483</sup>, мы обнаруживаем и определенную неоднородность, которая может быть истолкована и как показатель дальнейшего развития Павловой богословской мысли. В случае с Кол. и Еф. видно, как оставаясь целиком христоцентричной, она обогащается учением о вселенских, даже космических масштабах Личности Христа и Церкви. Это следующий период богословской биографии ап. Павла (см. § 30. 1). При этом заметны и «сдвиги» в стиле и лексике Павла, что дает повод значительному числу современных новозаветных исследователей понимать Павлово авторство в более широком смысле слова. В особенной степени это касается Еф. В церковной древности авторство вполне могло пониматься и в широком смысле, когда через учеников-последователей апостола его авторство получало несколько иную букву по сравнению с лексикой и литературными вкусами самого апостола. Таким же образом, а не в строго буквальном смысле, апостольское авторство можно понимать и сейчас, то есть без сомнения в богодухновенности и церковной ценности этих писаний, сохраняющих первоначальное апостольское богословие.

Внутри группы посланий «из уз» существуют определенные параллели-связи, объединяющие их в своеобразные пары: Флп. и Флм., Кол. и Еф., Кол. и Флм.

Послания к Филиппийцам и к Филимону: первое, будучи одним из самых трогательных произведений Библии, своего рода посланием дружбы, а второе, будучи тоже написано по конкретному личному поводу к частному лицу, – не вызывают никаких сомнений в аутентичности (непосредственной принадлежности ап. Павлу). Другие два послания – Кол. и Еф. – неоднократно упоминались в паре с точки зрения богословской общности. В их словаре и стилистике появляется много нового по сравнению с более ранними посланиями. Тематическая парность и в то же время некоторая разнородность стиля и лексики Кол. и Еф. обычно объясняются тем, что скорее всего, Еф. «было написано учеником Павла некоторое время спустя после его смерти, причем в духе своего рода богословского итога и манифеста Павловой веры и апостольства, возможно, с использованием Кол. в качестве образца»<sup>484</sup>.

Оправдано и соотнесение Кол. с Флм., так как они почти наверняка были направлены в одно место (Колоссы) и примерно в одно и то же время (ср. Кол. 4, 10-14 и Флм. 23-24).

Учитывая эти предварительные соображения, рассмотрим послания «из уз» в следующей последовательности: Флп., затем Флм., как несомненно аутентичные и, возможно, написанные еще до Кор. и Рим., если это было в Ефесе; после Флм. логично рассмотреть Кол.: имея сходный адресат, оно знаменует собой уже новую богословскую веху; и, наконец, Еф., как более позднее, но парное Кол.

## § 36. Послание к Филиппийцам

### 1. Причины, место написания и общий характер Флп.

Послание к Филиппийцам, написанное из римских или из других, возможно, ефесских уз<sup>485</sup> около 57-го года<sup>486</sup>, имеет по крайней мере одну исключительную особенность: если все остальные послания Павел писал по конкретным причинам более-менее *проблемного* характера, будь то в области вероучения, церковной дисциплины или нравственности, то Флп., видимо, написано без какого-либо «серьезного» повода. Точнее, поводом была постоянная любовь Павла к филиппийской общине с того самого дня, когда он обратил ее ко Христу. Флп. – послание общения<sup>487</sup>. Судя по некоторым особенностям, не исключено, что Флп. объединяет три разных письма подобного дружелюбного характера<sup>488</sup>, что

<sup>483</sup> Кассиан, еп. С. 232

<sup>484</sup> Dunn J. P. 288.

<sup>485</sup> См. *Byrne B., S.J. The Letter to the Philippians. // NJBC. P. 792; Brown R. P. 493-6* («Совершенно невозможно разрешить этот вопрос, но из трех возможностей [Кесария, Рим или Ефес], наисильнейшие аргументы – в пользу Ефеса, наислабейшие – в пользу Кесарии» – С. 496); *Kümmel W.G. P. 325-32* («... римская гипотеза имеет наименьшую степень вероятности» – С. 332).

<sup>486</sup> См. *Charpentier E. P. 47. Другие датировки: ок. 63 г. – Мень А., прот. Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 367; три послания, написанные между 54 и 58 гг. – Byrne B., S.J. The Letter to the Philippians. // NJBC. P. 792.*

<sup>487</sup> См. Кассиан, еп. С. 232.

<sup>488</sup> Подробнее об этом см. *Byrne B., S.J. The Letter to the Philippians. // NJBC. P. 791.* Предполагаемое деление на три письма: А. Флп. 4, 10-20 (благодарность за помощь); В. Флп. 1, 1 – 3, 1а; 4, 4-7. 21-23 (ободрение к радости в Господе); С. Флп. 3, 1b – 4, 3. 8-9 (полемическое письмо). Из них собственно из уз написаны первое и второе. См. также *Brown R. P. 496-8.*

абсолютно не мешает его восприятию в том окончательном, целостном виде, в котором оно существует в Новом Завете. Аутентичность Флп. в настоящее время мало кем оспаривается<sup>489</sup>.

Флп. весьма автобиографично, но несколько в другом смысле, чем, например, Гал. Здесь речь идет не столько о фактах, сколько о внутренних переживаниях, упованиях, скорбях и волнениях. Ап. Павел открывает друзьям свое сердце. Он уверен в их взаимной и бескорыстной любви к нему. Он знает, что их несколько не обременяет помощь, которую они ему оказывают. Наоборот, она *им же* доставляет радость:

<sup>14</sup> Впрочем вы хорошо поступили, приняв участие в моей скорби. <sup>15</sup> Вы знаете, Филиппийцы, что в начале благовествования, когда я вышел из Македонии, ни одна церковь не оказала мне участия подаванием и принятием, кроме вас одних; <sup>16</sup> вы и в Фессалонику и раз и два присылали мне на нужду. <sup>17</sup> Говорю это не потому, чтобы я искал даяния; но ищу плода, умножающегося в пользу вашу. <sup>18</sup> Я получил все, и избыточествую; я доволен, получив от Епафродита посланное вами, как благовонное курение, жертву приятную, благогодную Богу (Флп. 4, 14-18).

При этом «личный характер, которым оно отличается, не остался без влияния и на плане послания. Обычное деление посланий Павла на часть догматическую и часть практическую к нему неприложимо. Вообще план Флп. стройностью не отличается»<sup>490</sup>.

## 2. Филиппы и филиппийская община

Напомним, что ап. Павел основал христианскую общину в Филиппах во время своего 2-го миссионерского путешествия около или после 50-го года.

Свое название македонский город Филиппы получил от имени царя Филиппа II, отца Александра Македонского (IV век до Р.Х.). Во времена Павла это был крупнейший, хотя и не столичный город провинции Македонии, который как и Фессалоника находился на важной Эгнациевой дороге (*via Egnatia*), связывавшей Адриатику с Эгейским бассейном и вообще Рим с Востоком. С 167-го года до Р.Х. город стал римским, а приобрел известность тем, что в 31-м году до Р.Х. стал местом победы Марка Антония и Октавиана Августа над Брутом и Кассием, убийцами Юлия Цезаря. С тех пор в Филиппах поселились ветераны римской армии-победительницы, отчего город стал еще более римским. Он получил высокий статус римской колонии (*colonia*), т.е. поселения ветеранов, пользуясь *ius italicum*, – законами, которые действовали на территории Италии, – что и отмечается в Деян. 16, 12 и важно для понимания Флп.<sup>491</sup>

Ядром христианской общины, как всегда, стало небольшое число иудеев, у которых вместо синагоги был всего лишь «молитвенный дом [ЕК: место для молитвы]» (Деян. 16, 13). Затем к ним присоединились язычники. Как обычно, они-то и стали вскоре преобладающей частью общины. В Деян. 16, 12 слл. рассказывается, как Павел в сопровождении Силуана, Тимофея и Луки «в день субботний вышли за город к реке, где, по обыкновению, был молитвенный дом [ЕК: место для молитвы], и, сев, разговаривали с собравшимися там женщинами» (ст. 13). Изгнав беса из девушки-служанки и лишив ее способности к прорицательству, Павел тем самым причинил ущерб ее хозяевам, извлекавшим выгоду из столь необыкновенного дара. Павла посадили в тюрьму, но во время землетрясения ему предоставилась возможность бежать. Здесь-то и произошло обращение темничного стража. Однако вместо того чтобы скрыться, апостол потребовал привлечения к ответственности тех, кто без суда и следствия посадил его, римского гражданина, в тюрьму (ср. 1 Фес. 2, 2).

<sup>38</sup> Городские служители пересказали эти слова воеводам, и те испугались, услышав, что это Римские граждане. <sup>39</sup> И, придя, извинились перед ними и, выведя, просили удалиться из города. <sup>40</sup> Они же, выйдя из темницы, пришли к Лидии... (Деян. 16, 38-39)

Видимо, с самого начала большую роль в филиппийской общине играли женщины, в особенности Лидия (см. Деян. 16, 14-15. 40), а также Еводия и Синтихия (см. Флп. 4, 2-3). В момент написания послания они, очевидно, находились в конфликте, хотя раньше были преданными сотрудницами Павла. Их имена, а также имена других упоминаемых в Флп. лиц (Епафродит, Климент и др.) в основном языческие.

## 3. Некоторые отрывки из Флп.

### Радость

Как уже было отмечено, трудно пересказывать Флп. или формулировать ключевые идеи-тезисы. Это послание нужно просто прочитать целиком, тем более что оно совсем небольшое (всего четыре главы). В нем – радость и благодарность прежде всего по поводу самого факта существования верной и дружелюбной филиппийской общины:

<sup>489</sup> См. *Byrne B., S.J. The Letter to the Philippians. // NJBC. P. 791.*

<sup>490</sup> *Кассиан, ep. C. 232.*

<sup>491</sup> См. *Brown R. P. 483-4; Byrne B., S.J. The Letter to the Philippians. // NJBC. P. 791.*

<sup>3</sup> Благодарю Бога моего при всяком воспоминании о вас... <sup>8</sup> Бог – свидетель, что я люблю всех вас любовью Иисуса Христа; <sup>9</sup> и молюсь о том, чтобы любовь ваша еще более и более возрастала... (Флп. 1, 3, 8-9)

О радости Павел не устает писать много раз. Толкователи даже любят отмечать, что лексика «радости» в Флп. используется гораздо чаще, чем в других Павловых посланиях<sup>492</sup>. Например:

Впрочем, братия мои, радуйтесь о Господе. Писать вам о том же для меня не тягостно, а для вас назидательно (Флп. 3, 1);

Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь (Флп. 4, 4).

Последними словами начинается Апостольское чтение в Неделю вай (Вербное воскресенье), когда в Церкви вспоминается Вход Господень в Иерусалим – событие и радостное, и скрывающее трагедию Голгофы. Такое сочетание сходно с сочетанием тех чувств, что переживал ап. Павел, находясь в заключении. Даже стесненные обстоятельства доставляют апостолу радость:

<sup>12</sup> Желая, братия, чтобы вы знали, что обстоятельства мои послужили к большому успеху благовествования, <sup>13</sup> так что узы мои о Христе сделались известными всей претории и всем прочим, <sup>14</sup> и большая часть из братьев в Господе, ободрившись узами моими, начали с большею смелостью, безбоязненно проповедывать слово Божие. <sup>15</sup> Некоторые, правда, по зависти и злобному, а другие с добрым расположением проповедуют Христа. <sup>16</sup> Одни по злобному проповедуют Христа не чисто, думая увеличить тяжесть уз моих; <sup>17</sup> а другие – из любви, зная, что я поставлен защищать благовествование. <sup>18</sup> Но что до того? Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно, я и тому радуюсь и буду радоваться... <sup>21</sup> Ибо для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение (Флп. 1, 12-18, 21).

#### Увещания к жизни по Евангелию. Христорологический гимн

Вновь и вновь мы читаем увещания стремиться во всем уподобляться Христу и сообразовывать свою жизнь с Евангелием:

Только живите достойно благовествования Христова... (Флп. 1, 27)

Выражением «живите достойно» переведено *politeu/esqe* – буквально «будьте гражданами, живите согласно законам города-государства. Христианин – гражданин Нового Града, Царства Божия, где Христос – Царь, а Евангелие – Закон»<sup>493</sup>. Здесь уместно припомнить, что многие жители Филипп имели статус римских граждан<sup>494</sup> (см. выше; ср. также Флп. 3, 20, где «жительство», *poli/teuma* – буквально «гражданство»).

В контексте увещаний подражать Христу Павел приводит христорологический гимн (Флп. 2, 6-11), который разбирался в начале нашего курса как еще допавлов литургический раннехристианский текст<sup>495</sup> (см. § 20. 2):

<sup>6</sup> Он (т.е. Иисус Христос – А.С.), будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; <sup>7</sup> но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; <sup>8</sup> смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. <sup>9</sup> Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, <sup>10</sup> дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, <sup>11</sup> и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца.

Это единственный богословски нагруженный, прежде всего многочисленными библейскими аллюзиями, текст во всем послании, а потому и самый известный его отрывок (в том числе и в Православной Церкви, будучи Богородичным Апостольским чтением). Он-то и сближает Флп. с Кол. и Еф., а именно, представлением об Иисусе как о превознесенном над всею тварью Господом. Нельзя не усмотреть и переклички с другими посланиями.

«В нем важное место занимает тема двух Адамов (ср. Рим. и Гал.). Мятужному Первочеловеку противостоит смиренный Богочеловек. Первый захотел быть равным Богу помимо Самого Бога, а второй, будучи Адамом небесным, унижил Себя, исполняя волю Отца. Первый Адам пал, второй – вознесен над всем творением»<sup>496</sup>.

Но не менее важно и то, что эти в высшей степени догматически глубокие строки вписаны в исключительно нравственно-практический контекст: вера и жизнь для ап. Павла были неразрывно связаны. Вот и своих читателей Павел учит, чтобы богословствование о Христе было руководством к подражанию Христу. Гимн вводится наставлением самого апостола:

<sup>492</sup> См. *Dunn J. P.* 286.

<sup>493</sup> Ключ... С. 402.

<sup>494</sup> См. *Byrne B., S.J.* The Letter to the Philippians. // NJBC. P. 793.

<sup>495</sup> См. *Brown R. P.* 491.

<sup>496</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 368.

<sup>4</sup> Не о себе *только* каждый заботься, но каждый и о других. <sup>5</sup> Ибо в вас должны быть те же чувства, какие и во Христе Иисусе: <sup>6</sup> Он, будучи образом Божиим... (Флп. 2, 4-6).

#### Отголоски былой полемики

В 3, 2 слл. появляется полемическая нота:

Берегитесь псов, берегитесь злых делателей, берегитесь обрезания [ЕК: лжеобрезания]...

Несомненно, это очередной отголосок полемики с иудействующими, которой гораздо больше отведено места в Гал. (см. § 33). Возможно, в Филиппах иудействующие были не так серьезно представлены, как среди галат<sup>497</sup>. И все же Павел позволяет себе довольно едкие высказывания в их адрес. Называя злых делателей псами (gen. tou|j ku/naj), апостол переадресовывает ходовой эпитет, которым иудеи награждали «нечистых» язычников (ср. Мф. 7, 6; 15, 26; см. § 6), и применяет его к самим иудеям, точнее, иудействующим христианам<sup>498</sup>. В том же ст. 2 в греческом тексте употреблено слово «не с той» приставкой, так что вместо peritomh/ – «обрезание» стоит katatomh/ – букв. «отрезание». Тут прорывается уничижительная ирония Павла. Он приравнивает обрезание к оскоплению, т.е. полному, но не должному отрицанию плоти, или к языческой практике самоистязаний (ср. 3 Цар. 18, 28). Все это лишний раз говорит о том, в какое волнение повергали его любые посягательства, искажающие Благоую весть.

«Отношению к обрезанию ап. Павел учит своих читателей на собственном примере. Ради Христа он отказался от всех иудейских преимуществ по плоти»<sup>499</sup>:

<sup>3</sup> потому что обрезание – мы, служащие Богу духом и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся, <sup>4</sup> хотя я могу надеяться и на плоть. Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, <sup>5</sup> обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, <sup>6</sup> по ревности – гонитель Церкви Божией, по правде законной – непорочный. <sup>7</sup> Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я почел тщетою (Флп. 3, 3-7).

#### «Бег» веры

За всем тем, чем наполнено Флп. – радостью, переживаниями, опасениями – стоит необыкновенно живая, стремительная, ощущаемая в постоянной динамике вера Павла во Христа как в единственное содержание настоящей жизни и ее исполнение в эсхатологическом будущем:

<sup>12</sup> *Говорю так* не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился [ЕК: стал уже совершенным]; но стремлюсь [ЕК: спешу], не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус. <sup>13</sup> Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, <sup>14</sup> стремлюсь [ЕК: спешу] к цели, к почести высшего звания [ЕК: к победному венцу высшего призвания] Божия во Христе Иисусе (Флп. 3, 12-14).

### § 37. Послание к Филимону

Послание к Филимону – по содержанию частное и самое короткое из посланий ап. Павла. Это даже не послание, а письмо. Личного адресата имеют и Пастырские послания (Тит., 1 и 2 Тим.), но так как Тит и Тимофей были поставлены Павлом руководить Церковью, то и послания, обращенные к ним, затрагивают более общецерковные, далеко не частные темы (см. гл. XI). Особенностью Флм. является то, что написанное по очень конкретному частному случаю, это послание отражает взгляд апостола Павла на устройство внутрехристианских взаимоотношений на уровне не общины, а отдельных личностей. Подобно тому, как в капле воды отражается весь окружающий мир, в этом частном случае проявляется Павлово видение церковного мироустройства. Самое интересное, что по формальному признаку – как одно из посланий «из уз» – Флм. примыкает к таким глобально-вселенско-космическим по своей тематике Кол. и Еф., отчего соотношение этой маленькой «капли воды» с «мировым океаном» Церкви выглядит еще более парадоксально: одновременно и, на первый взгляд, несоизмеримо, и, по некотором размышлении, вполне соответственно. Учение о мире, который принес с собою Христос, чтобы «примирить с Собою все» (Кол. 1, 20; ср. Еф. 2, 14-17; 4, 3), для Павла является не оторванным от жизни богословствованием, а принципом, который преобразует всю жизнь во всех ее самых частных проявлениях.

Поэтому «Церковь имела все основания дать этому посланию место в каноне священных книг. То решение частного случая, которое ап. Павел предлагает в этом послании, имеет глубокое принципиальное значение»<sup>500</sup>.

<sup>497</sup> См. *Brown R. P.* 488.

<sup>498</sup> Некоторые, впрочем, толкуют упоминание псов как намек на проповедников-киников (или циников), чье наименование (ku/nikoj) тоже уничижительно образовывали от ku/wn, gen. kuno/j, «собака», хотя Флп., кажется, не дает повод для такого толкования. – см. *Brown R. P.* 487, N. 10.

<sup>499</sup> *Кассиан, ep. C.* 237.

## 1. Кто такой Филимон?

Адресатом был молодой состоятельный христианин по имени Филимон, житель Колосс – города в долине реки Лик в Малой Азии (см. подробнее § 38). Павел приветствует также Апфию (по мнению свт. Иоанна Златоуста, супругу Филимона) и Архиппа (их сына?<sup>501</sup>), а также его «домашнюю церковь» (τῆς κατ' οἶκον σου ἐκκλησίας). Предполагают, что Филимон был обращен Павлом во время пребывания апостола в Ефесе – малоазиатском центре, к которому шли все дороги из окрестных городов, в том числе и из Колосс. Более того, Филимон и вся его домашняя церковь активно участвовали в жизни колосской церкви, занимаясь миссионерством, о чем свидетельствует тот факт, что и Филимон, и Архипп (так же как и Онисим – см. ниже), причислены Церковью к лику 70-ти апостолов, а Апфия – к лику равноапостольных жен.

## 2. Причины, место написания и основная тема Флм.

Из содержания Флм. можно сделать вывод, что в свое время от Филимона сбежал раб по имени Онисим, чем нанес хозяину моральный и материальный ущерб<sup>502</sup> (см. Флм. 11. 18<sup>503</sup>). Спасаясь в бегах, Онисим встретился с Павлом, находящимся под стражей. Не исключено, что Онисим знал об уважении, которое Филимон питал к Павлу как к своему духовному отцу. Что касается того, в каких Павловых узах состоялась эта встреча, то традиционным мнением, повторимся, является «римская» гипотеза (в Рим сбежалось множество беглых рабов), хотя в последнее время большую поддержку имеет «ефесская». Кажется (очевидно), последняя лучше соответствует ситуации: Павел и Филимон находятся намного ближе друг к другу (от Ефеса до Колосс – около 180 км), да и планы скорого посещения дома Филимона, которые высказывает Павел (см. Флм. 22), выглядят более реальными<sup>504</sup>. В то же время у «ефесской» гипотезы много и своих слабых сторон<sup>505</sup>. Впрочем, не будем вдаваться в подробное рассмотрение всех «за» и «против».

Флм. было написано в конце 50-х годов.

Павел обратил Онисима в христианство, о чем он сам и пишет в характерных выражениях:

... которого родил я в узах моих (Флм. 10; ср. 1 Фес. 2, 11).

Апостол поначалу рассчитывал на Онисима как на своего помощника в благовествовании, но узнав о том, что Онисим как раб принадлежит Филимону, должен был признать права хозяина и вернуть ему раба. Закон предписывал суровое наказание раба за бегство, но Павел просит Филимона решить этот вопрос в духе христианской любви:

<sup>12</sup> Ты же прими его, как мое сердце. <sup>13</sup> Я хотел при себе удержать его, дабы он вместо тебя послужил мне в узах за благовествование; <sup>14</sup> но без твоего согласия ничего не хотел сделать, чтобы доброе дело твое было не вынужденно, а добровольно. <sup>15</sup> Ибо, может быть, он для того на время отлучился, чтобы тебе принять его навсегда, <sup>16</sup> не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного, особенно мне, а тем больше тебе, и по плоти и в Господе.

Павел специально подчеркивает, что он именно просит<sup>506</sup>, а не приказывает, хотя мог бы и приказать, имея авторитет апостола и духовного отца. Перед нами яркий пример новозаветного понимания власти и авторитета в Церкви (ср. §§ 12. 5; 43. 4).

---

<sup>500</sup> Кассиан, *en. C.* 234.

<sup>501</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to Philemon. // NJBC. P. 869; Kümmel не считает эти догадки обоснованными. – см. Kümmel W.G. P. 348.

<sup>502</sup> Возможно, он его еще и обокрал. Иллюстрацией может быть один «папирус, который является копией объявления, предлагающего вознаграждение за возврат раба или информацию о его местонахождении. Это объявление описывает имущество, с которым он скрывается.» – Гампу Д.С. 508, сн. 1.

<sup>503</sup> Послание к Филимону состоит всего из одной главы, поэтому в ссылках указываются только стихи.

<sup>504</sup> См. Fitzmyer J.A., S.J. The Letter to Philemon. // NJBC. P. 870.

<sup>505</sup> Например, что касается дальности расстояния, аргументы могут работать в диаметрально противоположных направлениях. Остроумное замечание Додда: «В равной мере правомерно предположение, что бежавший раб, разбогатевший за счет своего хозяина, бежал в Рим, потому что он находится далеко, как и предположение, что он бежал в Ефес, потому что он находится поблизости.» – цит. по Гампу Д.С. 444.

<sup>506</sup> Примеры подобных ходатайственных писем (*intercessio*) нередко встречались в эллинистическом мире. В этом смысле Флм. сравнимо с еще более коротким письмом Плиния Младшего к Сабиниану по поводу одного молодого слуги последнего, который укрылся в доме Плиния. Плиний просит Сабиниана о снисхождении к провинившемуся. – См. Brown R.P. 502, N. 1; Гампу Д.С. 512, сн. 18.

«Павел прекрасно понимает, что он – большой авторитет, но предпочитает просить и убеждать (стт. 8-9; ср. 2 Кор. 8, 8), хотя при этом он, как человек проницательный, использует и риторические, и психологические приемы»<sup>507</sup> (ср. Флм. 19):

<sup>8</sup> Посему, имея великое во Христе дерзновение приказывать тебе, что должно, <sup>9</sup> по любви лучше прошу, не иной кто, как я, Павел старец, а теперь и узник Иисуса Христа.

Называя себя старцем (*presbu/thj*, ср. Лк. 1, 18), Павел имеет в виду возраст: ему было уже около 60 лет, что дает ему дополнительный авторитет в общении с молодым Филимоном<sup>508</sup>. А напоминая о своих узах, Павел привлекает еще один аргумент: сам будучи узником, он просит о прощении другого<sup>509</sup>.

Павел просит почти о невозможном: социальное расслоение в Римской империи было необычайно широким и воспринималось как незыблемая норма<sup>510</sup>. Тем более дерзновенной, если не дерзкой и странной, выглядит просьба Павла о провинившемся рабе к «потерпевшему» от него хозяину принять его как «брата возлюбленного».

<sup>17</sup> Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня. <sup>18</sup> Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне. <sup>19</sup> Я, Павел, написал моею рукою: я заплачу, не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен. <sup>20</sup> Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе; успокой мое сердце в Господе. <sup>21</sup> Надеюсь на послушание твое, я написал к тебе, зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю.

Не совсем понятно, правда, из каких средств Павел собирается платить, находясь в тюрьме. Во всяком случае, он недвусмысленно говорит о своем скором освобождении:

<sup>22</sup> А вместе приготовь для меня и помещение; ибо надеюсь, что по молитвам вашим я буду дарован вам.

Апостол рассчитывает, что Филимон в свою очередь вернет ему Онисима для сотрудничества. Означает ли это, что Филимон должен был еще и дать Онисиму свободу? Об этом не говорится, но наверное, так оно и случилось. В Кол. 4, 9 об Онисиме говорится как о «верном и возлюбленном брате нашем, который от вас». Существует даже предположение, что Онисим был поставлен епископом Ефесским (см. Послание св. Игнатия к Ефесянам, 1, 3; 2, 1; 6, 2<sup>511</sup>), а также что он сыграл важную роль в собирании посланий ап. Павла в единый корпус<sup>512</sup>. Поэтому именно Флм., единственное из, надо полагать, многих частных писем Павла, и сохранилось<sup>513</sup>. Онисим причислен Церковью к лику 70-ти апостолов.

### 3. Церковное значение Флм.

Озвученное (но не разделяемое!) еще святыми отцами (напр., блаж. Иеронимом<sup>514</sup>) удивление по поводу того, почему частное письмо стало Священным Писанием<sup>515</sup>, правомерно лишь при «первом приближении». На самом деле Флм. на конкретном примере задает «систему координат» в христианских личностных взаимоотношениях. Тем более актуально, если не революционно оно звучало во времена рабовладения:

«Называя Онисима своим сыном, которого он родил во Христе, и представляя его Филимону как его «брата», апостол тем самым отвергает распространенное в его время отношение к рабам как к

<sup>507</sup> *Brown R.P.* 509.

<sup>508</sup> Некоторые комментаторы усматривают в этом самоименовании и значение «посланника» (*presbeuth/j*) Христова (ср. 2, Кор. 5, 20), хотя это все-таки маловероятно в таком контексте, а кроме того совершенно не обосновано текстологически. – См. *Brown R.P.* 502, N. 2; *Fitzmyer J.A., S.J.* *The Letter to Philemon.* // NJBC. P. 870; *Kümmel W.G.* P. 349.

<sup>509</sup> См. *Brown R.P.* 502-3.

<sup>510</sup> Об этом подробно см. в: *Brown R.P.* 503-4.

<sup>511</sup> См. *Fitzmyer J.A., S.J.* *The Letter to Philemon.* // NJBC. P. 869; *Kümmel W.G.* P. 349

<sup>512</sup> См. *Fitzmyer J.A., S.J.* *The Letter to Philemon.* // NJBC. P. 869.

<sup>513</sup> Об этом подробно и живо см. *Brown R.P.* 508-9. По поводу самой этой «романтической» гипотезы приведена итальянская пословица: *Se non u vero, u ben trovato* («Если это и неправда, то вполне достойно быть предположением»). См. также *Gampu D.C.* 511-2.

<sup>514</sup> См. *Fitzmyer J.A., S.J.* *The Letter to Philemon.* // NJBC. P. 870.

<sup>515</sup> Аналогичный удивленный вопрос (и аналогичный ответ!) может возникнуть и при чтении многочисленных приветов, которые передает Павел, напр., в Рим. 16. Особенно этот вопрос возникает, когда Рим. 16 читается как Апостольское чтение на Литургии (в пятницу 4-й и в понедельник 5-й седмиц по Пятидесятнице).



неодушевленной вещи. Это был нравственный переворот, ниспровергающий сам принцип рабовладения»<sup>516</sup>.

Вместе с тем ап. Павел, как и другие библейские богодухновенные авторы, начиная с ветхозаветных пророков, совершенно не ставит целью переустройство общественно-политических отношений (ср. Кол. 3, 22). Напротив, он, сам будучи римским гражданином, уважает гражданские права Филимона, но при этом просит его в своем частном, личном порядке превзойти это право в свете христианских отношений. Не нарушая и даже не стремясь нарушить общественно-политическое устройство вне Церкви, апостол в то же время призывает строить внутрицерковные отношения на основе любви во Христе. Здесь уместно привести более общие рассуждения, высказанные Павлом еще в 1 Кор.:

<sup>20</sup> Каждый оставайся в том звании, в котором призван. <sup>21</sup> Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. <sup>22</sup> Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. <sup>23</sup> Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков. <sup>24</sup> В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом (1 Кор. 7, 20-24).

Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом (1 Кор. 12, 13).

Также см.:

<sup>27</sup> все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. <sup>28</sup> Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе (Гал. 3, 27-28).

Нужно было пройти векам, чтобы эти Павловы принципы – точнее, христианские принципы, наиболее четко озвученные Павлом, – были лишь отчасти, хотя бы декларативно реализованы только в последние века, когда появились такие понятия, как «свобода, равенство и братство» или «права человека». Не говоря уже о том, с каким трудом и недобросовестными спекуляциями эти принципы реализуются на практике в истории и современности.

## § 38. Послание к Колоссянам

Многие лица, упоминаемые в Флм., вновь встречаются в Послании к Колоссянам. Это и неудивительно, так как адресатом является та самая христианская община, членом и видным деятелем которой был Филимон (см. § 37). Тихик, которому апостол поручил доставить Послание к Колоссянам, прибыл в общину вместе с Онисимом (см. Кол. 4, 7-9), который вез при себе письмо-ходатайство Павла к Филимону. То, что оба послания могли быть написаны примерно в одно время, отчасти подтверждается некоторыми конкретными частными соответствиями (ср. Кол. 4, 10-14 и Флм. 23-24). Все это дает формальные основания связывать эти послания друг с другом<sup>517</sup>, хотя в силу других признаков – уже того, что одно является частным письмом, а другое посланием к общине, – между ними имеются и большие различия.

### 1. Колоссы и колосская церковь

Колоссы были небольшим городком на берегу реки Лик<sup>518</sup>, на юге Фригии (юго-запад совр. Турции), который процветал<sup>519</sup> во времена ап. Павла, но уже давно не существует в действительности. После землетрясения 60-61-го годов остались одни руины, обнаруженные лишь в 1885 году.<sup>520</sup> Ныне поблизости находится селение Хонас<sup>521</sup> – древние Хоны, в которых в IV веке христианской эры было явлено чудо архистратига Михаила (память 6 сентября по ст. ст.). В близком соседстве и тесных связях с Колоссами были Лаодикия и Иераполь.

Все эти небольшие города, как и ряд других (ср. § 59. 2 о семи асийских церквях), находились «в орбите» крупнейшего малоазийского портового города-центра Ефеса<sup>522</sup> (см. § 39. 1). Для ап. Павла Ефес послужил своеобразным «плацдармом», с которого он распространял свою благовестническую

<sup>516</sup> *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 374. В той же статье, вышедшей ранее в: Мир Библии, 1[2]. М. 1994, помещена иллюстрация: бляха на ошейнике римского раба. Надпись гласит: «Держи меня, чтобы я не убежал, и верни меня хозяину».

<sup>517</sup> См. *Гатри Д.* С. 511.

<sup>518</sup> Отсюда образное название «Ликия» и «Миры Ликийские».

<sup>519</sup> О нем упоминают Геродот, Ксенофонт; в нем процветали шерстяное и текстильное производство, так что его именем называлась темно-красная краска для шерсти (*colossinus*) (Страбон, Плиний). – см. *Horgan M.P.* The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 876.

<sup>520</sup> См. *Horgan M.P.* The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 876.

<sup>521</sup> См. *Рункер Ф., Майер Г.* С. 502.

<sup>522</sup> См. *DeVries L.F.* Cities of the Biblical World. USA. 1998. P. 373.

деятельность в окрестностях в течение трех лет во время своего 3-го миссионерского путешествия (см. Деян. 20, 31). Правда, сам апостол вряд ли отлучался из Ефеса (ср. Деян. 19, 9-10). Миссионерством занимались его помощники и сподвижники. Так, община в Колоссах была основана, скорее всего, Епафрасом<sup>523</sup> (см. Кол. 1, 7; 4, 12), жителем самих Колоссов, обращенным ап. Павлом. Аналогичным образом были основаны общины и в Лаодикии, и в Иераполе (см. Кол. 2, 1; 4, 13). Все три общины активно общались между собой, так что Павел рекомендует им даже обмениваться посланиями, с которыми он к ним обращался (см. Кол. 4, 16).

Таким образом, Кол., как и Рим., – еще одно послание, адресованное Павлом общине, в которой он сам никогда не был, но был хорошо осведомлен об их христианской жизни:

<sup>3</sup> Благодарим Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа, всегда молясь о вас, <sup>4</sup> услышав о вере вашей во Христа Иисуса и о любви ко всем святым (Кол. 1, 3-4).

## 2. Место и время написания Кол.

Как и в случае с Флп. и Флм., дата и место написания Кол. определяются по-разному: возможна как традиционная «римская» гипотеза и соответственно более поздняя датировка (58–63-й годы или даже позднее), так и имеющая нынче<sup>524</sup> много защитников «ефесская» гипотеза с более ранней датировкой (56–58 годы). К числу косвенных признаков, заставляющих принять или, выражаясь мягче, не пересматривать традиционной римской гипотезы, относятся признаки, свидетельствующие о принадлежности Кол. к более позднему периоду благовестнической деятельности Павла (что, в свою очередь, влечет пересмотр датировки и локализации написания также и Флм. в пользу Рима<sup>525</sup>).

## 3. Аутентичность Кол.

Кол. имеет несколько отличный характер по сравнению с уже рассмотренными нами посланиями ап. Павла. Отличие касается двух аспектов: во-первых, языка и стиля, а во-вторых, богословских идей.

Что касается второго аспекта – идейной новизны Кол. по сравнению с предыдущими посланиями, – то на нем мы остановимся подробнее чуть позднее. Забегая вперед, можно кратко отметить, что часть ученых расценивают как некоторый анахронизм полемику с гностицизмом не как с чисто внешним лжеучением, а как с псевдохристианской ересью, проникшей в саму Церковь. Церковь столкнулась с нею в наиболее острой форме лишь во II веке.<sup>526</sup> Но ведь подобные тенденции намечались уже в те ранние годы<sup>527</sup> и даже раньше, о чем свидетельствует 1 Кор. (см. § 32. 3). Также более развитой выглядит и христология, тесно связанная с ексхиастологией и эсхатологией<sup>528</sup>. Но и тут наряду с новизной налицо и очевидное, тесное преемство с тем же 1 Кор. (ср., напр., Кол. 1, 15-20 и 1 Кор. 8, 6; Кол. 2, 19 и 1 Кор. 12, 21).

К первому же аспекту относятся, например, следующие наблюдения. В Кол. имеется 34 *hapax legomena* (т.е. слов, встречающихся единственный раз) во всем Новом Завете; 28 слов, которые не встречаются в бесспорно аутентичных Павловых посланиях; 10 слов, общих только с Еф.; 15 слов, общих с Еф., но не встречающихся где-либо в Новом Завете. С другой стороны, в Кол. отсутствуют такие характерные Павловы термины, как «оправдание», «верить/вера» (в динамическом смысле, как в Гал. и Рим.), «Закон», «спасение», «свобода», «обетование» и др.<sup>529</sup>

Но и тут нужно учесть, что упомянутые уникальные выражения в основном встречаются или в христологическом гимне (Кол. 1, 15-20), составленном, скорее всего, не Павлом, а принадлежавшем церковной традиции (см. ниже), или в полемическом разделе (Кол. 2, 6-23), где намеренно используется лексикон оппонентов.

А вот «обращение», «благодарение», «приветствия», «заклучение» – типично Павловы.

<sup>523</sup> Несмотря на явное созвучие имени Епафрас (сокр. от «Епафродит») с Епафродит (Флп. 4, 18), их нельзя отождествлять. – см. *Kümmel W.G.* P. 338.

<sup>524</sup> Впрочем, в древности в течение короткого времени также бытовало мнение, что Кол. написано из Ефеса, – об этом говорится в Прологе Маркиона, хотя в прологе к Флм. говорится, что последнее написано из Рима. – см. *Kümmel W.G.* P. 346; *Гампу Д.С.* 443.

<sup>525</sup> См. *Brown R.P.* 615.

<sup>526</sup> См. *Kümmel W.G.* P. 342.

<sup>527</sup> Предлагаются более корректные выражения: «протогностицизм», «прегностицизм», «начальный гностицизм» и др. – см. *Horgan M.P.* The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 878; *Гампу Д.С.* 434, сн. 6.

<sup>528</sup> См. *Kümmel W.G.* P. 342-3; *Brown R.P.* 611-3.

<sup>529</sup> Впрочем, против отрицательных выводов подобной статистики говорит то, что термина «оправдание» нет в 1 Фес., Флп. и 2 Кор., слова «Закон» нет в 1 Фес. и 1 Кор., а слова «спасение» нет в Гал. – см. *Brown R.P.* 611.

Стиль отличает определенная тяжеловесность (применяя более положительный термин – литургичность), контрастирующая с полемичной живостью Гал. или Рим.; сложность и чрезмерная удлинненность предложений и т.п.

Новшества в лексике и стилистике Павла вполне могут быть своеобразием его проповеди и посланий в поздний период его жизни<sup>530</sup>. И все же перечисленные наблюдения заставили ряд исследователей последних (XIX–XX) столетий усомниться в прямой принадлежности послания ап. Павлу и сделать вывод о том, что его написал кто-то из его ближайших учеников или последователей, возможно, даже после его смерти (около 70–80-х годов), сочетая при этом своеобразие Павловой традиции и материала церковного Предания<sup>531</sup>.

Следует принять во внимание, что Павел всегда писал послания, как правило, не собственноручно, а лишь подписывая то, что надиктовал или просто высказал для изложения кому-то из помощников-секретарей (см. § 30. 2). В данном случае послание могло быть если не продиктовано, то составлено в свободной манере, например, Тимофеем (см. Кол. 1, 1) и опять-таки подписано Павлом.

«Самыми сильными аргументами в пользу аутентичности послания являются бесспорный характер внешних свидетельств и неразрывная связь с Посланием к Филимону... Оно входило в сборник посланий Павла на самой ранней стадии церковной истории, а такого рода свидетельствами нельзя пренебрегать...»<sup>532</sup>

С другой стороны, «Кол. представляет собой своеобразный мост между бесспорно Павловыми и пост-Павловыми посланиями и демонстрирует, как первые связаны с последними»<sup>533</sup>.

#### 4. Причины написания Кол.

В чем-то причины схожи с причинами написания Послания к Галатам. Вновь Павел противостоит не столько внутренним церковным настроением (как, например, в случае с коринфянами), сколько внешней доктринальной угрозе, которая может исказить христианское Благовестие. Как и галаты, колоссяне были в основном христианами из язычников. Правда, обличительный тон в Кол. гораздо спокойнее<sup>534</sup>, нежели в искрящемся полемической страстностью Гал. (ср., напр., Кол. 2, 4 и Гал. 1, 6; Кол. 2, 8 и Гал. 3, 1). Да и угроза иная по своему содержанию, чем в случае с галатами: это не иудействующие смутители, принуждавшие христиан – бывших язычников – к тотальному исполнению Закона, а... А кто?

#### Кем были оппоненты Павла?

Проблемно-обличительная часть Кол. содержится в 2, 8-23 и начинается с такого предостережения:

Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу (Кол. 2, 8).

Что имел в виду Павел под философией и пустым обольщением и от кого предостерегал он колоссян – в самом деле, вопрос, допускающий различные решения. И все они конструируются по «зеркальному» принципу: то, на чем особенно настаивает Павел, есть прямая противоположность соответствующим пунктам предполагаемого лжеучения. Например, если апостол настаивает на надмирности и исключительности Христа (см. Кол. 1, 16-17; также см. ниже), то значит, лжеучители утверждали, что Христос есть одно из посреднических звеньев, связующих трансцендентного Бога с тварным миром. Если же апостол подчеркивает универсализм спасения в Церкви для всех (см. Кол. 1, 20. 28; 3, 11), то, следовательно, лжеучители внушали чувство превосходства и исключительности только какой-то отдельной группы людей – естественно, адептов их учения.

Чаще всего считается, что апостол имеет в виду какое-то синкретическое<sup>535</sup> учение с элементами иудейства и зарождающегося гностицизма<sup>536</sup> – тех Сциллы и Харибды, между которыми старалась выстоять первохристианская Церковь. К сожалению, наши сведения о гностицизме I века очень и очень скудны, особенно по сравнению с более подробными данными о развитых гностических системах II века, так что можно лишь примерно обрисовать его контуры, какими они были во времена написания Кол.

<sup>530</sup> См. об этом подробнее в: *Horgan M.P.* The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 876-7; *Kümmel W.G.* P. 341-2; *Brown R.P.* 610-1; *Gampu Д.* С. 439-43.

<sup>531</sup> См. *Horgan M.P.* The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 877.

<sup>532</sup> *Gampu Д.* С. 442.

<sup>533</sup> *Dunn J.* P. 286.

<sup>534</sup> Кол. 2, 8 даже создает впечатление, что речь идет лишь о потенциальной опасности: «Мы не можем быть уверены, что колосские христиане были полностью в курсе опасности». – *Brown R.* P. 605.

<sup>535</sup> Синкретизм – эклектичное сочетание в одном религиозном учении или религиозной практике различных по своему происхождению верований.

<sup>536</sup> См. *Dunn J.* P. 287.

Опять упоминаются обрезание (Кол. 2, 11-13; 3, 11), праздники и пищевые законы (Кол. 2, 16. 21) – характерные требования иудействующих (ср. Гал.). В то же время говорится о «стихиях мира» (Кол. 2, 8. 20; ср. Гал. 4, 3. 9), «служении Ангелов [ЕК: почитании ангелов]» (Кол. 2, 18) – гностических понятиях. Сам Павел берет на вооружение ряд гностических терминов, например, «тайна» (*musth/rion*)<sup>537</sup>, «полнота» (*plhrw=ma*), «премудрость» (*sofi/a*), «знание» (*gnw=sij*):

<sup>25</sup> ... исполнить слово Божие, <sup>26</sup> тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его (Кол. 1, 25-26);

... для познания тайны Бога и Отца и Христа (Кол. 2, 2);

... возвещать тайну Христову (Кол. 4, 3).

... чтобы в Нем обитала всякая полнота (Кол. 1, 19);

в Нем обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9);

... и вы имеете полноту в Нем (Кол. 2, 10).

... чтобы вы исполнялись познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном (Кол. 1, 9);

Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости (Кол. 1, 28);

в котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2, 3) и др.

В соседнем с Колоссами городе Иераполе, как замечал Страбон, был центр фригийских мистических культов<sup>538</sup>.

«В Колоссах почитание языческой богини Кибелы имело глубокие корни и отличалось тенденцией к экстравагантности. Восточные идеи легко распространялись по торговым путям Ликийской равнины и жадно впитывались ее жителями»<sup>539</sup>.

Здесь были развиты не только местные фригийские, но и восточные культы (Исиды, Митры), а также почитание греко-римских божеств. Плюс к этому – иудейская составляющая с ее почитанием Единого Бога. Рано или поздно не могло не возникнуть желание – как это уже было во времена ветхозаветных пророков (напр., см. 3 Цар. 18, 21) и как это многократно повторялось и повторяется в христианской истории и современности, – соединить несоединимое: языческое почитание всевозможных божеств, духов, «стихий мира»<sup>540</sup> и других сил, влияний и т.п., с одной стороны, и служение только одному (Единому) истинному Богу. Тем более что в иудаизме тоже имелось понятие об ангелах, которых, кажется, ничто не мешает отождествить с вышеупомянутыми языческими духами и стихиями. Само же по себе учение об ангелах в иудаизме стало «прямым результатом еврейского трансцендентного богословия, которому необходима была посредническая система для преодоления все расширяющегося разрыва между Богом и человеком»<sup>541</sup>.

Синкретическая смесь зачастую бывает достаточно привлекательно и грамотно, по крайней мере, при внешнем впечатлении, «философски» оформлена. Поэтому Павел именует ее философией<sup>542</sup>,

---

<sup>537</sup> Впрочем, термин «тайна» выводит нас совсем не обязательно на гностицизм, и также не обязательно на всевозможные «тайные» религиозные системы и учения, действительно распространенные в Малой Азии. Здесь за Павлом стоит гораздо более близкий, прямой и «родной» фон – иудаизм, в особенности иудейская апокалиптика, берущая начало в Ветхом Завете и часто оперирующая понятием «тайна». С его помощью выражается идея, что Бог до определенного времени держит в *тайне* Свои замыслы («совет превечный»), чтобы затем *открыть* их (отсюда – откровение, греч. *арока/лууй*) особым избранныкам-*тайнозрителям*. Большое внимание теме такой тайны уделено в Кумранской литературе. – см. *Brown R.* P. 607. N. 19; P. 634.

<sup>538</sup> См. *Horgan M.P.* The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 877.

<sup>539</sup> *Гампу Д.* С. 437.

<sup>540</sup> Под «стихиями мира» (*ta\ stoicei=a tou= ko/smou*) в греческой философии понимались элементы, из которых все состоит (земля, огонь, вода, воздух); однако в эллинистические времена термин обозначал и духовные начала и небесные власти, которые якобы управляют миром и человеческими жизнями. – см. *Brown R.* P. 605-6.

<sup>541</sup> *Гампу Д.* С. 436.

<sup>542</sup> Исследователи отмечают в Кол. отзвуки учений пифагорейцев, циников или популярной тогда стоической мысли, а также платонизма. Кроме того, философией тогда называли и мистические религии. Нельзя исключать даже иудейство, так как характеризуя фарисеев, саддукеев и ессеев, Иосиф Флавий называет их философами. К тому же в 2, 8 упоминается и «предание человеческое», что также связано с иудейством (ср. Мк. 7, 8). – см. *Brown R.* P. 605, N. 14.

прибавляя, как синонимичную, откровенно уничижительную характеристику «пустое обольщение» (букв. «обман»). Несколько ниже апостол дает и такую характеристику:

Это имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти [ЕК: Это все имеет видимость мудрости в произвольном служении и смиренномудрии и изнурении тела, – не к какой-либо чести, а к пресыщению плоти] (Кол. 2, 23).

Стих этот довольно труден и для понимания, и для перевода, особенно во второй его части.

В Кол. подчеркивается, что уверовавшие язычники через обращение приобщились к «святым» (Кол. 1, 2), что они призваны «к участию в наследии святых во свете» (1, 12) и стали «избранными Божиими, святыми и возлюбленными» (3, 12). Подобные повторы позволяют предположить, что лжеучителя-лжемистики страшали колосских христиан невозможностью спасения в случае, если они не будут следовать их религиозной практике:

<sup>16</sup> Итак никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу... <sup>18</sup> Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением Ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеваясь плотским своим умом... (Кол. 2, 16. 18)

Возможно, синкретизм тут включал и другие разновидности и характерные признаки язычества: магию, астрологию, мистицизм и т.п.<sup>543</sup>

Так или иначе, Павел вновь увидел опасность, посягающую на самое центральное в его Благовестии – веру в Господа Иисуса Христа. Христос низводился до уровня одного из посредствующих между Богом и миром звеньев (ангелов). Его достоинство, главенство и превосходство над всей тварью перестают быть исключительными. Для Павла это равносильно отрицанию Благой вести.

##### 5. Основные важные темы Кол.

Итак, Посланию к Колоссянам свойственны как преемство, так и новизна по отношению к тем богословским идеям, которые ап. Павел высказывал в предыдущих посланиях. Прежде всего это касается христологии (учения об Иисусе Христе) и еkkлезиологии (учения о Церкви).

##### Христологический гимн (Кол. 1, 15-20)

Ярчайший пример новизны и преемства – небольшой пассаж в середине 1-й главы (стт. 15-20). Из-за очевидной торжественно-гимнической формы его не без оснований относят к числу раннехристианских гимнов. Некоторые из них встречаются в различных книгах Нового Завета, в том числе и в посланиях ап. Павла (ср. Флп. 2, 6-11; см. § 20. 2).

... <sup>15</sup> Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; <sup>16</sup> ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано; <sup>17</sup> и Он есть прежде всего, и все Им стоит. <sup>18</sup> И Он есть глава тела Церкви; Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, <sup>19</sup> ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, <sup>20</sup> и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное.

Возможно, что гимн был составлен еще до Павла и использовался в колосской церкви или во всем Ефесском регионе. Вот Павел и приводит его как очень уместный в полемике с лжеучением, вставив лишь, может быть, некоторые фразы для обострения смысла<sup>544</sup>.

Поэтическую структуру гимна можно расслышать, если немного по-другому перерасположить строки, как это сделано, например, в книге Дж. Данна. Образуются две строфы с двумя параллельными рядами смысловых рифм. Эти смысловые рифмы выделены курсивом. В скобках стоят предполагаемые вставки, сделанные Павлом.

[А] <sup>15</sup> *Который есть образ Бога невидимого, перворожденный* всякого творения, <sup>16</sup> *Ибо в Нем сотворено все на небесах и на земле, видимое и невидимое:*

Престолы ль, господства ли, начала ли, власти ли,

*Все чрез Него и для Него сотворено,* <sup>17</sup> И Он впереди всего, и все в Нем состоит, <sup>18</sup> И Он есть глава Тела (Церкви).

[В] *Который есть начало, Перворожденный* из мертвых,

<sup>543</sup> См. Horgan M. P. The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 877.

<sup>544</sup> Чаще всего две фразы расцениваются как вставленные Павлом (выделены курсивом): «И Он есть глава тела Церкви» (ст. 18) и «умиротворив через Него, Кровию креста Его» (ст. 20). – см. Brown R. P. 603. N. 9.

Чтобы быть Ему во всем первым,<sup>19</sup> *Ибо в Нем* благоугодно было всей полноте обитать<sup>20</sup> *И чрез Него примирить все для Него,*

Умиrotворяя (кровью креста Его) через Него

Тех, что на земле, и тех, что в небесах<sup>545</sup>.

При таком расположении видно, что главной темой первой строфы (А) является тема творения, а второй – тема искупления. И первое, и второе являются целиком и исключительно делами Христа: Им все сотворено и Им же все умиrotворяется. Таково еще ветхозаветное убеждение в неразрывной связи творения и спасения<sup>546</sup>.

Так христология получает все более и более отчетливые очертания учения о божественной предвечности и надмирности. Нетрудно заметить здесь предвосхищение Иоанновой христологии, самое яркое выражение которой содержится в Прологе Ин.:

<sup>1</sup> В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог; <sup>2</sup> Оно было в начале у Бога; <sup>3</sup> Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин. 1, 1-3).

Столь четко и быстро (это еще только 50–60-е годы I века) кристаллизующееся учение о божественности и предвечности («первородности») Христа имеет внушительные ветхозаветные корни. Самая близкая параллель – персонифицированная Премудрость в ветхозаветных книгах Премудрости<sup>547</sup>:

Она есть отблеск Вечного Света, и Чистое Зеркало Действия Божия, и Образ Благодати Его (Прем. 7, 26).

Она трудилась с Богом, утверждая вещи, будучи созданной Богом от начала:

Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом (Притч. 3, 19).

Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони (Притч. 8, 22).

Прежде века от Начала Он произвел меня – и я не скончаюсь вовеки (Сир. 24, 10).

Обязательно вернемся к этой теме при разборе Ин. (см. § 45. 4), а пока возвратимся к тексту послания. Апостол перечисляет престолы, господства, начала, власти... (ср. Еф. 1, 21; 6, 12). Имеются в виду ангельские чины, чье существование Павел совсем не ставит под сомнение. Более того, как раз на этой Павловой санкции утверждается христианское учение об ангелах (ангельских чинах).

Лжеучители же, наверняка, приписывали ангелам, небесным силам управление и владычество над всем миром, отводя лишь какую-то определенную роль и Христу. Напомним, что ангелология была развита и в иудаизме, который все острее и острее осознавал святость (трансцендентность) Бога и вместе с тем жажду Его присутствия (см. выше). Последнее и было одной из самых острых и важных антиномий Ветхого Завета<sup>548</sup>.

Павел принимает язык такой ангелологии (связанной как с гностицизмом, так и с иудейством), но при этом утверждает, что все разновидности ангелов и небесных сил, как и весь тварный мир, созданы Христом, как образом (εἰ)κ(ω)ν(η) Бога невидимого.

«Надо обратить внимание и на захватывающую смелость языка: «Все в Нем состоит... через Него вновь примирить все для Него». Это язык богословской концепции, вознесенный на уровень преклонения и хвалы»<sup>549</sup>.

Немаловажное значение имеет термин «полнота» (plhrw=ma), встречающийся в Кол. трижды. В гностицизме II века (учение Валентина) под полнотой (можно это слово использовать без перевода – «плерома») подразумевалась полнота эманаций, т.е. истечений от Бога в мир, хотя Сам Бог пребывает над всеми ними. В других системах (герметизм) о Боге говорилось как о полноте блага, а о мире как о полноте зла. Ни одно из перечисленных пониманий не соответствует тому, о чем пишет Павел. Смысл разбираемого Кол. 1, 19 («чтобы в Нем обитала всякая полнота») становится понятен из Кол. 2, 9:

... в Нем обитает вся полнота Божества телесно.

<sup>545</sup> Взято из: *Данн Д.Д.* С. 175. Другие варианты разбивки на строфы см. *Brown R. P.* 603.

<sup>546</sup> См. *Сорокин А., прот.* С. 257.

<sup>547</sup> *Brown R. E.* The Introduction to the NT...

<sup>548</sup> Ангелология довольно широко представлена в Новом Завете, причем уже как имеющееся наследие иудаизма. В Кол. 1, 13. 16; 2, 10. 15; Еф. 1, 21; 2, 2; 3, 10; 6, 12 встречаются такие наименования ангельских чинов: α)ρχαί/ (начала, 6 раз), α)ρχων (начальник, 1), θρο)νοι (престолы, 1), κυριο)θτε)ι) (господства, 2), ε)ουσι)αι) (власти, 8), δυναμι)ι) ((силы, 1), которые выступают и как противники Бога, «мироправители (kosmokra)toroi, Еф. 6, 12) тьмы века сего», и как ангелы Божии. Это отражено в последующем христианском Предании, например, в евхаристических молитвах (см. евхаристическая молитва Литургий свт. Василия Великого, Иоанна Златоуста и др.).

<sup>549</sup> *Данн Д.Д.* С. 176.

Бог в полноте присутствует во Христе. На языке Иоанновой христологии сказано будет:  
И Слово стало плотью (Ин. 1, 14; ср. 1 Ин. 4, 2).

#### Екклесиология

Аналогичным образом расширяется понимание и термина «Церковь» (εκκλησία)<sup>550</sup>. В более ранних посланиях ап. Павла слово «церковь» обычно обозначает местную христианскую общину (см., напр., начало почти любого из ранних посланий). В таком случае слово пишут в современной орфографии<sup>551</sup>, обычно с маленькой буквы. В то же время в 1 Кор., где много говорится об устройении церковной жизни, о Церкви (скорее, с большой буквы) говорится и как о некоей идее, задуманной и воплощенной Богом, по образу которой и должна созидаться каждая конкретная церковь-община (ср., напр., 1 Кор. 12, 28 или 1 Кор. 11, 18, см. § 32. 3). В обоих этих случаях речь идет о Церкви в человеческой сфере.

В Кол. «Церковь» (однозначно с большой буквы) означает универсальное, вселенское в космическом смысле единство: вся тварь, весь мир, вся вселенная, все, что создано Богом, должно в конечном итоге составить Церковь.

Такое убеждение напрямую связано с христологией, только что разобранный на примере христологического гимна. Можно сказать, что сдвигу в христологии абсолютно параллелен и аналогичен сдвиг в еkkлeсиологии. Учение о Церкви как о Телe Христовом, развитое еще в 1 Кор. 12 и имеющее в виду многообразие человеческих служений в одной Церкви под единой главой – Христом, лишь наполняется вселенским содержанием. Как Христос есть рожденный прежде всякой твари, «и все Им стоит», так и Церковь есть это самое «все» или, как сказано будет в Еф., «полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23).

Таким образом, вера ап. Павла постоянно сохраняет неразрывную связь Иисуса Христа с Церковью. В какие бы глубины или высоты ни забиралась его богословская мысль, в ее центре всегда остается Христос, с которым неразрывно связана Церковь – так же точно, как они были связаны, если не тождественны в самое первое мгновение призвания Савла-гонителя Церкви (!), когда он услышал: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?» (см. § 29. 2)

#### Практические наставления

На убеждении в единстве Христа и Церкви зиждутся и все практические увещания ап. Павла, которыми, как всегда, заканчивается послание. Апостол призывает сохранять единство внутри церкви (как христианской общины), переживая свое полное единение со Христом:

<sup>1</sup> Итак, если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; <sup>2</sup> о горнем помышляйте, а не о земном. <sup>3</sup> Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. <sup>4</sup> Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе. <sup>5</sup> Итак, умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение, <sup>6</sup> за которые гнев Божий грядет на сынов противления, <sup>7</sup> в которых и вы некогда обращались, когда жили между ними. <sup>8</sup> А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; <sup>9</sup> не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его <sup>10</sup> и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, <sup>11</sup> где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос (Кол. 3, 1-11).

В Кол. 3, 18 – 4, 1 содержится один из пяти новозаветных перечней этических обязанностей домашних членов христианских семей<sup>552</sup>:

<sup>18</sup> Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. <sup>19</sup> Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы. <sup>20</sup> Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу. <sup>21</sup> Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали. <sup>22</sup> Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога. <sup>23</sup> И все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков, <sup>24</sup> зная, что в воздаяние от Господа получите наследие, ибо вы служите Господу Христу. <sup>25</sup> А кто неправо поступит, тот получит по своей неправде, у Него нет лицепрятия. <sup>4, 1</sup> Господа, оказывайте рабам должное и справедливое, зная, что и вы имеете Господа на небесах.

Аналогичные списки этических обязанностей входили и в популярные философские системы: регулировалось поведение в семье всех ее членов – родителей, братьев и сестер, мужей и жен, детей, других родственников, слуг и т.п. Развивающиеся христианские общины, конечно, нуждались в руководстве в таких вопросах, связанных с повседневной практикой общения. Нужно было, чтобы и внешнее общество могло увидеть конкретные плоды христианства в области этики и признать в них достойных членов общества, а не каких-нибудь неблагонадежных граждан или развратителей

<sup>550</sup> См. Horgan M. P. The Letter to the Colossians. // NJBC. P. 877.

<sup>551</sup> В древности строчные и прописные буквы не различались.

<sup>552</sup> См. также Еф. 5, 21 – 6, 9; Тит. 2, 1-10; 1 Тим. 2, 1-2. 8-15; 5, 1-2; 6, 1-2 и 1 Петр. 2, 13 – 3, 7.

нравственности. Это было особенно актуально для общин из язычников, которые до своего обращения вовсе не были знакомы с высокой библейской этикой.

Подводя итог, отметим, что Послание к Колоссянам, хотя и не относится к числу больших по объему и первостепенных по важности посланий ап. Павла, тем не менее свидетельствует о весьма важных вехах благовестнической-богословской биографии ап. Павла. Обратим внимание хотя бы на два момента, не только не теряющих свою актуальность, но, может быть, все более и более приобретающих ее именно сейчас.

Во-первых, когда, как не сейчас в массовом и индивидуальном сознании людей воцарились культы всевозможных духовных сил, зависимостей, демонов и полубогов под различными очень современными наименованиями? При чем речь идет не только о тех, кто вне Церкви предается разным откровенно языческим или неоязыческим суевериям, которые лишь «пустое оболщание» (Кол. 2, 8), но и о тех, кто будучи в Церкви, именуя себя православными христианами (т.е. *право* или *правильно* славящими Христа), часто в своем сознании, в молитвенной практике, в церковной жизни заслоняют образ Христа («образ Бога невидимого») самыми разными культурами других почитаемых личностей, как усопших, так и живых. Это могут быть святые – воистину молитвенники и ходатаи наши пред Богом, но не требующие себе такого поклонения, которое бы превращало упоминание имени Христова в формально-ритуальное заклинание. Это могут быть и самые разные другие, в том числе земные, человеческие авторитеты и, в конечном итоге, страхи. Послание к Колоссянам вновь и вновь напоминает нам:

Вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти (Кол. 2, 10).

Во-вторых, не менее актуально учение Кол. о Церкви (конечно, это не умаляет еkkлезиологического значения других посланий – как уже рассмотренных, так и, в особенной степени, Еф.). В наше время многие люди, верующие в Бога и верующие во Христа, читающие и любящие Евангелие, предпочитают, как они сами говорят, веровать «в душе» и не нуждаются в Церкви. Они абсолютно не испытывают потребности и желания обрести себя в Церкви или даже понять, что это такое. Причина в том, что исказилось само понятие Церкви, и искаженное понятие так укоренилось в сознании многих, что считается очевидным и не подлежащим пересмотру. Под термином «Церковь» подразумевается некая иерархическая организация, выполняющая ритуально-жреческие функции для обслуживания религиозных нужд отдельно взятых граждан (как клиентов некоей обслуживающей фирмы). Послание к Колоссянам – одно из тех новозаветных и, шире, христианских произведений, где о Церкви говорится совершенно в ином смысле – смысле изначальном, подразумевающим единство всех и всего в Боге, во Христе. Благодаря таким писаниям становится понятно, почему, согласно нашему символу веры, объектом веры является не только Бог, славимый в Троице, но и Церковь: «Верую... во едину святую соборную и апостольскую Церковь»<sup>553</sup>.

### § 39. Послание к Ефессянам

Среди Павловых посланий Еф. входит в число тех, что оказали наибольшее влияние на христианское богословие и духовность. Библиисты даже называют Еф. «венцом» или «квинтэссенцией Павлинизма»<sup>554</sup>, «духовным завещанием ап. Павла Церкви»<sup>555</sup>, его «лебединой песнью»<sup>556</sup>. Оно привлекает, например, тем, что при обилии богословских идей не так «нагружено» сложной аргументацией, как, скажем, Рим. Небольшой объем Еф. (оно в три раза короче того же Рим.) говорит не о скудости содержания, а о лаконичности способа изложения. Лаконичность и «конспективность» сочетается одновременно с какой-то литургической торжественностью формы и стиля, чем еще более оттеняется своеобразие послания.

Особенно важное значение имеет Еф. в век, когда Церковь озабочена единством христиан, а, как известно, всерьез об этом стали думать и говорить лишь в последние сто лет. В чем бы ни выражалась подобная озабоченность сейчас, как бы кто ни относился к теме единства христиан, – считая ее важной или, наоборот, не самой важной (периферийной по сравнению с другими вопросами церковной жизни), и предлагая самые различные ее видения, – Еф. по крайней мере однозначно дает понять, что для апостольской Церкви, в лице Павла, христианское единство было среди главнейших забот: на одном уровне с центральными в духовно-мировоззренческом плане христологическими вопросами.

Вместе с тем, с историко-литературной точки зрения, Еф. представляет собой одну из самых больших загадок в корпусе посланий, написанных именем ап. Павла. Так, уже адресат «в Ефесе» (ε)п

<sup>553</sup> См. Brown R. P. 617.

<sup>554</sup> См. Brown R. P. 620; Dunn J. P. 288.

<sup>555</sup> См. Kümmel W.G. P. 356.

<sup>556</sup> См. Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 365.



Е)fe/s%, Еф. 1, 1) отсутствует в некоторых рукописях, весьма авторитетных в силу своей древности<sup>557</sup>. Послание в таком случае было адресовано «святым и верным во Христе Иисусе» и могло являться «циркуляром» («энцикликой»), т.е. соборным посланием<sup>558</sup>. Или же, несколько видоизменив такую гипотезу, можно предположить, что послание к авторитетной ефесской общине (см. ниже) стало обращаться среди других общин без упоминания имени первой в качестве адресата<sup>559</sup>.

Добавим, что Еф. «в ряду посланий ап. Павла отличается наименее личным характером. В частности, в нем совершенно отсутствуют поименные приветия. Это представляется тем более неожиданным, что ап. Павел пробыл в Ефесе в дни своего третьего путешествия более трех лет, и его общение с ефесской церковью было самым тесным»<sup>560</sup>. Правда, с другой стороны, если бы Павел взялся передавать приветия всем, кого знал – а он провел в Ефесе достаточно много времени, – то «список имен мог бы оказаться длиннее самого послания»<sup>561</sup>.

### 1. Ефес, ефесская церковь и Послание к Ефессянам

То, что во многих других, кроме упомянутых рукописях все-таки значится ефесская церковь как адресат, и то, что именно с таким адресатом Еф. окончательно вошло в канон Нового Завета, может иметь естественное объяснение и имеет большой смысл.

«Строго говоря, все послания ап. Павла были циркулярными. Это вытекает, например, из указания Кол. 4, 16. Апостол распоряжается, чтобы Послание к Колоссянам было прочитано в Лаодикии, а Послание к Лаодикийцам – в Колоссах. Послание, писанное к одной церкви, читалось и в других церквях. Только таким образом и мог составиться сборник посланий ап. Павла и получить общецерковное значение. Если все послания ап. Павла были циркулярными, то послание, обращенное к ефесской церкви, не могло не быть им по преимуществу перед всеми другими»<sup>562</sup>.

Мы уже неоднократно отмечали большое значение ефесской церкви во времена раннего христианства, – значение, постепенно утраченное ею в последующие века. Оно определялось прежде всего культурным, политическим и экономическим статусом самого Ефеса, малоазийского города с богатой историей.

В каждом из геополитических регионов обширной Римской империи был свой подобный центр: Александрия в Египте, Антиохия (или Кесария) в Сирии, Коринф (или Афины) в Греции, Рим в Италии. Ефес был своего рода римской столицей Малой Азии. Почти все перечисленные города, включая Ефес, были морскими портами.

В раннехристианской же икумене роль Ефеса огромна, если не подавляюща<sup>563</sup>, и вполне сравнима с ролью столичной римской церкви. Если первоначальная авторитетная иерусалимская (иудео-христианская) мать-церковь довольно быстро стала переживать большие трудности в силу того, например, что все более и более затрудненным, а вскоре и невозможным стало существование иудейства

<sup>557</sup> А именно: в папирусе «Честер Битти» (Chester Beatty II, P<sup>46</sup>, около 200-го года) – самом раннем дошедшем до нас списке Еф.; в оригиналах важнейших кодексов IV в.: Синайского и Ватиканского; в минускулах 424 и 1739 годов; в тексте, использованном Оригеном (III век), Маркионом (II век), который называет Еф. «посланием к Лаодикийцам», Тертуллианом, свт. Василием Великим («Против Евномия», 2, 19). Высказывались предположения (Гарнаком), что «к Лаодикийцам» было исправлено на «к Ефессянам» из-за плохой репутации Лаодикии (см. Откр. 3, 15-16). В то же время в других текстах конца II–начала III века Ефес упоминается: в Мураториевом каноне, у св. Ириней Лионского и Климента Александрийского. – см. Brown R. P. 626; Kobelski P.J. The Letter to the Ephesians. // NJBC. P. 883. Некоторым необъяснимым курьезом является, то, что в *Гамри Д. С.* 406 говорится, что слова «в Ефесе» существовали в кодексах Честер Битти, Синайском и Ватиканском.

<sup>558</sup> Такая версия признается правомерной до сих пор, в том числе в самых традиционных курсах по Новому Завету, напр., в: *Аверкий, архиеп.* Руководство по изучению Священного Писания Нового Завета. Ч. 2. Джорданвилль. 1987. С. 259. Впервые данная гипотеза была сформулирована англ. *архиеп. Ушшером (J. Ussher, XVII век)*. – См. Kobelski P.J. The Letter to the Ephesians. // NJBC. P. 883; *Мень А., прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 364-5.

<sup>559</sup> См. подробный разбор всевозможных предположений на этот счет в: *Kümmel W.G.* P. 352-6; *Гамри Д.С.* 406-12.

<sup>560</sup> *Кассиан, еп.* С. 232-3.

<sup>561</sup> *Кассиан, еп.* С. 233.

<sup>562</sup> *Кассиан, еп.* С. 233.

<sup>563</sup> Еп. Кассиан завершает свою книгу «Христос и первое христианское поколение» эпилогом «Влияние Ефесского центра», где пишет о тех связях, которые связывали мужей апостольских, т.е. послепостольское поколение христиан (свв. Ириней Лионский, Поликарп Смирнский), с апостолами именно через Ефес. – С. 365.

в Палестине (особенно во II веке после подавления римлянами очередного иудейского восстания), то именно Рим и Ефес стали теми центрами, где аккумулировалось христианское Предание и собирались или даже составлялись апостольские писания. Канон Нового Завета во многом определен значением именно этих центров (см. § 26). Ефес напрямую связан и с ап. Павлом, который пробыл там в общей сложности довольно долго во время своих 2-го и 3-го миссионерских путешествий, и с ап. Иоанном Богословом, который по преданию (II век) проживал там последние годы своей жизни и составлял свои писания (некоторое время проведя в ссылке на острове Патмос). Будет уместным напомнить, что III-й Вселенский собор (431-й год), который исповедал Пресвятую Деву Марию Богородицей (Qeoto/koj), состоялся тоже в Ефесе<sup>564</sup>.

## 2. Аутентичность Еф.

Загадочность Еф. состоит еще и в том, что будучи действительно квинтэссенцией Павлова Благовестия и богословия, послание вместе с тем уже сравнительно давно (с конца XVIII века) заставляет многих библеистов сомневаться, было ли оно написано непосредственно под диктовку ап. Павла. Авторство Павла предлагается понимать в более расширенном смысле, чем в отношении его ранних, аутентичных посланий. В настоящее время примерно 80% ученых библеистов считают, что послание написал не сам Павел<sup>565</sup>, а его преданные и хорошо усвоившие его проповедь последователи (или последователь), хотя «в любом случае Еф. содержит все основные положения Павлова Евангелия»<sup>566</sup>.

Подобные выводы, сделанные на основе тщательного и квалифицированного, прежде всего филологического анализа, могут означать совсем не обязательное сомнение в богодухновенности Еф., как и в отношении других библейских книг, когда делаются аналогичные выводы (в этом плане случай с Еф. не самый выразительный, по сравнению, например, с Евр., см. § 48. 1). Совсем наоборот: удивительный парадокс как раз и заключается в том, что в результате этих выводов мы просто «вынуждены» говорить о *человеческом* авторстве (точнее, *со-авторстве* с Богом) более *церковно!* Если вдохновителем и автором Священного Писания в начальном смысле слова является Дух Божий, то по *человечеству* его автором (соавтором) является, строго говоря, народ Божий, Церковь. И хотя Церковь выполняет эту работу трудами конкретных личностей, одаренных и призванных на подобное служение, в то же время нельзя сводить Церковь лишь только к отдельным гениям-пророкам-апостолам. Имена выдающихся благовестников, стоящие в заглавиях библейских книг, не должны заслонять творческий труд всей Церкви, которая была и остается той единственной необходимой средой, где только и могло получить свою окончательную букву наше Писание.

Как ни странно, но к таким *церковным* выводам и привела критика, изначально, когда-то уже давно, в XIX веке, мотивированная зачастую антицерковными посылами. Гиперкритические подходы действительно заставили по-новому посмотреть на человеческое авторство Священного Писания и увидеть, что здесь действуют сложные законы устного Предания, текста и т.п. Эти выводы неизбежны, как бы мы к ним ни относились. Но именно они *обязывают* нас увидеть в Священном Писании не произведения отдельных гениальных личностей, а свидетельство и произведение Церкви – собрания верующих, вдохновляемых Святым Духом и с самого начала сохранявших живое преемство.

Таким образом, вопрос об аутентичности Еф. можно поставить как вопрос о том, насколько прямо следует понимать в принципе несомненное человеческое авторство непосредственно апостола Павла. Сомнения в *прямой* принадлежности Еф. апостолу Павлу можно разбить об один-единственный простой и очевидный довод, который вольно или невольно выдвигают все ученые, в том числе и те, кто сомневаются в аутентичности Еф. Все говорят о Еф. как о «венце Павлинизма». Если принять такую высокую оценку Еф. (а она принимается всеми!) и при этом сомневаться в прямом авторстве Павла, то получается странность, если не абсурд: Послание к Ефесянам написано не Павлом, а богословом, который ни в чем ему не уступал по уровню, но имени которого мы почему-то не знаем<sup>567</sup>. И уж «бремя доказательств должны нести те, кто пытается отвергнуть предание»<sup>568</sup>, т.е. оспорить авторство Павла.

### Лексико-стилистическое своеобразие Еф.

Отметим своеобразие лексикона Еф. Здесь мы встречаем, как и в Кол., большое количество *hapaх legomena* («36 слов, нигде больше Павлом не употребляемых, и 39 слов, вообще не встречающихся в других книгах Нового Завета»<sup>569</sup>). Однако это не так уж необычно при сравнении с аналогичным показателем бесспорно Павловых посланий.

<sup>564</sup> См. DeVries L.F. Cities of the Biblical World. USA. 1998. P. 372-9.

<sup>565</sup> См. Brown R. P. 620.

<sup>566</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 365.

<sup>567</sup> См. Гатри Д.С. 383, сн. 5.

<sup>568</sup> Гатри Д.С. 383.

<sup>569</sup> Мень А., *прот.* Послания апостола Павла. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 365.

Стиль отличается сложностью и некоторой неспешностью. Много длинных синтаксических периодов, обильно и плотно укомплектованных придаточными предложениями с причастными и деепричастными оборотами. Часто повторяются ряды родительных падежей («по благоволению воли Своей» – 1, 5, ср. ст. 11; «могуществом силы Его» – 6, 10 и мн. др.).

Например, одно (!) предложение, включающее семь придаточных предложений (одно – с союзом «так как», два – с союзом «чтобы/дабы», и четыре – с местоимением «который/каковой»), одним причастным и двумя деепричастными оборотами, занимает целых восемь стихов:

<sup>3</sup> Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, <sup>4</sup> так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, <sup>5</sup> предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, <sup>6</sup> в похвалу славы благодати Своей, которую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, <sup>7</sup> в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, <sup>8</sup> каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, <sup>9</sup> открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, <sup>10</sup> в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом (Еф. 1, 3-10).

Или другой пример:

<sup>1</sup> И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, <sup>2</sup> в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, <sup>3</sup> между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие, <sup>4</sup> Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которую возлюбил нас, <sup>5</sup> и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, – благодатью вы спасены, – <sup>6</sup> и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе, <sup>7</sup> дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе (2, 1-7).

Кстати, подобные же характерные особенности – и словаря (не эти, так другие *hapax legomena*), и стиля, – можно найти и в бесспорно Павловых посланиях. Разве что количественно таких особенностей в Еф. существенно больше<sup>570</sup>, из чего и делаются выводы о пост-павлинистском происхождении послания, которые в любом случае гипотетичны. В Еф. есть и характерные для Павла «парадоксальные антитезы (ср. 6, 15, 20), свободные цитаты из Ветхого Завета (4, 8-10; ср. Рим. 10, 6-8) и адаптация ветхозаветного языка (1, 22; 2, 13, 17; 4, 25; 5, 2; 6, 1-3; ср. 1 Кор. 3, 9)»<sup>571</sup>.

Сравнительно большая сдержанность и спокойствие стиля Еф. в сравнении с острой полемичностью и экспрессивностью ранних посланий тоже могут иметь простое объяснение: «Так как Павел находился в темнице, то у него несомненно было время для размышлений, и этим объясняется столь созерцательный характер послания наряду с отсутствием какой-либо полемики»<sup>572</sup>.

#### Еф. – итог богословского пути ап. Павла

Гораздо интереснее обратить внимание на богословский аспект. Общее главное наблюдение: характерные для предыдущих посланий ап. Павла мысли бесспорно предстают в новом осмыслении. Углубляются темы, для Павла всегда центральные: христология и еклезиология. Характерно то, что при внимательном чтении Еф. одна за другой возникают ассоциации порой с самыми разными отрывками других посланий ап. Павла. Такое ощущение, что Еф. – действительно некая конспективная *summa* всего, что Павел уже написал. Это-то и навело ряд исследователей на вывод о том, что Еф. написано кем-то из последователей апостола, подытоживая и обобщая его богословское наследие<sup>573</sup>.

В таблице показаны некоторые наиболее очевидные параллели между Еф. и предыдущими посланиями ап. Павла – лишь такие, которые нельзя не заметить, разумеется, будучи знакомым с другими Павловыми посланиями.

Еф.	Другие послания
1, 5 «Предопределив <u>усыновить</u> нас Себе чрез Иисуса Христа...»	«Дабы нам получить усыновление...» (Гал. 4, 5; ср. Рим. 8, 15, 23)
1, 7 «В Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов...»	«Ныне, будучи оправданы Кровию Его...» (Рим. 5, 9)
1, 10 «В устроении <u>полноты времен</u> »	«Когда пришла полнота времени...» (Гал. 4, 4)

<sup>570</sup> См. Kobelski P. J. The Letter to the Ephesians. // NJBC. P. 884.

<sup>571</sup> Гампу Д.С. 382.

<sup>572</sup> Гампу Д.С. 412.

<sup>573</sup> Среди круга исследователей, которые придерживаются мнения, что Еф. написано как *summa* Павлова богословия, приняты датировки обычно в рамках между 80-100-м годами, т.е. когда аутентичные послания апостола были собраны в один корпус. – См. Kobelski P.J. The Letter to the Ephesians. // NJBC. P. 885.

11 «В Нем мы и сделали <u>наследниками</u> .»	«Вы семья Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3, 29; ср. 4, 7; Рим. 8, 17).
1, 13 «В Нем и вы... <u>запечатлены</u> обетованным <u>Святым Духом</u> , 14 Который есть <u>залог</u> наследия нашего...»	«Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши...» (2 Кор. 1, 22).
21 «Превыше всякого <u>начальства</u> , и <u>власти</u> , и силы, и <u>господства</u> , и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем...»	«Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли» (Кол. 1, 16; см. ниже).
2, 1 «И вас, <u>мертвых</u> по <u>преступлениям</u> и <u>грехам</u> вашим...»	Смерть как следствие греха и грех как преступление – см. Рим. 5, 12-21.
2, 4 «Бог, богатый милостью, по Своей великой <u>любви</u> , которую <u>возлюбил</u> нас...»	«Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам... Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками...» (Рим. 5, 5. 8)
2, 5 «И нас, <u>мертвых</u> по <u>преступлениям</u> , оживотворил со Христом, – благодатью вы спасены, – 6 и <u>воскресил</u> с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе.»	«Как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть <u>соединены</u> и <u>подобием</u> воскресения... Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (Рим. 6, 4-5. 8).
2, 8 «Ибо <u>благодатью</u> вы спасены <u>через веру</u> , и сие не от вас, <u>Божий дар</u> .»	«Благодатью вы спасены» повторено дважды (Еф. 2, 5. 8), так как это ключевой тезис Павлова провозвещения в Рим. и Гал. «Божий дар» – «оправдание даром» (Рим. 3, 24 и др.).
2, 9 « <u>Не от дел</u> , чтобы никто не хвалился...»	По поводу невозможности оправдаться «делами Закона» много написано в Рим. и Гал.
2, 11 «Итак помните, что вы, некогда язычники по плоти, которых называли <u>необрезанными</u> так называемые <u>обрезанные</u> плотским <u>обрезанием</u> , совершаемым руками.»	Полемика по поводу необходимости обрезания для язычников потребовала от Павла много сил (ср. прежде всего Гал., а также Рим.; Флп.). Язычники – главный объект апостольской проповеди Павла. Довольно часто он прямо напоминал им об их языческом прошлом, из которого они призваны в Церковь: «когда вы были язычниками...» (1 Кор. 12, 2); «вы обратились к Богу от идолов, <i>чтобы</i> служить Богу живому и истинному» (1 Фес. 1, 9) и др.
2, 12 «Вы были в то время без Христа, <u>отчуждены от общества Израильского</u> , <u>чужды заветов обетования</u> , не имели надежды и были безбожники в мире.»	Израильтянам «принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования» (Рим. 9, 4), но язычники приобщились к этому «стволу», как дикая маслина к благородной (Рим. 11, 17).
2, 13 «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки <u>Кровию Христовою</u> .»	«Ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5, 9).
2, 14 «Он есть <u>мир</u> наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду.»	«Посредством Его примирить с Собою все» (Кол. 1, 20)
2, 15 «Упразднив вражду Плотию Своею, а <u>закон заповедей</u> учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая <u>мир</u> , 16 и в одном теле <u>примирить</u> обоих с Богом посредством <u>креста</u> , убив вражду на нем. 17 И, придя, благовествовал <u>мир</u> вам, дальним и близким...»	«Истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту» (Кол. 2, 14).  «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5, 1).
19 «Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но <u>сограждане святым</u> и свои <u>Богу</u> .»	«И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, <i>чтобы</i> представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою» (Кол. 1, 21-22).

2, 20 «Быв утверждены на <u>основании Апостолов</u> <sup>574</sup> и пророков, имея <u>Самого Иисуса Христа</u> краеугольным <u>камнем</u> , 21 на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой <u>храм</u> в Господе, 22 на котором и вы устрояетесь в <u>жилище Божие Духом</u> ».	«...Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы... Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3, 11-12. 16)
3, 2 «Как <u>вы слышали</u> о домостроительстве <u>благодати Божией</u> , данной мне для вас...»	« <sup>13</sup> Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе... <sup>15</sup> Когда же Бог... благоволил <sup>16</sup> открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам...» (Гал. 1, 13. 15-16)
3, 6 «Чтобы и <u>язычникам</u> быть <u>сонаследниками</u> , составляющими <u>одно тело</u> , и сопричастниками <u>обетования</u> Его во Христе Иисусе посредством <u>благовествования</u> »...	Это вообще звучит – и стилистически (слишком общо и итогово), и по содержанию – как апофеоз всего, о чем Павел проповедовал, писал и полемизировал всю жизнь. Здесь и «язычники», и «сонаследники», и «тело», и «обетования», и «во Христе Иисусе», и «благовествование» – ключевые технические термины Павловой проповеди.
3, 7 «Которого <u>служителем</u> сделался я по дару <u>благодати Божией</u> , данной мне действием <u>силы Его</u> .	«довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9).
3, 8 «Мне, <u>наименьшему</u> из всех святых, дана благодать сия – <u>благовествовать язычникам</u> неисследимое богатство Христово».	См. выше (Гал. 1, 16); «а после всех явился и мне, как некоему извергу...» (1 Кор. 15, 8)
3, 12 «В Котором мы имеем дерзновение и надежный доступ через <u>веру в Него</u> ».	О вере в Иисуса Христа как о единственном пути спасения много сказано в Гал. и Рим.
3, 13 «Посему прошу вас <u>не унывать</u> при моих ради вас <u>скорбях</u> , которые суть ваша <u>слава</u> ».	«Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2 Кор. 4, 16-17).
3, 18 «Чтобы вы, укорененные и утвержденные в <u>любви</u> , могли постигнуть со всеми святыми, что <u>широта</u> и <u>долгота</u> , и <u>глубина</u> и <u>высота</u> , 19 и уразуметь превосходящую разумение <u>любовь</u> Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею».	«Ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8, 39).
4, 1 «Итак я, узник в Господе, умоляю вас <u>поступать достойно звания</u> , в которое вы призваны».	«Только живите достойно благовествования Христова» (Флп. 1, 27).
4, 2 «Со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя <u>друг ко другу любовью</u> ».	«Любовью служите друг другу» (Гал. 5, 13).
4, 3 «Стараясь сохранять <u>единство духа</u> в союзе мира».	Тема единства церкви в одном Духе – 1 Кор. Например: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 4-6).
4, 4 «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; 5 один Господь, одна вера, одно крещение, 6 один Бог и Отец всех, <u>Который над всеми, и через всех, и во всех нас</u> ».	Очень типичное и по содержанию, и по стилю выражение апостола: «У нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8, 6); «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36);
4, 7 «Каждому же из нас дана <u>благодать по мере дара Христова</u> ».	Это та же любимая тема единства и многообразия в 1 Кор. (особенно гл. 12)
4, 11 «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и	1 Кор. 12, 28: «И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-

<sup>574</sup> И все же отметим и разницу: в Еф., в отличие от 1 Кор., отмечаются и апостолы (в 3-м лице) как основание, на котором зиждется здание Церкви, что возможно лишь в поздний апостольский век или даже после него. В случае, если Еф. составлено после смерти апостола Павла, упоминание апостолов в Еф. 2, 20 имеет в виду и самого Павла.

учителями, 12 к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова».	третьих, учителями; далее, <i>иным</i> дал силы <i>чудодейственные</i> , также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки.  Перед 1 Кор. 12, 28 – о Церкви как о Теле Христовом
4, 13 «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, <u>в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова</u> ».	«... Чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1, 18)
4, 14 «Дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися <u>всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения</u> ».	«Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8).
4, 16 «Из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви».	Опять тема 1 Кор. 12.
4, 17 «Посему я говорю и заклинаю Господом, чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, 18 будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их».	По поводу языческой нравственной деградации из-за нежелания познать Бога через естественное откровение: «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце» (Рим. 1, 21).
4, 19 «Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью».	«Называя себя мудрыми, обезумели... то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела... Потому предал их Бог постыдным страстям» (Рим. 1, 22. 24. 26).
4, 22 «Отложить прежний образ жизни <u>ветхого человека</u> , истлевающего в обольстительных похотях...»	«Ветхий наш человек распят с Ним» (Рим. 6, 6; 8, 3).
4, 23 «А <u>обновиться</u> духом ума вашего...»	«Так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 4).
4, 24 «И <u>облечься</u> в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины».	«Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27).
4, 28 «Кто крал, вперед не кради, а лучше <u>трудись</u> , делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся».	«Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3, 10); «Трудимся, работая своими руками» (1 Кор. 4, 12).
4, 30 «И не оскорбляйте Святаго <u>Духа</u> Божия, Которым вы <u>запечатлены</u> в день искупления».	«Мы сами, имея начаток Духа...» (Рим. 8, 23); «вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3, 16); «Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 22).
4, 32 «Будьте <u>друг ко другу</u> добры, сострадательны, прощайте <u>друг друга</u> , как и Бог во Христе простил вас».	«Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6, 2).
5, 1 «Итак, <u>подражайте</u> Богу, как чада возлюбленные».	«Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4, 16).
5, 2 «И живите в любви, как и <u>Христос возлюбил нас</u> и <u>предал Себя</u> за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное».	«Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых... Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5, 6. 8).
5, 5 «Знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, <u>не имеет наследия в Царстве Христа и Бога</u> ».	«Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют» (1 Кор. 6, 9-10)
5, 8 «Вы были некогда <u>тьма</u> , а теперь – свет в	«...отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия

Господе: поступайте, как чада <u>света</u> ».	света» (Рим. 13, 12).
5, 9 «Потому что <u>плод Духа</u> состоит во всякой благодати, праведности и истине».	«Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера» (Гал. 5, 22).
5, 10 « <u>Испытывайте</u> , что благоугодно Богу».	«Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5, 21).
5, 15 «Итак, смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как <u>мудрые</u> , 16 <u>дорожа временем</u> ».	«Со внешними обходитесь благоразумно, пользуясь временем» (Кол. 4, 5).
5, 17 «Итак, не будьте нерассудительны, но познавайте, <u>что есть воля Божия</u> ».	«и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2).
5, 22 слл.	Много параллелей с практической частью Кол.
6, 18 «Всякою молитвою и прошением <u>молитесь во всякое время</u> духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением о всех святых».	«Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5, 17).

### Параллелизм с Кол.

Особый параллелизм, который лишь отчасти отражен в приведенной таблице, заметен с Посланием к Колоссянам, причем и в богословской, и в практической частях. Чем объясняется такой параллелизм или парность? Сам по себе подобный феномен не является чем-то совершенно неожиданным и необъяснимым для Павла, как, кстати, и для любого другого пишущего или проповедующего человека. Нельзя не вспомнить, как не просто созвучны, а во многом дублируют друг друга, при этом сильно разнясь в эмоциональном тоне и степени развернутости, два других, бесспорно *аутентичных* послания ап. Павла – к Галатам и к Римлянам. Парными же являются и 1 и 2 Фес., хотя их парность не всегда отмечают из-за того, что 1 и 2 Фес. «и так парны» в силу одного адресата. Парными будут, как мы увидим, и 1 Тим. и Тит.

Так что, повторим еще раз, сам по себе факт параллелизма Еф. и Кол. не добавляет никаких аргументов в дискуссии об аутентичности Еф. Все же примем во внимание, что гипотеза о написании Еф. верным последователем ап. Павла после его смерти в качестве богословского итога включает в себя необходимым пунктом, что за основу взято Кол. Здесь даже заключительные пожелания по поводу подателя письма, Тихика, почти буквально повторяют Кол.:

Еф. 6, 21 «А дабы и вы знали о моих обстоятельствах и делах, обо всем известит вас Тихик, возлюбленный брат и верный в Господе служитель, 22 которого я и послал к вам для того самого, чтобы вы узнали о нас и чтобы он утешил сердца ваши».	Кол. 4, 7 «О мне все скажет вам Тихик, возлюбленный брат и верный служитель и сотрудник в Господе, 8 которого я для того послал к вам, чтобы он узнал о ваших <i>обстоятельствах</i> и утешил сердца ваши».
---	---

Теперь, наконец, можно остановиться на некоторых важных идеях Еф., неизбежно отмечая при этом параллели с Кол.

### 3. Основные важные темы Еф.

#### Христология

Христология – этот центральный пункт, «фокус» всего богословия ап. Павла, определяющий и екклезиологию, и сотериологию, – в Еф. уточняется и углубляется еще дальше.

Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его (Еф. 1, 17).

<sup>14</sup> Для сего преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, <sup>15</sup> от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле, <sup>16</sup> да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке (Еф. 3, 14-16).

Впереди, еще в рамках апостольского века, будут «болезни и труды» св. Иоанна Богослова, в писаниях которого, тоже, кстати, связанных с Ефесом, христология получит еще большее развитие (см. § 45. 4). Так создается новозаветная база, на которой вырастут христологические вероопределения Вселенских соборов и святых отцов, учивших о предвечности и надмирности Иисуса Христа как воплотившегося Сына Божия и о Его единстве с Отцом и Святым Духом.

Во многом христологические идеи Еф. созвучны, развивают или повторяют христологию Кол. Среди первых по значимости текстов обратим внимание на Еф. 1, 19-23, где много параллелей с христологическим гимном Кол. 1, 15-20 (см. § 38. 5).

<sup>19</sup> ... как безмерно величие могущества Его [т.е. Бога, Отца славы – А.С.] в нас, верующих по действию державной силы Его, <sup>20</sup> которую Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, <sup>21</sup> превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, <sup>22</sup> и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, <sup>23</sup> которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем.

Вновь, как и в Кол., о несравненном превосходстве Христа говорится с использованием ангельской терминологии, связанной как с иудаизмом, так и с зарождающимся гностицизмом, который пытался осилить и вместить в себя и некоторые симпатичные ему идеи все того же иудаизма, например, ангелологию.

#### Екклезиология

Надмирное, надвременное, сверхангельское превосходство Христа – не отвлеченное умозрительное богословское положение, а «взор снизу» к той вершине, на которой «одесную» (ст. 20) Отца славы восседает Христос, с Которым в свою очередь неразрывно связана Церковь. Так тело связано с главой. Глава же – то, что наверху не только пространственно, но и в смысле первостепенного значения как источника жизнеспособности тела. Можно сказать, что богословие Церкви (екклезиология), разработанное в предыдущих посланиях, прежде всего, в 1 Кор., где о Церкви тоже говорится как о Теле Христовом, но в чисто человеческом, так сказать, «горизонтальном» смысле – как о многообразии служений в органическом единстве, – здесь восполняется измерением «вертикальным» и, шире, вселенским и даже космическим. Церковь – единство, в которое призвано и которым наполнено «все» (см. Еф. 4, 10), вся тварь, «все небесное и земное» (Еф. 1, 10; ср. 3, 15). Это «полнота Наполняющего все во всем» (ст. 23).

Хотя мы постоянно отмечаем параллельность Еф. и Кол. в христологии и екклезиологии, все же немаловажно, что Еф. представляет собой следующий шаг по сравнению с Кол.:

Хотя и в Кол. мы встречаемся со вселенским пониманием Церкви, тем не менее половина из четырех случаев употребления *ekklesia* [Церковь – А.С.] имеет в виду местные общины (Кол. 4, 15-16). Такого значения нет ни в одном из девяти употреблений этого слова в Еф. Здесь всегда это слово в значении единственной, Вселенской Церкви<sup>575</sup>:

и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем (Еф. 1, 22-23);

... дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия (3, 10);

Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь (3, 21);

... как и Христос глава Церкви (5, 23);

... как Церковь повинуется Христу (5, 24);

... как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее (5, 25);

... чтобы представить ее Себе славною Церковью (5, 27);

... питает и греет ее, как и Господь Церковь (5, 29);

Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (5, 32);

Представим себе хотя бы теоретически, что слово «Церковь», для русского уха ни с чем этимологически не ассоциируемое и на обиходном уровне воспринимаемое как обозначение религиозной организации или здания (храма), по-гречески (*ekklesia*) образовано от греческого же слова *ekkalēō* – «звать», «призывать», «созывать», т.е. собирать на собрание, вместе. Если мы будем помнить о такой исходной этимологии и о вытекающем из нее значении, то перед нами вновь откроются изначальные и непреходящие содержание и цель бытия Церкви – жизнь в собирании единства в трех измерениях: внутри человека, внутри человечества как общества и в гармонии со всем миром, космосом. И все – под главою Христа, Который одесную Бога-Отца.

Примечательно, что из перечисленных девяти случаев употребления слова «Церковь» в Еф. *шесть* относятся к небольшому отрывку (5, 22-33), имеющему, на первый взгляд, только нравственно-практическое значение как наставление супругам. Тем более, что этот отрывок находится в последней части послания, как правило, посвященного практическим наставлениям. И все же кратко рассмотрим

---

<sup>575</sup> См. *Данн Д.Д.* С. 369.



сейчас этот отрывок в связи с догматической частью Еф., так как он имеет большое еkkлезиологическое значение, что в свою очередь усиливает и его значение для христианского понимания этики брака.

#### Христос и Церковь – Таинство Брака (Еф. 5, 22-33)

[<sup>20</sup> благодаря всегда за все Бога и Отца, во имя Господа нашего Иисуса Христа, <sup>21</sup> повинуйся друг другу в страхе Божиим.] <sup>22</sup> Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, <sup>23</sup> потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. <sup>24</sup> Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. <sup>25</sup> Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, <sup>26</sup> чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; <sup>27</sup> чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. <sup>28</sup> Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. <sup>29</sup> Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, <sup>30</sup> потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. <sup>31</sup> Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. <sup>32</sup> Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. <sup>33</sup> Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа.

Данный отрывок является Апостольским чтением Таинства Брака (Венчания) в Православной Церкви<sup>576</sup>.

Перед нами один из самых ярких примеров того, как могут смыкаться и даже сливаться «высокое» богословие с практической нравственностью (что может быть более повседневной практикой, чем жизнь в браке?!). Вот почему именно такой выбор Апостольского чтения для Таинства Венчания нужно признать наиболее удачным. В самом деле, в Новом Завете (в той его части, откуда берут Апостольские чтения) можно найти несколько отрывков, которые могли бы быть взяты в качестве Апостола-наставления новобрачным. Например, из 1 Кор. 7<sup>577</sup> или 1 Петр. 3, 1-7 и др. Но ни в одном из них не говорится о браке так «головокружительно» высоко – так, что отношения мужа и жены сравниваются с отношениями Христа и Церкви.

Тут однако вопрос: что с чем сравнивается? Если отталкиваться от того, что данное увещание находится в практической части, и значит, на первом плане – наставление супругам, то тогда супружеские отношения сравниваются с отношениями Христа и Церкви. Но если внимательно читать этот текст, прямо не связывая его с чисто практическим контекстом, то вполне можно сказать наоборот, – что отношения Христа и Церкви сравниваются с брачными отношениями. Да и сам апостол прямо уточняет:

Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (ст. 32).

Следует признать, что первично здесь именно сравнение Христа и Церкви с супружеским браком, а не наоборот (как кажется на первый взгляд). За этим сравнением стоит прежде всего богатая ветхозаветная традиция. Еще ветхозаветные пророки – наиболее ярко Осия (Ос. 2), но также и Иеремия (Иер. 2, 2), – говорили о Завете Бога с Его народом как о супружестве, а о религиозном отступничестве и идолопоклонстве и вообще греховности Израиля как о супружеской неверности и блудодействе. Именно в таком аллегорическом понимании понятно значение любовной поэмы – книги Песни Песней – как священной книги в каноне Ветхого Завета. Более того, пожалуй, лишь благодаря такому аллегорическому пониманию Песн. и оказалась среди канонических священных книг.

В Еф. 5, 22-33 делается логически продолжающий и завершающий шаг в этом направлении. *Продолжающий*, потому что Христос и Церковь – это еще одна, новозаветная грань тех богочеловеческих отношений, о которых говорится во всей Библии, начиная с Ветхого Завета (в этом ряду: Бог и человек, Бог и Израиль как избранный народ, Бог и отдельный человек; Премудрость и

<sup>576</sup> В квадратные скобки взяты его первые два стиха, которые относятся, скорее, к предыдущему предложению, чем к увещанию супругам.

<sup>577</sup> В то же время, в 1 Кор. апостол Павел более увлечен ожиданием скорого конца, так что склонен больше ценить безбрачие, нежели жизнь в браке, к которой он высказывает лишь терпимое отношение (см. 1 Кор. 7, 9). Таким образом, Еф. 5, 21-33, где о браке говорится так возвышенно, есть некий антитезис, причем не просто в рамках Нового Завета, а в рамках Павловой традиции. Какое из этих двух антиномичных Павловых воззрений на брак восприняла Церковь в дальнейшем? Можно сказать, что оба. Безбрачие как духовная ценность нашло прежде всего в монашестве. Здесь показательно различие между Православной и Католической традициями в вопросе о брачном статусе священства. Если в Католической Церкви предпочтение отдано безбрачию как однозначному условию высокого священнического служения (требование т.н. целибата) – и это, как мы видим, имеет основание в Новом Завете, – то в Православной Церкви вполне допускается (за исключением высшего священнического, т.е. епископского служения) сочетание священства с брачной жизнью. В то же время в Католической Церкви брак также является Таинством.

Соломон, которому приписывается Песн., Святой Дух и Дева Мария и т.п.<sup>578</sup>). Причем апостол даже использует некоторые выражения из Песн.:

... чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока... (Еф. 5, 27) // Пятна нет на тебе! (Песн. 4, 7)

И все же рассуждение Павла и, главное, сам факт, что оно находится не в догматической части (где это было бы традиционным богословским аллегоризмом), а в практической, т.е. что сама практика жизни (в браке) сравнивается с достаточно наработанным и традиционным образом брака Бога и человека (Христа и Церкви), – все это дает право говорить, что в Еф. делается следующий шаг, который тем самым *завершает* некий круг сравнений и аллегорий, возвращаясь к исходной позиции.

Апостол прозревает гениальную в своей простоте идею. Если в свое время пророки увидели в браке мужа и жены наиболее точный и подходящий образ Завета Бога с человеком (несомненно, более удачный, чем сравнение с «договором» с его явным юридическим привкусом), то здесь в каком-то смысле делается обратный ход, но «другой дорогой»: отношения в браке должны строиться так же, как ведут себя по отношению друг к другу Бог и человек (имеется в виду верующий человек – Церковь). Если человеческий брак – образ богочеловеческих взаимоотношений, то и наоборот: богочеловеческие взаимоотношения – это образ, по которому задуман брак.

Круг замкнулся, благодаря чему, к слову, Песн. получает «легальный» церковный шанс быть истолкованной не только аллегорически, но и буквально (аллегорическое толкование, оправдывающее каноничность Песн. как священной книги, иногда вызывает ощущение фигового листочка, который не способен скрыть всей красоты и смысла этой книги).

В свете всего сказанного становится понятным, почему так высоко – на уровень Таинства (коих со времен Средневековья в Церкви установилось семь) – ставится в Церкви институт брака. И, пожалуй, именно такое Апостольское чтение вносит в таинственный статус брака решающий вклад (правда, нельзя не учитывать и евхаристического, а значит, таинственного в еще более глубоком, первичном смысле, значения Евангельского чтения – о браке в Кане Галилейской, где Христос претворяет воду в вино, Ин. 2, 1-11).

Итак, брак как образ богочеловеческого союза Христа и Церкви. Об их – Христа и Церкви и одновременно мужа и жены – взаимной любви Павел пишет как о любви к своей плоти, к части самого себя (Еф. 5, 28-29).

Мы вновь можем отчетливо различить фон, которым служит сквозная Павлова идея Церкви как Тела Христова.

#### Святость Христа и святость Церкви

Здесь же получает продолжение и Павлова мысль о такой любви Бога к человеку, что находит свое выражение в предании Христа на смерть за человеков-грешников. Об этом Павел писал и раньше:

<sup>6</sup> Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых. <sup>7</sup> Ибо едва ли кто умрет за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть. <sup>8</sup> Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (Рим. 5, 6-8).

Или:

<sup>14</sup> любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. <sup>15</sup> А Христос за всех умер... (2 Кор. 5, 14-15)

Но здесь, в Еф., мы читаем одновременно и нечто похожее, и нечто новое:

<sup>26</sup> ... чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; <sup>27</sup> чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна (Еф. 5, 26-27).

Вместо слова «грешники» или «все» стоит «Церковь», за которую Христос предал Себя<sup>579</sup>. Такое новшество выглядит как удивительный и даже парадоксальный ход, особенно в наше время, когда постоянно говорится о «грехах» Церкви, «затмевающих» ее святость. Святость Церкви – это святость, сообщенная и питаемая от единственного источника. Это святость освящения. Она является не результатом усилий человеков-грешников, а освящением, которое совершает Бог во Христе. Ради этого освящения, т.е. за очищение и прощение грешника, Христос и отдает Себя. «... чтобы она была свята и непорочна», – динамика, предполагающая, что в начале, по-человечески, Церковь грешна и порочна. Не в последнюю очередь здесь работает и крещальная тематика, описанная в терминах брака. Имеется в виду Крещение как «омовение» грешника в водах Крещения, подобно тому, как «по древневосточному обычаю невесту омывали и украшали перед совершением обряда бракосочетания»<sup>580</sup>.

<sup>578</sup> См. Сорокин А., *прот.* С. 327.

<sup>579</sup> См. Brown R. P. 625.

<sup>580</sup> Ключ... С. 400.

Здесь уже заложена та антиномия, которая переживается и поныне в христианской духовности и в литургической жизни Церкви. Наиболее яркий пример – когда вслед за возгласом-тезисом Божественной Литургии перед Причастием: «Святая святым» (что значит: «святые дары, Причастие – святым, т.е. верным членам Церкви, нам, грешникам»), сразу поется своего рода антитезис: «Един свят, един Господь Иисус Христос...» (т.е. «свят только один – Господь Иисус Христос!»):

«Это Его святость, а не наша, делает нас святыми и, значит, «достойными» приступать и принимать Святые Дары»<sup>581</sup>.

Возвращаясь к теме этики брака – коль скоро именно в такой контекст Павел поместил столь важное в богословском отношении рассуждение, – отметим, что, бесспорно, первичная, главенствующая роль здесь отводится мужу. Она так же бесспорна, как бесспорна первичность Бога по отношению к человеку (Христа по отношению к Церкви) – идет ли речь о самом факте творения человека или же о заключении Завета с ним и таким образом инициации особых, избранных (по сравнению со всей прочей тварью) отношений.

Но нельзя забывать и другого, без чего эта первичность теряет смысл, теряет свое наполнение. Наполнение – в том, что «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (ст. 25). Речь, конечно, идет о Крестной, т.е. всецелой жертве, отдаче самого себя. Без этого наполнения первичность, главенство мужа по отношению к жене не только теряет смысл, а превращается в издевательскую пародию – дисгармонию и деспотию (в свете чего совершенно справедливыми выглядят всевозможные феминистские протесты). Если мужья действительно так же любят своих жен, как «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее», то становится понятным то в высшей степени неудобоваримое для так называемых «современных» людей, прячущих в этот момент снисходительные улыбки, требование, которым заканчивается – как всегда на высшем, громогласном тоне – «венчальное» Апостольское чтение:

... а жена да боится (i/(na fobh/tai) своего мужа (ст. 33).

Чуть подробнее остановимся на этом апостольском требовании, раз ему было суждено занять столь заметное и, в прямом смысле, «громкое» место. Самым простым было бы объяснение, что Павел отдает дань современной ему социально-бытовой норме, согласно которой в древности мужское начало всецело довлело над женским. В действительности же речь идет о чем-то более глубинном, первозданном и потому непреходящем – раз уж брак сравнивается с такими непреходящими началами, как Бог и человек. Здесь ближайшей текстуальной параллелью будет ст. 21, где имеется то же слово:

... повиняясь друг другу в страхе (e)n fo/b%) Божиим.

Епископ Кассиан предложил несколько иной перевод, основанный на других, более предпочтительных рукописях:

... подчиняясь друг другу в страхе Христовом.

Речь идет о таком страхе, который имеет в виду благоговение, бережное отношение к некоей святыне – той самой, которая выражается в уже цитированных словах:

Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее.

Любовь и страх (благоговение) жены – *ответ* на то, что исходит от мужа как от инициатора, источника. Так же как любовь, вера и страх (благоговение) человека – отклик человека на любовь Бога, которая явила себя в предельном снисхождении, жертвенной самоотдаче во Христе (поэтому перевод ЕК ст. 21 более удачен не только в силу текстологических, но и богословских причин).

#### **Христос и Церковь – Таинство Священства (Рукоположения)**

Тема брака Христа и Церкви реализована в нашем литургическом богословии в еще одном направлении. Самосознание Церкви – собрания верующих – как невесты Христовой переживается прежде всего в Таинстве Евхаристии. Евхаристия и есть главное видимое переживание союза любви, брака Церкви со Христом в конкретном, в масштабах той или иной церковной общины, в реальном опыте. Видимость и осязаемость этого союза возможны не просто, когда Церковь существует как собрание, но когда это собрание наделено образом Вечери Христа с апостолами, т.е. с Церковью. Так осмысливается в Православной Церкви евхаристическое собрание во главе с предстоятелем-епископом, символически-видимо изображающим собой Христа. Шире, предстоятель-священник, как делегат епископа в конкретную местную общину (церковь), тем самым также являет собой главенство Христа и Его брачный союз с Церковью.

Именно поэтому рукоположение – посвящение с целью символически представлять Христа в Евхаристии – переживается и оформляется в православных литургиике и богословии во многом так же, как Таинство Брака (например, с пением тех же тропарей, что и на венчании). Нужно радоваться, что

<sup>581</sup> Шмеман А., *протопресв.* Святая Святым. Заметки об Исповеди и Причастии Святых Таин. Киев. 2002. С. 25-6.

Таинство Рукоположения – на сегодняшний день единственное из Таинств! – сохранило свою неразрывную связь с Евхаристией, будучи всегда совершаемо во время Литургии, а значит, и подлинную церковность (как дело всей церкви, собравшейся на Евхаристию), тогда как другие Таинства (Крещение, венчание), также неразрывно связанные с Евхаристией и богословски и литургически, такую прямую связь, к сожалению, потеряли<sup>582</sup>. А с ней в чем-то потеряли и церковность как сопричастность всей церкви, превратившись в «частные требы».

### Примирение

Вокруг христологии и еkkлезиологии, вселенских по своему содержанию, так или иначе вращаются мысли первой, богоголовской части послания, к которой мы и возвращаемся.

Много говорится о единстве всего и всех во Христе, причем это единство осмысливается как обретенное, восстановленное, достигнутое в результате чего-то исключительного – подвига Христова. Позади вражда, неприятие, отчужденность и разделение, – во Христе же дано примирение.

О чем или, точнее, о ком идет речь? О том, что со времен Ветхого Завета переживалось как непреодолимая преграда – о разделении всего мира с точки зрения Священной истории на иудеев и язычников, на чистых и нечистых, на избранных и отверженных, на тех, кому подарен Закон, и тех, кто может «на вторых ролях», всецело под руководством избранных шествовать в рамках Закона, – в конце концов, на «чад Авраама» и «сов». Это разделение Ветхий Завет не может преодолеть сам из себя. Когда-то в далеком прошлом избрание израильских праотцев и самого Израиля было совершено как кардинальный шаг вперед малой части человечества из языческого окружения. Причем уже тогда была заявлена далекая перспектива и цель такого шага:

...и благословятся в тебе все племена земные (Быт. 12, 3).

Но ко временам Иисуса Христа избрание Израиля стало работать уже против спасения всех, оно уже тормозит приобщение язычников к спасению, приватизируя избрание и усваивая лишь себе Завет с Богом. Даже принявшие Христа иудеи, иудео-христиане, зачастую были готовы согласиться лишь на то, чтобы язычники полностью приобщились бремени Закона, а уж потом думали о принятии Христа. Павел боролся с таким воззрением всю жизнь (см. особенно Гал. и Рим.). Послание к Ефессянам является апофеозом и в этой существенной составляющей Благовестия Павла.

<sup>11</sup> Итак помните, что вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными так называемые обрезанные плотским *обрезанием*, совершаемым руками, <sup>12</sup> что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире. <sup>13</sup> А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою. <sup>14</sup> Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду [ЕК: разделявшую их стену, то есть вражду], <sup>15</sup> упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир [ЕК: упразднивший плотью Своею Закон заповедей, состоявший из предписаний, чтобы из двух создать в Себе одного нового человека, учиняя мир], <sup>16</sup> и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. <sup>17</sup> И, придя, благовестовал мир вам, дальним и близким, <sup>18</sup> потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе. <sup>19</sup> Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, <sup>20</sup> быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным *камнем*, <sup>21</sup> на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе, <sup>22</sup> на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом (Еф. 2, 11-22).

В приведенном отрывке, как и во всем послании, явно чувствуется, как выстраданы эти строки. Позади действительно долгие годы острой полемики с иудействующими, с теми законниками, которые, считая для себя невозможным никакое равноправное общение с язычниками в одной Церкви (даже за одним столом, ср. Гал. 2, 12), не соглашались ни на какие компромиссы. И вот, кажется, это отчуждение, неприятие (вражда) с большим трудом преодолеваются: усваивается весть о том, что во Христе нет «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 11). Одновременно и радостно, и печально, как гимн, звучат слова апостола о преодолении многовекового отчуждения. Ведь за это умер Христос на Голгофе. Всю свою жизнь, свои «болезни и труды» положил и апостол Павел на то, чтобы до христиан дошел фундаментальный смысл столь трудного примирения.

С таким разделением, непреодолимым по-человечески, но преодолимым (и преодоленным!) во Христе, каковым было тогда разделение ветхозаветной Церкви (Израиля) и окружающего мира (язычников), вполне может сравниться нынешнее церковное разделение, имеющее не меньший

---

<sup>582</sup> Слава Богу, кажется, становится возможным возрождение, например, Крещальной Литургии, когда Таинство Крещения совершается в родных «недрах» Литургии, в ситуации подлинно церковной молитвы (когда молится община), логически приводя к Причастию от одной Чаши со всей церковью.

исторический стаж и устрашающий масштаб: разделение христиан на Восток и Запад и множество других «непреодолимых» разделений.

Обратим внимание на стг. 14-15. В ст. 14 говорится о том, что Христос «разрушил стоявшую посреди преграду [ЕК: разделявшую их стену]». В качестве наглядного и яркого образа берется стена (meso/toixon tou= fragmou= – букв. «среднюю стену перегородки»; слав. средостѣніе w3гра1ды), отделявшая двор язычников от внутреннего двора Иерусалимского храма, в котором могли находиться только иудеи. Этот образ хорошо передает мысль о кажущейся непреодолимости разделения иудеев и язычников, тех, кто в Церкви, и тех, кто вне Церкви. Впрочем, перевод ЕК более правилен и в синтаксическом отношении: Христос «разрушил» не только «стену», но и «вражду», так как стена в данном случае символизирует стойкую неприязнь, вражду иудеев к язычникам (ср. Деян. 10, 28).

Стих 15 также нуждается в более вразумительном и правильном переводе, чем это предлагается в СП. «Учением» относится совсем не к тому, что имеет в виду СП. Христос упраздняет вражду не «учением», а Кровию Своею (см. ст. 13). Под «учением» (e)n do/gmasin – букв. «в указаниях») подразумевается форма, в которую облечены заповеди Закона. Иначе говоря, Павел вновь провозглашает свой излюбленный постулат: во Христе спасение обретается не делами (соблюдением указаний, т.е. учения) Закона, а через Крест, на котором распята Его Плоть. Таким образом, перевод ЕК вновь оказывается более точным по смыслу (см. выше)<sup>583</sup>.

Павел знает и согласен с тем, что примирение, соучастие в одном деле, в одном Теле, в «одном новом человеке» – в самом деле нечто сверхвозможное для тех, кто веками жил по разные стороны церковной ограды. Он и пишет как будто о некоей тайне, которая открылась ему и другим апостолам только сейчас:

<sup>3</sup> мне через откровение возвещена тайна (о чем я и выше писал кратко), <sup>4</sup> то вы, читая, можете усмотреть мое разумение тайны Христовой, <sup>5</sup> которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым, <sup>6</sup> чтобы и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе посредством благовествования (Еф. 3, 3-6).

Простой и убедительный ход. Павел вновь применяет понятие «тайны», но пользуется им для того, чтобы показать одновременно и неожиданность и странность примирения в глазах людей, и его «запланированность» Богом издавна.

#### Единство

Трудность, с которой обретено примирение и единство во Христе, обязывает дорожить ими всеми силами, на которые только способна Церковь. Отсюда то внутреннее напряжение, которым наполнено увещание-мольба апостола о единстве:

<sup>1</sup> ... умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны, <sup>2</sup> со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, <sup>3</sup> стараясь сохранять единство духа в союзе мира. <sup>4</sup> Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; <sup>5</sup> один Господь, одна вера, одно крещение, <sup>6</sup> один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас (Еф. 4, 1-6).

Настойчивость, с которой повторяется слово «один» в разных формах и сочетаниях (целых семь раз<sup>584</sup>), говорит о том, насколько мучительно переживал апостол за единство и мир, обретенные такой ценой – Кровию Христовой. Следует обратить внимание на приведенные слова именно с точки зрения их эмоционально-психологической наполненности – как на взятые не сами по себе, а как на наполненные

<sup>583</sup> Аналогично обстоит дело с Кол. 2, 14. Перевод СП допускает ту же оплошность, что и в случае с Еф. 2, 15: «истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту». Перевод ЕК более точен: «Он стер осуждавшую нас рукопись с постановлениями, рукопись, которая была против нас, и Он устранил ее, пригвоздив ко кресту». «Рукопись» или «рукописание», *xeiro/grafo* – букв. «(долговую) расписку». Это слово нигде больше в Новом Завете не употребляется, хотя само представление о Боге и человеке как, соответственно, о кредиторе и должнике, встречается и в Ветхом и в Новом Завете (самый яркий пример – «и прости нам долги наши» в Молитве Господней). Возможно, с этим связана распространенная в том числе и сейчас практика писать грехи с тем, чтобы это «рукописание» истребил, т.е. изорвал священник, принимающий исповедь.

<sup>584</sup> Если придавать этому числовому символизму, может быть, чересчур пристальное внимание, то тогда следует обратить внимание, что отсутствуют такие, кажется, немаловажные понятия как «одна Церковь» и «одна чаша благодарения», т.е. Евхаристия (по аналогии с «одним крещением»), хотя термин «Евхаристия» вообще не встречается в Новом Завете, за исключением малого числа рукописей в 1 Кор. 10, 16.

апостольской тревогой и болью по поводу того, что он как будто предчувствовал и что много раз происходило и происходит в истории Церкви.

#### Екклесиология: «ранняя кафоличность»

Тревога апостола по поводу будущей судьбы обретенного единства, неподдельно выраженная в выше разобранных рассуждениях, связана с рядом других новых особенностей Павлова Благовестия, также нашедших выражение в Еф. и наиболее ярко проявившихся в еще более поздних, пастырских посланиях (см., например, § 55. 2).

Употребление слова «Церковь» в Еф. исключительно во вселенском и даже космическом смысле, по сравнению с предыдущими посланиями, в том числе и Кол., где о церкви говорилось преимущественно как о той или иной местной общине (см. выше), наталкивает на интересные выводы. В екслезииологии ап. Павла появляется еще один, существенный и даже первостепенный для последующей екслезииологии акцент: Церковь понимается как вселенское единство, которое в послепостольский век стало принято именовать *кафолической*, т.е. букв. «повсеместной (вселенской, соборной)<sup>585</sup>) единой Церковью. Предвестие такого *кафолического*<sup>586</sup> понимания Церкви мы встречаем уже в рассматриваемом Послании в Ефессянам. В современной библеистике (с конца XIX века) закрепился термин для обозначения такой тенденции, засвидетельствованной Еф.<sup>587</sup> и особенно другими, более поздними новозаветными писаниями (в т.ч., например, пастырскими посланиями, см. гл. XI): «ранняя кафоличность»<sup>588</sup>. В свою очередь с этой тенденцией будут связаны и другие новые явления в жизни ранних христиан.

В богословии и духовной жизни вышла на первый план забота о *сохранении* общего и единого для всех *апостольского* Предания. Поэтому в Еф. 2, 20 говорится об утверждении «на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем», что сообщает несколько новый, дополнительный акцент по сравнению с более однозначным утверждением 1 Кор. 3, 11:

Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос (ср. Деян. 4, 11; 1 Петр. 2, 4-8; .

Показательна синтаксическая форма Еф. 2, 20: «имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» выражено как дееспричастный оборот со значением чего-то, что само собой разумеется и уже не подлежит сомнению. Наступает принципиально новый в жизни Церкви этап, когда апостольское свидетельство, сохраненное и передаваемое в неповрежденности, осознается как необходимое звено, соединяющее Церковь с единственным источником и основанием – Иисусом Христом (ср. Мф. 16, 18; Откр. 21, 14).

Апостольский век – век жизни апостолов, непосредственных свидетелей явления Иисуса Христа, – по естественным причинам подходит к концу, а перед Церковью, стремительно разрастающейся количественно и географически, встает безальтернативная необходимость жить в истории еще неизвестно сколько. Об этом не задумывались раньше – прежде всего потому, что были живы апостолы, прямые очевидцы служения Господа. Кроме того, христиане ожидали дня Господня как конца истории, Парусии, т.е. скорого Пришествия Христова с буквальностью, не допускающей и мысли о дальнейшем продолжении истории (см. § 17. 1). Могли ли те первые христиане представить себе, что Церкви предстоит существовать в истории еще по крайней мере две тысячи лет?! Однако с «задержкой Парусии» (также термин современной библеистики) рано или поздно пришлось смириться, что повлекло за собой целый ряд доктринальных и организационных последствий.

---

<sup>585</sup> В догматике принято различать термины «вселенская» и «соборная», так как они отражают разные свойства Церкви, являясь переводом разных греческих слов: *oikoumenikh/* и *kaqolikh/*. *Kaqolikh/* – не встречающееся в Новом Завете позднее греч. слово, образованное от наречия *kaqo/lou*, «вообще», «в целом» (*kaq-o/lou*, где *o/lou* – «весь»), стоящее в нашем символе веры как одно из определений Церкви. Оно допускает различные переводы. В славянской традиции для него было найден термин «соборная», хотя иногда используют без перевода греч. же термин «кафолическая». Примечательно, что в самой первой редакции Православного Катехизиса митр. Филарета (Дроздова) был предложен довольно диковинно звучащий по-русски перевод-калька греческого слова «повсемственная», замененный затем на «соборная».

<sup>586</sup> Что касается термина «Католическая (Церковь)», то это, конечно же, то же самое греческое слово, только читаемое в другой фонетической системе (греч. буква «q» читается как «ф» и как «т») ради терминологической разницы – для обозначения Западной Римской (Римо-Католической) Церкви.

<sup>587</sup> Некоторая ирония состоит в том, что термин «ранняя кафоличность» был предложен теми критиками (Ф. Баур, А Шwegлер), которые пытались доказать: «кафоличность» стала свойственна Церкви лишь начиная со II века, тогда как в Новом Завете, т.е. в век апостолов, она не засвидетельствована. К настоящему времени это мнение полностью пересмотрено. – см. *Данн Д.Д. С. 360*.

<sup>588</sup> Напр., см. *Brown R.P. 625ff.*; *Данн Д.Д. С. 360*слл.

Во-первых, как уже говорилось, большое значение приобретает сохранение в неприкосновенности и неповрежденности того, о чем свидетельствовали апостолы, когда были живы. Эта забота наиболее ярко проявится в позднейших писаниях Нового Завета, например, в Пастырских посланиях (см. гл. XI).

Во-вторых, постепенно станет оформляться более жесткое и определенное иерархическое устройство Церкви, служащее гарантом единства и преемства. Впоследствии будет выработана четкая схема преемства через епископское рукоположение. Также появится в чем-то аналогичное вышеупомянутой иерархичности более «фиксированное» и четкое отношение к проявлениям духовной и молитвенной жизни Церкви: сошествие и принятие Святого Духа, незримое присутствие Иисуса Христа на Вечере Господней переживаются и оформляются в виде Таинств как определенных священнодействий («сакраментализм») и в целом «рост институционализации».

В-третьих, «отсрочка Парусии» заставляет переосмыслить слишком просто и буквально понятое обещание *скорого* Пришествия и понимать его во многом как *уже данность*, обретенную в Крещении («осущенная эсхатология»). Хотя устремленность к будущему «наследию» и «будущему веку» в Еф. несомненно присутствуют (см. Еф. 1, 14. 18. 21; 4, 4. 30; 5, 5), все же чувствуется ощущение отсрочки и готовности к длительному ожиданию, что контрастирует, например, с 1 и 2 Фес. (§ 31. 3). Ни разу не употребляется само слово «Пришествие» (parousi/a). И в то же время мы читаем:

... дабы явить в грядущих веках<sup>589</sup> преизобильное богатство благодати Своей в благодати к нам во Христе Иисусе (Еф. 2, 7).

Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь (Еф. 3, 21; ср. 6, 3).

Подчеркивается, что новая жизнь и спасение *уже* даны:

<sup>1</sup> И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим...<sup>5</sup> и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, – благодатью вы спасены, –<sup>6</sup> и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе...<sup>8</sup> Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар (Еф. 2, 1. 5-6. 8).

Не все из перечисленных тенденций нашли такое уж яркое проявление в рассматриваемом сейчас Послании к Ефессянам. Но сказать о них уместно именно теперь, немного, может быть, забегая вперед. Еф. является своего рода переходным звеном, которое подводит итог раннему апостольскому веку с его восторженной харизматичностью и обеспечивает связь с веком поздне- и даже послеапостольским, также отраженным в книгах Нового Завета.

В свете сказанного значение Послания к Ефессянам состоит не только в том, что оно являет собой яркий образец Павлова богословия, будучи своего рода «мозаикой», органично сочетающей почти все главные тезисы его Благовестия и характерные приемы<sup>590</sup>. Отражая неизбежный переход от восторженности самого раннего христианства к трудной и требующей созидательных и даже охранительных усилий заботе о единстве Церкви и ее преемстве от апостолов, Еф. дает весьма важный урок. Послание показывает, насколько, с одной стороны, оправданы поиски тех истоков, которыми питается Церковь и которые в самом деле постепенно засоряются в сознании верующих и в церковной жизни косностью, законничеством, магизмом, клерикализмом и прочими *неминуемыми* следствиями охлаждения веры и христианской любви.

С другой же стороны, Еф. дает понять, что к подобным поискам может примешиваться и своя ложь, когда желание реставрировать воображаемую изначальность оборачивается попытками ниспровергнуть хотя и более поздние, но необходимые формы жизни Церкви, будь то ее обрядовая сторона или иерархическое устройство. Тем более, что даже самое радикальное протестанство или обновленчество (последнее – как пародия на подлинное и, безусловно, всегда необходимое церковное обновление) не может не облекаться в *свои* обрядовые и иерархические формы. Со временем они перестают чем-либо принципиально отличаться от любой другой формы. Желание обновления и возврата к живому дыханию Духа, каким оно было в начале, а значит, и протест против застылости и мертвящей буквы оправданы. Но освобождаясь от указанных болезней, непозволительно «выплескивать с водою и младенца».

1 Езд. 3, 2 ..... 19

1 Макк. 1, 54 ..... 97

<sup>589</sup> Данное место (ε)π τοι=αι)w=sin) в самом деле следует понимать в простом хронологическом, а не в метаисторическом смысле. – См. *ТОВ*, Р. 2823.

<sup>590</sup> В своем Благовестии ап. Павел часто пользовался образами из самых разных, в том числе весьма далеких от религии сфер человеческой деятельности: искусства, торговли, спорта, военного дела. В Еф. 6, 13-17 мы найдем, наверное, самый развернутый пример подобного рода: «<sup>13</sup> Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все преодолев, устоять. <sup>14</sup> Итак станьте, препоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, <sup>15</sup> и обув ноги в готовность благовествовать мир; <sup>16</sup> а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; <sup>17</sup> и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие».

1 Цар. 10, 1.....	15	Иер. 29.....	73
1 Цар. 9, 1-2.....	84	Иер. 29, 7.....	135
1 Цар. 9, 16.....	15	Иер. 31, 31-34.....	40, 124
10, 24, 26.....	22	Иер. 7.....	72
2 Цар. 12, 1-7.....	26	Иер. 7, 11.....	49
3 Езд. 4, 13-21.....	26	Иов. 14, 1.....	19
3 Цар. 1, 26.....	11	Иов. 9, 2.....	119
3 Цар. 18, 21.....	148	Ис.....	50
3 Цар. 18, 28.....	142	Ис. 2, 2-4.....	15
3 Цар. 19, 16.....	15	Ис. 29, 14.....	104
4 Цар. 14, 9.....	26	Ис. 29, 16.....	132
6, 20-22.....	46	Ис. 29, 18.....	35
6, 31.....	21	Ис. 35, 5.....	35
8, 17, 18.....	23	Ис. 41, 14.....	121
Авв. 2, 4.....	120	Ис. 42, 1-4.....	50, 51
Быт. 1, 27.....	66	Ис. 45, 23.....	67
Быт. 1, 31.....	4	Ис. 45, 9.....	132
Быт. 11, 5.....	52	Ис. 49, 1-6.....	50
Быт. 12, 1-4.....	120	Ис. 5, 1-7.....	26
Быт. 12, 3.....	164	Ис. 5,1-7.....	26
Быт. 15, 6.....	120	Ис. 50, 4-9.....	50
Быт. 17, 10-14.....	119	Ис. 52, 13.....	66
Быт. 17, 9-10.....	87	Ис. 52, 13-53, 12.....	50
Быт. 2, 2.....	4	Ис. 53.....	50, 66
Быт. 22, 1-18.....	120	Ис. 53, 2.....	40
Быт. 3, 5.....	66	Ис. 61, 1.....	50
Быт. 5, 1.....	66	Ис. 61, 1-2.....	49
Втор. 21, 23.....	85, 103, 121	Ис. 61,1.....	35
Втор. 23, 1.....	125	Ис. 64, 4.....	106
Втор. 27, 26.....	120	Ис. Нав.....	19
Втор. 30, 11-14.....	124	Ис.53.....	51
Втор. 30, 19.....	118	Исх. 19.....	118
Втор. 32, 8.....	52	Исх. 19, 23.....	10
Втор. 4, 12.....	65	Исх. 19, 4.....	121
Втор. 4, 5-6.....	118	Исх. 19, 6.....	10
Втор. 5, 11.....	45	Исх. 20, 18.....	65
Втор. 5, 6-21.....	118	Исх. 20, 2-17.....	118
Дан. 11, 31.....	97	Исх. 20, 7.....	45
Дан. 11, 36.....	97	Исх. 22, 31.....	10
Дан. 12, 11.....	97	Исх. 23, 22.....	10
Дан. 7.....	52, 60	Исх. 24, 8.....	40
Дан. 7, 13-14.....	16, 53	Исх. 28, 41.....	8
Дан. 9, 27.....	97	Исх. 32, 32.....	132
Есф. 8, 17.....	117	Лев. 1, 5.....	8
Зах. 2, 10.....	52	Лев. 18, 5.....	120
Иез. 11, 19.....	74	Лев. 19, 2.....	10
Иез. 17, 3-8.....	26	Лев. 21, 16-21.....	8
Иез. 2, 1.....	52	Лев. 8, 1-13.....	15
Иез. 28, 2.....	97	Лк. 1, 1-4.....	61
Иез. 31, 3-14.....	26	Лк. 1, 17.....	5, 103
Иез. 40, 46.....	11	Лк. 1, 18.....	144
Иез. 44, 15.....	11	Лк. 1, 3.....	69
Иез. 48, 11.....	11	Лк. 1, 32, 35.....	51
Иер. 1, 5.....	86	Лк. 1, 5, 36.....	19
Иер. 11, 18-12, 5, 9-11, 14-15.....	49	Лк. 1, 6.....	73
Иер. 11,21.....	49	Лк. 10, 17.....	33
Иер. 12,6.....	49	Лк. 10, 18.....	33
Иер. 2, 2.....	161	Лк. 10, 19.....	26, 33
Иер. 24, 7.....	74	Лк. 10, 22.....	29



Лк. 10, 38-42.....	39	Лк. 24, 16. 31.....	64
Лк. 10, 6.....	52	Лк. 24, 18. 35.....	64
Лк. 11, 20.....	49	Лк. 24, 19.....	48
Лк. 11, 28.....	20	Лк. 24, 19-27.....	59
Лк. 1-2.....	19	Лк. 24, 26.....	60
Лк. 12, 36-38.....	34	Лк. 24, 27.....	64
Лк. 12, 39-40.....	34	Лк. 24, 44.....	54
Лк. 12, 42.....	22	Лк. 24, 51.....	60
Лк. 12, 42-46.....	34	Лк. 24, 6. 9. 34-35.....	57
Лк. 12, 47-48.....	46	Лк. 3, 1.....	7
Лк. 12, 7.....	45	Лк. 4, 16.....	30
Лк. 13, 21.....	44	Лк. 4, 16-21.....	19
Лк. 13, 31.....	11	Лк. 4, 18.....	50
Лк. 13, 33.....	49, 133	Лк. 4, 18-19.....	49
Лк. 13, 34-35.....	38	Лк. 4, 38-39.....	70
Лк. 13, 4.....	23	Лк. 5, 5.....	48
Лк. 14, 28.....	22	Лк. 6, 13.....	21
Лк. 14, 31.....	22	Лк. 6, 15.....	14
Лк. 14, 35.....	26	Лк. 6, 20.....	20, 25, 34
Лк. 14, 7.....	20	Лк. 6, 24-26.....	46
Лк. 15, 11-32.....	32, 87, 124	Лк. 6, 27.....	23
Лк. 15, 18. 21.....	45	Лк. 6, 31. 36-38.....	75
Лк. 15, 22-24.....	36	Лк. 6, 35.....	45
Лк. 15, 7.....	46	Лк. 6, 36-38.....	75
Лк. 15, 8.....	36	Лк. 6, 37.....	24
Лк. 16, 18.....	30	Лк. 6, 41.....	24
Лк. 16, 8.....	52	Лк. 7, 1-10.....	37
Лк. 16, 9. 11. 13.....	44	Лк. 7, 36.....	11
Лк. 17, 12-19.....	38	Лк. 8, 2.....	39
Лк. 17, 16.....	14	Лк. 8, 24.....	63
Лк. 17, 20.....	35	Лк. 8, 49.....	48
Лк. 17, 21.....	34	Лк. 9, 33.....	48
Лк. 18, 10-14.....	124	Лк. 9, 52-53.....	14
Лк. 18, 12.....	10	Лк. 9, 55.....	24
Лк. 18, 13.....	37	Лк. 9, 62.....	22
Лк. 18, 33.....	59	Мк. 1, 15.....	32, 70
Лк. 19, 10.....	21	Мк. 1, 16.....	22
Лк. 19, 1-10.....	36	Мк. 1, 20.....	22
Лк. 19, 38.....	16	Мк. 1, 23-28.....	33
Лк. 19, 6-7.....	25	Мк. 1, 29-31.....	70
Лк. 19, 8.....	36	Мк. 1, 31.....	59
Лк. 2, 11.....	54	Мк. 1, 4.....	24
Лк. 2, 14.....	67	Мк. 10, 17.....	48
Лк. 2, 32.....	71	Мк. 10, 21.....	21, 45
Лк. 2, 40.....	73	Мк. 10, 32.....	38, 40
Лк. 2, 49.....	22	Мк. 10, 45.....	21, 58
Лк. 2, 52.....	73	Мк. 10, 47.....	50
Лк. 21.....	98	Мк. 11, 10.....	16
Лк. 21, 12.....	136	Мк. 11, 11.....	38
Лк. 21, 7.....	28	Мк. 11, 35.....	21
Лк. 22, 19-20.....	40, 109	Мк. 11, 30.....	45
Лк. 22, 20.....	40	Мк. 12, 14.....	22
Лк. 22, 32.....	61	Мк. 12, 38.....	10
Лк. 23, 6-12.....	7	Мк. 13.....	98
Лк. 24, 1.....	4	Мк. 13, 10.....	98
Лк. 24, 11. 37-38.....	58	Мк. 13, 24-27.....	34
Лк. 24, 13-35.....	63	Мк. 13, 34-36.....	34
Лк. 24, 14.....	54	Мк. 13, 4.....	28
Лк. 24, 14. 19-24.....	63	Мк. 14, 17.....	38

Мк. 14, 22-24.....	40, 109	Мк. 9, 17-27.....	29
Мк. 14, 36.....	29, 44	Мк. 9, 18.....	23
Мк. 14, 58.....	38	Мк. 9, 3.....	23
Мк. 14, 62.....	45, 51	Мк. 9, 32.....	22
Мк. 14,61.....	52	Мк. 9, 35.....	38
Мк. 15, 26.....	32	Мк. 9, 5.....	23, 48
Мк. 15, 29-30.....	38	Мк. 9, 6.....	22, 23
Мк. 15, 34.....	44	Мф. 1, 1-17.....	123
Мк. 16, 11.....	60	Мф. 1, 21.....	19
Мк. 16, 1-8.....	41	Мф. 10, 23.....	33
Мк. 16, 19.....	60	Мф. 10, 25.....	33
Мк. 16, 2.....	4	Мф. 10, 28.....	44
Мк. 16, 6. 10. 13.....	57	Мф. 10, 30.....	45
Мк. 16, 8. 11. 13.....	58	Мф. 10, 34.....	21
Мк. 19, 15.....	22	Мф. 10, 39.....	46
Мк. 2, 11.....	59	Мф. 10, 4.....	14
Мк. 2, 18-20.....	25	Мф. 10, 42.....	25
Мк. 2, 19.....	34	Мф. 10, 5-6.....	35
Мк. 2, 19-20.....	46	Мф. 10, 7-8.....	35
Мк. 2, 3-12.....	29	Мф. 10, 8.....	33, 46
Мк. 2, 5.....	45	Мф. 10, 9.....	20
Мк. 23, 27.....	21	Мф. 11, 12.....	31, 35
Мк. 3, 14.....	33, 38	Мф. 11, 16.....	23
Мк. 3, 18.....	14	Мф. 11, 19.....	25
Мк. 3, 20.....	21	Мф. 11, 23.....	28
Мк. 3, 21.....	21, 22	Мф. 11, 25.....	25
Мк. 3, 22.....	33	Мф. 11, 27.....	29
Мк. 3, 28.....	52	Мф. 11, 5.....	35
Мк. 3, 5, 34.....	21	Мф. 1-2.....	19
Мк. 3, 8.....	21	Мф. 12, 16-21.....	51
Мк. 33, 42.....	22	Мф. 12, 23.....	50
Мк. 4, 10.....	38	Мф. 12, 24.....	21, 28
Мк. 4, 11.....	26	Мф. 12, 26.....	33
Мк. 4, 11-12.....	27	Мф. 12, 28.....	34, 49
Мк. 4, 21.....	34	Мф. 13, 10.....	26
Мк. 4, 23.....	26	Мф. 13, 16-17.....	34
Мк. 4, 25.....	45	Мф. 13, 29.....	24
Мк. 4, 37-41.....	29	Мф. 13, 33.....	44
Мк. 4, 38.....	63	Мф. 13, 38.....	52
Мк. 4, 41.....	22	Мф. 13, 44-46.....	34
Мк. 4,41.....	47	Мф. 13, 9. 43.....	26
Мк. 5, 15.....	22	Мф. 13,57.....	49
Мк. 5, 32.....	21	Мф. 13; 58.....	28
Мк. 5, 41.....	44	Мф. 14, 2.....	59
Мк. 6, 13.....	33	Мф. 14, 20.....	25
Мк. 6, 1-6а.....	19	Мф. 15, 2.....	8
Мк. 6, 2.....	28	Мф. 15, 2. 6.....	10
Мк. 6, 51.....	22	Мф. 15, 21.....	21
Мк. 6, 6.....	27	Мф. 15, 21-28.....	37
Мк. 6, 7.....	33, 38	Мф. 15, 24.....	35, 37
Мк. 7, 1-5.....	10	Мф. 15, 26.....	14, 142
Мк. 7, 18.....	23	Мф. 15, 32.....	50
Мк. 7, 24-30.....	37	Мф. 15, 37.....	25
Мк. 7, 34.....	44	Мф. 16, 14.....	23, 48, 49
Мк. 7, 9. 13.....	10	Мф. 16, 16.....	52
Мк. 8, 13 и 18.....	23	Мф. 16, 17.....	44
Мк. 8, 32.....	40	Мф. 16, 18.....	166
Мк. 8, 33.....	21	Мф. 16, 20.....	50
Мк. 8,36.....	47	Мф. 16, 22.....	22

Мф. 16, 23 .....	23	Мф. 28, 3 .....	63
Мф. 16, 4 .....	23	Мф. 28, 6. 10 .....	57
Мф. 17, 14-18 .....	29	Мф. 28, 7 .....	59
Мф. 17, 24 .....	48	Мф. 28, 8. 17 .....	58
Мф. 18, 13 .....	36	Мф. 3, 14-15 .....	24
Мф. 19, 12 .....	31	Мф. 3, 9 .....	37, 120
Мф. 19, 28 .....	38, 39	Мф. 4, 17 .....	23
Мф. 19,24 .....	47	Мф. 41, 2 .....	28
Мф. 2, 1-18 .....	7	Мф. 5, 15 .....	34
Мф. 2, 22 .....	7	Мф. 5, 17 .....	9, 22
Мф. 20, 12 .....	116	Мф. 5, 17-19 .....	30
Мф. 20, 21-22 .....	38	Мф. 5, 21-22 .....	30
Мф. 20, 22-23 .....	61	Мф. 5, 21-48 .....	10
Мф. 20, 25-26 .....	4	Мф. 5, 22 .....	44
Мф. 20, 25-28 .....	38	Мф. 5, 22. 29 .....	44
Мф. 20, 28 .....	21, 58	Мф. 5, 3 .....	25, 34
Мф. 21, 12-17 .....	49	Мф. 5, 3 и 10 .....	75
Мф. 21, 13 .....	49	Мф. 5, 32 .....	30
Мф. 21, 19 .....	38	Мф. 5, 35 .....	45
Мф. 21, 33-39 .....	52	Мф. 5, 37 .....	22
Мф. 21, 9 .....	16	Мф. 5, 4 .....	45
Мф. 22, 14-45 .....	9	Мф. 5, 44 .....	23
Мф. 22, 21 .....	136	Мф. 5, 7 .....	75
Мф. 22, 23 .....	12	Мф. 5,39 .....	47
Мф. 22, 23-28 .....	12	Мф. 5,40 .....	47
Мф. 22, 24 .....	59	Мф. 5-7 .....	9
Мф. 22, 29 .....	28	Мф. 6, 14-15 .....	75
Мф. 22, 39 .....	125	Мф. 6, 17 .....	20
Мф. 23 .....	4, 17	Мф. 6, 22 .....	20
Мф. 23, 15 .....	52	Мф. 6, 24 .....	44
Мф. 23, 25 .....	20	Мф. 6, 28 .....	20
Мф. 23, 7 .....	44	Мф. 6,2 .....	47
Мф. 23,24 .....	47	Мф. 6,29 .....	47
Мф. 24 .....	98	Мф. 7, 1 .....	24
Мф. 24, 14 .....	98	Мф. 7, 11 .....	23
Мф. 24, 29 .....	28	Мф. 7, 12 .....	9, 54, 125
Мф. 24, 42. 45-51 .....	34	Мф. 7, 1-2 .....	75
Мф. 24, 43-44 .....	34	Мф. 7, 1-2. 12 .....	75
Мф. 25, 1-12 .....	34	Мф. 7, 22 .....	33
Мф. 25, 30 .....	26	Мф. 7, 29 .....	17
Мф. 26, 17 .....	39	Мф. 7, 3 .....	24
Мф. 26, 18 .....	48	Мф. 7, 34 .....	49
Мф. 26, 25 .....	44	Мф. 7, 6 .....	142
Мф. 26, 26-28 .....	40, 109	Мф. 7,6 .....	47
Мф. 26, 29 .....	40	Мф. 8 .....	70
Мф. 26, 38 .....	49	Мф. 8, 12 .....	52
Мф. 26, 48 .....	28	Мф. 8, 14 .....	70
Мф. 26, 59 .....	12	Мф. 8, 15 .....	70
Мф. 26, 62 .....	59	Мф. 8, 20 .....	21
Мф. 26, 63 .....	52	Мф. 8, 25 .....	63
Мф. 26, 64 .....	53	Мф. 8, 27 .....	27
Мф. 26, 68 .....	48	Мф. 8, 5-13 .....	37
Мф. 27, 39-40 .....	38	Мф. 8, 6 .....	53
Мф. 27, 46 .....	44	Мф. 8, 8 .....	37
Мф. 27, 63 .....	53	Мф. 8,10-12 .....	37
Мф. 27, 64 .....	59	Мф. 9, 11 .....	48
Мф. 28 .....	63	Мф. 9, 13 .....	21, 25, 124
Мф. 28, 1 .....	4	Мф. 9, 15 .....	52
Мф. 28, 19-20 .....	61	Мф. 9, 16-17 .....	34

Мф. 9, 28 .....	53	Пс. 118, 72. 103.....	118
Мф. 9, 37 .....	34	Пс. 132, 2.....	15
Мф. 9,15 .....	47	Пс. 136, 8.....	52
Мф.14, 1-11 .....	7	Пс. 18, 8.....	8
Ос. 11.....	26	Пс. 2, 1.....	14
Ос. 2.....	161	Пс. 21, 29.....	32
Ос. 6, 6.....	17, 124	Пс. 50.....	45
Песн.....	161, 162	Пс. 50, 3.....	45
Песн. 4, 7.....	162	Пс. 67, 19.....	64, 65
Прем. 7, 26 .....	150	Пс. 67, 2.....	64
Притч. 10, 1.....	45	Пс. 73, 2.....	121
Притч. 3, 19.....	150	Пс. 8, 5.....	52
Притч. 8, 22.....	150	Пс. 88 , 13.....	64
Пс. 1, 2.....	118	Пс. 92.....	32
Пс. 113, 3.....	64	Сир. 24, 10.....	150
Пс. 118, 127.....	118	Суд. 9, 8-15 .....	26
Пс. 118, 138.....	8	Числ.....	118

## VIII. СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ И КНИГА ДЕЯНИЙ

### § 40. Общее введение к Евангелиям

Несколько десятилетий жизни первого христианского поколения (30–80-е, максимум 90-е годы I века) в истории Церкви именуется апостольским веком. Тем самым подчеркивается, что жизнь Церкви в первоначальный период – во всех ее определяющих аспектах: миссионерском, катехизаторском, богослужебном (см. гл. IV), наконец, богословском, – питалась напрямую или почти напрямую от общения с *живыми* апостолами и от их *достоверных* свидетельств об Иисусе Христе. Вот почему, а не только в силу формального фактора первоначальности, апостольский век – исключительный век в истории Церкви как общины, всегда в той или иной форме внимающей Слово Божию.

Потребности в записи апостольской проповеди, похоже, особо и не было – во всяком случае, острой потребности. Первыми чисто христианскими писаниями, и то, как мы видели, написанными не сразу после Пятидесятницы, были апостольские послания (ап. Павла). И все же точнее будет сказать, что послания – единственное, что *дошло до нас* из того раннего периода апостольского века, который почти вплотную примыкает ко «времени оному», когда жил и проповедовал Господь Иисус Христос.

Послания дошли до нас просто потому, что были приняты в канон Нового Завета. Утверждать же, что апостольские послания были *единственными* письменными документами родившейся Церкви, ни в коем случае нельзя. Труды по записи в более-менее систематизированном виде (как сборники) слов и деяний Господа Иисуса Христа ученики предпринимали и в тот ранний период апостольского века. На это указывает древнейшее свидетельство Папия Иерапольского (III век), дошедшее через Евсевия Кесарийского (IV век). Папий Иерапольский упоминает сборник «Изречений (ta\ lo\gia) Господа», которые переводил «кто как мог» (см. также § 42. 2). В самом же Новом Завете наиболее прямое указание на этот счет мы встречаем у св. Луки:

Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях... (Лк. 1, 1).

О том, что канонические Евангелия содержат не все слова и поучения, сказанные Иисусом, говорит целый ряд мест из других новозаветных книг. Например, в Деян. 20, 35 в речи Павла приводится изречение Господа, которого мы не встречаем в Евангелиях:

Блаженнее давать, нежели принимать (Деян. 20, 35).

Подобные «не записанные» речения принято называть *аграфами* (a/-)grafoi – «не записанные»<sup>591</sup>.

Как бы там ни было, ни один из первичных раннехристианских документов не сохранился и не дошел до нас, хотя в их существовании вряд ли приходится сомневаться.

Окончательный вид Евангелий – главным образом в их сравнении – дает богатый материал для реконструкции истории их написания с известной долей вероятности.

Самое общее и главное – Евангелия как законченные литературные тексты появились в позднеапостольский век или во второй половине апостольского века<sup>592</sup> (см. § 22). Это и понятно:

<sup>591</sup> Об этом кратко, а также библиография см.: *Мень А., прот.* Аграфы. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 34-5.

написание таких текстов стало необходимым и возможным лишь какое-то время спустя после восторженных, не обремененных никакими заботами первых лет существования сравнительно небольшой Церкви. Опять-таки вспомним мотивы, как их формулирует св. Лука, приступая к написанию своей литературной версии Благой вести.

Евангелия вобрали в себя многое из того, что апостолы успели много раз пережить, повторить в процессе миссионерской проповеди, катехизаторской работы, богословских размышлений, находясь под впечатлением от общения со Словом Жизни 20, 30, 40 лет тому назад. Евангелия получились как обстоятельный итог, многоплановая икона, «антология» всей земной истории Богочеловека, которая для Церкви всегда важна и спасительна. Именно через Евангелия, написанные апостолами или их непосредственными слушателями (как свв. Марк или Лука) и сохраненные в Церкви, вера Церкви доньше остается апостольской.

Из того несомненного факта, что Евангелиям предшествовала какая-то предварительная литературная работа (хотя при этом она, конечно, не осознавалась предварительной), следует то, что Евангелия не были написаны сразу набело, «под диктовку» Св. Духа, «без подглядки друг к другу» свв. Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном.

Богочеловеческий характер Священного Писания и состоит в том, что Святой Дух вдохновлял Церковь письменно излагать свидетельства о Христе. Но Церковь, отдельные ее ученики совершали при этом самую разнообразную литературную работу: записывали, собирали, заимствовали, редактировали, пересказывали, перерасполагали материал и т.п. Действие Св. Духа состояло и в том, что свв. Матфей, Марк, Лука и Иоанн, каждый по своему распорядившись одним и тем же материалом (в особенности это касается первых трех евангелистов), при этом знали или чувствовали некую меру, предел, за которым их творчество могло бы исказить, обеднить или извратить адекватное первосвидетельство о Христе.

Тем самым решается самый принципиальный идейно-богословский вопрос из того комплекса вопросов, который получил общее название «Синоптической проблемы» (см. § 22. 2; § 41): Евангелия от Матфея, от Марка и от Луки – богодухновенные Писания, в процессе записи которых эти евангелисты<sup>593</sup> осуществляли самую настоящую *человеческую, творческую* литературную работу.

#### 4. Происхождение термина «Евангелие»


Во времена Иисуса Христа и в ранний период апостольского века термин «Евангелие» (греч. eu)agge/lion – «благая, или радостная весть») в качестве названия книги или какого-либо другого письменного текста не употреблялся. В то же время этим термином пользовались еще в дохристианском и даже внебиблейском греко-римском мире для обозначения «доброй вести», например, о победе в битве, о дне рождения или о присутствии императора (в имперском культе)<sup>594</sup>. В переводе LXX с помощью слов, однокоренных с eu)agge/lion (глагол eu)aggeli/zesqai – «благовествовать»), передавались еврейские слова с основой *bsr* (*bissar*), которые использовались для обозначения победы Израиля и победы Бога. Более широко эти термины обозначали Божии славные деяния на благо Израиля (см., напр., Ис. 40, 9; 41, 27; 52, 7; 61, 1<sup>595</sup>; Пс. 95, 2<sup>596</sup>).

---

<sup>592</sup> В *Brown R. P.* 107-11 говорится о трех фазах формирования Евангелий, которые хронологически соответствуют трем третям I века: 1) Проповедь Самого Иисуса (1-я треть I века); 2) Устная апостольская проповедь (2-я треть); 3) Написание Евангелий (последняя треть).

<sup>593</sup> Термин «евангелист» подразумевает автора или писателя того или иного Евангелия. Впервые в таком значении он засвидетельствован в памятниках III века (у Ипполита, Тертуллиана). – См. *Kümmel W.G.* P. 36.

<sup>594</sup> В Малой Азии (Приена, Priene) обнаружена надпись на календаре 9-го года до Р.Х., возвещающая

о рождении Августа как радостную весть для всего мира:  hercen de\ t%= ko/sm% tw=n di )au)to\p eu)aggeli/[wn h( gene/qlioj h(me/ra] tou= qeou= = «Рождение бога стало для мира началом радостной вести, которая была провозглашена ради него». – См. *Kümmel W.G.* P. 35.

<sup>595</sup> Подобные цитаты можно найти почти исключительно у Исаяи, а точнее, в подавляющем большинстве случаев у Девтероисаи, весть которого в условиях заканчивающегося Вавилонского плена действительно звучала как никогда радостно. Это еще одно объяснение (хотя и не единственное), почему Исаяю называют ветхозаветным евангелистом.

<sup>596</sup> Эта строчка псалма стала прокимном на православной Утрени в праздник Благовещения (то же слово eu)agge/lion, переведенное на славянский язык лишь с другим окончанием, чем «Благовестие») Пресвятой Богородицы.

## 5. Евангелие как устная весть

В устах Иисуса Христа слово «Евангелие» звучало как весть о наступлении Царствия Божия (см. § 12. 1):

Покайтесь и веруйте в Евангелие (Мк. 1, 15).

Ученики продолжали его употреблять в столь же уникальном и неповторимом значении с тем лишь уточнением, что Благая весть о Царствии Божиим включает в себя непременно весть об Иисусе воскресшем и прославленном. Весть именно об Иисусе на уровне терминологии заняла первый план по сравнению с Иисусовой терминологией Царствия Божия (см. также § 12. 1). В проповеди Господа и в ранней проповеди апостолов «Евангелие» – это устная весть, которая выражена, разумеется, разными словами, но всегда имеет одно и то же содержание. В таком значении слова eu)agge/lion и однокоренные, переводимые в СП иногда как «Евангелие», но чаще всего как «благовествование», «благовестие», «благовествовать» и т.п., употреблял в своих посланиях ап. Павел:

Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое (Гал. 1, 11; ср. ст. 6-9).

Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божию... (Рим. 1, 1)

Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам... (1 Кор. 15, 1)

## 6. Евангелие как текст

Когда устная весть, многократно провозглашаемая перед разными или одними и теми же слушателями, становится письменным текстом, она неизбежно претерпевает изменение. Оно касается не смыслового, идейного содержания, а главным образом формы. Это можно сравнить со струей воды, которая в падении с высоты свободно, плавно и непринужденно меняет свою форму, но «упав» в сосуд, приобретает его объемные контуры.

Нечто аналогичное произошло с Благой вестью (Евангелием), которую спустя два-три десятка лет устной непрерывной передачи наконец решили изложить в виде письменного текста. Письменный же текст предъявляет к писателю другие требования, чем устное слово к проповеднику-миссионеру. Но и выполнены эти требования будут в каждом случае по-своему. Вот почему Евангелия представляют собой по-разному оформленный письменный текст, где изложено все «сначала, по порядку» (ср. Лк. 1, 3) и до конца, точнее, до той главной цели, которая есть ни что иное, как опять-таки Пасхальная весть – изначальное и главное христианское провозвестие.

Различия, замечаемые при сравнении Евангелий, объясняются многими причинами. Их можно обобщить в две группы. Во-первых, каждый из евангелистов был членом той или иной конкретной христианской общины с ее особенностями, религиозной и культурной предысторией, богословскими приоритетами и т.п. Самое яркое различие было между иудео-христианскими (например, в Палестине) и языко-христианскими (например, в Риме или Греции) общинами.

Во-вторых, в плане литературной одаренности, образованности и владения греческим языком, на котором они писали, даже будучи иудеями, евангелисты отличались друг от друга – от достаточно безыскусного Марка до изящного Луки (см. §§ 42 и 44). Это вовсе не означает, что Евангелие от Марка хуже или что его не интересно читать по сравнению с Евангелием от Луки. Речь идет о *разных* способах, *разных* манерах повествовать об Иисусе. «Простое», не озабоченное литературной эстетикой и даже иногда допускающее грамматические неправильности (см. § 42. 4), сравнительно короткое, но при этом не теряющее выразительности Евангелие от Марка кого-то трогает гораздо больше и обращает к вере гораздо мощнее. Или, к примеру, Евангелие от Иоанна, словарный запас которого – самый бедный из всех канонических Евангелий (см. § 45. 3): оно по праву считается самым «богословским» и «духовным»<sup>597</sup>.

С тех пор, как Евангелие – одну и ту же Благоую весть – решили записать несколько учеников, к этим их версиям стали постепенно применять термин «Евангелие», имея в виду данный конкретный

---

<sup>597</sup> «Вообще говоря, недостаток, парадоксальным образом обедняющий традиционные переводы, освященные временем, как лютеровский перевод на немецкий, как King James Bible у англичан, синодальный у нас и, напротив, такие наиболее модернизирующие переводы, как Gute Nachricht fur Sie, Good News for Modern Man или же, скажем, переводы Кузнецовой, состоит в том, что все они объединены одним общим свойством – они выравнивают, нивелируют стилистику Евангелий, стилистику вообще новозаветных текстов, которая гораздо более разнообразна, чем переводы дают об этом понятие». – *Аверинцев С.С.* Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 41.

письменный текст-версию Благой вести. Произошло это не сразу. Так, например, св. Марк озаглавливает свой труд следующим образом:

Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия (Мк. 1, 1).

Кажется, Марк совсем не имеет в виду, что он начинает писать *одно из* Евангелий. Он излагает Евангелие так, как он его услышал от ап. Петра, из уст одного из ближайших учеников Господа (см. § 42. 2). Для него Евангелие – одно, и этот термин еще не выступает как обозначение одной из письменных версий Благой вести.

В библеистике считается наиболее вероятным, что первым из четырех канонических Евангелий было написано Евангелие от Марка. После Марка аналогичный труд предприняли другие ученики – Матфей и Лука, а затем и Иоанн. Сами они уже не использовали термин «Евангелие» в заголовке своих трудов, но позднее он закрепился и за их книгами. Таким образом, Церковь признала их аналогичными, «равновеликими» по значимости свидетельствами, написанными с разных позиций, с разными акцентами, но в одном жанре (см. § 24).

Так термин «Евангелие» стало возможным употреблять (как он и до сих пор часто употребляется) во множественном числе, имея в виду различные тексты-версии Благой вести<sup>598</sup>. Причем подобная практика сложилась лишь к концу II века<sup>599</sup>: появились унифицированные заголовки «Евангелие от (согласно) ...» (Εὐαγγέλιον κατα\...), в которых необходимо слышать важный смысловой подтекст: Евангелие (одно и то же, единственное и цельное) согласно, в изложении, по Матфею, по Марку и т.д.

### 7. Сколько было Евангелий?

Наличие нескольких письменных версий Евангелия уже в самые древние, хотя и послеапостольские десятилетия вдохновляло относиться к понятию Евангелия как к некоему жанру, форме, в которой можно излагать те или иные интерпретации христианского благовестия. Все подобные попытки (за исключением четырех канонических Евангелий) в конце концов были квалифицированы как неканонические, хотя и содержащие ценные и подлинно библейские, христианские идеи, или как апокрифические, т.е. неприемлемые для Церкви (см. §§ 26 и 27).

К первым относится, например, «Протоевангелие Иакова», памятник Священного Предания, который не вошел в канон Нового Завета. В нем рассказывается о Рождестве и детстве Пречистой Девы Марии. Этот материал лег в основу двенадцатых праздников Рождества и Введения во храм Пресвятой Богородицы. Многие из апокрифических сочинений на тему о жизни Иисуса позднее тоже были названы Евангелиями, по аналогии с каноническими Евангелиями: «Евангелие от Петра», «Евангелие от Никодима» и др. В большей или меньшей степени они также нашли себе отражение в Предании Церкви, не войдя в канон Писания (см. § 55. 5).

В процессе канонизации из всего множества текстов, написанных об Иисусе Христе, отобрали четыре, которые стали каноническими Евангелиями. Имея в виду все четыре текста вместе, иногда употребляют термин «Четвероевангелие».

Были ли попытки соединить четыре Евангелия в одну хронологическую последовательность и насколько они актуальны? Ведь вера в историчность Иисуса как Человека – точнее, как Бога, ставшего человеком, неизбежно требует как можно более однозначного знания о хронологии Его жизни, т.е. о связанном с Ним исторически последовательном отрезке времени.

Да, во многих пособиях можно встретить «синхронизацию» Евангельской истории, где материал Четвероевангелия выстроен в одну линейную последовательность<sup>600</sup>. Однако известную трудность представляет собой то обстоятельство, что при составлении своих Евангелий сами евангелисты далеко не в первую очередь ставили перед собой задачу дотошно придерживаться хронологической точности. Отсюда возможны различные варианты подобных согласований, попытки которых предпринимались еще в древности. Наиболее известной и сравнительно долго продержавшейся была попытка Татиана во II

<sup>598</sup> Хронологически первое письменное свидетельство об употреблении термина «Евангелие» во множественном числе имеется у св. мч. Иустина Философа (Апол. бб. 3; см. § 26). – См. Kümmel W.G. P. 36.

<sup>599</sup> «Возникает вопрос: какие светские параллели в языческой греческой литературе есть для такого обозначения – «некий текст ката\ ...»? Выясняется, что авторство вроде бы никогда таким образом не обозначалось. Есть очень-очень поздние и редкие примеры в медицинской литературе: изложение какой-то медицинской проблематики – «по» такому-то медицинскому автору. Но в греческой историографии и в других направлениях словесности, как, впрочем, и в грекоязычной иудейской литературе, никаких параллелей этому не встречается. Зато параллели встречаются там, где речь идет о переводах. Ну вот, скажем, о переводе 70 Толковников, и это едва ли случайно». – *Аверинцев С.С.* Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 44.

<sup>600</sup> Например, см. Ключ... С. 446-52.

веке, когда он составил т.н. «Диатессарон» (Diate/ssaron – букв. «из четырех»). В течение нескольких веков «Диатессарон» удерживал авторитет священной канонической книги – правда, только в сирийских, а не в греческих или латинских церквях.

В большинстве же, и в конце концов во всех церквях возобладал авторитет нескольких (четырёх) Евангелий, взятых по отдельности. Причем не только без смешения и согласования, но даже и без видимых усилий как-то «пригладить», нивелировать различия – очевидные и менее очевидные. Такие различия легко истолковать как противоречия<sup>601</sup> – это легкий путь «разоблачения» историчности Евангелий, чем и занимались в свое время критика и ее вульгарное детище – атеистическая пропаганда<sup>602</sup>. Можно подумать, что эти «противоречия» странным образом оставались незамеченными для взгляда христианских учителей и отцов Церкви до тех пор, пока не появилась научная критика XIX века!

Четыре Евангелия вошли в канон каждое в своем «неприглаженном» виде, т.к. тем самым были сохранены ценные первичные свидетельства учеников, различающиеся так же, как различаются свидетельства нескольких очевидцев об одном и том же событии истории. Так создается своего рода «стерео-(или, точнее, quadro)-изображение» Человеческого Лица Иисуса Христа.

И все же в сохранившейся до сих пор литургической практике Православной Церкви пример подобного согласования Четвероевангелия есть. Это утренняя Великая Пятница, когда совершается воспоминание о Спасительных Страданиях Господа нашего Иисуса Христа («Служба Двенадцати Евангелий»). Последовательное чтение двенадцати отрывков из страстных глав четырех канонических Евангелий (Мф. 26 – 27; Мк. 14 – 15; Лк. 22 – 23; Ин. 13, 31 – 19, 42)<sup>603</sup> перемежается богослужебными текстами утрени на тему Страстей Христовых. Согласованием Четвероевангелия следует признать и литургическое чтение Великого Четверга (Мф. 26, 1-20; Ин. 13, 3-17; Мф. 26, 21-39; Лк. 22, 43-45; Мф. 26, 40 – 27, 2), и чтение на Вечерне Великой Пятницы (Мф. 27, 1-38; Лк. 23, 39-43; Мф. 27, 39-54; Ин. 19, 31-37; Мф. 27, 55-61).

---

<sup>601</sup> Одним из самых ярких и загадочных «противоречий» является, например, следующее. С одной стороны, благодаря широкому церковному празднованию Рождества Христова мы знаем, что Христос родился в Вифлееме. Мф. и Лк. при всей разнице их повествований о событиях Рождества сходятся именно в этом (см. Мф. 2, 1 слл.; Лк. 2, 4). Т.к. ни в Мк., ни в Ин. о Рождестве ничего не говорится, закономерно, что Мф. и Лк. востребованы в православном богослужении Рождества Христова как Евангельские чтения. Но вот какой интересный нюанс присутствует в Ин., где в одном месте в связи с рождением Христа также упоминается Вифлеем. Когда неверующие иудеи сомневаются в мессианстве Иисуса, свою позицию они аргументируют так: «Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид?» (Ин. 7, 42). Как будто подразумевается, что всем известно, что Он не из Вифлеема. Возможно, это объясняется тем, что Он лишь родился в Вифлееме, после чего, проведя всю Свою оставшуюся жизнь в Галилее, Он и воспринимался как галилеянин (ср. Ин. 1, 45-46). Интересно, однако, что св. евангелист Иоанн никак не комментирует «вифлеемский» аспект мессианства Иисуса, оказавшийся столь важным для Мф. и Лк.

Другой пример фактической противоречивости Евангельских текстов касается разбойников, распятых с Иисусом. Если в Лк. (23, 39-43) говорится, что один из них покаялся, то в Мф. (27, 44) и Мк. (15, 32) мы читаем, что оба распятых с Иисусом поносили Его вместе с распятыми. Такое различие осталось «не замеченным» даже церковной литургической традицией. Евангельское чтение Вечерни Великой Пятницы (служба с выносом св. Плащаницы), будучи составным, т.е. составленным из страстных отрывков всех четырех Евангелий (что само по себе является примером церковного согласования Четвероевангелия), включает в себя Лк. 23, 39-43 (эпизод с благоразумным разбойником), и упомянутый стих Мф. 27, 44, где говорится о том, что «и разбойники, распятые с Ним, поносили Его». Причем оба пассажи идут один за другим с перерывом всего в несколько стихов.

<sup>602</sup> «Подложность» Нагорной проповеди «легко доказывалась» тем, что по Луке почти те же заповеди Блаженства, что и в Мф. (5, 3-12), Христос произносит не «на горе» (Мф. 5, 1), а «на ровном месте» (Лк. 6, 17). Св. Лука как будто специально дал повод для подобных критических пересудов, а Церковь не посчитала нужным подправить эту «неровность».

<sup>603</sup> Порядок чтения Двенадцати Евангелий: I) Ин. 13, 31 – 18: 1; II) Ин. 18, 1-28; III) Мф. 26, 57-75; IV) Ин. 18, 28 – 19, 16; V) Мф. 27, 3-32; VI) Мк. 15, 16-32; VII) Мф. 27, 33-54; VIII) Лк. 23, 32-49; IX) Ин. 19, 25-37; X) Мк. 15, 43-47; XI) Ин. 19, 38-42; XII) Мф. 27, 62-66.



## § 41. «Синоптическая проблема»

О так называемой Синоптической проблеме кратко уже говорилось в § 22. 2. Напомним, что она сводится к тому, как объяснить большое сходство и в то же время очевидные различия между тремя Синоптическими Евангелиями<sup>604</sup> – от Матфея, от Марка и от Луки.

Синоптическая проблема является одним из тех вопросов новозаветной библейской науки, по которому написаны горы всевозможных исследований и предложено огромное количество вариантов решения<sup>605</sup>. Естественно, обнаружилось и ставшие общепризнанными места, а также были выработаны различные специфические термины.

Не будем подробно вдаваться в подробный разбор всех тонкостей вопроса и различных гипотез, а лишь обозначим общепринятые выводы и кратко охарактеризуем наиболее авторитетные гипотезы.

Мк.<sup>606</sup> насчитывает 661 стих; Мф. – 1 068, Лк. – 1 149.

80% материала Мк. имеется в Мф., тогда как в Лк. имеется 65% материала Мк. Материал, *общий* для Мф. и Лк., но отсутствующий в Мк., составляет около 220 стихов<sup>607</sup>. Есть и материал, отсутствующий в Мк., но по-разному представленный в Мф. и Лк. Яркий пример – повествование о Рождестве Христовом, отсутствующее в Мк. и по-разному представленное в Мф. и Лк. (в первом случае – рассказ с точки зрения Иосифа; во втором – с точки зрения Марии).

Соответствия – там, где они есть, – настолько близки, что их нельзя объяснить наличием только *устной* (или *устных*) традиции (традиций). Без сомнения, имелись и письменные документы, которыми по-разному воспользовались евангелисты. В то же время есть разительные различия<sup>608</sup>.

Бл. Августин (IV век) первым поднял вопрос о соотношении Евангелий (*«De consensu evangelistarum»*) – «О согласии евангелистов», I. 2). Он считал, что сначала было написано Мф., которым пользовался св. Лука, тогда как Мк. есть ни что иное, как сокращенный вариант Мф. Гипотеза бл. Августина удерживала свой подавляющий авторитет вплоть до XX века. В настоящее время приоритет (т.е. первенство написания) Мф. отстаивают сравнительно немногие ученые, хотя при этом они привлекают ряд других современных критических аргументов.

В XVIII веке Г.Е. Лессинг (G. E. Lessing) предположил, что всем трем Синоптическим Евангелиям предшествовал какой-то арамейский прототекст (т.н. Евангелие Назореев, о котором бл. Иероним в IV веке писал, что оно употреблялось в секте назореев<sup>609</sup>) или несколько прототекстов, которым (которыми) затем воспользовались свв. Матфей, Марк и Лука (гипотеза *протоевангелия* или *протоевангелий*, или первоначального(-ых) евангелия(-й)).

Были и другие предположения, однако начиная с конца XIX века наибольшую популярность приобрела гипотеза двух источников (впервые сформулирована в 1863 году Г.Ю. Хольцманном), а именно:

1) Материал, использованный во всех трех Синоптических Евангелиях. Его называют *Тройственным источником*.

2) Материал, встречающийся только в Мф. и Лк. и притом использованный в сравнительно схожей манере. Большую часть его объема составляют речи Иисуса Христа. Его называют *Двойственным источником* или чаще источником *Логий* (от греч. *logion*, plur. *logia*, что значит не только «слова», «речи», но и, возможно, «дела», «деяния»). Наименование «Логии» применил Папий Иерапольский (II век), хотя он, возможно, имел в виду арамейский или еврейский оригинал Мф. (см. § 43. 3). В библистике Двойственный источник обозначается буквой «Q» (от *Quelle* – нем. «источник»)<sup>610</sup>.

Файл: [Схема\\_01.pdf](#)

<sup>604</sup> О значении термина «Синоптические» см. § 22. Впервые он был введен в 1776 году Грисбахом (*J.J. Griesbach*), который составил «Синописис», где параллельные тексты из Мф., Мк. и Лк. были расположены рядом для сравнения. – См. *Kümmel W.G.* P. 36.

<sup>605</sup> См. обзор, например в: *Гампу Д.* С. 96-154.

<sup>606</sup> Напомним, что Мф., Мк., Лк. и Ин. являются сокращенными обозначениями новозаветных книг – Евангелий от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна (так же как Быт., Иер., 1 Кор. и т. п.). Эти сокращения нельзя применять для обозначения личности того или иного евангелиста. Поэтому фраза «в Мф.» означает «в Евангелии от Матфея», а «у Мф.» вообще не имеет права на существование, так как выражение «у Матфея» не может быть сокращено таким образом.

<sup>607</sup> См. *Brown R.* P. 111; *Neiryck F.* Synoptic problem. // *The New Jerome Biblical Commentary* ed. by R. E. Brown and others. New Jersey. 1994. P. 588.

<sup>608</sup> Кратко о сходствах и различиях см. *Kümmel W.G.* P. 42-4; *Гампу Д.* С. 96-7.

<sup>609</sup> См. *Kümmel W.G.* P. 45.

<sup>610</sup> Содержание Q см. в: *Brown R.* P. 118-9; *Гампу Д.* С. 121-2. См. также ст. *Мень А., прот.* Квелле. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 42-3.

Сложно сказать, пользовались ли Матфей и Лука предполагаемым Тройственным источником напрямую или они обращались к нему через посредничество Мк. Если последнее предположение верно, то получается, что Мк. – первое по времени написания из трех Синоптических Евангелий. Во всяком случае, Матфей и Лука были знакомы с Мк. или с его прототекстом, но неизвестно, знали ли они при этом друг о друге (точнее, о письменных трудах друг друга).

Двойственный же источник (Q) Матфей и Лука использовали каждый по-своему. Матфей распределил его по всему Евангелию, сгруппировав в несколько блоков. Лука предпочел поместить его в виде двух больших отрывков, внедрив их в повествование Марка.

Кроме того, у Матфея, Луки и даже у Марка (в наименьшей степени) встречаются уникальные материалы<sup>611</sup>, что заставило ряд ученых предположить существование еще по одному особому источнику для Мф. (M) и для Лк (L). Так появилась гипотеза четырех источников, являющаяся ни чем иным, как модификацией гипотезы двух источников:

[Файл: Схема\\_02.pdf](#)

В заключение этого очень краткого для «Синоптической» темы параграфа хочется еще раз сказать, что по сложности и многообразию гипотез вряд ли какой-либо другой вопрос новозаветной библеистики может сравниться с Синоптической проблемой, а также то, что ни одно из ее решений, даже самое общеизвестное и популярное, не снимает *всех* вопросов. Видимо, придется согласиться, что процесс написания Синоптических Евангелий, включая устную стадию и стадию письменных прото документов, «был еще более сложным, чем даже самая сложная из современных реконструкций»<sup>612</sup>.

Это очень похоже на правду. Любая более-менее сложная гипотеза отпугивает (особенно массового читателя) как раз своей сложностью и «вычурностью» (ведь считается, что «все гениальное просто»), тогда как именно эта самая сложность, многослойность, «многофакторность» и есть неотъемлемое свойство *жизни* вообще и *жизни в Духе* прежде всего. А Евангелия, судя по всему, увидели свет не как кабинетный труд трех человек, а как итог преизбыточествовавшего сотворчества Святого Духа и не менее бурной и насыщенной воспоминаниями и вдохновением проповеди-свидетельства учеников. Апостольский век тем и исключителен, что это век свидетелей Слова Жизни (см. 1 Ин. 1, 1); Евангелия – письменная фиксация лишь того, что сумел выразить человеческий язык, а мы уж тем более видим «как бы сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13, 12).

И еще одно наблюдение, сделанное на основании знакомства с богослужебным восприятием Писания в Православной Церкви. Если Мф., Мк. и Лк. представляют собой три различные версии в значительной части одного и того же исходного материала Предания, то в богослужении Церкви мы можем встретить сверх того (!) другие версии расположения того же материала. Вот два ярких примера.

Одно из наиболее известных (в силу частой повторяемости Богородичных праздников) литургийных чтений – Лк., зач. 54 (Лк. 10, 38-42; 11, 27-28). В его концовке «стыкуются» два эпизода, которые в Лк. разделены почти целой главой. Фраза «Когда же Он говорил это, одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему» (слав. Бысть же егда глаголаше сѣбѣ, воздвигнуши неказ жена глаголаше т народу, рече езмѹ:) по смыслу оказывается подчинена не тому, о чем повествует св. Лука в предыдущем 11, 26, а тому, о чем говорится в 10, 42, т.е. разговору Иисуса с Марфой! На это однозначно указывает обстоятельство времени «когда...»

Другой, еще более выразительный, но менее известный пример – Евангельское чтение (один раз в год) Недели 1-й по Пятидесятнице (всех святых): Мф., 38 зач. (10, 32-33. 37-38; 19, 27-30). Здесь опять-таки не просто ряд изречений или эпизодов из Евангелия вне их связи друг с другом, а именно жесткое *временное* соотнесение: «Тогда Петр, отвечая, сказал Ему...» (19, 27). Между словами Иисуса по Мф. 10, 32-33. 37-38 и словами Петра по 19, 27-30 – целых девять глав. Тем не менее церковное богослужебное Предание допускает столь смелое обращение с Синоптическим материалом!

Эти примеры показывают, что «Синоптическая проблема» есть проблема исключительно научно-критического характера, тогда как для Церкви это *совсем не* проблема, а живое Слово, много раз перечитанное и пережитое.

## § 42. Евангелие от Марка

В этом курсе будем придерживаться предположения о приоритете *греческого* текста Мк. перед *греческим* текстом других Евангелий. При этом не исключено, что древнейшим прототекстом Евангелия

<sup>611</sup> См. *Charpentier E. P.* 15.

<sup>612</sup> *Brown R. P.* 115.

на *арамейском* или даже *еврейском* (иврите) языке<sup>613</sup> обладала палестинская (иерусалимская) иудео-христианская община, в недрах которой после Мк. и с использованием Мк. было написано греческое Мф. (см. § 43. 3).

Иными словами, будем считать, что св. Марку принадлежит заслуга первым изложить Благоую весть в виде развернутого и законченного письменного текста или, во всяком случае, он первым изложил Благоую весть в виде Евангелия как жанра, даже если письменные версии изречений Господа существовали и ранее (как, возможно, еврейский прототекст Мф.). Он работал и как писатель (т.е. писал новое или, по крайней мере, *по-новому*), и как редактор уже имеющегося материала, будь то устные предания или письменные собрания изречений Господа, повествования о Его страданиях, погребении и Воскресении.

Сводя имеющиеся данные в одну книгу, Марк применил географический и хронологический принцип. Служение Иисуса Христа предстает как стройная хронологическая последовательность событий, по мере которой Иисус из Галилеи постепенно шествует в Иерусалим к Своей Голгофе, где и происходит Его смерть на Кресте. После этого Он вновь ожидает Своих учеников в Галилее. Сравнивая Мк. с другими Евангелиями, можно заметить, что в целом такая хронологическая и географическая схема сохраняется (ведь за ней стоят реальные события), но в то же время в хронологических и географических деталях, иногда довольно существенных, Евангелия могут различаться. В самом деле, описывая события тридцати-сорокалетней давности и опираясь на *множество* устных свидетельств и собраний изречений, евангелисты *вынуждены* были некоторые обстоятельства времени и места выстраивать достаточно гипотетически.

Все это означает лишь одно: хотя все евангелисты писали *историю*, т.е. описывали *факты* жизни Иисуса Христа, но история в строгом смысле слова – как описание событий с их точной хронологизацией – не являлась для них самоцелью. Они старались описать для своих читателей образ Иисуса Христа как Личности в Ее самых незабываемых и ценных проявлениях. Будучи историей, писания евангелистов не перестали быть Благоуветием (Евангелием) о Христе. Здесь, таким образом, и история, и богословие (прежде всего, христология, хотя не только, а, как мы увидим, и экклезиология, и многое другое), не отделены друг от друга. Точнее, богословие (христология), выраженное языком истории Господа Иисуса.

И все же в отношении Мк. термин «богословие» в собственном смысле слова (как определенные идеи, учение о Боге, накладывающие отпечаток на повествование о событиях) наименее применим – в том числе и по сравнению с другими Евангелиями. Его богословие выражается простым и довольно безыскусным в литературном отношении изложением почти одних фактов, деяний Иисуса. И в этом его неповторимая ценность и красота.

#### 8. Мк. в истории экзегетики

После того, как бл. Августин сделал вывод о том, что Мк. есть сокращенный вариант Мф., экзегеты уделяли этому Евангелию не столь уж много внимания. И в самом деле, большую часть материала, имеющегося в Мк., мы находим и в Мф., и в Лк. (см. § 41).

«В небольшом комментарии, автором которого считается Антиохийский епископ Виктор (V век), уже слышится жалоба на то, что до него ни один экзегет не уделил внимания Евангелию св. Марка»<sup>614</sup>.

Лишь с появлением библейской критики с конца XVIII века исследователи стали все больше и больше обращать внимание на то, что Мк. «свойственны живая манера изложения и здравый смысл» и что св. Марк сумел «дать очень точный портрет Христа, который во многих отношениях гораздо больше приближается к оригиналу, чем у других евангелистов»<sup>615</sup>. Впрочем, справедливости ради заметим, что живость изложения, свойственная Мк., сама по себе не может быть безоговорочным аргументом в пользу его первичности по отношению к другим Евангелиям<sup>616</sup>.

Таким образом, труд св. Марка, занявший место в каноне Нового Завета рядом с другими апостольскими писаниями и вошедший в календарь Евангельских литургических чтений, был оценен по достоинству лишь в последнее время. В нем узнали не просто «сократителя» Евангелия от Матфея, но писателя, который при всей краткости своего труда написал Евангелие так, чтобы читатель мог почти «увидеть собственными глазами то, о чем он рассказывает»<sup>617</sup>.

#### Мк. и обращение митр. Антония Сурожского

Митрополит Антоний Сурожский († 2003) вспоминал, как произошло его обращение ко Христу:

<sup>613</sup> См. Карминьяк Ж. Рождение Синоптических Евангелий. М. 2005.

<sup>614</sup> Антонини Б. о. Экзегезис книг Нового Завета. М. 1995. С. 108.

<sup>615</sup> Антонини Б. о. Экзегезис книг Нового Завета. М. 1995. С. 109.

<sup>616</sup> См. сн. 52.

<sup>617</sup> Чистяков Г. свящ. С. 197.

«Случилось так, что Великим постом какого-то года, кажется, тридцатого, нас, мальчиков, стали водить наши руководители на волейбольное поле. Раз мы собрались, и оказалось, что пригласили священника провести духовную беседу с нами, дикарями. Ну, конечно, все от этого отлынивали как могли, кто успел сбежать, сбежал; у кого хватило мужества воспротивиться вконец, воспротивился; но меня руководитель уломал. Он меня не уговаривал, что надо пойти, потому что это будет полезно для моей души или что-нибудь такое, потому что, сошлись он на душу или на Бога, я не поверил бы ему. Но он сказал: «Послушай, мы пригласили отца Сергия Булгакова; ты можешь себе представить, что он разнесет по городу о нас, если никто не придет на беседу?» Я подумал: да, лояльность к моей группе требует этого. А еще он прибавил замечательную фразу: «Я же тебя не прошу слушать! Ты сиди и думай свою думу, только будь там». Я подумал, что, пожалуй, и можно, и отправился. И все было действительно хорошо; только, к сожалению, отец Сергий Булгаков говорил слишком громко и мне мешал думать свои думы; и я начал прислушиваться, и то, что он говорил, привело меня в такое состояние ярости, что я уже не мог оторваться от его слов; помню, он говорил о Христе, о Евангелии, о христианстве. Он был замечательный богослов и он был замечательный человек для взрослых, но у него не было никакого опыта с детьми, и он говорил, как говорят с маленькими зверятами, доводя до нашего сознания все сладкое, что можно найти в Евангелии, от чего как раз мы шарахнулись бы, и я шарахнулся: кротость, смирение, тихость – все рабские свойства, в которых нас упрекают, начиная с Ницше и дальше. Он меня привел в такое состояние, что я решил не возвращаться на волейбольное поле, несмотря на то, что это была страсть моей жизни, а ехать домой, попробовать обнаружить, есть ли у нас дома где-нибудь Евангелие, проверить и покончить с этим; мне даже на ум не приходило, что я не покончу с этим, потому что было совершенно очевидно, что он знает свое дело, и, значит, это так...

И вот я у мамы попросил Евангелие, которое у нее оказалось, заперся в своем углу, посмотрел на книжку и обнаружил, что Евангелий четыре, а раз четыре, то одно из них, конечно, должно быть короче других. И так как я ничего хорошего не ожидал ни от одного из четырех, я решил прочесть самое короткое. И тут я попался; я много раз после этого обнаруживал, до чего Бог хитер бывает, когда Он располагает Свои сети, чтобы поймать рыбу; потому что прочти я другое Евангелие, у меня были бы трудности; за каждым Евангелием есть какая-то культурная база; Марк же писал именно для таких молодых дикарей, как я, – для римского молодняка. Этого я не знал – но Бог знал. И Марк знал, может быть, когда написал короче других...

И вот я сел читать; и тут вы, может быть, поверите мне на слово, потому что этого не докажешь. Со мной случилось то, что бывает иногда на улице, знаете, когда идешь – и вдруг повернешься, потому что чувствуешь, что кто-то на тебя смотрит сзади. Я сидел, читал, и между началом первой и началом третьей глав Евангелия от Марка, которое я читал медленно, потому что язык был непривычный, вдруг почувствовал, что по ту сторону стола, тут, стоит Христос... И это было настолько разительное чувство, что мне пришлось остановиться, перестать читать и посмотреть. Я долго смотрел; я ничего не видел, не слышал, чувствами ничего не ощущал. Но даже когда я смотрел прямо перед собой на то место, где никого не было, у меня было то же самое яркое сознание, что тут стоит Христос, несомненно. Помню, что я тогда откинулся и подумал: если Христос живой стоит тут – значит, это воскресший Христос. Значит, я знаю достоверно и лично, в пределах моего личного, собственного опыта, что Христос воскрес и, значит, все, что о Нем говорят, – правда. Это того же рода логика, как у ранних христиан, которые обнаруживали Христа и приобретали веру не через рассказ о том, что было от начала, а через встречу с Христом живым, из чего следовало, что распятый Христос был тем, что говорится о Нем, и что весь предшествующий рассказ тоже имеет смысл»<sup>618</sup>.

#### **9. Обстоятельства и время написания Мк.**

Наиболее вероятно, Мк. было написано в Риме, около 70-го года, со слов ап. Петра. Эти сведения мы черпаем из документов древней церковной истории и святоотеческой письменности, отражающих еще более древние предания, восходящие ко временам апостолов.

#### **Свидетельство Папия Иерапольского**

Первым по древности и важности считается свидетельство Папия, еп. Иерапольского (около 125-го года), а именно его пять книг, озаглавленные как «Истолкование изречений Господних»<sup>619</sup>. Правда, сохранилось это произведение в отрывках и благодаря тому, что их включил в свою «Церковную историю» (III, 39) Евсевий Кесарийский (IV век). В них приводятся краткие, но интереснейшие сведения о составлении Евангелий. О Мк. там сказано следующее:

«Марк, переводчик (ε(τ)μ(η)νευθ(η)ς) Петра, с точностью записал все, что запомнил, хотя и не держался строгого порядка слов и деяний Христовых, потому что сам не слушал Господа и не сопутствовал Ему. Впоследствии, правда, он был, как сказано, с Петром, но Петр излагал учение с целью удовлетворить нужды слушателей, а не с тем, чтобы беседы Господа передать по порядку»<sup>620</sup>.

<sup>618</sup> Антоний (Блум), митр. Сурожский. Без записок. Автобиографический рассказ, записан в 1973 году. Первая публикация – журнал «Новый мир». 1991. № 1.

<sup>619</sup> См. Грилихес Л., *свящ.* С. 80.

<sup>620</sup> В Грилихес Л., *свящ.* С. 80-1 – приводится греческий (оригинальный) текст интересующих мест и дословный перевод: «Марк, будучи переводчиком Петра, как запомнил, в точности записал, впрочем, не по порядку, то, что сказал и сделал Господь. Ибо он слышал от Господа и не следовал за Ним, но позже, как я сказал, за Петром, который к нуждам приспособлял поучения, а не следовал в точности построению Изречений Господних. Следовательно, Марк ни в чем не прегрешил, так записав некоторые

Папий в свою очередь ссылается на свой источник – некоего пресвитера Иоанна, ученика Господа («Церк. ист.», III, 39, 4), хотя, судя по контексту, он вовсе не имеет в виду ап. Иоанна Богослова, как считал св. Ириней Лионский («Против ересей», V, 33, 4)<sup>621</sup>.

Для лучшего запоминания выстроим цепочку имен – авторов, писателей и свидетелей написания Евангелия от Марка: ап. Петр – ап. Марк – пресвитер Иоанн – Папий – Евсевий.

Отметим и то, на чем особенно акцентирует внимание Папий: от Марка нечего ждать безукоризненной хронологической достоверности в изложении событий. В самом деле, трудно предположить, что ап. Петр читал «курс лекций», выверенный и отредактированный хотя бы с хронологической точки зрения. Марк же в меру сил выполнил эту работу.

#### Другие свидетельства

Тот же Евсевий приводит и свидетельство Климента Александрийского о том, что «в то время, как апостол Петр благовествовал в Риме, Марк, спутник его, ... написал... Евангелие, именуемое Евангелием от Марка» (ср. Евсевий, «Церк. ист.», 11, 15).

«Св. Иустин, цитируя одно место из Мк., прямо называет его «Воспоминаниями Петра» («Диалог с Трифоном», 108). Св. Ириней Лионский сообщает, что Марк написал свое Евангелие в Риме вскоре после мученической смерти Петра, «учеником и переводчиком» которого он был («Против ересей», III, 1, 1). Ап. Петр был распят по всей вероятности в 64 (или в 67 г.), и, следовательно, Евангелие от Марка нужно датировать концом 60-х гг»<sup>622</sup>.

#### Рим – место написания Мк.

На то, что Мк. было написано в Риме, указывают не только приведенные внешние свидетельства, но косвенно идейно-богословские и лексико-стилистические характерные черты самого Евангелия:

◇ Греческий язык Мк. пестрит латинизмами<sup>623</sup>.

◇ Для христиан из язычников (римлян) не было смысла особенно подчеркивать иудейское основание христианства. Отсюда столь незначительное число ветхозаветных пророчеств и аллюзий в Мк., сравнительно с Мф.

◇ Марк переводит арамейские слова (которых в Мк. встречается больше, чем в других Евангелиях<sup>624</sup>) и объясняет иудейские обычаи.

◇ Евангелист понимает важность евангелизации язычников, и неслучайно самое потрясающее исповедание веры звучит из уст римского сотника у подножия Креста:

Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий (Мк. 15, 39).

Эта деталь, впрочем, войдет и в другие Синоптические Евангелия.

◇ О Симоне Кириинеяине, несшем Крест Иисуса, сообщают и другие Синоптики (Мф. 27, 32; Лк. 23, 26), но только в Мк. 15, 21 уточняется, что Симон был отцом Александра и Руфа. В Рим. 16, 13 имя Руфа можно встретить среди членов римской церкви.

◇ К косвенным подтверждениям можно отнести то, что ап. Петр в 1 Петр. 5, 13 шлет привет из «Вавилона» (читай – Рима, см. § 50. 2) и от Марка, которого он называет своим сыном. Там же, в Риме, находился в заключении и Павел, чувствующий приближение смерти и также встретивший там Марка (см. Кол. 4, 10; ср. 2 Тим. 4, 11).

Наконец, общеподобословские особенности говорят о «столичности» Мк.:

◇ Общине, в которой написано Мк., угрожают преследования. Вера, которую св. Марк желает укрепить в читателе, не есть спокойная вера: она на острие противоречий, она заставляет идти на риск.

---

(события), как запомнил. Заботился он только об одном, чтобы ничего из того, что он слышал, не пропустить и не передать неверно».

Другой вариант перевода см. в: *Мецгер Б.М.* Канон... С. 55. Там же указывается, что *ermhneuthj* могло означать еще «секретарь».

<sup>621</sup> См. *Грихес Л., свящ.* С. 80.

<sup>622</sup> Ключ... С. 280.

<sup>623</sup> Есть латинизмы, употребляемые и в других Евангелиях: *Dhna/rión* – *denarius* (динарий; Мк. 6, 37; 12, 15; 14, 5), *Kai=sar* – *Caesar* (Цезарь, или Кесарь; 12, 14; 16, 17), *kodra/nthj* – *quadrans* (кодрант; 12, 42), *legiw/n* – *legio* (легион; 5, 9. 12), *fragello/w* – *flagello* (бичевать; 15, 15) и др. Показательны же те, что отличают именно Мк.: *kenturi/wn* – *centurio* (центурион, или сотник; 15, 39; в Мф. 8, 5 и др. стоит переводкалька *ekatonta/gxhj*), *spekoula/twr* – *speculator* (оруженосец; 6, 27). – См. *Лезов С.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М. 1996. С. 177-179.

<sup>624</sup> Например: «талифа куми» (Мк. 5, 41), «еффафа» (7, 25), «раввуни» (10, 51), переведенное, однако, в СП. Этой «арамейской» чертой Мк., вероятно, обязано ап. Петру.

Евангелие постоянно вопрошает читателя: можешь ли ты уверовать в такого Мессию и Сына Божия? Иными словами, вера должна быть испытана. Такой подход вполне соответствует ситуации – тому, что было с римской церковью при Нероне, когда в 64-м году был казнен ап. Петр<sup>625</sup>. Вера в Иисуса Христа как в Сына Божия через Мк. проходит красной нитью.

◇ Римская церковь как столичная в 60-е годы стала центром вселенского распространения христианского благовестия (ср. § 34. 1). «Евангелие утвердилось в Риме. Кровью апостолов оно закрепило свою победу в гонении. И из Рима продолжалось его победное шествие. Римское Мк., в самой своей краткости, звучит, как Евангелие победы»<sup>626</sup>.

За Евангелием от Марка закрепился иконописный символ – лев, олицетворяющий могущество и царственное величие. Иисус Христос в Мк. – прежде всего победитель сатаны и его бесов (демонов), хотя Его победа совершается через поругание на Кресте. Предлагая читателю почти одни факты – сначала связанные с многократными изгнаниями бесов, а затем с голгофским надругательством (именно в таком ключе описываются Страсти по Марку), – он вновь и вновь ошеломляет читателя, ставя его перед необходимостью уверовать именно в такого Христа.

#### 10. Что можно сказать об авторе Мк.

Опираясь на Предание, можно говорить о молодом Иоанне-Марке из Деян. 12, 12 как об авторе Мк. В Деян. говорится, что он отправился в путешествие со своим дядей Варнавой и Павлом, но оставил их, когда они сели в лодку, чтобы переправиться в Малую Азию, и предпочел вернуться к матери (Деян. 13, 5. 13). Потом Павел не возьмет его и во второе путешествие; будет разделение и с Варнавой (Деян. 15, 36 слл.)<sup>627</sup>. Но затем они вновь встретятся и сблизятся в Риме.

Предание идет и дальше:

«Нагой юноша, упоминаемый в Мк. 14, 51-52, был не кто иной, как сам евангелист. Если это отождествление отвечает действительности, эпизод Мк. 14, 51-52, не имеющий параллели у других евангелистов, мог быть прибавлен к иерусалимскому преданию самим Марком»<sup>628</sup>.

Аналогичный случай – с Лукой, которого Предание отождествляет с одним из двух шествовавших в Эммаус путников, не названным по имени в Лк. 24, 13-35 (тогда как имя первого, Клеопа, приводится).

#### 11. Характерные внешние особенности Мк.

Прежде, чем указать на общие характерные особенности Мк. и остановиться на отдельных местах Евангелия, настоятельно рекомендуем прочитать Мк. *целиком* за один раз. Это займет не более полутора часов. Полезность такого чтения трудно переоценить<sup>629</sup>. Конечно, все Евангелия, как и весь Апостол, распределены на смысловые отрывки (зачала; см. Приложение. 4) для богослужебного чтения в течение всего года. Кроме того, можно и самому разделить Евангелия для личного ежедневного неспешного и вдумчивого чтения. Но хотя бы раз стоит прочитать каждое из Евангелий целиком, чтобы оно предстало перед читательским вниманием в нерасторжимой целостности – как единое, стремительное повествование. Для Мк., быть может, это наиболее актуально.

#### Простота стиля

Стиль Мк. очень прост и доступен. «Он пишет на примитивнейшем греческом, и по содержанию он самый непосредственный из евангелистов»<sup>630</sup>. Последовательность событий выстраивается через повторяющиеся сочинительные союзы «и» или «тотчас»<sup>631</sup>. Можно насчитать до сорока предложений

<sup>625</sup> См. Charpentier E. P. 57.

<sup>626</sup> Кассиан, *ep.* С. 306.

<sup>627</sup> См. Charpentier E. P. 57.

<sup>628</sup> Кассиан, *ep.* С. 306.

<sup>629</sup> Нечто похожее практикует Церковь в своей богослужебной жизни. По Уставу в первые три дня Страстной седмицы на Часах полагается прочитывать *все* Четвероевангелие, т.е. реально в каждый из *трех* указанных дней должно быть прочитано за раз более, чем одно из *четырёх* Евангелий. В приходской практике чтение Евангелий «подряда» (по несколько глав сразу) начинается задолго до Страстной седмицы (со 2-й или Крестопоклонной седмиц Великого поста). Евангельский текст воспринимается несколько иначе, чем в виде отдельных законченных зачал – как некий цельный стремительный поток...

<sup>630</sup> Иеремияс II. С. 55.

<sup>631</sup> Множко жаль, что СП приукрашает это однообразие «и» и «тотчас», без конца повторяющееся в Мк., с помощью синонимов. Например, Мк. 1, 10 и 1, 12, где стоит одно и то же «и тотчас» (kai\ eu)qu'j), СП во втором случае дает «немедленно после того». В этом отношении ЕК с его более буквальным подходом вновь выглядит предпочтительнее. Всего в Мк. словосочетание «и тотчас» (kai\ eu)qu'j)



подряд с союзом «и»<sup>632</sup>. Глаголы в Мк. часто стоят в настоящем времени<sup>633</sup>, но времена иногда путаются<sup>634</sup>. Некоторые фразы не очень правильные. Марк пишет, например:

Он, взглянув, сказал: вижу проходящих людей, как деревья (8, 24).

Он использует слова, считающиеся вульгарными, такие, как kra/batton<sup>635</sup> – «постель»<sup>636</sup>:

Тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой (Мк. 2, 11),

В параллельных рассказах Мф. и Лк. стоят более литературные термины: kli/nhn (Мф. 9, 6) или klini/dion (Лк. 5, 24) – «ложе», переведенные в СП, правда, тоже как «постель».

Описывая преобразившегося Иисуса, Марк не сравнивает белизну и блистание Его одежд с солнцем и светом, как в Мф. (17, 2; ср. Лк. 9, 29), а неожиданно, как будто не в силах подобрать подходящего сравнения, выдает:

[ЕК] И одежды Его сделались блистающими, белыми весьма (leuka\ li/an), такими, что белильщик на земле не может выбелить (Мк. 9, 3).

Этот стих мы привели в переводе еп. Кассиана, основанном на лучших рукописях, тогда как в других рукописях появляется еще и сравнение со снегом, отраженное в СП<sup>637</sup>.

В эпизоде о чуде умножения хлебов для пяти тысячной толпы (он есть во всех *четырёх* Евангелиях) расположение людей в Мк. 6, 40 описывается так:

И сели рядами, по сто и по пятидесяти.

Приведенный стих в СП выглядит вполне литературно и правильно. Если же привести греческий подстрочник, то получится:

Kai\ a)ne/pesan prasiai/ prasiai/ kata\ e(katon kai\ kata\ penth/konta – «И возлегли они ряды ряды по сто и по пятьдесят».

«Греческий текст здесь воспроизводит структуру арамейского первоисточника, где это выражение повторено дважды – «рядками, рядками»... Это слово встречается у Гомера примерно в таком контексте: «Саду границей служили красивые рядки, с которых овощ и зелень весь год собирались обильно»... Речь идет не о рядах вообще, а рядах в огороде»<sup>638</sup>.

Конечно, буквально этот оборот («ряды, ряды» или «рядки, рядки») переводить бессмысленно, но в переводе, например, С.С. Аверинцева предлагается другое просторечие:

И улеглись они на земле рядами по сто и по пятидесяти человек.

«Дело в том, что Марк... никогда не учился искусству рассказа. Он совершенно не умеет рассказывать так, как прекрасный писатель Лука или старательный, молитвенно настроенный Матфей. Но Марк, тем не менее, делает то, что в его силах, потому что его переполняет Благая весть и он не может не делиться ею с людьми, его окружающими... И в силу этого Евангелие от Марка становится абсолютно уникальным *свидетельством* о Спасителе. Именно литературное несовершенство делает это Евангелие удивительным *свидетельством несомненной подлинности*»<sup>639</sup>.

Марк действует на эмоции не с помощью сентиментальных деталей (отсутствие сентиментальных и нравственных характеристик – общая особенность всех Евангелий, но в наибольшей степени она отличает Мк.), а через простое изложение фактов, что особенно чувствуется в повествовании о Страстях<sup>640</sup> (см. § 42. 7).

---

встречается 25 раз, плюс к этому 16 раз «тотчас» (eu)qu\j). В остальных многочисленных случаях употребляется просто союз «и» (kai\).

<sup>632</sup> См. Чистяков Г. *свящ.* С. 199.

<sup>633</sup> СП не всегда сохраняет настоящее время, предпочитая прошедшее (см., напр., Мк. 3, 31; 4, 35 и др.).

<sup>634</sup> См. Charpentier E. P. 59.

<sup>635</sup> В этом месте Мк. сближается с Ин. (5, 8) **????**

<sup>636</sup> См. Charpentier E. P. 59.

<sup>637</sup> Ср. перевод Аверинцева С.С., в котором тоже «снега» нет. – Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к Римлянам, Апокалипсис. // Славянский библейский фонд. Перевод на русский язык, 1996. СПб. 1997. С. 23.

<sup>638</sup> Чистяков Г. *свящ.* С. 10, 199.

<sup>639</sup> Чистяков Г. *свящ.* С. 198-9.

<sup>640</sup> См. Charpentier E. P. 59.

### Зримость и конкретика описаний

К характерным особенностям повествования ап. Марка можно смело отнести зримость и конкретику в описании событий, что особенно видно при сравнении с параллельными местами в Мф. и Лк. Вот *некоторые* примеры<sup>641</sup>:

от Марка	от Матфея	от Луки
4, 38 А Он спал <u>на корме на возглавии</u> .	8, 24 а Он спал.	8, 23 Во время плавания их Он заснул.
7, 30 И, придя в свой дом, она нашла, что бес вышел и дочь лежит на постели.	15, 28 И исцелилась дочь ее в тот час.	–
9, 36 И, взяв дитя, поставил его посреди них и, <u>обняв его</u> , сказал им...	18, 2 Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них 3 и сказал...	9, 47 Иисус же, видя помышление сердца их, взяв дитя, поставил его пред Собою 48 и сказал им...
10, 17 Когда выходил Он в путь, подбежал некто, <u>пал пред Ним на колени</u> и спросил Его: Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?	19, 16 И вот, некто, <u>подойдя</u> , сказал Ему: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?	18, 18 И спросил Его некто из начальствующих: Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?
10, 50 Он <u>сбросил с себя верхнюю одежду</u> , встал и пришел к Иисусу.	–	18, 40 Иисус, остановившись, велел привести его к Себе: и, когда <u>тот подошел к Нему</u> , спросил его:
14, 3 пришла женщина с алавастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного и, <u>разбив сосуд</u> , возлила Ему на голову.	26, 6 приступила к Нему женщина с алавастровым сосудом мира драгоценного и возливала Ему возлежащему на голову.	–

Однако на основании живости и непосредственности описаний, встречающихся в Мк., не следует слишком спешить с таким, кажется, напрашивающимся выводом (хотя он считается почти что общим местом среди библеистов), как вывод о его безусловной первичности по отношению к другим Евангелиям, в частности, к Мф. Еще раз повторим, что приоритет Мк. – это завоевавшая себе наибольшую популярность гипотеза, на сегодняшний момент лучше всего объясняющая многие вопросы, связанные с Синоптической проблемой:

«Представляется очевидной невозможность однозначного заключения относительно большей «живости» языка (которая сама по себе еще не может являться безусловным свидетельством в пользу приоритета одного из двух Евангелий)»<sup>642</sup>.

В самом деле, если для многих, в том числе авторитетнейших библеистов живость и непосредственность описаний является безусловным признаком первичности Мк.<sup>643</sup>, то другие совершенно справедливо полагают, что эти самые живость и непосредственность в вопросе о первичности еще ничего не доказывают<sup>644</sup>. Ведь отсутствие конкретизирующих деталей в Мф. может объясняться не тем, что он их «купировал», работая с текстом Мк., а тем, что обращаясь к первому поколению христиан из евреев (а Мф. было написано как раз в иудео-христианском иерусалимском или около-иерусалимском, т.е. наипервичнейшем ареале), он абсолютно не нуждался ни в какой «отягчающей» текст конкретике. Повествование Мф. в этом смысле можно назвать «имплицитно-конспективным», т.е. повествованием-намеком, «кодом», который быстро «включал» в сознании слушателей все необходимые памятные детали. «Предварительная осведомленность допускает

<sup>641</sup> Подробно все подобные расхождения приведены и классифицированы по типам в: *Гриликес Л., свящ.* С. 29-35.

<sup>642</sup> *Гриликес Л., свящ.* С. 12.

<sup>643</sup> «Марк пишет на примитивнейшем греческом, и по содержанию он самый непосредственный из евангелистов. Это показывает, что его Евангелие самое древнее из четырех канонических Евангелий». – *Иеремияс И.* С. 55.

<sup>644</sup> «Доводом в пользу гипотезы приоритета Марка, которая признается почти как аксиома, является утверждение, что самое живописующее Евангелие должно быть скорее всего более ранним, так как живость изложения едва ли могла отразиться на существовавшем источнике. Однако нельзя исключать и возможности, что самое живое описание не всегда бывает самым ранним.» – *Гатри Д.* С. 109.



определенную недосказанность, неназванность, конспективность»<sup>645</sup>. А вот когда Марк писал свое Евангелие, обращаясь к язычникам, да еще далеко за пределами Израиля, он вынужден был раскрывать такое «конспективное» повествование с помощью живых конкретных описательных деталей<sup>646</sup>. Впрочем, это были не его фантазии, а воспоминания живого очевидца, ап. Петра, который, вполне возможно, пользовался тем самым конспектом. Эта гипотетическая картина, предложенная и достаточно грамотно и убедительно обоснованная свящ. Леонидом Грилихесом, заставляет предполагать существование текста, предшествовавшего Мк., которым, возможно был еврейский текст Мф.

#### Динамизм

Еще одной особенностью Мк. является его динамизм или стремительность развития событий. Такое впечатление складывается, во-первых, за счет огромного количества «и тотчас», а во-вторых, за счет того, что основное содержание Мк. заполняют рассказы о делах (чудесах) Иисуса Христа. Мк. – Евангелие действия. Или: действия (дела, деяния) Господа – вот язык Его Благовестия, а значит, и Благовестие *о Нем* – это рассказ о Его делах.

Парадоксально, но факт: при наименьшем, по сравнению с другими Евангелиями, объеме (16 глав; Мф. – 28; Лк. – 24; Ин. – 21) Мк. наиболее содержательно в смысле фактов. Слов Иисуса – минимум, хотя и притчи, и поучения все же встречаются.

В этом отношении показательно, с чего начинается основная часть евангельского повествования (после пролога, имеющегося в каждом Евангелии). Если в размеренно-поучительном Мф. первое общественное выступление Иисуса – Нагорная проповедь, то в Мк. это рассказ о чуде изгнания нечистого духа из одержимого (Мк. 1, 21-27). Чудо сразу вызывает вопрос:

Что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему? (1, 27)

Примечательна и такая деталь. Рассказ о чуде предваряют два предложения:

<sup>21</sup> И приходят в Капернаум; и вскоре в субботу вошел Он в синагогу и учил. <sup>22</sup> И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники. (1, 21-22).

В Мф. между «и учил» (5, 2) и «народ дивился учению Его, 29 ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (7, 28-29) располагается Нагорная проповедь, занимающая три главы, и имеющая в Мф. также начальное, «программное» значение.

Иначе говоря, учение Иисуса Марк излагает не в виде слов, а в виде дел Иисуса. Это тем более явно и удивительно, что приведенный выше (ст. 27) вопрос-изумление о «новом учении» есть реакция на чудо изгнания беса, а не на проповедь (т.е. собственно учение), как в Мф.

Показателен и такой штрих. Все синоптики говорят об искушении Иисуса в пустыне (Марк – кратко, Матфей и Лука – подробно). Но при этом интересно обратить внимание на то, как евангелисты говорят о самом факте появления Христа в пустыне. Если в Мф. 4, 1 мы читаем  $\alpha\eta\eta/\chi\eta\eta$ , что букв. значит «был возведен» (= СП), в Лк. 4, 2 –  $h/eto$ , «был водим» (СП: «поведен был»), то в Мк. 1, 12 –  $Ka\iota\ eu)q\iota\j\ to\ r\mu\epsilon\upsilon=ma\ au)to\ n\ e)k\ ba\ \lambda\epsilon\iota\ e\iota\j\ th\ n\ e)/rh\mu\omicron\upsilon\eta$ . = «И тотчас Дух Его выбрасывает (выталкивает) в пустыню». СП нивелирует столь напряженную динамичность: «Дух ведет Его»; ЕК: «Дух уводит Его»; перевод Аверинцева: «Дух гонит Его».

#### «Печать» личности ап. Петра

Св. Иустин Мученик не случайно назвал Мк. «Воспоминаниями Петра» (§ 42. 2).

В самом деле, «впечатление такое, что Иисус открывается через взор Петра. На протяжении двух лет совместной жизни Петр видел Его на дорогах Палестины, слушал Его в доме в Капернауме; видел, как Он ест, спит, говорит и молится. Он видел Его в сиянии Преображения на горе; в синагоге и в храме; как Он был раздражен на прокаженного или на учеников; как Ему было жалко людей; как Он был удивлен, что Ему не верят в Назарете (6, 6). Иисус ведет изнурительную жизнь странствующего проповедника, которому подчас не остается времени для еды; Петр видит, как, утомленный, Он спит во время бури...»<sup>647</sup>

Воспоминания Петра как *живого человека* являются источником некоторых неповторимых деталей Мк. Так, описание поведения Петра на горе Преображения содержит такую характеристику:

<sup>5</sup> Петр сказал Иисусу: Равви! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: Тебе одну, Моисею одну, и одну Илии. <sup>6</sup> Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе (Мк. 9, 5-6; ср. Лк. 9, 33).

В воскресном повествовании о женах, пришедших ко гробу, Марк не упускает такой немаловажной детали в повелении светоносного ангела, сидящего у пустого гроба, как особое упоминание Петра:

... идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее... (Мк. 16, 7)

<sup>645</sup> Грилихес Л., свящ. С. 17.

<sup>646</sup> См. Грилихес Л., свящ. С. 16-17, 29.

<sup>647</sup> Charpentier E. P. 64.

Вообще-то личность ап. Петра является выдающейся во всех Евангелиях, но речь идет о том, что в Мк. его присутствие носит наиболее живой, «человеческий» характер. Вот в Мф. Петр является, возможно, еще более значимой фигурой, но уже в другом смысле – как символ Церкви. Во всех трех Синоптических Евангелиях Петр выступает с краеугольным исповеданием мессианства Иисуса, но в Мк. оно звучит в наиболее примитивной форме: «Ты – Христос» (Мк. 8, 29), тогда как в Мф. оно более развернуто и литургично: «Ты – Христос, Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16; ср. Лк. 4, 41; Ин. 6, 69).

**«Странности» или «изгиб», свидетельствующий о подлинности**

Еще одной выразительной, хотя и не бросающейся с первого взгляда в глаза особенностью Мк. является некая «странность», «неожиданность», «неприглаженность». Тут даже не недосказанность, а скорее, что-то похожее на недоумение самого священного писателя. Именно это и есть один из сильных аргументов в пользу *подлинности* Евангелия как свидетельства о *реальном* Иисусе. Такое свидетельство не боится недоумений: оно написано так, как все действительно было, даже если это не очень понятно самому писавшему и, может быть, всей его общине. Перед нами – не «приглаженная» удобоприятная проповедь или благочестивая книга, а честное свидетельство, ибо честность и настоящая вера неразделимы.

Наиболее яркий пример подобного рода – эпизод, когда Иисус приходит «в Свое отечество», т.е. в Свои родные края в Назарете. Вот как по-разному написано об этом в Синоптических Евангелиях:

от Марка	от Матфея	от Луки
6, 5-6: И <u>не мог</u> совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их. И <u>дивился</u> неверию их.	13, 58: И не совершил там многих чудес по неверию их.	В Лк. 4, 16-30 рассказывается об отвержении Иисуса в Назарете после Его проповеди в синагоге.

Обратим внимание на «не мог», а также на «дивился». Об Иисусе, в Которого христиане с самого первого поколения веровали как в Сына Божия (ср. Мк. 1, 1; 15, 39), такое просто невозможно придумать!

Сюда же можно отнести уже упомянутое архаичное в своей неразвернутости исповедание Петра «Ты Христос» (Мк. 8, 29). В Мк. можно встретить и другие детали, которые в состоянии озадачить читателя, усвоившего истину о том, что Иисус – всеведущий Сын Божий. Вот почему они удалены у других синоптиков. Так, Иисус, оказывается, не все знает. Он не знает, о чем говорят люди, ученики, и спрашивает их:

от Марка	от Матфея	от Луки
9, 16: Он спросил книжников: о чем спорите с ними?	В Мф. 17, 14-21 этого нет	В Лк. 9, 37-43 этого нет
9, 33: Пришел в Капернаум; и когда был в доме, спросил их: о чем дорогою вы рассуждали между собою?	В Мф. 18, 1-5 этого нет	9, 46-47: Пришла же им мысль: кто бы из них был больше? Иисус же, видя помышление сердца их...

Подобная неожиданность на фоне привычных богословски более безукоризненным высказываниям представляется более весомым аргументом в пользу хронологического приоритета Марка, чем упомянутая выше живость изложения.

Вообще же, эти «неожиданность», «непонятность», «странность» составляют неотъемлемую черту не только Мк. (здесь, быть может, эта черта наиболее выразительна), но других Евангелий<sup>648</sup> и Священного Писания в целом, начиная с Ветхого Завета<sup>649</sup>. Это та самая «странность», которую К.С. Льюис назвал странным «изгибом», свойственным христианству и свидетельствующим о его подлинности:

<sup>648</sup> Иногда недоумение озвучивается в самом тексте. Один из примеров – недоумение Иоанна Крестителя по поводу того, что к нему пришел креститься Христос (Мф. 3, 14; см. § 10. 4).

<sup>649</sup> Количество таких «странных» мест в Ветхом Завете огромно. Всякого, кто впервые начинает читать Библию, открывая ее как религиозную, а значит, *правильную*, безукоризненно *нравственную*, *благочестивую* книгу, неминуемо ждет удивление по поводу, например, эпизодов из жизни ветхозаветных патриархов (обман Авраамом фараона – Быт. 12, 11-20; обманом взятое Иаковом

отцовское благословение – Быт. ● 27; борьба Иакова с «Некто» – Быт. 32, 22-32; почему Моисей, величайший пророк, не вошел в Землю Обетованную и т.п.).

«Объективная реальность таит в себе загадки, разгадать которые мы не в силах. Вот одна из причин, почему я пришел к христианству. Это религия, которую вы не могли бы придумать. Если бы христианство предлагало вам такое объяснение Вселенной, какого мы всегда ожидали, я бы посчитал, что мы сами изобрели его. Но, право же, непохожа эта религия на чье-то изобретение. *Христианству свойственен тот странный изгиб, который характерен для реальных, объективно существующих вещей*».<sup>650</sup>

## 12. Сквозные богословские темы Мк.

Из сказанного не следует, что Мк. – «всего навсего» добросовестный, но необработанный, бессистемный набор реально имевших место фактов, и только в силу такой «необработанности», «неприглаженности» имеющий ценность. На самом деле набор фактов выстроен в довольно стройную последовательность, за которой стоит не только стремление «по возможности» приблизиться к реальной хронологии. Эта последовательность подчинена хотя и немногочисленным, но важным *сквозным* богословским идеям.

### География событий

Оказывается, играет определенную роль даже география событий: в том, *где* что-то делал или говорил Иисус, евангелист усматривает некий символически значимый смысл. Мы увидим, как по-разному «играет» география в других Евангелиях (ср. § 44. 4) несмотря на то, что Мф., и Лк. в целом повторяют географическую «схему» Мк.

Самое очевидное, что бросается в глаза – что в Мк. Галилея *противопоставляется* Иерусалиму.

*Иерусалим* – центр, столица Священной истории, Святой город, символизирующий пребывание Бога в избранном народе. Для св. Луки Иерусалим будет выступать прежде всего в таком своем положительном библейском качестве. Мк. же больше обращает внимание на теневую сторону религиозной исключительности Иерусалима. Святой город кажется ему замкнутым в себе «пристанищем благонамеренности, уверенным в своей правоте и не приемлющим того, что ему противоречит. С самого начала проповедь Иисуса в Галилее встречает опасные выпады именно из Иерусалима (3, 22; 7, 1)»<sup>651</sup>.

А вот *Галилея* – страна, находившаяся всегда на орбите библейской истории, но на периферии. В глазах иудеев Иерусалима это была «Галилея языческая», «страна тени смертной» (Ис. 9, 1-2), где истинная вера была безнадежно размыта, разбавлена и растрачена в помеси с язычеством. Оттуда ничего хорошего не могло быть, тем более пророка (ср. Ин. 1, 46; 7, 52). Но тот же Исайя (9, 1; ср. Мф. 4, 15-16) сказал, что там однажды Господь явится язычникам. Так они стали символом надежды и открытости. Именно там Иисус жил и начал проповедь, и толпы людей с энтузиазмом слушали Его. Как сама Галилея была открыта окружающему миру, так и Сам Иисус ходил отсюда к язычникам, в Тир и Сидон (7, 24. 31).

Однако конфликт был неизбежен. Направляясь (в Евангелии используется паломнический термин «восходить») в Иерусалим, Иисус знал, на что идет, так же как и ученики, объятые страхом:

<sup>32</sup> Восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе. Подозвав двенадцать, Он опять начал им говорить о том, что будет с Ним: <sup>33</sup> вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам (Мк. 10, 32-33).

Конечно, в Мф., и Лк. эта идея сохраняется, но на нее наслаивается и многое другое. Показательно, например, что согласно Мк., *единственным* чудом, которое Иисус совершил в Иерусалиме, было, как его называют, проклятие бесплодной смоковницы (Мк. 11, 12-14. 20-21). Такое чудо повергает в смущение многих читателей, видящих Христа «в розовых очках»: ведь мало того, что чудо привело не к жизни, не к исцелению, а к смерти, к уничтожению, так ведь и не сезон был для созревания смокв. Гнев Иисуса выглядит как необоснованный каприз, а тут еще столь жестокое его удовлетворение. На самом деле перед нами притча в действии: Иерусалим, ветхий Израиль не принес доброго плода, и потому он отвергнут Богом.

Со своей стороны, из Иерусалима не только направляется жесткая критика и неприятие Христа, но прямо зреет план погубить Его (ср. Мк. 11, 18; 12, 12; 14, 1; 15, 1) – план, который и приводится в исполнении тоже в Иерусалиме. Наиболее остроумно этот трагический парадокс Священной истории выражается Иисусом в Лк. 13, 31:

Не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима.

В богословско-географическом смысле не является нейтральным и *Галилейское море* (озеро):

<sup>650</sup> *Льюис К.С.* Просто христианство. // Собр. соч. Т. 1. Минск – Москва. 1998. С. 52.

<sup>651</sup> *Charpentier E. P.* 58.

«Западный берег иудейский, восточный – языческий. Несмотря на бурю, Иисус твердо направляется с учениками к языческому берегу, приготавливая их к миссии, которая ими поначалу плохо понимается»<sup>652</sup>.

#### «Мессиянская тайна»

Первый стих Мк. сразу посвящает читателя в главные истины христианского Благовестия: Иисус есть Христос (1, 1). Он – Сын Божий (1, 1). Заметим еще раз (см. § 16. 4), что «Сын Божий», как и «Сын Давидов», есть мессиянский титул, таким образом, синонимичный непосредственно термину «Христос» («Мессия») <sup>653</sup>.

Если брать чуть шире, а именно пролог Мк. (1, 1 – 13), не приступая пока к основной части Евангелия, то и здесь мы видим некую заранее приоткрытую славную тайну: Крещение Иисуса на Иордане – это свидетельство Бога-Отца об Иисусе как о Сыне (1, 11). Отец помазует Его Святым Духом (1, 10).

Но затем, на протяжении всего Евангелия, исповедание, вернее, титулы Иисуса, заявленные в 1-м стихе («Христос» и «Сын Божий»), раскрываются постепенно, долгое время представляя собой некую «тайну». В нее *мало-помалу* посвящаются ученики-апостолы, а с ними и читатель. Такое постепенное раскрытие «тайны» есть следствие того, что дело Иисуса – хотя и ожидаемое, чаемое Пришествие Мессии, но вместе с тем не вписывающееся в традиционные представления о Мессии и о спасении (см. § 16. 3).

Раскрытие «Мессиянской тайны» происходит в два этапа, разделяющих Мк. на две примерно равные половины.

В первой части (1, 14 – 8, 26) Иисус провозглашает приближение Царства Божия, что и подтверждает знамениями-чудесами. И тут Он категорически отказывается признаться, что Он – Христос (Мессия) и Сын Божий, и запрещает всем – и людям, и бесам, – разглашать об увиденном. В библеистике появился термин «мессиянская тайна», имеющий в виду эти самые Иисусовы запреты возвещать о Нем как о Христе. Так, в связи с первым же, «программным» (см. выше) чудом мы читаем:

<sup>23</sup> В синагоге их был человек, *одержимый* духом нечистым, и вскричал: <sup>24</sup> оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий. <sup>25</sup> Но Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него (1, 23-25).

Далее:

<sup>11</sup> И духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: Ты Сын Божий. <sup>12</sup> Но Он строго запрещал им, чтобы не делали Его известным (3, 11-12).

Когда с таким же запретом Иисус обращался и к исцеляемым людям, они, как правило, тут же нарушали его:

И повелел им не сказывать никому. Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали (7, 36).

Интересно, что исцелив бесноватого в земле Гадаринской, т.е. *языческой*, совсем не будучи связан здесь тайной Своего мессиянства (ведь язычники вообще никак не озабочены чисто израильской мессиянской проблематикой), Иисус повелевает исцеленному:

Иди домой к своим и расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как помиловал тебя (Мк. 5, 19).

О причинах несогласия Иисуса именоваться Христом (Мессией) подробно говорилось выше (см. также § 16. 3). Кратко повторимся: Его совершенно не устраивали воинственно-триумфалистские, во многом политические мотивы тогдашних мессиянских ожиданий, кажется, вовсе вытеснившие все остальные, связанные, например, со страданиями Мессии.

Вторая часть (8, 27 – 16, 20) начинается исповеданием Петра: «Ты Христос!» (т.е. «Ты – Мессия!»); 8, 29) Такое впечатление, будто Иисус переводит дух: ведь ученики частично уже посвящены в Его тайну. И все равно Он запрещает им говорить о Нем (8, 30). Он беспокоится, что Они рискуют обмануться на счет Мессии, желая увидеть в нем освободителя, восстанавливающего царство Израиля с помощью военной силы. Тем более, что Он посвящает учеников во вторую, наиболее трудную, неожиданную и страшную часть тайны: Сын Человеческий, т.е. Он, Христос, пострадает и умрет!

<sup>31</sup> И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть. <sup>32</sup> И говорил о сем открыто (Мк. 8, 31-32)

<sup>652</sup> Charpentier E. P. 58.

<sup>653</sup> «По словам митрополита Григория (Чукова), во времена Иисуса Христа «это было ... одним из существенных достоинств Мессии во мнении евреев. По крайней мере все, кто признавал Иисуса Мессией, исповедовали Его «Сыном Божиим». ... Мысль о Мессии тотчас вызывала представление о Нем, как о Сыне Божием, так что последнее является всегда необходимым эпитетом при упоминании первого». – Юревич Д., *свящ.* С. 107.

И тут же Он убеждается, что Его опасения не напрасны:

<sup>32</sup> Но Петр, отозвав Его, начал прекословить Ему. <sup>33</sup> Он же, 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, 32-33)

Тайна полностью открывается лишь на суде перед Синедрионом, когда Иисус не считает нужным скрывать, кто Он такой:

<sup>61</sup> ... Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? <sup>62</sup> Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. <sup>63</sup> Тогда первосвященник, разодрав одежды свои, сказал: на что еще нам свидетелей? <sup>64</sup> Вы слышали богохульство; как вам кажется?.. (Мк. 14, 61-64)

Перед учениками и читателем встает скандальнейший выбор: признать в беззащитном и отвергнутом религиозным начальством Проповеднике Христа, богохульника (вызывающего религиозный соблазн) или безумца. То, что здесь выражено на материале фактов, у апостола Павла выражается в проповеди о Кресте (см. § 32. 3):

Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (1 Кор. 1, 23).

Ответ Иисуса в такой утвердительной и ясной форме («Я» [E]gw/ ei)mi – букв. «Я есмь»]) имеется только в Мк. (ср. Мф. 26, 64; Лк. 22, 67-68, где ответ звучит несколько туманнее).

«Здесь мы в сердце драмы. Ответственные люди ждали Мессию и, конечно, они очень хорошо знали, что могло свидетельствовать о Его пришествии. Но в результате они выработали *свою* идею Его пришествия. Поэтому, когда пришел Иисус, это никак не соответствовало *их* идее! Противостояние настолько велико, что кто-то должен умереть: или они, кто не принял такого странного Мессию [в их случае «умереть» было бы признать полную несостоятельность своих ожиданий – А.С.], или Сам Иисус, если они окажутся правы. В драматичной сцене суда перед Синедрионом, когда уже отступить некуда, Иисус провозглашает Себя Христом. Так Он приговорен к смерти...»<sup>654</sup>

#### Иисус и ученики

Но Иисус не один – несмотря на то, что «мессианская тайна» составляет немалую трудность и для Его ближайших учеников. Служение Иисуса немислимо без них. Конечно, о призвании учеников как о неотъемлемом аспекте дела Иисусова мы читаем во всех Евангелиях, но в Мк. как-то особенно подчеркивается, что Иисус *с* ними, *с* учениками, а они – *с* Ним:

И поставил *из них* двенадцать, чтобы *с* Ним были... (Мк. 3, 14; ср. Мф. 10, 1; Лк. 6, 13)

«Иисус у Марка – это прежде всего Иисус со Своими учениками. Его первым актом является призвание учеников, затем избрание двенадцати, чтобы они были с Ним. Противники хотят разрушить этот союз, обрушиваясь на Иисуса перед учениками и на них перед Иисусом (2, 18-27). Иисус готовит Своих учеников к будущей миссии, ставя их на службу людям, направляя к язычникам, при этом давая отдохнуть и подкрепиться (6, 31)»<sup>655</sup>.

#### «Заговор»

Призвание Двенадцати и их пребывание «с Ним» выглядит как избрание, отделение от мира и как противостояние миру. Христос как будто посвящает их в «заговор» против мира, который находится во власти сатаны. Действительно, заговор – не против мира (это лексика не Мк., а Ин., см. § 45. 3), а против сатаны, который поработил многих. Христос творит чудеса-знамения, которые являют Его силу над сатаной и его духами, но все же это делается втайне (см. выше). Сначала нужно посвятить в замыслы учеников. Это наиболее ясно видно в случаях с притчами. Не говоря о содержательной стороне притч (см. § 11. 2), уже сама притчевая форма есть признак «заговора»<sup>656</sup>:

<sup>10</sup> Когда же остался без народа, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о притче. <sup>11</sup> И сказал им: вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; <sup>12</sup> так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи (Мк. 4, 10-12).

Однако «заговор» не может не раскрыться. Тайное не может не стать явным:

Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу (Мк. 4, 22).

В буквальном переводе на русский язык это место читается так:

<sup>654</sup> Charpentier E. P. 58-9.

<sup>655</sup> Charpentier E. P. 64.

<sup>656</sup> См. Кассиан, *en.* С. 307-8.

Нет ничего тайного, что было бы облечено тайною иначе, как с целью обнаружения, и ничего не было сокрыто иначе, как для того, чтобы стать явным<sup>657</sup>.

«В домостроительстве Божьем тайна есть необходимая ступень, которой Бог же и полагает конец»<sup>658</sup>. Победа «заговора» Иисусова – Воскресение после, как кажется, «окончательного» торжества сатаны. Вот тогда «заговор» переходит в открытое Благовествование о победе Христовой, в свете которой уже нечего бояться:

<sup>15</sup> И сказал им: идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. <sup>16</sup> Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет. <sup>17</sup> Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; <sup>18</sup> будут брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы. <sup>19</sup> И так Господь, после беседования с ними, вознесся на небо и воссел одесную Бога. <sup>20</sup> А они пошли и проповедывали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями. Аминь (Мк. 16, 15-20)<sup>659</sup>.

Итак, Мк. – Евангелие свершившейся победы!

## Вера

Кто может участвовать в «заговоре», кроме тех, кого призвал Сам Иисус в число Двенадцати? Ответ кроется в недавно приведенных словах Иисуса:

<sup>11</sup> ... тем внешним все бывает в притчах; <sup>12</sup> так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи (Мк. 4, 11-12).

Не уверовавший – вот кто не может участвовать в «заговоре». Вера же в Иисуса есть снятие покрова с глаз, ушей, чтобы увидеть и уразуметь все, о чем Иисус возвещает делами-знамениями и притчами. Вера – то, чего ждет Христос от своих учеников. Он подвергает ее испытаниям, Он упрекает в маловерии, что равносильно малодушию:

... что вы так боязливы? как у вас нет веры? (Мк. 4, 40)

Об исцелении одержимого отрока рассказывают все синоптики, но только в Мк. вставлен диалог Иисуса с отцом отрока. Здесь – одно из самых парадоксальных изречений в Библии:

Верую, Господи! помоги моему неверию (Мк. 9, 24).

В концовке Мк. тоже говорится об уверовавших:

<sup>16</sup> Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет. <sup>17</sup> Уверовавших же будут сопровождать сии знамения... (Мк. 16, 16-17)

Самое интересное в этом финальном эпизоде – то, какими странными зигзагами проходит тема веры. Начинается с подчеркивания, какими маловерными оказались ученики, усомнившиеся в Воскресении Господа:

<sup>9</sup> Воскреснув рано в первый *день* недели, *Иисус* явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов. <sup>10</sup> Она пошла и возвестила бывшим с Ним, плачущим и рыдающим; <sup>11</sup> но они, услышав, что Он жив и она видела Его, – не поверили. <sup>12</sup> После сего явился в ином образе двум из них на дороге, когда они шли в селение. <sup>13</sup> И те, возвратившись, возвестили прочим; но и им не поверили. <sup>14</sup> Наконец, явился самим одиннадцати, возлежащим *на вечери*, и упрекал их за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили (Мк. 16, 9-14).

Как видим, главным лейтмотивом всех этих перечисленных фактов является *неверие* учеников: не поверили Марии Магдалине, не поверили двум другим ученикам. Понятно, почему Иисус упрекает их в неверии. Но вот что неожиданно и даже как будто нелогично: тут же, *вопреки* безнадежному «диагнозу» (неверие), Иисус повелевает столь маловерным ученикам:

<sup>15</sup> ... Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. <sup>16</sup> Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет (Мк. 16, 15-16).

Маловерные посылаются на проповедь, чтобы люди уверовали!! Наверное, потому, что других-то и не было, чтобы послать.

---

<sup>657</sup> Здесь приведен перевод, который дает еп. Кассиан в книге «Христос и первое христианское поколение». В его же переводе всего Нового Завета, изданном отдельно, это место звучит несколько более литературно, но идея та же: «Ведь если что скрыто, то лишь для того, чтобы быть обнаруженным, и сокровенным оно стало только для того, чтобы выйти наружу». Перевод С.С. Аверинцева отражает ту же мысль. – См. Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к Римлянам, Апокалипсис. // Славянский библейский фонд. Перевод на русский язык, 1996. СПб. 1997. С. 10-1.

<sup>658</sup> Кассиан, еп. С. 308.

<sup>659</sup> По поводу текстологической проблемы Мк. 16, 9-20 см. ниже.

Таким образом, несмотря на текстологическую проблему (см. ниже), окончание Мк. в высшей степени соответствует его основному содержанию. Только в Мк. Благовестие Иисуса начинается в том числе с призыва к вере:

Покайтесь и веруйте в Евангелие (Мк. 1, 15; ср. Мф. 4, 17).

Здесь не может не чувствоваться школа ап. Павла<sup>660</sup>.

Роль веры в принятии Благовестия Христова в Мк. тем важнее, что оно есть Евангелие действий – чудес-знамений – Иисуса. Сам он здесь почти безмолвствует, имеют место краткие реплики и диалоги, в то время как Его дела должны красноречиво свидетельствовать о Нем, о Его полномочиях и миссии. Такое безмолвное свидетельство «в действиях» можно понять только при наличии веры у очевидцев и у читателя. Вера здесь в центре – как способность, которая может «увидеть» реальность, стоящую за чудом. Чудо – знак, знамение, символ реальности, которую возвещает, устанавливает Иисус. Но ее можно увидеть только очами веры.

### 13. Разбор отдельных мест Мк.

#### Начало (1, 1)

Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия (Мк. 1, 1).

Перед нами по сути дела заглавие, которое обобщает все содержание Евангелия, так как в нем содержится перечень главных богословских титулов Христа (ср. § 16). Эти титулы предстоит раскрыть, в чем и будет состоять Евангелие как сообщение (возвещение, Благовестие). Напомним, что стандартные заголовки «Евангелие от...» появились позднее (см. § 40. 3).

Каждое слово или выражение 1-го стиха достойно особого внимания.

Начало. С «начала» начинается (не побоимся тавтологии) каждое Евангелие (включая Мф., где «книга родства» подразумевает начало, см. § 43. 5, и Лк., где в ст. 3 стоит «сначала»). «Начало» – первое значимое слово Библии (Быт. 1, 1). Речь идет о фундаментальном начале обновленного мира (ср. повествование о Крещении, см. ниже). В наибольшей степени параллель с ветхозаветной, т.е. первоначальной историей творения мира выражена в 1-м стихе Евангелия от Иоанна, где слово «начало» стоит в той же форме, что и в Быт. 1, 1 («В начале...»). Но и здесь, в Мк. 1, 1 смысл тот же.

Евангелие. О самом термине говорилось выше (см. § 40. 1). Марк начинает излагать Евангелие как единственное в своем роде, не имея в виду Евангелие как жанр.

Иисус. Это простое имя (см. § 10. 1) передает человеческий аспект: «плотник, сын Марии и брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона», о Котором известно, что у Него есть еще и сестры (Мк. 6, 3). Человек, но в то же время – Христос, Сын Божий.

Притяжательная форма «Евангелие Иисуса...» прежде всего имеет в виду, что будет изложение Евангелия, которое провозглашает (благовествует) Иисус. И в самом деле, из уст Иисуса звучит призыв:

Покайтесь и веруйте в Евангелие (Мк. 1, 15).

Но как-то само собой получается, что Евангелием становится Весть *об* Иисусе. Возвещающий становится Возвещаемым! (ср. § 40. 2). Наступление Царства Божия отныне неразрывно связано с личностью Иисуса.

Христос. Иисус есть Мессия, предвозвещенный Писаниями, Тот, которого Бог должен отметить помазанием на особую миссию – установить Свое Царство. Именно этот мессианский титул становится камнем преткновения, вызывает больше всего споров и недоумений, а потому раскрывается постепенно, как откровение тайны (см. выше).

Сын Божий. В эпоху Иисуса этот титул был практически эквивалентен мессианскому же титулу *Сын Давидов* (см. § 16. 4 и 3). Важно, как бережно, даже скупое, экономно используется этот титул в Мк.: только в 1-м стихе, затем – как утверждение Бога-Отца во время Крещения и Преображения (1, 11; 9, 7), и словно эхо слов Отца, как исповедание язычника-сотника у подножия Креста (15, 39), когда Сын Божий распят и перед читателем встает страшный выбор, аналогичный с принятием или отказом принять Иисуса как Христа. К этим немногочисленным и потому необыкновенно значимым случаям следует добавить, что Сына Божия в Иисусе узнают бесы (3, 11; 5, 7).

#### Пролог: Крещение Иисуса на Иордане

У каждого Евангелия есть *пролог* (первый раз о нем где-то уже говорилось, причем, кажется с Б.б.) – своего рода вступление, преамбула. Интересно, что в каждом из четырех канонических Евангелий пролог представлен несколько по-разному. Например, свв. Матфей и Лука включили сюда и события Рождества (в Мф. начинается с родословия Иисуса Христа). Св. Иоанн дает богословский пролог. Личность Иоанна

<sup>660</sup> См. Кассиан, *en.* С. 305-6.

Крестителя и рассказ о Крещении Иисуса так или иначе упоминаются в прологах *всех* Евангелий, включая Ин.<sup>661</sup>

Пролог Мк. относится к числу наиболее кратких. В него входят проповедь Иоанна Крестителя, Крещение Иисуса на Иордане, искушение Его в пустыне, выход на общественную проповедь и призвание учеников.

Остановимся на центральном повествовании пролога Мк. – о Крещении, которое Иисус принял от Иоанна в водах Иорданских:

<sup>9</sup> И было в те дни, пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане. <sup>10</sup> И когда выходил из воды, тотчас увидел *Иоанн* разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. <sup>11</sup> И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение (Мк. 1, 9-11).

В ст. 9 имя Иисуса впервые встречается в евангельском рассказе (если не брать 1-й стих, выполняющий роль заголовка). Поэтому Он вводится как некий новый персонаж рассказа, с которым читатель еще не знаком: «Иисус из Назарета Галилейского». Рассказ об Иоанне в начальных стт. 2-8 имеет значение только ради Иисуса, Который пришел креститься к Иоанну.

Упоминание Крещения как действия – каким бы впечатляющим ни казалось оно само по себе – указывает лишь на внешнюю сторону события<sup>662</sup>. Об этой внешней стороне говорится как будто вскользь, внутренний же смысл гораздо глубже и важнее. К примеру, он отражен в том, как еще называется в церковной традиции праздник-воспоминание о Крещении Господнем: Богоявление. Растолкование такого понимания дается в тропаре праздника:

Во іорданіне крещаіющуз тебе, гдси, трѣческое ззвнцз поклоненіе: родителевѣ бо глаісѣ свидѣтельствоваше тебел, возлюбіленнаго тз снѣа изменуз, из дхѣ въ видѣ голубинѣ извѣствоваше словесе2 цзтверждеіне: ззвлеіѣйс хрсте бжѣе, из мѣрѣ просвѣщелї слава тебѣ.

Перевод: «Во Иордане во время крещения Твоего, Господи, открылось поклонение Троице; ибо голос Родителя (Отца) свидетельствовал о Тебе, называя Тебя возлюбленным Сыном, и Дух в виде голубя подтвердил истину слова. Явившийся Христе Боже и мир просветивший, слава Тебе».

Итак, Богоявление (Теофания) – вот суть события. Таков смысл пролога любого Евангелия: служение Иисуса Христа есть прежде всего Богоявление. И о нем всегда заявляется с самого начала. В Мф. и Лк. в весть о Богоявлении входит повествование о Рождестве Христовом<sup>663</sup>. В Мф. Богоявление выражается словами ветхозаветного пророчества «С нами Бог» (Мф. 1, 23). Главный тезис пролога Ин. также состоит в весте о Богоявлении (см. Ин. 1, 14. 18).

Это Богоявление – особое. По своей значимости оно превосходит все предыдущие Богоявления, которыми полна Священная история (ср. Евр. 1, 1 слл.).

Во-первых, это Богоявление происходит после долгого периода молчания, на что указывает выражение «разверзающиеся небеса» (ст. 10):

«Небо было «закрыто» с тех пор, как умолкли пророки; Дух больше не руководил народом: история, таким образом, застопорилась»<sup>664</sup> (ср. Ис. 63, 10-13. 19).

Наступление Царства Божия ожидалось как эсхатологическое вмешательство Бога в историю, как возобновление Священной истории. Об этом, в частности, много говорилось в тогдашних (ветхозаветных) апокрифах, например, в «Заветах двенадцати патриархов»:

«Небеса отверзутся и из Храма Славы на нового священника сойдет освящение, вместе с отцовским голосом, как голосом Авраама к Исааку. Слава Всевышнего сойдет на него, и Дух ведения и освящения почиет на нем» (Завет Левия 18, 6-8).

«Тогда восстанет человек из моего потомства, солнце справедливости, шествуя с сынами человеческими в кротости и правде (справедливости). И в нем не будет обретено греха. И небеса отверзутся, чтобы на нем почил Дух. И он ниспошлет на вас Духа благодати и сделает вас сынами правды» (Завет Иуды 24, 1-6)<sup>665</sup>.

<sup>661</sup> В Ин. о Крещении Иисуса: 1, 31-34.

<sup>662</sup> Греческий глагол в пассиве baptisqh=nai, употребленный в Евангелии, означает «не «омыться», а «уйти под воду», «окунуться»... Креститель... выполнял функцию свидетеля. Неправоммерно представлять Крещение Иисуса как некий акт, происходивший с глазу на глаз между ним и Крестителем. Скорее прав Лука (3, 21), описывающий Крещение Иисуса как участие в коллективном Крещении. Как один из крестящихся, ничем не выделяясь (Ин. 1, 26. 31), стоит Иисус среди народа, который по знаку или по призыву Крестителя окунается в Иордан». – *Иеремияс И. С. 70.*

<sup>663</sup> В древности праздники Рождества Христова и Крещения составляли одно целое – Богоявление. Свидетельство их единства сохранил Устав богослужений: в формальном плане два великих праздника абсолютно идентичны.

<sup>664</sup> *Charpentier E. P. 60.*

<sup>665</sup> Цит. по *Charpentier E. P. 60.*



Конечно, эти произведения не были христианскими, но они свидетельствуют о распространенных эсхатологических ожиданиях. Именно такой смысл – возобновление Священной истории, актуализация Завета Бога с народом, – увидели ученики и первые христиане в служении Иисуса.

Большую роль играет символика голубя, которая, впрочем, не вполне однозначна. Во всяком случае, возникает целый ряд аллюзий из Ветхого Завета<sup>666</sup>.

Так, возникает сопоставление с Духом Божиим, что «носился над водою» еще в том «начале», с которого начинается история творения мира (Быт. 1, 1-2). Глагол «носился» принято толковать как имеющий в виду птицу, парящую над гнездом, в котором ей предстоит «высиживать» жизнь<sup>667</sup>. Тем более, что слово «Дух» по-еврейски (*ruah*) – женского рода<sup>668</sup>. Да и по-гречески в Мк. 1, 10 стоит слово *peristera/n* (асс. от *h(peristera/)* – женского рода, переведенное в СП как «голубь», хотя правильнее было бы «голубка» или «горлица»<sup>669</sup>. Соотнесение с первоисторией сообщает событиям на Иордане и всему Евангелию космический масштаб и статус первоначальности. Это имеет литургическое подтверждение: 1-й паремией на Вечерне в Сочельник Крещения (так же как, кстати, и Рождества Христова) является Быт. 1, 1-13.

Другая ветхозаветная аллюзия содержится в истории Ноя, где голубь выступает как вестник также *нового* начала истории мира после потопа:

<sup>8</sup> Потом выпустил от себя голубя, чтобы видеть, сошла ли вода с лица земли, <sup>9</sup> но голубь не нашел места покоя для ног своих и возвратился к нему в ковчег, ибо вода была еще на поверхности всей земли; и он простер руку свою, и взял его, и принял к себе в ковчег. <sup>10</sup> И помедлил еще семь дней других и опять выпустил голубя из ковчега. <sup>11</sup> Голубь возвратился к нему в вечернее время, и вот, свежий масличный лист во рту у него, и Ной узнал, что вода сошла с земли. <sup>12</sup> Он помедлил еще семь дней других и [опять] выпустил голубя; и он уже не возвратился к нему Быт. 8, 8-12).

Третье возможное прочтение: в Священных книгах Ветхого Завета народ Божий Израиль сравнивается с голубем. Таким образом, сошествие Духа на Иисуса начинает новый народ Божий:

Встрепенутся из Египта, как птицы, и из земли Ассирийской, как голуби, и вселю их в дома их, говорит Господь (Ос. 11, 11).

Мать! Обними сыновей твоих, воспитывай их с радостью, как голубица укрепляй ноги их – ибо Я избрал тебя!, говорит Господь (3 Езд. 2, 15).

Из всех сотворенных птиц Ты наименовал Себе одну голубицу, и из всех сотворенных скотов Ты избрал Себе одну овцу (3 Езд. 5, 26).

Наконец, «голубь», «голубка» – термины любовной лексики, например, в Песн., которая толкуется как аллегория Завета Бога с народом:

Голубица моя в ущелье скалы под кровом утеса! покажи мне лице твое, дай мне услышать голос твой, потому что голос твой сладок и лице твое приятно (Песн. 2, 14).

Я сплю, а сердце мое бодрствует; *вот*, голос моего возлюбленного, который стучится: отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя, голубица моя, чистая моя!.. (Песн. 5, 2).

Возвращаясь к Богоявлению на Иордане, стоит отметить, что голубь есть символ явления Св. Духа *только* в связи с событием на Иордане (ср. «как голубя» – ст. 10; *въ виде голубинэ*), а не воплощение Духа в теле голубя<sup>670</sup>. Так, в день Пятидесятницы Св. Дух почил на апостолах в виде «языков, как бы огненных» (Деян. 2, 3).

Не менее строго в соответствии с библейской традицией описано участие Бога-Отца. Он присутствует здесь исключительно *голосом* (гласом). Таково одно из самых пронзительных требований, проходящее красной нитью через весь Ветхий Завет – принципиальная невозможность увидеть и изобразить Бога (ср. Ин. 1, 18; 1 Ин. 4, 12). Слово (глас) – единственная форма общения с Ним:

<sup>666</sup> См. ТОВ на Мф. 3, 16.

<sup>667</sup> См. *Чистяков Г. свящ.* С. 50.

<sup>668</sup> В этом плане слову «Дух» не очень «повезло», так как если по-еврейски *ruah* – женского рода, то по-гречески *to\ pneu=ma* – среднего рода, а по-славянски и по-русски «Дух» – мужского рода.

<sup>669</sup> Перевод *С.С. Аверинцева*: «подобно горлице». – Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к Римлянам, Апокалипсис. // Славянский библейский фонд. Перевод на русский язык, 1996. СПб. 1997. С. 3. В лат. переводе бл. Иеронима: *columba*, также ж. р. – См. *Чистяков Г. свящ.* С. 49-50.

<sup>670</sup> «Древнему иудаизму сравнению Духа с голубем совершенно неизвестно... При использовании выражения «как голубь» имелось в виду весьма простое сравнение... [Оно] означало не то, что Дух превратился в голубя или явился в облики голубя, а то, что он, «как голубь», опускался с легким шелестом». – *Иеремияс И. С.* 71.

<sup>12</sup> И говорил Господь к вам [на горе] из среды огня; глас слов [Его] вы слышали, но образа не видели, а только глас... <sup>15</sup> Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня (Втор. 4, 12. 15).

Что же возвещает Родителей глас? Здесь тоже целая серия аллюзий, связанных с ветхозаветными писаниями. Они указывают основные аспекты дела Иисуса.

Сын Мой. Здесь, во-первых, Пс. 2 – псалом воцарения<sup>671</sup>:

<sup>6</sup> Я помазал Царя Моего над Сионом, святою горою Моею; <sup>7</sup> возвещу определение: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя (Пс. 2, 6-7).

Крещение Иисуса есть Его помазание (Святым Духом) Богом-Отцом на ту миссию, которая и делает Его Христом (Мессией, Помазанником).

Возлюбленный. Единственное место в Ветхом Завете, где слово «сын» соотнесено с «возлюбленный», – это история жертвоприношения Исаака:

Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдя в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе (Быт. 22, 2; ср. ст. 12. 16).

Таким образом, уже здесь прикровенно присутствует указание на будущую Крестную жертву.

В котором Мое благоволение – e)n soi\ eu)do/khsa, букв. «в Тебе Я обрел удовольствие»<sup>672</sup>.

На ближайшем предшествующем плане – одна из песней о страдающем Отроке Господнем (Рабе YHWH)<sup>673</sup>, к которым восходит Иисусово понимание мессианства (см. § 16. 3):

Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволил душа Моя. Положу Дух<sup>674</sup> Мой на Него, и возвестит народам суд (Ис. 42, 1; ср. также Ис. 62, 4)<sup>675</sup>.

Впечатление такое, что смысл самых разнообразных древних богодухновенных Писаний (от Бытия до пророков) зарезервирован для Иисуса<sup>676</sup>. И Он поставляется, помазуется на мессианство, чтобы быть принесенным в жертву, как Исаак.

Каким бы минимальным ни было представительство Ветхого Завета в Мк. (по сравнению с Мф., Лк. и Ин.) – а для римлян и вообще язычников, к которым обращено Мк., связь с Ветхим Заветом кажется не такой актуальной, как для иудео-христиан, – следует признать, что без Ветхого Завета явление Христа и Его проповедь были бы просто невозможны и непонятны. Ветхий Завет – это некая система координат, в которой только и можно оценить масштаб явления Сына Божия в мир, это язык, прояснивший смысл целого ряда «установочных» понятий (например, что Бога нельзя увидеть и т.п.), с помощью которых человек может адекватно понимать Бога и общаться с Ним. Присутствие Ветхого Завета именно в Мк. показывает, какую важную и необходимую пригласительную роль он играет.

### Споры. Пять споров в Мк. 2, 1 – 3, 6

В иудейской среде споры были привычной, общепринятой и излюбленной формой постижения смысла той или иной заповеди Закона (см. § 5. 1). В Мк. 2, 1 – 3, 6 представлена целая серия эпизодов, в которых то или иное деяние Иисуса (не обязательно чудо) вызывает у очевидцев недоумение. Так рождается ситуация спора.

«Споры были общепринятым среди раввинов времен Иисуса способом выявления взглядов. Обычно при этом делался какой-то вызывающий жест, действие или слово, как провокация. Затем оппонент

<sup>671</sup> См. Сорокин А., *прот.* С. 355.

<sup>672</sup> Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. РБО. СПб. 2001. С. 184.

<sup>673</sup> См. Сорокин А., *прот.* С. 260.

<sup>674</sup> В СП слово «дух» здесь написано с маленькой буквы.

<sup>675</sup> «Предположение, что провозглашение связано с Ис. 42, 1, и только с этим местом, получает весомую поддержку, если обратить внимание на продолжение Ис. 42, 1. Сразу за этим текстом следует (ср. Мф. 12, 18): «положу Дух Мой на Него». Эта фраза вводит нас в ситуацию истории Крещения. Нельзя забывать, что в древнем иудаизме, когда значительные по объему части Писания знали наизусть, был широко распространен обычай цитировать только начало того или иного места, даже если при этом подразмывалось и его продолжение. Возможно, именно такой случай сокращенного цитирования имеет место при передаче небесного гласа в Мк. 1, 11 / Лк. 3, 22. Сама же решающая фраза Ис. 42, 1: «положу Дух Мой на Него» далее уже не цитируется. Таким образом, провозглашение с высокой вероятностью означает: обещание Ис. 42, 1, что Бог положит Дух на Своего Служителя, только что исполнилось». – *Иеремияс И.* С. 73-4.

<sup>676</sup> См. Charpentier E. P. 60.

говорит: «А разве ты не знаешь, что..?» Или: «А не сказано ли в Писании..?» После этого утверждается какая-то новая истина, по отношению к которой слушатели, свидетели должны сделать свой выбор»<sup>677</sup>.

Но в случае с Иисусом спор приводит к тому, что в Нем приходится признать не просто учителя – толкующего, хотя и по-новому, но *в рамках* существующей иудейской традиции. Все гораздо серьезнее – Его понимание религиозной жизни выходит за эти рамки и воспринимается не иначе, как кощунство (богохульство), за которое полагается самая суровая мера наказания. Для Самого же Иисуса это не только не богохульство и даже не выход за рамки традиции, а, наоборот, возврат к изначальному смыслу. Изначальный же, *здравый* смысл *всех* заповедей – *благо* человека. Отсюда:

Суббота для человека, а не человек для субботы (Мк. 2, 27).

⇒ *Исцеление расслабленного. 2, 1-12*

В § 11. 3 говорилось о том, что ни один из евангельских рассказов о чудесах Христовых не преследует примитивной цели – простого желания удивить читателя. Эти рассказы всегда имеют знаковый смысл, т.е. смысл знамений, выявляющих и показывающих нечто существенное об Иисусе (кто Он такой?). Ради этого рассказ о том или ином чуде, как правило, в какой-то момент приостанавливается или отклоняется, чтобы возникла ситуация, например, спора, как в случае с исцелением расслабленного в Мк. 2, 1-12. Здесь подобное отклонение содержат стихи 5б-11а. Без них рассказ не потерял бы своей сюжетной цельности. Однако при этом был бы потерян тот смысл, ради которого он приводится:

1 Через *несколько* дней опять пришел Он в Капернаум; и слышно стало, что Он в доме.

2 Тотчас собрались многие, так что уже и у дверей не было места; и Он говорил им слово.

3 И пришли к Нему с расслабленным, которого несли четверо;

4 и, не имея возможности приблизиться к Нему за многолюдством, раскрыли *кровлю* дома, где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный.

5 Иисус, видя веру их, говорит расслабленному:

чадо! прощаются тебе грехи твои.

6 Тут сидели некоторые из книжников и помышляли в сердцах своих:

7 что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного Бога?

8 Иисус, тотчас узнав духом Своим, что они так помышляют в себе, сказал им: для чего так помышляете в сердцах ваших?

9 Что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи?

10 Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, – говорит расслабленному:

11 тебе говорю:

встань, возьми постель твою и иди в дом твой.

12 Он тотчас встал и, взяв постель, вышел перед всеми, так что все изумлялись и прославляли Бога, говоря: никогда ничего такого мы не видали.

Отклонением и является спор, поводом к которому явились слова Иисуса «чадо! прощаются<sup>678</sup> тебе грехи твои». В рамках спора озвучивается единственно важный вопрос, отвечая на который каждый наблюдающий или читающий выносит свое суждение об Иисусе: Он – Сын Божий, Который *может*

<sup>677</sup> Charpentier E. P. 20.

<sup>678</sup> Типичный пример *Passivum Divinum* (см. § 15. 3). Вот почему эти слова звучат в ушах книжников как богохульство. Кроме того, эта история заставляет оценить ту великую, *сверхъестественную* власть прощать грехи, которую Бог вручил своей Церкви (ср. Мф. 16, 19; Ин. 20, 23). В Церкви мы неизбежно привыкаем к тому, как «легко» звучат слова священника на Исповеди: «... властью Его мне данную прощаю...» Но «что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи?» В самом деле, что легче? Кто дерзнет утверждать, что легче поднять паралитика?!

прощать грехи (книжники абсолютно правы, утверждая, что только Бог может прощать грехи<sup>679</sup>), или, не будучи таковым, «Он богохульствует».

⇒ **Призвание Левия. 2, 14-17**

Призвание учеников тоже становится провокацией к спору. Ведь в их число попадает Левий, сборщик податей, а значит, общепризнанный грешник. Позвав его в ученики, Иисус садится с ним и с его друзьями за один стол и разделяет с ними трапезу:

<sup>14</sup> Проходя, увидел Он Левия Алфеева, сидящего у сбора пошлин, и говорит ему: следуй за Мною. И он, встав, последовал за Ним. <sup>15</sup> И когда Иисус возлежал в доме его, возлежали с Ним и ученики Его и многие мытари и грешники: ибо много их было, и они следовали за Ним .

Такие действия не могут не вызвать недоумения и осуждения:

<sup>16</sup> Книжники и фарисеи, увидев, что Он ест с мытарями и грешниками, говорили ученикам Его: как это Он ест и пьет с мытарями и грешниками?

В ответ вновь говорится о смысле служения Иисуса:

<sup>17</sup> Услышав сие, Иисус говорит им: не здоровые имеют нужду во врачах, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию.

⇒ **Пост и Жених. 2, 18-22**

Тут же следует еще один, очередной спор. На этот раз поводом становится необычное по традиционным религиозным представлениям поведение учеников Иисуса: они не постятся. Если в 2, 1-12 спор «вплетается» в чудо исцеления (см. выше), то здесь в споре рождаются три маленькие притчи: о женихе и брачном пире; о заплате на одежде и о вине в мехах.

<sup>18</sup> Ученики Иоанновы и фарисейские постились. Приходят к Нему и говорят: почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся, а Твои ученики не постятся? <sup>19</sup> И сказал им Иисус: могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься, <sup>20</sup> но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни. <sup>21</sup> Никто к ветхой одежде не приставляет заплату из небеленой ткани: иначе вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. <sup>22</sup> Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут; но вино молодое надобно вливать в мехи новые .

⇒ **Господин субботы. 2, 23-28**

Наконец, наиболее «классический» спор: с привлечением примеров из Писания и с характерным «неужели вы не читали..?» Иисус утверждает простую, но как будто неожиданную вещь: религиозные, церковные законы, символом которых тогда являлась суббота, установлены для блага человека, или, точнее, чтобы служить человеку, а не для того, чтобы быть самоцелью и объектом религиозного почитания. Это одно из тех мест Евангелия, в которых ярко проявляется его «антирелигиозный» характер.

<sup>23</sup> И случилось Ему в субботу проходить засеянными полями, и ученики Его дорогою начали срывать колосья. <sup>24</sup> И фарисеи сказали Ему: смотри, что они делают в субботу, чего не должно *делать*? <sup>25</sup> Он сказал им: неужели вы не читали никогда, что сделал Давид, когда имел нужду и взалкал сам и бывшие с ним? <sup>26</sup> как вошел он в дом Божий при первосвященнике Авиафаре и ел хлебы предложения, которых не должно было есть никому, кроме священников, и дал и бывшим с ним? <sup>27</sup> И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы; <sup>28</sup> посему Сын Человеческий есть господин и субботы .

⇒ **Исцеление в субботу. 3, 1-6**

Серия споров заканчивается в синагоге – центре религиозной жизни народа Божия. Иисус встречается с фарисеями – с теми, кто целиком влиял на религиозное состояние общества и от кого в большой степени зависело, как будет принят Иисус с *Его* толкованием религиозного закона. Встреча

---

<sup>679</sup> Это поднимает очень важную проблему прощения. Кем прощается человек, который причинил вред тому, кто уже в силу объективной невозможности не может простить? Иудейство, в том числе и современное, считает возможным прощение в этой земной жизни только тех грехов, которые можно загладить возмещением ущерба (Мишна, Йома, 8: 9). Такое условие, как пишет один современный раввин, «предполагает, что по крайней мере одно преступление – убийство – не может быть искуплено раскаянием, поскольку невозможно возместить ущерб». Это правило отличает большинство еврейских мыслителей от их христианских коллег... Почти все прочие грехи, к счастью, оставляют место для раскаяния. Но есть по меньшей мере два преступления – обман публики и очернение доброго имени, приближающихся к грани непощения. В первом случае практически невозможно найти тех, кого обманули, и компенсировать им обман, во втором – найти тех, кто слышал хулу». – *Телушкин Й., раби.* Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М. 1997. Иерусалим. 5757. С. 460.

происходит в субботу, что также подчеркивает ее судьбоносный характер. Итак, в синагоге в субботу происходит встреча тех, кто был религиозным образцом для народа, и Того, Кто пришел воссоздать народ на Божиих заповедях.

Расположим текст следующим необычным образом:

<sup>1</sup> И пришел опять в синагогу;

там был человек, имевший иссохшую руку.

2

И наблюдали за Ним, не исцелит ли его в субботу,

чтобы обвинить Его.

3

Он же говорит человеку, имевшему иссохшую руку:

стань на средину.

4

А им говорит: должно ли в субботу

добро делать, или зло делать?

душу спасти, или погубить?

Но они молчали.

5

И, воззрев на них с гневом,

скорбя об ожесточении сердец их,

говорит тому человеку: протяни руку твою.

Он протянул, и стала рука его здорова, как другая.

<sup>6</sup> Фарисеи, выйдя, немедленно составили с иродианами совещание против Него, как бы погубить Его.

Такое расположение текста помогает увидеть «зеркальные» смысловые соответствия противоположного характера («И пришел опять в синагогу» / «Фарисеи, выйдя...»). В самом деле встречаются противоположности – противники, из которых кто-то должен покинуть место собрания народа Божия (синагогу). В начале входит Иисус; в конце выходят фарисеи. В центре – человек-калека и с ним вопрос, что важнее: соблюдение религиозного правила (субботы) или исцеление человека?

«Принципиальное противостояние основано на смысле Закона: противники замкнулись на себе и своем понимании Закона (это *окаменение* будет поставлено в вину ученикам в 6, 52: «не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено»; 8, 17). Для Иисуса абсолютom является не практика Закона, а человек»<sup>680</sup>.

#### Усмирение бури (Мк. 4, 35-41)

Чудо состоит не в исцелении от какого-либо недуга, а во власти над природой. Однако формально действует та же логика, что и в случае с другими чудесами, например, исцелением расслабленного (см. выше). Опять вроде бы ничего не теряется, если «опустить» ст. 40:

<sup>35</sup> Вечером того дня сказал им: переправимся на ту сторону.

<sup>36</sup> И они, отпустив народ, взяли Его с собою, как Он был в лодке; с Ним были и другие лодки.

<sup>37</sup> И поднялась великая буря; волны били в лодку, так что она уже наполнялась водою.

<sup>38</sup> А Он спал на корме на возглавии. Его будят и говорят Ему: Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?

<sup>39</sup> И, встав, Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, перестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина.

<sup>40</sup> И сказал им: что вы так боязливы? как у вас нет веры?

<sup>41</sup> И убоялись страхом великим и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?

Но именно ст. 40 и является ключевым: он ставит вопрос о вере. В СП (=ЕК), к сожалению, не отражен немаловажный *динамический* оттенок вопроса Иисуса:

---

<sup>680</sup> Charpentier E. P. 61.

Оу)/pw e)/xete pi/stin; – букв. «[Разве] еще не имеете веры?»<sup>681</sup>

Призвание учеников совершается для того, чтобы обрести веру и укрепиться в ней, а через нее увидеть в Иисусе Мессию (Христа) и Сына Божия. В рассказе об усмирении бури на море есть много такого, что, как и в случае с рассказом о Крещении на Иордане (см. выше), многочисленными нитями связывает его с богатой библейской традицией.

Море. Иисус усмиряет море как живое существо, как демона. В библейской древности, которая многое позаимствовала из мифологических и религиозных представлений, общих для всего древнего Востока, море символизировало могучую стихийную силу, противостоящую Богу. Море считалось обиталищем змея, чудовища, левиафана, олицетворяющего богопротивные силы хаоса (см. Иов. 3, 8; 7, 12; Ис. 51, 9. 10). Творческая мощь Бога и Его Премудрости в Ветхом Завете описывается как сила, упорядочивающая стихию моря, полагающая ей предел:

Когда Он... давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его... (Притч. 8, 27. 29)

Я положил песок границей морю, вечным пределом, которого не перейдет; и хотя волны его устремляются, но превозмочь не могут; хотя они бушуют, но переступить его не могут (Иер. 5, 22; ср. Иов. 38, 8-11; Пс. 103, 9).

В апокалиптике эсхатологическая победа Бога изображается как победа над морем:

И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет (Откр. 21, 1).

Боязнь. Иисус упрекает учеников в боязни, которая и есть отсутствие веры:

<sup>40</sup> И сказал им: что вы так боязливы (deiloj)? как у вас нет веры? <sup>41</sup> И убоились страхом великим (kai) e)fohbh/qhsan fo/bon me/gan) и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему? (Мк. 4, 40-41)

Слова deiloj/ («боязливы») и однокоренные (не то же, что fo/boj – страх, иногда синоним благоговения) употребляются в Новом Завете всегда в отрицательном значении:

Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается (h( kardi/a mhde\ deilia/tw) (Ин. 14, 27).

... Ибо дал нам Бог духа не боязни (ou) ga)r e)/dwken h(mi=n o( qeo)j pneu=ma deili/aj), но силы и любви и целомудрия (2 Тим. 1, 7).

Боязливых же (toi=j de\ deiloj=i) и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая (Откр. 21, 8).

Итак, чудо усмирения бури – опять-таки не просто эпизод, призванный поразить воображение учеников и читателя. Уже сделан определенный выбор: Иисус – Сын Божий. Но тут – испытание. К чему страх? Где же ваша вера?..

#### Исцеление бесноватого отрока (Мк. 9, 14-29)

Значение веры с особой силой и даже несколько неожиданно показано в рассказе об исцелении бесноватого отрока. Он дается во всех трех Синоптических Евангелиях, причем всегда сразу после повествования о преображении Иисуса, тем самым составляя с ним некое смысловое единство. Спустившись с горы Преображения, ученики не могут исцелить отрока, и лишь прямое вмешательство Иисуса приносит желаемый результат.

Только в повествовании св. Марка в рассказ о чуде исцеления вставлен диалог Иисуса о вере с отчаявшимся отцом больного отрока. Именно здесь отец произносит всем столь памятный возглас-крик души:

Верую, Господи! помоги моему неверию (Мк. 9, 24).

Сравним рассказы трех евангелистов, попутно отметив и другие нюансы различий (например, уже упоминавшиеся выше зримость и детальность описаний).

Мф. 17, 14-21

Мк. 9, 14-29

Лк. 9, 37-43

<sup>14</sup> Когда они пришли к народу,

<sup>14</sup> Придя к ученикам, увидел много народа около них и книжников, спорящих с ними.

<sup>37</sup> В следующий же день, когда они сошли с горы, встретило Его много народа.

<sup>15</sup> Тотчас, увидев Его, весь народ изумился, и, подбегая, приветствовали Его.

<sup>681</sup> У *Аверинцева С.С.*: «Или еще нет у вас веры?» – Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к Римлянам, Апокалипсис. // Славянский библейский фонд. Перевод на русский язык, 1996. СПб. 1997. С. 12.

<sup>16</sup> Он спросил книжников: о чем спорите с ними?

то подошел к Нему человек и, <sup>15</sup> преклоняя пред Ним колени, <sup>17</sup> Один из народа сказал в ответ: <sup>38</sup> Вдруг некто из народа воскликнул: Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего, он один у меня;

он в новолуния беснуется и тяжело страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду, <sup>16</sup> я приводил его к ученикам Твоим, и они не могли исцелить его. <sup>18</sup> 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. <sup>39</sup> его схватывает дух, и он внезапно вскрикивает, и терзает его, так что он испускает пену; и насилу отступает от него, измучив его.

<sup>17</sup> Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? приведите его ко Мне сюда. <sup>19</sup> Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне. <sup>41</sup> Иисус же, отвечая, сказал: о, род неверный и развращенный! доколе буду с вами и буду терпеть вас? приведи сюда сына твоего.

<sup>20</sup> И привели его к Нему. Как скоро *бесноватый* увидел Его, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену. <sup>42</sup> Когда же тот еще шел, бес поверг его и стал бить;

<sup>21</sup> И спросил *Иисус* отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства;

<sup>22</sup> и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам.

<sup>23</sup> Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему.

<sup>24</sup> И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> И, вскрикнув и сильно сотрясши его, вышел; и он сделался, как мертвый, так что многие говорили, что он умер.

<sup>18</sup> И запретил ему Иисус, и бес вышел из него; и отрок исцелился в тот час. <sup>27</sup> Но Иисус, взяв его за руку, поднял его; и он встал. но Иисус запретил нечистому духу, и исцелил отрока, и отдал его отцу его.

<sup>19</sup> Тогда ученики, приступив к Иисусу наедине, сказали: почему мы не могли изгнать его? <sup>28</sup> И как вошел *Иисус* в дом, ученики Его спрашивали Его наедине: почему мы не могли изгнать его? <sup>43</sup> И все удивлялись величию Божию.

<sup>20</sup> 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;

<sup>21</sup> сей же род изгоняется только молитвою и постом.

Нельзя не обратить внимание на ст. 23, где из уст Иисуса звучит восклицание, довольно громоздко переведенное в СП:

Если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему.

Не исключено, что слова Иисуса «если... можешь<sup>682</sup>» (to\ ei) du/n\$) являются намеренным повтором, «передразнивающим» просьбу отца «если что можешь» (ст. 22; ei/) ti du/n\$). Поэтому в ЕК слова Иисуса переведены так:

Ты сказал если что можешь. Все возможно верующему.

Несколько иначе, но с похожим смыслом переводит С.С. Аверинцев:

... Так помоги же нам, сжался над нами, если Ты что-нибудь можешь! Но Иисус сказал: Если ты можешь: все возможно тому, кто верует.

Упоминание о смерти в ст. 26 готовит тему воскресения в следующем стихе. В ст. 27 стоят два глагола, относящиеся к воскресной лексике: «поднял» (e)gei/tw) и «встал» (a)ni/stanai) (см. § 18). Используя такие языковые средства, св. Марк, очевидно, указывает на связь с Воскресением Самого Иисуса.

#### Исцеление иерихонского слепца (10, 46-52)

И вновь в лаконичном, но содержательном повествовании можно обнаружить ряд весьма многозначительных деталей. Так, обратим внимание на слова, означающие состояние, местоположение и движение в начале и в конце рассказа: слепой – сидит – на краю дороги / он видит – идет за Иисусом – по дороге.

Дорога ведет в Иерусалим, где Иисус будет распят. Об этом прямо говорится несколько раньше (см. 10, 32-34). Предшествующий контекст имеет здесь большое значение. Там говорится о том, как Иаков и Иоанн, ближайшие ученики Иисуса, по пути в Иерусалим просят Его дать им сесть рядом с Ним в славе Его (см. Мк. 10, 37). Но не ослепли ли они? Адекватно ли они воспринимают (видят) Иисуса? Вопрос уместный, так как Сам Иисус задает его им, а затем слепому:

Что хотите, чтобы Я сделал вам?.. Чего ты хочешь от Меня? (стт. 36 и 51)

Несмотря на телесную слепоту, слепой воспринимает (видит) Иисуса как будто более адекватно. Его устремленность к Иисусу подчеркнута тем, что он сбрасывает с себя верхнюю одежду (ст. 50), чего, кстати, нет в параллельном Лк. 18, 35-43. Этого не смог сделать богач (см. 10, 17-31), но такое происходит с крещаемым (связь с литургикой). И он идет за Ним по дороге. Дорога «имеет больше символическое, нежели просто географическое значение. Она ведет ко Кресту»<sup>683</sup> (в следующей, 11-й главе речь идет уже о входе в Иерусалим).

Примечательно, как в данном случае в пользу Марка работает его «нелитературность». В ответ на просьбу «чтобы мне прозреть», Иисус в Лк. 18, 42 отвечает вполне ожидаемо и литературно:

Прозри!

В Мк. 10, 52 Христос говорит как будто не совсем соответственно просьбе:

Иди!

Такой приказ-ответ на просьбу оказывается неожиданным и более богатым, чем чаемое прозрение. Вера позволяет не просто исцелиться от слепоты, но и *идти* за Иисусом.

#### 14. Страсти по Марку<sup>684</sup>

Как уже много раз говорилось, смысловым центром Евангелия с самого начала было и остается Пасхальное провозвестие о Крестной смерти Иисуса и Его славном Воскресении. В Евангелии, ставшем литературным текстом, причем в разных версиях), Страстное/Пасхальное повествование сохраняет свое центральное значение несмотря на то, что образует заключительную часть. При этом Пасха Страстей (страданий) и Пасха Воскресения неразрывно связаны и составляют одно целое<sup>685</sup>.

В страстных главах (т.е. главах, где говорится о Страстях Христовых) все «становится на свои места»: находят раскрытие все титулы Иисуса и завершаются все нити, проходящие через Евангелие.

«К Мк. особенно применимо определение формы и смысла Евангелий, предложенное Мартином Келером: «Евангелия можно назвать историями Страстей с обстоятельным введением»<sup>686</sup>.

Рассказ о страданиях Иисуса, начиная с ареста и заканчивая погребением, должен был появиться очень скоро. Несомненно, это один из самых древних пластов первоначального Предания. Такой рассказ приводят все четыре Евангелия – во многом параллельно, но с разными оттенками.

<sup>682</sup> Слово «веровать», как в СП, или «уверовать» добавлено не во всех рукописях.

<sup>683</sup> Charpentier E. P. 62.

<sup>684</sup> Этот параграф является вольным переводом Charpentier E. P. 63.

<sup>685</sup> Бессспорно, удобное деление Евангелий на главы в этом случае оказывает не слишком добрую услугу. Те, кто разделял Писание на главы (в средние века), разумеется, отнес рассказы о Страстях и о явлениях Воскресшего к разным главам. Тем самым создается впечатление своеобразного сюжетного «разрыва».

<sup>686</sup> См. Лезов С. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М. 1996. С. 183.



Так, Марк обращается в том числе и к неверующим или маловерующим и хочет подвести их к исповеданию язычника у подножия Креста: «Истинно Человек Сей был Сын Божий» (см. Мк. 15, 39).

Приводя факты без обработки, евангелист старается потрясти читателя описанием того, *что* делали с Иисусом: Его предал ученик, Его взяли под стражу, Его судил первосвященник, от Него отрекся еще один ученик, Его судил Пилат, против Него был настроен весь народ, над Ним издевались, Его распяли вместе с разбойниками... Отсутствие какой-либо даже самой мимолетной оценки («Ему было *больно*», «над Ним *жестoko* издевались») не только не уменьшает силу воздействия рассказа, но, наоборот, пронзает душу еще сильнее.

Краткий рассказ о последней Вечере (14, 17-31) состоит из установительных слов Евхаристии (стт. 22-25), обрамленных предсказанием о предательстве Иуды (стт. 17-21) и об отречении Петра (стт. 26-31). Таким образом, Иисус знал об этих событиях. Он знал и то, что не должен ждать от человека, от Своих учеников ни признания, ни верности... Он Сам шел на Свои страдания.

На фоне перечисляемых дальнейших действий поражает *молчание* Иисуса, начиная с ареста. Оно лишь изредка прерывается особо значимыми фразами. Иисус знает, что люди закрыты к Его тайне; они не могут Его понять. Но, с другой стороны, если в продолжении Своего служения Он все время отказывался признаться, Кто Он, то теперь, когда Он проклят, когда Он уже может не опасаться, что Его титул будет понят как стремление к власти, Иисус соглашается назваться Мессией (Христом; см. Мк. 14, 61-62). Но очевидно, что все не признают этого: первосвященник раздирает свои одежды в знак скорби и негодования (14, 63), стража насмехается (14, 65), Петр отрекается (14, 66-72). Иисус вновь замолкает.

*Одиночество* Иисуса в Мк. представлено во всем ужасе. Уже в Гефсимании Иисус объят ужасом и подавлен (14, 32-42); Он покинут всеми (14, 50); даже молодой человек, последовавший за Ним, бежит, оставив свою одежду, нагой (14, 51-52) – эпизод, имеющийся только в Мк. Так и ученики, будучи нагими погружены в крещальные воды, знают, что они *потом* пойдут за Иисусом.

На Кресте Иисус изрекает жалобу-воплъ псалмопевца:

Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил? (Пс. 21, 2)

Умирая, оставленный всеми и даже, кажется, Отцом, беря на Себя все страдания человечества как *страдающий Отрок* (ср. Ис. 53), Иисус *в этом* открывает Свое мессианство и царство (царственность). Именно эти титулы – «Христос» и «Царь» – распинавшие выставляли, как они считали, в глумливо-карикатурном свете: надпись на Кресте гласит, что Он – Царь (15, 26), а толпа насмехается над тем, что Он – Христос (15, 32)<sup>687</sup>.

Погребение Иисуса есть Его упокоение (15, 42-47). Ему воздаются последние почести. Ночь погребения становится ночью ожидания...

#### ❖ *Литургический комментарий*

Хронологические указания (третий, шестой, девятый часы в стт. 25, 33, 34) показывают, что с самого начала воспоминание о Страстях для христиан носило богослужебный характер. Часы третий, шестой, девятый – время христианских суточных молитв. До сих пор некоторые из этих часов (шестой и девятый)<sup>688</sup> посвящены воспоминанию того или иного конкретного момента Страстей: шестой час – распятия, девятый – смерти на Кресте.

Вот как об этом говорится в тропарях указанных часов:

Иже въ шестый деиъ же из чаиъ на крстѣ пригвождеи въ раи дерзновеиный аздаи мовъ грѣхъ, из согрѣшеиный наишихъ рукописаиіе раздери, хрсте бже из сп7си2 наиъ.

Иже въ девятый чаиъ наиъ раи ди плотію смеи рть вкусивый, измerti2 плоти наишез мудроваиіе, хрсте бже, из сп7си2 наиъ.

#### Воскресение

##### ⇒ *Пустой гроб (Мк. 16, 1-8)*

Воскресные повествования, которыми заканчиваются все Евангелия, можно распределить на несколько групп, из которых рассказы о пустом гробе (гробнице) выглядят наиболее первичными и древними, ибо это наиболее безопасная, апофатичная форма возвещения о Воскресении Христовом. К таким относится и Мк. 16, 1-8:

<sup>1</sup> По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. <sup>2</sup> И весьма рано, в первый *день* недели, приходят ко гробу, при восходе солнца, <sup>3</sup> и говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба? <sup>4</sup> И, взглянув, видят, что камень отвален; а

<sup>687</sup> Этим стихом, т.е. словами хуливших «уверуем» заканчивается 6-е Страстное Евангелие (Утрени Великой Пятницы). Парадоксальным контрастом это цинично-насмешливое «уверуем» звучит с трепетно-благоговейным «не поверю», которое звучит из уст Фомы (Ин. 20, 25) и которым *также* заканчивается другое Евангельское чтение: в день Пасхи вечером.

<sup>688</sup> В службе третьего часа мотив Страстей ушел, уступив место теме Пятидесятницы, так как Св. Дух сошел на апостолов в третий час (см. Деян. 2, 15).

он был весьма велик.<sup>5</sup> И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись.<sup>6</sup> Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен.<sup>7</sup> Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвзряет вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам.<sup>8</sup> И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись.

Обратим внимание на явные и неявные противопоставления. Они касаются всего: времени, места, действий, лиц. Так, позади остается суббота (время *религиозное*), наступает первый день недели (время профанное, но и время новой истории). Позади ночь, тьма – наступает утро, свет; женщины встречают светоносный ангел. Они идут помазать тело мертвеца, – и они слышат весть, что Он жив. Вместо мертвого Иисуса – и юноша в белой (читай: крещальной) одежде. Действие происходит в Иерусалиме (том самом, который вынашивал планы убить Иисуса и осуществил их), – Иисус же ждет учеников в Галилее, там, где все начиналось.

Женщины бегут, получив повеление сообщить ученикам. Иисус есть не тело, которое подобает помазать – Он есть Слово, которое нужно благовествовать.

Правда, женщины так испугались, что поначалу никому ничего не сказали говорить. Но затем желание поделиться радостной новостью, превзошедшей все ожидания, пересилило первоначальный испуг.

#### Текстологическая проблема Мк. 16, 9-20

Βοϋϱηυ βο ϑζ. («потому что боялись».) – Так заканчивается 2-е воскресное чтение на Утрени (Мк. 16, 1-8). Окончание – настолько же вошедшее в богослужебный строй, насколько явно не завершенное по смыслу, как будто неожиданно обрывающееся. Интересно, что в некоторых авторитетных в силу древности рукописей Мк. заканчивается именно на этой фразе.

Прежде, чем скажем об устоявшемся каноничном окончании Мк. 16, 9-16, отметим, что свой глубокий смысл скрывался и в таком обрывистом окончании, если Евангелие действительно ограничивалось ст. 8. В такой форме Мк. выглядит необыкновенно архаичным и потому особенно ценным. Подобно тому, как в начале ничего не говорится о Рождестве и детстве Иисуса (это введут затем свв. Матфей и Лука), в конце евангелист предпочитает поставить читателя перед красноречивым фактом пустой гробницы, и «не более того»!

Благая весть представлена как лаконичный рассказ о земном служении Сына Божия, начиная с Крещения Духом Святым на Иордане и заканчивая признанием факта, что *Его нет среди мертвых*. Именно *такое* евангельское свидетельство необыкновенно целомудренно и деликатно: «Марк как будто сомневается в том, что историю воскресшего Христа можно рассказывать в той же манере, что и Его земную жизнь до страданий и смерти»<sup>689</sup>.

Помимо традиционного окончания Мк. 16, 9-20, есть ряд древних рукописей, имеющих т.н. короткое окончание, идущее после ст. 8<sup>690</sup>. Это еще один, третий вариант.

Что же касается Мк. 16, 9-20, без сомнения, композиционно более логичного окончания Евангелия, рано закрепившегося в церковной традиции, то оно «представляет собой краткое перечисление явлений Воскресшего в Лк. (ср. 24, 13-35) и Ин. (ср. 20, 11-18)»<sup>691</sup>. И оно удивительно точно соответствует всему содержанию Мк. с его акцентом на вере. Это является сильнейшим аргументом если не в пользу изначальной принадлежности к Мк. или, шире, к преданию ап. Петра, то в пользу *апостольской* аутентичности (см. § 26).

Выше отмечалась парадоксальная смысловая логика Мк. 16, 9-20: в ст. 9-13 говорится, как ученики *не поверили* целому ряду свидетелей явлений воскресшего Иисуса, в ст. 14 Он Сам упрекает их в неверии, а в ст. 15-20, несмотря на такое упорное неверие, Он посылает их на проповедь. Несомненна церковная направленность такой концовки: по смыслу она аналогична тому, что говорит Иисус Фоме в Ин. 20, 29. Евангелие становится не только Благовестием Иисуса, Сына Божия о наступающем Царстве, но и проповедью Его учеников, прошедших через сомнения, непонимание и маловерие. Ценно именно то, что в повествованиях евангелистов, в том числе в Мк., отражены и эти человеческие шаги на путях Благовестия. Христова победа совершилась – Мк. есть Евангелие победы – но: о ней не нужно забывать, в ней нельзя сомневаться, с нею ничего не надо бояться (см. Мк. 16, 17-18). Вера в Христову победу и есть спасение (см. Мк. 16, 16).

«Исходя из этих данных, можно сделать следующие выводы: (1) длинное окончание могло быть добавлено к Евангелию на очень ранней стадии его истории; (2) короткое окончание недостаточно достоверно и, по-видимому, было дополнено с целью заполнить пробел, что свидетельствует в пользу

<sup>689</sup> Theissen G. P. 7.

<sup>690</sup> Букв. перевод короткого окончания см. в: Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. РБО. СПб. 2001. С. 298.

<sup>691</sup> Kaccuan, en. С. 305.

существования Евангелия от Марка, заканчивающегося 16, 8; (3) самым убедительным объяснением всего текстуального свидетельства является то, что первоначальное Евангелие заканчивалось стихом 16, 8, а три окончания были редакторской попыткой объяснить ст. 8. Тем не менее, споры по этому вопросу не прекращаются»<sup>692</sup>.

### § 43. Евангелие от Матфея

Евангелие от Матфея (еще одно Синоптическое Евангелие) имеет много общего с Мк., так же как и с Лк., но в не меньшей степени и самобытно, а потому представляет свою неповторимую ценность как еще одно человеческое выражение Слова Божия.

«Когда переходишь от Мк. к Мф., впечатление такое, как от смены пейзажа: как если бы мы прошли сквозь узкое ущелье в горах и оказались на равнине»<sup>693</sup>.

В самом деле, по сравнению со стремительным, конкретным, сжатым и при этом максимально содержательным в смысле действий Евангелием от Марка, Евангелие от Матфея производит впечатление размеренного, неспешного рассказа, который то и дело «удлиняется» продолжительными поучениями Иисуса Христа. Мф. – это не столько описание событий (которых несколько меньше, чем в Мк.), сколько своего рода поучение. С некоторой долей условности здесь применим даже термин «катехизис», т.е. поучение, составленное по всем правилам религиозной традиции. А традиция тут – древняя ветхозаветная и наследная ей, еще дохристианская, иудейская раввинистическая традиция, связанная со святым градом Иерусалимом.

#### 15. Община Матфея

Общину, в которой было написано Мф., без колебаний можно локализовать в Палестине, точнее даже, в иерусалимском ареале – там, где появилась и некоторое время сохраняла свой высокий авторитет в христианском мире первая христианская община, состоявшая преимущественно из иудео-христиан.

«Такая община первых христиан, концентрируясь вокруг Иерусалима, «постоянно пребывая в учении апостолов» (Деян. 2, 42), а также находясь в самом тесном общении с прочими участниками и свидетелями евангельских событий, безусловно, являлась носителем устной евангельской традиции в ее предельно полном объеме и непосредственности восприятия. Евангелие, адресованное такого рода общине или, вернее, рожденное в ней (ср. формулировку Ириния: «Матфей же для евреев на их собственном языке также обнародовал писание Евангелия»<sup>694</sup>), носило, скорее, не характер сообщения [как Мк. – А.С.], но являлось письменной фиксацией или литературным выражением известной устной традиции»<sup>695</sup>.

#### 16. Иудейский характер Мф.

Иудейский характер Мф. не вызывает сомнений. Можно даже сказать, что такие сомнения не успевают возникнуть, так как буквально с первого стиха на читателя «обрушиваются» излюбленные ценности Ветхого Завета: родословие Христа с именами Давида и Авраама в заглавии.

Иудейскость Мф. проявляется на разных уровнях.

#### Иудейская форма

Во-первых, самое очевидное – обильно представлен Ветхий Завет в прямом цитировании. Можно насчитать более 130 ветхозаветных цитат, из которых 11 введены фразой «сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка...» Например, говоря о начале проповеди Иисуса в Галилее, св. Матфей приводит место из Ис. 9, 1-2:

<sup>13</sup> И, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых, <sup>14</sup> да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: <sup>15</sup> земля Завулонова и земля Неффалимова, на пути приморском, за Иорданом, Галилея языческая, <sup>16</sup> народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет (Мф. 4, 13-16).

Во-вторых, предполагается, что читателям знаком не только еврейский язык, но и иудейские обычаи, а также география Палестины.

В-третьих, автор демонстрирует великолепное знакомство с раввинистическим методом толкования Писаний, прежде всего Закона. Некоторые темы и некоторые вопросы – о милостыне (Мф. 6, 1-4), о молитве (Мф. 6, 5-8), о посте (Мф. 6, 16-18), о разводе (Мф. 5, 31-32) – типично иудейские и, шире,

<sup>692</sup> Гампу Д. С. 58-59.

<sup>693</sup> Charpentier E. P. 69.

<sup>694</sup> Против ересей, III, 1,1 – А.С.

<sup>695</sup> Грилихес Л., свящ. С. 16.

религиозные, церковные. «Матфей – книжник, набивший руку на иудейских методах толкования Писания, как будто выносящий из своей сокровищницы новое и старое»<sup>696</sup>.

Иисус представлен в Мф. как новый Моисей, возвещающий новый Закон с горы (*Нагорная проповедь*). Впрочем, новый Закон не только не отменяет прежний, но исполняет его, углубляет, усиливает<sup>697</sup>.

В-четвертых, яркими иудейскими чертами отмечены языковая манера и способ организации повествования. Так, вместо выражения «Царство Божие» употребляется выражение «Царство Небесное», ибо иудеи не произносят имени Божия. Используются такие библейские (ветхозаветные) литературные приемы, как параллелизм (см. § 15. 3):

<sup>25</sup> кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее; <sup>26</sup> какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою? (Мф. 16, 25-26)

<sup>24</sup> Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; <sup>25</sup> и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. <sup>26</sup> А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; <sup>27</sup> и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое (Мф. 7, 24-27).

Часто используются числовые комбинации, имеющие не обязательно богословско-символическое, а, скорее, мнемотехническое (для лучшего устного восприятия и запоминания; см. § 15. 2) значение: 7 прошений к Отцу в Молитве Господней (Мф. 6, 9-13), 7 притч (Мф. 13), 3 искушения (Мф. 4, 1-11), 3 добродетели (милостыня, молитва и пост в Мф. 6, 1-18), 3 десятины (Мф. 23, 23) и т.п.<sup>698</sup>

Все поучения и речи Иисуса св. Матфей сгруппировал в пять речевых блоков, равноудаленных посредством шести повествовательных периодов. Не случайно речей пять – именно из стольких свитков состоит Закон Моисеев, Пятикнижие.

Можно заключить, что Мф. – одна из самых иудейских книг в Новом Завете (хотя иудейский аспект в любом случае не может не присутствовать, и порой весьма отчетливо, и во всех других канонических Евангелиях – однако везде по-разному и с разными целями).

#### Антииудейское содержание

Насколько явно Мф. выдержано в правилах иудейского поучения, настолько же явна и его антииудейская направленность. Мф. – и самое иудейское, и самое антииудейское (не путать с антисемитским) Евангелие. Имеется в виду отрицательное отношение к иудейству не в национальном (ведь община Мф. сама состоит из евреев), а в религиозном смысле – против того иудаизма, который возродился в Ямнии после разрушения Иерусалима (см. § 9). В этом смысле Мф., в отличие от Мк. – не просто сообщение об Иисусе, а еще и обличение иудейства иудео-христианством:

«Суровые обличения, с которыми Иисус обращается к фарисеям (Мф. 23), звучат не только из уст Иисуса 30-х годов, но и из уст Воскресшего, живущего в Церкви в 80-е, против фарисеев Ямнии»<sup>699</sup>.

«В «иудейском» Мф. отталкивание от иудейства несравненно сильнее, чем в Мк. и Лк. Полемика с иудеями начинается в Мф. с первых же страниц. Только у Матфея Иоанн Креститель обличает пришедших к нему фарисеев и саддукеев (3, 7; иначе Лк. 3, 7). В Нагорной проповеди Господь говорит о недостаточности праведности книжников и фарисеев (5, 20). В 15, 12-14 фарисеи для Него – слепые вожди слепых. В 16, 6 Он предостерегает против закваски фарисейской и саддукейской. Можно привести и другие примеры.

Интересно, что последние поучения Господа в Иерусалиме перед Страстями (глл. 21 – 25), при всем богатстве и разнообразии их содержания объединены одной мыслью: Господь произносит суд над духовными вождями народа. Эта же нота отчетливо звучит и в повествовании о Страстях. Инициатива убийства принадлежит Синедриону с Каиафой во главе (26, 3 и слл.), и их вражда не ослабевает до конца. Она сменяется умеренностью Пилата (ср. 27, 19. 24-25), отчаянием и самоубийством Иуды (27, 3-10) и по смерти Иисуса получает свое выражение в постановке стражи у гроба (27, 62-66). Последнее, что мы слышим о Синедрионе в Мф., есть подкуп стражи по Воскресении (28, 11-15)<sup>700</sup>.

<sup>696</sup> Charpentier E. P. 71.

<sup>697</sup> Иеремияс И. С. 103-5.

<sup>698</sup> См. Кассиан, *еп.* С. 279-81. О числах в Мф. см. также: Антонини Б. о. Экзегезис книг Нового Завета. М. 1995. С. 16.

<sup>699</sup> Charpentier E. P. 69.

<sup>700</sup> Кассиан, *еп.* С. 281-282.

Еще одна отличительная особенность Мф. состоит в миссионерской открытости, свойственной его общине. Как ни странно, эта особенность опять-таки связана с иудейскостью Мф. Да, всякое Евангелие – это прежде всего **В**есть, миссия. Но в Мф. о миссии говорится как-то особенно настойчиво именно потому, что таким образом преодолевается закосневший партикуляризм иудаизма (избранничество, понятое как обособленность, которую нужно хранить и тщательно оберегать от внешних смещений и влияний). Христианству, возникшему в недрах иудаизма, с самого начала грозила серьезная опасность остаться таким же замкнутым на себе движением (или даже сектой) с четкими границами Закона. Но эти границы были в конце концов преодолены. Мф. – яркое тому свидетельство. Оно заканчивается одним из самых миссионерских повелений в Новом Завете:

Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа... (Мф. 28, 19)

Именно потому, что преодолевается упомянутый партикуляризм, миссионерская направленность сказывается наиболее ярко, подчеркнута и даже *болезненно*, т.е. как *трудное* изживание некоего предрассудка, серьезного в силу традиции. Так происходит, например, в эпизоде с исцелением дочери хананейки (см. Мф. 15, 22-28) или в притче о злых виноградарях (Мф. 21, 33-41).

И вновь здесь оказываются востребованными предчувствия все того же Ветхого Завета, причем такие, которые иудаизм как будто не знал, как истолковать и исполнить (как и в случае с мессианскими ожиданиями). Миссионерский *потенциал* в Ветхом Завете представлен по-разному (см. Быт. 12, 3). Особенно он проявился в проповеди пророков (см., например, Ис. 66, 18).

Небезынтересно, что даже в словах «Идите, научите все народы...» можно услышать определенным образом направленную динамику – от Иерусалима (иудео-христианской матери-церкви) ко всем народам. Такова неизбежная ветхозаветная парадигма (ср. Ин. 4, 22). Первенцем в познании истинного Бога остается Израиль (ученики – новый Израиль), центр – гора Божия (в Ветхом Завете – Сион), с которой возвещается и распространяется знание о Боге:

<sup>2</sup> И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. <sup>3</sup> 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).

Приведенное выше финальное миссионерское повеление Господь Иисус изрекает также с горы (см. Мф. 28, 16).

Но, повторим, при всей укорененности в Ветхом Завете, миссионерская открытость была достаточно непривычна и для иудейства, явно склонного к партикуляризму, и, по наследству, для иудео-христианства. Так что можно согласиться и с такой трактовкой миссионерской открытости Мф.:

«Мф. отражает ступень напряженного, нарастающего становления (в еврейской среде) нового разомкнутого религиозного сознания, а у Марка идея универсализма представлена в качестве установившегося положения. Хронологическим переломом между **борьбой-за** и **утверждением** может считаться 50 год – год Апостольского Собора»<sup>701</sup>.

#### 17. Автор, обстоятельства и время написания Мф.

Вновь, как и в случае с Мк., мы обращаемся к свидетельству Папия Иерапольского, около 120-го года (ср. § 42. 2), которое приводит Евсевий Кесарийский («Церк. ист.», III. 39):

«Матфей на еврейском языке (E(brai+/di dialekt%) составил Изречения (ta) lo/gia), переводил же их каждый, как мог»<sup>702</sup>.

Церковное Предание опознает в упоминаемом Матфее сборщика податей из Капернаума, который стал одним из Двенадцати (Мф. 9, 9). Также, судя по утверждению Папия, в основе греческого текста Мф. лежит некий прототекст, записанный «на еврейском языке». Возможно, именно этот текст и был самой ранней записью Евангельского Предания, осуществленной вскоре после Вознесения Иисуса, в 40-е – 50-е гг. Вероятно даже, что «первые записи Матфей сделал еще, когда сопутствовал Господу»<sup>703</sup>.

Сомневаться в правдивости свидетельства Папия прямых причин как будто нет, хотя не сохранился ни один из еврейских оригиналов упоминаемого им древнейшего прототекста. В то же время не теряет своего веса и общепринятая гипотеза о хронологическом приоритете Мк. перед всеми другими Евангелиями, в том числе и Мф. Ведь речь идет о том, что *греческий* текст Мф., как и Лк., был написан после и с использованием Мк. В свою очередь греческое Мк. могло быть составлено как перевод арамейской проповеди Петра, опиравшегося на тот самый «еврейский» прототекст Мф.<sup>704</sup>

<sup>701</sup> Грилихес Л., *свящ.* С. 38.

<sup>702</sup> Цит. по: Грилихес Л., *свящ.* С. 80.

<sup>703</sup> Ключ... С. 256.

<sup>704</sup> См. Грилихес Л., *свящ.* С. 65, 77-8.

В свидетельстве Папия наиболее содержательными и в то же время дискуссионными выглядят два пункта:

1) Что имеется в виду под «еврейским языком» (E(brai+/di diale\kt%)?)

Несмотря на то, что в библеистике достаточно доказанным считается мнение, что под «еврейским» языком Папий имел в виду вообще семитское наречие, а скорее всего, арамейский язык, все же нельзя исключать, что выражение «на еврейском языке» следует понимать и в буквальном смысле<sup>705</sup>.

2) Что имеется в виду под «Изречениями» (ta\ lo\gia)?

«Можно считать доказанным, что под ta\ lo\gia Папий имел в виду не собрание речений Иисуса, а Евангелие»<sup>706</sup>, т.е. изложение не только слов (изречений), но и дел (деяний) Господа.

Греческое ta\ lo\gia не вполне точно соответствует евр. *dvr* («диврэй»), что означает и слово, и изречение, и дело, и событие, и вещь<sup>707</sup>. В одних случаях переводили как *gra\cij*, («Деяния»), а в других как lo\gia<sup>708</sup>.

Иначе говоря, древнейшей основой Мф., возможно, послужило иудео-христианское Евангелие, записанное в иерусалимской первообщине (ап. Матфеем) на еврейском или арамейском языке в 40-е – 50-е годы, после чего примерно в 80-е годы в одной из сиро-палестинских общин (возможно, в Антиохии, где уже были христиане не только из иудеев, но и из язычников<sup>709</sup>), с использованием уже имевшегося Мк., был составлен окончательный, греческий текст Мф.

### 18. Сквозные богословские темы Мф.

#### Поучение и история

Если обратить внимание на то, как в Мф. чередуются речи Иисуса и рассказы о Его делах, можно заметить, что и те, и другие объединены в несколько обширных попеременно чередующихся периодов.

Повествовательных периодов – *шесть*. Это именно тот материал, который является в основном общим с Мк. Они разграничены *пятью* большими речами Иисуса, каждая из которых заканчивается примерно одними и теми же словами:

- I. И когда Иисус окончил слова сии... (Мф. 7, 28);
- II. И когда окончил Иисус наставления двенадцати ученикам Своим... (11, 1);
- III. И, когда окончил Иисус притчи сии... (13, 53);
- IV. Когда Иисус окончил слова сии... (19, 1);
- V. Когда Иисус окончил все слова сии (26, 1).

Если вникнуть в содержание этих пяти речей Иисуса, мы увидим, что Матфей проделал явную редакторскую работу, сгруппировав слова Иисуса по жанровому признаку. Повествовательные периоды также представляют собой редакторские обобщения.

I. Пролог (родословие, повествование о Рождестве Христовом, проповеди Иоанна Крестителя, Крещении и искушении Иисуса, призвании учеников) (Мф. 1, 1 – 4, 25);

I. Нагорная проповедь (Мф. 5, 3 – 7, 27);

II. Десять (!) чудес Иисуса (8, 1 – 9, 34);

II. Наставления апостолам (10, 5-42);

III. Чудеса, перемежаемые диалогами с учениками и спорами с фарисеями (11, 2 – 12, 50);

III. Притчи (13, 3-52);

IV. Смерть Иоанна Крестителя, чудеса Иисуса, диалоги и споры; Преображение (13, 54 – 17, 27);

IV. Еще наставления (18, 3-35);

V. Споры и диалоги; вход в Иерусалим; притчи (19, 1 – 22, 46);

V. Обличения книжников и фарисеев и апокалиптические пророчества и притчи (23, 2 – 25, 46).

<sup>705</sup> Также см. *Аверинцев С.С.* Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 39.

<sup>706</sup> *Иеремияс И. С.* 56; ср. *Гриликес Л., свящ.* С. 81.

<sup>707</sup> Ср. Папий же: «что сказал и сделал Господь», а также Деян. 1, 1: «что Иисус делал и чему учил».

<sup>708</sup> См. *Гриликес Л., свящ.* С. 84-5.

<sup>709</sup> См. Ключ... С. 256; *Charpentier E. P.* 69.

Предположение, что Матфей сгруппировал материал в соответствии со своим редакторским замыслом, выглядит еще более вероятным, если учесть, что те слова Иисуса, которые встречаются в Лк., сгруппированы там совершенно по-другому. Например, большая часть Нагорной проповеди представлена в Лк. 6, 20-49 (причем как сказанное «на ровном месте»), а остальной материал, и то не весь, распределен в небольших отрывках на протяжении последующих глав<sup>710</sup>.

Служение Иисуса наряду с делами (см. § 11. 3) состояло также в проповеди и поучениях, в толковании Закона. Наверняка Он часто повторял или варьировал многие Свои изречения и заповеди. В такой ситуации запись всегда предполагает определенные обобщения и систематизацию. В наибольшей степени это касается Мф.

Так, Нагорная проповедь составлена по всем правилам иудейского наставления (см. ниже). Поза Иисуса – поза раввина. Он сидит на возвышенном месте (или в 13, 2 – «в лодке»), а народ почтительно стоит поодаль и слушает. Тот же смысл имеет и торжественное выражение «отверзши уста Свои, учил их, говоря» (5, 2).

«Имперфект *e)di/dasken* («учил») здесь употреблен, чтобы подчеркнуть, что Христос учил многократно, что перед нами не «стенограмма» одной проповеди, а как бы сведенный воедино целый ряд не раз повторенных проповедей, их «сумма», учебник христианства<sup>711</sup>.

То же самое касается и других учительных блоков.

Если поучения Иисуса изложены максимально подробно и неспешно, то повествовательный материал выдержан в скупых, «конспективных» описаниях, что также отличает Мф. от гораздо более живого и детализированного Мк. (ср. § 42. 4). При этом также налицо группировка событий в блоки. «В гл. 8 – 9 евангелист Матфей собрал чудеса Христовы, отнесенные в Мк. и Лк. к разным моментам Его служения»<sup>712</sup>.

Несмотря на такой смелый редакторский подход к изложению истории Иисуса, она не перестает быть именно историей. За обширными периодами, состоящими из поучений, притчей и наставлений, не исчезает *историческая* Личность Иисуса, Которая остается в центре Благовестия. Повествование же о Страстях и вовсе выдержано исключительно в исторической плоскости. Кстати, историчность повествования о Страстях является общим свойством всех четырех Евангелий при всей существенной разнице в организации предшествующего материала. Таким образом, Мф. – ни в коем случае не только изложение *учения* Иисуса. Это еще одна версия Благой вести как *истории*, в центре которой *событие* Пасхи Иисусовой, хотя предшествующие события оказываются подвергнутыми некоторым обобщениям и перегруппировкам<sup>713</sup>.

#### Новый Исход, новый Моисей и новый Закон

Какой вывод заставляет сделать то обстоятельство, что поучения Иисуса сгруппированы в *пять* речей? Да, перед нами новый Закон в пяти книгах, подобно тому как в пяти книгах заключается Закон Моисеев.

История заключения Нового Завета в Мф. имеет многочисленные соответствия с историей заключения Завета Ветхого – начиная от Исхода из Египта:

◇ Святое семейство бежит в Египет, чтобы оттуда войти в землю Израилеву (Мф. 2, 13 слл.). При этом приводится пророчество Осии об *Израиле*, но перетолковывается в отношении Иисуса:

Из Египта воззвал Я Сына Моего (Мф. 2, 15; Ос. 11, 1).

◇ Общественное служение Иисуса начинается с *Нагорной* проповеди – заповедей Нового Закона, – так же как история избрания Израиля начинается с заключения Завета у *горы* (Синай) и дарования Закона.

◇ 10 чудес, совершенных Иисусом (2-й повествовательный блок: 8, 1 – 9, 34), можно соотнести с 10-ю казнями египетскими.

◇ Евангелие заканчивается на *горе*, к которой стекаются ученики, чтобы поклониться Иисусу, так же как гора Сион в Ветхом Завете становится центром поклонения Богу (см., например, Ис. 2, 2-3).

<sup>710</sup> См. *Кассиан, еп.* С. 278-9.

<sup>711</sup> *Чистяков Г., свящ.* Над страницами Нового Завета. М. 2000. С. 12.

<sup>712</sup> *Кассиан, еп.* С. 279.

<sup>713</sup> См. *Кассиан, еп.* С. 279.

Мф. называют «церковным» Евангелием в том смысле, что в нем уделяется повышенное внимание теме Церкви. Из всех четырех Евангелий только в Мф. употребляется слово «Церковь» (ε)κκλησία<sup>714</sup>:

И Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее (Мф. 16, 18);

Если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь (18, 17).

Дело, конечно, не только в статистике. В Мф. – из уст Иисуса – выражено много беспокойства и заботы об учениках как о собрании братьев, как об общине, живущей по определенным внутренним законам, регулирующим братские взаимоотношения. Христос озабочен не только проповедью милости и прощения от Бога или вестью о наступлении Царства Небесного, но и тем, чтобы жизнь учеников в обретенной вере представляла собой *церковное* общение. Весть о Царстве Небесном звучит не просто для всех желающих, а с целью найти себе возможно более полную реализацию в виде Церкви. Царство Небесное должно получить здесь, среди учеников видимое, конкретное выражение, хотя бы в зачатке (см. ниже).

Иисус и Его Церковь, а не только Сам Иисус – вот что, выражаясь более точно, является предметом благовествования св. Матфея. Кстати, в рассматриваемом церковном аспекте интересно сравнить все три Синоптических Евангелия.

Мк. – весть о Христе *вовне*, там, где о Нем не слышали даже из Ветхого Завета. Это «Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15). «В этом (и только в этом) смысле Евангелие от Марка может быть действительно названо самым первым Евангелием»<sup>715</sup>. Понятно, что в таком контексте, на таком первом, начальном этапе миссионерства Благовестие будет иметь в виду только Самого Иисуса. Воцерковление же как введение в конкретную жизнь общины учеников – Церкви – строго говоря, есть следующий этап, который не отражен в Мк.

Мф. же как раз и отражает сочетание все той же вести об Иисусе с наставлениями о Церкви и о правилах ее жизни. Это хорошо продуманная система катехизации или воцерковления с ее тематическими лекциями на этические (Нагорная проповедь; см. ниже) и прочие жизненно важные темы. Они обращены к тем, кто *уже* уверовал в Иисуса и встал на путь терпеливого и последовательного воцерковления.

Забегая вперед, отметим, что св. Лука тоже прекрасно понял невозможность благовествования об Иисусе без благовествования о Его Церкви, но в отличие от св. Матфея осуществил эту идею иным способом. Две части Благой вести он «развел» по двум разным книгам (Лк. и Деян.), из которых первая посвящена жизни Иисуса (Лк.), а вторая – распространению Благой вести, учреждению и жизни первых христианских общин, т.е. Церкви учеников Христовых (Деян.). Таким образом, Лк. и Деян. являются не просто двумя произведениями одного автора, а двумя частями (томами) одного произведения (см. § 44).

Но вернемся к Мф. Его внимание к Церкви вполне объяснимо. Ведь за ним стоит первая иерусалимская христианская *община* – авторитетнейшая в силу того, что она изначально состояла из первосвидетелей, очевидцев служения Иисуса<sup>716</sup>. Они с самого начала представляли собой не просто

<sup>714</sup> Этот тот редчайший случай, когда СП выглядит более предпочтительно, чем Славянский перевод, допускающий слово цр҃ковь там, где имеется в виду Иерусалимский храм (i(ero/j) или святилище (nao/j) (напр., Мф. 4, 5; 12, 5; Мк. 11, 11. 15; Лк. 1, 9. 21. 22; 2, 27. 37. 46; 4, 9; 18, 10; 24, 53; Ин. 2, 14; 5, 14 и др.), тем самым несколько «размывая» понятие «Церковь» как собрание. Очевидно, здесь сказывается более позднее наделение термина «Церковь» значением храма как здания. Единственный «сбой» СП допускает в Мф. 27, 6, переводя κορυβαν=п как «сокровищницу церковную» (в ЕК более оправданно – «храмовую казну»).

Интересно, что в славянском тексте *есть* слово храіѣмъ. Но им переводится греческое οἶκος, что значит «дом». Собственно, «храм» этимологически и есть дом («хором»). Οἶκος tou= οεου= (напр., Мф. 21, 4) – букв. «дом Божий», как в СП, и храіѣмъ бж҃їѣй, как в славянском Евангелии. Если речь идет не о храме (доме) Божием, а об обычном доме, например, построенном на камне или на песке (Мф. 7, 24-27; ср. 2, 11 и др.), то в греческом тексте будет существительное женского рода οἶκι/α – по-славянски храіѣмина, в СП также «дом». Слово доіѣмъ тоже есть в славянском тексте как перевод οἶκι/α, но как обозначение не здания, а жилища, например, при переводе сочетаний ε)п т\$= οἶκι/α – въ доіѣмѣ? «дома» (напр. Мф. 8, 6; 9, 10); εі)j th/n οἶκι/αn – въ доіѣмѣ, «в дом (к кому-л.)» (Мф. 8, 14; 9, 6. 7. 23. 28; 10, 12-14), а также в сочетании οἶκο)j Δ)сrah/1 – доіѣмъ і)зи7левь, «дом Израилев» (Мф. 10, 6) и др.

<sup>715</sup> Грилихес Л., *святиц.* С. 64.

<sup>716</sup> «Особое внимание к учению о Церкви отвечало иерархическому положению Иерусалима в христианском мире.» – *Кассиан, еп.* С. 283.



уверовавших, которым бы предстояло сплотиться в церковь, а уже сложившуюся церковь. В этой сложившейся церкви Благая весть о Христе звучит уже не как нечто совершенно новое, а как драгоценное Предание об известном. На очереди – задача организации жизни в соответствии с обретенной верой.

Обращенность Мф. к теме Церкви имеет и еще одну, более глубокую причину, хотя эта причина опять-таки связана с Иерусалимом и с тем, что Мф. – Евангелие *иудео*-христианской общины. Иначе говоря, вновь сказывается *иудейский* характер Мф. (см. § 43. 2). Дело в том, что тема Церкви как тема народа Божия своими истоками уходит в Ветхий Завет. Почти весь Ветхий Завет есть история Израиля как ветхозаветной Церкви со всеми вытекающими отсюда последствиями. Собственно история начинается, когда появляется народ Божий – народ, с которым Бог заключил Завет и дал Свои заповеди. Произошло это во время Исхода из Египта. Не случайно начало Мф. тоже включает в себя «египетский» мотив (бегство Святого Семейства в Египет). Закон, данный через Моисея, содержит заповеди, регулирующие не только отношения с Богом, но и отношения внутри народа Божия, между братьями. Более яркой «церковной» печатью отмечена вторая версия Закона Моисеева, которая представлена в книге Второзакония. Именно в ней говорится о народе как о собрании, получающем Закон от Бога (евр. *kahal*; в LXX: *e)kkhlsi/a* или *sunagwgh*; см. Втор. 4, 10; 5, 22; 9, 10; 31, 30 и др.)<sup>717</sup>. Особенно отчетливо тема народа Божия как собрания в Израиле зазвучала со времен возвращения из Вавилонского плена. Ради этого, например, заново переписывается Священная история – такой новой версией-переосмыслением истории Израиля, причем с самого начала, от Адама на языке генеалогии (ср. Мф. 1), являются книги Паралипоменон. На первый взгляд, они дублируют повествование книг Царств, но на самом деле в центре их внимания находится Израиль как религиозная *община*<sup>718</sup>.

В этом плане показательны одно из немногих, но всегда не случайных и весьма значимых отступлений от стандартной схемы, согласно которой излагается родословие Иисуса в Мф. 1, 1-17 (см. § 43. 5). Подобные отступления от схемы «такой-то родил такого-то» всегда вызваны какой-то важной причиной. Так, когда речь идет об Иуде – очередном предке Христа, говорится не «Иаков родил Иуду», а «Иаков родил Иуду и братьев его» (ст. 2; ср. ст. 11), хотя формально одиннадцать братьев Иуды не могли находиться в прямом родстве ко Христу. Такое нарушение схемы становится понятным и объяснимым, если учесть, что тема народа Божия (а в Ветхом Завете это 12 братьев-сыновей Иакова, *в том числе и Иуда*) – для Мф. имеет первостепенное значение.

Итак, церковность Мф. можно также отнести к числу тех характеристик, которые связаны с его ветхозаветным, иудейским background'ом.

Церковность дает о себе знать в Мф. в самых разных аспектах.

#### Ап. Петр в Мф.

Особая роль ап. Петра в первоапостольской общине не подлежит сомнению, о чем говорилось уже в связи с Мк. Но если в Мк. печать личности Петра объясняется тем, что Мк. есть изложение во многом личных воспоминаний первоверховного апостола и потому Петр представлен там в весьма живых, человеческих чертах, то в Мф. Петр – фигура, значимая в символическом смысле.

«Необходимо отметить то место, которое в Мф. принадлежит ап. Петру. В списке Двенадцати он просто называется «первым» (10, 2). В гл. 14 рассказан эпизод его хождения по водам: изнемогающего в вере Петра спасает Господь (ср. стт. 28-31). В гл. 17 он докладывает Господу о требовании сборщиков храмовой подати, и Господь ему повелевает внести за Него и за себя (ср. стт. 24-27). И, наконец, в гл. 16 ответ Иисуса на исповедание Петра, переданное с исключительными подробностями, заключает основание учения о Церкви (ср. стт. 17-19). Эти особенности Мф., не имеющие характера личных воспоминаний, как те ссылки на Петра, с которыми мы встретимся в Мк., относятся к месту Петра в Церкви. Недостаточные для утверждения его примата в римско-католическом смысле, они понятны как отзвук того положения, которое принадлежало Петру в иерусалимской церкви в течение Первого и Второго периодов истории апостольского века»<sup>719</sup>.

Петр символизирует веру Церкви (таким образом, роль ап. Петра в Мф. определяется вышеописанной церковностью Мф.). Один из двух упомянутых случаев употребления слова «Церковь» – это слова Иисуса, обращенные к Петру:

И Я говорю тебе: ты – Петр (*su\ ei*)= *Pe/troj*), и на сем камне (*kai\ e)pi\ t\$= pe/tr#*)<sup>720</sup> Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее (Мф. 16, 18).

<sup>717</sup> См. Ключ... С. 269-70.

<sup>718</sup> См. подробнее *Сорокин А., прот.* С. 302.

<sup>719</sup> *Кассиан, еп.* С. 280.

<sup>720</sup> Как видим, в первом случае употреблено слово мужского рода (*Pe/troj* – «камень»), а во втором – женского (*pe/tr#* – «скала»). В подстрочнике ЕК предлагается буквальный перевод: «... ты камень и на этой скале Я...»

Церковность Мф. выразительно проявляется в том, как с идеей Церкви соотносится проповедь о Царстве Небесном. Эсхатологическое будущее пересекается с настоящим: Церковь как реализация Царства Небесного здесь, сейчас, в жизни учеников. Удивительно, как верно и точно в Мф. угаданы и обозначены главные трудности этой реализации. Мф. выглядит как самосвидетельство иерусалимской первоцеркви, возникшей в самом начале церковной истории, – с тем, чтобы быть постоянной иконой-обличением-напоминанием во все времена для всякой церкви.

Наставления, с которыми Иисус обращается к Своим ученикам и которых так много в Мф. – это правила жизни христианской, т.е. Его (Христовой) Церкви. Но речь идет не просто о правилах жизни в общезжитии. Все гораздо серьезнее, и планка максимально высока: Церковь должна быть Царством Небесным здесь, на земле. Точнее, Церковь должна быть *началом, зачатком* Царства Небесного. Церковь и Царство не отождествляются (как одно и то же) и не разделяются (как жизнь сейчас и жизнь потом). Они находятся в отношениях как часть и целое. Церковь – место, где Царство являет себя. Евангелие, возвещаемое Иисусом, есть «Евангелие Царствия» (4, 23; 9, 35; ср. Мк. 1, 14). Вспомним еще раз, с какими словами обращается Христос к Петру, а значит, к Церкви:

<sup>18</sup> и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; <sup>19</sup> 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).

Толкование ст. 19 может быть и более широким, чем просто как санкция прощать и разрешать грехи, врученная *только* священству, воспринявшему преемство рукоположения от апостолов. Безусловно, ответственными за единство, преемство и благочиние в Церкви является именно священство (епископат и производные от него низшие степени священства). Власть Божьего прощения, врученная Иисусом Церкви, провозглашается устами священника. Но Христовы слова имеют и более широкий смысл. Церковь, состоящая не только из священнической иерархии, но представляющая собой организованный и возглавляемый иерархически *народ* Божий, *общину* людей-учеников, – во *всей* своей полноте основана Христом как «проекция» Царства Небесного, как его предвкушение. Такое существенное качество Церкви – причастность к будущему Царству Небесному – должно быть присуще каждому ее члену и взаимоотношениям между всеми братьями и сестрами (именно так в Мф. 18, 18; см. ниже). Если внутрицерковные, межличностные братские христианские (т.е. во Христе) отношения лишаются свойства быть подобными отношениям в Царстве Небесном, то тем самым блокируется, «связывается» и причастность общины, церкви к этому Царству, – замок не поддается другим ключам или отмычкам, кроме тех, которые вручил Петру и всей Церкви Христос.

В словах Иисуса заключается все то доверие, которое Он оказал людям – Своим ученикам. Теперь уже от самих учеников зависит, быть ли Царству среди них или, наоборот, им остаться вне Царства, так и не подобрав к нему ключи.

Заповеди же Иисуса ученикам, например, Нагорная проповедь – это поучение о том, как строить внутрицерковные взаимоотношения, чтобы они были созиданием Царствия Небесного, приобщением к Царству Небесному, составляя при этом Церковь. Ветхозаветный Закон не отменяется: смысл его заповедей углубляется и усиливается (см. Мф. 5, 17).

Вот, например, как предлагается разрешать проблемы внутрицерковной жизни в Мф. 18, 15-18:

<sup>15</sup> Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; <sup>16</sup> если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; <sup>17</sup> если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь. <sup>18</sup> Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе.

Кстати, обратим внимание, что в ст. 18 содержится та же мысль, что и в Мф. 16, 19. Но если в 16, 19 эти слова обращены только к Петру, то здесь – к каждому члену Церкви, чем утверждается значимость прощения не только как властного иерархического священнического акта, но и как ключ к Царству в руках каждого христианина-члена Церкви.

Итак, Церковь создается по образу Царства Небесного, Царства любви и мира. Их отсутствие или потеря неминуемо ставит членов Церкви в положение вовне. Здесь работают привычные понятия иудейского благочестия: язычник и мытарь – олицетворение пребывания *вне* народа Божия.

#### Иисус в Церкви

Общественное служение Иисуса показано в том числе и как научение апостольской общины в правилах организации церковной жизни. Эта апостольская община выступает как образец всякой церковной общины. Хотя в реальности церковная жизнь началась после Пасхи Воскресения Христова, концовка Мф. имеет в виду, что апостолы *уже* прошли школу жизни в Церкви – под руководством

Самого Христа. Мф. заканчивается повелением научить и других – «все народы» – соблюдать все заповеданное Христом (см. Мф. 28, 19-20).

Мф. заканчивается несколько иначе и даже в определенном смысле противоположно, чем Мк. и Лк. Если свв. Марк и Лука пишут о Вознесении Иисуса на небо, т.е. об окончании Его земной жизни, то Мф. заканчивается Иисусовым обетованием быть с учениками «во все дни до скончания века» (28, 20), т.е. присутствие Христово среди учеников продолжается. Противоречия здесь, конечно, нет. Излагая Евангелие, свв. Марк и Лука сосредоточили свое внимание *только* на Иисусе: Марк – потому что именно в этом он видел свою единственную задачу; Лука – потому что об Иисусе и Церкви он решил написать отдельно, во второй книге (см. выше). Вот почему они сочли более уместным внятно сказать об окончании земного служения Иисуса в телесном виде. Для св. Матфея же, совместившего в *одной* книге весть и об Иисусе, и о Церкви, гораздо важнее оказалось подчеркнуть не прекращающееся присутствие Христово после окончания Его земной жизни<sup>721</sup>.

Удивительно точно отражено единство столь различных подходов в богослужении праздника Вознесения Господня. На праздничной Утрени читается Мк. 16, 19-20, а на Литургии – Деян. 1, 1-12 (Апостол) и Лк. 24, 36-53 (Евангелие). Все три чтения – о Вознесении Иисуса на небо, что вполне понятно. А вот кондак праздника восполняет недостающий смысл присутствия Иисуса, продолжающегося и после Его Вознесения. И тут церковный текст опирается на концовку Мф., почти дословно цитируя конечное Христово обетование:

Еще же вы на сѣхъ исполнитѣ смотрѣніе, изъ же на земли соединитѣ небнымъ, вознесѣши въ славу хрѣсте бж҃е нашъ, никакоже тлучаишѣ, но пребываишѣ нестѣпный, изъ вопиѣши любящимъ тѣмъ: азъ есмь съ вами и никтоже на вы.

Перевод: Исполнив смотрение [т.е. Божий промысел, заботу] о нас и соединив земное с небесным, Ты вознесся во славе, Христе Боже наш, не коим образом не отлучаясь, но пребывая неотступно и возглашая любящих Тебя: «Я есмь с вами [Мф. 28, 20] и никто против вас».

Идея присутствия Иисуса в Церкви, среди учеников именно как в *церковном собрании* проходит через все Евангелие от Матфея. Причем делается это самыми разными способами. Например, прямо говорится:

Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них (Мф. 18, 20).

Один раввин, умерший в 135 г., сказал: «Там, где двое сидят и изучают Закон, там Шекина (Святое Присутствие Божие) посреди них». Мф., таким образом, помещает Иисуса на место Закона, читаемого в собрании!

Начало и конец Евангелия находятся в красивом зеркальном соответствии друг другу, по-разному выражая одну и ту же идею Божественного присутствия в Церкви. В рассказе о Рождестве Христовом приводится ветхозаветное пророчество, содержащее значимое имя Еммануил, «что значит: с нами Бог» (Мф. 1, 23). А буквально последней фразой Евангелия являются уже слова Самого Еммануила, подтверждающие пророчество:

Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28, 20).

Сама же идея присутствия Бога среди Своего народа («людей Своих» – Мф. 1, 21) – опять-таки исконно ветхозаветная идея. «YHWH – Бог присутствующий» – главная ветхозаветная ценность.

Итог подведем словами еп. Кассиана:

«Все, что в учении Мф. о Царстве относится не к будущей, а к нынешней жизни, может быть поставлено под заголовок учения о Церкви. Церковь есть земной, посюсторонний аспект Царства, или, употребляя образ Мф. 16, 19, в Церкви «ключи Царства Небесного». Обетование 16, 17-19 относится к Церкви. Церковь имеет власть «вязать и решать» (ср. еще 18, 17-18). Обладание властью есть первый существенный признак Церкви.

По точному смыслу слова Христова 19, 28, носители власти – Двенадцать. Но притча о виноградных рабочих (20, 1-16), непосредственно следующая за этим словом, звучит предостережением против превозношения. Опасность грозит тем же Двенадцати. И следующий урок, обращенный, опять-таки, к Двенадцати, в ответ на просьбу сынов Зеведеевых и почетных мест в Царстве, есть призыв идти Его путем. Его путь есть путь жертвенной любви (20, 28). Основание власти есть любовь<sup>722</sup>.

Здесь-то, в вопросе о власти в Церкви и оказывается главный камень преткновения, о который спотыкаются ученики в своих усилиях реализовать Царство Небесное, как это заповедано Христом. Главное беспокойство у Христа и вызывает именно вопрос о власти в Церкви и о механизмах ее реализации. Третье, а значит, самое сильное искушение Христа по Мф. (4, 8-9) – искушение властью (не так в Лк.). Это то искушение, против которого ученикам как Церкви труднее всего бороться – легче

<sup>721</sup> См. Кассиан, еп. С. 282.

<sup>722</sup> Кассиан, еп. С. 282-3.

уподобиться другим сообществам и организациям, где господствуют начальники, князья и владыки (см. Мф. 20, 25-28; см. § 12. 5).

#### Конец времен

Итак, Царство Небесное – здесь, оно дано в Церкви, оно наступило. Св. Матфей подчеркивает это еще и с помощью таких языковых средств, которые были приняты в иудейском богословии для описания эсхатологического будущего, т.е. наступления Царствия Божия в конце истории. Евангелист смело применяет их для описания событий жизни Иисуса и Его первых учеников, т.е. Церкви. Иначе говоря, если Царство Небесное – конец истории, конец времен, то по Мф. он уже наступил.

Так, в Своей апокалиптической речи Иисус указал на признак конца времени: *будут землетрясения, seismoi/*. Здесь имеются в виду не исторические явления (сейсмические колебания земли), а символика, принятая в иудейской апокалиптической литературе для описания конца истории. Этот термин мы встречаем в речи Иисуса во всех трех Синоптических Евангелиях (Мк. 13, 8; Лк. 21, 11; Мф. 24, 7). И только в Мф. он используется еще шесть раз, причем в описаниях того, о чем в других Евангелиях говорится иначе, другими словами. Так, в связи со смертью Иисуса на Кресте говорится о землетрясении (*h( gh= e)sei/sq, 27, 51*), при виде которого (*i)do/ntej to/n seismo/n, 27, 54*) солдаты-язычники познают Иисуса как Сына Божия. Утром в день Пасхи происходит великое землетрясение (*seismo/j me/gaj, 28, 2*), «стерегущие пришли в трепет (*e)sei/sqhsan*; ЕК: были потрясены) и стали, как мертвые» (28, 4). Смерть-Воскресение Иисуса есть, следовательно, сигнал конца времени.

Более неожиданными и потому тем более красноречивыми выглядят два оставшихся случая:

И вот, сделалось великое волнение (*seismo/j me/gaj = 28, 2*) на море, так что лодка покрывалась волнами; а Он спал (Мф. 8, 24; ср. Мк. 4, 37; Лк. 8, 23).

Когда вошел Он в Иерусалим, весь город пришел в движение (*e)sei/sqh pa=sa h( po/lij)...* (Мф. 21, 10).

#### Литургичность Мф.

Мф. свойственна церковность и в другом, чисто стилистическом смысле. Язык, стиль имеют достаточно ярко выраженный церковный, точнее, богослужебный (литургичный) вид. И это тоже наследие Ветхого Завета.

«Это священный, связанный с богослужением язык, и тексты, написанные на нем, читают нараспев. В этом проявляется иудейская природа Мф.»<sup>723</sup>

Пример, особенно яркий на фоне параллельных мест. Ученики во время бури в лодке кричат не «Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?» (Мк. 4, 38) или «Наставник! Наставник! погибаем» (Лк. 8, 24), а нечто напоминающее богослужебный возглас: «Господи! спаси нас, погибаем» (Мф. 8, 25). Концовка Мф. изображает встречу учеников с Воскресшим как богослужение, где ученики поклоняются Ему (Мф. 28, 17). Литургичность этого эпизода тем более очевидна, что он заканчивается обетованием непрестанного Христова присутствия.

Печать литургичности можно разглядеть и в том, что пять речевых блоков заканчиваются почти однообразным «И когда Иисус окончил слова сии» (см. выше) – наподобие того, как заканчиваются пять частей *богослужебной* книги Псалмов (Пс. 40, 14; 71, 19; 88, 53; 105, 48; 150, 6). Более близкая к нам аналогия – наподобие тех единообразных начальных фраз, которыми в нашем богослужении вводятся евангельские зачала («Во время оно», «Рече Господь...») и т. п.).

Мф. отличает сдержанность и уравновешенность, что, например, проявляется в цитировании Ветхого Завета:

«Интонация цитирования у Матфея торжественно-сдержанная, уравновешенная, а вводная формулировка, хотя и испытывает небольшие изменения, варьируется в основном в рамках одной и той же схемы: «(все же сие было) да сбудется реченное (Господом) через пророка/пророков... (который говорит): ...»... В отечественной литературе уже отмечалось, что евангельские тексты составляют «цикл так называемых перикоп для богослужебно-назидательного рецитирования на общинных собраниях; они с самого начала литургичны, их словесная ткань определяется культовым ритмом» (Аверинцев С.С. Истоки и развитие раннехристианской литературы. // История всемирной литературы. Т. 1. М. 1983)<sup>724</sup>.

Приведенное высказывание в наибольшей степени касается Мф. Причем ритм и богослужебную мелодику задает здесь Ветхий Завет – Писание, бывшее (и остающееся!) в Христианской Церкви прежде всего *богослужебным* Писанием, по образцу которого составлено и Евангелие как *богослужебное* же Писание об Иисусе Христе.

<sup>723</sup> Чистяков Г., *свящ.* Над страницами Нового Завета. М. 2000. С. 11.

<sup>724</sup> Грилихес Л., *свящ.* С. 61-2.

⇒ **«Книга родства»**

Первый стих Мф. – «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» – представляет собой заголовок, относящийся только в ближайшем 17-ти стихам. В них и в самом деле содержится родословная Иисуса Христа. Но это лишь на первый взгляд. Даже славянский перевод – калька с оригинального греческого текста – подсказывает нам, что такое начало Евангелия может относиться не только к перечислению предков Иисуса:

Книга родства<sup>2</sup> = *bi/bloj gene/sewj*

При работе же с оригинальным текстом возникает масса интересных соответствий и аллюзий, прежде всего с Ветхим Заветом.

Так, за греческим *bi/bloj gene/sewj* распознают еврейское *sefer tole dot*, где *sefer* – «книга», а *tole dot* – также термин книги Бытия, имеющий в виду нечто более широкое, чем родословие (хотя изначальный буквальный смысл таков).

«Оно действительно и этимологически, и по смыслу соотносено с идеей рождения и постольку – происхождения, генеалогии, но оно может также означать «событие» или «совокупность событий»<sup>725</sup>.

В Быт. слово *tole dot* использовано 10 раз и всегда – как своего рода заглавие нового раздела, излагающего определенные этапы Священной истории. В СП один и тот же еврейский термин *tole dot* в разных случаях переведен по-разному, что свидетельствует о невозможности одинаково адекватно передать его при переводе<sup>726</sup> (Быт. 2, 4: «Вот происхождение неба и земли»; 5, 1: «Вот родословие Адама»<sup>727</sup>; 6, 9: «Вот житие Ноя»; 37, 2: «Вот житие Иакова»)<sup>728</sup>.

С такой предысторией термин «*sefer tole dot / bi/bloj gene/sewj / Книга родства<sup>2</sup> / Родословие<sup>729</sup>* в Мф. 1, 1 имеет значение заголовка, который может относиться к трем «радиусам» повествования<sup>730</sup>. По возрастанию эти «радиусы» можно расположить так:

1. Родословие в узком смысле – как перечисление предков. Таково содержание стт. 2-17.
2. Происхождение как история *рождения* (Рождества) Иисуса Христа. Сюда уже включается и повествование стт. 18-25. О том, какая большая неожиданность ждет здесь читателя, см. ниже.
3. Происхождение или становление нового творения, нового мира. В этом смысле перед нами заглавие всего Евангелия.

⇒ **«Сына Давидова, Сына Авраамова»**

Слово «Сын» употреблено здесь в смысле «потомок». Давид и Авраам сразу обозначаются как ключевые фигуры родословной Иисуса как Христа, т.е. Мессии Израиля. Ими они действительно являются в Ветхом Завете, а также в раввинистических иудейских писаниях и толкованиях ветхозаветного текста. Именно им даны были Богом те великие обетования (например, Быт. 12, 1-3; 2 Цар. 7, 12-13), ожидание исполнения которых составляют историю Ветхого Завета. С Авраама, собственно, и начинается история избранничества Израиля. Из избранничества ветхозаветных праотцев, первым из которых, «отцом всех верующих» (Рим. 4, 11), был Авраам, вырос затем ветхозаветный избранный народ Израиля. Имя же царя Давида напоминает о царском роде, из которого согласно распространенным ожиданиям должен произойти Мессия.

⇒ **Символика чисел**

Одним из наработанных и излюбленных методов выражения богословских идей в Ветхом Завете и в иудейском богословии были манипуляции с числами. Их понимали не в прямом, математическом или хронологическом, а в символическом значении. Такое определенное символическое значение имело каждое число: семь – число полноты, три – число превосходной, завершающей степени и т.п. (см. о символике чисел в апокалиптике § 57. 2). В особенности же числа, обозначающие временные сроки, играли роль в книгах, повествующих о событиях и периодах Священной истории. История потому и священна, что она движется по определенному замыслу, к определенной цели, через определенные сроки

<sup>725</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 32-3.

<sup>726</sup> В LXX во всех этих случаях (!) стоит *bi/bloj gene/sewj* (Быт. 2, 4; 5, 1) или *ai( gene/seij* (6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1; 37, 2).

<sup>727</sup> В LXX: *h( bi/bloj gene/sewj a)nqrw/pwn*.

<sup>728</sup> См. Сорокин А., *прот.* С. 274-7.

<sup>729</sup> В ЕК: «Книга о рождении»

<sup>730</sup> См. Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию то Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания. Пер. с англ. РБО. 1998. С. 12.

и периоды. Их «размеренность», своевременность и обозначаются с помощью чисел, имеющих хронологическое значение. При этом оказывается, что к строгой исторической хронологии подобные указания имеют порой весьма приблизительное отношение<sup>731</sup>.

Родословие Иисуса Христа в Мф. 1, 2-17 жестко вписано, даже «втиснуто» в хорошо продуманную, симметричную числовую схему. Ради ее соблюдения евангелист вынужден был даже слегка «подточить» факты ветхозаветной истории.

Почему весь список имен предков Христа разделен на три группы по 14? Разгадка здесь в том, что 14 есть гематрия (сумма числовых значений букв<sup>732</sup>) имени «Давид», написанного по-еврейски ( $dvd = 4+6+4$ ).

Кроме того, за схемой 14x3 стоит 7x3x2. В иудейской традиции считалось общепринятым, что от Адама до Авраама – 21 род, т.е. 7x3<sup>733</sup>. Таким образом, в итоге получается  $7x3x2+7x2=7x3x3$ . Нет ничего более полного и завершенного, чем 7x3x3 или, что то же, 7x9!

Ап. Павел выражает ту же идею не числами, а словами:

Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного]... (Гал. 4, 4)

Идея «исполнения времени» с Пришествием Христовым непременно присутствует и в других Евангелиях: «ныне» у Луки, «час» у Иоанна.

Опираясь исторически достоверным ветхозаветным материалом, Матфей в то же время производит и некоторую подгонку под выбранную схему. Так, в ст. 8 мы читаем: «Иорам родил Озию». Достаточно заглянуть в 4 Цар. 8 – 14, чтобы убедиться, что между Иорамом Иудейским (не путать с Иорамом Израильским, правившим примерно в то же время) и Озией, он же Азария, находясь в прямом родстве, еще были Охозия и Иоас (не путать с Иоасом Израильским). Аналогично и с «Иосия родил Иехонию» (ст. 11), как это читается согласно лучшим рукописям<sup>734</sup>. Из 4 Цар. 22 – 24 следует, что Иехония был внуком Иосии, сыном Иоакима<sup>735</sup>. Кроме того, в Лк. 3, 23-27 от переселения в Вавилон до Христа – не 14, а 21 род, как от Адама до Авраама<sup>736</sup>.

#### ⇒ *Евангелие на языке родословия*

Не менее излюбленным средством для выражения богословских идей в Ветхом Завете были родословия<sup>737</sup>. В предхристианском иудаизме составление родословных стало «одной из форм написания и переписывания истории, а, значит, и выражения национальных и религиозных чаяний и верований

<sup>731</sup> Один из самых ярких примеров – указание 3 Цар. 6, 1 о том, что Соломон стал строить храм в 480-м году после исхода Израиля из Египта. Основываясь на буквальном понимании этого хронологического указания и зная, что Соломон правил в X веке до Р.Х., исследователи Ветхого Завета долгое время датировали Исход примерно серединой XV века до Р.Х. Но чем более многочисленные и недвусмысленные археологические данные обнаруживались, тем более ясно становилось, что XV век был крайне невероятным временем для Исхода. Наиболее вероятной датировкой Исхода представляется конец или последняя треть XIII века до Р.Х. Сроки же, указанные в 3 Цар. 6, 1, являются богословием в числах: 480 лет есть ни что иное, как 12x40, где 12 – это число народа Божия (число колен Израилевых, а также, согласно Суд., число Судей, т.е. тех, кто правил Израилем в промежутке между входом в Ханаан и установлением монархии), а 40 лет – время жизни поколения (а также средняя продолжительность правления каждого из 12-ти Судей). Иными словами, в 3 Цар. 6, 1 выражается идея *полноты срока*: время исполнилось, цель достигнута – начато строительство храма.

<sup>732</sup> В древних языках – еврейском, греческом, так же как затем и в славянском – числа обозначались не специальными значками, а буквами алфавита (f5 – 1; d5 – 2; k5 – 30).

<sup>733</sup> Ср. Лк. 3, 34-38, где в самом деле от Адама до Авраама – 21 род, хотя от Зоровавеля (т.е. от переселения в Вавилон) до Христа тоже 21, а не 14, как в Мф.

<sup>734</sup> В СП: «Иосия родил Иоакима; Иоаким родил Иехонию», так что получается не 14, а 15 родов. В ЕК: «Иосия родил Иехонию».

<sup>735</sup> См. об этом подробнее *Johnson M.D. The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press. 1988. P. 184 ff.*

<sup>736</sup> В Лк. 3, 23-38 дается другая схема с отличающимися именами, но все равно завязанная на числа, кратные семи. По восходящей: от Иисуса до Зоровавеля (т.е. Вавилонского плена) – 21 род; от Зоровавеля, если его не считать, до Давида – 21 род; от Давида до Авраама, если считать обоих – 14 родов; и от Авраама, если его опять считать, до Адама, и при этом не считать стоящее в том же ряду «Божий» – 21 род.

<sup>737</sup> Например, Быт. 10 – родословие сынов Ноевых, – содержит перечисление всех известных бытописателю окружающих (=населяющих землю) народов. При всех очевидных различиях и разном к ним отношении, согласно библейскому взгляду, они представляют собой одно древо, единство, имеющее один корень.

народа»<sup>738</sup>. В иудео-христианском Мф. родословие, с которого оно *начинается*, не может быть простой документальной справкой о происхождении Иисуса, каким бы важным ни представлялся вопрос родословия, пусть даже мессианского, в иудейской среде. Такое *начало* Евангелия не может не быть носителем главного христианского провозвестия – Благой вести о пришествии Бога в мир, к людям, т.е. о Богоявлении. Эту главную евангельскую идею так или иначе содержит пролог каждого из Евангелий (ср. Мк. 1, 9-11; Ин. 1, 14. 18). В родословии Мф. 1, 1-17 она выражена не только с помощью числовой схемы.

За каждым именем, упомянутым в родословии, стоит конкретная история, подробно описанная в ветхозаветных книгах. Аврааму, Исааку, Иакову, а также 12-ти сыновьям последнего посвящена книга Бытия. История Руфи – тема целой одноименной книги. История царствования царей описана в 1 – 4 Цар. Лишь имена, связанные с Вавилонским пленением и последующими временами до Христа, не столь полно или вовсе не освещены ветхозаветными источниками (к тому же здесь, как, впрочем, и в связи с историей царей, родословие Мф. расходится с родословием Лк.). Перед нами как будто конспект Ветхого Завета, изложенный «пунктиром» – только в именах, при упоминании которых в сознании читателя должны воскресать описания известных событий ветхозаветного прошлого.

К некоторым эпизодам богатой Священной истории Ветхого Завета Матфей желает привлечь особое внимание. Посмотрим, что это за эпизоды и как он это делает.

С одной стороны, имена Авраама и Давида, занимающие не только свое рядовое место в родословии, но и вынесенные в заглавие, указывают на то, как человечество *ожидало* Пришествия Месии. Авраам и Давид представлены как праведники, уповавшие на Бога и чаявшие Его спасения.

Но с другой стороны, человечество в Мф. 1, 1-17 недвусмысленно представлено и в своем *грехе*. На это *множественно* обращено особое внимание. И речь идет не только о нечестивых царях, небогоугодные деяния которых описаны в книгах Царств (например, Ахаза или Манассии). Порой евангелист сознательно нарушает ту строгую формальную схему, в которую облечено родословие, тем самым задерживая внимание читателя на необходимых ему эпизодах.

Так, если родословие построено по однообразной схеме: «Такой-то родил такого-то», то на ее фоне не могут не броситься в глаза моменты, когда она нарушается:

1) Иаков родил Иуду и братьев его (ст. 2).

Об этом первом нарушении схемы мы уже говорили: оно введено ради интереса Мф. к теме народа Божия и Церкви (см. выше).

2) Иуда родил Фареса и Зару от Фамари (ст. 3).

Здесь Матфей заставляет вспомнить вдвойне безнравственный поступок Фамари, которая, будучи невесткой Иуды, притворилась блудницей и вступила с ним в греховную связь, от которой и родились близнецы Фарес и Зара (см. Быт. 38, 13-30). В 1 Пар. 2, 4 этот эпизод даже подчеркивается.

3) Салмон родил Вооза от Рахавы (ст. 5).

Рахав (или Раав) – во-первых, язычница, а во-вторых, блудница (см. Ис. Нав. 2, 1), хотя подробной истории, комментирующей данный стих, в Ветхом Завете мы не найдем.

4) Вооз родил Овида от Руфи (ст. 5).

Руфь – язычница (моавитянка). Этой истории посвящена книга Руфь, которая, по мнению многих библеистов, была написана как своего рода оппозиция непримиримому партикуляризму Ездры, ради национально-религиозной чистоты настаивавшему на недопустимости браков иудеев с язычниками (см. 1 Езд. 9 – 10; 2 Езд. 8 – 9). В Руф. выражается скандальная идея о том, что в родословии Давида присутствует языческая кровь!

5) Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриею (ст. 6).

Давид выступает в родословии не только как образ праведника и «опорная точка» всей мессианской родословной, но и как один из образцов человеческого грехопадения (sic!). В одной фразе св. Матфей умудряется обозначить двойное грехопадение Давида, который согрешил, «со убийством любодейство растворив»<sup>739</sup>. В родословии имеется в виду Вирсавия, но она упомянута не по имени, а как жена Урии – того, у кого Давид похитил жену и кого затем приказал убить (см. 2 Цар. 11).

Так родословие выражает важнейшую евангельскую мысль: Бог приходит в *греховный* мир, поселяется среди грешников, воспринимает их плоть. Его пришествие есть уничтожение, снисхождение,

<sup>738</sup> Johnson M.D. The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press. 1988. P. 85.

<sup>739</sup> Из Великого покаянного канона прп. Андрея Критского, читаемого на 1-й седмице Великого поста.

приобщение к падшему человеческому естеству, в том числе и к язычникам<sup>740</sup>. Интересно, что перечисленные случаи нарушения схемы, совершенно аналогичным образом намекающие и на греховные эпизоды из истории избранного народа, и на эпизоды контакта с язычниками, тем самым ставят язычество в параллель к нравственной греховности. Это вполне типично для ветхозаветного сознания (хотя и в Ветхом Завете есть исключения, идущие вопреки таким представлениям; см., например, Ион.).

Обратим внимание, что во всех отступлениях от схемы (за исключением первого, в котором упоминаются братья Иуды и которое обусловлено интересом к теме Церкви, а не греха) фигурируют женщины. Но не праведницы – такие, как, скажем, Сарра или Рахиль, – а блудницы, язычницы и прелюбодейцы: Фамарь, Рахав, Руфь и Вирсавия. На их фоне тем более чистой выглядит пятая женщина – Мария. Но Она имеет к родословию лишь формальное отношение, что весьма тонко выражено в ст. 16:

Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус, называемый Христос.

Таким образом, человеческая история – это и ожидание Бога, надежда и вера, носителями которых были ветхозаветные праведники, и история грехопадений и нечестия, тоже представленная конкретными именами. Причем зачастую одни и те же имена олицетворяют как ту, так и другую составляющие.

Подобное «двуличие» ветхозаветной истории всегда остро переживалось в богослужебной традиции Православной Церкви. Последнее воскресенье (по-слав. «неделя») перед Рождеством Христовым посвящено памяти т.н. *святых отцов*, под которыми подразумеваются многочисленные ветхозаветные праведники. О них кратко, но выразительно говорится в Апостольском чтении: Евр. 11, 9-10. 17-23. 32-40. Евангельским же чтением является как раз родословие Иисуса Христа по Мф. 1, 1-17<sup>741</sup>, где за счет вышеотмеченных «отступлений» акцент стоит больше все-таки на греховной стороне истории.

И все же не только греховность и языческое нечестие символизируют в родословии Христа имена женщин. Они олицетворяют собой и другое, не менее важное и по достоинству оцененное еще в Ветхом Завете человеческое качество, превосходящее многие добродетели и даже как будто извиняющее очевидные нравственные падения. Поступки Раав и Руфи издавна рассматривались как примеры дерзновенной веры и желания во что бы то ни стало приобщиться к путям Божиего домостроительства<sup>742</sup>. Даже в связи с Фамарью отмечается ее «героическое желание иметь свою часть в божественном благословении, в котором ей отказал муж. Раввинистическая традиция почитала ее как героиню»<sup>743</sup>.

Как отмечал протоиерей Алексей Князев, цель рассказа Быт. 38 – «прославить именно Фамарь... Фамарь проявляет свой героизм именно в том, что она пускает в ход все находящиеся в ее власти средства, чтобы отстоять свои права как женщины в Иудином колене. Она действует помимо закона, вопреки всем обычаям, она идет на самое последнее, пред чем останавливается честь всякой женщины и рискует при этом умереть сожженной (ст. 24). Но бесстрашно ведя свою опасную игру, она проявляет очень большой ум, благодаря которому и доводит дело до благополучного конца. Всем этим и восхищается бытописатель: для него Фамарь – гордость и слава колена Иудина... Мы, христиане, только можем подтвердить правильность этой интуиции, ибо мы знаем, что имя Фамарь есть первое из женских имен, встречаемых в родословии Спасителя (Мф. 1, 3)»<sup>744</sup>.

⇒ «же»

Остановимся подробнее на втором из вышеперечисленных пониманий термина «*sefer to<sup>l</sup> dot / Bi/bloj gene/sew<sup>j</sup> / Книга родства<sup>2</sup> / Родословие*». Мы имеем в виду то, которое рассматривает выражение «Родословие Иисуса Христа» как заглавие к Мф. 1, куда входит родословный список и рассказ о Рождестве.

Следует обратить внимание на маленькую, но необыкновенно существенную для смысла греческую частицу *de\*, встречающуюся в ст. 18 во фразе, с которой начинается рассказ о Рождестве Христовом:

Tou= *de\* Ihsou= Xristou= h( *ge/nesij ou/(twj h)=n*.

К сожалению, ни в СП, ни даже в славянском (!) тексте это несущее огромную, если не решающую смысловую нагрузку словечко оставлено без внимания<sup>745</sup>. Но оно выражает важный *противопоставительный* смысл. «Интонация примерно такая: «что до Иисуса Христа, то Его...»»<sup>746</sup>

<sup>740</sup> Так толковали упоминание в родословной об этих женщинах святые отцы и христианские богословы в первые века Христианской Церкви: Ориген, св. Иоанн Златоуст, бл. Иероним, св. Амвросий Медиоланский.

<sup>741</sup> Евангельское чтение включает в себя и рассказ о Рождестве Христовом, т.е. всю 1-ю главу Мф.

<sup>742</sup> Подробнее см. *Johnson M.D.* P. 165 ff.

<sup>743</sup> Leon-Dufour X., S. J. *Livre de la genese de Jesus-Christ. // Etudes d'Evangile. Edition du Seuil. Paris. 1965. P. 59.*

<sup>744</sup> Князев А., *св. Иуда и Фамарь. // Православная мысль. Вып. VI. Париж. 1948. С. 146-7.*

<sup>745</sup> Если задуматься о причинах, то дело, наверное, в том, что *de\* стоит после артикля, которому нет соответствий в славянском языке, т.е. до первого значимого слова. Естественно, опустив артикль,



Как это ни удивительно, рассказ, который мы привыкли называть рассказом о Рождестве Христовом, *противопоставляется* родословному списку, изложенному в предыдущих 17-ти стихах.

Здесь перед нами, может быть, один из наиболее парадоксальных и выпуклых примеров того, как непросто, неавтоматично исполняется Ветхий Завет в Новом. Мы привыкли говорить об исполнении ветхозаветных ожиданий во Христе, но это исполнение не примитивно. Бог не может быть рабом даже Своей собственной «программы». Он отвечает ожиданиям, исполняет обещанное, но самым неожиданным образом. «Это преимущественная тема именно Евангелия от Матфея, тема, которая принципиально не может иметь однозначного решения»<sup>747</sup>.

Все дело в том, что в ст. 18 славянское и русское слово «рождество» переводит греческое *ge/nhsij* (что и есть действительно «рождество», «рождение»), хотя в лучших рукописях стоит все то же *ge/nesij*, что и в Мф. 1, 1 (там – в *gen.*), т.е. «происхождение» (см. выше)!

«Есть очень серьезные текстологические причины считать именно это чтение [*ge/nesij* – А. С.] правильным. Помимо того, что оно дано в лучших рукописях, оно более неожиданное, более трудное, а... в филологии есть принцип: если два чтения, то предпочтение отдается более трудному, более неожиданному. Естественно, что при переписывании такое слово изменяется на более простое, на более ожидаемое»<sup>748</sup>.

Таким образом, предложив вниманию читателя список предков (*ge/nesij* – «происхождение»), в конце которого *должно* появиться имя Мессии (Христа) – ведь именно такими были ветхозаветные ожидания и планы – Матфей сообщает в ст. 18: «на самом же деле *ge/nesij* Иисуса Христа было так...»

Строго говоря, повествование стт. 18-25 – это не рассказ о собственно Рождестве Христовом. Это рассказ о том, что Иосиф, чьи предки только что перечислены, на самом деле – не отец Иисуса:

«Ведь в Евангелии от Матфея, в отличие от Евангелия от Луки, о рождестве как таковом, о событии рождества, вообще почти ничего не сказано – одна только фраза: «родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус». Но перед этим говорится о том, что Иисус был зачат девственно, т.е. что Иосиф не был Его физическим отцом; значит, что генеалогия одновременно относится и не относится к Иисусу. Конечно, относится, иначе она не открывала бы Евангелие от Матфея; а в то же время, вот, говорилось о родословии – «а что до Иисуса Христа, то Его «генесис» была вот какая»<sup>749</sup>.

Итак, родословие в стт. 1-17 рисует человечество, которое готовит Бог для Своего пришествия, «строит» генеалогию, из которой должен «вырасти» Мессия, а потом оказывается, что Он вошел «с другой стороны». Ветхий Завет исполнен, но совсем не так, как ожидалось!

«Все библейское учение о полноте времен, т.е. об историчности Божьего дела спасения людей, предполагает, что Обетованный может прийти, когда на земле как бы будут выстроены некие ворота для Него для того, чтобы Его принять. Но затем все происходит так, что Он должен войти мимо этих ворот – хотя ворота необходимы. Это оба раза так. Необходима, сотериологически необходима вся эта царская генеалогия со святыми и грешными царями, с политическими надеждами, связанными с идеей Сына Давидова, Давидовой династии, истинной, благословенной Богом династии. Сама эта династия необходима. Но Рожденный будет ею только усыновлен, будет ей принадлежать по усыновлению – разумеется, значимому для древнего священного права. Он действительно, воистину Сын Давидов, и в то же время Он рожден от девственного зачатия и физически этой самой генеалогии не принадлежит. Можно сказать: она принадлежит Ему, она – Его генеалогия, но Он ей не принадлежит, Он в нее не входит. Так и мессианское звание, мессианский титул Сына Давидова со всеми его политическими импликациями тоже будет Ему по праву принадлежать и тоже будет неадекватным по отношению к полноте Его правды»<sup>750</sup>.

---

переводчики заодно отбросили и *de\*, посчитав невозможным поставить его хотя бы между «Иисуса» и «Христа». СП в данном случае идет за славянским текстом (что объясняется тем, что ст. 18 есть первая, а потому «видная», вошедшая в традицию фраза богослужебного Евангельского чтения на Утрне Рождества Христова). В ЕК справедливость восстановлена: «Рождение же Иисуса Христа...»

Нелишне также напомнить, что частица *de\* повторяется на всем протяжении родословия в стт. 2-16. Здесь славянский текст ее не упускает: «F@dhff8v] hjlb\* B@cff8rf? B@cff8r] † hjlb\* Q@f8rjdf1», а в СП она отсутствует, что в данном случае выглядит вполне оправданно.

<sup>746</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 33.

<sup>747</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые... С. 34.

<sup>748</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые... С. 33.

<sup>749</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые... С. 33-4.

<sup>750</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые... С. 34-5.

### Искушения Иисуса в пустыне (Мф. 4, 1-11)

Об искушении Иисуса во всех Синоптических Евангелиях говорится сразу или почти сразу<sup>751</sup> после рассказа о Его Крещении на Иордане. В Мк. 1, 12-13 дается лишь краткое упоминание, тогда как в Мф. 4, 1-11 и параллельном Лк. 4, 1-13 приводятся два немного отличающихся друг от друга более полных варианта предания.

Мы видели, что Крещение понимается как помазание Иисуса Святым Духом от Отца на мессианское служение, как начало этого служения и выход на общественную проповедь. И здесь первое, что ждет Иисуса на Его земном мессианском пути – это те искушения, вне которых невозможен ни один человеческий путь, тем более направленный на общественную, и еще тем более на духовную пользу:

Как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь (Евр. 2, 18).

Служение Иисуса не могло не быть связанным с сомнениями, раздумьями и искушениями. Но также очевидно, что Он был искушаем в течение *всего* Своего мессианского служения, причем не только Своими противниками (см. Мф. 27, 42) или даже многочисленными слушателями (см. Ин. 6, 15), но и учениками. Петр, от лица Церкви исповедовавший Иисуса Мессией (Мф. 16, 16), тут же начинает убеждать Христа в возможности избежать Креста (ст. 22). И если об исповедании Петра Христос говорит:

Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах (Мф. 16, 17),

то в ответ на искусительные слова того же ученика Он произносит отповедь, адресованную сатане:

Отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое (Мф. 16, 23).

Предание об искушениях Иисуса в пустыне в самые первые дни после Крещения, т.е. в *начале* общественного служения является одновременно исторически достоверным и обобщающим те трудные переживания, которые посещали Иисуса на всем протяжении Его служения.

Ситуация и отдельные детали заставляют сопоставить начало служения Иисуса, а в Нем и начало Нового Завета с начальными событиями истории ветхозаветной Церкви – Израиля. Так, *пустыня* вводит в ситуацию, в которой новорожденный народ Божий находился *сорок* лет (в случае со Христом – *сорок дней*, что для смысла не так важно). В пустыне Израиль также претерпевал *искушения* свернуть с того пути жизни, который предлагал ему Господь. Там были и искушение пищей (Исх. 16, 4), и искушение вернуться в Египет, где пищи было много (Числ. 11, 4-6 и др.). Там Израиль сам искушал Господа, говоря:

Есть ли Господь среди нас, или нет? (Исх. 17, 7)

Были и искушения поклониться другим, языческим богам, более видимым и привлекательным, чем невидимый Господь (см. Исх. 34, 14).

Каждое из искушений, переживаемых Иисусом в пустыне, аналогично искушениям израильского народа во время его странствия по пустыне. Как тогдашнее странствие стало парадигмой человеческого пути к спасению<sup>752</sup>, к Обетованной земле – пути, полного трудностей и искушений, – так и Христос, снисшедший к человеку и приобщившийся к нему, повторяет этот путь исхода и странствия по пути к Обетованной земле (ср. Евр. 2, 18). Но в отличие от ветхозаветного Израиля Он преодолевает искушения и входит в Обетованную землю, ведя за собой учеников, Свою Церковь.

«История народа, повторенная в Иисусе, в Нем достигает цели: отныне вход в Обетованную землю возможен: *Царство Божие здесь* (4, 17)!»<sup>753</sup>

В то же время искушения Иисуса – это не только искушения народа, но и *Его, только Его* искушения как искушения Мессии, Сына Божия, принявшего человеческую плоть.

Что касается самого содержания трех искушений, то в своих различиях они покрывают практически все то «минное поле», по которому протекал человеческий и мессианский путь Христа.

В Мф. 4, 1-11, так же как и в Лк. 4, 1-13 три искушения расположены в порядке возрастания их серьезности. Если предложение сделать из камней хлебы в обоих Евангелиях занимает место первого, начального и наименее серьезного искушения, то второе и третье искушения идут в разном порядке, что косвенно указывает на различные акценты, актуальные для общин Матфея и Луки.

Из лекций архим. Ианнуария (Ивлиева):

*Каков богословский смысл этих рассказов о трех искушениях: хлебом, чудом и властью? Сатана*<sup>754</sup> *предлагает*<sup>755</sup> *Иисусу Христу совершить так называемые чудеса легитимации, т.е. чтобы Он доказал,*

<sup>751</sup> В Лк. 3, 23-38 между рассказами о Крещении и искушении дается родословие Иисуса от Адама. Тем самым св. Лука показывает, что Иисус берет на Себя искушения всего человечества.

<sup>752</sup> Ап. Павел говорит о тех же самых искушениях Израиля в пустыне, но именно как об образах *наших*, общечеловеческих искушений (см. 1 Кор. 10, 1-11).

<sup>753</sup> Charpentier E. P. 72.

что Он истинный, законный, легитимный Христос. Каждый Мессия должен был уметь сотворить все те чудеса, которые творил Моисей, и более того, все чудеса, о которых говорилось в Ветхом Завете, т.е. доказать, что с ним Сила Божия.

Число три здесь абсолютно символическое число, оно как бы говорит о том, что иудеи требуют от Иисуса легитимных чудес. За числом три скрываются все чудеса.

1-е искушение: стать царем с помощью экономических средств, превратить камни в хлеб, накормить. Конечно, в мире есть миллионы голодных, которые приветствовали бы появление хлеба из любого источника. Христос и Сам только что был в пустыне; Он был голодным. Да и Ветхий Завет часто описывает Царство Божие в образах материального процветания... Поэтому у Иисуса Христа было много соображений считаться с предлагаемым искушением. Слава, популярность экономиста, чудотворца и сейчас будет великой, но это – слава спасителя наших чревес от голода. Это нечто совсем иное, нежели предназначение Мессии страдающего и спасающего через Свое страдание, а не через хлеб и насыщение. Иисус не отказывался признавать экономические нужды людей. Мы знаем, что когда нужно, Он кормил голодных, но не в этом смысл Его мессианства, не это дело Его жизни.

2-е искушение: броситься с крыши храма и не разбиться. Внезапное появление Мессии с небес в храме среди толпы (см. Мал. 3, 1) – тоже одно из чудес, которого ожидали от Христа. Чудесное всегда было очень привлекательно для людей... Иисус отказывается совершать такое чудо. Тем самым Он отказывается в понимании мессианства как чудотворения. Временами Иисус совершает чудеса, когда считает это нужным, когда в этом нуждаются люди, но не чудеса – главное в Его жизни.

Наконец, 3-е, самое сильное искушение – искушение властью. Совершить чудо изгнания римлян со сцены мировой истории и Самому сесть на императорский престол, создать всемирную империю народа Божия, подчинив себе все царства мира. Все станут рабами народа Израиля, во главе которого будет стоять царь-император Мессия. Конечно, Иисус знает о бедственном положении своих сограждан. Он знает, что основное ожидание от Мессии – изгнать иностранцев-римлян и освободить свой народ. Но Иисус отказывается от политического мессианства, потому что такое мессианство предполагает не преобразование мира, а всего лишь смену одной человеческой власти другой. Ему предлагается возможность править созданной империей силой, наподобие Римской. Но и это не Его дело, потому что Он знает, что власть Божия, Царствие Божие в обществе никогда не могут быть навязаны извне, тем более силой»<sup>756</sup>.

Иначе говоря, третье искушение означает не что иное, как предложение уподобить Церковь, созидаемую как Царство Христово на земле, всем другим человеческим государствам (царствам). Как известно, любое государство, даже самое демократическое и правовое, построено на принципах принуждения (даже если в нем – самые продуманные, демократичные законы), а значит, насилия. Собственно государство – это и есть аппарат принуждения, атрибут падшего, греховного мира. Греховность же этого мира определяется господством в нем сатаны. Он – князь мира сего, и любое насилие, в том числе и выраженное в виде государства, является его тенью. Сатана предлагает Христу (как он постоянно предлагал и предлагает Его ученикам) соорудить и укрепить Церковь тем сатанинским методом принуждения, который так или иначе действует как основной закон во всех человеческих государствах. Такое искушение наиболее серьезно и сильно. Поэтому оно и отвергается в наиболее решительной форме: «прочь, сатана» (ЕК).

---

<sup>754</sup> Если в достаточно семитизированном Евангелии от Марка, хотя он пишет для римлян, появляется сатана (евр.), то здесь уже диавол (греч.). Слово «сатана» для языко-христиан было непонятно, это еврейское слово. «Диавол» – «разрушитель». Бог занимается экономией, то есть строительством, созидательным делом, а дьявол приходит и все это «разбрасывает». В этическом смысле это слово употребляется как «клеветник». Это слово было понятнее для греков, поэтому оно и появляется в более поздних Евангелиях.

<sup>755</sup> На предложения сатаны Иисус каждый раз отвечает словами Священного Писания. Правда, сатана, или диавол, тоже ссылается на Писание. Так, он говорит, цитируя 90-й псалом: «Ангелы возьмут Тя, не преткнешли о камень ногу Свою, так что давай же, прыгай». Но Иисус отвечает, что нельзя вырывать какие-то отдельные слова из Писания, а понимать их следует в контексте. Тот самый 90-й псалом, из которого диавол взял отдельные слова, имеет в виду, что чудо «не преткнешли о камень ногу твою» будет совершено над тем, кто «в крове Бога небесного водворится». Имеется в виду праведник, который будет жить по воле Божией, а «жить по воле Божией» включает в себя также изречение «не искушай Господа Бога своего». Так что не всякий человек «не преткнет о камень ногу», а только тот, кто следует всему Священному Писанию, в том числе его словам «не искушай Господа Бога своего».

<sup>756</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета в СПбДА.

⇒ *С чего начинается служение Иисуса?*

Все рассмотренные выше отрывки Мф. составляют развернутый пролог Евангелия, включающий родословие Иисуса Христа и повествования о Рождестве, о начале проповеди Иоанна Крестителя, о Крещении Иисуса и Его искушениях в пустыне. Пролог – своего рода вступление, смысл которого – возвестить о самом факте начала земного служения Христа как о Богоявлении. Затем евангелист переходит к повествованию об общественной проповеди Иисуса. Сначала идут общие фразы:

<sup>17</sup> С того времени Иисус начал проповедывать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное..<sup>23</sup> И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях.<sup>24</sup> И прошел о Нем слух по всей Сирии; и приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их.<sup>25</sup> И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана (Мф. 4, 17. 23-25; ср. ).

Сюда вклинивается история призвания учеников (Мф. 4, 18-22). Вполне в вехозаветном стиле Матфей приводит здесь очередное пророчество: Ис. 9, 1-2 (Мф. 4, 14-16). Оно звучит уже как эпитафия к основной части Евангелия.

С 5-й главы начинается основная часть Евангелия, повествующая о проповеди и делах Иисуса Христа.

Показательно, о каком деянии (деле или слове) Иисуса как о *первом* рассказывает тот или иной евангелист. По нему можно судить об общем характере евангельского повествования и о том, какие акценты интересуют того или иного евангелиста больше других.

В Мк. *первым*, а потому «программным» деянием Иисуса было чудо изгнания нечистого духа (Мк. 1, 23-27) – блистательное свидетельство Его могущества и власти как победителя сатаны. Таким образом, в Мк. Иисус сразу предстает как возвещающий о Царстве Божиим в действиях-чудесах-знамениях. Мк. – Евангелие действия, Евангелие победы над сатаной.

Здесь же, в Мф.<sup>757</sup> первым деянием Иисуса является пространная речь, поучение, получившее традиционное название *Нагорной проповеди*. Действительно, Мф. – это Евангелие в поучениях и наставлениях Иисуса о том, какими должны быть ученики, чтобы их собрание, Церковь стала реализацией Царства Небесного.

⇒ *Жизнь христианина – жизнь пред Отцом Небесным*

Нагорная проповедь изложена как Слово, торжественно провозглашаемое Иисусом, как и Моисеем, с горы. Это новый Закон для нового народа Божия.

Иисус здесь никого не обращает к новой вере – она уже обретена теми, кого Он учит. Они уже нашли «драгоценную жемчужину» и готовы отдать все, чтобы обладать ею. Они стали Его учениками.

В обращениях к слушателям чередуются «вы» и «ты». Первое употребляется в общих правилах, относящихся ко всем и всегда; второе имеет в виду конкретные примеры: они должны помочь каждому осуществлять общий закон в конкретной ситуации.

Иисус *исполняет* Закон Моисеев (Мф. 5, 17). Он не разрушил его, но завершая традицию пророков (ведь еще ветхозаветные пророки настаивали на этическом, а не на обрядовом соблюдении Закона), довел до абсолюта. Он переводит Закон во внутреннюю сферу, в область сердечных желаний и внутренних помышлений. Он говорит, что нужно жить перед лицом (взором) Отца, и отныне это возможно, так как Иисус есть Сын, и Он приглашает нас войти в эти отношения сыновства, которые Он разделяет с Отцом.

Говорит Иисус, но все время чувствуется присутствие Отца. Все время повторяется: «Отец (ваш, твой)». «Отец» – одно из ключевых слов Нагорной проповеди. Таков контекст молитвы, которой научает Иисус: «Отче наш, сущий на небесах!» (Мф. 6, 9-13).

Иисус Христос много проповедовал. Говорил ли Он такими длинными речами, как Нагорная проповедь в Мф. 5–7? Нет сомнения. Но эти речи, как они изложены в Евангелиях, в большинстве своем – результат работы общин, которые собирали слова Иисуса, чтобы составить из них нечто вроде катехизиса. Только так можно объяснить то обстоятельство, что одни и те же, «параллельные» высказывания Иисуса по-разному сгруппированы в разных Евангелиях. Так, Нагорной проповеди Мф. 5–7 в Лк. *частично* соответствуют проповедь «на ровном месте» в гл. 6 (примерно в три раза меньшая), а также отдельные отрывки в других местах. Например, высказываниям Иисуса в Мф. 5, 13-15 соответствуют три отрывка в разных местах Лк. и, что еще более интересно, в разных контекстах и далеко не всегда буквально повторяя:

Мф. 5, 13-15	Лк.
«13 Вы – соль земли. Если же соль потеряет силу,	«34 Соль – добрая вещь; но если соль потеряет

<sup>757</sup> О первом деянии Иисуса по Лк. см. § 44. 4.

то чем сделаешь ее соленую? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям.	силу, чем исправить ее? 35 ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают ее» (14, 34-35).
14 Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы.	«Никто, зажегши свечу, не покрывает ее сосудом, или не ставит под кровать, а ставит на подсвечник, чтобы входящие видели свет» (8, 16).
15 И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме».	«Никто, зажегши свечу, не ставит ее в сокровенном месте, ни под сосудом, но на подсвечнике, чтобы входящие видели свет» (11, 33).
Или:	
Мф. 7, 22-23	Лк. 13, 26-27
«22 Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?»	«26 Тогда станете говорить: мы ели и пили пред Тобою, и на улицах наших учил Ты.
23 И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие».	27 Но Он скажет: говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды».
Или еще:	
Мф. 7, 24-27	Лк. 6, 47-49
«24 Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне;	«47 Всякий, приходящий ко Мне и слушающий слова Мои и исполняющий их, скажу вам, кому подобен.
25 и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне.	48 Он подобен человеку, строящему дом, который копал, углубился и положил основание на камне; почему, когда случилось наводнение и вода наперла на этот дом, то не могла поколебать его, потому что он основан был на камне.
26 А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке;	49 А слушающий и неисполняющий подобен человеку, построившему дом на земле без основания, который, когда наперла на него вода, тотчас обрушился; и разрушение дома сего было великое».
27 и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое».	

⇒ **Заповеди блаженства**

Самым известным параллельным текстом, общим для Нагорной проповеди и проповеди «на ровном месте» являются заповеди Блаженства (Мф. 5, 3-12 // Лк. 6, 20-23). В обоих случаях с них начинается речь Иисуса. Таким образом, весть Иисуса по существу есть *провозглашение блаженства, т.е. счастья*.

«Нужно признать, увы, что вопреки своему действительному смыслу, заповеди блаженства использовались как опиум для того, чтобы переносить страдания и подавлять мятежи бедняков. Имелось в виду нечто вроде: «Нищие, вы счастливы, потому что вас любит Бог, поэтому... оставайтесь нищими!» На самом деле Иисус говорил совершенно противоположное: «Нищие<sup>758</sup>, вы счастливы, так как отныне вы уже не нищие, ибо Царство Божие наступило!»<sup>759</sup>

Однако нищие все равно есть<sup>760</sup>, как всегда есть несправедливость и вообще социальная неправда.

«Приходится признать, что мы, христиане, не исполняем нашего дела! Как будто ожидался Мессия, который *один* установит Царство Божие. Иисус пришел как Мессия, но Он только повозгласил Царство, доверив ученикам труд созидать его. Первые христиане это прекрасно понимали:

Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду (Деян. 4, 34-35).

Они не могли произносить заповеди блаженства, не делая все возможное, чтобы нищета во всех ее проявлениях, болезни, несправедливость исчезли»<sup>761</sup>.

<sup>758</sup> В древнейших списках отсутствует слово «духом», переводящее всю заповедь из простой имущественной сферы в духовную и в некотором роде снимающее невыносимую остроту всей заповеди.

<sup>759</sup> Charpentier E. P. 78.

<sup>760</sup> В сказанных накануне Крестных страданий словах Христа «Нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете» (Мф. 26, 11 и пар.) кроется не только смысл предстоящей разлуки учеников с Иисусом, но и грустная ирония по поводу неискоренимости нищеты среди людей.

<sup>761</sup> Charpentier E. P. 78.

Впрочем, христиан отчасти оправдывает то, что в словах «Блаженны нищие духом» кроется и духовный смысл (главным образом благодаря слову «духом», см. выше). Нищета в Ветхом Завете была символом безграничного доверия Богу как единственной жизненной опоре, единственному подлинному богатству<sup>762</sup>.

## 20. Страсти по Матфею

Мф. написано для христиан, которые уже уверовали и хотели укрепить свою веру. В страстных главах евангелист желает раскрыть смысл смерти Христа.

Обращаясь к христианам из иудеев, св. Матфей показывает, как Бог осуществляет Свои обетования – точнее, как эти записанные в Писании обетования исполняются в Иисусе. Один из акцентов: в лице своих вождей иудейский народ отрекся от Иисуса, и обетование отныне принадлежит другому народу – Церкви. Но и она тоже должна быть бдительной, так как всегда есть соблазн и опасность не последовать за Иисусом.

С одной стороны, явно подчеркиваются могущество и власть Иисуса: Он есть Сын Божий; Он знает, что с Ним произойдет. Но в то же время, Он добровольно принимает все, и это все происходит потому, что Он его предвидит. Таковую власть дал Ему Отец, и с ее помощью Он мог бы избежать смерти. Но Он добровольно принимает ее, и она знаменует конец времен, устанавливая новый мир, Царство Божие, в котором мы и должны жить.

Рассказывая о заговоре первосвященников (26, 1-5), евангелист отвечает на два возможных соблазна. Во-первых, как Сын Божий может быть предан смерти? Вкладывая слова в уста Иисуса, Матфей показывает, что Иисус Сам направляет события или, точнее, Он властвует над событиями? (Примечательно «тогда» в ст. 3.) Во-вторых, как могли религиозные вожди, которые должны были узнать Мессию, проклясть Его? Евангелист поясняет и этот парадокс: они поступают так, ибо сказано в Пс. 2:

Князья совещаются вместе против Господа и против помазанника Его (Пс. 2, 2).

Стт. 3-4 стилистически близок к словам псалма:

<sup>3</sup> Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы, <sup>4</sup> и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить (Мф. 26, 3-4).

Писание исполняется в том, что Иисуса покидают ученики (см. Мф. 26, 31), и в том, что Его продали за плату раба (см. Мф. 27, 9). В Иисусе, таким образом, продан Сам Бог – Тот, Кто является высшей жизненной ценностью Ветхого Завета.

В рассказ о суде у римского префекта (26, 11-26) св. Матфей вводит эпизод с женой Пилата. Так усиливается впечатление, что даже римляне признают: Иисус невиновен. Пилат умывает руки, а народ подтверждает свою ответственность за эту смерть:

Кровь Его на нас и на детях наших (Мф. 27, 25).

В Мф. и особенно в повествовании о Страстях отчетливее, чем в других Евангелиях, различим антииудейский подтекст (в этом отношении с ним может быть сопоставимо Ин., хотя его антииудейская направленность имеет более глубокий характер).

Смерть Иисуса знаменует конец истории и начало нового мира (см. выше). Завеса в храме раздралась надвое, земля потряслась, «расселись» камни, святые восстали из гробов и вошли в Иерусалим (Мф. 27, 51-53).

Первосвященники же запечатывают гроб, ставят там стражу (27, 55-61). Но сила Воскресшего сокрушит эти попытки. Правда, все те же первосвященники – ветхий Израиль, не принявший Христа, – по Воскресении распускают слух, что мертвого Иисуса выкрали ученики.

Итак, история просто закончилась, и все? Нет, напротив, Мф. заканчивается началом! В конце ночи смерти занимается заря и свет Воскресения, новой жизни, новой истории. Теперь следует идти и сделать так, чтобы учениками, Церковью стали все народы земли. Христос же пребудет в Церкви до самого скончания века (см. Мф. 28, 19-20).

## § 44. Труды св. Луки: Евангелие и Книга Деяний святых апостолов

Подход св. Луки к изложению Благой вести отличается хотя бы уже тем, что свой труд он написал в двух томах: 1) Евангелие (Благая весть об Иисусе Христе и 2) Книга Деяний святых апостолов (Начало истории Церкви как распространение Благой вести). Это обстоятельство – двучастность труда св. Луки – ни в коем случае нельзя недооценивать<sup>763</sup>. Оно не бросается в глаза, а зачастую и вовсе остается в тени, что объясняется несколькими причинами. Во-первых, не всякий читатель Нового Завета сразу может

<sup>762</sup> См. Сорокин А., *прот.* С. 184.

<sup>763</sup> «Как вторая часть исторического труда Луки, Деян. представляют собою прямое продолжение Третьего Евангелия». – Кассиан, *еп.* С. 322.

догадаться, что Деян. принадлежит тому же автору, который написал третье каноническое Евангелие (хотя это следует из Лк. 1, 1-4 и Деян. 1, 1). Во-вторых, эти две книги отличаются друг от друга в жанровом отношении. В-третьих, они принадлежат к разным разделам Нового Завета, что отражено и в литургической жизни (Лк. относится к Евангелиям, а Деян. – к Апостолу).

Мы же непременно будем иметь в виду их тесную смысловую связь, хотя, разумеется, Лк. как одна из канонических версий Евангелия имеет и самостоятельную ценность новозаветного первоисточника наивысшей пробы – наравне с Мф., Мк. и Ин. Что же касается Деян., то мы уже обращались к ней, пользуясь ею как основным «справочником» по истории первоначальной Христианской Церкви, когда Предание об Иисусе выражалось и сохранялось в первоначальных устных формах (см. гл. IV). Благо, Деян. не только несет на себе печать писательского труда и богословского творчества Луки, но является добросовестным и надежным историческим трудом.

Об этом удивительном сочетании и о других характерных для трудов св. Луки особенностях пойдет речь в этом параграфе.

## 21. *Община Луки*

Нельзя точно сказать, в каком конкретно месте или даже регионе находилась община<sup>764</sup>, к которой принадлежал и где писал св. Лука (в отличие от свв. Марка и Матфея, о которых мы можем хотя бы приблизительно сказать, что первый писал в Риме, а второй – в Иерусалиме или по крайней мере в Сиро-Палестине). И все же можно с большой долей уверенности представить себе *тип* той общины, где могли быть написаны Лк. и Деян. Это община, родившаяся среди культурных греков на языческой территории. Такое могло быть, например, в Антиохии (Сирия) или в Филиппах (Македония) – регионах очень различных географически, но во многом схожих по своему эллинскому культурному фону. В этом смысле труды Луки можно причислить к лучшим образцам греческой словесности с соблюдением ее жанровых норм (см. ниже), стилистических требований и языковых особенностей.

Св. Лука подстраивает свое изложение под менталитет соплеменников. Он настаивает на реальности телесного Воскресения Иисуса, что для греков могло быть проблемой (ср. по поводу 1 Кор. 15 – § 32. 3). Он использует и более «приемлемую» терминологию: «Иисус жив» (Лк. 24, 23; Деян. 25, 19). На всем протяжении евангельского повествования в своей авторской речи Лука пользуется более понятным для читателей титулом Иисуса – Господь (Κυ/ριος), тогда как другие евангелисты предпочитают писать «Иисус». «Господь» было титулом императора, а для христиан Господь – это воскресший Иисус:

Ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь (Лк. 2, 11);

Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь (7, 13).

Тогда Господь сказал: с кем сравню людей рода сего? и кому они подобны? (7, 31)

После сего избрал Господь и других семьдесят *учеников*, и послал их по два пред лицом Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти (10, 1).

Господь сказал ему: ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства (11, 39).

В рассказе о Преображении Иисуса на горе св. Лука избегает слова «преобразился» (metemorfw/qh ← metamorfw/), к которому мы привыкли по Мф. 17, 2 и Мк. 9, 2. В греческой мифологии было много случаев «преображений» богов. Лука подбирает другие слова:

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσευξασθαι αὐτὸν τὸ εἶδόν αὐτὸν ὡς ἑώρακεν πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ἑώρακεν ἄνθρωπον.

И# бысть, ездга2 молзшесц, видёние лица2 езгw2 и4но:

«И когда молился, вид лица Его изменился»; ЕК: «И когда Он молился, сделался вид лица Его иным» (Лк. 9, 29).

## 22. *Автор, обстоятельства и время написания Лк. и Деян.*

Традиционно евангелиста и деписателя Луку отождествляют с «врачом возлюбленным» (Кол. 4, 14), который сопутствовал апостолу Павлу во многих его миссионерских путешествиях (см. также Флм. 23; 2 Тим. 4, 10). Так, если опираться на отрывки Деян., где говорится «мы», Лука вместе с Павлом прошли из Трояды в Филиппы, где и находились между 50-м и 58-м годами. Затем Лука вновь присоединился к Павлу в Милете, откуда сопровождал его в Кесарию, а затем в Рим.

Родившийся в Антиохии, Лука получил языческое, эллинское воспитание и образование, связанное не только с хорошей риторической школой, но кроме всего прочего и с медициной. Имея за плечами такую интеллигентную биографию, он с большим литературным вкусом пользуется тем греческим языком, который был тогда в ходу («койне»; см. § 15. 2).

<sup>764</sup> См. Кассиан, *en.* С. 311-2.

Священное Предание видит в одном из эммаусских путников (Лк. 24, 13 слл.) самого Луку, хотя Евангелие называет по имени только одного из них, Клеопу (ст. 18). Возможно, в данном случае Лука скромно умолчал о своем имени, хотя не исключено, что будучи язычником из Антиохии, Лука уверовал впоследствии. Как считал еп. Кассиан, для отождествления Луки «с не названным по имени спутником Клеопы на дороге в Эммаус мы не имеем оснований»<sup>765</sup>.

### 23. Общие характерные особенности трудов св. Луки

Как уже отмечалось, Писания св. Луки имеют целый ряд ярко выраженных характерных черт, особенно видных при сравнении с другими, прежде всего Синоптическими Евангелиями. Они связаны с упомянутыми особенностями личной культуры св. Луки.

Св. Лука прямо говорит о себе, вернее, о своих намерениях (правда, не упоминая своего имени) в первых стихах Евангелия и Книги Деяний. Впрочем, на этом его прямое «присутствие» в тексте Евангелия заканчивается, а в Деян. можно еще отметить «мы»-отрывки (см. выше).

#### Евангелист-писатель

Св. Лука написал Евангелие как *рассказ о событиях* с соблюдением всех требований, предъявляемых к литературе такого рода. Строго говоря, из всех евангелистов только Лука может быть назван *писателем* в точном, высоком смысле этого слова. Лука заявляет о себе как о писателе во вступлении. При этом, конечно, Евангелие не перестает быть Евангелием как Благовествованием об Иисусе Христе. Так Благая весть становится не просто письменным, но литературным текстом в самом тесном смысле этого слова<sup>766</sup>. Цель остается прежней – чтобы ученик (читатель или слушатель) мог утверждаться в своей вере:

<sup>1</sup> Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях,<sup>2</sup> как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова,<sup>3</sup> то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку (а)/nwqen pa=sin a)kribw=j kaqech=j) описать тебе, достопочтенный Феофил,<sup>4</sup> чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен (Лк. 1, 1-4).

«Евангелие от Луки – это хорошая греческая литература I века... Кроме того, Лука – историк, он читал Фукидида и других греческих авторов. Помимо Евангелия его перу принадлежит историческое сочинение – Деяния святых апостолов. Авторство Луки подтверждается сравнительным анализом словаря и стиля этих двух новозаветных текстов. Деяния – блистательное литературное произведение, представляющее собой сравнительное жизнеописание апостолов Петра и Павла. В том же ключе выдержаны сравнительные жизнеописания Плутарха, которые написаны значительно позже Деяний, хотя Плутарх и считается по недоразумению первым мастером этого жанра. Лука, по его словам, стремится к *акривии* (см. ст. 3) – это слово, которое почти невозможно перевести на русский язык, означает правдивое, точное, последовательное изложение фактов»<sup>767</sup>.

Начало Лк. (как и Деян.) очень элегантно. Это красивое греческое вступление, «построенное по всем правилам, за который в любой риторической школе похвалили бы»<sup>768</sup>.

Письменная речь Луки очень литературна; его словарный запас самый богатый из всех Евангелий. В Лк. (не считая Деян.) лексикон насчитывает 2000 слов, тогда как в Мф. – 1700; Мк. – 1350; Ин. – 1000<sup>769</sup>. Благородство текста Лк. можно почувствовать при сравнении с параллельными текстами других Евангелий:

От Марка, гл. 4	от Матфея, гл. 8	от Луки, гл. 8
<sup>36</sup> И они, отпустив народ, взяли Его с собою, как Он был в лодке; с Ним были и другие лодки.	<sup>23</sup> И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его.	<sup>22</sup> В один день Он вошел с учениками Своими в лодку и сказал им: переправимся на ту сторону озера. И отправились.
<sup>37</sup> И поднялась великая буря; волны били в лодку, так что она уже наполнялась водою.	<sup>24</sup> И вот, сделалось великое волнение на море, так что лодка покрывалась волнами;	<sup>23</sup> Во время плавания их Он заснул. На озере поднялся бурный ветер, и заливало их волнами, и они были в опасности.
<sup>38</sup> А Он спал на корме на возглавии. Его будят и говорят	а Он спал. <sup>25</sup> Тогда ученики Его, подойдя к	

<sup>765</sup> Кассиан, еп. С. 311.

<sup>766</sup> Таким образом, Четвероевангелие предстает как одна и та же Благая весть, изложенная в разных жанрах: Мк. – сообщение; Мф. – катехизис в традиционных раввинистических правилах; Лк. – литературный текст; Ин. – гностический вариант.

<sup>767</sup> Чистяков Г. свящ. С. 13-15.

<sup>768</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 42.

<sup>769</sup> См. Чистяков Г. свящ. С. 18.



Ему: Учитель! неужели Тебе нужны нет, что мы погибаем? Нему, разбудили Его и сказали: Господи! спаси нас, погибаем. <sup>24</sup> И, подходя, разбудили Его и сказали: Наставник! Наставник! погибаем. Но Он, встав, запретил ветру и волнению воды; и перестали, и сделалась тишина. <sup>39</sup> И, встав, Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, перестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина. <sup>26</sup> И говорит им: что вы так боязливы, малoverные? Потом, встав, запретил ветрам и морю, и сделалась великая тишина. <sup>40</sup> И сказал им: что вы так боязливы? как у вас нет веры? <sup>25</sup> Тогда Он сказал им: где вера ваша? Они же в страхе и удивлении говорили друг другу: кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему? <sup>41</sup> И убоялись страхом великим и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему? <sup>27</sup> Люди же, удивляясь, говорили: кто это, что и ветры и море повинуются Ему?

Однако св. Лука виртуозно владеет не только греческой литературной речью. Не менее профессионально и со вкусом, как настоящий ценитель и знаток, он владеет библейской поэтикой и стилистикой, в основе своей семитскими. Причем делает это не из каких-то чисто эстетических (только лишь из интереса к экзотической иудейской словесности) побуждений, а исходя из благовестнических и богословских целей – возвещать Иисуса Христа, Мессию Израиля язычникам, проповедовать им *милость* от Бога быть приглашенными в Священную историю, участником которой до поры до времени был только Израиль.

В этом отношении дело св. Луки можно оценить как знаковое. Ведь по сути дела вся христианская, в том числе и современная церковная проповедь есть *приобщение* нашей в основе своей внебиблейской, языческой, «несвященной» жизни к *миру Библии*, ее *освящение*. Первичную же базу Библии составляет Ветхий Завет – Священное Писание сначала только народа Израиля. Лука знаменует собой стремление сохранить библейский язык, сочетав его с изящной греческой риторикой. По крайней мере, в своем богослужении Церковь вплоть до сегодняшнего дня сохраняет такое же сочетание «библеизма» (употребление ветхозаветных терминов и реалий, например, «Израиль», «Сион», «Иерусалим» и т.п.) и внебиблейской (например, византийской или славянской) стилистики.

Яркий пример подобной ветхозаветной семитской «библейскости» Лк. – пролог (Лк. 1 – 2; см. ниже).

Писательский талант св. Луки обнаруживает и в организации материала (большой частью того же самого, что использовали свв. Марк и Матфей), и в его изложении. Как мастерски он «поймал» читателя, заставив его «не заметить», сколько времени прошло между Воскресением и Вознесением Иисуса (сорок дней или один день) и тем самым показывая, что понятие времени здесь вообще ни при чем! Воскресший Господь *всегда* пребывает в Церкви.

⇒ **Кто такой Феофил?**

Из первых стихов Лк. и Деян. следует, что обе книги Лука написал как труд, обращенный к некоему Феофилу. Здесь возможны два толкования:

1) Символическое. Собственное имя «Феофил» (Qeo/filoj), стоящее в форме обращения (voc.: Qeo/file), означает «Боголюбивый». Расширительно-символически такое обращение можно понимать как что-то вроде «Ваше Боголюбие» – ко всякому боголюбивому, т.е. стремящемуся к познанию истинного Бога читателю.

2) *Более вероятно* буквальное понимание: Феофил был одним из новообращенных или оглашаемых. Ему, как довольно почтенному или высокопоставленному лицу, св. Лука и адресует свой труд. Обращение «достопочтенный» (kra/tiste), возможно, является не просто вежливым тоном, а официальной формой обращения к важным особам («Ваше Превосходительство»?)<sup>770</sup>.

#### Евангелист-историк

Первые стихи выдают в св. Луке не только писателя, но и добросовестного исследователя прошлого, т.е. историка. Причем речь идет не только о последовательности событий, которую он стремится воссоздать «тщательно», «по порядку» (Лк. 1, 3), но и о том, чтобы соотнести евангельские события с общей, гражданской, мировой историей.

Самое начало своего повествования св. Лука отмечает хронологическим указанием:

Во дни Ирода, царя Иудейского... (1, 5)

Благодаря Лк. мы располагаем привязкой таких важных событий, как Рождество Христово и начало проповеди Иоанна Крестителя, к целому ряду общеизвестных фактов исторического времени:

<sup>1</sup> В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. <sup>2</sup> Эта перепись была первая в правление Квириния Сирию (Лк. 2, 1-2).

<sup>770</sup> См. Кассиан, *en.* С. 311.

<sup>1</sup> В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, <sup>2</sup> при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне (Лк. 3, 1-2).

Но и здесь евангелистом движет не только чисто научный интерес «датировать» евангельские события, а опять-таки *богословско-благовестнические* мотивы. Коль скоро Благая весть, прозвучавшая в недрах отдельно взятого (избранного) народа Израиля, выходит на «международную арену», это должно быть отражено в самом Евангелии. История Иисуса Христа становится частью мировой истории, а не только следующей стадией Священной истории, понимаемой как история избранного народа Израиля. Например, родословие Иисуса Христа Лука ведет не от Авраама, как Матфей, а от Адама (см. Лк. 3, 23-38).

Кстати, и это «историческое богословие» Церковь подхватила с подачи Луки, развивая его в своих литургических текстах. Так, в стихире Навечерия Рождества Христова (на «Господи воззвах», на «и ныне») фактически дается раскрытие того идейного смысла, который Лука вкладывал в исторические указания, на первый взгляд имеющие чисто хронологическое значение. Августу, олицетворяющему претензию на господство над миром и людьми, противопоставляется истинный Господь (Господин) – Христос-Бог (ср. Лк. 2, 11).

Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человекв преста: из тебе вочеловечшусь т чистыи, многобожие издравль изпраздниш. под ездимъ царствомъ мирскимъ гради быша, из во едино влчество бжества языцы вѣроваша. написахомъ тебе повелѣнемъ кесаревымъ, написахомъ вѣрнии изменемъ бжества, тебе вочеловечшагъ бгга нашего. велѣи твои милость, гдси, слава тебе.

Перевод: Когда Август единоначальствовал на земле, прекратилось многоначалие человека, а когда Ты вочеловечился от Чистой (т.е. Девы Марии), упразднено идольское многобожие. Города подчинились единому мирскому царству, а народы уверовали в единое господство Божества. Повелением Кесаря люди были переписаны, а мы, верные, были переписаны именем Божества, Тебя, вочеловечившегося Бога нашего...

Еще больше хронологических и иных документальных указаний имеется в книге Деяний, что и придает ей отчетливые признаки исторического труда. Впрочем, Лука, кажется, не всегда в силах (или не желает) указать точную хронологическую привязку и применяет несколько застенчивое неопределенное «в те дни». Поэтому богослужебные Апостольские чтения из Деян. вводятся оборотом *Во дни оны*, т.е. по-русски «в те дни».

Как любящий точность историк, Лука подбирает и более корректные, адекватные термины для описания тех или иных подробностей. Например, Галилейское море, как его называют Матфей и Марк, для Луки есть «всего-навсего» озеро (Геннисаретское), что гораздо больше соответствует действительности (ср. Лк. 5, 1 и Мф. 4, 18; Мк. 1, 16 и др.). Кроме стремления к точности, здесь вновь косвенно сказывается более широкий (общемировой) кругозор Луки.

#### Евангелист-врач

Предание о том, что св. Лука был врачом, основано в первую очередь на отзыве ап. Павла о Луке как о «враче возлюбленном» в Кол. 4, 14. Столь прямое указание дополняется особенностями лексикона самого св. Луки, который в отличие от других евангелистов иногда использует слова, относящиеся к области медицины. Например:

Мф. 19, 24: Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши (dia\truph/matoj r(afi/doj)...	Мк. 10, 25: Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши (dia\trumalia=j r(afi/doj)...	Лк. 18, 25: Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши (dia\trh/matoj belo/nhj)...
--	---	---

«Евангелисты Матфей и Марк употребляют здесь слово *ra/fij* – это обычная швейная игла, которой пользуются женщины. А в Евангелии от Луки использовано слово *belo/nh* – игла хирурга. Это слово из *Corpus Hippocraticum* – свода сочинений древнегреческого врача Гиппократ, то есть чисто медицинское словечко»<sup>771</sup>.

Другой пример:

Мф. 8, 14: Иисус увидел тещу его, лежащую в горячке (pure/ssousan).	Мк. 1, 30: Теща же Симонова лежала в горячке (pure/ssousa).	Лк. 4, 38: Теща же Симонова была одержима сильною горячкою (puret%= mega/l%)...
---	---	---

Как видим, Матфей и Марк одинаково употребляют причастие или глагол, переводимые в СП словосочетанием «лежащая (лежала) в горячке», тогда как Лука предпочитает назвать болезнь отдельным существительным с характеристикой степени: «сильною горячкою».

<sup>771</sup> Чистяков Г. *святи*. С. 14; см. также Кассиан, еп. С. 310.

Другой пример:

Отец Публия лежал, страдая горячкой и болью в животе (Деян. 28, 8; ср. также ст. 6).

Здесь *ducente/rion* («боль в животе») – медицинский термин<sup>772</sup> (отсюда «дизентерия»).

#### Евангелист-иконописец

Дополнить портрет св. Луки (в конечном итоге получается образ самого разносторонне образованного апостола, евангелиста-энциклопедиста) остается еще одним штрихом, который основывается исключительно на Церковном Предании и не имеет прямых оснований в Новом Завете: Лука был иконописцем, в частности, он написал первый образ Пресвятой Богородицы. Об этом можно прочесть в истории многих древних икон Божией Матери (Владимирской, Феодоровской, Смоленской и многих других). Доказать или опровергнуть это (археологически или еще как-либо документально) невозможно. Кроме того, нужно учесть, что церковное искусство первых христиан по своим формам и отношению к нему отличалось от иконописи и иконопочитания последующих веков. И все же в предании о св. Луке как о первом иконописце Пресвятой Девы заключается большая и серьезная правда. По сравнению с другими евангелистами св. Лука в своих писаниях (в большей степени в Евангелии, но и в Деян., см. 1, 14) уделил Марии, да и вообще женщинам (см. ниже) гораздо больше внимания. Чего стоит хотя бы один-единственный, но в своем роде уникальный стих, свидетельствующий об особой чувствительности Луки к Ее *внутреннему* миру, когда он повествует о Рождестве Христовом:

А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем (Лк. 2, 19)!

Такого не встретишь ни в одном Евангелии, да и сам св. Лука выразился так только о Марии. Откуда он об этом узнал? Не Она ли сама посвятила его в свои былые переживания, связанные с Благовещением и Рождеством?

Утверждая, что та или иная икона Божией Матери написана евангелистом Лукой, Предание тем самым свидетельствует, что она вполне соответствует той *словесной* иконе Пресвятой Девы, которую изобразил св. Лука в Евангелии. Такова глубокая, если не археологическая, то богословская правда этого Предания.

Итак, св. Лука справедливо почитается небесным покровителем врачей и иконописцев, но в аналогичном качестве он вполне мог бы рассматриваться по отношению к писателям и историкам.

#### 24. Сквозные богословские темы Лк. и Деян.

##### «Евангелие милости»

Главная мысль, которую проводит в своих трудах св. Лука, состоит в том, что Благая весть – это весть о великой Божией милости, благодаря которой в Священную историю призывается не только Израиль, но и те, кто прежде не имел к ней ни малейшего отношения. Удостоенными Божией милости оказываются язычники и вообще весь мир, как бы далеко и, кажется, безвозвратно он ни пал или ушел от Бога. И тут именно *милость* от Бога, а не необходимость исторического процесса. Лк. поэтому часто и называют «Евангелием милости». На нем лежит печать милости и даже нежности, которую можно разглядеть во многих фразах и строчках:

Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь (Лк. 7, 13).

«Прививка» язычников к стволу Священной истории – а этот ствол составляла в Ветхом Завете история Богоизбранного народа Израиля – не что иное, как идея апостола Павла, особенно развернуто представленная в Рим. 11 (см. § 34. 3). Вспомним, как Павел обращался к христианам из язычников:

... ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины... (Рим. 11, 17)

При этом священные ценности ветхозаветного Израиля остаются незыблемыми:

<sup>4</sup> Израильтян[ам–А.С.]... принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; <sup>5</sup> их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь (Рим. 9, 4-5).

Подобная Павлова идейно-богословская база четко просматривается в том, *как* св. Лука излагает свою версию Благой вести, признанную Церковью в качестве канонической, а также *что* он посчитал необходимым в нее включить. Последнее особенно заметно, когда речь идет об уникальном материале, т.е. имеющемся только у Луки.

Так, Лк. начинается очень ветхозаветно. Его пролог (Лк. 1–2) обильно пропитан библейской стилистикой (подробнее см. выше). Это именно тот «ствол» Священной истории, единственным участником которой был Израиль. Теперь, «ныне», к нему «прививаются» все, кто уверовал в Иисуса, в

<sup>772</sup> См. Кассиан, *en.* С. 310.

том числе язычники. Такова великая милость от Бога. Она составляет *главное* содержание проповеди Иисуса. Приведем конкретные примеры.

◇ Только в Лк. приводится история Рождества Крестителя, где уделяется внимание эпизоду с наречением его именем «Иоанн» (1, 13. 59-63), что в переводе с еврейского (*Johanan*) означает «Господь (YHWH) милостив».

◇ В программном первом общественном деянии Иисуса (см. также ниже) – проповеди в Назаретской синагоге – основным мотивом звучит принципиальная возможность для Бога обратиться со Своей милостью к язычникам, причем на фоне отвержения израильтян, что приводит в ярость присутствующих в синагоге:

<sup>25</sup> 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, <sup>26</sup> и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую; <sup>27</sup> много также было прокаженных в Израиле при пророке Елисее, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина <sup>28</sup> Услышав это, все в синагоге исполнились ярости... (Лк. 4, 25-28).

◇ Только в Лк. есть притча о блудном сыне (15, 11-32) – самая богатая по содержанию из всех евангельских притч. Св. Амвросий Медиоланский (IV век) назвал ее «*Evangelium Evangeliorum*» («Евангелие Евангелий») <sup>773</sup>. Это притча – о милости Отца, который готов принять Своих заблудших чад. Скрыто здесь присутствует и критика «немилосердного» старшего брата, за которым по одному из толкований угадывается ветхозаветный народ Божий.

◇ Только в Лк. есть притча о мытаре и фарисее (18, 10-14), в которой мытарь молится о милости: «Боже, будь милостив ко мне грешнику» (ст. 13).

◇ Только в Лк. есть притча о милосердном самарянине (Лк. 10, 30-37). Причем важно, что милосердным, а значит, по логике притчи, ближним оказывается именно самарянин, т.е. иноплеменник.

◇ Только в Лк. рассказывается о десяти прокаженных (Лк. 17, 12-19), из которых девять, будучи иудеями, т.е. сынами Закона, не смогли «разглядеть» в исцелении милость от Бога, и лишь один – сын по благодати – по достоинству ее оценил, так что пришел благодарить. А все потому, что «это был самарянин» (ст. 16), т.е. вновь иноплеменник.

◇ Только в Лк. приводится эпизод с благоразумным (покаявшимся) разбойником, висящим на кресте рядом с Иисусом (23, 39-43). Даже на Кресте Иисус проявляет милость и сострадание и дарует прощение (ст. 43).

◇ Наконец, главное общее требование Нагорной проповеди по Мф. 5, 48: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» в Лк. принимает такой вид:

Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд (6, 36).

Иначе говоря, совершенство, в котором ученик призван уподобляться Богу, есть ни что иное, как милосердие (милость).

### Милосердие как сострадание

Милость к заблудшим (блудный сын), страдающим (прокаженный или попавшийся разбойником), отверженным (мытарь), осужденным (разбойник на кресте), скорбящим (наинская вдова) – милость, которая была содержанием проповеди и служения Иисуса, есть Его *со*-страдание по отношению к ним. Вот почему Лк. оттеняет в служении Иисуса моменты *со*-страдания. О пути же Самого Иисуса еще задолго до Голгофы св. Лука повествует как о шествии к страданиям:

◇ Только в Лк. говорится, о чем беседовали Моисей и Илия с Иисусом, преобразившимся на горе:

Они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме (9, 31).

◇ Большая половина служения в Галилее описана как долгий путь в Иерусалим (см. 9, 51) под знаком грядущих страданий.

Иконописным символом св. Луки является телец – жертвенное животное, символ жертвенности.

### Язычники в Лк. и Деян. Спасение – всем людям

«Мысль о спасении язычников есть доминирующая мысль в Истории Луки» <sup>774</sup>.

Добавим, речь идет не о язычниках как таковых, а обо *всех* людях, *всех* народах – спасение касается не только Израиля (хотя его начальная роль не оспаривается), но и *всех*, кто до этого был вне народа Божия. Эта двучастная модель – «Израиль и язычники» – обозначена почти сразу, в прологе, в песни праведного Симеона:

<sup>30</sup> ... спасение Твое, <sup>31</sup> которое Ты уготовал пред лицом всех народов (law=n – народов) <sup>32</sup> свет к просвещению язычников и славу народа (laou=) Твоего Израиля (2, 30-32) <sup>775</sup>.

<sup>773</sup> См. Чистяков Г. свящ. С. 16.

<sup>774</sup> Кассиан, еп. С. 313.

Распространение Благой вести «во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк. 24, 47) и есть та перспектива, которая постепенно разворачивается в писаниях св. Луки. Весть осваивает все новые и новые пространства, порой преодолевая различного характера сопротивление – от закостенелого иудейского партикуляризма до насмешливого скептицизма самоуверенной интеллигенции, как в Афинах. То и другое порой с определенной долей иронии описано в Деян. Вот, например, как кратко, но проницательно охарактеризованы афиняне:

Афиняне же все и живущие у них иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое (Деян. 17, 21).

Отсюда отчасти понятной становится их глухота к *подлинно* новой, Благой вести.

В Деян. мы черпаем много конкретного исторического материала, связанного с преодолением ига законнического иудейского сознания (см. видение ап. Петра в Деян. 10; апостольский собор в Иерусалиме в Деян. 15 и др.).

Можно сказать, что Деян. – книга, описывающая, как Благая весть *не без препятствий* выходит за пределы Израиля, чтобы стать достоянием язычников. Своеобразным итогом звучит один из последних стихов Деян., где приводятся слова ап. Павла:

<sup>25</sup> Хорошо Дух Святой сказал отцам нашим через пророка Исаию: Пойди к народу сему и скажи: слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите. <sup>27</sup> Ибо огрубело сердце людей сих, 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. <sup>28</sup> Итак да будет вам известно, что спасение Божие послано язычникам: они и услышат (Деян. 28, 25-28).

### География событий

Как и в случае с Мк. (см. § 42. 5), интересно обратить внимание на географию событий, описываемых в Лк. и Деян. – точнее, на богословский смысл географии. Это как раз один из тех аспектов, которые заставляют рассматривать обе книги св. Луки в их тесной взаимосвязи. К тому же подобный географический подход снимает вопрос о якобы необъяснимо «неожиданном» окончании (обрыве?) повествования Деян.

Итак, Благая весть начинается в Израиле. Вот почему географическим центром *Евангелия* в Лк. является Иерусалим – этим центром истории спасения Святой Город был в Ветхом Завете. Говоря еще точнее, центральной точкой является Иерусалимский храм – средоточие Присутствия Божия среди Его народа, а потому это сердце Израиля до Христа и во время Христа.

◇ История, о которой повествует Лука, начинается в Иерусалимском храме. Здесь священник Захария совершает богослужение:

<sup>5</sup> Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария... <sup>8</sup> Однажды, когда он в порядке своей чреды служил пред Богом, <sup>9</sup> по жребию, как обыкновенно было у священников, досталось ему войти в храм Господень для каждения (Лк. 1, 5. 8-9).

◇ События младенчества, детства и отрочества Иисуса также связаны с храмом (см. Лк. 2, 22-49). В храме происходит Сретение (посвящение Иисуса как первенца Богу *по Закону Моисееву* и встреча, *сретение*, Младенца праведным Симеоном). В храм совершается паломничество двенадцатилетнего Отрока с Иосифом и Марией – это единственный во всем Новом Завете эпизод отрочества Иисуса (в отличие от многочисленных апокрифических евангелий детства, см. § 27).

◇ Третьим, т.е. наиболее значимым искушением Иисуса в Лк., в отличие от Мф., является предложение броситься с крыши храма (Лк. 4, 9), т.е. явить себя как Мессию в храме.

◇ Служение Иисуса представлено в двух частях, из которых вторая (начиная с середины Евангелия) описана как восхождение в Иерусалим:

Когда же приближались дни взятия Его *от мира*, Он восхотел идти в Иерусалим (Лк. 9, 51).

Впрочем, св. Лука не упускает из виду и то печально-трагическое обстоятельство, что Иерусалим как столица Священной истории и главное место встречи Израиля с его пророками был и местом их преследований и отвержения. Иисус с горечью восклицает:

Не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима (13, 33).

---

<sup>775</sup> Еще ранее, в ночь Рождества Христова, пастухи получают от Ангела весть о великой радости, «которая будет всем людям» (Лк. 2, 10). Правда, похоже, что здесь как Славянский так и Синодальный переводы несколько опережают логику самого евангелиста, ибо фраза Лк. *panti\ t%= la%=* буквально переводится как «всему народу» (в единственном числе). Так переведено в ЕК.

Страшный парадокс заключается в том, что *таким* образом – отвержением и распятием Мессии Израиля в его же столице – исполняется предназначение Иерусалима как средоточия спасения. Святой Град остается местом свершения главных событий спасения<sup>776</sup>.

◇ Воскресший Господь является ученикам не в Галилее, а в Иерусалиме (см. Лк. 24). Обратим внимание, как по-разному звучат слова Ангела Воскресения, обращенные к женам-мироносицам. По Марку:

Идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам (Мк. 16, 7; ср. Мф. 28, 7)

По Луке:

Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее (Лк. 24, 6).

◇ Подобно тому, как все начиналось в Иерусалиме, в храме, все там же, в храме, и заканчивается. Вот буквально последние стихи:

<sup>52</sup> Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великою радостью. <sup>53</sup> И пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога. Аминь (Лк. 24, 52-53).

Правда, здесь уже намечается и (пусть пока только лишь *потенциальная*) перспектива дальнейшей, по всему миру проповеданной милости (прощения) от Бога:

<sup>46</sup> И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, <sup>47</sup> и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима (Лк. 24, 46-47).

И опять-таки: «начиная с Иерусалима» – т.е. он остается точкой отсчета.

**Книга Деяний** тоже начинается в Иерусалиме с того же события, которым заканчивается Евангелие – с Вознесения Иисуса. Заповедь будущего стремительного распространения Евангелия формулируется еще более резко, и притом вновь начиная с Иерусалима:

Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли (Деян. 1, 8).

В Иерусалиме во время Пятидесятницы на учеников нисходит Святой Дух (Деян. 2), после чего Благая весть, как будто выпущенная из «лаборатории», стремительно несется «во всю землю», в конце концов достигая «края земли», столицы Вселенной – Рима. Если в Евангелии географической схемой является «Иерусалим – Галилея и другие близлежащие области – Иерусалим», то в Деян.: «Иерусалим – различные страны – Рим». Устремившись из столицы Священной истории, Благая весть достигает столицы Вселенной, дотоле находившейся вне библейской орбиты.

Если смотреть только с точки зрения фактологического материала, то Деян. – это в основном описание благовестнических трудов (деяний) ап. Петра и в еще большей степени ап. Павла. Однако такой чисто внешний подход – как к биографии Петра и Павла – сталкивает читателя с проблемой «неожиданной» концовки Деян. Ведь Павел направляется в Рим, чтобы предстать перед судом Кесаря, и вдруг, так и не рассказав о самом интересном (чем закончился суд), повествование «обрывается». В том-то и дело, что Деян. – не биография Петра или Павла (книга и называется не «Деяния Петра и Павла», а «Деяния святых апостолов»). Это история о том, как Благая весть во исполнение повеления воскресшего Иисуса распространяется и достигает «края земли». Можно сказать, что главным героем повествования Деян., как и Евангелия, продолжает оставаться Иисус, точнее, Благая весть о Нем. Выражение «Слово Божие», обозначающее именно Благоую весть как что-то живое, растущее и распространяющееся, характерно для Деян.:

Слово же Божие росло и распространялось (Деян. 12, 24; ср. 6, <sup>7</sup> и др.).

Слово есть форма пребывания Иисуса в умножающейся и ширящейся Церкви. Тот факт, что Павел прибывает в Рим, для деесписателя означает, что не столько Павел, сколько Благая весть достигла столицы мира (не столь важно, что скорее всего христианские общины появились в Риме еще до прибытия туда Павла, см. § 34. 1), а значит, и книга должна быть закончена<sup>777</sup>.

Таким образом, мы вновь (может быть, в еще большей степени, чем в случае с другими Евангелиями) сталкиваемся с вопросом о соотношении богословия и истории, жизни Иисуса Христа как предмета проповеди и как реальных исторических фактов. Что первично и что вторично? Не получается ли так, что евангелисты, например, св. Лука, «подгоняли» пересказ событий под некую богословскую схему или идею?

Ответ на этот вопрос дает сам Лука в тех первых стихах своего труда, где говорит о своих целях и о своих методах: «по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать» (1, 3). Парадоксально,

<sup>776</sup> См. Charpentier E. P. 82.

<sup>777</sup> См. Кассиан, en. С. 322-3.

но Лука, в трудах которого история и география евангельских событий выглядят тщательнее всего организованными, символическими, «спланированными», одновременно производит впечатление и самого историчного и достоверного (см. выше). Итак, «правильнее будет сказать, что Лука показывает богословскую важность истории»<sup>778</sup>.

### Три времени истории спасения

Св. Марк рассказывает только об Иисусе и тех, кто «с Ним» – об учениках Его.

Св. Матфей рассказывает об Иисусе и об учениках Его как о Церкви, которая продолжает жить после земного служения Иисуса. И все в рамках одной книги – Евангелия (см. § 43. 4). Значительное внимание Матфей уделил и истории Церкви до Христа (ветхозаветной Церкви, т.е. народа Израиля), рассматривая ее как ожидание Христа Пришествия.

Св. Лука пошел третьим путем. Предприняв написание двух томов, он тем самым по-другому распределил времена: он «развел» время Самого Иисуса и время Его Церкви. Такое линейно-историчное видение оказывается для нас (тех, кто более воспитан на греко-римских, нежели на семитских и других восточных культурных ценностях) более привычным.

Ветхий Завет для св. Луки значит не меньше, чем для Матфея – это время ожидания Христа. Евангелие – время исполнения ожиданий в Иисусе и время Его служения. А время Церкви описано уже в следующей книге – Деян.

Можно представить себе вышесказанное в виде таблицы-схемы:

От Марка:	–	Иисус	–
От Матфея:	Ветхий Завет	Иисус и Церковь	–
От Луки	Ветхий Завет	Иисус (Лк.)	Церковь (Деян.)

⇒ **«Ныне» («днесь»)**

В Лк. особенным образом отмечается сам факт окончания ветхозаветного времени. Хронологическая граница почти что зрима. Она маркируется несколько раз повторенными словами «ныне» (nu=n) или «сегодня», «днесь» (sh/meron)<sup>779</sup>:

Ныне (sh/meron) родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь (Лк. 2, 11);

Ныне (nu=n) отпускаешь раба Твоего, Владыко (2, 29);

Ныне (sh/meron) исполнилось писание сие (4, 21);

Сегодня (sh/meron) надобно Мне быть у тебя в доме... Ныне (sh/meron) пришло спасение дому сему (19, 5. 9);

Ныне (sh/meron) же будешь со Мною в раю (23, 43).

Особенно заметно в сравнении с другими Синоптическими версиями:

Блаженны алчущие ныне (nu=n), ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне (nu=n), ибо воссмеетесь (6, 21).

Центральным моментом или, так сказать, мигом Сретения, т.е. Встречи – не только праведного Симеона с Младенцем, но и шире, Ветхого Завета с Новым, и является как раз «Ныне (отпускаеши)». В этот миг Ветхий Завет, дождавшись, увидев Христа («ибо видели очи мои спасение Твое», Лк. 2, 30), уступает место Новому.

⇒ **Первое общественное деяние Иисуса**

Свою знаковую роль, как всегда, играет *первое* и потому программное деяние Иисуса – то, с которого начинается Его общественное служение. В Лк. таким событием является посещение Иисусом синагоги в Назарете, где Он был воспитан (Лк. 4, 16 слл.). Синагога, суббота, чтение Писания – все очень иудейское, ветхозаветное:

<sup>17</sup> Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: <sup>18</sup> Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, <sup>19</sup> проповедывать лето Господне благоприятное (Лк. 4, 17-18; Ис. 61, 1-2).

Обратив внимание на такую деталь, как «Иисус раскрыл книгу», св. Лука затем пишет:

<sup>20</sup> И, закрыв книгу и отдав служителю, сел; и глаза всех в синагоге были устремлены на Него. <sup>21</sup> И Он начал говорить им: ныне исполнилось писание сие, слышанное вами (Лк. 4, 20-21).

<sup>778</sup> Гамри Д. С. 73.

<sup>779</sup> СП переводит и nu=n, и sh/meron как «ныне». Славянский текст точно переводит соответственно пу нынэ и днесь.

Итак, первые *собственные* слова Иисуса «Ныне исполнилось...», звучат *после ветхозаветного пророчества*. Время обетований закончилось. Началось время их исполнений.

«Лука часто ссылается на Писания, но не так, как Матфей. Он не ищет цитат конкретных текстов: Писание для него как подземный водный источник, дающий смысл событиям. Иисус вдоволь испивает из этого источника перед тем как дать Своим ученикам дух уразумения Писаний в день Пасхи (24, 45). Это выражается частыми «подобает» в устах Иисуса: не то, чтобы Он безропотно выполняет заданную программу, но скорее Он видит Свою жизнь как продолжение домостроительства Божия»<sup>780</sup>.

Если Евангелие – время Иисуса, то Деян. – время Церкви, время, когда «ныне» Иисуса как будто эхом многократно отзывается в сердцах новых и новых обращенных и крестившихся.

#### Женщины в Лк.

Впечатление милости, сострадательности и даже, быть может, какой-то особенной чуткости или нежности, которыми отмечено служение Иисуса в Лк., не в последнюю очередь складывается за счет того, что часто упоминаются различные женщины. Конечно, и в других Евангелиях встречаются упоминания о тех или иных женщинах – в первую очередь о Марии, Матери Иисуса. Но в Лк. их существенно больше (в этом отношении с Лк. может быть сравнимо лишь Ин., где тоже повышенное внимание уделено женщинам – Пресвятой Деве Марии, Марфе и Марии, Марии Магдалине, самарянке и др.). Упомянем лишь тех жен, о которых можно прочесть только у Луки:

- ◇ Пресвятая Дева Мария. Среди всех женщин в Лк. она занимает исключительное место.
- ◇ Праведная Елисавета, мать св. Иоанна Крестителя. О ней говорится буквально с первого стиха (1, 5 слл.), если не считать вступления 1, 1-4.
- ◇ Пророчица Анна, хвалящая Господа вместе с праведным Симеоном. Упоминается в повествовании о Сретении (2, 36-38).
- ◇ Наинская вдова. Иисус воскрешает ее сына (7, 11-16).
- ◇ Женщина-грешница, умывающая миром ноги Иисусу в доме Симона-фарисея (7, 36-50). Глядя на нее, Иисус рассказывает притчу о прощенных должниках и вновь возвещает милость:

Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит (ст. 47).

◇ Женщины в кругу учеников Иисуса. Их роль особенно подчеркивается (по сравнению с другими евангелистами, которые тоже упоминают Марию Магдалину и других женщин):

<sup>1</sup> После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, <sup>2</sup> и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, <sup>3</sup> и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему имением своим (8, 1-3: ср. Мф. 27, 55-56; Мк. 15, 40-41).

◇ Марфа и Мария. Св. Лука рассказывает о посещении их дома Иисусом (10, 38-42). Правда, о Марфе и Марии говорится (в связи с другим эпизодом) и в Ин. 11.

◇ Просто безымянная женщина (сам по себе красноречивый факт) из толпы слушателей. О ней говорится:

Одна женщина, возвысив голос из народа, сказала Ему: блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! (11, 27)

◇ Скорченная женщина, которую Иисус исцеляет в синагоге (13, 10-17).

◇ Женщины, оплакивающие Иисуса на Его Крестном пути. Он обращается к ним:

Дщери Иерусалимские! не плачьте обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших... (23, 28 слл.)

Много женщин и в Деян. Например, среди немногих уверовавших афинян упоминается Дамарь (Деян. 17, 34). При пристальном чтении и сравнении с другими Синоптическими Евангелиями можно найти и другие примеры.

Возможно, это покажется рискованным анахронизмом, но в том, что св. Лука уделяет такое внимание женщинам (больше, чем другие евангелисты, но, конечно, меньше, чем современная культура), также сказывается его европейскость или, скажем мягче, греко-римскость.

«Это черта эллинистической культуры того времени: греки уже допустили женщину в общественную жизнь, тогда как в Палестине она остается малозаметной»<sup>781</sup>.

#### Богатые в Лк. и Деян.

Лк. написано как труд, обращенный к *достопочтенному* Феофилу, т.е. человеку, несомненно, видному и состоятельному. Может быть, здесь кроется главное объяснение, почему в Лк., да и в Деян.

<sup>780</sup> Charpentier E. P. 82.

<sup>781</sup> Чистяков Г. *святиц.* С. 222.



довольно часто затрагивается тема богатства и, выражаясь современным языком, бизнеса. Евангелист как будто старается заставить задуматься богатого Феофила над тем, какой смысл имеет материальное богатство и как правильно им распорядиться, чтобы оно принесло пользу, т.е. чтобы было во благо, во спасение. Если рассказ о богатом юноше есть во всех Синоптических Евангелиях<sup>782</sup>, то в Лк. можно обнаружить еще и множество других историй, касающихся имущественно-денежной тематики:

◇ Притча о безумном богаче (12, 16-21).

◇ Притча о неверном управителе (16, 1-9), заканчивающаяся одним из самых удивительных высказываний Иисуса (о не совсем честном бизнесе):

Приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители (16, 9).

◇ Притча о богаче и нищем Лазаре (16, 19-31).

◇ Рассказ об обращении Закхея (19, 1-10), человека богатого и начальника мытарей. С одной стороны, он исполнен восторга обращения:

Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо (ст. 8).

С другой стороны, «Закхей поступает разумно с точки зрения бизнесмена: он не отдает все, он отдает половину, у него остается какое-то богатство, которое можно наращивать, чтобы раздавать и впредь, потому что если отдать все за один раз, то не будет никакой перспективы, будет тупик»<sup>783</sup>.

◇ В Песни Богородицы:

... алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем (Лк. 1, 53).

«Имущественная» тема присутствует и в Деян. Говоря о Церкви как о собрании учеников, у которого «было одно сердце и одна душа», деесписатель отмечает:

<sup>32</sup> И никто ничего из имущества своего не называл своим, но все у них было общее... <sup>34</sup> Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного <sup>35</sup> и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду (Деян. 4, 32. 34-35).

Там же приводятся конкретные примеры как положительного характера (Иосия, прозванный Варнавой, который продал все и положил деньги к ногам апостолов; 4, 36-37), так и отрицательного (Анания с женой Сапфирой, утаившие часть своих денег; 5, 1-11).

#### Святой Дух в Лк. и Деян.

В Писаниях Луки много внимания уделяется действию Святого Духа в Церкви. Действие Святого Духа – вот то главное, что определяет Церковь не просто как общество людей, хранящих единство Предания и веры и живущих по каким-то определенным правилам, а как собрание, где продолжает присутствовать *Живой Господь*, воскресший Иисус. Особенно это видно в Деян., где «очень много» Святого Духа и Его действие описано с таким восторгом и так зримо, что возникает ощущение непрерывающейся Пятидесятницы, как в Церкви на самом деле и происходит. Такое повышенное внимание Святому Духу – обратная сторона замысла св. Луки. Разделив в линейности время Иисуса и время Церкви (см. выше), он пишет о присутствии Бога в Церкви в Святом Духе при видимом, телесном отсутствии в ней Иисуса.

#### ⇒ *Святой Дух в Лк.*

Присутствие и действие Святого Духа («другого Утешителя», как Он именуется в Ин. 14, 16) подчеркивается не только в Деян., где это бесспорно важнее и актуальнее (ведь Иисус уже не присутствует зримо, телесно), но и в Лк. Само слово «Дух» (το\ πνευ=μα) в Лк. употреблено 14 раз (в Мф. – 10; в Мк. – 6). Из них обратим внимание на такие случаи:

◇ В начале Евангелия все поочередно, исполнившись Духа Святого, пророчествуют: Елисавета (1, 41), Захария (1, 67), Симеон (2, 25-26).

◇ Гавриил – вестник Святого Духа. Жизнь Иисуса Христа начинается как наитие Святого Духа:

Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя... (Лк. 1, 35).

◇ Можно сравнить параллельные места Синоптических Евангелий:

Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола (Мф. 4, 1).

Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню (Мк. 1, 12).

<sup>782</sup> Из этих чтений два, а то и все три (в случае слишком большой Крещенской отступки ввиду поздней Пасхи) вставлены в расписание воскресных литургийных чтений Православной Церкви. Таким образом, чтение «о богатом юноше» можно отнести к числу наиболее читаемых в Церкви за воскресными богослужениями.

<sup>783</sup> Чистяков Г. *свящ.* С. 211.

Иисус, исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню (Лк. 4, 1).

◇ Или:

Если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него (Мф. 7, 11).

Если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него (Лк. 11, 13).

◇ Опять обратим внимание на начало служения Иисуса по Лк. (в назаретской синагоге, 4, 16 слл.). Место из Ис. (61, 1-2), которое зачитывает и толкует Иисус, начинается со слова «Дух»:

Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное (Лк. 4, 18-19).

⇒ *Святой Дух в Деян.*

Самое начало Деян. (гл. 1) – напряженное ожидание, «пауза» между присутствием Иисуса, описанном в Евангелии, и присутствием Святого Духа, которое обещал Иисус, покидая учеников (Лк. 24, 49).

«По определению св. Иоанна Златоуста (Беседа I на Деян.), Деян. есть книга о Св. Духе, пришествие Которого было обещано в Евангелии»<sup>784</sup>.

Начиная со 2-й главы, где описано сошествие Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, Его обильное изливание не прекращается и плодит все новые и новые христианские общины. Это и есть главное свидетельство, что в Церкви продолжает присутствовать Слово Божие – воскресший Иисус.

Лука не боится описывать действия Святого Духа как нечто осязаемое и доступное чувствам:

«Дух – это сила, которая проявляется шумом как бы от сильного ветра в виде как бы огненных языков (2, 3), которая ясно выражается в глоссолалии (2, 4; 10, 46; 19, 6). Воздействие Духа на принимающих Его вызывает изумление и зависть даже у волхва (8, 18-19). Когда в повествовании Луки кем-нибудь овладевает сила Духа, это обычно сразу выражается в экстазе. Именно поэтому он описывает нисхождение Духа столь драматически – «крещены Духом Святым» (1, 5; 11, 16), «нисшел» (1, 8; 19, 6), «излил» (2, 17-18. 33; 10, 45), «сошел» (8, 16; 10, 44; 11, 15). Отсюда и заданный в 19, 2 вопрос – «приняли ли вы Духа Святого, когда уверовали?» (ЕК) – ибо получение Духа это что-то осязаемое, что невозможно ни с чем перепутать. Поэтому проявление «обещанного Духа Святого» (2, 33, ЕК) описывается как «то, что вы и видите и слышите», где экстастическое поведение и речь учеников отождествляются с изливанием Духа!»<sup>785</sup>.

В Лк. о Святом Духе говорится также несколько больше по сравнению с другими Синоптическими Евангелиями. Это еще одно свидетельство внутренней связи между Лк. и Деян. (двумя частями одного труда) и между земным служением Иисуса и жизнью Церкви после Его Вознесения (вплоть до сего дня).

Обратим еще раз внимание на эпизод встречи воскресшего Иисуса с двумя эммаусскими путниками (Лк. 24, 13-35). Они Его не узнают, хотя слышали «о всех сих событиях» (ст. 24), даже несмотря на то, что Он Сам «начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (ст. 27). Узнавание происходит лишь тогда, когда Он остается с ними на вечернюю трапезу и совершает действие, ставшее церковным Таинством – преломляет хлеб (стт. 30-31. 35). Но:

Он стал невидим для них (ст. 31).

Это имеет не иначе, как *церковное* значение: всякий раз, когда в Церкви за Литургией преломляется хлеб, актуализуется невидимое, но реальное присутствие Господа.

Интересно, что в древности, которую еще успела застать Русская Церковь, этот момент был обозначен в последовании Литургии. Так, в русских служебниках XIII–XIV веков, которыми пользовались православные священники в Соборе Святой Софии в Новгороде, можно прочесть следующее описание преломления Хлеба (Св. Тела) перед Причащением:

*А се глаголет поп, ломя тело:*

Познаста ученика Господа в преломлении хлеба, и нам, Господи, даждь грешником познати Тя в животе вечнем<sup>786</sup>.

Кстати, сколько дней прошло от Воскресения до Вознесения Иисуса? Кажется, сомнений быть не может: мы празднуем Вознесение на сороковую день после Пасхи, да и Лука пишет в Деян.:

<sup>784</sup> *Кассиан, еп. С. 322.*

<sup>785</sup> *Данн Д.Д. С.*

<sup>786</sup> *Рубан Ю. Как молились в святой Софии Новгородской. Литургия и Панихида XIII столетия. СПб. 2002. С. 25.*

... в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божиим (1, 3).

Но если мы внимательно прочтем всю 24-ю главу Лк., где приводятся три эпизода с явлениями воскресшего Иисуса (от посещения гроба женами в первый день недели после погребения до Вознесения Иисуса на небо) и при этом обратим особое внимание на обстоятельства времени, то увидим, что все происходит в один день! Вот «хронологические» стихи 24-й главы:

<sup>1</sup> В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они ко гробу... <sup>13</sup> В тот же день двое из них шли в селение, отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима, называемое Эммаус... <sup>33</sup> И, встав в тот же час, возвратились в Иерусалим и нашли вместе одиннадцать *Апостолов* и бывших с ними... , <sup>36</sup> Когда они говорили о сем, Сам Иисус стал среди них и сказал им: мир вам... <sup>50</sup> И вывел их вон *из города* до Вифании и, подняв руки Свои, благословил их. <sup>51</sup> И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо...

Уж кого-кого, а св. Луку – великолепного писателя, скрупулезно соблюдающего точность описаний, – заподозрить в такой оплошности (ведь о сорока днях в Деян. пишет *он же*) просто немислимо! Значит, он намеренно вводит это «противоречие» – чтобы показать *надвременность* пребывания воскресшего Господа в Церкви. Да и в нашей литургической жизни 40 дней от Пасхи до Вознесения – довольно условный срок: ведь мы празднуем Воскресение Христово все время, круглый год. Кроме того, 40 дней – сам по себе срок, имеющий *символический* смысл полноты.

«Мы истолковали это впечатление в том смысле, что Воскресение есть явление иного бытия, не знающего границ земного пространства и времени. Мы можем выразить наши наблюдения в краткой формуле: история Лк. есть временное преломление вечного»<sup>787</sup>.

### Иисус – пророк

В библейской традиции действие Святого Духа ассоциируется прежде всего с пророческим служением. То сравнительно большее внимание, которое уделяется в Лк. Святому Духу (см. выше), усиливает впечатление об Иисусе как о пророке – преемнике ветхозаветных пророков. Ведь, строго говоря, именно пророки были той главной определяющей силой, посредством которой Бог говорил к Своему народу. Богодуховенность сначала Предания, а потом Писания – это вдохновение пророков Святым Духом.

Упомянутая укорененность св. Луки в библейской (ветхозаветной) традиции уже не раз проявляется и в том, что Иисус представлен как пророк, на котором почивает Дух Святой.

Так, уже начало общественного служения Иисуса выглядит как начало служения и помазание пророка. Если вновь обратиться к программной речи Иисуса в назаретской синагоге, то можно увидеть здесь многое из того, что непосредственно связано с пророческой тематикой. Ветхозаветная цитата, которую Он толкует и в которой говорится о Духе, есть не что иное, как описание пророческого призвания, *помазания Духом* (Ис. 61, 1-2; Лк. 4, 18-19; см. выше).

В Своем собственной речи Иисус ссылается на примеры *пророков* Илии и Елисея (см. Лк. 4, 25-27), недвусмысленно сравнивая Себя с ними.

Почему именно Илии и Елисея? Это тем более достойно особого внимания в силу программного, начального статуса речи Иисуса Христа.

Во-первых, личности Илии и Елисея в ряду ветхозаветных пророков все-таки особенные, выделяющиеся. Прежде всего – тем, что они вошли в Священную историю не благодаря своим *пророчествам* в узком, «словесном» смысле, а благодаря своим *делам*, точнее даже *чудесам*. Как следствие, это были пророки неписьменные, т.е. те, чьи речи и деятельность изложены не в отдельных книгах, озаглавленных пророческими именами (Ис., Ам. и др.), а вплетены в ткань повествования исторических книг (3 и 4 Цар.).

Во-вторых, Иисус нарочно берет такие примеры из жизни пророков Илии и Елисея, которые связаны непременно с язычниками – вдовой из Сарепты *Сидонской* (кстати, опять женщиной) и Нееманом *Сириянином*, чем приводит в ярость собравшихся в синагоге (ст. 28).

«Служение этих двух пророков отличается от служения остальных (насколько мы можем судить, исходя из библейских текстов). Те, другие, были посланы, чтобы возвещать. А Илия и Елисей не только возвещают, но и исцеляют и воскрешают, причем кого? Кто такая вдова из Сарепты Сидонской, у которой Илия воскрешает сына? Кто такой Нееман, которого Елисей исцеляет от проказы? Язычники. Они язычники и поэтому в большей степени открыты Богу, чем люди Писания, иудеи. Парадоксально, что иудеям Бог явился через Моисея в купине, дал заповеди, Закон, открыл Себя; а язычникам Он не являлся, но именно они, язычники, оказываются более восприимчивыми к тому, *что* Он делает среди людей, с людьми. Почему?»

Потому что в их языческом сознании еще не сложился образ Бога, которым они подменили бы Бога Живого. В сознании же иудея ко времени Илии-пророка такой образ уже сложился. Поэтому когда

<sup>787</sup> Кассиан, *en.* С. 321.

происходит что-то, не соответствующее его представлениям о Боге, иудей просто не воспринимает происходящего. Бог творит чудеса, а человек их творить не может – для иудеев это аксиома, поэтому они отвергают чудеса, которые Бог творит руками Илии и Елисея. В их сознании застыло: чудотворец только один – Бог. Без сомнения, это так, но того, что Бог может творить чудеса руками людей, они уже принять не могут, потому что формула «чудотворец один только Бог» заслоняет от них действия Бога, становится в их сознании ложным богом, закрывает от них реальность. Посылка «Никто не может творить чудеса и прощать грехи, кроме Бога» – верная. Но она приводит к неверным выводам, когда превращается в окаменелый, застывший образ, а в результате отрывает человека от Бога.

Язычник же в силу своей непросвещенности ничего не знает об этих образах Бога и поэтому воспринимает Его действия со всей дикарской наивностью и простотой. В этом смысле он находится в выигрышном положении»<sup>788</sup>.

Вот поэтому, совершая чудеса исцелений язычников, Иисус не боится повелевать им рассказывать об этом – в отличие от иудеев, среди которых Он предпочитает блюсти «мессианскую тайну» (см. § 42. 5), боясь быть понятым превратно и побудить нездоровые и ложные мессианские надежды:

<sup>38</sup> Человек же, из которого вышли бесы, просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус отпустил его, сказав: <sup>39</sup> «возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог (Лк. 8, 38-39).

История воскрешения Иисусом сына Наинской вдовы (Лк. 7, 11-16) очень напоминает историю воскрешения Елисеем сына женщины-сонамитянки (4 Цар. 4, 18-37). Народ, увидев сие чудо, восклицает:

Великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой (Лк. 7, 16).

В то же время поистине героическое служение Илии и Елисея при всей их ревности, вдохновенности от Бога, с точки зрения или даже с высоты Нового Завета выглядит порой как достаточно жестокое и даже кровавое. То были архаичные, точнее, первоначальные, *ветхозаветные* методы борьбы за правду, когда пророки Божии не останавливались даже перед убийствами и пролитием целых рек крови. И все – по повелению Бога. Самые кровавые страницы Ветхого Завета, порой сильно озадачивающие читателя – это те, что описывают времена Иисуса Навина и Судей. Во имя утверждения народа Божия в истине гибнут массы людей, целые языческие народы – именно массы, в которых тонут, отходят далеко на задний план судьбы конкретных людей. Илия и Елисей, жившие несколько столетий спустя после того времени, ведут себя как яркие продолжатели именно такого «воинствующего профетизма»<sup>789</sup>. Один после победы над четырьмя с половиной сотнями пророков Ваала в известном состязании с ними (3 Цар. 18, 18-40) повелевает схватить их и истребить:

И схватили их, и отвел их Илия к потоку Киссону и заколол их там (3 Цар. 18, 40).

Другой помазует на царство Ииуя (родоначальника новой царской династии в Израиле) и благословляет кровавую резню, уничтожившую весь предыдущий язычествующий царский дом Амврия (см. 4 Цар. 9 – 10).

Однако уже в самом Ветхом Завете служение Илии и Елисея представляло собой некий перелом, итог определенной фазы. Впереди было служение новых пророков, героизм которых совсем не в воинствующем насаждении истинной веры, а в жертвенном, мирном служении *Слова* (ярчайший пример, в этом смысле контрастирующий с Илией – Иеремия, чей жизненный путь есть путь сплошных страданий и унижений и поэтому неизмеримо более близко прообразующий путь Христа<sup>790</sup>):

«Неудача Елисея [Ииуй, помазанный им на царство, восстановил лишь видимость религии верности УНВН, по сути оставшись язычником – А.С.], прибегшего к помощи военного переворота, означала закат старого воинствующего профетизма. Он отжил свой век как пережиток времен судей, «священной войны», сынов пророческих и Деворы. Отныне борьба за чистоту веры никогда больше не должна превращаться в войну»<sup>791</sup>.

Поэтому служение Иисуса одновременно содержит параллели со служением Илии и Елисея, но и превосходит их воинственность, с которой несовместима добровольная жертвенность Иисуса. Самое

<sup>788</sup> Чистяков Г. *свящ.* С. 70-1.

<sup>789</sup> Мень А., *прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М. 2000. С. 306.

<sup>790</sup>

См. Сорокин А., прот. С.  
????????

<sup>791</sup> Мень А., *прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М. 2000. С. 306.

яркое, прямое подтверждение этому – диалог Иисуса с учениками, жаждущими победного, «в духе и силе Илии» установления Мессиянского царства Израилева:

<sup>52</sup> и послал вестников пред лицем Своим; и они пошли и вошли в селение Самарянское; чтобы приготовить для Него; <sup>53</sup> но там не приняли Его, потому что Он имел вид путешествующего в Иерусалим. <sup>54</sup> Видя то, ученики Его, Иаков и Иоанн, сказали: Господи! хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал? <sup>55</sup> Но Он, обратившись к ним, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа; <sup>56</sup> ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать (Лк. 9, 52-56).

Акцентом на *пророческом* аспекте служения Иисуса объясняется отличие Его родословия по Лк. от родословия по Мф. Отличие начинается после упоминания имени Давида. В Мф. 1, 6 родословие идет по царской линии – через Соломона, тогда как в Лк. 3, 31 сыном Давида назван Нафан (см. 2 Цар. 5, 14), чье имя тождественно имени пророка Нафана (см. 2 Цар. 7, 2 и др.).

#### Евангелие молитвы

Наконец, библеизм писаний св. Луки проявился и в том, что Лука владеет не только языком Библии как Священного Писания, но и языком живой многовековой и потому богатейшей молитвенной и богослужбной традиции Израиля. Именно в Лк. мы встречаем тексты, органично входящие в богослужение Церкви:

Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою... (Лк. 1, 28);

Величит душа Моя Господа... (Лк. 1, 46-55);

Слава в вышних Богу... (Лк. 2, 14)

Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко... (Лк. 2, 29-32);

Человек, хорошо знакомый с богослужением, ассоциирует эти гимны уже не столько с Евангелием как текстом, сколько со службой в храме. Немаловажно и то, что гимнографическое наследие евангелиста Луки продолжает оставаться живым и общим для всех христианских традиций. Так, первый текст стал одним из самых главных тропарей в честь Пресвятой Богородицы. Второй текст называют в православной традиции Песнью Богородицы, а в западной – *Magnificat* (по первому слову). Третий вошел в православный богослужбный Устав под названием Малого славословия. Четвертый – как песнь праведного Симеона или, по первым словам, «Ныне отпускаеши» (в западной традиции *Nunc Dimitticus*). Существуют десятки, если не сотни музыкальных вариантов для пения всех этих гимнов во время Вечерни и Утрени.

Архангельское же приветствие, обращенное Гавриилом к Марии в день Благовещения: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою...» (Лк. 1, 28), отозвалось многократным эхом в Акафистах Божией Матери, сотни раз повторяющих приветствие «Радуйся» и наполняя его самыми разнообразными похвалами в честь Пресвятой Девы<sup>792</sup>.

Менее яркие примеры: использование слов архангела «Дх7ъ ст7ы1й найдетъ на тз2, из сила вышнзгw w3сэни1тъ тз2» (Лк. 1, 35) в одном из т.н. богослужбных диалогов диакона и священника при совершении Божественной литургии. Само чтение Лк. 1, 39-49. 56, полагающееся буквально на все Богородичные праздники (а таких весьма много), а также и на молебнах Пресвятой Богородице, которые непрестанно и всюду служатся православными – это самая «затертая» страница в богослужбном Евангелии, что лежит на престоле в каждом православном храме. Эти строки приходской священник быстро усваивает наизусть, и воспринимаются они уже почти как псалом или молитва, хотя по сути это *повествование* о событиях.

#### 25. Разбор отдельных мест Лк.

##### Пролог (Лк. 1 – 2)

Многие из указанных особенностей богословия и писательской манеры св. Луки проявляются уже в прологе.

Первые четыре стиха (Лк. 1, 1-4), строго говоря, еще не относятся к самому Евангелию как к изложению Благой вести. Св. Лука предпосылает ему своего рода предисловие, в котором открыто формулирует цель предпринимаемого труда.

<sup>792</sup> В середине I-го христианского тысячелетия в Византии был сочинен Акафист Пресвятой Богородице, состоящий из многочисленных хайретизмов (Χαι=ге – архангельское приветствие по-гречески, буквально переводимое как «радуйся»), наполняемых разнообразными эпитетами в адрес Богородицы. Главный из них: «Радуйся, Невесто невестная». Позднее по образцу этого Акафиста было написано неисчислимое множество других акафистов, не только в честь Божией Матери. При всей их различной богословской и поэтической ценности они составляют заметную часть современного православного церковного богослужения.

Интересно, как после изысканного вступления, выдержанного в духе классической греческой риторики, довольно резким контрастом звучат первые же фразы, начиная со ст. 5. Они «очень сгущенно ориентированы на Септуагинту. Затем у Луки ориентация на Септуагинту не такая резкая. Но жест перехода – вот сейчас я разговариваю с этим самым Феофилом, и ему по всем правилам греческой вежливости сообщаю, о чем я буду говорить, а вот я уже начинаю Благовестие... и оно стилистически фактурой резко отличается. Это как священник начинает служить – он до этого может что-то необходимое сказать, а затем начинается богослужение с возгласов»<sup>793</sup>.

Собственно Евангелие в ст. 5 начинается типично библейским (по Септуагинте) *E)ge/neto* – по-слав. Бы1сть. СП, к сожалению, стилистически «приглаживает» текст, перенося «был» как сказуемое в середину предложения. ЕК сохраняет стилистику оригинала:

Был во дни Ирода, царя Иудейского, некий священник именем Захария, из чреды Авиевой, и жена у него из дочерей Аароновых, имя ее Елисавета.

Далее, в гл. 1–2 следует повествование о событиях, связанных с рождением (Рождеством) Иоанна Крестителя и рождением (Рождеством), младенчеством и детством Иисуса Христа. Обратим внимание, как это повествование организовано в композиционном отношении.

Все очень ветхозаветно: места действия (Иерусалим, храм, «город Иудов», куда спешит Святая Дева), язык диалогов и гимнов, очень библейских по своей лексике. Например, слова ангела Гавриила:

Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца (Лк. 1, 32-33).

«Замечательно, что он [св. Лука – А.С.] использовал эти [ветхозаветные – А.С.] источники не как чужеродные тела, а сумел их сделать органической частью своего большого труда»<sup>794</sup>.

#### ⇒ Гимны

◇ Песнь Богородицы временами почти дословно повторяет песнь, которую воспела св. Анна в благодарность Богу о рождении сына – пророка Самуила (приводим большую ее часть):

1 Цар. 2, 1-10

Лк. 1, 46-55

<sup>1</sup> И молилась Анна и говорила: возрадовалось сердце мое в Господе; вознесся рог мой в Боге моем; широко разверзлись уста мои на врагов моих, ибо я радуюсь о спасении Твоем.

<sup>2</sup> Нет *столь* святого, как Господь; ибо нет другого, кроме Тебя; и нет твердыни, как Бог наш.

<sup>3</sup> Не умножайте речей надменных; дерзкие слова да не исходят из уст ваших; ибо Господь есть Бог ведения, и дела у Него взвешены.

<sup>4</sup> Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою;

<sup>5</sup> сытые работают из хлеба, а голодные отдыхают; даже бесплодная рождает семь раз, а многочадная изнемогает.

<sup>6</sup> Господь умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит;

<sup>7</sup> Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает.

<sup>8</sup> Из праха подымлет Он бедного, из брения возвышает нищего...

<sup>46</sup> И сказала Мария: величит душа Моя Господа,

<sup>47</sup> и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем,

<sup>48</sup> что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды;

<sup>49</sup> что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его;

<sup>50</sup> и милость Его в роды родов к боящимся Его;

<sup>51</sup> явил силу мышцы Своей; рассеял надменных помышлениями сердца их;

<sup>52</sup> низложил сильных с престолов, и вознес смиренных;

<sup>53</sup> алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем;

<sup>54</sup> воспринял Израиля, отрока Своего, вспомянув милость,

<sup>55</sup> как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века.

◇ Другой, не менее ветхозаветный пример – песнь Захарии (Лк. 1, 68-79). Начало:

<sup>68</sup> Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, <sup>69</sup> и воздвиг рог спасения нам в доме Давида, отрока Своего, <sup>70</sup> как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих, <sup>71</sup> что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас...

Косвенно показательно здесь одно обстоятельство из области православной литургики. Как известно, *все* прокимны представляют собой короткую строчку из того или иного ветхозаветного псалма.

<sup>793</sup> *Аверинцев С.С.* Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997. С. 42.

<sup>794</sup> *Кассиан, еп.* С. 325.

Исключение составляют два – взятые из песней Богородицы и Захарии, как близко соответствующие стилистике псалмов:

В праздники Богородицы на Литургии: Величить душа2 моз2 гдса, из возрадовасз дх7ь мойй w3 бз7э сп7сэ моеимь.

В праздник Рождества Иоанна Предтечи на Утрне: И# ты2 озтроча2 прброкь вышнзгв наречешисз.

Характерной чертой пролога, также приобщающей его к ветхозаветной традиции, является «повышенная концентрация» в нем гимнографических текстов, уже упомянутых выше: песни священника Захарии, Пресвятой Богородицы, праведного Симеона и ангельское славословие. Их ветхозаветность станет еще более очевидна, если мы обратим внимание на то, что в них нет ничего *прямо* и *определенно* христианского. Они звучат как чисто ветхозаветные, иудейские богослужебные гимны, в то же время органично вписывающиеся в христианский исторический и богослужебный контекст – подобно тому, как вообще Ветхий Завет вписывается в Новый<sup>795</sup>.

⇒ **Торжество Ветхого Завета**

◇ Сретение – событие, безусловно, Нового Завета, но выдержано в самом что ни на есть ветхозаветном духе. Можно сказать, что это апофеоз Ветхого Завета, его завершающая высшая точка: ведь Закону подчинился Сам Бог-Законодатель. Торжество Богом данного Закона – таков лейтмотив и православного богослужения праздника Сретения. «Закон» – одно из самых частых слов сретенской гимнографии. Например, в стихире на литии:

Ветхїй деїни, и4же законїть древле въ сїнаи даѡвъ мѡмсею, днеїсь мЛнец видитсз, из по закону, я4ко закон1а творецъ, законїть изсполнїз, во храмъ прино1ситсз, из старцу даецз.

Перевод: Ветхий Днями (т.е. Вечный Господь), в древности давший Закон Моисею на Синае, ныне видится нами в образе Младенца, и будучи Творцом Закона и Сам Закон исполняя, по Закону в храм приносится и старцу дается.

⇒ **Композиция**

Литературная композиция пролога Лк. – еще одно яркое свидетельство писательского таланта св. Луки. Здесь искусно переплетаются две линии: Иоанна Крестителя и Иисуса Христа. Два благовещения – два рождества, а в середине два благодарственных гимна. Все это чередуется с изумительной продуманностью и симметрией. Кульминация и завершение всей композиции связана с храмом:

Иоанн Креститель	Иисус Христос
1. БЛАГОВЕЩЕНИЕ Гавриила Захарии	2. БЛАГОВЕЩЕНИЕ Гавриила Марии
3. ВСТРЕЧА Марии с Елизаветой	
5. РОЖДЕСТВО Иоанна Крестителя	4. ПЕСНЬ Марии
6. ПЕСНЬ Захарии	7. РОЖДЕСТВО Иисуса Христа
	8. Обрезание. 9. Сретение.
	10. Отрок Иисус в ХРАМЕ.

**Притча о блудном сыне**

Из проповеди архиепископа Александра (Семенова-тян-Шанского) в Неделю о блудном сыне<sup>796</sup>:

Притча о блудном сыне более других известна православным христианам, как церковным, так и менее церковным. Ей посвящено богослужение третьего подготовительного к Великому Посту Воскресения (Недели) и много проповедей и толкований. Отдельные выражения, взятые из нее, вошли в обычный разговорный язык, а различные иллюстрации и картины относящиеся к ней, памяты нам с детства.

<sup>795</sup> «Все эти гимны выросли на почве чисто иудейского благочестия, эллинистическое влияние в них нисколько не заметно. В двух из четырех гимнов [Марии и «Слава в вышних Богу» – А.С.] нет ничего определенно христианского. Оставшиеся два скорее мессианские, чем собственно христианские – в них присутствует радость о пришествии Мессии, но нет никаких уточнений, Кто же этот Мессия. Каково бы ни было их первоначальное происхождение, почти несомненно, что Лука позаимствовал их из живой богослужебной традиции древнейших общин: крайне маловероятно, чтобы источником послужили воспоминания о событиях 80-летней давности. Иначе говоря, это *псалмы первых палестинских общин*, сложенные в период, когда никаких «христиан» еще не существовало; были лишь иудеи, уверовавшие, что Мессия уже пришел». – *Данн Д.Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М. 1997. С. 172.

<sup>796</sup> *Александр (Семенов-тян-Шанский), арх.* Пути Христовы. Париж. 1969. С. 34-39.

Несмотря на все это, содержание притчи остается неисчерпаемым, и благоговейный читатель с сердечным волнением постоянно вновь открывает в ней что либо духовно важное для себя.

Благодаря этой неисследимой глубине даже простое перечисление всех содержащихся в ней тем очень затруднительно. Тем не менее всякая попытка обратить внимание, хотя бы на одну из них, требует указания и многих других.

Все темы притчи – единое целое, и преимущественное рассмотрение какой-либо одной вызывается лишь неизмеримостью божественного содержания всего рассказа с границами духовного поля зрения человека.

Вот некоторые из основных тем, на которых останавливались те или иные истолкователи:

*1-ая тема:* – историческая. Это – тема избранного народа Божия и язычников. Старший сын притчи мог бы быть образом древнего Израиля, а младший – языческих народов. Такое толкование встречается у древних отцов, напр. у Тертуллиана, но современные западные исследователи считают его искусственным.

*2-ая тема* – о грехе. Она богато отразилась в богослужебных текстах недели о Блудном Сыне. Согласно Притче – грех есть прежде всего удаление от Бога и вместе с тем от подлинного человека. Грех – это пребывание в стране чужой. «Весь вне быв себе» – поясняет эту мысль один из тропарей канона (3-й песни). Грех есть также растрата духовного содержания жизни и путь к духовному голоду и смерти. В стране «дальней греха и страстей» (текст той же службы) подобный голод угрожает всем. Грех есть и ниспадение в животное состояние, что выражается в зависти добровольного изгнанника к питающимся рожками свиньям. Многое и другое о сущности греха открывается при внимательном чтении притчи и ее богослужебного комментария.

*3-я тема* – покаяния, также разработанная в соответствующих текстах Постной Триоди и в связи с той же притчей в некоторых покаянных стихирах Октоиха. Эта тема дана в самой притче в необыкновенной полноте.

*4-я тема* – Церкви (или Царствия Божия) и связанная с ней неразрывно тема о сакраментальной жизни. В Синаксаре Недели о Блудном Сыне лучшие одежды, даруемые ему отцом, толкуются как Крещение, кольцо – как запечатление Духом (миропомазание), пир со вкушением тельца упитанного (откормленного) – как Евхаристия. Пение и лики (музыка), несомненно, суть образ торжества Церкви или Ее Самой в блаженной полноте и единстве. В двух других притчах той же евангельской главы та же идея раскрывается в образах человека, празднующего с друзьями и соседями нахождение пропавшей овцы, и женщины, радующейся с подругами о найденной драхме. Господь добавляет к этому еще слова о радости ангелов о едином грешнике кающемся.

Рассмотрение притчи о Блудном Сыне в контексте всей 15-й главы Евангелия от Луки, которая начинается с упреков Господу, сделанных фарисеями, что «Он принимает грешников и ест с ними», открывает нам и *5-ю тему* – Самого Спасителя, Сына Божия, «пришедшего призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Мф. 9, 13). Притча есть ответ Господа на упреки фарисеев; он поэтому присутствует в ней, во 1-х, как всякий, отвечающий в словах своего ответа и, во 2-х, – в самой ее фабуле (согласно уже вышеотмеченному традиционному толкованию) в наисмирнейшем евхаристическом образе закалаемого тельца. Но этим не исчерпывается все то, что может открыться в притче при ее рассмотрении в евангельском контексте.

*6-ая тема* – старшего сына. Это тема о самоправедности и законничестве. Этот образ имеет свой аналог в лице фарисея в притче о Мытаре и Фарисее, чем отнюдь не определяется, как то думали некоторые толкователи, что Господь под старшим сыном разумел именно исторических фарисеев.

*7-ая тема* – выступает при рассмотрении притчи в контексте Постной и даже Цветной Триоди. Поставленная после притчи о Мытаре и Фарисее и перед притчей о Страшном Суде, предложенная молитвенному созерцанию верующих в преддверии Великого Поста, притча о Блудном Сыне являет собою образ отдельного звена в цепи покаянных переживаний или особой ступени великой лестницы нашего восхождения к Богу. Недостаток места не позволяет заняться рассмотрением этой темы в отдельности и понуждает коснуться ее лишь в связи с последней *8-ой и основной темой* притчи – темой об Отце. Эта тема, связующая все другие, раскрывается в притче в таком ослепительном свете, что человеческий разум нередко как бы замирает перед ней, не смея приступить к своему исследовательскому делу.

Тем не менее, каждый христианин и сердцем и разумом должен внимать тому, что сказано в этой притче об Отце, так как в ней речь идет несомненно об Отце Небесном, и потому, что Сам Господь и Его Церковь через подготовительные недели поста, через самый Великий Пост, а далее через Страстную, Светлую и последующие седмицы зовет нас восходить именно к Отцу...

«Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17).

Церковь, показывая в притче свет божественной славы, как бы подражает самому Христу, явившему Своим ученикам, в преддверии Своих Страстей, славу Фаворского света.

В притче о блудном Сыне Божественная Слава более всего открывается, как Слава нашего Небесного Отца. Эта притча есть откровение о Любви Отца к человеку, которая по мере развития рассказа разгораясь перед нашим внутренним взором все сильнее и сильнее, в конце является нам как некий пылающий костер.

Вступление притчи есть еще и откровение об образе Божиим в человеке, имеющее свою параллель в Книге Бытия. Удаление сына из Отчего дома есть свидетельство о полноте свободы, дарованной человеку, а врученная ему доля отцовского имущества – образ многих других высших дарований.

В числе даров, которыми владеет младший сын, есть еще один бесценный, хотя и не указанный в качестве дара притчевого отца, но все же относящийся к притчевому откровению о человеке. Это – дар памяти об Отце и отчем доме, иначе говоря, дар совести. Через эту память – совесть отец неумолчно зовет сына, не нарушая при этом его свободы, ибо он зовет через голос его сердца. «Отечественной славы – удалихся» поется об этом воздыхании совести в кондаке, что в одной стихире (Слава на Господи воззвах) звучит еще скорбнее: «О, каковых благ окаянен себе лиших! О, какова Царствия отпадох».

Но откровение о полноте Отчей любви становится поистине ослепительным с того мгновения, когда блудный сын приходит в себя.



Отец (очевидно обладающий всеведением неусыпной любви), выйдя навстречу кающемуся, не идет, а бежит к нему, и найдя его, заключает его в свои объятия и, наконец, не отвечая на его покаянные возражения, сразу торопится наделить его всей полнотой своих даров. И, может быть, только богодухновенные слова апостола Павла (его Гимн Любви в 1 Кор. 13, 4-7) могут передать нам отчасти то, что приоткрывается нам о любви Отца в притче о блудном Сыне: «любовь долготерпит, милосердствует, ... любовь не гордится, ... не раздражается, не мыслит зла. Не радуется неправде, а сорадуется истине. Все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит».

Образ такой совершенной Любви предложен нам в преддверии Великого Поста, очевидно, потому, что всякий грех есть грех против любви и что по настоящему каяться можно только перед лицом Любви, ибо Бог есть Любовь (1 Ин. 4, 8).

Но «любовь не только долготерпит, не мыслит зла», но и одаряет и наделяет, почему надлежит каяться не только в том, что мы сделали дурного, но и в том, чего не сделали доброго, надо скорбеть о бесплодности своей любви...

Если притча о Блудном Сыне раскрывает образ обогащающей, дарствующей любви, то следующая, предлагаемая вниманию верующих в преддверии Великого Поста, говорит уже о том, что на Страшном Суде Господнем за наличие именно этой одаряющей любви человек будет оправдан, а за отсутствие ее – осужден (Мф. 25, 31-46).

Рассказ о дарах, которыми Отец наделяет покаявшегося сына, есть, в сущности, откровение о всем Спасительном Домостроительстве Божиим. Но это откровение этим не ограничивается. Безмерность Отчей любви не в меньшей мере открывается и в отношении к старшему сыну.

Отец хочет одарить его любовью совершенных, наделить даром радования за других – дарованием сорадования.

Он зовет на пир бескорыстной радости, призывает к торжеству Церкви Небесной, к ликованию ангелов о грешнике кающемся...

Но старший сын избирает путь расчетов, путь правовых отношений, на который члены семьи становятся более всего тогда, когда иссякает любовь.

Святому произволу любви старший сын предпочитает контракт, и тем самым ставит себя в положение наемника.

Путем старшего сына, путем законничества и счетов даже с Богом идут многие, слишком многие, даже в пределах церковной ограды. Прямого зла они обычно не делают, и может быть никогда не сделают, но тем страшнее их отчуждение от истинной жизни.

Но и каждый из нас, мы все, особенно если начинаем исправляться, легко становимся на такой путь.

В этом таится смертельная опасность. И в притче Господь указывает на нее. К счастью, и здесь... Отчая Любовь превосходит нашу немощь. Отец не отверг и старшего сына, и после его первого отказа Сам «вышедши, звал его»: по выражению Синаксара, «вводя тихими словами и кроткими, и любезными».

О, если бы нам только суметь всегда расслышать эти «тихие слова», этот «глас хлада тонка», этот зов Отчей любви, голос Духа Святого.

## **26. Страсти по Луке**

В повествовании о Страстях по Луке (при том, что в подавляющей своей части это общий материал для всех Евангелий) также можно заметить характерные черты.

Первое, что бросается в глаза – это то, насколько повествование о Страстях пронизано *деликатностью* и *нежностью* по отношению к Господу Иисусу [в отличие, например, от Марка – А.С.]. Он не посчитал необходимым приводить слишком шокирующие детали. Он не упоминает о том, как Иисуса бичевали. Или такая, на первый взгляд, может быть, незначительная деталь: Иуда не целует Иисуса, а только «приближается», чтобы это сделать<sup>797</sup> (Лк. 22, 47).

Страдания Иисуса скорее внутренние. Особенно это видно в повествовании о Гефсиманском борении. Как свидетельство внутренних страданий на Иисусе появляется кровавый пот (22, 44). Его поддерживает Ангел, как когда-то Ангел приносил хлеб пророку Илии (см. 3 Цар. 19, 5 слл.). В этой детали, кстати, вновь проявляется пророческая тема.

Далее Иисус успокаивается и как будто забывает о собственных страданиях и больше думает о других. В рассказе Луки встречаются уникальные, какие-то *попутные*, как кажется – второстепенные, мелкие, но пронзительные эпизоды и даже просто детали. Так, Иисус называет Иуду по имени (Лк. 22, 48), исцеляет ухо рабу (22, 51), бросает взгляд на отрেকেвшегося Петра (22, 61), обращается к плачущим женщинам (23, 28 слл.), прощает своих истязателей (23, 34), милует разбойника (23, 43)...

Иисус умирает успокоенным. Его последний возглас на Кресте – это не ужасающий вопль богооставленности и человеческого страдания, а вечерняя молитва каждого иудея:

В руки Твои предаю дух Мой (23, 46),

но с обращением «Отче!», говорящим об особом отношении к Богу.

⇒ **Страдания учеников**

---

<sup>797</sup> Возможно, здесь не более, чем специфическая норма библейской речи, состоящая из двух глаголов: одного в личной форме, другого – в инфинитиве.

Мученические страдания учеников в Деян. описаны в намеренно созвучных тонах, что и страдания Иисуса в Евангелии. Страдания Церкви – это страдания Иисуса. Один из первых диаконов (архидиакон) Стефан предан смерти по тому же обвинению, что и Иисус, повторив Его слова на суде. Он умирает, прощая палачей словами своего Господа:

Деян.

Лк.

<sup>55</sup> Стефан же, будучи исполнен Духа Святаго, воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога,

<sup>56</sup> и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога.

<sup>57</sup> Но они, закричав громким голосом, затыкали уши свои, и единодушно устремились на него,

<sup>58</sup> и, выведя за город, стали побивать его камнями. Свидетели же положили свои одежды у ног юноши, именем Савла,

<sup>59</sup> И побивали камнями Стефана, который молился и говорил: Господи Иисусе! приими дух мой.

<sup>60</sup> И, преклонив колени, воскликнул громким голосом: Господи! не вмени им греха сего (Деян. 7, 55-60).

Отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией (Лк. 22, 69 и пар.).

Иисус же говорил: Отче! прости им, ибо не знают, что делают (Лк. 23, 34).

Так сочетается в писаниях св. Луки – Евангелии и Деяниях Апостолов – труд культурного, язычески образованного писателя, добросовестного исследователя и в то же время сведущего в библейской традиции, уверовавшего ученика, апостола, евангелиста и первого церковного историка.

## IX. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА И СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ СВ. ИОАННА

### § 45. Евангелие от Иоанна

Евангелие от Иоанна – одна из самых удивительных и таинственных книг в Новом Завете. Слова, которыми оно написано, очень просты – в нем нет ни одного «сложного» термина, который бы относился только к специфическому богословскому или философскому лексикону. Эти слова мы употребляем чуть ли не каждый день. И однако в Ин. сразу же, с первого же слова чувствуется какая-то таинственная бездонная глубина – предмет недоумения для неподготовленного читателя, бескрайнее поле исследования для ученых, солидная база для краеугольных догматических вероопределений Церкви и, наконец, источник вдохновения для мистиков, да и для многих уверовавших. Богословская глубина Ин. стала главной причиной того, почему св. апостол Иоанн стяжал прозвище «Богослов», прочно закрепившееся в церковном Предании. По той же причине Евангелие от Иоанна называют *духовным* (pneumatiko/n) Евангелием<sup>798</sup>.

Такой характер Ин. особенно заметен при сравнении с Синоптическими Евангелиями. Как и первые три, четвертое Евангелие повествует о жизни Иисуса, но при этом не только другими словами, но и явно под другим углом зрения. Местоположение Ин. как четвертого, последнего из Евангелий в каноне Нового Завета далеко не случайно и весьма оправданно.

Можно даже говорить об «опасности» начинать чтение Нового Завета с Евангелия от Иоанна. Это опасность в лучшем случае ничего не понять, а в худшем – понять неправильно, неадекватно. Фундамент же адекватного понимания закладывается при чтении Синоптических Евангелий и, шире, при постепенном воцерковлении, т.е. приобщении к *таинственному* опыту, которым живет Церковь и исходя из которого написано и только и может быть понято Ин. Вот почему в последовательном процессе катехизации новообращенных членов Церкви Ин. предлагается уже на завершающих этапах, *после* Крещения (или воцерковления) во время т.н. таинствоводства (мистагогии).

Яркое и однозначное тому подтверждение мы вновь находим в православном богослужении, до наших дней сохранившем сложную, но изумительно продуманную логику и последовательность оглашения как постепенного педагогического процесса. Если путь всякого человека к Крещению есть путь к его соучастию к Пасхе Христовой, то весь богослужебный круг чтений, устремленный к Пасхе, включает в себя Синоптические чтения из Мф., Лк. и Мк. (именно в таком порядке; см. Приложение). При этом Мк. берется для чтений в Великом посту, т.е. во время финального и наиболее богатого и

<sup>798</sup> «По словам Климента Александрийского [II–III век – А.С.], апостол [Иоанн – А.С.] исполняя желание своих учеников, находивших, что в существующих Евангелиях изображен преимущественно человеческий лик Спасителя, написал «Евангелие духовное». – Ключ... С. 299.

насыщенного периода оглашения. Пасха же – радость умирания и воскресения со Христом в Крещении, цель и конец оглашения, начало полноценной жизни в Церкви в качестве *верного* ее члена. На Пасху и в течение всего Пасхального периода (точнее, до Пятидесятницы) читается Евангелие от Иоанна. Так, за Литургией в пасхальную ночь читается знаменитый Иоаннов Пролог «В начале было Слово...» И уже в этом смысле с Ин. все *начинается*, а именно: начинается полноценная, воцерковленная христианская жизнь. Таким образом, не стоит удивляться тому, что годовой круг богослужебных Евангельских чтений начинается с Ин.<sup>799</sup>

### 27. Община Иоанна и культурно-религиозный фон Ин.

Общину, где было написано Ин., обычно локализуют в Ефесе – ведущем малоазийском центре, о многогранном значении которого в Римской империи и раннехристианской Церкви подробно говорилось в § 39. 1. Здесь бурлила жизнь, в том числе культурная и религиозная в самых различных проявлениях<sup>800</sup>, находя себе отклик в сердцах христиан, ставя их перед новыми незнакомыми перспективами, сталкивая с многочисленными соблазнами плоти и духа и заставляя искать ответы в новых словах и формах.

#### Греческая философия

Ефес был одним из крупнейших центров эллинистического мира. Ко временам апостолов греческий язык, греческая мысль, греческая культура уже давно распространились по всему Средиземноморью. Но были своего рода «сгустки» эллинизма, как, например, здесь, в Ефесе, где греческая (эллинистическая) культура стала просто «воздухом», которым дышали все его жители, независимо от того, какую религию они исповедовали. Эллинизм стал означать не столько этническую или географическую связь с Грецией, сколько вхождение в культурную орбиту всего того множества народов, что были включены сначала в империю Александра Великого, а спустя какое-то время – в Римскую империю.

Массовое сознание было пропитано эллинизмом, хотя при этом люди далеко не всегда знали и помнили, кто из их великих греков когда-то сформировал основы эллинизма как более-менее цельной системы философских понятий и нравственных ценностей. Все же некоторые имена или названия философских течений известны и даже знамениты: Сократ, Платон, Эпиктет, стоицизм, эпикурейство.

Иудейский мир с точки зрения греков был одной из разновидностей восточной экзотики. Но тут интереснее и важнее другой вопрос: как к эллинизму относился иудейский мир? Ответ известен: если одни категорически отрицали саму возможность диалога иудаизма с эллинизмом как с «нечистым» языческим миром, то другие, наоборот, видели в эллинизме тот единственный миссионерский путь, через который иудейская, в основе своей библейская вера могла бы прозвучать на языке, понятном для культурного языческого мира. Правда, речь шла не о миссионерстве в нашем, христианском понимании (как о распространении истинной веры среди всех народов), а скорее о том, чтобы насквозь эллинизированные иудеи рассеяния смогли оценить актуальность библейской веры как веры своих отцов, вполне отвечающей вызовам и стандартам современных культурных и философских течений.

Ярчайший пример – Филон Александрийский, живший на рубеже дохристианской и христианской эр и создавший синтез эллинистической философии и иудейского (библейского) богословия. Ключевым в его учении и важным для нашей темы понятием стал термин «Логос» (Logos – по-греч. «Слово»):

«Греч. идею Логоса (Слова) Филон Александрийский соединил с библейским учением о живительном Слове Сущего. Логос, по Филону Александрийскому, это сила Божья, обращенная к миру, «первородный Сын Божий», Он «является нашим Богом, Богом совершенных людей»<sup>801</sup>.

Община Иоанна жила именно в такой эллинистической атмосфере, на что указывают главные темы Евангелия от Иоанна, начиная с Пролога, где торжественно говорится о Логосе – Слове.

<sup>799</sup> В средневековой древности даже пародировался соответствующий способ издания Четвероевангелия. Если привычный способ – т.н. «Тэтр» от греч. корня tet-, четыре, – подразумевает издание отдельно четырех Евангелий в известном порядке (Мф.; Мк.; Лк.; Ин.), то этот другой способ располагал Евангелия по порядку богослужебных чтений (зачал), начиная с Пасхи, т.е. с Ин. Он получил название «Апракос» от греч. a)/praktoj, букв. «ничего не делающий», имея в виду *недельные*, т.е. воскресные и вообще праздничные чтения (этимология славянского названия «неделя» как воскресного дня седмицы также имеет в виду ветхозаветный субботный аспект покоя, т.е. «ничего не делания»). То же, кстати, относится и к богослужебному Апостолу. Попутно отметим, что свв. Кирилл и Мефодий начали перевод Священного Писания на славянский язык именно с Евангелия Апракос, т.е. надо полагать с Ин. К настоящему времени подобная практика изданий богослужебных Евангелия и Апостола вышла из употребления. – См. *Мень А., прот.* Евангелие Апракос. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 380.

<sup>800</sup> Обзор различных составляющих религиозно-философского фона (background) Ин. дается в Dodd С. Н. Р. 3-130.

<sup>801</sup> *Мень А., прот.* Филон Александрийский. // Библиологический словарь. Т. 3. М. 2002. С. 327.

Одно время в новозаветной критике (на протяжении большей части XX века, особенно под влиянием великого немецкого протестантского библеиста Р. Бультмана) эллинистический фон рассматривался не просто как первостепенный по важности, но как определяющий, если не исключительный по отношению к Ин. Подобную переоценку эллинских корней Ин. сейчас уже мало кто разделяет, так как стало очевидно, что Ин. – гораздо более иудейское (см. ниже), нежели греческое по своему богословию. И все же эллинизм остается той призмой, через которую зачастую преломляется иудейская по своим истокам богословская мысль Ин.

#### Гностицизм

Не менее явственно дают о себе знать гностические обертоны, которыми также была богата философская и религиозная мысль в культурном ареале Ефеса. Да, гностицизм трудно определить как цельное течение, тем более что в I веке он вообще только-только зарождался, принимая различные формы. Но основное утверждение сводилось к тому, что спасение совершается в результате получения особого знания («гносиса»), предназначенного посвященным.

Ин. пользуется гностическим лексиконом, но в полемических, антигностических целях. Например, употребляются термины «знать»<sup>802</sup>, «открыть (дать знание)»:

Сия же есть жизнь вечная, да знают ( i/na ginw/skwsin) Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобю Иисуса Христа (Ин. 17, 3).

Я открыл (e)gnw/risa<sup>803</sup>) им имя Твое (17, 26)

Истинное знание о Боге открывает Иисус. Так на языке гностицизма звучит Благая весть. В этом смысле Ин. может быть названо гностическим вариантом Евангелия – гностическим в смысле языка и антигностическим в смысле богословской доктрины.

#### Иудаизм

Наконец, Евангелие от Иоанна связано с иудейской верой, ветхозаветным богословием. Это наиболее родной, глубинный и мощный его фон. Парадокс в том, что он как будто «заслонен» более бросающимися в глаза эллинистическими и гностическими чертами – теми, о которых мы только что сказали и которые в недавнем прошлом (XIX–середина XX веков) исследователи поспешили определить как основные в характеристике четвертого Евангелия. В последние десятилетия все чаще стал звучать вывод о том, что Ин. – самое иудейское из всех Евангелий<sup>804</sup>.

С последним утверждением можно согласиться, но оно требует пояснения, ведь на первый взгляд самым иудейским Евангелием выглядит Мф. Однако иудейскость в случаях с Ин. и Мф. – разного рода. В Мф. она очевидна в обилии ветхозаветных цитат, в семитическом строе языка, в раввинистической манере строить материал поучений и т.п. (см. § 43. 2)

В Ин. же иудейский характер проявляется не на уровне формы. Он глубже, на уровне богословия. Исход, пасхальный агнец, манна, вода, виноградная лоза, пастырь, свет, «Я есмь» (эквивалент Священной тетраграммы) – все эти темы и понятия, используемые как язык Благостия об Иисусе, корнями уходят в Ветхий Завет и иудейское богословие. Так же как и в Мф., в Ин. иногда приводятся пророчества из Ветхого Завета, но как неожиданно и смело! Например:

<sup>34</sup> Один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода... <sup>36</sup> Ибо сие произошло, да сбудется Писание: кость Его да не сокрушится (Ин, 19, 34. 36; ср. Исх. 12, 46).

Имеется в виду именование Христа Агнцем Божиим, вземлющим на Себя грех мира (см. Ин. 1, 29. 36). За этим стоит образ ветхозаветного пасхального агнца, закалаемого в воспоминание об Исходе из Египта: «это – Пасха Господня» (Исх. 12, 11). Когда приходит воин, чтобы перебить голени распятым и тем ускорить их смерть, он не касается уже умершего Христа, и таким образом кость Его, как кость пасхального агнца, согласно Закону остается нетронутой. Кстати, именование Христа Агнцем есть специфическая черта именно Иоаннова лексикона, нашедшая себе развернутое использование в другом Иоанновом труде – Книге Откровения.

В самом Ин. имеется прямое указание Христа:

<sup>802</sup> «Глагол ginw/skein («знать») наиболее часто встречается именно в Иоанновом корпусе (56 раз в Евангелии и 26 раз в посланиях)». – *Данн Д. Д.* С. 322.

<sup>803</sup> Как видим, в греческом тексте употреблено e)gnw/risa – однокоренное с gnw=sij. Буквально можно перевести «Я дал им знать имя...». Так что более удачным следует вновь признать перевод ЕК: «Я поведал им имя Твое», где «поведал» – однокоренное с «ведение», т.е. «знание» (ср. ТОВ: «Je leur ai fait connoatre ton nom»; JB: «I have made your name known to them»).

<sup>804</sup> «Евангелие [от Иоанна – А.С.] показывает, что ... отвергая Христа, евреи отвергли Того, Кто был одним из них». – *Гатри Д.* С. 185.



традиция впоследствии отождествила, «перепутав», с апостолом)<sup>808</sup>. Мы не будем подробно рассматривать эту проблематику, приняв традиционную церковную атрибуцию четвертого Евангелия апостолу Иоанну Богослову в том числе и потому, что по мнению многих современных ученых «традиционная точка зрения... в большой степени поддерживается внутренними свидетельствами... и в большей степени, чем любая другая, основывается на большом количестве фактов, даже если и имеет свои проблемы»<sup>809</sup>.

Итак, в отличие от Мк. и Лк., Евангелие от Иоанна, так же как и Мф., написано одним из Двенадцати, причем ближайшим, любимым учеником или хотя бы восходит к нему. Будучи во времена земного служения Христа совсем юным<sup>810</sup> (самым молодым из апостолов), Иоанн написал Евангелие и другие свои труды (Откр. и послания) на закате своей жизни, не ранее 80-х годов, а, скорее всего, в 90-е годы.

Это даже при первом приближении объясняет и те очевидные различия, которые имеются между Ин. и Синоптическими Евангелиями (подробнее см. ниже). Апостол Иоанн прожил долгую жизнь и хорошо знал более-менее сформировавшееся Предание об Иисусе, нашедшее выражение в к тому времени уже написанных Синоптических Евангелиях. Пожилой апостол знал Господа как никто другой (ведь это были его юношеские, а значит, наиболее сильные и неизгладимые впечатления), поэтому он и решил написать о том, о чем не смогли написать другие, причем не в форме изложения «о совершенно известных между нами событиях» (Лк. 1, 1), а в гораздо более медитативной (созерцательной), духовной форме. Слова Иисуса в Ин. – это не столько те слова, которые услышали *все* ученики, а затем записали в нескольких версиях, сколько *смысл* слов, который услышал, понял и сохранил в своем сердце только он, Иоанн, и пронеся через всю свою жизнь, решил, наконец, записать или доверил сохранить и записать своим преемникам.

Апостольское авторство и историчность Ин. являются интереснейшими библистическими вопросами. На первый взгляд, Ин. менее всего (по сравнению с Синоптическими Евангелиями) похоже на рассказ очевидца (свидетеля). Ведь очевидец стремится как можно полнее передать *фактическое* богатство того материала, которым он обладает на основании *увиденного* собственными очами. Кажется, такому требованию в гораздо большей степени удовлетворяют Синоптические Евангелия с их внушительным обилием не «отягощенных» богословием повествований о делах Иисуса. Понятно, почему новозаветная критика в поисках «исторического Иисуса» долгое время напрочь отказывалась принимать Ин. в качестве достоверного свидетельства.

Но если более внимательно вчитаться и вслушаться в Ин., то за этой самой его «медитативностью», за богословской насыщенностью, заметной в Ин. с первого взгляда распознается голос самого что ни на есть достоверного очевидца. Его достоверность в конечном итоге иногда даже превосходит достоверность Синоптического предания.

Так, сложнейшим вопросом, напрямую связанным с различиями между Синоптическими Евангелиями и Ин., является вопрос о времени Тайной Вечери в связи с иудейской Пасхой: была ли эта Вечеря пасхальной, как это следует из Синоптического предания (Мк. 14, 12), или же она состоялась до наступления Пасхи, как показывает Ин. (18, 28; 19, 31)? Проблема трудноразрешимая, ей посвящено много исследований, но интересно, что по мере все большего и большего увеличения веса Ин. как исторического источника к нему растет доверие и в данном вопросе<sup>811</sup>.

Если достоверность отраженного в четвертом Евангелии Иоаннова свидетельства оспорить трудно, то вопрос о том, когда и как евангелист изложил его в окончательном виде, предполагает разные решения. Скорее всего, оно «претерпело некоторую редакцию в несколько этапов, пока не получило окончательный вид к 95–100 гг.»<sup>812</sup> Вполне уместно говорить об Иоанновой традиции, школе или общине<sup>813</sup>, обосновавшейся в Ефесе. Ее первосвидетелем (т.е. живым свидетелем, видевшим Христа), вдохновителем и главой был святой апостол, вернувшийся из ссылки на остров Патмос. Здесь и записывались, сохранялись и редактировались его воспоминания и наставления.

Вывод о некоторой поэтапности написания Ин. напрашивается, например, из того, если обратить внимание на его окончание. После 20-й главы, последние стихи которой (30-31) имеют характер

<sup>808</sup> Об этом см. *Гампу Д. С.* 208-12.

<sup>809</sup> *Гампу Д. С.* 208.

<sup>810</sup> Именно таким юношей ап. Иоанна обычно изображают на иконах с изображением Распятия напротив Пресвятой Девы, почему его иногда по незнанию путают, например, с Марией Магдалиной.

<sup>811</sup> См. об этом в: *Гампу Д. С.* 236-8; Буйе Л. Первая Евхаристия на последней вечере. // О Библии и Евангелии. Брюссель. 1988. С. 228-9.

<sup>812</sup> *Charpentier E. P.* 93.

<sup>813</sup> Об Иоанновой общине см. *Brown R. P.* 373-6.

заклучения для всего Евангелия, следует явно добавленная 21-я глава<sup>814</sup> со своим, еще одним, но похожим заключением Евангелия (Ин. 21, 25). Итак, речь идет уже по крайней мере о двух этапах. К тому же 21-я глава имеет прямое отношение к вопросу о личности св. апостола Иоанна. Вероятно, она была написана в том числе и для опровержения слуха (который пронесся среди учеников) о том, что апостол Иоанн не умер до Второго Пришествия Христова. Вот что мы читаем в Ин. 21, 20-23:

<sup>20</sup> Петр же, обратившись, видит идущего за ним ученика, которого любил Иисус и который на вечери, приклонившись к груди Его, сказал: Господи! кто предаст Тебя? <sup>21</sup> Его увидев, Петр говорит Иисусу: Господи! а он что? <sup>22</sup> Иисус говорит ему: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе *до того?* ты иди за Мною. <sup>23</sup> И пронеслось это слово между братьями, что ученик тот не умрет. Но Иисус не сказал ему, что не умрет, но: если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе *до того?*

Так Евангелие отвергает слухи («молву», как писал еп. Кассиан<sup>815</sup>) о земном бессмертии Иоанна. Впрочем, церковное Предание не отрицает, а несколько видоизменяет эти слухи, говоря об исчезновении тела погребенного апостола из могилы<sup>816</sup>. В службе же, посвященной памяти апостола (26 сентября и 8 мая по ст.ст.), в одной из стихир говорится:

Приидите вернии, изблажи мѣ извѣнна приснопамятнаго, ꙗ земля ꙗ преселѣющаго ꙗ из земли не ꙗстѣющаго: но живу ꙗ из ждуща страшное вѣки второе пришествие:

Перевод: «Приидите, верные, восхвалим приснопамятного Иоанна, переселяющегося от земли и от земли не отступающего, но живущего и ждущего страшное Второе пришествие Владыки».

### 29. Общие характерные особенности Ин.

Как и каждое из четырех Евангелий, Ин. имеет целый ряд своих неповторимых характерных особенностей, начиная с внешних, т.е. свойственных стилю и форме. Особенности же стиля тесно связаны с богословием Ин. Логичнее всего рассматривать их в сравнении с Синоптическими Евангелиями.

#### Единство Ин. и Синоптических Евангелий

Говоря о соотношении Ин. с Синоптическими Евангелиями, принято обращать больше внимания на отличия. Их трудно не заметить, причем на всех уровнях: в языке, стиле, фактическом материале, его организации (композиции), в богословии. Ниже, когда будем говорить обо всех этих аспектах, привлечем к сравнению Синоптические Евангелия.

Но прежде чем говорить об отличиях, нельзя не сказать о несомненном общем. Иначе «за деревьями не увидим леса», ведь во всех четырех Евангелиях при всей их разнице речь идет об *Одном* Господе Иисусе Христе, об *одной* Его земной истории, об *одном* и том же круге Его учеников и об *одном* и том же событии Пасхи Его Креста и Воскресения. Кстати, именно заключительные главы – страстные и воскресные – содержат наибольшее количество общего с Синоптическими Евангелиями.

Это касается не только Четвероевангелия: Иисус Христос – Его Личность, Его слова и Его дела, а главное, Его пасхальная тайна Распятия и Воскресения – общий и единый центр и смысл всего Нового Завета при всем жанровом и целевом разнообразии его канонических писаний. Как бы по-разному ни звучали слова Иисуса в Ин. и в Синоптической традиции, между этими двумя руслами Предания слышится то приглушенная, а то и вполне явственная переключка. И как раз приглушенная, не совсем очевидная переключка (будто два разных отзвука одного и того же слова или события), поражает больше, чем явная и прямолинейная параллель текстов.

Вот каким эхом, например, откликается в Ин. событие Крещения Иисуса на Иордане, о котором согласно повествуют синоптики:

И свидетельствовал Иоанн, говоря: я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем (Ин. 1, 32).

Или т.н. «Аминь-речения», которые сохранены как один из самых характерных риторических приемов Иисуса во всех четырех Евангелиях, но с некоторой разницей: в Ин. «аминь»<sup>817</sup> удваивается (см.

<sup>814</sup> При том, что Ин. 21 выглядит как добавление к уже законченному Евангелию, гораздо важнее, что в этой последней главе удивительно много соответствий и созвучий основной части Евангелия. «На гл. 21 лежит несомненная печать Иоанновского духа». – Кассиан, еп. С. 355. Тем более, что «распространенное в критической науке отрицание гл. 21 основано не на рукописном предании, а на внутренних данных». – Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж. 1996. С. 17; ср. С. 170-1. См. также Brown R. P. 360-1.

<sup>815</sup> См. Кассиан, еп. С. 334-5, 348.

<sup>816</sup> См. Настольная книга священнослужителя. Т. 2. М. 1978. С. 124.

<sup>817</sup> В СП «Аминь» переведено как «истинно».

§ 11.5). Также и употребление самоименования «Сын Человеческий» можно отнести к общему, а следовательно, к изначальному Преданию<sup>818</sup>.

Согласно синоптикам, на допросе у первосвященника против Иисуса выдвигается лжесвидетельство о том, что Он может «разрушить храм Божий и в три дня создать его» (Мф. 26, 61; Мк. 14, 58). В Мф. и Мк. этот факт всплывает без всякой видимой предыстории лишь в преддверии Голгофы, тогда как в Ин. мы читаем уже во 2-й главе:

<sup>19</sup> Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. <sup>20</sup> На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? (Ин. 2, 19-20)

Как видим, вариант Иоанна выглядит даже более подробно. Он дает возможность понять, на какой полуправде, а не на чистой лжи – как обычно – построено лжесвидетельство на допросе.

Другой пример. У многих на слуху евангельская фраза «Просите, и дано будет вам, ищите, и найдете...» (Мф. 7, 7; Лк. 11, 9; ср. Мк. 11, 24). В ее общеизвестном варианте она целиком основана на Синоптическом материале. Однако обратившись к речи Иисуса на Тайной Вечере по Ин., мы найдем там такой многократно повторенный лейтмотив:

И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю... (14, 13)

Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю (14, 14);

... чего ни пожелаете, просите, и будет вам (15, 7);

... дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам (15, 16);

... о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам (16, 17);

... о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам (16, 23);

... просите, и получите... (16, 24)

Не говоря уже о таких бросающихся в глаза эпизодах, как насыщение пяти тысяч пятью хлебами<sup>819</sup>, хождение Иисуса по водам. При этом перед нами не переключка в духе Синоптических Евангелий, а подчас совершенно иной, типично Иоаннов «угол зрения» (см. ниже).

Достоин внимания и тот факт, что при значительной разнице содержательного материала *все* Евангелия, в том числе и Ин., придерживаются одной композиционной схемы-идеи, что и заставило говорить о Евангелии как о жанре (см. § 24). Например, непременным компонентом Евангелия в любом варианте является история призвания учеников, хотя описана она и несколько различно. Так, много общего в том, как были призваны рыбаки – братья Петр и Андрей, хотя в Ин. ничего не говорится о другой паре братьев: самого Иоанна и Иакова (ср. Мф. 4, 18-22; Мк. 1, 16-20; Лк. 5, 1-11 и Ин. 1, 35-42). Правда, о сети, переполненной рыбами, Синоптическое предание упоминает уже в связи с историей призвания (см. Лк. 5, 6-7), а в Ин. – в самом конце, по Воскресении (Ин. 21, 11). С другой стороны, в Ин. речь идет о призвании Филиппа и Нафанаила (Ин. 1, 43-51), а в Синоптических Евангелиях – о призвании Матфея (Мф. 9, 9 и пар.).

Опять-таки в несколько ином контексте оказываются знаменитые слова призвания, обращенные Иисусом к Симону – не в середине общественного служения, как в Синоптическом Мф. (см. 16, 18), а в самом начале:

Иисус же, взглянув на него, сказал: ты – Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр) (Ин. 1, 42).

Обратим внимание, что здесь приводится еврейская форма («Кифа») с переводом на греческий, тогда как в Мф. – сразу по-гречески.

Что же касается Петрова исповедания «Ты Христос, Сын Бога Живаго», в ответ на которое Иисус и произносит приведенные слова, то это только в Мф.! В Ин. же исповедание Иисуса Христом звучит сначала из уст брата Петрова – Андрея, причем опять по-еврейски, с пояснением евангелиста по-гречески:

Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос (Ин. 1, 41),

<sup>818</sup> «Определение «Сын Человеческий» встречается здесь значительно реже, чем у синоптиков, но там, где оно употребляется, оно имеет особое значение (ср., например, 1, 51; 3, 13-14)». – *Гампу Д. С.* 189.

<sup>819</sup> Вплоть до такой «мелочи», как соответствие Ин. 6, 7 и Мк. 6, 37 – один из примеров соприкосновения Ин. и Мк. На этом основании некоторые делают вывод о близости Ин. именно к Мк., хотя обнаруживается общее и с Лк. – подробнее см. *Kümmel W. G. P.* 202-4; *Perkins P. The Gospel According to John.* // *NJBC.* P. 943; *Гампу Д. С.* 244-6.



после чего Иисус и нарекает Симона (!) Камнем (Петром). И лишь спустя некоторое время, после беседы о хлебе жизни, по Ин., Петр исповедует:

Ты Христос, Сын Бога живаго (Ин. 6, 69).

Показательно также сравнение Синоптических Евангелий и Ин. на материале притчей. Притчи, напомним, были излюбленной речевой формой проповеди Иисуса, и по убеждению многих исследователей последнего времени составили один из древнейших слоев Предания, действительно восходящих к Самому Иисусу. Сравнивая притчи в Синоптических Евангелиях и притчи в Ин., вновь сталкиваемся с примером того, какое разное отражение получило очередное характерное свойство речи Иисуса. Эта разница и является *доказательством* исторической достоверности того факта, что Иисус говорил притчами.

В чем эта разница? Во-первых, уже в том, что в Синоптических Евангелиях притчей, которые там называются *parabolh/* (sing.), очень много. В Ин. лишь два-три раза (Ин. 10, 6; 16, 25. 29) употребляется термин *paroimi/a*, который также переводят как «притча», но при этом самих притчей очень мало. Во-вторых, разница не только в количестве. Если *parabolh/* Синоптических Евангелий – это *сюжет* с определенным *выводом*, то *paroimi/a* в Ин. – это иносказание, не имеющее конкретного сюжета или, скорее, образ, взятый из жизни сам по себе (добрый пастырь, Ин. 10, 1-16; виноградная лоза, Ин. 15, 1-6), «моментальный разрез: нечто постоянно существующее и неизменно повторяющееся»<sup>820</sup>.

Подобные примеры *неполного, но сходства* Синоптических Евангелий и Ин. (чаще всего на первый взгляд малозаметные отзвуки, штрихи) при внимательном сравнительном чтении можно умножать.

Теперь можно сказать и о явных отличиях.

#### Фактический материал и география событий

Фактический материал, который приводит св. Иоанн, все же лишь изредка пересекается с материалом синоптиков. Кроме страстных глав, имеющих много точек пересечений с синоптиками (что в очередной раз говорит о том, что Пасха смерти и Воскресения Иисуса есть главный пункт и основополагающий *факт* христианского Благовестия), к общему Преданию можно отнести лишь немногочисленные эпизоды (см. выше). Ни о браке в Кане Галилейской, ни об исцелении слепорожденного, ни о воскрешении Лазаря, как и о многом другом, мы не прочтем в Мф., Мк. или Лк. С другой стороны, в Ин. мы не встретим рассказов об изгнании бесов и о многих других исцелениях, о которых повествуется в первых трех Евангелиях. Нет и страниц о Нагорной проповеди.

Различается и география Евангельских событий. При всех отличительных нюансах, все три Синоптические Евангелия рассказывают о служении Иисуса в Галилее, где Он призвал учеников, проповедовал и совершил много чудес, после чего пришел на Свою единственную (в рамках общественной проповеди) Пасху в Иерусалим, где Его распяли.

В Ин. служение Иисуса продолжается более двух лет. Такой вывод делается на том основании, что Иисус появляется в Иерусалиме на двух, а возможно, и на трех Пасхах: Ин. 2, 13; (5, 1 ?); 6, 4; 11, 55. Также Он посещал Святой Город и во время других праздников, например, Кушей (Ин. 7, 2). Рассказывается о частых путешествиях из Галилеи в Иудею и обратно, во время одного из которых, например, Иисусу пришлось остановиться в самарянском селении и беседовать с самарянкой (Ин. 4, 3-42), о продолжительных пребываниях в Иерусалиме (Ин. 1, 19-51; 2, 13 – 3, 36; 5, 1-47; 7, 14 – 20, 31). Иначе говоря, согласно Ин. Иисус много времени проводит в Иерусалиме или, шире, в Иудее.

Рассуждая о географии событий по Мк. и Лк., мы отмечали некоторую ее богословскую нагрузку (см. §§ 42.5 и 44.4). В Ин. нас ждет сюрприз: при всем очевидно повышенно богословском характере Ин. география событий в нем наименее богословски окрашена. «География в Ин. не богословская, как у синоптиков, а... географическая»<sup>821</sup>.

Можно было бы утверждать, что Иоанна интересует не *где*, а *что*, *Кто*, *как*, и главное, *что это значит*. Но правильнее будет сказать, что именно в ненагруженности географии никаким богословским смыслом и состоит богословие. Ведь, как мы увидим, евангелист более других настаивает на *воплощении* Слова, а акцент на воплощении неизбежно влечет за собой необходимость подчеркивать не только божественность, но и реальность человечности в ее небогословском, а земном, географическом, если угодно, археологическом и т.п. измерениях. Вот почему столь важную роль играет «приземленность», человечность Иисуса и Его служения в Ин. Она кажется совсем незаметной на фоне богословской бездонности, но, парадоксально, оказывается более достоверной, чем в Синоптических Евангелиях (примеры см. ниже). Иначе говоря, вера в Боговоплощение заставляет говорить не о «безотносительной» божественности Христа, а о Его Божественности в историчном человечестве, т.е. о Богочеловечестве.

<sup>820</sup> Кассиан, *en.* С. 349..

<sup>821</sup> Charpentier E. P. 94.

И в самом деле, по сравнению с рассказом Ин., Синоптическое повествование выглядит несколько более схематично и даже в чем-то упрощенно. В Ин. все сложнее и реалистичнее. Это касается не только упомянутой географии:

«Не все, кто принял весть Иисуса, буквально следовали за Ним в Его путешествиях. Мы знаем и о таких учениках, которые Ему симпатизировали, но при этом не оставляли своего обычного образа жизни, в то же время стараясь жить по заповедям Иисуса и оказывая Ему поддержку (Лк. 10, 38-42; Мк. 14, 3-9. 12-16 и пар.). Последние две ссылки указывают, что у Иисуса были ученики в окрестностях Иерусалима, на гостеприимство которых Он мог рассчитывать – это, кстати, указывает на большую правдоподобность Иоанновой версии о многолетнем (трех– или двухлетнем) служении Иисуса с многократным посещением Иерусалима. (В самом деле, странно было бы собирать новый Израиль, не посещая при этом его столицы). Существование такого, «иерусалимского» круга учеников объясняет и быстрый рост авторитета иерусалимской церкви после Пасхи, и своеобразие Иоаннового Предания. Марково же представление о служении только в Галилее с завершающим единственным посещением Иерусалима, является, скорее, реконструкцией самого Марка и потому критически принимается исследователями. Иоанн был, скорее всего, более корректен, говоря о двух– или трехлетнем служении Иисуса»<sup>822</sup>.

Напомним, что выводы об исторической ценности и самостоятельности Ин. (при известной соотнесенности с Синоптической традицией) стали утверждаться в новозаветной критической науке, начиная примерно лишь со второй половины XX века<sup>823</sup>.

Таким образом, возобладавшее представление о трехлетнем служении Иисуса Христа основано именно на Ин., а не на Синоптических Евангелиях<sup>824</sup>. В сочетании с указанием Лк. о том, что «Иисус, начиная *Свое служение*, был лет тридцати» (3, 23), данные Ин. приводят нас к тридцати трем годам, которые считаются т.н. «возрастом Христа».

Возвратимся к географии: при тщательном исследовании и сравнении географические данные Ин. оказываются очень точными. Евангелист очень хорошо знаком с Палестиной и иудейскими обычаями. Он указывает местоположение Вифании (Ин. 11, 18), купальни Вифезда (5, 2), упоминает сад у потока Кедрон (18, 1), притвор Соломонов в храме (10, 23), купальню Силоам (9, 7), Лифостротон (19,13). Об этих названиях ничего не говорится в других Евангелиях, но их корректность вполне подтверждается археологией. На их фоне упоминания таких мест, как Вифания при Иордане<sup>825</sup> (1, 28), Енон близ Салима (3, 23), несмотря на то, что они до сих пор не локализованы<sup>826</sup>, не должны вызывать сомнения в подлинности.

То же самое можно сказать и об иудейских обычаях и деталях праздников (Ин. 5, 9; 6, 4; 7, 2; 10, 22). Например, в 7-й главе говорится о празднике «поставления Кущей» (7, 2). Отмечается «половина праздника» (7, 14) и «последний день праздника» (7, 37). Известно, что праздник Кущей, т.е. палаток (евр. *Sukkot*) праздновался (и до сих пор празднуется в иудаизме) в течение семи дней в воспоминание о странствии по пустыне после Исхода из Египта (см. Лев. 23, 42-43). Особыми церемониями была отмечена половина праздничной недели, а также и последний, восьмой день праздника. Каждый день, включая восьмой, совершалось торжественное возлияние воды, приносимой из купальни Силоам, на жертвенник всесожжений<sup>827</sup>. Действие происходило осенью, в начале сезона дождей, почему и до сих пор

<sup>822</sup> Meier J.P. Jesus. // NJBC. P. 1322.

<sup>823</sup> Одним из первых подобную «реабилитацию» Ин. предпринял английский библеист Ч.Г. Додд, написавший толкование Четвертого Евангелия (*Dodd C.H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge. First published 1953*). На русский язык сравнительно недавно была переведена его небольшая книжка «Основатель христианства» (М. 1993). В конце XX века крупнейшим специалистом по Евангелию от Иоанна был скончавшийся недавно (1998) американский католический библеист Рэймонд Браун (Raymond Brown). Одним из основных его трудов было «Евангелие от Иоанна» (*The Gospel According to John. V. I-II. N. Y. First published 1966*). В нашем курсе мы много используем его «Введение в Новый Завет» (*An Introduction to the New Testament. Doubleday. 1997*). См. также John, The Gospel of // *The Anchor Bible Dictionary. Ed. by D. N. Freedman. Doubleday. 1992*. Об историчности Ин. см. также *Гатри Д. С. 262-6*.

<sup>824</sup> «Расхождения в сроках служения не столь трудно объяснить, как это часто кажется... Хронологические указания у синоптиков очень туманны, и много второстепенных подробностей предполагает значительно более долгий период, чем один год. Кроме того, в Синоптических повествованиях есть явные пробелы, особенно, что касается служения в Иудее». – *Гатри Д. С. 235*.

<sup>825</sup> Здесь речь идет о другой Вифании, чем та, в которой Иисус воскресил Лазаря. В СП, вслед за традиционным текстом, она названа Вифаварой.

<sup>826</sup> Впрочем, в *Гатри Д. С. 197* говорится, что Енон близ Салима отождествлен Олбрайтом с Айнуном.

<sup>827</sup> См. *Dodd C.H. P. 348-9; Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель. 1988. С. 177*.

в иудаизме в восьмой день праздника совершается молитва о дожде<sup>828</sup>. В этой-то атмосфере библейского праздника воды, в его последний день Иисус и произносит торжественную речь о воде жизни:

<sup>37</sup> ...кто жаждет, иди ко Мне и пей. <sup>38</sup> Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой (Ин. 37, 38).

Евангелист Иоанн поясняет:

Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него: ибо еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен (Ин. 37, 39).

В силу такого пневматологического понимания слов Иисуса о воде жизни Евангельское чтение Ин. 7, 37-52; 8, 12 нашло себе место в Литургии праздника Пятидесятницы. И если в Ин. речь идет о празднике Кущей, то в православном литургическом календаре он наслаивается на празднование Пятидесятницы, в основе которого лежит другой иудейский праздник. Причем, что интересно, задействованным оказывается не только последний, восьмой день праздника, но и его половина (слав. *преполове́ніе*<sup>829</sup>).

Мы привели яркий пример того, как, кажется, чистое, высокое, очень символичное богословие (о Духе как о воде Жизни или живой воде) в Ин. базируется на великолепном знакомстве с исторической действительностью и самом что ни на есть реалистичном ее воспроизведении, ни в коем случае ее не искажая и не «подгоняя» под богословие. Для полноты картины обратим внимание еще и на то, что упомянутое Евангельское чтение православного праздника Пятидесятницы включает в себя одиночный стих 8, 12, добавленный к 7, 37-52. Он содержит знаменитые слова Христа:

Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни.

Какими бы самодостаточными ни казались эти слова, они также укоренены в обычае все того же праздника Кущей, так как сказаны на фоне еще одной его примечательной церемонии. Во Дворе Женщин при храме возжигались светильники, причем в таком количестве, что храмовый двор утопал в свете<sup>830</sup>. То же самое касается и слов Иисуса на том же празднике: «...если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших» (Ин. 8, 24; ср. ст. 28), где «это Я» (точнее, «Я есмь»=ЕК) есть греческий эквивалент (в переводе LXX: *e)gw/ ei)mi*) еврейского Имени Божия<sup>831</sup>, также задействованного в праздновании<sup>832</sup>.

Итак, можно сказать, Ин. обладает уникальным парадоксальным или даже загадочным свойством: оно сочетает богословие, для которого, кажется, все фактическое, материальное носит исключительно символический характер (поэтому новозаветная критика долгое время вовсе отказывала Ин. в историчности, полагая, что факты в нем просто «подогнаны» под богословие), с самой что ни на есть достоверной историчностью, в чем заставили убедиться в том числе и археологические открытия и вообще библейские исследования. Но загадок остается много.

«Конкретный пример: 153 рыбы, составлявшие чудесный улов гл. 21 (ст. 11). Как понимать это число? Сохранилось ли оно в сознании евангелиста как благодарная память о бывшем? Или это число есть символ, мы бы сказали – шифр, за которым скрывается некая духовная истина? Достаточно взять почти наудачу два современных комментария: в одном будет с уверенностью проводиться первое толкование, в другом, с не меньшей уверенностью, второе. И, может быть, будут правы оба толкователя: число может отвечать фактической действительности, но для евангелиста в нем мог раскрыться и иной, глубочайший смысл»<sup>833</sup>.

<sup>828</sup> См. *Телушкин Й. С.* 482.

<sup>829</sup> На этой основе вырос православный праздник Преполовления Пятидесятницы (среда четвертой седмицы по Пасхе), причем его литургийным Евангельским чтением является как раз Ин. 7, 14-30, где речь идет о «половине праздника». Примечательно и то, что в праздник Преполовления по Уставу полагается освящение воды.

<sup>830</sup> См. также *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель. 1988. С. 177.

<sup>831</sup> Точнее, его мутации как *Ani-hu*.

<sup>832</sup> См. *Dodd C.H.* P. 349-50.

<sup>833</sup> *Кассиан, еп.* Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж. 1996. С. 25. В том же толковании еп. Кассиан приводит такой любопытный факт: «Особый интерес представляет предложенное Иеронимом (Комментарий на книгу пр. Иезекииля, гл. 48 (PL 25 col. 474)) сближение пойманных раб с числом их пород, известным древним: в том и другом случае 153. Иероним ссылается на Оппиана, но соответствующий текст Оппиана до нас не дошел, и мы лишены возможности проверить показание Иеронима. Если с его стороны не было допущено ошибки и Оппиан выражал общераспространенное мнение, число пойманных рыб было бы символом универсальной полноты Церкви». – С. 172-3.

### Характер речи Иисуса. Соотношение слов и действий

В Ин. слов Иисуса гораздо больше, чем действий. Его речи составляют более половины объема всего Евангелия.

Но дело не только в количестве. В Мф., например, тоже много речей Господа. В Ин. речи Иисуса отличаются и внутренне, по содержанию, и внешне, по форме. Так, в Мф. речи преимущественно носят характер нравственных наставлений (например, Нагорная проповедь) или поучений. Они ставят нас перед необходимостью сделать конкретный поведенческий выбор, определить *себя* по отношению к Иисусу и к грядущему Царствию Божию (например, притчи). В Ин. же слова Иисуса чаще всего являются раскрытием (откровением) тайны Его Самого, Его Личности как Сына Божия, воплотившегося и явившего Свою божественную славу. В Мф. Иисус *учит, говорит* («Я говорю вам») с большей властью, чем другие учителя (см. Мф. 7, 29). В Евангелии же от Иоанна Иисус Сам *есть* что-то, что чаще всего имеет в виду или символизирует Бога (Свет, Истина, Жизнь и т.п.)<sup>834</sup>. Конечно, эти слова тоже обращены к читателю или слушателю, они тоже сказаны в ожидании ответного личностного отношения. Но в них гораздо больше самодостаточной христологической глубины, а ответное личностное отношение ожидается не столько в области этики и практики жизни (исполнять или не исполнять), сколько в области *веры в такую* Личность Иисуса (верить или не верить). Тайна Личности Иисуса в Ин. сияет как будто сама по себе, но будучи раскрытой в той максимальной степени, которую только может вместить человек, она или осиявает, окрыляет, восторгает его, или, наоборот, вызывает недоумение, опалает и отталкивает. В ответ на Христовы признания:

<sup>51</sup> Я хлеб живой, сшедший с небес... <sup>54</sup> Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную (Ин. 6, 51. 54),

или:

Я... сказал вам все, что слышал от Отца Моего (Ин. 15, 15),

возможны два варианта ответа. Один:

Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни (Ин. 6, 68).

Второй:

Какие странные слова! кто может это слушать? (Ин. 6, 60).

По своей стилистике речь Иисуса в Ин. также отличается от того, как Он говорит в других Евангелиях. Здесь она более торжественна, поэтична, ей свойственна сакральная возвышенность. Как уже говорилось, слова Иисуса в Синоптических Евангелиях отмечены ритмической организацией и другими литературными приемами, что свидетельствует не о редакторском творчестве евангелистов, а наоборот – о подлинности речей Иисуса как иудейского Учителя (см. § 15. 3). Но там это касается коротких речений (заповедей, антитез, наставлений и т.п.), а здесь, в Ин., торжественностью и возвышенностью отмечены большие объемы речи. Такой, кажется, чисто внешний эффект на самом деле несет несомненную богословскую нагрузку. Торжественная библейская речь – это речь Бога (в таком стиле возвещали Слово Господне пророки в Ветхом Завете). Так, одним из наиболее поэтичных в библейском смысле слова текстом является Первосвященническая молитва Христа (Ин. 17)<sup>835</sup>.

В Синоптических Евангелиях в подавляющем большинстве случаев речи Иисуса обращены к большому числу людей, к толпе или к группе слушателей, количество которых не уточняется. В Ин. большое место занимают диалоги с конкретными лицами (Нафанаилом в 1-й главе, Никодимом в 3-й, самарянкой в 4-й, расслабленным в 5-й, слепорожденным в 9-й, Марфой и Марией в 11-й, двенадцатью учениками в 13–16-й, Фомой в 20-й, Петром в 21-й). Часто в подобные диалоги помещаются длинные монологи Христа.

---

<sup>834</sup> Особенно отчетливо это видно в эпизоде с воскрешением Лазаря (Ин. 11). Там есть диалог Марфы и Иисуса, когда Марфа, скорбящая по поводу смерти любимого брата, высказывает твердую, даже какую-то «деловитую» уверенность в будущем всеобщем воскресении, к которому непременно будет причастен и Лазарь: «Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» (Ин. 11, 24). Вот где, кстати, в полной мере раскрывается положительный духовный смысл той Марфиной жизненной позиции, которая благодаря рассказу Луки на первый взгляд несколько уступает «беспечной» устремленности ко Христу ее сестры Марии (см. Лк. 10, 40-42)! В ответ на непоколебимую уверенность Марфы в воскресении Лазаря «когда-то» в последний день, Христос говорит ей (с акцентом на «Я»): «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11, 25).

<sup>835</sup> См. *Brown R. P. 333.*

Действия – имеем в виду дела (чудеса) Иисуса – в Ин. тоже есть. Но, во-первых, их не так много (всего семь), а во-вторых, они всегда являются *поводом* для очередной речи или беседы<sup>836</sup>. Таким образом, почти каждое чудо, о котором повествует евангелист, имеет «базовое», «провоцирующее» значение. Оно есть даже не чудо, а знак, знамение (shmei=on)<sup>837</sup>. По сравнению с Мк., здесь, в Ин. роль действий Иисуса как знамений подчеркивается в еще большей степени, а главное, раскрывается в Его словах. Ярким примером может послужить сравнение рассказов об одном из немногих чудес, о которых говорится во всех четырех Евангелиях: насыщении пяти тысяч пятью хлебами. Только у Иоанна за этим чудом следует продолжительная беседа и даже полемика с иудеями о Хлебе жизни, которым Иисус называет Себя. Так чудо становится знаком некоей таинственной реальности, о которой и идет речь в беседе.

Другое показательное сравнение. Если в Синоптических Евангелиях рассказ о Тайной Вечере занимает от силы четверть или треть главы (Мф. 26, 20-35; Мк. 14, 17-31; Лк. 22, 14-38), то в Ин. это четверть всего Евангелия, пять глав (Ин. 13 – 17). Причем большую часть занимает прощальная речь и Первосвященническая молитва Иисуса.

#### Особенности лексики

Язык Ин. сочетает, как кажется, несовместимые характеристики:

«Словарь Иоанна – 1000 слов, тогда как у Луки – более 2000, приблизительно 1700 слов у Матфея, 1350 – у Марка. Можно ли в тексте такого объема, как Евангелие от Иоанна, выразить что-то значительное, используя всего тысячу слов?! Но у евангелиста, вопреки всему, получается. И это поистине чудо»<sup>838</sup>.

Сам же запас слов Ин., особенно ключевых, заметно отличен от синоптиков и более глубок по смыслу. Постоянно повторяется небольшой круг понятий, используемых только в Евангелии от Иоанна. Причем выстраивается два антонимических ряда или, иначе, группируются антонимические пары: жизнь и смерть, истина и ложь, свет и тьма, свобода и рабство, вера и неверие, любовь и ненависть. Вышнему противопоставляется нижнее (Ин. 8, 23), божественному – мир, плоть. Так формируется цельный контекст, складывающийся в богословие.

Более того, некоторые из этих понятий уже сами в себе содержат двузначность, выявляя антагонистическое напряжение между божественным и тем, что враждебно Богу. Такими понятиями являются прежде всего мир и плоть.

Мир (ko/smoj – в старой орфографии «миръ», т.е. космос и общество людей, а не мир, ei)rh/nh, «миръ»<sup>839</sup>, как отсутствие вражды) – это, во-первых, то, что сотворено Богом и потому любимо Им, причем до такой степени, что Он отдает в жертву Самого Себя в Своем Сыне:

Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного... (Ин. 3, 16).

Во-вторых, мир – это и то, что будучи поработщено злом (сатаной), враждебно Богу, Христу и тем, кто с Ним:

<sup>18</sup> Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. <sup>19</sup> Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир (Ин. 15, 18-19; ср. 17, 14-16).

Миссия Иисуса – в том, чтобы освободить мир от того, кто узурпировал власть над ним (миром):

Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан вон (Ин. 12, 31; ср. 16, 11).

Аналогично обстоит дело и со словом «плоть» (sa/rc). С одной стороны, «плоть» – синоним слова «человек». Плотью стало Слово (см. Ин. 1, 14), Сын Божий: Он *воплотился*. «Плоть» Христова – это Он Сам, явившийся в мир, отдавший Себя людям. Он призывает вкушать Его «плоть» (Ин. 6, 51-56), что значит принимать вечную жизнь, даруемую в Нем. В церковной жизни этот призыв и эта терминология находят себе место в Евхаристии.

С другой стороны, «плоть» понимается и как синоним греха, как символ падшести человека и того, что подобно поработщенному сатаной (см. выше) миру, что враждебно Богу. Наиболее явственно подобное значение слова «плоть» выступает в Прологе:

<sup>836</sup> С этим связана и такая внешняя отличительная особенность Ин., отмечаемая многими исследователями, как отсутствие динамики (см. *Гатри Д.С.* 189) или «поступательного движения» (Кассиан, еп. С. 349).

<sup>837</sup> О некорректности перевода shmei=on как «чудо» (как это делается в СП) см. § 11. 3.

<sup>838</sup> *Чистяков Г. свяц.* С. 18.

<sup>839</sup> Кстати, старая орфография очень помогла бы при чтении, например, такого изречения Иисуса: «Миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ; не такъ, какъ миръ даетъ, Я даю вамъ» (Ин. 14, 27).

<sup>12</sup> ... тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, <sup>13</sup> которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились (Ин. 1, 12-13; также см. 3, 6; 6, 63)

Достоин внимания, что центральный для богословия Воплощения, знаменитый 14-й стих идет буквально сразу за этим. И здесь, в 14-м стихе, слово «плоть» стоит уже в положительном значении:

И Слово стало плотью...

В обоих указанных значениях слово *sa/rc* («плоть») часто используется и в других книгах Нового Завета, например, у ап. Павла<sup>840</sup>. Но в Ин. такая двойственность особенно остро чувствуется.

Нужно иметь в виду и другой нюанс. Существует еще одно синонимичное греческое слово – *sw=ma*, которое переводят на русский язык также синонимом: «тело». В СП эта лексическая вариантность (*sa/rc* – «плоть»; *sw=ma* – «тело»), к счастью, последовательно соблюдается. При первом приближении эти слова кажутся синонимами. И все же если в Синоптической традиции установительные евхаристические слова содержат слова *sw=ma/ mou* («тело Мое»; Мф. 26, 26; Мк. 14, 22; Лк. 22, 19; ср. 1 Кор. 11, 24), имея в виду Христа как цельную Личность, то в Ин. подобное значение имеет *sa/rc mou* («плоть Моя»; Ин. 6, 51-56), тогда как *sw=ma* в Ин. имеет значение конкретно-материальное: подразумевается тело Иисуса, распятое, обернутое пеленами и погребенное (см. Ин. 2, 21; 19, 38. 40; 20, 12). В церковной традиции, когда речь идет о Теле Христовом как о Церкви (Павлова идея), равно как и о евхаристической пище, закрепилось именно Синоптическое и Павлово словоупотребление (*sw=ma* – «тело»), тогда как Иоанново (*sa/rc* – «плоть») стоит несколько особняком.

Стоит сказать и о понятии «иудеи» в Ин. Помимо того, что оно означает просто местных жителей, за ним зачастую стоит и идейный смысл. Оно довольно определенно имеет в виду тех, кто не принимает весть Христа. «Иудеи» в Ин. служит обозначением не национальной принадлежности<sup>841</sup>, а религиозной позиции по отношению ко Христу<sup>842</sup> (см., например, Ин. 5, 16. 18; 6, 41 и мн. др.), Который *Сам* является *иудеем* (см. Ин. 4, 9). Здесь очередной парадокс – один из тех, которых так много в Ин.: с одной стороны, «спасение от иудеев» (Ин. 4, 22), а с другой стороны иудеи не веруют в Иисуса и хотят Его убить. Есть и обратный парадокс: «уверовавшие иудеи» – также специальный термин Ин., означающий резкую перемену религиозной позиции от неверия к вере (см. Ин. 8, 31; 11, 45).

Впрочем, усиленное подчеркивание иудейской враждебности Иисусу объясняется и тем, что Ин. было написано после окончательного разрыва христианства с иудейством, в недрах которого оно зародилось. Разрыв произошел в конце I века, что также служит косвенным доказательством датировки Ин. последним десятилетием I века<sup>843</sup>.

«На иудейском соборе в Иавнии (около 90-го года) [или Ямнии, см. § 9 – А.С.] христиане были преданы анафеме как еретики. Тогда было введено проклятие на еретиков в ежедневную молитву 18-ти прошений. Иудеи «злословили», т.е. клеветали на христиан, стремясь выставить их в самом мрачном свете перед языческим населением и государственными властями. Об этом как об обычном явлении сообщает нам Книга Деяний (13, 45. 50; 14, 2; 17, 5. 13; 18, 12 слл.). В написанном около 160-го года «Диалоге с Трифоном Иудеем» св. Иустин Мученик сообщает об этой иудейской враждебности: это иудеи виновны в том, что у народов сложилось заведомо дурное мнение о христианах; это иудеи виновны в том, что язычники приговаривают христиан к смертной казни за одно только имя «христианин»<sup>844</sup>.

В таком свете рассказ об отлучении слепорожденного, уверовавшего в Иисуса, от синагоги (см. Ин. 9, 22. 34; ср. 12, 42; 16, 1-4) есть и символ указанного окончательного разрыва между христианами и иудеями во времена написания Ин. Вероятно даже, что некоторое время христиане (причем не только иудео-христиане) пытались отстоять за собой право именоваться иудеями в смысле истинных

<sup>840</sup> См., например, в нейтральном значении – 1 Кор. 1, 29; Гал. 2, 16; в отрицательном – 1 Кор. 3, 3; Гал. 5, 16-21 и др. Показательным является такое выражение как *to\ sw=ma th=j sarko/j* – «тело плоти» (Кол. 2, 11), т.е. тело греха.

<sup>841</sup> При таком узконациональном понимании Ин. легко истолковать как один из самых антисемитских текстов в Новом Завете (как это часто и случалось).

<sup>842</sup> См. *Charpentier E. P. 94; Perkins P. The Gospel According to John. // NJBC. P. 948.*

<sup>843</sup> См. *John, The Gospel of // The Anchor Bible Dictionary. Ed. by D. N. Freedman. Doubleday. 1992.*

<sup>844</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 году. Лекция № 8. См. также *Perkins P. The Gospel According to John. // NJBC. P. 946.*

Ср., однако: «Этот тезис не основан на наличии, толковании или датировке (вплоть до 85-го года) *Birkat ha-minim*, вставленного как двенадцатое из восемнадцати благословений (*Shemoneh Esreh*), т.е. иудейском обвинении против заблудших... Мы не можем судить, насколько быстро оно распространилось. Включение христиан в список заблудших могло случиться значительно позже написания Ин.». – *Brown R. P. 374. N. 102.*

наследников ветхозаветного Израиля, т.е. тех, кто уверовал в Иисуса («уверовавшие иудеи» в Ин.). На это намекает другое Иоанново писание – Апокалипсис:

Знаю твои дела, и скорбь, и нищету (впрочем ты богат), и злословие от тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское (Откр. 2, 9; ср. 3, 9).

### Двусмысленность

Двойственность смысла понятий «міръ», «плоть», «иудеи» – лишь небольшая часть той двусмысленности, которая в Ин. является намеренным, регулярно применяемым приемом изложения Благовестия.

Употребление какого-нибудь слова, имеющего два значения – это излюбленный ход, который часто встречается в Ин. Произнося такое слово, Иисус имеет в виду одно значение, тогда как другое значение слышит(ат) Его собеседник(и). Или наоборот: одно вкладывает в произносимое говорящий (кто-либо из собеседников или оппонентов Христа), а другое имеет в виду Христос или распознает евангелист в своей авторской речи.

Например, в целом ряде цитат употребляется выражение «вознести Сына Человеческого» (Ин. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34), которое подразумевает распятие (вознесение на Крест), Вознесение на небо к Отцу, в божественную славу. В конечном итоге имеется в виду Вознесение к Отцу через распятие (смерть и Воскресение). В самом деле, что прежде всего слышат люди в словах Иисуса:

Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе (Ин. 12, 32)?

Конечно, возникает мысль о славном Вознесении Сына Божия на небо. Но евангелист, дав читателю лишь на какое-то мгновение привычно, по инерции принять эту *логичную* мысль, тут же вставляет свой комментарий, имеющий в виду совсем другое, вовсе не логичное, а *крестное* значение:

Сие говорил Он, давая разуметь, какую смертью Он умрет (Ин. 12, 33).

«Вода живая», которую может дать Иисус (Ин. 4, 10) – это вода, текущая в жизнь вечную (ст. 14). Но самарянка думает, и вполне оправданно, что это вода из колодца, т.е. идущая из источника. Ее непонимание подробно обыгрывается:

<sup>11</sup> Господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая? <sup>12</sup> Неужели ты больше отца нашего Иакова, который дал нам этот колодезь и сам из него пил, и дети его, и скот его? (Ин. 4, 11-12).

В словах самарянки мы слышим и «ответную» двусмыслицу. Если женщина вкладывает в слова об Иакове иронично-насмешливое значение («уж не хочешь ли Ты сказать, что Ты больше отца нашего Иакова?»<sup>845</sup>), то для евангелиста (и читателя) они скрывают положительный *серьезный* смысл, не ведомый самарянке: да, действительно, Иисус больше праотца Иакова.

То же самое происходит в беседе с Никодимом, когда Христос говорит:

Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия (Ин. 3, 3).

А Никодим не понимает:

Как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? (3, 4)

Здесь перед нами тот случай, когда перевод не в силах передать игру слов. Дело в том, что греч. *a)/nwqen* имеет три значения – «опять», «свыше» и «сначала». Христос имеет в виду «свыше», а Никодим понимает как «опять»<sup>846</sup>.

Как видим, Христос употребляет метафоры («вода живая», «родиться»), намеренно «уводящие в сторону» собеседника, но с целью, чтобы собеседник переспросил, а Христос раскрыл подлинный смысл<sup>847</sup>.

<sup>845</sup> В ЕК заведомая невероятность предположения самарянки более удачно, чем в СП, выражена с помощью «разве» (а не «неужели», как в СП): «Разве Ты больше отца нашего Иакова...»

<sup>846</sup> См. *John. The Gospel of // The Anchor Bible Dictionary*. Ed. by D.N. Freedman. Doubleday. 1992.

<sup>847</sup> Кстати, не надо спешить удивляться «непонятливости» Никодима. Тот факт, что мы привыкли именовать Крещение рождением «от воды и Духа» (Ин. 3, 5), еще не означает, что мы умнее и понятливее его. Вхождение в Церковь – а Никодим и есть пример вхождения в Церковь на самых первых его этапах – чаще всего и начинается с таких вопросов, которые кажутся бестолковыми, плоскими и неуместными с высоты дальнейшего церковного опыта. Беда в том, что зачастую обретенный церковный опыт на проверку оказывается лишь определенным запасом заученных красивых, но не совсем понятных фраз из Писания, вероучительных формулировок или просто благочестивой лексики. И еще большая беда – в том, что этот самый церковный опыт основной массы христиан заставляет новоначальных стыдиться задавать эти самые «бестолковые», но единственно спасительные вопросы.

Нечто похожее происходит и в другом месте, в диалоге с учениками после разговора с самарянкой:

<sup>31</sup> Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! ешь. <sup>32</sup> Но Он сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете. <sup>33</sup> Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть? <sup>34</sup> Иисус говорит им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его (Ин. 4, 31-34).

Или же диалог Христа с иудеями, когда Он утверждает:

Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался (Ин. 8, 56).

А иудеи спрашивают:

Тебе нет еще пятидесяти лет, – и Ты видел Авраама? (8, 57).

Один из самых филигранных случаев двусмысленности основан на словах Каиафы:

<sup>49</sup> ... Каиафа, будучи на тот год первосвященником, сказал им: вы ничего не знаете, <sup>50</sup> и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. <sup>51</sup> Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, <sup>52</sup> и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино (Ин. 11, 49-52).

Здесь достойны внимания два момента. Во-первых, выражение «чтобы один человек умер за людей», смысл которого абсолютно различен для Каиафы и для евангелиста. Каиафа имеет в виду прагматическую необходимость, состоящую в том, чтобы любыми способами нейтрализовать (лучше всего убить) Иисуса и тем самым сохранить зыбкое общественно-политическое спокойствие (см. Ин. 11, 48). Для евангелиста же выражение «умереть за людей» в применении к Иисусу означает Его искупительный подвиг ради народа Божия и всего человечества. Во-вторых, немаловажно, что Иоанн усматривает здесь не просто случайную игру смыслов, а действие Духа Божия, который вещает через Каиафу как через первосвященника<sup>848</sup>, даже несмотря на то, что он не ведает об этом.

### Ирония

В Ин. нередко встречается и тонкая ирония, что также является одной из его неповторимых особенностей. По этой причине четвертое Евангелие – не только самое богословски глубокое, но и самое остроумное из всех Евангелий. Как известно, остроумие и ирония часто оказываются наиболее эффективным средством, чтобы выйти за пределы какого-то общепринятого клише, прочно укоренившегося в общественном сознании. В религиозной же сфере подобные «вольности» переживаются особенно болезненно и потому бывают особенно рискованными.

Религиозно-общественным контекстом в Ин., как и в подавляющем объеме всего Нового Завета, является раввинистический иудаизм – одновременно и наследник великих откровений Ветхого Завета в его Предании и Писании, и заключивший эти откровения в жесткие рамки своих толкований.

В этом отношении самым остроумно-ироничным моментом является один из последних диалогов Иисуса с иудеями – т.е. тогда, когда спорить по существу уже не о чем: остается только горько усмехаться:

<sup>25</sup> ... Иисус отвечал им: ... <sup>30</sup> Я и Отец – одно. <sup>31</sup> Тут опять Иудеи схватили камень, чтобы побить Его. <sup>32</sup> Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями? <sup>33</sup> Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом. <sup>34</sup> Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? <sup>35</sup> Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, – <sup>36</sup> Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий? (Ин. 10, 25-36)

Если мы посмотрим, откуда Иисус цитирует слова «Я сказал: вы боги» (ст. 34), то вынуждены будем признать, что Он вырывает слова из контекста и полностью искажает их смысл, меняя его на противоположный (вообще-то это малокорретный прием в приличном споре; такое возможно лишь тогда, когда дискуссия по существу в самом деле уже теряет смысл).

Вот фраза из Пс. 81, которую цитирует Иисус. В ней речь идет о ложных богах, которые есть ничто перед Богом истинным:

<sup>1</sup> Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд: ... <sup>6</sup> Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы; <sup>7</sup> но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей... (Пс. 81, 1. 6-7; ср. Ис. 41, 23)

Такой прием вырывания из контекста некорректен и потому абсолютно недопустим в честной дискуссии. Но ведь здесь ситуация совершенно иная – это не конструктивная дискуссия, а разговор с

---

Есть и другая сторона. Отвечая на столь «топорный», «бестолковый» вопрос Никодима, Иисус тем не менее не опускается до какого-то примитивного объяснения «на пальцах» (как в детском садике), пытаясь разжевать все до последней косточки. Своим несоизмеримо глубоким ответом Он вызывает лишь еще больше вопросов и тем самым заставляет человека двигаться в церковном росте дальше.

<sup>848</sup> Сравнение с пророком Валаамом (см. Числ. 23–24) здесь вряд ли уместно, так как Валаам был языческим пророком, а первосвященство было служением, поставленным Богом.



абсолютно глухими и не желающими ничего слушать и слышать неверующими, вооруженными не аргументами, а камнями (см. Ин. 12, 39-40). Все, что можно в такой ситуации сделать – это позволить себе едкий сарказм, идя на невероятный риск для собственной жизни.

Подобную же иронию не смог удержать в себе и исцеленный Иисусом слепорожденный. В ответ на бесконечные допросы фарисеев о Том, Кто посмел исцелить его в субботу, он сам задает им насмешливый вопрос, приводящий их в бешенство<sup>849</sup>:

Или и вы хотите сделаться Его учениками? (Ин. 9, 27)

Ирония в Ин. выступает не только как прием в устах Иисуса или Его последователей, но и как средство выражения непонимания или неверия в Него в устах Его собеседников – как учеников, так и оппонентов. К упомянутым эпизодам с самарянкой или с Никодимом можно добавить еще один пример, тем более интересный, что у него есть параллель в Синоптических Евангелиях, но без иронического налета. Имеется в виду эпизод, когда люди (в Синоптических Евангелиях – соотечественники Иисуса, в Ин. – иудеи) не хотят видеть в Нем Христа, зная, что Он – сын обыкновенного плотника Иосифа и Марии, которых все знают (см. Мф. 13, 55; Мк. 6, 3; Лк. 4, 22). Лишь в Ин. (6, 42) этим словам придан насмешливо-ироничный тон:

И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: я сшел с небес?

Памятуя множество приведенных примеров, когда евангелист Иоанн склонен слышать в чьих-либо словах иной смысл, нежели тот, что вкладывали произносящие, можно сказать, что в данном случае он касается той тайны, которая стала одной из самых важных христианских вероучительных истин. Здесь имеется в виду то же самое, о чем евангелист Матфей пишет в рассказе о Рождестве Христовом – а именно, что Иосиф как раз не является отцом Иисуса (см. § 43. 5). Рождение Иисуса – «от Духа Святого» (по Мф.) или «с небес» (по Ин.). Разница в том, что благочестивое Мф. нигде не позволяет себе никаких рискованных двусмыслиц, тогда как в Ин. в словах неверующих иудеев мы узнаем много раз звучавший в антихристианской критике столь напрашивающийся с точки зрения грубой человеческой логики и цинично-уничижительный укол в адрес одного из самых таинственных, высоких и хрупких церковных догматов о Приснодевстве Богородицы.

Примечательны и другие эпизоды (Ин. 7, 3-6. 52; 8, 22; 11, 37 и др.). Оценить их предлагается самостоятельно, так как ирония в Ин. может быть отдельной темой для исследования<sup>850</sup>.

### 30. Сквозные богословские темы Ин.

Термин «богословие», если понимать под ним Слово о Боге, в наибольшей степени применим к Ин., поэтому его автор и назван Иоанном Богословом. Видно, что он впитал все самое важное и ценное, что составляет библейское (ветхозаветное) учение о Боге: и как о Творце, Который сотворил мир Своим Словом и через Слово же общается с миром, и как об Искупителе, Который избрал народ для спасения, поселившись среди него и преподав Ему Свое Слово как Слово жизни.

#### Христология

Богословие св. Иоанна Богослова (не побоимся тавтологии) – это прежде всего христология, Слово о Боге, Который открылся во Христе, в Сыне Божиим:

... и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин. 1, 14).

Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1, 18).

Конечно, весь Новый Завет есть Слово о Христе. Мы видели, например, что богословие ап. Павла, причем уже на очень ранних его стадиях, сконцентрировано вокруг Личности Иисуса Христа. Но если Павел проповедовал Христа как *спасение* тех, кто в Него уверовал, как *оправдание* всех людей – и иудеев, и эллинов, – иначе говоря, если его христология прежде всего сотериологична<sup>851</sup> и еkkлeзиологична<sup>852</sup>, то в Ин. христология представляет собой Слово о Самом Христе как о Личности Сына Божия, Единого с Отцом. В Ин., так же как и в Соборных Посланиях св. Иоанна, особенно в I-м, новозаветная христология представляет собой наиболее развитую ее стадию. В этом смысле Иоанновы

<sup>849</sup> E)loldo/risan (Ин. 9, 28), переведенное в СП очень мягко, как «укорили», можно передать более сильно, как в ЕК – «обругали».

<sup>850</sup> См., напр., *Duke P.D. Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta. 1985. Указание на эту книгу дается в *Brown R.P. 336. N. 7*. См. также *John, The Gospel of // The Anchor Bible Dictionary*. Ed. by D. N. Freedman. Doubleday. 1992.

<sup>851</sup> Сотериология – учение о спасении (от греч. swthri/a – «спасение»).

<sup>852</sup> Еkkлeзиология – учение о Церкви (от греч. e)kkhlsi/a – «Церковь»).

писания составляют «последнее слово Нового Завета»<sup>853</sup>, хотя с чисто хронологической точки зрения точнее будет сказать, что они – одни из последних писаний Нового Завета.

Развитую христологию Иоанновых писаний можно рассматривать как косвенное доказательство того, что они появились на исходе апостольского века (т.е. в последнее или предпоследнее десятилетие I века). Благодаря такой христологии, Ин. и I Ин. относятся к числу тех книг, которые обеспечивают новозаветную, а значит, библейскую базу для последующего, послеапостольского развития христианского богословия, приведшего к святоотеческим христологическим и тринитологическим вероопределениям Вселенских соборов.

«Иоаннова христология представляет собой зрелую стадию христологического развития, на которой не утрачивается связь с прежними идеями... и титулами..., но все это по особому интерпретировано Иоанном Богословом, который придал христологии невиданную богословскую глубину и завершенность.»<sup>854</sup>

### Христология воплощения

Однако нельзя думать, что развитая христология св. Иоанна Богослова – это плод его богословствования, понимаемого как умозрительная или духовная работа (его самого или его общины) над материалом начального Предания об Иисусе. Мы уже обратили внимание на одну удивительную особенность Ин., не сразу «замеченную» и сравнительно лишь недавно оцененную по достоинству новозаветной критикой, поначалу слишком прямолинейно настроенной на поиск «исторического Иисуса» и отвергавшей все, что не является примитивным (не «перегруженным» богословием) словом об Иисусе из Назарета. Речь идет о том, что несомненно развитое богословие, о котором только что говорилось, тесно сочетается, переплетается с историчностью, основанной на свидетельстве самого Иоанна, т.е. очевидца повышенной ценности даже на фоне круга Двенадцати.

Авторитет его свидетельства основан не только на простом факте, что св. Иоанн был из ближайшего окружения Господа, а затем входил в число столпов первоначальной Церкви (см. Гал. 2, 9). Он имеет опять-таки идейную причину.

Христология Ин. – это христология *воплощения*, т.е. учение о том, что Сын Божий стал человеком, Слово (Логос) стало плотью (Ин. 1, 14). Прежде, чем двинуться дальше, стоит особо остановиться на этом важнейшем новозаветном тезисе. Именно остановиться и вдуматься в его значение. Не в смысле более детального его пояснения, так как тогда мы неминуемо выйдем за пределы этого курса, носящего исагогико-экзегетический (вводный) характер, и откровенно вторгнемся в область христианской догматики. Следует просто остановиться в священном трепете и почтительности, ибо говоря о христологии воплощения, мы касаемся самой сердцевины христианства. Весть о Боговоплощении – главный «нерв» христианства, дающий смысл и жизнь всему, что его наполняет: его вероучению, его богослужению, его духовности. Все наиболее громкие и решающие богословские дискуссии (например, христологические споры времен Вселенских соборов по поводу арианства, несторианства, монофизитства и т.п.), споры между различными духовно-аскетическими движениями (например, паламитские споры), противостояние молитвенно-богослужебных традиций (например, иконоборчество и победа иконопочитания на VII Вселенском соборе) – короче говоря, все, что составляло и составляет поиски христианами уникального, специфически *христианского* спасительного пути, который задан в Новом Завете, – все это так или иначе приводит к признанию Боговоплощения как центрального и специфически христианского догмата.

Если в итоге постулируется нечто, что отрицает явление Бога во плоти во Христе и невозможность причастия Бога к человеку – такой итог выводит за пределы христианства. Если Бог не причастился человека, то человек обманывает себя, думая, что причащается Бога. Если Бог не явился во плоти как Человек, оставаясь Божественной Личностью, то и поклоняться перед Его человеческим ликом, изображенным на иконе – грех нарушения 2-й заповеди Закона (поклонение человеку, а не Богочеловеку), которую никто не отменял.

Итак, христианство – это религия Боговоплощения и притом *единственная* подлинная религия Боговоплощения (если под Богом понимать подлинного Единого Бога). Иначе же христианство – одна из монотеистических религий (наряду с иудаизмом и исламом), исповедующих веру в Единого Всемогущего Бога. Точнее, христианство вовсе перестает быть самим собой. Различие между христианством и другими религиями лежит не столько в области учения о Боге («ведь Бог у всех один»), сколько в области учения о том, как соотносены Бог и человек.

Отсюда ясно, что термин «воплощение» (или, уточняя, «Боговоплощение») является «самым христианским», т.е. самым характерным для христианства как для религиозного мировоззрения и

<sup>853</sup> Кассиан, *еп.* С. 365; ср. С. 335.

<sup>854</sup> Шнакенбург Р. Новозаветная христология. М. 2000. С. 146-147.

богословской доктрины. Своим появлением этот термин обязан св. Иоанну, который в Прологе Евангелия написал:

И Слово стало плотью (Ин. 1, 14),

а затем повторил в своем 1-м Соборном Послании:

<sup>2</sup> ... всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; <sup>3</sup> а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста... (1 Ин. 4, 2-3; ср. 2 Ин. 7).

Родившись в Иоанновом созерцании, термин «воплощение» стал вершиной и выражением смысла всего Нового Завета<sup>855</sup> – и как свода Писаний, и как Нового Союза Бога с человеком. Упоминания о Боговоплощении в других новозаветных Писаниях (например, Павловых посланиях) – будто отзвуки Иоанновых исповеданий (см. Кол. 2, 9; 1 Тим. 3, 16).

⇒ *Пролог (1, 1-18)*

Здесь уместно более подробно остановиться на знаменитом Иоанновом Прологе, ибо именно он является тем первым и определяющим контекстом, в котором появляется понятие воплощения.

<sup>1</sup> В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. <sup>2</sup> Оно было в начале у Бога. <sup>3</sup> Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. <sup>4</sup> В Нем была жизнь, и жизнь была свет человек. <sup>5</sup> И свет во тьме светит, и тьма не объела его. <sup>6</sup> Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. <sup>7</sup> Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. <sup>8</sup> Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете. <sup>9</sup> Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. <sup>10</sup> В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. <sup>11</sup> Пришел к своим, и свои Его не приняли. <sup>12</sup> А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, <sup>13</sup> которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились. <sup>14</sup> И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца. <sup>15</sup> Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня. <sup>16</sup> И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, <sup>17</sup> ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. <sup>18</sup> Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил.

Пролог Ин. – наиболее известный из всех прологов канонических Евангелий. В большой степени именно Пролог Ин. наряду с общим богословским характером четвертого Евангелия стяжал евангелисту Иоанну прозвище «Богослов». Неплохо выучить Пролог Ин. наизусть (по-славянски или по-русски, а еще лучше по-гречески, по крайней мере, отдельные стихи, например, стт. 1 или 14) – это поистине красивый, лаконичный и богословски насыщенный текст.

Строго говоря, Пролог Ин. – единственный настоящий пролог, если сравнивать с другими Евангелиями (употребляя сам термин «Пролог» без уточнения, обычно имеют в виду именно Иоаннов Пролог). Говоря о прологах в Синоптических Евангелиях, мы употребляли этот термин с некоторой натяжкой, так как они представляют собой нарративные тексты, т.е. *повествования*, хотя и предварительного характера (предваряя рассказ об общественном служении Господа). Пролог же Ин. – классическое введение общего богословского характера, которое даже можно рассматривать как до известной степени самостоятельный поэтический текст<sup>856</sup> или богослужебный гимн.

Важность этого текста в Православной Церкви подчеркивается тем, что на Пасху с него начинается круг литургийных Евангельских чтений. Это единственный евангельский текст, который в традиции Русской Православной Церкви во время Пасхальной Литургии читается не только на церковнославянском, но и на языке оригинала – греческом, а также среди прочих *иностранных* языков и на русском<sup>857</sup>. Правда, в богослужебном варианте Пролог как чтение 1-го дня Пасхи (1-е зачало) заканчивается 17-м стихом, а стихом 18-м начинается чтение в Светлый понедельник.

---

<sup>855</sup> Несколько лет назад в Санкт-Петербурге проходила выставка Бенедиктинского монастыря Chevotogne, во время которой бывшего его настоятеля о. Михаила (Ван Парейса) спросили: «В чем смысл Нового Завета?» Вопрос прозвучал в неожиданной, «неофитской» форме и показался не очень корректным – ведь воцерковленные люди «знают», что в двух словах нельзя выразить суть Нового Завета, он слишком богат и обширен; чтобы ответить на этот вопрос, по крайней мере нужно прочесть целую лекцию. Но отвечать надо было коротко (наподобие Гиллеля, который должен был сформулировать весь смысл Закона, стоя на одной ноге), и о. Михаил сказал: «И Слово стало плотью».

<sup>856</sup> Среди ученых всегда были и остаются сторонники изначальной независимости Пролога от остального Ин., однако нельзя не учитывать, сколь много общего имеется между этими частями Евангелия.

<sup>857</sup> В некоторых других православных церквях (тяготеющих к греческой традиции) в обычае читать на разных языках не это Литургийное чтение, а чтение на Вечерне в день Пасхи (о Фоме).

Торжественность, неспешность, а также доктринальность Пролога являются главными его внешними, стилистическими особенностями. Ряд исследователей даже склонны думать, что перед нами еще один раннехристианский богослужебный гимн<sup>858</sup> (см. § 20. 2). Иногда даже делается еще более смелый вывод о том, что гимн этот был создан не самим евангелистом, а до него, так что он лишь использовал его в качестве вступления к своему Евангелию<sup>859</sup>. Однако невозможно отрицать то, что при всей очевидной «теоретичности», общеподобословском, доктринальном характере Пролога, который, кажется, так контрастирует со всем остальным Евангелием как повествованием о событиях, между Прологом и остальным Евангелием удивительно много соответствий – как на уровне лексики, так и на уровне богословских идей. Например, многие ключевые слова, составляющие основу богословского лексикона Евангелия, имеются в Прологе (они подчеркнуты в тексте). Таких слов в Прологе можно насчитать не менее 16<sup>860</sup>.

Почти за каждым словом Пролога резонирует целый фон, целый мир религиозной и философской мысли, связанной прежде всего с Библией. Исследователи выдвигали различные гипотезы по поводу идейной предыстории Пролога, а значит, и всего Евангелия от Иоанна: гностицизм, эллинизм... (см. § 45. 1) Но в конце концов, становится все более и более ясно, что основным и самым питательным и близким background'ом Пролога и всего Евангелия от Иоанна является Ветхий Завет и иудейское богословие времен первого поколения христиан.

Остановимся на самых важных идеях и местах Пролога.

По смыслу и композиции его можно разделить на три части: 1) стт. 1-5; 2) стт. 6-13; 3) стт. 14-18<sup>861</sup>.

1) Первая часть (стт. 1-5) является гениальнейшим по краткости и содержательности, спрессованным изложением ветхозаветного откровения о сотворении Богом мира. Первая фраза намеренно точно повторяет начало Библии:

В начале сотворил Бог небо и землю... (Быт. 1, 1).

Буквально в трех стихах (Ин. 1, 1-3) евангелист резюмирует то, о чем подробно говорится в 1-й главе Бытия, где многократно повторяется «И сказал Бог...»

И все же не только 1-я глава Библии (Шестоднев) всплывает при чтении Пролога. Понятие «Слово» (греч. *Lo/goj*) вызывает множество других коннотаций, из которых наиболее несомненные и интересные находятся опять-таки в Ветхом Завете, т.е. в Писание, которое по определению свидетельствует (пророчествует) о Христе.

Прежде, чем непосредственно обратиться к ветхозаветным свидетельствам, скажем два слова о внебиблейских (точнее, околобиблейских) параллелях.

Сам термин «Логос» возник в греческой философии. «Он встречается впервые у Гераклита и окончательно закрепляется в стоицизме. Стоицизм (наряду с платонизмом) представляет собой ту почву, на которой выросла и философия Филона, а значит, и его учение о Логосе»<sup>862</sup>. В их понимании Логос – это разумный принцип (начало), лежащий в основе мира. Однако там это философская абстракция, а не живая Личность, как в Евангелии.

Среда, в которой было написано Евангелие от Иоанна, хотя и характеризуется как эллинистическая, была по своей сути и в своей основе прежде всего иудейской. Эллинизм был *языком*, в который облекались иудейская мысль и иудейская вера. Вот почему параллели следует искать прежде всего в Библии.

«Большинство современных ученых не сомневаются в том, что корни Иоанновского учения о Логосе как Божественном посреднике творения и откровения надо искать в Ветхом Завете и в иудейском богословии новозаветной эпохи...»<sup>863</sup>.

Сам Христос указывает на это:

<sup>39</sup> Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне...  
<sup>46</sup> Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне (Ин. 5, 39. 46).

Кроме уже упомянутых очевидных параллелей с Быт. 1, можно вспомнить и ряд других весьма выразительных библейских изречений о творческой мощи Слова Божия:

---

<sup>858</sup> «Об этом свидетельствуют ритмичность упругих предложений, прозрачность стиля Пролога». – *Данн Д.Д.* С. 176.

<sup>859</sup> При этом уточняется, какие фразы могли быть им добавлены в изначальное поэтическое произведение. – см. *Данн Д.Д.* С. 176.

<sup>860</sup> См. *Антониони Б. о.* Экзегезис книг Нового Завета. М. 1995. С. 37.

<sup>861</sup> На эти три части обычно делят и богослужебные пасхальные чтения, распределяя их для чтения «между разными языками».

<sup>862</sup> *Кассиан, еп.* Водю и кровию и духом. С. 44.

<sup>863</sup> *Кассиан, еп.* Водю и кровию и духом. С. 44.

Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их (Пс. 32, 6).

<sup>10</sup> 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, – <sup>11</sup> 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, 10-11).

Не менее впечатляет и соотнесение с таким ветхозаветным понятием, как Премудрость Божия. Причем оказывается, что его значение совпадает с тем, которое имеет исключительно греческий по своему происхождению термин «Логос». Это та разумная печать, которая видна на всем творении. Сюда относится прежде всего текст Притч. 8, 22-31, в котором приводится речь Премудрости от 1-го лица:

<sup>22</sup> Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; <sup>23</sup> от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. <sup>24</sup> Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. <sup>25</sup> Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, <sup>26</sup> когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. <sup>27</sup> Когда Он уготовлял небеса, *я была* там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, <sup>28</sup> когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, <sup>29</sup> когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: <sup>30</sup> тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, <sup>31</sup> веселясь на земном кругу Его, и радость моя *была* с сынами человеческими.

Также целый пассаж о Премудрости в Прем. 7–9, например:

<sup>22</sup> Она есть Дух Разумный, Святой, Единородный, Многочастный, Тонкий, Удобоподвижный, Светлый, Чистый, Ясный, Невредительный, Благолюбивый, Скорый, Неудержимый, <sup>23</sup> Благодетельный, Человеколюбивый, Твердый, Непокколебимый, Спокойный, Беспечальный, Всевидящий и Проникающий все умные, чистые, тончайшие духи – <sup>24</sup> ибо Премудрость подвижнее всякого движения и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. <sup>25</sup> Она есть Дыхание Силы Божией и Чистое Излияние Славы Вседержителя, посему ничто оскверненное не войдет в нее; <sup>26</sup> Она есть отблеск Вечного Света, и Чистое Зеркало Действия Божия, и Образ Благости Его (Прем. 7, 22-26).

С Тобою – Премудрость, которая знает Дела Твои и присуща была, когда Ты творил Мир, и ведает, что угодно пред Очами Твоими и что право по Заповедям Твоим... (Прем. 9, 9).

Или вот памятные благодаря богослужению (православная Вечерня) слова Псалма 103:

Я\$kw возвеличишасz дзла2 твоz2 гдси, всzб премудростю сотвори1ль езси2.

Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро (Пс. 103, 24).

О Премудрости в космическом смысле говорится в 28-й главе книги Иова. В частности:

<sup>23</sup> Бог знает путь ее, и Он ведает место ее. <sup>24</sup> Ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем небом. <sup>25</sup> Когда Он ветру полагал вес и располагал воду по мере, <sup>26</sup> когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной, <sup>27</sup> тогда Он видел ее и явил ее, приготовил ее и еще испытал ее (Иов. 28, 23-27).

Указанные тексты прямо соотносятся со всем, о чем говорится в Ин. 1, 1-3, в том числе с утверждением:

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (Ин. 1, 3).

Итак, Слово как *Премудрость* – разумный принцип, лежащий в основе мира, сообщающий ему красоту, осмысленность, *логийность* (от слова «Логос»), премудрость (как свойство сотворенного мира). И все потому, что Слово, Премудрость – неотъемлемое свойство, способность, качество, присущее Богу.

В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков (ст. 4).

Жизнь, свет – ключевые понятия Ин. Отметим, что глагол «быть» стоит в прошедшем времени. Он означает неизменную изначальность.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его (ст. 5)

Начинаются свойственные Ин. противопоставления. Свет и тьма – понятия материальные. Они фигурируют и в Быт. 1, 4 (как элементы многообразия мира, в котором все «хорошо», ст. 31). Но в Ин. это символы прежде всего духовного плана: область света – Бог, Его Слово. В ответ – вера (появится в ст. 12). Следствие действия тьмы – неверие, неприятие Слова.

«Не объяла» – возможны два значения: «не подавила, не потушила» и «не охватила, не приняла, не вместила»<sup>864</sup>.

2) Вторая часть (стг. 6-13) поначалу тоже не содержит ничего принципиально нового по отношению к Ветхому Завету. Прежде всего здесь говорится о миссии св. Иоанна Крестителя, причем говорится с заметным полемическим оттенком («он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете», ст. 8). Возможно, это отзвук полемики с теми, кто почитал Крестителя как Мессию (уж больно

<sup>864</sup> *Кассиан, ep.* Воду и кровию и духом. С. 47.

контрастирует стиль этих слов с остальным текстом Пролога). Но и тут главное значение имеют глобальные темы, так же как и в начале Библии говорится о сотворении человека. Обратим внимание на то, что речь идет о «всяком человеке», обо всех людях:

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (ст. 9).

Далее намечается сквозная тема Ин.: приятие или неприятие Иисуса, вера или неверие в Него, причем неприятие в собственном Его народе, народе Божиим:

<sup>10</sup> В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал <sup>11</sup> Пришел к своим, и свои Его не приняли (стт. 10-11).

Впрочем, коль скоро было сказано о «всяком человеке», то в этих стихах можно услышать и указание на естественное откровение (ср. Рим. 1), доступное каждому человеку. Любой рождающийся в мир человек имеет на себе печать Логоса, а значит, имеет внутреннюю потенцию распознать Его в себе и откликнуться.

3) Именно третья часть и содержит то *новое*, что желает возвестить св. Иоанн Богослов как краткое выражение Благой вести. Но об этом новом нельзя сказать сразу: оно не будет понятным. Оно может вырасти и стать понятным, поддающимся оценке во всей своей новизне только на фоне и на основании прежнего откровения, прежней Священной истории – как постепенного приготовления, как пути к цели. Вот почему были необходимы первые две части Пролога, по существу не выражающие ничего нового (если не учитывать их поэтической неповторимости), но в сжатом, спрессованном виде переформулирующие главную суть библейского ветхозаветного откровения. И вот почему так важен союз «и», с которого начинается стих 14-й – центральный стих Пролога и всего Нового Завета:

И Слово стало плотью...

Вот это и является *новым*(!).

... и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.

Но и в этом *новом* также есть значительная доля уже обретенного, воспринятого и оцененного по достоинству – того, что составляет непреходящее достояние Ветхого Завета.

Так, Ветхий Завет уже подошел к признанию того, что Слово Божие есть не только та Премудрость, Которой сотворен мир и разумная печать Которой лежит на мире, но и то Слово, которое вызвало к жизни народ Божий. Подобно тому, как ровно десять слов произносит Бог в Быт. 1<sup>865</sup>, так же точно Он произносит Десять слов-заповедей (Декалог), чтобы они стали Законом (евр. *Torah*) для новородившегося народа Божия.

С того момента Слово стало исчерпывающей и единственной формой присутствия Бога в народе, на чем Ветхий Завет настаивает с особой резкостью и антиидолопоклоннической полемичностью:

<sup>12</sup> Глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас... <sup>15</sup> Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня, <sup>16</sup> дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, <sup>17</sup> изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, <sup>18</sup> изображения какого-либо [гада,] ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли; <sup>19</sup> и дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды [и] все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом (Втор. 4, 12. 15-19).

На фоне такого полного отрицания возможности «увидеть» Бога тем контрастнее воспринимается единственная и потому бесценная возможность *услышать* Бога – ведь Он доверил Свое Слово. Начертанные на скрижалях Десять заповедей хранились в *скинии*, которая также была символом Божиего присутствия (жилища) в народе.

Здесь выстраивается целая цепь отождествлений и выводов. Премудрость, сотворившая мир, отождествляется с Законом (Торой), который есть Слово Божие. Вручив Свое Слово Израилю, Бог «поселился» среди него, точнее, поселилась Его Премудрость, получив прямой божественный приказ:

Поселись в Иакове и прими наследие в Израиле! (Сир. 24, 9).

А также:

<sup>36</sup> Сей есть Бог наш – и никто другой не сравнится с Ним! <sup>37</sup> Он нашел все Пути Премудрости и даровал ее Рабу Своему, Иакову, и Возлюбленному Своему, Израилю; <sup>38</sup> после того Он явился на Земле и обращался между людьми (Вар. 3, 36-38)

Приведенный экскурс в Ветхий Завет необходим для понимания Ин. 1, 14. Обратим внимание на выражение «обитало с нами» (слав. *всели1сз въ ны2*). По-гречески это будет *e)skh/nwsen e)n h(mi=n*.

---

<sup>865</sup> См. *Сорокин А., прот.* С. 278.

Глагол *e)skh/nwsen* образован от *sknhh/* – шатер, под которым подразумевается ветхозаветная скиния – однокоренное еврейскому «Шехина», означающему присутствие Бога среди народа<sup>866</sup>. Подобными ветхозаветными понятиями, по-разному выражающими одну и ту же центральную для Ветхого Завета идею присутствия Божия среди Своего народа, наполнено все Евангелие от Иоанна. Это и понятие славы (см. тот же стих 14), и Имя Божие (см. ниже), и храм (см., например, Ин. 2, 21).

О Своей предвечности как предвечности Слова Иисус Христос и Сам говорит в другом месте Ин.:

И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира (Ин. 17, 5).

Итак, «Слово... обитало (*e)skh/nwsen*) с нами» – тезис, если не предугаданный, то основательно подготовленный еще Ветхим Заветом. Но вот что *однозначно ново*, – это то, что «Слово *стало плотью*». Тем самым утверждается, что Слово обретает *видимый*, а не только слышимый или читаемый образ Своего присутствия – не в шатре (скинии) на каменных скрижалях или на свитке, а в лице Человека. И тут весь пафос Ветхого Завета, резко и непримиримо направленный против какого бы то ни было видимого изображения Бога, воспринимается как подготовка возможности для единственно приемлемого видимого образа явления Бога – во плоти человеческой!

В несколько ином варианте та же мысль выражена в ст. 18:

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

Этот стих, возможно, как никакой другой стих Библии, как пружину сжимает и выражает все огромное антиномичное напряжение между Ветхим и Новым Заветом. Здесь и безусловное «нет» возможности увидеть или изобразить Бога (особенно это впечатляет в русском переводе, где стоит тройное отрицание: «не видел никто никогда» – в отличие от большинства других языков, в том числе греческого и славянского, где подобный перевод невозможен (возможно только одно отрицание). Здесь и не менее безусловное «да» тому, что Он явился и мы видим Его в Иисусе Христе, Сыне Отчем<sup>867</sup>. Следует заметить, что в своем Первом Послании, которое, как и подобает посланию, носит увещательно-практический характер, тот же тезис выражен несколько иначе, будучи переведен в область этики:

Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас (1 Ин. 4, 12).

#### Человечество Иисуса в Ин.

Читая Ин., мы прикасаемся к апостольскому свидетельству об Иисусе из Назарета как о воплотившемся Предвечном Слове, Сыне Божием. Это, конечно, *главное*. Но в то же время нельзя забывать о человеческой стороне, которая в Ин. «выписана» тем более правдиво и исторично, что св. Иоанн специально и даже с особой полемической заостренностью настаивал на истинности воплощения Слова. Именно в этом и состоит та идейная причина (а не только сам факт, что Иоанн был одним из Двенадцати), по которой Ин. заслуживает доверия как исторический источник. По сути дела, в этом состоит своего рода антимонофизитство Ин., нашедшее себе отклик в спорах V века, когда Церковь отстояла свою веру не только в Божество, но и в Человечество Христа<sup>868</sup>. Впрочем, термин «антимонофизитство» по отношению к Ин. будет явным и недопустимым анахронизмом (с точки зрения исторического подхода). Зато, как мы увидим, есть другой термин – антидокетизм.

Христология воплощения в Ин. находит себе выражение, например, в том, как реалистично, даже зримо подчеркиваются некоторые слишком бытовые, человеческие детали. В этом отношении Ин. ни в чем не уступает, а иногда и превосходит Синоптические Евангелия<sup>869</sup>. Образно говоря, «амплитуда» колебания между божественным и человеческим в Ин. гораздо больше, чем у синоптиков. Отсюда и больший упор на человечество Иисуса.

Вот яркий пример. В Ин. 6, 4 говорится об усталости Иисуса после долгого пути в жаркий знойный день, причем СП не отражает одного небезынересного нюанса, который сохранил Славянский перевод. В СП мы читаем:

Иисус, утрудившись от пути, сел у колодезя.

В славянском тексте:

---

<sup>866</sup> См. *Charpentier E. P.* 98.

<sup>867</sup> Продолжение и завершение этой новизны христианства, точнее, его богословия воплощения, обнаружилось в спорах по поводу иконопочитания, разгоревшихся в Церкви несколько столетий спустя после Христа и приведших к краеугольному исповеданию VII-го Вселенского собора.

<sup>868</sup> «И Евангелие от Иоанна, и Первое Послание Иоанна настойчиво подчеркивают реальность земной жизни Иисуса и, таким образом, сохраняют единство и преемственность между земным Иисусом во плоти и превознесенным Сыном Божьим». – *Данн Д.Д.* С. 89.

<sup>869</sup> См. *Гампу Д.С.* 189.

І#и7сь же узтруждьсз т пути2, сэдз1ше та1кw на исто1чницэ.

Обратим здесь внимание на вроде бы малозначительное словечко та1кw («так»), которое никак не отражено в СП (как и в ЕК). За ним стоит греч. ou/(twj, что значит «попросту», или как мы обычно говорим, «просто так»<sup>870</sup>. Это рисует почти зримую картину того, как усталый Человек Иисус «просто так» сел у колодца, чтобы отдохнуть от дороги. А далее идет разговор о том, что на самом деле Иисус – Мессия, Который может дать неиссякаемый источник воды, текущей в жизнь вечную (ст. 14. 26).

Еще более выпукло человечество Иисуса Христа видно на фоне Его Божества в истории воскрешения Лазаря (Ин. 11). Скорбя об умершем Лазаре, Он плачет как человек, потерявший друга (Ин. 11, 35; ср. ст. 11), но через мгновение Он воскрешает его, как Всемогущий Бог. Эта антиномия великолепно обыграна в богослужебных гимнах Лазаревой Субботы. Вот некоторые примеры в русском переводе:

«Предлагая два Своих естества, Ты, Спасе, показал их в двойстве: ибо Ты Бог и человек»;

«Ты – бездна ведения, и вопрошаешь: где положили умершего?..»;

«Ты пришел в Вифанию и, как человек, плачешь над Лазарем, но, как Бог, воскрешаешь четверодневного».

Также только в Ин. специально подчеркивается, что на Кресте Христос испытывает жажду (Ин. 19, 28).

#### Антидокетизм

Настойчивое подчеркивание, как всегда, не в последнюю очередь имеет внешнюю причину и является полемическим ответом на опасное искажение Благовестия. Сказано: «Слово *стало* (e)ge/neto) плотью» – не «явилось в виде плоти» (как Дух «в виде голубя» на Иордане), не «сошло в плоть» и тем более не «стало *как* плоть». Вместе с другими акцентами на реальность человечества в Иисусе такое недвусмысленное утверждение объясняется необходимостью противостоять распространенной тогда форме гностицизма, а именно *докетизму*.

Докетизм (от греч. doke/w – «казаться») был согласен признать только то, что Слово *казалось* плотью и что Сын Божий не страдал на Кресте, а это *нам* казалось, что Он страдает. Докетизм не мог согласиться, что Сын Божий «осквернился» приобщением к плоти, которая есть зло, и подвергся страданиям. Плоть же, которую Он принял, была призрачной, а Его страдания – мнимы, Он «как бы» страдал.

Логику и психологию докетических рассуждений можно понять. Не случайно докетизм дал о себе знать уже в первые десятилетия христианства и в самых разных вариациях находит отклик до сего дня. Ведь отрицая реальность Боговоплощения, человеческий разум находит лазейку, позволяющую более «здравно», в рамках логичного рационального опыта оценивать христианство без его главного абсурда, который заключается в том, что Бог соединился с человеком, и который на самом деле является единственным чудом, спасающим человека.

«Поскольку с позиций гностического дуализма материя, плоть и телесность считались злом, приверженцы докетизма отрицали, что божественный Искупитель мог полностью воспринять телесность, материально воплотиться. Человечность Иисуса могла быть только кажущейся. Поэтому Иоанновы писания подчеркивают реальную человечность Иисуса; телесность Иисуса акцентируется столь сильно, что в керигмах Книги Деяний и Павла не найти подходящих аналогий (Ин. 1, 14; 6, 51-58; 19, 34-35; 1 Ин. 4, 1-3; 5, 6-8). Это яркое доказательство того, что в конце I века меняющиеся обстоятельства и проблемы Церкви играли большую роль в формулировании керигмы, ориентированной на конкретную ситуацию»<sup>871</sup>.

Антидокетическим акцентом отмечены многие места Ин., например (и возможно в наибольшей степени), беседа о хлебе жизни (Ин. 6):

«В 6, 51-56 «хлеб» заменяется «плотью» (ст. 51), а глагол «есть» – более грубым «грызть» (ст. 54)<sup>872</sup>: грызть плоть Иисуса и пить Его кровь – значит, верить в истинное воплощение Иисуса»<sup>873</sup>.

Аналогичной антидокетической озабоченностью объясняется и указание на то, что из пронзенного ребра распятого Иисуса истекли кровь и вода (Ин. 19, 34-35):

<sup>870</sup> Перевод ТОВ: *Fatigué du chemin, Jésus était assis tout simplement au bord du puits.*

<sup>871</sup> *Данн Д.Д. С. 68.*

<sup>872</sup> Особенность, которую не решился передать ни один из русских переводчиков Нового Завета: если в ст. 26, 31, 49-53, 58б употребляется нейтральный глагол *fagei/n* («есть»), то в ст. 54, 56, 57, 58в – *trwgei/n* («грызть, жевать»). *Л. Лутковский* (Евангелие. Киев. 1990), напротив, перевел *trwgei/n* более вежливым глаголом «вкушать» – прим. перев.

<sup>873</sup> *Данн Д.Д. С. 210; ср. С. 324.*



«Воплощенный Логос действительно умер, ... Его тело не было призрачным, а смерть – сложным скрытым трюком – смотрите, настоящая кровь!»<sup>874</sup>

Если в Ин. антидокетическая направленность чувствуется как *подтекст* (ведь Ин. – это прежде всего Благая весть о Христе, а не антиеретический трактат<sup>875</sup>), то в Первом Послании прямо говорится о невозможности сочетать христианство с неверием в воплощенного Христа (см. 1 Ин. 4, 2-3; ср. 2 Ин. 7). И хотя Иоанн допускает использование менее однозначных выражений, как, например, «жизнь явилась» (1 Ин. 1, 2), нужно иметь в виду, что они звучат в контексте гораздо более сильных Иоанновых выражений о воплощении Слова:

«В прологе 1-го Послания, сходном с евангельским, говорится: «Ибо жизнь явилась (e)fanerw/qh), «которая была у Отца и явилась нам» (1,2). Аналогичное выражение встречается в 1 Ин. 3, 5: «Он явился для того, чтобы взять грехи наши» и в 1 Ин. 3, 8: «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола». Здесь вовсе не подразумевается гностически-докетическое «явление» (в гностических текстах большей частью используется слово *fai/nesqai*), т.е. явление божества лишь в призрачной телесной оболочке, но доподлинно вхождение в телесно-человеческую сферу, принятие телесного существования, вочеловечение. Это в 1 Ин. 1, 1-3 подтверждается использованием выражений, свойственных чувственному восприятию (слышать, видеть собственными глазами, осязать руками)»<sup>876</sup>.

### **Иисус – Посланный в мир Сын Божий. Его предвечное единство с Отцом**

Тема Боговоплощения в Ин. развивается в двух антиномичных аспектах. С одной стороны, подчеркивается человечество Иисуса (см. выше), а с другой стороны, намного более, чем в Синоптических Евангелиях, в Ин. подчеркивается Его Божественность и связанные с Ней предвечность и единство с Отцом.

Богосыновство Иисуса как Единородного Сына, Его единство с Отцом, от Которого Он послан, – главная тема Евангелия от Иоанна.

Термин «Единородный» (*monogenh/j*) по отношению к Иисусу Христу<sup>877</sup> встречается исключительно в Ин. и 1 Ин. (Ин. 1, 14, 18; 3, 16, 18; 1 Ин. 4, 9). «Послан» (о Сыне), «Пославший» (об Отце) – тоже термины только Ин. Единство Отца и Сына – предвечно:

Слово было у Бога и Слово было Бог (1, 1).

Я и Отец – одно (10, 30).

И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира (17, 5).

Земной путь Христа, т.е. то, что составляет содержание Благой вести, в Ин. выглядит как снисхождение Сына Божия из Его предвечной, надмирной божественной славы в этот мир, чтобы через Крест и Воскресение взойти опять на небо, к Отцу, в Свою же славу, совознеся с собою человечество<sup>878</sup>:

Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах (Ин. 3, 13; ср. 6, 62; 13, 1; 17, 5; 20, 17);

Связь с Отцом и Божественная слава Иисуса оттеняются за счет постоянных противопоставлений верхнего с нижним, Духа и плоти (в отрицательном значении), света и тьмы, истины и лжи, жизни и смерти, свободы и рабства. Иисус пришел из высшего мира, снизойдя в нижший:

... Вы от нижних, Я от вышних; вы от мира сего, Я не от сего мира (Ин. 8, 23).

В этом проскальзывает некоторый дуализм, созвучный, например, некоторым кумранским произведениям, свидетельствующим, что подобные воззрения в то время были довольно распространены в иудаизме. Однако дуализм не является абсолютным – ведь Иисус «победил мир» (Ин. 16, 33).

Итак, единство Иисуса с Отцом – лейтмотив Ин. Но как по-разному, с привлечением какого богатого библейского (ветхозаветного) материала он передается! Благодаря такому привлечению Ветхий Завет как будто обнаруживает свой настоящий потенциал.

Во-первых, многократно (несколько десятков раз) повторяются уже упомянутые выражения «послал Меня» (*me a)pe/stalken*), «Пославший Меня» (*o( re/myaj me*), имея в виду Отца. Термин «Пославший» пишется в СП с большой буквы, так как он является подлежащим – именем Бога. Эти изречения всегда звучат из уст Иисуса.

<sup>874</sup> Данн Д.Д. С. 325.

<sup>875</sup> «Не нужно показывать, что антидокетическая полемика – главное в четвертом Евангелии. Этого нет». – Данн Д.Д. С. 326; ср. Гатри Д.С. 218.

<sup>876</sup> Шнакенбург Р. С. 147.

<sup>877</sup> Не по отношению ко Христу – в Лк. (7, 12; 8, 42; 9, 38), но чтобы это увидеть, нужно обратиться не к СП, а к славянскому тексту. Также см. Евр. 11, 17.

<sup>878</sup> См. Шнакенбург Р. С. 150.

Во-вторых, в речи Иисуса также систематически повторяется ветхозаветное Имя Божие, точнее, его греческий эквивалент *e)gw/ ei)mi* («Аз есмь» или «Я есмь»). Будучи употреблено в самых разных вариантах не менее 25-ти раз, это придает Иисусовой речи легко узнаваемую просвещенным в Писании читателем и повергающую его в священный трепет интонацию речи Бога: так Он вещал в Ветхом Завете через Своих пророков.

Выражение-Имя *e)gw/ ei)mi* встречается в Ин. как без предиката (именной части сложного сказуемого), так и с предикатом. Без предиката:

Он сказал им: это Я [правильнее: Я есмь – А.С.]; не бойтесь (Ин. 6, 20);

Если не уверуете, что это Я [Я есмь], то умрете во грехах ваших (8, 24);

Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я [Я есмь] (8, 28);

Прежде нежели был Авраам, Я есмь (8, 58);

Теперь сказываю вам, прежде нежели *то* сбылось, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это Я [Я есмь] (13, 19).

Наиболее очевидным можно считать Ин. 18, 5:

<sup>4</sup> Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете? <sup>5</sup> Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. <sup>6</sup> И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю.

С предикатами:

Я есмь хлеб жизни (6, 35. 41. 48. 51);

Я есмь свет миру (8, 12);

Я есмь дверь (10, 7. 9);

Я есмь пастырь добрый (10, 11. 14);

Я есмь воскресение и жизнь (11, 25);

Я есмь путь и истина и жизнь (14, 6);

Я есмь истинная виноградная лоза (15, 1. 5)<sup>879</sup>.

К сожалению, стройная нить многократных «Аз есмь», непрерывно тянущаяся через все Ин., в СП пострадала от разрывов из-за того, что ее не заметили переводчики, посчитав, что «Аз есмь» без предиката в 6, 20; 8, 24. 28; 13, 19; 18, 5 есть не более, чем тривиальное «это Я»<sup>880</sup>.

В-третьих, еще большее, чем у синоптиков, значение имеют дела Иисуса, которые продолжают дела Бога-Отца. Особенно субботние дела (ср. Мк. 3, 1-6; Лк. 13, 10-16). Так, в ответ на исцеление расслабленного в субботу (Ин. 5, 1-15):

<sup>16</sup> ... стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие *дела* в субботу. <sup>17</sup> Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. <sup>18</sup> И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу (Ин. 5, 16-18).

Как видим, Иисус явно намекает на то, что Он творит дела, равные делам Отца. Это прямо соотносит Его с тем Словом, о Котором говорится в Прологе:

Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть (1, 3).

Не случайно именно в Ин. наиболее остро, «обоснованно» и понятно звучит обвинение Иисуса в богохульстве, за что Он и приговорен к смерти:

Не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом (10, 33).

#### **Земной путь Иисуса – путь славы (прославления) Единородного Сына**

Если в Синоптических Евангелиях победа и начало нового бытия наступают непосредственно *после* Воскресения и Вознесения Иисуса Христа, то в Ин. славным, т.е. божественным путем является *вся* Его земная жизнь. Венцом же и кульминацией этого славного пути, возвращением Иисуса к Отцу является Его Воскресение. И что необычайно важно, Воскресение в Ин. *неотделимо* от Креста. Крестная смерть *включается* в славное возвращение Иисуса к Отцу. Путь к Отцу лежит через Крест и Воскресение. Таким

<sup>879</sup> См. *Сорокин А., свящ.* Имя Божие в изречениях Господа нашего Иисуса Христа по Евангелию от Иоанна. Курсовое сочинение. СПб. 1995 г. а также глава из него: *Сорокин А., свящ.* Об имени Божиим в Евангелии от Иоанна. // Начало. Журнал Института богословия и философии. СПб. 1998. С. 33-9.

<sup>880</sup> В этом отношении, как всегда, надежен Славянский перевод («Аз есмь»), а также ЕК, дающий перевод «Я есмь».

образом, Крестная смерть включается в час славы Иисуса. Вот в чем богословский смысл той игры слов, о которой говорилось выше:

<sup>32</sup> И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. <sup>33</sup> Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет (Ин. 12, 32-33).

Напомним, что этот случай тем и показателен, что связь с Крестом в нем на первый взгляд наименее очевидна. Если оторваться от контекста Ин., в нашем сознании возникнет ассоциация со славным Вознесением Иисуса на небо (как в Мк. и Лк.). И здесь на помощь приходят и сам евангелист, немедленно давая пояснение (ст. 33), а вслед за ним – литургическая практика Церкви. Чтение Ин. 12, 28-36 является Евангельским чтением на Утрени в праздник Воздвижения *Креста* Господня.

Вознесение на Крест подразумевается и в других местах:

Как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесены быть Сыну Человеческому (Ин. 3, 14).

[ЕК:] Когда вы вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что Я есмь (e)gw/ ei)mi/ (Ин. 8, 28).

В § 18 отмечалось, какими разными терминами обозначается Пасхальное событие в разных новозаветных писаниях, что указывает на его несводимость к какому-то одному человеческому понятию. В этот терминологический ряд («воскресение», «вознесение») Ин. добавляет «прославление», «прославить(ся)». «Слава» – одно из ключевых понятий ветхозаветного богословия, имеющее в виду Божественное явление и присутствие. Так же как ветхозаветное Имя Божие, Иисусу как Сыну Божию принадлежит и Божественная слава (см. Ин. 17, 5). Воскресение есть Его возвращение в славу, прославление.

#### «Час» Сына Человеческого. Две части Ин.

Если говорить более точно, часом славы Иисуса становится час (время) Его распятия и Воскресения. Все, что ему предшествует, есть ожидание и подготовка. Сам термин «час» (w(/ra), иногда заменяемый на kairo/j («время»<sup>881</sup>), многократно употребляется в Ин. Земное служение Иисуса по Ин. проходит *под знаком* ожидания «часа». Точнее, ожидание «часа» и его наступление – две примерно равные по объему части, на которые четко разделяется Ин. Вот как их принято условно называть:

1) «Книга знамений» (Ин. 1 – 11);

2) «Книга славы» (Ин. 12 – 21).

И вот как распределяются цитаты, в которых используются термины «час» или «время»:

Ожидание «часа» славы	Наступление «часа» славы
«... еще не пришел час Мой» (2, 4).	«Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (12, 23).
«И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его» (7, 30).	«Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел» (12, 27).
«И никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его» (8, 20).	«Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу» (13, 1).
«Мое время еще не настало...» (7, 6; ср. ст. 8)	«Вот, наступает час, и настал уже...» (16, 32). «Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (17, 1).

Во вторую колонку можно было бы добавить и трогательное сравнение часа Иисуса с часом женщины, когда она рождает после долгого периода ожидания:

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 (Ин. 16, 21).

Слова о наступлении ожидаемого «часа» славы Иисус произносит накануне Тайной Вечери, после которой и происходят события Голгофы и Воскресения. Таким образом, заключительные страстные дни входят в этот «час».

Богослужение Православной Церкви не упустило столь важного момента. Первое из 12-ти страстных Евангелий (служба Святых Страстей Господних – Утрени Великой Пятницы) представляет собой прощальную беседу Иисуса с учениками на Тайной Вечере по Ин. Богослужение начинается словами:

Сказал Господь Своим ученикам: ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем (Ин. 13, 31).

<sup>881</sup> Иногда слово w(/ra в СП также переводится как «время» (см. Ин. 4, 21. 23; 5, 25. 28).

Многочисленные «ныне» имеют в виду наступление «часа» славы, так что благодаря Ин. события заключительных дней Страстной седмицы (Великого Четверга, Великой Пятницы, Великой Субботы) и самой Пасхи действительно идут под одним знаком, как единый акт-час.

#### Знамения, вера и неверие

Лейтмотив «Книги знамений» – «Час еще не настал». В этот период Иисус проповедует и творит дела (чудеса) – знамения, т.е. знаки Его божественных и мессианских полномочий, поэтому и используется указанное условное название<sup>882</sup>. Знамений семь. Поначалу евангелист даже ведет их порядковый счет:

Так положил Иисус начало чудесам [ЕК более точно: знамениям] в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его (Ин. 2, 11).

Это второе чудо [ЕК: знамение] сотворил Иисус (4, 54).

Знамения, совершенные Иисусом: претворение воды в вино на браке в Кане (Ин. 2, 1-11); исцеление сына царедворца (4, 46-54); исцеление расслабленного при купальне Вифезды в субботу (5, 1-16); насыщение пяти тысяч пятью хлебами (6, 1-14); хождение по водам (6, 15-21); исцеление слепорожденного (9, 1-12); воскрешение четверодневного Лазаря (11, 1-45).

Семь – конечно, немного по сравнению с обилием чудес, о которых говорится в Синоптических Евангелиях (особенно в Мк.). Но это число символично: оно выражает идею полноты, завершенности. Иоанн не гонится за количеством, он спокойно использует символический смысл числа семь, которое можно понять как обозначение *множества* тех дел, что творил Иисус. Это дает евангелисту возможность придирчиво выбрать самые показательные знамения. Наиболее впечатляющим является седьмое, последнее знамение – воскрешение Лазаря.

Итог «Книги знамений» евангелист подводит словами:

Столько чудес [ЕК: знамений] сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него... (Ин. 12, 37)

Как видим, знамения совершаются с тем, чтобы найти отклик в умах и сердцах слушателей, наблюдателей, очевидцев, и, конечно, читателей Евангелия. Таким откликом может быть ни что иное, как вера в Иисуса как Сына, посланного Отцом. Знамения напрямую связываются с верой, ради которой они совершаются. Одни веруют (см. Ин. 2, 11; 11, 45; 12, 11), а другие – не веруют (см. Ин. 12, 37). Собственно, в этом состоит цель написания Евангелия, как ее видит и формулирует св. Иоанн Богослов. И именно предполагаемым *читательским* взглядом определяется упомянутый выше тщательный отбор семи знамений. Так он и пишет в конце своего труда:

<sup>30</sup> Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей. <sup>31</sup> Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20, 30-31).

Кстати, заметно острее и четче переведено в ЕК:

Много и других знамений сотворил Иисус перед учениками Своими, о которых не написано в книге этой. Об этих же написано, чтобы вы веровали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и чтобы, веруя, имели жизнь во имя Его.

Евангелист пишет лишь о том, что необходимо для веры в Иисуса<sup>883</sup>. Св. Иоанн, пожалуй, внятнее других евангелистов передает заботу о вере тех, кто не видел Иисуса, но полагается на свидетельство ограниченного круга учеников-очевидцев. Например, такой мотив явственно слышен в эпизоде с Фомой:

Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие (Ин. 20, 29).

Эти слова непосредственно предшествуют упомянутой концовке.

Знамения – чаще всего повод для беседы или речи Иисуса. Так, насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами – повод для беседы о хлебе жизни. Для начала Иисус говорит:

Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог (6, 27).

Да, человек нуждается в такой пище нетленной, чтобы никогда не алкать. И Он слышит требование:

Подай нам всегда такой хлеб (6, 34).

<sup>882</sup> Напомним, что русское слово «чудо», используемое в СП, следует признать неудачным переводом греч. *shmei/on*, что значит именно «знак, знамение», как мы и читаем в славянском тексте (см. § 11. 3).

<sup>883</sup> Попутно заметим, что о своих писательских целях прямо пишут лишь св. Иоанн (в разбираемом отрывке) и св. Лука (см. Лк. 1, 1-4).

Здесь еще один пример того, как Ин. косвенно перекликается с Синоптическим материалом, в который входит повествование об искушении Иисуса в пустыне. Там тоже звучит предложение превратить камни в хлебы, и тема пищи (хлебов), которой алчет человек, приводит к утверждению:

Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих (Мф. 4, 4; ср. Лк. 4, 4).

Но в Ин. подобный вывод получает гораздо более полное и категоричное раскрытие, предполагающее безоговорочное принятие Иисуса или Его полное отвержение. Впрочем, все происходит постепенно, по законам беседы, переходящей в спор, так что в конце концов неприятие Иисуса из глухого ропота переходит в открытое неприятие.

Иисус несколько раз повторяет:

Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда (Ин. 6, 35; ср. стт. 48. 51).

Поначалу такие слова Иисуса еще допускают расширительное или образное толкование: Он – Учитель истины и нужно слушать Его учение. Однако и это вызывает ропот (6, 41-42).

Но затем Христос произносит слова, которые прямо указывают на Него как на саму Истину, само Слово, которое нужно вкусить и принять, и никак иначе:

<sup>51</sup> Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... <sup>53</sup> если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. <sup>54</sup> Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. <sup>55</sup> Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. <sup>56</sup> Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем (6, 51. 53-56).

В ответ слышится уже не просто раздражение, а «праведный» гнев по поводу «богохульства»:

Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? (6, 52)

Беседа о хлебе жизни имеет место задолго до последней Пасхи Иисусовой, но уже здесь отчетливо просматривается евхаристическая тема.

Тут уместно очередное сравнение с Синоптической традицией. Ведь именно с ней связана форма Евхаристии, которая закрепилась в церковной литургической практике. В Синоптических Евангелиях говорится, как на Тайной Вечере, точнее, после Вечери (см. Лк. 22, 20) Христос произнес слова о Теле и Крови, ставшие литургической формулой:

<sup>26</sup> Примите, ядите: сие есть Тело Мое... <sup>27</sup> ...Пейте из нее все, <sup>28</sup> ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов (Мф. 26, 26-28 и пар.).

В Евангелии же от Иоанна повествование о Тайной Вечере содержит главным образом изложение пространной беседы Иисуса с учениками (Ин. 13–17) и Его Первосвященнической молитвы, без прямого упоминания евхаристических слов<sup>884</sup>. Но зато слова о хлебе жизни в Ин. 6 имеют прямое и непосредственное отношение к Евхаристии.

---

<sup>884</sup> Многие современные библеисты обращают внимание на заметное и как кажется, намеренное отсутствие таинственной (сакраментальной) тематики в Ин. Здесь ничего не говорится об Евхаристии или о Крещении как о конкретных священнодействиях, Таинствах – при том, что широко используется символика, связанная с Таинствами (вода, хлеб, виноградная лоза и т.п.). На Тайной Вечере нет установительных слов Евхаристии; в Ин. 4, 2 говорится, что Сам Иисус не крестил, хотя, впрочем, в 3, 22 утверждается обратное... Зато именно в Ин., в беседе с Никодимом, где, речь, видимо, идет о Крещении, говорится: «Дух дышит, где хочет» (3, 8). Такое элиминирование (избегание) упоминаний о Таинствах можно понять как оборотную сторону богословской глубины и таинственности Ин. Таинства как конкретные литургические действия, конечно, не отрицаются. С другой стороны, св. Иоанн с его непревзойденным чувством бездонности божественной тайны и желанием, чтобы истинным знанием Бога была проникнута *вся* христианская жизнь, а не только «высвечиваемая» в Таинствах, хочет показать, что эта тайна не может быть полностью сведена к церковным Таинствам как к священнодействиям. В этом отношении Ин. является авторитетнейшим противовесом, не позволяющим впасть в заузенное, магическое понимание Таинств. В любом случае, сакраментализм в Ин. – вопрос, который «как никакой другой, разделяет современных ученых в их толкованиях Ин. Предлагаются самые разные, часто противоположные объяснения...» – *John. The Gospel of // The Anchor Bible Dictionary. Ed. by D. N. Freedman. Doubleday. 1992; см. также Brown R. P. 377-8. Подробно об этом см.: Дани Д.Д. С. 208-10 («Таинства в четвертой Евангелии»):*

«Очень похоже, что у Иоанна действительно выражена реакция против современного ему сакраментализма, получившего уже некоторое распространение... При этом Иоанн не занимает антисакраментальную позицию, он не отказывается от Таинств, а ссылается на них – в 6, 51-58 (почти

Эти слова по-иному, чем Синоптический материал, но тоже востребованы в евхаристическом богословии Церкви, в ее богослужебной и молитвенной практике. Например, в молитвах Правила ко Причащению, а также как причастен на Литургии в праздник Преполовления Пятидесятницы:

Я#дый мой2 плоть, из пизий мой2 кроивь, во мнѐ пребываеть, из азъ въ неимъ, рече1 гдсь.

Кроме того, небезынтересно следующее литургическое наблюдение, в очередной раз свидетельствующее о чуткости и тонком соответствии церковного богослужения к нюансам новозаветного Предания. Если наши полные, т.е. содержащие Евхаристический канон Литургии (святителей Иоанна Златоуста или Василия Великого) базируются на Синоптической традиции с известными установительными словами, то Литургия Преждеосвященных даров, в которой *нет* Евхаристического канона, использует Иоанново предание. В одной из ее молитв читаем:

Да чистою соизвѣстїю, непосредственнымъ лицемъ, просвѣщеннымъ сеиудцемъ бж҃еиственныхъ силъ причащающесъ ст҃ынь изъ тѣхъ вживотворзїемїи, соединимсѣ самон҃у хрст҃у твоем҃у, и истинному бг҃у нашему, реикуему: яздый плоть мою2, из пизий кроивь мою2, во мнѐ пребываеть, из азъ въ неимъ:

Эти слова не являются установительной евхаристической формулой, они лишь *напоминают* о смысле ожидаемого Причастия уже освященных Даров. Абсолютно так же, как в Ин., откуда и взяты эти слова, они звучат не на Тайной Вечере, а на временном и ситуативном удалении от нее.

Слова о хлебе, который есть данная для вкушения Плоть Христова, не могут не вызывать смущения, а то и возмущения. Евангелист Иоанн не упустил случая описать такую реакцию:

<sup>41</sup> Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес. <sup>42</sup> И говорили: не Иисус ли это, сын Иосифов, Которого отца и Мать мы знаем? Как же говорит Он: я сшел с небес?.. <sup>52</sup> Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою?.. <sup>60</sup> Многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! кто может это слушать?.. <sup>66</sup> С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним (Ин. 6, 41-42. 52. 60. 66).

Все это служит яркой иллюстрацией трудности пути ко Христу – в частности, процесса воцерковления. Необходима своя последовательность, прохождение через этапы принятия веры, так что познание таинственных вещей возможно лишь тогда, когда обнаруживается согласие веры оглашаемого с верой Церкви. Как видим, в наибольшей степени насыщенное такими тайнами Евангелие от Иоанна содержит красноречивое свидетельство этого рода.

Так обнаруживает себя *кризис, критическая точка* веры, момент выбора: «какие странные слова! кто может это слушать?» (6, 60) или «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (6, 68).

Кризис как острейшее противостояние веры и неверия всякий раз становится финалом очередного общения (беседы, спора) Иисуса со слушателями. Иудеи хватаются за камни, чтобы побить Его, но Иисус таинственно скрывается (8, 58-59) до тех пор, пока не наступил Его час.

Мы намеренно употребили слово «кризис», взятое из греческого текста Ин. без перевода, хотя в русском языке это греческое слово стало иметь несколько иное значение. *Kri/sij* по-гречески – «суд». Вместе с глаголом «судить» (*kri/nw*) они также составляют важную часть терминологии Ин. (3, 17-19; 5, 22. 24. 27. 30; 8, 15-16. 26. 50; 9, 39; 12, 31. 47-48; 16, 8. 11). Явление Иисуса и есть суд (суждение, выявление), который происходит здесь и сейчас, ибо открывается четкая разница между верой и неверием. Такой суд подобен свету, который возжигают, чтобы увидеть вещи такими, какими они являются на самом деле:

Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы (Ин. 3, 19).

Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5, 22).

На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы (Ин. 9, 39).

Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон (12, 31).

Суд происходит *ныне*, ибо явился Свет. «Ныне» как требование выбора обращено как к тем, кто слушал Иисуса, так и к читателям Евангелия.

#### Утешитель

О Духе Святом, Который часто именуется Утешителем (*para/klhtoj*) или Духом Истины (*to\ pneu=ma th=j a)lhqeiaj*), в Ин. говорится больше, чем в других Евангелиях: даже если не в количественном отношении (здесь примерно столько же, сколько и в Лк.), то в содержательном – как бы изнутри бытия

---

наверняка) и в 3, 5 (очень возможно). Однако в какой-то мере Евангелие от Иоанна все же является проявлением протеста против (вероятно) растущего сакраментального буквализма» (С. 210).

Святой Троицы<sup>885</sup>. По сравнению с земным служением среди людей Иисуса – воплощенного Слова, о Духе или об Утешителе говорится как о некоей иной форме Божественного присутствия – невидимой, но не менее реальной:

И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек... (Ин. 14, 16);

... Если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам... (Ин. 16, 7)

Эти слова взяты из прощальной беседы Иисуса на Тайной Вечере, во время которой Он говорил о Духе-Утешителе особенно много ( см. Ин. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7). Подходила к концу Его земная жизнь, и Он думал и говорил о том, с Кем останутся Его ученики<sup>886</sup>. И уже после Воскресения, завершая Свой земной путь, прославленный (воскресший) Иисус еще раз повторяет Свое обетование:

Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого... (Ин. 20, 22)

Вполне логично эти слова читаются в Православной Церкви как Евангельское чтение праздника Пятидесятницы (на Утрени).

#### Богословие любви

«Час» Иисуса сияет не только Божественной славой Христа, но и Его любовью. Слава является как любовь Отца, отдавшего Своего Сына (ср. Ин. 3, 16). Именно потому Крест, а не только Воскресение включаются в час славы Иисуса. Крест есть ослепительное сияние любви Божией. И опять-таки в самый канун смерти, во время Тайной Вечери, о любви Иисус говорит особенно много (см. Ин. 13, 1. 34-35; 14, 15. 21. 23-24. 28. 31; 15, 9-13. 17. 19; 16, 27; 17, 23-24. 26). Количество перечисленных стихов никак не отражает частоту употребления слов «любовь» (a)ga/ph), «любить» (a)gara/w), так как зачастую они употребляются по два-четыре раза в одном стихе. Например:

<sup>34</sup> Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. <sup>35</sup> По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (Ин. 13, 34-35);

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).

Таинственность, свойственная Евангелию от Иоанна, не имеет ничего общего с надменной таинственностью гностиков, «обладавших» знанием о Боге и открывавшим его «посвященным»<sup>887</sup>. Весь символический язык знамений, который использует Иоанн, есть язык откровения о Боге, Который есть любовь, о чем Иоанн и пишет в своем Первом Послании (1 Ин. 4, 8-16). Откровение о Боге как откровение о Божией любви – такова вершина богословия святого Иоанна. Она венчает и все библейское богословие, подводя итог:

Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь (1 Ин. 4, 8).

Св. Иоанн воспринял это откровение как самое дорогое, что открылось ему в общении с Иисусом, и сохранил его как самую суть в познании Бога. Вот почему святого Иоанна называют еще апостолом Любви.

Кто примет *такого* Иисуса, Сына Божия, открывающего Свою любовь к миру (см. Ин. 3, 16), и уверует в Него, тот будет иметь жизнь:

Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20, 31).

Искомое знание Бога в том и состоит, чтобы уверовать в Того, Кого Он Послал:

Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (17, 3).

В молитве, с которой на Тайной Вечере (см. Ин. 17) Христос обратился к Своему Отцу, св. Иоанн услышал отзвук того диалога, той тайны, о которой на языке святоотеческого богословия говорится как о тайне общения лиц Святой Троицы. По образу этой тайны ученики – Церковь – призваны также пребывать в любви:

<sup>11</sup> Отче Святый! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... <sup>26</sup> И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них (Ин. 17, 11. 26).

<sup>885</sup> «В Иоанновской пневматологии новозаветное откровение о Святом Духе отличается наибольшею полнотою. Только в Ин. указано Ипостасное свойство Св. Духа: исхождение от Отца (15, 26) и ниспослание Св. Духа ученикам поставлено в зависимость от прославления Иисуса (ср. 7, 39; 16, 7)». – *Кассиан, ep. С. 338.*

<sup>886</sup> См. *Гатри Д.С. 188.*

<sup>887</sup> Здесь опять уместно поразмыслить по поводу (анти)сакраментализма Ин.

Одно из самых пронзительных мест во всем Новом Завете – диалог Иисуса с Петром после Воскресения (Ин. 21, 15-17). Отрекшийся Петр получает прощение. Насколько усталым от безнадежности и одновременно исполненным надежды звучит ответ-укор Петра на в третий раз повторенный вопрос Иисуса «любишь ли Меня?»:

Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю<sup>888</sup> Тебя (Ин. 21, 17)!

Вновь здесь говорится о *знании*, но на этот раз Иисусовом знании человека – его хрупкой, неверной природы, через которую что было сил пробивается желание верно любить Бога, преодолевая собственную ненадежность (неверность). Петр уповает лишь на то, что Иисус знает о *такой*, ненадежной ответной любви Его учеников, – знает и «войдет в положение», снизойдет и согласится вновь полюбить, как полюбил с самого начала.

Прямое продолжение Иоаннова благовествования о любви Божией в Иисусе Христе представляют собой его послания. Формально они принадлежат к другому разделу новозаветных книг – разделу Соборных посланий – но гораздо важнее то, что послания ап. Иоанна (особенно Первое) находятся в неразрывной смысловой связи с его Евангелием. Поэтому разбор Соборных посланий начнем с посланий св. Иоанна – несмотря на то, что в Новом Завете первым идет Соборное Послание ап. Иакова.

### 31. Страсти по Иоанну

Иоанново повествование о Страстях Христовых (Ин. 18–19) – при том, что здесь более, чем в других частях Евангелия наблюдается общее с Синоптическим преданием, – имеет много отличительных особенностей (как в деталях, так и в целом).

По Иоанну Страсти – это шествие Иисуса, Сына Божия к Своему Отцу, это час славы, час восхождения, вознесения в славу. Именно таким предстает этот час еще в предсказаниях Самого Иисуса на протяжении первой части Евангелия. Еще до событий Голгофы Христос говорит:

Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я (Ин.8, 28),

имея в виду Свою Крестную смерть, через которую явлено будет Его божество (греч. *e)gw/ ei)mi*, переведенное как «это Я»; правильнее переводить «Я есмь», так как это эквивалент ветхозаветного Имени Божия).

Когда мы читаем о взятии Иисуса под стражу в Гефсиманском саду, то вместо поцелуя Иуды, о котором говорят все Синоптические Евангелия, здесь вновь звучит Имя Божие:

<sup>4</sup> Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищите? <sup>5</sup> Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. <sup>6</sup> И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю (Ин. 18, 4-6),

где «это Я» тоже следует переводить как «Я есмь» и понимать как Имя Божие, отчего становится понятным поведение стражников, павших на землю.

Божество и спокойное величие Иисуса наполняют весь рассказ о Его Страстях – как будто только на этом сосредотачивается евангелист. Даже не говорится о том внутреннем борении, о котором рассказывают синоптики (впрочем, см. Ин. 12, 23. 27). Рассказ о взятии под стражу (Ин. 18, 1слл.) происходит сразу после изложения Первосвященнической молитвы Иисуса к Отцу на Тайной Вечере.

О суде перед Синедрионом вовсе не говорится. Точнее, иудейский суд представлен здесь очень кратко – как допрос у Анны, тестя Каиафы, и у самого Каиафы (Ин. 18, 13-27). Ответы Иисуса –

<sup>20</sup> Я говорил явно миру; Я всегда учил в синагоге и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего...; <sup>23</sup> если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня? (Ин. 18, 20. 23) и др.

– звучат как спокойное свидетельство о Его собственной правде.

Гораздо больше места уделено рассказу о суде перед римлянами (Ин. 18, 28 – 19, 16). Именно здесь сосредоточен главный акцент истории суда. Внешне суд происходит над Иисусом, но на самом деле суд вершит Он Сам – как Царь, Чье Царство не от мира сего (Ин.18, 36). Так исполняются Его же пророческие слова:

Ныне суд миру сему (Ин. 12, 31).

Во время судебного процесса Пилат вынужден то выходить к иудеям, находящимся вне претории, «чтобы не оскверниться, но чтобы *можно было* есть пасху» (Ин. 18, 28), то вновь входит внутрь для разговора с Иисусом. Это происходит семь раз, так что вся сцена оказывается четко поделена на семь

---

<sup>888</sup> В данном случае употреблено греч. *file/w*, которое здесь близко к более привычному *a)gara/w*. – см. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* by *W.F. Arndt and F.W. Gingrich*. 2nd ed. Chicago. London. 1979. P. 859.



эпизодов, из которых четвертый, центральный – «коронование» Иисуса терновым венцом и издевательское приветствие Его как царя (Ин. 19, 2-3)<sup>889</sup>.

Впрочем, все повествование о Страстях наполнено многозначительными деталями. Здесь уместно еще раз вспомнить, что Евангелие написано Иоанном много лет спустя после описываемых событий, так что оно предстает как рассказ, полный смысла, актуального для Церкви. Хитон – не сшитый, а сотканный целиком, символизирует то единство учеников как Церкви, о котором Христос говорил на Тайной Вечере (см. Ин. 17, 11. 21). Даже воины говорят: «не станем раздирать его» (Ин. 19, 24), где «раздирать», по-гречески *sxi/zw*, на вербальном уровне напоминает о «схизме».

«Совершилось!» из уст Иисуса на Кресте (Ин. 19, 30) звучит как финал мировой истории, как завершение суда над миром.

И, преклонив главу, предал дух,

– эта странная для описания смерти фраза перекликается с тем, как на Тайной Вечери Иисус обещал послать Своим ученикам Другого Утешителя, Духа.

Завершается Страстное повествование рассказом о погребении в саду, в котором был новый гроб (гробница). Двойное упоминание о саде (Ин. 19, 41) – таинственное и умиротворяющее – содержит опять-таки приглушенный, но отчетливо слышимый подтекст: впереди начало новой жизни.

#### § 46. Общее введение к Соборным посланиям

К Соборным относятся семь апостольских посланий: Иак.; 1, 2 и 3 Ин.; 1 и 2 Петр. и Иуд. Такой порядок легче всего объяснить ссылкой на Гал. 2, 9, где ап. Павел перечисляет столпов первохристианской Церкви: «Иаков и Кифа [т.е. Петр – А.С.] и Иоанн». К посланиям, озаглавленным именами этих корифеев, присоединено Послание Иуды. В целом их можно охарактеризовать как свидетельства тех, кто был наиболее близок к Иисусу Христу – как родственники (сводные братья Иаков и Иуда), уверовавшие лишь после Его Воскресения, или как ближайшие, наиболее доверенные ученики (Петр и Иоанн).

Название «Соборные послания», вошедшее в церковный обиход благодаря Евсевию Кесарийскому в начале IV века<sup>890</sup>, имеет в виду некий общий признак, который должен быть свойствен семи посланиям. Но их общность ограничивается только тем, что предполагается их *соборное*, т.е. циркулярное значение, хотя в ряде случаев правильнее, наверное, было бы говорить о неясности или неизвестности конкретного адресата.

Эти послания весьма различны не только по авторству, но по объему и содержанию. О каждом из них нужно говорить в отдельности, причем в разной соотнесенности с различными другими книгами Нового Завета. Например, послания св. Иоанна, особенно Первое, невозможно разбирать без соотнесения с Евангелием от Иоанна (что мы и делаем), а Послание св. ап. Иакова мы будем рассматривать после Послания к Евреям (относящимся к корпусу Павла), хотя возможны и другие варианты<sup>891</sup>.

#### § 47. Первое Соборное Послание св. Иоанна Богослова

Между Первым Соборным Посланием св. Иоанна Богослова и Евангелием от Иоанна настолько много общего – в стиле, лексиконе, богословских идеях<sup>892</sup> – что не приходится сомневаться в их принадлежности одному и тому же автору, или уж по крайней мере одной традиции. Главную разницу при известном упрощении можно объяснить лишь разницей жанра: Ин. – это Евангелие, т.е. последовательный текст, свидетельство о земном служении, смерти и Воскресении Иисуса Христа, а 1 Ин. – это Послание, т.е. более краткий по объему труд, не предусматривающий повествовательного материала, а содержащий увещания апостола. Но даже цели написания Ин. и 1 Ин. формулируются очень сходно (ср. Ин. 20, 31 и 1 Ин. 5, 13).

#### 32. Авторство и обстоятельства написания

Имя писателя в Послании не указывается – это один из редких случаев в новозаветных посланиях. Вопрос об авторстве в значительной степени решается в зависимости от аналогичного вопроса в отношении Ин. Если автором четвертого Евангелия был св. апостол Иоанн Богослов, то и автором 1 Ин.

<sup>889</sup> См. *Charpentier E. P.* 31; *Телушкин Й. Р.* 99.

<sup>890</sup> См. *Brown R. P.* 705.

<sup>891</sup> Например, рассматривать сначала 1 Петр., как наиболее близкое по духу к Павловым посланиям.

<sup>892</sup> Сходства и различия Ин. и 1 Ин. специально и подробно рассматриваются, например, в: *Гатри Д. С.* 673-9.

был он же<sup>893</sup>. Более того, напрашивается вывод, что Ин. и 1 Ин. связаны между собой не только принадлежностью одному автору, но и временем и мотивами написания, а может быть, и композиционной соотнесенностью. 1 Ин. «иногда понимается как богословский трактат, сопровождающий распространение четвертого Евангелия, или, наоборот, получивший в четвертом Евангелии историко-догматическое раскрытие»<sup>894</sup>.

По поводу времени написания 1 Ин., в частности, относительно Ин., существуют разные предположения: до, одновременно или после. Как бы там ни было, временное расстояние было, скорее всего, очень невелико. Если 1 Ин. было написано после Ин., то это могло быть около 100-го года<sup>895</sup>.

### 33. Адресат

Св. Иоанн обращается к христианам общин, находящимся в провинции Асия в Ефесском ареале, с которыми он был хорошо знаком<sup>896</sup>.

### 34. Причины написания 1 Ин.

Причины написания 1 Ин., сколь бы ни проникновенно и незабываемо ни звучали те или иные отрывки, как и в случае с другими апостольскими посланиями, были негативного характера: разделения среди христиан, а также лжеучения, искажавшие Благоую весть. Лжеучения же касались того, о чем св. Иоанн с таким пламенеющим жаром свидетельствовал в своем Евангелии – реальности воплощения Слова, Сына Божия, и беспредельности любви Божией, которая проявилась в Боговоплощении.

«Общине, к которой обращается Иоанн, знакомы проблемы: возникли разделения (1 Ин. 4, 3), христиане не любили друг друга (исчез дух братолюбия) (2, 9; 4, 20). Многие считали себя без греха (1, 10) или впали в гностицизм и считали, что только знанием (гнозисом) можно познать Бога, при этом пренебрегая образом жизни (2, 4). Некоторые и вовсе покинули общину и отреклись от Христа (2, 19. 22)»<sup>897</sup>.

### 35. Внешние особенности 1 Ин.

Близость Ин. и 1 Ин. усиливается еще и тем, что хотя 1 Ин. обладает рядом недвусмысленных признаков послания (обращение к читателям, авторское «мы»; например, «сие пишем вам» в 1, 4), эпистолярные признаки в нем сведены до минимума. Нет ни приветствия, ни традиционного вводного благодарственного раздела, ни заключительных приветов и т.п.<sup>898</sup> 1 Ин. очень похоже на трактат, но не отвлеченно-богословского характера, а самого что ни на есть практического, обращенного к реальной жизни христиан и их общин. Правда, конкретно не говорится, кто эти христиане и где они находятся. Да если это и трактат, то не в классическом смысле слова – с четким планом и специальной терминологией, а в смысле единства темы:

«Анализ 1 Ин. представляет почти непреодолимые *ὀδὸίῃνδὸε*. 1 *Εἰ*. можно заучить наизусть, но пересказать его, строго говоря, невозможно. Послание состоит из отдельных афоризмов, часто необычайной глубины, соединение которых представляет собою, может быть, наиболее совершенный пример Иоанновской «цепи». Всякое деление 1 Ин. на его составные части должно быть признано условным. Послание отмечено несомненным развитием его основных мыслей, но провести в нем четкие грани представляется невозможным»<sup>899</sup>.

Сильнейшее впечатление на читающего 1 Ин. оказывает не только тем, что посвящено по сути дела одной теме – любви Божией, открывшейся в Иисусе Христе, воплощенном Слове, но и тем, с каким глубоким чувством (можно сказать, с тоской, болью и в то же время воодушевлением) апостол пишет о любви, которая есть единственно важное, непреходящее содержание христианства – и как учения, и как практики жизни. Так мог писать только тот, кто своими собственными глазами видел Слово, явившееся в любви (см. 1 Ин. 1, 1).

«Возлюбленные!» – такое обращение часто встречается в Послании (2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11; ср. 3 Ин. 1. 2. 5. 11), поэтому и в богослужебном использовании любое Апостольское чтение, взятое из 1 Ин., вводится не традиционным «братие!», а «возлюбленнии!»

Глядя на молодое пополнение Церкви, св. Иоанн обращается к нему как к детям. И он имеет право так говорить и писать, ибо за ним – авторитет человека, через всю свою жизнь пронесшего увиденное

<sup>893</sup> В *Гамри Д. С.* 663 указываются многочисленные свидетельства древних христианских писателей, начиная со св. Поликарпа и Папия, называющие автором 1 Ин. апостола Иоанна.

<sup>894</sup> *Кассиан, еп. С.* 359.

<sup>895</sup> Такая датировка, например, в *Brown R. P.* 384.

<sup>896</sup> См. *Гамри Д. С.* 672.

<sup>897</sup> *Charpentier E. P.* 98.

<sup>898</sup> См. *Гамри Д. С.* 670.

<sup>899</sup> *Кассиан, еп. С.* 359.

когда-то Слово. «Дети», а точнее «детки» (tekni/a; слав. чаіцца), или «дети мои» – еще одно часто повторяющееся обращение в 1 Ин. (см. 2, 1. 12. 18. 28; 3, 7. 18; 4, 4. 21)<sup>900</sup>.

### 36. Богословские темы 1 Ин.

Если в Евангелии любовь, которой Отец возлюбил мир и потому отдал Сына Своего Единородного (см. Ин. 3, 16), говорит устами Иисуса Христа, а также являет себя в Его Крестных страданиях, о которых св. Иоанн пишет как евангелист (свидетель), то в Послании он уже сам «от себя» пишет о любви, которая должна стать содержанием христианской жизни:

<sup>8</sup> Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. <sup>9</sup> Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. <sup>10</sup> В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши. <sup>11</sup> Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. <sup>12</sup> Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас. <sup>13</sup> Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего. <sup>14</sup> И мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру. <sup>15</sup> Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге. <sup>16</sup> И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин. 4, 8-16).

Наверное, именно эти строки в наибольшей степени послужили тому, чтобы ап. Иоанн Богослов стяжал себе прозвище апостола Любви. Ведь ему принадлежит это знаменитое высказывание, формально подпадающее под категорию определений – «определение» Бога (пишем в кавычках, потому что, естественно, никакого определения Бога дать невозможно):

Бог есть любовь (1 Ин. 4, 8. 16).

В самом начале Послания апостол напоминает о единственном основании для таких суждений о Боге и для своих увещаний к подражанию божественной любви. Начало Послания очень похоже на начало Евангелия:

<sup>1</sup> О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, – <sup>2</sup> ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, – <sup>3</sup> о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение – с Отцом и Сыном Его, Иисусом Христом. <sup>4</sup> И сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна (1 Ин. 1, 1-4).

Как много здесь общего с Прологом Ин.! Вновь говорится о Слове, которое есть жизнь. Его явление было настолько реальным (в Ин. говорится о воплощении), что его осязали руки, видели очи... В стихах 3-4 апостол говорит от своего лица, но его слова созвучны со словами Христа на Тайной Вечере о совершенной радости (см. Ин. 15, 11; 16, 24) и о Его общении с Отцом (см. Ин. 17, 11. 21-22). Мы привели только четыре первых стиха Послания, в которых очевидны параллели с Прологом Ин., но список всех таких параллелей будет почти равен объему Послания.

В Послании содержится одно из наиболее ярких и однозначных свидетельств о воплощении (любимая тема евангелиста Иоанна):

<sup>2</sup> Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; <sup>3</sup> а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире (1 Ин. 4, 2-3).

Вновь те же темы и термины, что и в Ин.: любовь, любить, познать, общение, пребывать в..., грех, диавол, мир, дух лжи, антихрист, свет, тьма, жизнь, смерть...

Богословие св. Иоанна – не устремленное лишь к небу желание получить какое-то оторванное от реальности знание о Боге, а трезвое принятие жизни *здесь* в свете откровения о Боге. Св. Иоанн устремлен к небу, но твердо стоит на земле.

Таким образом, Послание затрагивает очень интересную и важную тему: как соотносится мистика, знание (или познание) Бога, богословие и, с другой стороны, повседневность, практика христианской жизни. Знаменательно, что ее затрагивает величайший мистик и *богослов* – св. Иоанн.

Церковная традиция давно по достоинству оценила столь удивительный парадокс мистики св. Иоанна. Созерцая и чуя божественную тайну, он сумел сочетать это созерцание и чутье с практическим требованием единственного, что достойно такого богословия – любви между учениками. Он использовал довольно мало слов (см. выше), а те, что использовал, выражали одновременно и то, и другое. «Иоанн Богослов в молчании» – так называется одна из икон, изображающая св. апостола, который прикрывает свои уста указательным перстом, тем самым призывая к молчаливому созерцанию тайны Бога и Его любви, открывшейся в Иисусе Христе.

---

<sup>900</sup> См. *Гампу Д.* С. 665.

## § 48. Второе и Третье Соборные Послания св. Иоанна Богослова

Три Послания ап. Иоанна охватывают три концентрических круга адресатов. 1 Ин. адресовано к Церкви как к полноте нескольких (многих) общин, окормлявшихся апостолом. Именно оно и может быть названо соборным. 2 Ин. обращено лишь к одной общине, как предполагает одно из пониманий обращения к «избранной госпоже и детям ее» (ст. 1). Наконец, 3 Ин. обращено к предстоятелю церкви – Гаию. Таким образом, 2 и 3 Ин., строго говоря, вряд ли могут быть названы соборными (особенно 3 Ин.). Очевидно, их включили сюда заодно с 1 Ин.

Если в случае с 1 Ин. мы отмечали некоторую трудность в определении жанра (послание или трактат?), то в связи с 2 и 3 Ин. вопрос так вовсе не стоит. Перед нами «примеры кратких писем, типичных для древности, объем которых примерно одинаков и определялся, вероятно, размером куска папируса»<sup>901</sup>; «ни одно их новозаветных посланий, даже Флм., так близко не соответствует форме эллинистического частного письма, как 2 и 3 Ин. Оба являются настоящими письмами»<sup>902</sup>.

### 37. Авторство и время написания

Автор 2 и 3 Ин. называет себя «старцем» или, как переводит ЕК, «пресвитером» (ο( presbu/teroj). В данном случае этот термин означает не степень священства, что было бы невозможно в случае с Иоанном Богословом, а его возраст и авторитет. Содержательное сходство Второго Послания с Первым (например, судя по стт. 5-7, где вновь говорится о любви и о воплощении) заставляет отождествить автора 2 Ин. с автором 1 Ин., т.е., если следовать традиции, с апостолом Иоанном Богословом<sup>903</sup>.

Время написания – близкое к 1 Ин.: около 100-го года.

### 38. Адресат 2 Ин.

Адресат 2 Ин. – самой короткой книги Нового Завета – обозначен довольно необычно:

... избранной госпоже (ε)κλεκτῆς= kuri/#) и детям ее... (2 Ин. 1<sup>904</sup>)

Такое обращение допускало и допускает разные толкования, распадающиеся на две группы: одни предполагают буквальное понимание (конкретная женщина), другие – фигуральное (как собирательный образ).

Так, Климент Александрийский, выполнивший латинский перевод Послания (около 200-го года), увидел в ε)κλεκτῆς («избранной») собственное имя и перевел как «госпоже Электе (лат. *Electa*)». Св. Афанасий предлагал собственное имя опознавать в соседнем слове: kuri/# («госпоже») и получал «достопочтенной (избранной) Кирие»<sup>905</sup>. Сюда же можно отнести и понимание «избранной госпоже» как указание на безымянную женщину<sup>906</sup>. В целом против таких конкретных толкований говорит то, что апостол пишет, что ее любит не только он, «но и все, познавшие истину» (2 Ин. 1), ее дети «ходят в истине» (ст. 4), а также что ее приветствуют «дети ее избранной сестры» (ст. 13). Вдобавок, что касается имени *Electa*, то оно нигде более не встречается, тогда как в 2 Ин. оно упоминается дважды в применении к разным сестрам (стт. 1 и 13), что делает указанное предположение вовсе несостоятельным.

Гораздо более убедительным и общепризнанным выглядит образное собирательное понимание адресата 2 Ин. как неназванной по имени христианской общины, которую хорошо знал и любил св. Иоанн и которая хорошо знала и любила его. Дети «избранной госпожи» – это члены данной общины (церкви). Реже встречается максимально расширительное толкование, усматривающее в «избранной госпоже» указание на Вселенскую Церковь<sup>907</sup>. Оно малоубедительно, ведь «избранная сестра» (ст. 13) – вероятно, другая такая же церковь, откуда и пишет св. Иоанн.

### 39. Причины написания и содержание 2 Ин.

Причины написания, как всегда, отрицательного свойства:

Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его (2 Ин. 10).

<sup>901</sup> Brown R. P. 395.

<sup>902</sup> Kümmel W.G. P. 446.

<sup>903</sup> Об этом см. также Kümmel W.G. P. 449-51.

<sup>904</sup> 2 и 3 Ин. состоят каждое из одной главы (так же как и Флм.), поэтому в ссылках на эти послания указываются только стихи.

<sup>905</sup> См. Brown R. P. 396. N. 3.

<sup>906</sup> Только так, например, толкует архиеп. Аверкий (Таушев), полагая, что «избранная госпожа» – это женщина-христианка, вдова, обладающая высоким положением наподобие римской матроны. – См. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М. 2002. С. 549-50.

<sup>907</sup> См. Brown R. P. 396. N. 3.

Апостола заставляет писать тревога по поводу возможного проникновения лжеучителей, а с ними и отрицающих воплощение Иисуса Христа лжеучений, т.е. того антихристового духа, о котором шла речь и в 1 Ин. Так, св. Иоанн пишет:

<sup>7</sup> Ибо многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист. <sup>8</sup> Наблюдайте за собою, чтобы нам не потерять того, над чем мы трудились, но чтобы получить полную награду. <sup>9</sup> Всякий, престапующий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына. <sup>10</sup> Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его (2 Ин. 7-10).

«Дом», о котором пишет апостол и в который он советует не впускать лжеучителей – это место собрания церкви (общины), т.е. сама церковь (община).

Примечательно уже то, как приветственные стандартные пожелания «благодати, милости, мира» дополняются типичными именно для Иоаннова языка «в истине и любви» (ст. 3). Также очень характерно для апостола Любви:

И ныне прошу тебя, госпожа, не как новую заповедь предписывая тебе, но ту, которую имеем от начала, чтобы мы любили друг друга<sup>908</sup> (2 Ин. 5).

#### 40. Адресат 3 Ин.

Адресат 3 Ин. обозначен по имени – Гайй (Ga/i+oj). В те времена это было одно из самых распространенных имен, так что в Новом Завете упоминаются еще три Гаия (см. Деян. 19, 29; 20, 4 и 1 Кор. 1, 14; Рим. 16, 23), ни одного из которых не следует отождествлять с Гаием 3 Ин. Судя по всему, он был другом св. Иоанна («старца») в соседней общине. Выдвигались и более смелые конкретные предположения – о том, что Гайй был предстоятелем той самой общины, к которой обращено 2 Ин.<sup>909</sup> Более осторожным выглядит мнение о том, что он принадлежал к другой общине и притом был одним из ее состоятельных и гостеприимных членов<sup>910</sup>.

#### 41. Причины написания и содержание 3 Ин.

Одна из самых коротких книг Нового Завета очень сходна с 2 Ин. по формату, стилю и авторству. Например, часто повторяется обращение «возлюбленный» (1. 2. 5. 11), встречающееся (во мн. ч.) в 1 Ин. Или же:

О Димитрии засвидетельствовано всеми и самую истиную; свидетельствуем также и мы, и вы знаете, что свидетельство наше истинно (ст. 12).

Не напоминает ли это стилистически близкое Ин. 19, 35? То же самое касается 3 Ин. 13-14 и 2 Ин. 12.

Но все-таки по содержанию 3 Ин. отличается от двух предыдущих. Нет упоминаний о христологических лжеучениях, а также не говорится о недостатке и, следовательно, необходимости любви между христианами вообще. Св. Иоанн пишет о конкретных наблевших проблемах, связанных с управлением церковью, но пишет очень конспективно, подразумевая, что суть конфликта читателю хорошо известна. Упоминается некий Диотреф (ст. 9) – вероятно, руководитель одной из общин, который «любит первенствовать» и потому не принял странствующих миссионеров, в том числе и пришедших от лица «старца» или «пресвитера» (св. Иоанна)<sup>911</sup>. «Такой отказ в гостеприимстве и побудил апостола написать письмо Гаию – видному члену соседней общины, который несколько раз уже зарекомендовал себя как гостеприимный хозяин»<sup>912</sup>. «Пресвитер» просит его и впредь продолжать в том же духе, помогая странствующим проповедникам – таким, как Димитрий, который должен скоро прибыть (ст. 12).

В определенном смысле 2 и 3 Ин. представляют собой два напряженных полюса (тезис и антитезис), созидающих некий баланс в вопросе о допустимости общения и гостеприимства по отношению к гостям-проповедникам. С одной стороны, увещание 2 Ин. даже не впускать в дом (в церковь) тех, кто сеет ложь

<sup>908</sup> Не иначе как курьезом можно считать имевшие место толкования 2 Ин. как любовного письма. – См. *Brown R. P.* 396. N. 3.

<sup>909</sup> См., например, *Кассиан, ep.* С. 359. Там же *ep. Кассиан* отмечает, что в «Апостольских постановлениях» (VII, 46) Гайй называется епископом Пергамским, но при этом призывает к осторожному отношению к такому позднему свидетельству (С. 363).

<sup>910</sup> См. *Kümmel W.G.* P. 447; *Аверкий (Тайшев), архиеп.* С. 551.

<sup>911</sup> См. *Brown R. P.* 401.

<sup>912</sup> *Brown R. P.* 401.

и разделение (2 Ин. 10-11)<sup>913</sup>, а с другой стороны, 3 Ин. с увещанием принимать гостей-христиан из других общин.

Небезынтересно и то, что «в конце XIX века в науке было высказано мнение, что Диотреф есть представитель монархического епископата, возникающего на месте прежнего патриархально-миссионерского строя»<sup>914</sup>.

Так или иначе 3 Ин. – одно из тех новозаветных писаний, которые имеют прямое отношение к вопросу о формировании церковной иерархии в недрах первоначального христианства (наряду также с Пастырскими посланиями; см. гл. XI). Речь идет о тех апостольских принципах, на которых она должна держаться и которые сводятся не только к факту апостольского преемства и даже не только к требованию преемства в верности проповеданному Священному Преданию. Апостольство Христианской Церкви предполагает прежде всего сохранение духа Христовой любви, апостолом которой был св. Иоанн Богослов.

## Х. ДРУГИЕ НОВОЗАВЕТНЫЕ ПИСАНИЯ

### § 48. Послание к Евреям

Послание к Евреям – одна из тех новозаветных книг, что отмечены ярко выраженными неповторимыми особенностями, причем как с точки зрения языка и стиля, так и с точки зрения содержания. Оно стоит несколько особняком, представляя собой загадку и одновременно давая богатейший материал для христианского богословия. Будучи такой самобытной новозаветной книгой, Евр. дает еще одно весомое свидетельство о Новом Завете как о достаточно широком по своим подходам и стилям спектре Писаний, благовествующих и богословствующих об Иисусе Христе.

«Намеренно риторическое, тщательно продуманное в плане, написанное на великолепном греческом языке, страстно сконцентрированное вокруг Христа, Послание к Евреям содержит целый ряд незабываемых интуиций, которые не прошли бесследно для христианства»<sup>915</sup>.

#### 42. Проблемы жанра, авторства и адресата

Как в первоначальной христианской древности (в первые века), так и в последние века развития новозаветной критики толкователи и исследователи Нового Завета, обращаясь к Евр., неизбежно приходили к выводу: все три составляющие названия Евр. (т.е. «1) Послание 2) ап. Павла 3) к Евреям») следует понимать в каком-то не строгом, а расширенном, условном смысле.

#### Жанр

В самом деле, Евр. в жанровом отношении меньше всего похоже на послание. У него нет обращения, а его знаменитое начало: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках...» сразу настраивает читателя на торжественно-проповеднический риторический лад. Поначалу почти напрочь отсутствует личностное авторское отношение, и лишь затем текст как-то незаметно переходит в более-менее эпистолярную плоскость (появляется обращение «братья», в последних главах – приветствия и увещания). По меткому выражению одного библииста (Х.Е. Дана<sup>916</sup>), Евр. «начинается как трактат, продолжается как проповедь, а заканчивается как послание». Сам автор Евр. называет его «словом увещания» (Евр. 13, 22).

#### Авторство: «Это знает только Бог»

Против Павлова авторства, понимаемого в строгом смысле слова, говорит язык Евр. Будучи написанным на самом правильном и красивом греческом языке во всем Новом Завете (изящнее даже языка св. Луки), Евр. в этом отношении именно с аутентичными посланиями ап. Павла имеет меньше всего общего. Язык Павловых посланий – неправильный, с сильной печатью семитизма (как, впрочем, и язык многих других новозаветных книг), к тому же отмечен ярко выраженным эмоциональным,

<sup>913</sup> Из чего вовсе не следует прямолинейное и безоговорочное отвержение всех без исключения форм современного экуменического диалога (как в: *Аверкий (Таушев), архиеп.* С. 550), хотя бы потому, что проблематика экуменизма чаще всего совершенно другая, нежели проблема лжеучений в 2 Ин.

<sup>914</sup> *Кассиан, еп.* С. 364. Ср. *Данн Д.Д.* С. 375: «Диотреф действовал с полномочиями правящего епископа; именно против его «любви первенствовать» (φιλοπρωτεύω/ν) в церкви высказывался «пресвитер». Ср. также *Brown R. P.* 404.

<sup>915</sup> *Brown R. P.* 683.

<sup>916</sup> *Dana H.E.* – см. *Brown R.P.* 690.

личностным отношением. Кроме того, Ветхий Завет в Евр. приводится по переводу LXX, тогда как «ап. Павел читал Ветхий Завет в еврейском подлиннике»<sup>917</sup>.

«Стилистически наиболее «греческий» текст – это Послание к Евреям. Вы знаете, что церковное предание всегда связывало Послание к Евреям с «мыслями» апостола Павла, но не ему приписывало авторство текста как текста, как составление самой словесной материи. Разумеется, это совсем не его слог... Эдуард Норден, который... подходит к новозаветным текстам как специалист по греческой прозе, очень живописно излагал, как специалист по античной словесности сразу успокаивается, какой у него возникает душевный комфорт, когда он от других новозаветных текстов переходит к Посланию к Евреям, – наконец, ему как эллинисту все понятно»<sup>918</sup>.

Неудивительно, что убеждение в принадлежности Евр. Павлу «было высказано Церковью не тотчас и не одновременно во всех частях христианского мира. Только начиная с V в., Павлово происхождение Евр. не вызывает возражений и не сопровождается ограничительным толкованием»<sup>919</sup>. В начале II века Тертуллиан приписывал Евр. Варнаве<sup>920</sup>. Трудно сказать, было ли это его личное критическое мнение, или он выражал предание, принятое в известных кругах западного христианства.

Несомненно одно: представление об ап. Павле как авторе Евр. не пользовалось всеобщим распространением на Западе. Мы его встречаем у старших представителей Александрийского богословия, но уже современник Тертуллиана, Климент, думал, что греческий текст, в котором до нас дошло Евр., есть перевод Павлова оригинала, сделанный кем-либо из его учеников. А ученик Климента, Ориген, противопоставлял в Евр. Павловы мысли и не-Павлово изложение. Ориген признавал, что Предание не без основания называет Евр. Павловым, но кто был его автором, этого Ориген сказать не мог. «Это знает только Бог». Формула Оригена может быть выражением проблемы Евр. и для нашего времени»<sup>921</sup>.

Евр. обнаруживает много общего с александрийской традицией богословствования и толкования Писания, а также с греческой философской традицией. Например, аллегорическая манера сближает Евр. с творениями Филона Александрийского. Из этого, однако, совсем не обязательно следует, что Евр. написано в Александрии – тем более, что о раннехристианской Церкви в Александрии ничего неизвестно. Более вероятно, что отправителями Евр. были италийские христиане (Евр. 13, 24). Откуда они писали? Возможно, что из Иерусалима (ведь известно, что в Иерусалиме бывали римские иудеи, см. Деян. 2, 10), а может быть, даже и не из Палестины. Сказать что-либо более конкретное – значит высказать не более, чем предположение.

«Есть своего рода ирония в самом факте, что самое богословски и риторически утонченное произведение Нового Завета остается, строго говоря, анонимным»<sup>922</sup>.

Однако имя ап. Павла далеко не случайно стоит в заглавии Евр., как это в конце концов и закрепилось в церковной традиции. Написанное явно не самим Павлом, Евр. также явно свидетельствует о своем авторе как о верном последователе Павлова богословия. Не будучи Павловым по букве, Евр. однозначно Павлово по духу. В пользу Павла говорит и ряд деталей – таких, как упоминание Тимофея в Евр. 13, 23, благословение тоже вполне в Павловом стиле (13, 20-24).

---

<sup>917</sup> *Кассиан, еп.* С. 260.

<sup>918</sup> *Аверинцев С.С.* Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // *Православная община.* № 40. М. 1997. С. 41-2.

<sup>919</sup> Некоторые стали приписывать Евр. ап. Павлу в конце II века. Папирус Честера Битти II (Beatty Papyrus II, P<sup>46</sup>), наиболее ранний из сохранившихся списков посланий Павла, помещает Евр. после Рим. – см. *Brown R. P.* 693. «Не ранее, как в самом конце IV века, Западная Церковь закрепила Послание за ап. Павлом, но в эти же годы бл. Иероним и бл. Августин, авторитетные выразители церковного предания, несомненно содействовавшие его закреплению, открыто заявляли о тех сомнениях, которые еще недавно Евр. вызывало». – *Безобразов С.* Завещание иудео-христианства. // *Православная мысль.* Париж. 1930. С. 31.

<sup>920</sup> В самом деле, Послание Варнавы, датируемое началом II века, выдержано в александрийском стиле, свойственном Евр. Впрочем, принадлежность указанного Послания именно Варнаве настолько же гипотетична, как и принадлежность Евр. Павлу. В древности существовали и другие атрибуции Евр.: Луке, Клименту Римскому, Силе, Филиппу, Акиле и Прискилле и др. Лютер, опираясь на довольно сильные аргументы, приписывал Евр. Аполлосу (ср. Деян. 18, 24). См. об этом: *Brown R. P.* 694-5; подробно – *Гампу Д.* С. 516-25.

<sup>921</sup> *Кассиан, еп.* С. 260.

<sup>922</sup> *Brown R. P.* 695.

Надписание «к Евреям» имеется уже в папирусе Честера Битти II (P<sup>46</sup>), конец II века, древнейшем из дошедших списков. Хотя из этого не обязательно следует, что оно было изначальным: какого-либо иного адресата в названии древность не сохранила<sup>923</sup>.

Таким образом, с адресатом, как и с отправителями и другими обстоятельствами написания Евр., полной ясности. Какие евреи имеются в виду? Об этом лишь косвенно можно судить по богословскому содержанию Евр. Можно, например, предположить, что Евр. обращено к христианам, ценившим иудейский религиозный культ. А иначе почему в Евр. так подробно, с большим знанием дела и любовью говорится о ветхозаветной истории, ветхозаветном богословии и ветхозаветных богослужебных реалиях?

Вопрос об адресате выглядит тем более интригующим, что в Послании встречаются явные намеки, что оно адресовано *конкретной* общине (см., например, Евр. 10, 32; 12, 4 и др.).

Теоретически первым адресатом могли быть христиане какой угодно общины: почти в каждом городе были и иудео-христианские, и смешанные общины.

Но наибольшее внимание исследователей обычно привлекают кандидатуры Иерусалима или Рима<sup>924</sup>. Если «евреи», к которым адресовано послание, были иудео-христиане Иерусалима («Церковью евреев» называли в древности иерусалимскую церковь<sup>925</sup>) или, шире, Палестины, то автором мог быть кто-либо из италийских христиан, от лица которых он и передает привет (см. Евр. 13, 24).

«Храм в Иерусалиме еще стоит (ср., например, 9, 8 и слл., а также формы настоящего времени в 8, 4-5 и др.). Но в послании часто чувствуется напряженное ожидание грозных событий, которые должны разразиться с минуты на минуту (ср., например, 10, 25. 36 и слл., и др.). В такой предгрозовой атмосфере иерусалимские иудео-христиане жили в шестидесятые годы»<sup>926</sup>.

В том случае, если Евр. было обращено к иерусалимской иудео-христианской общине, оно могло звучать не только и даже не столько как слово утешения в виду настоящих и особенно грядущих скорбей (назревающего разрыва с иудейством, см. § 9), сколько как слово о прехождении Ветхого Завета в Иисусе Христе:

«Иудейская оболочка христианства есть не более, как одна из его форм, исторически обусловленная. Эта историческая форма не отражает его внутренней сущности. Такова неизбежная тема Евр. манифеста Италийских христиан к иерусалимской матери-церкви... Нашел ли этот манифест сочувственный отклик в сердцах иудео-христиан?»<sup>927</sup>.

Такую достаточно аргументированно изложенную реконструкцию, хотя и остающуюся не более, чем гипотезой, не всеми востребованной в современной науке, предлагал еп. Кассиан. Если дело было действительно так, то согласно его же мнению ответом на Евр. могло быть Иак.<sup>928</sup>

Свои аргументы выдвигают и сторонники гипотезы о том, что община-адресат Евр. находилась в Риме. В Деян. 18, 2 упоминается, что Клавдий изгнал всех иудеев (а в их числе, надо полагать, и иудео-христиан) из Рима. Если принять Римскую гипотезу по поводу адресата Евр., то становится понятной фраза: «Приветствуют вас Италийские». Это выглядит как приветствие изгнанных в свое время (и поэтому «италийских») тем, кто остался в Риме. В 10, 32-34 упоминаются гонения, под которыми могут подразумеваться гонения при Нероне в Риме же в 64-68 гг., когда погибли свв. Петр и Павел. Фраза же «Вы еще не до крови сражались, подвизаясь против греха» (Евр. 12, 4) предполагает время до гонений 90-х гг. при императоре Домициане<sup>929</sup>. Достойны внимания и некоторые параллели между посланием ап. Павла к *Римлянам* и Евр. – в Рим. также чувствуется повышенное внимание к иудейской теме. Кроме того, очевидно, что именно в Риме Евр. было усвоено раньше всех, – об этом говорит хотя бы тот факт, что отрывок Евр. 1, 3-5. 7. 13 цитируется в 1-м послании Климента 36, 1-5, написанном в Риме в 90 – 120

<sup>923</sup> См. *Brown R. P.* 697.

<sup>924</sup> Традиционный взгляд в качестве адресата Евр. чаще всего рассматривает Иерусалим, тогда как предположения о Риме обрели сторонников лишь в сравнительно недавнее время. – См. *Brown R. P.* 684, 699. Еп. Кассиан отстаивает в данном вопросе иерусалимский адресат. См. *Безобразов С. С.* 38-43.

<sup>925</sup> См. *Кассиан, еп. С.* 261.

<sup>926</sup> *Кассиан, еп. С.* 261.

<sup>927</sup> *Безобразов С. С.* 45.

<sup>928</sup> См. *Безобразов С. С.* 45 слл. Эта цитируемая статья еп. Кассиана написана им еще в бытность Сергеем Сергеевичем Безобразовым и издана в далеком 1930 году в ставшем библиографической редкостью одном из первых номеров «Православной мысли». Совсем недавно, наконец, она была, кажется, переиздана.

<sup>929</sup> См. *Brown R. P.* 699.



гг. Также и св. Иустин Мученик, писавший в Риме, показывает знание Евр.<sup>930</sup> Хотя, с другой стороны, не в Риме, а на востоке Евр. быстрее признали каноничным и усвоили его авторство Павлу<sup>931</sup>.

Проще всего ограничиться утверждением, что под читателями-«евреями» подразумеваются какая-либо иудео-христианская община, – на том основании, что Евр. изобилует Ветхим Заветом во всех его, в том числе, самых «изошренных» проявлениях. Но и с таким, кажется, очевидным предположением следует быть осторожным:

«Язычники, как и евреи, хорошо знали Ветхий Завет, когда они приняли христианство, так как все церкви из бывших язычников считали Септуагинту авторитетным Священным Писанием. Предположение о том, что неевреи многое унаследовали из прошлой истории Израиля, подтверждается новозаветной концепцией христиан как Нового Израиля. Аргументация Послания, хотя и трудная, представляется для язычников не труднее, чем Посланий к Римлянам или к Галатам»<sup>932</sup>.

#### 43. Основные богословские идеи Евр.

Послание к Евреям – гимн Иисусу Христу, сочетающий торжественно-риторическую стилистику с глубоким и утонченным богословием, основой которого является Ветхий Завет. Здесь достойно и грамотно представлено все многообразие Ветхого Завета – священноисторические события, Псалмы, храмовое богослужение со всеми его культовыми подробностями. Причем все это непременно соотносится со Христом, находя в Нем свое исполнение и завершение.

Но что удивительно: о славной победе Христовой, которая состоялась в Его *Воскресении* из мертвых, в Евр. говорится совершенно другим языком, с помощью других терминов. В применении ко Христу в Евр. ни разу не употребляются слова «воскресение», «воскреснуть», хотя они встречаются в других случаях (см. Евр. 6, 2; 11, 19. 35). Смысл Пасхальной тайны, главного связанного с Иисусом Христом события, раскрывается здесь с помощью образов и *прообразов*, взятых из Ветхого Завета. Христос – Первосвященник и одновременно принесенная за нас жертва. Принося Себя в такую жертву, Он входит во Святая Святыя храма – так формулируется весть о Его Пасхальном прославлении.

Посмотрим на отдельных примерах, как эти христологические идеи раскрываются в Евр.

<sup>1</sup> Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, <sup>2</sup> в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил. <sup>3</sup> Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте, <sup>4</sup> будучи столько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее пред ними наследовал имя (Евр. 1, 1-4).

Звучащее необыкновенно весомо и содержательно введение сразу возвышает Христа над всей огромной и богатой панорамой Ветхого Завета как цепи непрерывных богоявлений и пророчеств. Перед нами один из самых ярких текстов, говорящих об устремленности Ветхого Завета ко Христу. Православная Церковь издревле верно оценила высокий стиль этих строк, сделав их Апостольским чтением на Литургии в Навечерие Рождества Христова.

Далее все Послание утверждает превосходство и исключительность Иисуса Сына Божия.

#### Превосходство и величие Иисуса Христа

##### ⇒ *Превосходство Иисуса над ангелами и всей тварью*

1-я глава Евр. – мощный каскад ветхозаветных цитат (их семь в 1, 5-14), который обрушивает на читателя автор Послания с одной лишь целью: показать через Писание, что Иисус есть Сын Божий, чьи божественные полномочия превосходят силу и величие кого угодно, будь то ангелы или человеки. Цитаты связаны предельно лаконичными фразами: «И еще:», «Об Ангелах сказано:», «А о Сыне:», «И:» (ср. также во 2-й главе). Например:

5 ... кому когда из Ангелов сказал Бог: Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя (//Пс. 2, 7)? И еще: Я буду Ему Отцем, и Он будет Мне Сыном (//2 Цар. 7, 14)? <sup>6</sup> Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божии (//Втор. 32, 43). <sup>7</sup> Об Ангелах сказано: Ты творишь Ангелами Своими духов и слугителями Своими пламенеющий огонь (//Пс. 103, 4). <sup>8</sup> А о Сыне: престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего – жезл правоты. <sup>9</sup> Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих (//Пс. 44, 6-7) (Евр. 1, 5-9).

Последняя цитата (из Пс. 44, 6-7), кстати, – одно из важнейших новозаветных мест, где Иисус Христос именуется Богом (к Нему в этом смысле применяется строчка Псалма).

##### ⇒ *Иисус – Сын Божий, причастный к человеку*

<sup>930</sup> См. Brown R. P. 696, 700.

<sup>931</sup> Подробнее о проблеме адресата см. Brown R. P. 697-701.

<sup>932</sup> Гампу Д. С. 528.

Об искуплении человечества в Иисусе Христе автор Евр. говорит очень последовательно. Надмирное, превосходящее величие Иисуса, о котором говорилось в 1-й главе, простирается до того, что Он приобщился человека. Так мы вновь встречаемся с главной новозаветной вестью, выражаемой по-разному в разных Писаниях – вестью о Боговоплощении (Иоаннов термин) как уничтожении, самоумалении Бога (Павлов термин, ср. Флп. 2, 7; § 20. 2). В Евр. 2, 11-18 об этом говорится (опять-таки при обильном цитировании Ветхого Завета) так:

<sup>11</sup> Освящающий и освящаемые, все – от Единого; поэтому Он не стыдится называть их братьями, говоря: <sup>12</sup> возведу имя Твое братьям Моим, посреди церкви воспою Тебя (Пс. 21, 23). <sup>13</sup> И еще: Я буду уповать на Него. И еще: вот Я и дети, которых дал Мне Бог (Ис. 8, 17-18). <sup>14</sup> А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, <sup>15</sup> и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству. <sup>16</sup> Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семья Авраамово. <sup>17</sup> Посему Он должен был во всем уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа. <sup>18</sup> Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь.

Признаем, что текст труден для восприятия, особенно на слух. Но ясно, что здесь главными утверждениями являются типично новозаветные истины: о том, что Он, Христос, воспринял плоть и кровь (ст. 14), т.е. воплотился, чтобы тем самым ниспровергнуть диавола и его власть, державу. Он уподобился нам как Своим братьям (ст. 17). В ст. 18 высказывается мысль о взаимной сопричастности Бога и человека: если Сын Божий приобщился человека – «претерпел, быв искушен», – то и человек таким образом получает возможность приобщиться Бога. Эта мысль аналогична Павловому рассуждению о Крещении в Рим. 6, 5:

Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть *соединены и подобием воскресения*.

Кстати, приведенный отрывок (Евр. 2, 11-18) является Апостольским чтением в Православной Церкви в праздник Благовещения, а также на малом освящении воды<sup>933</sup>. Это вполне оправданно, так как в богословском плане Благовещение и освящение воды – это воспоминания о тайне Божиего снисхождения к человеку ради его освящения.

#### ⇒ *Превосходство Иисуса над Моисеем*

<sup>1</sup> Итак, братья святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа, <sup>2</sup> Который верен Поставившему Его, как и Моисей во всем доме Его. <sup>3</sup> Ибо Он достоин тем большей славы пред Моисеем, чем большую честь имеет в сравнении с домом тот, кто устроил его, <sup>4</sup> ибо всякий дом устроится кем-либо; а устроивший все *есть* Бог. <sup>5</sup> И Моисей верен во всем доме Его, как служитель, для засвидетельствования того, что надлежало возвестить; <sup>6</sup> а Христос – как Сын в доме Его; дом же Его – мы, если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца (Евр. 3, 1-6).

Автор Послания продолжает методично доказывать, что отношение Иисуса к Ветхому Завету аналогично отношению Творца к твари (человеку или ангелу), Хозяина дома к служителю в доме. Моисей (не просто величайший ветхозаветный пророк, а пророк-законодатель) – это, строго говоря, посредник, через которого Бог, истинный Законодатель, вручил Свой Закон народу. Иисус Христос (не как служитель, а как Господь) – неизмеримо выше и превосходит Моисея, а также Иисуса Навина и тем более всех других израильтян, стремившихся к Земле Обетованной и покою в Боге, но не всегда являвших примеры твердой веры. Кстати, отметим очередной чисто ветхозаветный термин «покой», как обозначение цели духовных стремлений:

<sup>1</sup> Посему будем опасаться, чтобы, когда еще остается обетование войти в покой Его, не оказался кто из вас опоздавшим. <sup>2</sup> Ибо и нам оно возвещено, как и тем; но не принесло им пользы слово слышанное, не растворенное верою слышавших (Евр. 4, 1-2).

Погрузившись в гуцу Священного Писания Ветхого Завета, наслаждаясь его многогранным обилием, автор рождает изумительно точное и образное высказывание по поводу значимости Слова Божия:

Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные (Евр. 4, 12).

#### ⇒ *Иисус – Первосвященник по чину Мелхиседека*

Показывая от Писания превосходство Иисуса как Сына Божия над всем творением, ангелами и пророками, автор подходит к своей главной цели: выразить весть о том, что благодаря такому

---

<sup>933</sup> Правда, читаемый по-церковно-славянски, этот Апостол является одним из самых ярких примеров малопонятности языка, на котором в Церкви читается Священное Писание.

превосходству и величию Христа совершаемое Им искупление есть несомненное и полное спасение человека.

Эта идея вновь выражается на языке ветхозаветных реалий, имеющих отношение как к Священной истории, так и к ветхозаветному храмовому культу. Здесь появляется именование Христа Первосвященником (греч. *arxiereu/j*, Архиерей). Тон задает Евр. 4, 14-15:

<sup>14</sup> Итак, имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия, будем твердо держаться исповедания *нашего*. <sup>15</sup> Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно *нам*, искушен во всем, кроме греха.

Здесь нельзя еще раз не отметить переключки с Иоанновой христологией воплощения – при том, что в Евр. еще сильнее подчеркивается приобщение Иисуса к искушениям человека.

Вспомним, кем был первосвященник в Ветхом Завете: это первенствующий священник-жрец, который возглавлял институт храмового священства. В свою очередь священство в Ветхом Завете понималось как посредничество между избранным народом и Богом. Через священство и постоянно приносимые руками священников храмовые жертвы народ Израиля непрерывно ощущал себя в Завете, в живой связи с Богом. Будучи одним из израильтян, первосвященник в то же время в силу своего положения был олицетворением единственности и непрерывности Завета:

<sup>1</sup> Ибо всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи, <sup>2</sup> могущий снисходить невежествующим и заблуждающим, потому что и сам обложен немощью, <sup>3</sup> и посему он должен как за народ, так и за себя приносить *жертвы* о грехах. <sup>4</sup> И никто сам собою не приемлет этой чести, но призываемый Богом, как и Аарон.

Автор упоминает Аарона как родоначальника ветхозаветного династического священства вообще и прежде всего первосвященства.

Так начинается сравнение первосвященства Христа с первосвященством Аарона (ветхозаветным первосвященством). Интересно, что, как следует из Евангелий, Иисус в Своей земной жизни не только не был священником (ср. Евр. 7, 14), но даже довольно резко отзывался о храмовом священстве и о том, что совершалось в Иерусалимском храме (но воспринимал Он это все-таки как нарушения некоего Богом установленного порядка и правил). В том, что в храме имела место торговля, Он видел грех служителей храма, превративших его в «вертеп разбойников», но не отрицал самого храма как «дома молитвы» (см. Мф. 21, 13). Также и о священнодействиях в храме Он говорил как о чем-то необходимом и само собой разумеющемся (ср. Мф. 12, 5).

Начиная с 5-й главы, демонстрируя мастерское владение аллегорическим методом толкования Писания, автор Евр. показывает, что первосвященство Христа в своей единственности и неповторимости – более чем достаточно для нашего искупления.

Подчас рассуждения в Евр. могут выглядеть весьма неожиданными, особенно для неподготовленного читателя.

Так, подробно разрабатывается прообразовательное значение загадочной для самого Ветхого Завета личности царя Мелхиседека:

Христос не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником, но Тот, Кто сказал Ему:... Ты священник вовек по чину Мелхиседека (Пс. 109, 4) (Евр. 5, 6).

...предтечу за нас вошел Иисус, сделавшись Первосвященником навек по чину Мелхиседека (Евр. 6, 20).

Единственный эпизод с Мелхиседеком встречается в Быт. 14, 18-20. Там говорится о том, как Аврааму, одержавшему верх над коалицией нескольких местных царей, повстречался некий Мелхиседек, царь Салимский:

<sup>18</sup> и Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино, – он был священник Бога Всевышнего, – <sup>19</sup> и благословил его, и сказал: благословен Аврам от Бога Всевышнего, Владыки неба и земли; <sup>20</sup> и благословен Бог Всевышний, Который предал врагов твоих в руки твои. [Авраам] дал ему десятую часть из всего.

Чтобы понять основное рассуждение в Евр. 7, нужно обратить внимание, во-первых, на то, что из рассказа Быт. не следует ровным счетом ничего по поводу возраста и происхождения Мелхиседека. Говорится лишь, что он – «царь Салимский» и «священник Бога Всевышнего». Но как раз из этой биографической «лакуны» автор Евр. и извлекает глубокий аллегорический смысл: «священство Мелхиседека» вечно:

Мелхиседек... без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда (Евр. 7, 3).

Впрочем, именно такой аллегорический или, во всяком случае, таинственный смысл усматривали в личности Мелхиседека еще в ветхозаветные времена. Об этом свидетельствует, например, Пс. 109, 4, фраза из которого целиком или частично (*kata\ th\n ta/cin Melxise/dek* – «по чину Мелхиседека»)

неоднократно цитируется в Евр. (5, 6, 10; 6, 20; 7, 11, 17, 21). Открытые в XX веке рукописи Мертвого моря также дали много материала о таинственности была окружена фигура Мелхиседека<sup>934</sup>.

#### *Литургический комментарий*

Пс. 109, 4 является входным стихом<sup>935</sup> на Литургии в праздник Рождества Христова.

Вернемся к эпизоду с Мелхиседеком. В Быт. упоминается еще одна деталь, аллегорически истолкованная в Евр.:

Авраам дал ему десятую часть из всего (Быт. 14, 20).

Тем самым Авраам, предок и в этом смысле родоначальник Ааронова священства, признал превосходство Мелхиседека. Ведь десятина – та часть, которую впоследствии израильтяне жертвовали на содержание храма и священства (см. Числ. 18, 21). Иными словами, в лице Авраама ветхозаветное Аароново священство признало превосходство священства Мелхиседека:

<sup>4</sup> Видите, как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих. <sup>5</sup> Получающие священство из сынов Левиных имеют заповедь – брать по закону десятину с народа, то есть со своих братьев, хотя и сии произошли от чресл Авраамовых. <sup>6</sup> Но сей, не происходящий от рода их, получил десятину от Авраама и благословил имевшего обетования. <sup>7</sup> Без всякого же прекословия меньший благословляется большим. <sup>8</sup> И здесь десятины берут человеки смертные, а там – имеющий о себе свидетельство, что он живет. <sup>9</sup> И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в *лице* Авраама дал десятину: <sup>10</sup> ибо он был еще в чреслах отца, когда Мелхиседек встретил его (Евр. 7, 4-10).

Превосходство вечного («по чину Мелхиседека») священства Христа состоит в том, что если ветхозаветное Левино (Аароново) священство должно было непрерывно приносить многочисленные жертвы за грехи народа, то священство Христа, принесшего Самого Себя в жертву на Голгофе – это жертва единственная и не нуждающаяся в повторениях:

<sup>23</sup> Притом тех священников было много, потому что смерть не допускала пребывать одному; <sup>24</sup> а Сей, как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее, <sup>25</sup> посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них. <sup>26</sup> Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес, <sup>27</sup> Который не имеет нужды ежедневно, как те первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грехи, потом за грехи народа, ибо Он совершил это однажды, принеся *в жертву* Себя Самого (Евр. 7, 23-27).

После столь обстоятельной разработки темы Мелхиседека автор Евр. делает вывод:

<sup>1</sup> Главное же в том, о чем говорим, есть то: мы имеем такого Первосвященника, Который воссел одесную престола величия на небесах <sup>2</sup> и *есть* священнодействователь святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек (Евр. 8, 1-2).

В этих кратко разобранных главах Евр., где говорится о вечном, непреходящем и единственном священстве Христа, содержится та богословская база, которая лежит в основе христианского (новозаветного) понимания священнического служения. Священник христианской Православной Церкви – никак не посредник между народом и Богом, а лишь тот, кто видимым образом актуализирует «здесь и сейчас», в данном собрании, в данной Церкви, вечное и единственное первосвященство Христа.

Прежде всего это касается тех, кто так и именуется – первосвященниками, или, по-гречески, архиереями, а также священников (иереев). Церковные Таинства совершает единственный Первосвященник Христос, но это совершение «озвучивает», видимым образом являет конкретный служитель (епископ или вместо него священник). Конечно, на этом функции епископов и священников не ограничиваются. Ведь не говоря даже о внетаинственных аспектах их служения (пастырство, учительство и т.п.), в самих Таинствах имеет место и молитва Церкви ко Христу, которую также озвучивает епископ или священник – на этот раз не как видимый образ Христа, а как предстоятель (но не посредник!) Церкви.

Другой вопрос, что ветхозаветное понимание священства, в высшей степени естественное для земной человеческой природы, т.е. духовно и психологически «удобное» понимание как жреческого посредничества между «простыми смертными» и Богом, прочно удерживается христианским (во всяком случае, православным) массовым сознанием. Гораздо комфортнее ощущать себя за спиной конкретного священника, например, «заказав» ему за определенное пожертвование молебен, чем предстоять рядом с ним, составляя тем самым собрание вокруг единственного Первосвященника Христа.

К тому же следует учесть, что сами термины «иерей (священник)», «архиерей (первосвященник)», так прочно связанные теперь именно с христианской церковной действительностью, вошли, а правильнее

<sup>934</sup> См. Юревич Д., *свящ.*

<sup>935</sup> Входной стих – краткая фраза из Псалма, произносимая диаконом только в Господские двенадцатые праздники в один из самых торжественных моментов богослужения – на Малом входе после «Премудрость, прости».

сказать, вернулись в нее некоторое время спустя после того, как первые христиане сознательно пользовались другими терминами, имеющими в виду Церковь как собрание, а не как жреческий институт. Вот почему в новозаветных книгах мы находим такие термины, как «епископ», «пресвитер» – что значит, соответственно, «блюститель», «старейшина». Они свидетельствуют о дистанцированности первых христиан от прежнего жреческого понимания этих служений. Сейчас эти термины тоже существуют, но наравне с ветхозаветными по своей сути словами «архиерей» или «иерей» (а также с другими терминами с теми же корнями: «протоиерей», «иеромонах» и др.). Трагический же парадокс всей Священной истории, обнаружившийся на Голгофе, заключается в том, что кто, как не священники (первосвященники), служение которых и состояло в принесении жертв (греческое слово иерей, *ie(reu/j* этимологически происходит от глагола *ie(reu/w*, «убивать», имея в виду умерщвление жертвы), должны были совершить жертвенное убийство Христа!..

#### Своеобразие христологической терминологии Евр.

Характерная особенность свойственна терминам Евр., выражающим учение об искуплении во Христе. О Христе говорится как о Том, Кто *превозмог* (ЕК: «сделавшись превосходнейшим») ангелов (Евр. 1, 4), *был рожден* как Сын Божий (1, 5), «не Сам Себе присвоил славу быть первосвященником» (5, 5), «сделался... виновником спасения» (5, 9) и т.п.

«Здесь виден целый ряд параллелей с адопцианской христологией иудео-христианства II и III веков <...>

С другой стороны, <...> в Послании к Евреям... Иисус отождествляется с предсуществующей Премудростью (1, 2-3). Более того, <...> в самом начале Послания к Евреям Иисус более или менее определенно именуется теми самыми двумя наименованиями, которые, согласно Евсевию, эбиониты<sup>936</sup> отрицали (Бог, Премудрость). Если мы внимательнее рассмотрим в этом свете изначальное развитие аргументации в Послании к Евреям, то получается, что она выглядит как *полемика с христологией эбионитов*. В то время как эбиониты считали Иисуса главным образом пророком, автор Послания к Евреям сразу отделяет от них Иисуса: в пророках Бог говорил «множественно и многообразно», теперь же говорил в *Сыне*, который является «излучением славы и отпечатком сущности Его» (1, 1-3). Эбиониты считали Иисуса или Христа ангелом или архангелом. В Послании к Евреям (опять-таки в самом начале) отвергается мысль о том, что Сын даже сравним с ангелами: «Кому когда из ангелов Бог сказал?..» (1, 4 – 2, 18). Для эбионитов Иисус был как бы вторым Моисеем, в Послании вводная богословская часть (1, 1 – 3, 6) завершается сопоставлением и противопоставлением Иисуса Моисею: они были равно верны в служении Богу, но имели различное положение и различный статус: Моисей – слуга, а Иисус – Сын (3, 1-6). Лишь отвергнув эти близкие к эбионитским воззрения как совершенно не выражающие значимость Иисуса, Сына Божиего, автор переходит к изложению первосвященнической христологии.

Не вполне ясно, как автор Послания к Евреям совмещал эти две стороны христологии: адопцианскую<sup>937</sup> терминологию и антиэбионитскую позицию (если так можно выразиться). Но кажется ясным следующее: Послание к Евреям находится в русле развивающейся христологии иудео-христианства; некоторые из отличительных черт позднейшей эбионитской христологии уже *входили* в иудео-христианство; автор Послания, сохраняя адопцианский язык, не желал заморозить его эбионитскими ограничениями. В сущности, кажется, что *Послание к Евреям, подобно Евангелию от Матфея, обозначает разделение двух основных направлений в иудео-христианстве*: одно входило в приемлемое многообразие христианства, а другое трансформировалось в неприемлемое многообразие иудео-христианства II и III веков. Если эта оценка верна, то необходимо отметить, что *уже в I веке, до возникновения ортодоксии, характерная для эбионитства христология была отвергнута, причем в самом иудео-христианстве»*<sup>938</sup>.

#### Превосходство Нового Завета над Ветхим

Термин «Завет» (*diakh/kh*), входящий в круг наиболее концептуальных библейских терминов, в Евр. встречается намного чаще, чем в других священных книгах. Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в Симфонию. Особенно это касается Евр. 8–9.

<sup>936</sup> Эбиониты (евр. «эвьоним» – «бедные»), – секта, возникшая после разрушения иерусалимского Храма в 70 н.э. и связанная с иудео-христианской общиной в Иерусалиме. Вели аскетический общинный образ жизни подобно ессеям, следовали иудейским обрядам, верили в то, что Иисус был Мессией Израиля, но считали Его не Богом, а таким же человеком, как все остальные люди.

<sup>937</sup> Адопционизм – термин, означающий христологическую ересь эпохи Вселенских соборов, но в данном случае, подразумевающий идею как таковую: Иисус есть Сын Божий, и плоть человеческую Он принял (*adoptio* – принимать) на определенное время ради исполнения Своей божественной миссии.

<sup>938</sup> *Данн Д.Д. С. 288-9.*

Превосходство Христа-Первосвященника (тема Евр.) автоматически означает и превосходство Нового Завета, заключенного через Христа, над Ветхим.

Уже в самом Ветхом Завете содержатся такие предчувствия, пророчества:

<sup>7</sup> ... если бы первый завет был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому. <sup>8</sup> Но пророк, укоряя их, говорит: Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, <sup>9</sup> не такой завет, какой Я заключил с отцами их в то время, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской, потому что они не пребыли в том завете Моем, и Я пренебрег их, говорит Господь. <sup>10</sup> Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их; и буду их Богом, а они будут Моим народом. <sup>11</sup> И не будет учить каждый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что все, от малого до большого, будут знать Меня, <sup>12</sup> потому что Я буду милостив к неправдам их, и грехов их и беззаконий их не вспомню более (Иер. 31, 31-34). <sup>13</sup> Говоря новый, показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению (Евр. 8, 7-13ё).

Отталкиваясь от все того же Ветхого Завета, автор Евр. далее применяет другой свой не менее излюбленный и испытанный прием – аллегорическое толкование ветхозаветной истории и богослужебных установлений ветхозаветного Израиля.

Еще в Евр. 6, 19-20 об искупительном подвиге Христа сказано как о Его вхождении в качестве Первосвященника за завесу скинии. Та завеса отделяла Святое Святых, т.е. наисвященнейшее пространство в ветхозаветной скинии (храме), от остального храма. Так символически, на языке храмового культа выражалась идея незримого, но реального присутствия Бога среди народа. Говоря же о вхождении Иисуса за завесу скинии, автор Евр., пользуясь храмовой реальностью как аллегорией, имеет в виду то же самое, о чем, например, в Ин. говорится как о прославлении Сына Человеческого, а мы чаще говорим как о Его Воскресении, победе над смертью и через это о нашем спасении. Еще раз приведем Евр. 8, 1-2:

<sup>1</sup> ...мы имеем такого Первосвященника, Который воссел одесную престола величия на небесах <sup>2</sup> и есть священнодействователь святилища и скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек.

Аллегорическое истолкование ветхозаветных богослужебных установлений в Евр. Вскрывает их смысл как прообразов Боговоплощения и Христова Первосвященства. Рассуждение о Первосвященстве Христа в таинственном смысле приводит к описаниям небесной скинии. Сам образ небесной скинии навеян Исх. 25, 9. 40; 26, 30, где говорится о «скинии на горе», по образцу которой Моисей должен был соорудить скинию среди народа. В Евр. 7–8 могло сказаться и платоновское понимание реальности как тени или отражения небесной реальности.

⇒ *«Первая» скиния – прообраз новой скинии*

Все подобные рассуждения и аллегорические толкования, столь популярные и родные тогдашнему древнему иудейству и по наследству доставшиеся раннему христианству, теперь могут представляться нам чересчур утонченными, или, наоборот, громоздкими, усложненными, или слишком специальными. Однако Церковь до сих пор пользуется терминологией именно этих богословских построений, выражая свое христологическое учение.

Яркий пример этому – отрывок из 9-й главы Евр. (стт. 1-7). Будучи типичным в своей специфической сложности текстом Евр., он является в православном богослужении одним из самых востребованных чтений.

Здесь дается описание богослужения, совершавшегося в ветхозаветной, «первой» скинии, чтобы на ее фоне вновь показать превосходнейший смысл искупительного подвига Христа. Вот какой вывод делает автор:

<sup>11</sup> Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скинию, нерукотворенною, то есть не такового устройства, <sup>12</sup> и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление. <sup>13</sup> Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, <sup>14</sup> то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному! (Евр. 9, 11-14)

Однако Церковь оценила не только этот вывод. Особое внимание православное литургическое богословие уделило самому описанию ветхозаветного богослужения, изложенному в Евр. 9, 1-7:

<sup>1</sup> И первый завет имел постановление о Богослужении и святилище земное: <sup>2</sup> ибо устроена была скиния первая, в которой был светильник, и трапеза, и предложение хлебов, и которая называется святое. <sup>3</sup> За второю же завесю была скиния, называемая Святое-святых, <sup>4</sup> имевшая золотую кадильницу и обложенный со всех сторон золотом ковчег завета, где были золотой сосуд с манною, жезл Ааронов расцветший и скрижали завета, <sup>5</sup> а над ним херувимы славы, осеняющие очистилище; о чем не нужно теперь говорить подробно. <sup>6</sup> При таком устройстве, в первую скинию всегда входят священники совершать Богослужение; <sup>7</sup> а во вторую – однажды в год один только первосвященник, не без крови, которую приносит за себя и за грехи неведения народа.

Именно эти стихи относятся к числу наиболее востребованных, часто звучащих за православным богослужением новозаветных чтений. Вместе с Флп. 2, 5-11 (см. § 20. 2) данный отрывок составляет пару Апостольских чтений, задействованных во время Богородичных праздников (всегда берется один из них), хотя ни в одном из них прямо не говорится о Пресвятой Деве Марии. Изначальным и наиболее «родным» богослужебным контекстом Евр. 9, 1-7 является праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы, основанный на Священном Предании.

В самом деле, праздник Введения – это празднование того невозможного, преодолевающего норму Ветхого Завета события, когда трехлетняя Отроковица (!) входит в «Святое святых», куда лишь «однажды в год один только первосвященник» мог входить, и то после того, как принесет кровавую («не без крови») жертву «за себя и за грехи неведения народа» (ср. Исх. 30, 10; Лев. 16; Числ. 15, 22-31). Ей предстоит стать новым храмом, т.е. Вместилищем воплощающегося Бога. Об этом великолепно говорится в кондаке праздника Введения:

Пречстѣй храмъ сп7совъ, многоцѣнный чертогъ из дв7а, сщ7еинное сокровище славы бж7иѣ, днеишь вводитсѣ въ доимъ гдсень, бл7годаишь совводзиши, яже въ дс7е бж7еиственномъ, ю4же воспѣвають а4гг7ли бж7иѣ: сиз2 е4сть селеиѣне нб7еисное.

Перевод: «Пречистый Храм Спасителя, многоценный чертог и Дева, священная сокровищница славы Божией, ныне вводится в дом Господень, внося с Собою благодать Божественного Духа. Ее воспевают Божие Ангелы: Она есть небесное (т.е. Божие) жилище».

С точки зрения Ветхого Завета, вход Девы в Святое святых – событие невозможное, причем смысл Апостольского чтения праздника как раз и заключается в том, чтобы подчеркнуть именно эту невозможность! Но эта невозможность равносильна невозможности или, точнее, смысловой неместимости самого главного новозаветного события – Боговоплощения.

#### Исполнение Ветхого Завета в Новом

Подводя некоторый итог, можно сказать, что Евр. – одно из тех произведений, где говорится о том, насколько плодотворно Ветхий Завет готовит Новый и насколько неожиданно это его новозаветное исполнение, превосходящее самые смелые ожидания и предчувствия.

«Особое ударение, с которым составители Евр. говорят о перехождении Ветхого Завета, показывает, что читателям было нелегко вместить эту мысль. Иерусалимские христиане жили под сенью закона. В этом <...> и заключалась трагедия иудео-христианства. Составители Евр. старались им показать, что во Христе пришел конец и храму, и закону. Но исполнение закона, с которым связано спасение, должно нести не горе, а радость. Для читателей послание должно быть «словом утешения» (ср. Евр. 13, 22)»<sup>939</sup>.

Также следует отметить, сколь неслучаен выбор текстов из Евр. во время субботних и воскресных Литургий Великого поста, «когда верующие готовятся к молитвенному участию в Страстях Христовых и к прославлению Его Воскресения»<sup>940</sup>.

#### Призыв к вере

Заключительные главы Евр., в которых по сравнению с начальными более явственно чувствуется эпистолярная форма, содержат увещания. Наиболее достойно внимания увещание или призыв к вере (Евр. 11). Он оформлен гениально – как приглашение присоединиться к многочисленным ветхозаветным (опять Ветхий Завет!) праведникам, которые при всем разнообразии служений (здесь патриархи, судьи, пророки и многие другие) проявили себя в главной добродетели – вере. Само слово «вера» повторяется более 20 раз. Наверное, это один из красивейших текстов Нового Завета:

<sup>4</sup> Верую Авель принес Богу жертву лучшую, нежели Каин; ею получил свидетельство, что он праведен, как засвидетельствовал Бог о дарах его; ею он и по смерти говорит еще. <sup>5</sup> Верую Енох переселен был так, что не видел смерти; и не стало его, потому что Бог переселил его. Ибо прежде переселения своего получил он свидетельство, что угодил Богу. <sup>6</sup> А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает. <sup>7</sup> Верую Ной, получив откровение о том, что еще не было видимо, благоговевя приготовил ковчег для спасения дома своего; ею осудил он (весь) мир, и сделался наследником праведности по вере. <sup>8</sup> Верую Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет. <sup>9</sup> Верую обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования; <sup>10</sup> ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог. <sup>11</sup> Верую и сама Сарра (будучи неплодна) получила силу к принятию семени, и не по времени возраста родила, ибо знала, что верен Обещавший. <sup>12</sup> И потому от одного, и притом омертвело, родилось так много, как *много* звезд на небе и как бесчислен песок на берегу морском. <sup>13</sup> Все сии умерли в вере, не получив обетований, а только издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле; <sup>14</sup> ибо те, которые так говорят, показывают, что они ищут отечества. <sup>15</sup> И если бы они в мыслях имели то *отечество*, из которого вышли, то имели бы время

<sup>939</sup> Кассиан, еп. С. 262.

<sup>940</sup> Кассиан, еп. С. 269.

возвратиться;<sup>16</sup> но они стремились к лучшему, то есть к небесному; посему и Бог не стыдится их, называя Себя их Богом: ибо Он приготовил им город.<sup>17</sup> Верую Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принес едиnorodного,<sup>18</sup> о котором было сказано: в Исааке наречется тебе семья.<sup>19</sup> Ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресит, почему и получил его в предзнаменование.<sup>20</sup> Верую в будущее Исаак благословил Иакова и Исава.<sup>21</sup> Верую Иаков, умирая, благословил каждого сына Иосифова и поклонился на верх жезла своего.<sup>22</sup> Верую Иосиф, при кончине, напоминал об исходе сынов Израилевых и завещал о костях своих.<sup>23</sup> Верую Моисей по рождении три месяца скрывается был родителями своими, ибо видели они, что дитя прекрасно, и не устрашились царского повеления.<sup>24</sup> Верую Моисей, придя в возраст, отказался называться сыном дочери фараоновой,<sup>25</sup> и лучше захотел страдать с народом Божиим, нежели иметь временное греховное наслаждение,<sup>26</sup> и поношение Христово почел большим для себя богатством, нежели Египетские сокровища; ибо он взирал на воздаяние.<sup>27</sup> Верую оставил он Египет, не убоявшись гнева царского, ибо он, как бы видя Невидимого, был тверд.<sup>28</sup> Верую совершил он Пасху и пролитие крови, дабы истребитель первенцев не коснулся их.<sup>29</sup> Верую перешли они Черное море, как по суше, – на что покусившись, Египтяне потонули.<sup>30</sup> Верую пали стены Иерихонские, по семидневном обхождении.<sup>31</sup> Верую Раав блудница, с миром приняв соглядатаев (и проводив их другим путем), не погибла с неверными.<sup>32</sup> И что еще скажу? Недостанет мне времени, чтобы повествовать о Гедеоне, о Вараке, о Самсоне и Иеффае, о Давиде, Самуиле и (других) пророках,<sup>33</sup> которые верую побеждали царства, творили правду, получали обетования, заграждали уста львов,<sup>34</sup> угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи, были крепки на войне, прогоняли полки чужих;<sup>35</sup> жены получали умерших своих воскресшими; иные же замучены были, не приняв освобождения, дабы получить лучшее воскресение;<sup>36</sup> другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу,<sup>37</sup> были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления;<sup>38</sup> те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли.<sup>39</sup> И все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного,<sup>40</sup> потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства.

Именно такой акцент на вере и есть один из тех моментов, что вводят Евр. в корпус Павлова наследия. Достоинно внимания и то, что в начале этого длинного пассажа дается единственное в Библии определение веры («единственная формальная дефиниция на весь Новый Завет»<sup>941</sup>):

Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11, 1).

Имеет смысл привести это высказывание в других переводах. По-славянски:

Есть же вера изповатемыхъ извѣщеніе, вещейъ вѣзбличеніе невидимыхъ.

ЕК: «Вера же есть твердое убеждение в том, на что мы надеемся, подтверждение того, чего мы не видим».

Приведенная 11-я глава Евр. также не осталась без внимания Православной Церкви. С некоторым сокращением ей нашли место в качестве Апостола (Евр. 11, 9-10. 17-23. 32-40) на праздничном богослужении Недели святых отец, т.е. воскресенья перед Рождеством Христовым<sup>942</sup>, посвященном памяти предков Христа – как по плоти (Евангельское чтение – родословие Иисуса Христа по Мф. 1), так и по духу, по вере.

#### § 49. Соборное Послание ап. Иакова

Соборное Послание ап. Иакова стоит первым в ряду Соборных посланий. Озаглавленное авторитетным именем ап. Иакова (правда, не сразу ясно, какого, но как утверждает Церковное Предание, первого епископа-предстоятеля иерусалимской матери-церкви<sup>943</sup>), оно содержит очень веские суждения и увещания, особенно в области христианской общественной нравственности и социального служения.

#### 44. Кто такой Иаков – автор Иак.?

Иаков, раб<sup>944</sup> Бога и Господа Иисуса Христа... (Иак. 1, 1) –

<sup>941</sup> Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности... С. 31.

<sup>942</sup> А также (в других сокращениях) в первое воскресенье Великого поста – Неделю Торжества Православия, в чем тоже легко увидеть очевидный смысл.

<sup>943</sup> В отпусе Таинства Елеосвящения Иаков поминается как «апостол первый архиерей Иерусалимский, брат Божий».

<sup>944</sup> В переводе ЕК, изданном Библейским обществом в 1997 году, в Иак. 1, 1 содержится досаднейшая опечатка, на которую обратил внимание проф. А.А. Алексеев и к которой епископ Кассиан не имеет ни малейшего отношения: «Иаков, брат Бога и Господа Иисуса Христа». В недавно изданном «Новом Завете на греческом и русском языках» (РБО. М. 2002) дается исправленный вариант перевода ЕК: «Иаков, раб [dou=loj] Бога и Господа Иисуса Христа».



так обозначается себя автор Иак. Из этого краткого представления никак нельзя вывести какого-либо точного указания, какой Иаков имеется в виду. Однако методом исключения все же делаются некоторые более определенные выводы.

В Новом Завете упоминается несколько человек с этим именем. Двое из них – Иаков, брат ап. Иоанна Богослова (Мф. 4, 21; 10, 2 и др.) и Иаков Алфеев (Мф. 10, 3 и пар.) – были среди двенадцати учеников Христовых. Если о втором – Иакове Алфееве – кроме имени мы ничего более не знаем<sup>945</sup>, то о первом можно сказать гораздо больше. Он и его брат ап. Иоанн были сыновьями Зеведея, из чего сразу же следует, что они не были родственниками Иисуса. Христос дал им собственное содержательное прозвище – Воанергес, т.е. «сыны громовы» (Мк. 3, 17; ср. Лк. 9, 54). Вместе с Петром оба брата удостоились быть свидетелями наиболее значимых моментов евангельского служения Иисуса – Его Преображения на горе (см. Мф. 17, 1 и пар.), Гефсиманского борения (см. Мф. 26, 37 и пар.) и др. (см. Мк. 5, 37; Лк. 8, 51). Об этом Иакове, получившем также прозвище «Великий»<sup>946</sup>, известно, что он погиб по приказу Ирода Агриппы I в начале 40-х годов (см. Деян. 12, 2), что является еще одним аргументом против усвоения ему авторства Иак. Итак, ни один из двух Иаковок, бывших среди Двенадцати, не мог быть автором Иак.

В Евангелиях упоминается и еще один, третий Иаков – его имя значится среди братьев Иисуса<sup>947</sup>:

Не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда? (Мф. 13, 55; ср. Мк. 6, 3)

Сей Иаков не был среди Двенадцати. Более того, в Евангелиях мы то и дело читаем о непонимании Иисуса со стороны его родственников, братьев (см. Мк. 6, 1-4), и даже о неприязненном и насмешливом к Нему отношении. В Евангелии от Иоанна прямо говорится:

Братья Его не веровали в Него (Ин. 7, 5).

Итак, Иаков, брат Иисуса, уверовал после евангельских событий и именуется апостолом в широком смысле слова. В этом качестве он упоминается уже в ранних посланиях ап. Павла (см. 1 Кор. 15, 7; Гал. 1, 19), а также в ряде апокрифов (Евангелие Евреев 7; Евангелие Фомы 12), в которых он именуется Иаковом Праведным. Как бы там ни было, Иаков становится не просто видной фигурой, а предводителем и духовным авторитетом – иными словами, предстоятелем или, говоря языком церковной каноники, архиереем, причем первым архиереем иерусалимской церкви.

В связи с иерусалимской церковью следует вспомнить по крайней мере два обстоятельства. Во-первых, это была первая по времени возникновения христианская община – мать-церковь, довлевшая своим авторитетом над всем быстро распространяющимся христианским миром (вспомним сбор пожертвований в ее пользу, организованный ап. Павлом, см. § 34). Во-вторых, это была, естественно, иудео-христианская церковь со всеми вытекающими отсюда последствиями как положительного, так и отрицательного свойства. Положительное – трепетное отношение к Закону и вообще к Ветхому Завету как к Слову Божию и Священному Преданию; отрицательное же – принижение значения веры в Иисуса Христа как единственного условия спасения язычников и требование, чтобы язычники в полной мере соблюдали Закон. Именно с отрицательными аспектами иудео-христианского богословия (как с побочным болезненным эффектом) полемизировал ап. Павел.

В начале 60-х годов Иаков был казнен – побит камнями – по наущению первосвященника Анана II, который в отсутствие римского префекта созвал Синедрион и обвинил Иакова («брата Иисуса, называемого Мессией») в нарушении Закона (см. Иосиф Флавий, «Древности Иудейские» 20. 9. 1).

Именно с этим, третьим среди упоминаемых в Новом Завете Иаковом, (сводным) братом Господа Иисуса, первым иерархом иерусалимской церкви и отождествляют чаще всего автора Иак.

Попутно отметим, что именем Иакова названы несколько апокрифов: «Протоевангелие Иакова», на котором базируется Священное Предание о Рождестве и отрочестве Пресвятой Богородицы, в том числе

---

<sup>945</sup> Впрочем, архиеп. Аверкий, ссылаясь на Предание, утверждает, что ап. Иаков Алфеев проповедовал среди язычников. – См. *Аверкий (Таушев), архиеп.* С. 511. Ср. *Brown R. P.* 725, N. 1.

<sup>946</sup> См. *Brown R. P.* 725.

<sup>947</sup> «Как видим, братья Иисуса упоминаются в связи с Марией (Мк. 3, 31-32; Ин. 2, 12). Если отталкиваться только от текста Нового Завета, то получается, что речь идет о детях Марии от Иосифа, рожденных после Иисуса. Такого мнения в древности придерживался Тертуллиан, а сейчас его разделяют многие протестанты. Однако еще с начала II века под братьями Иисуса понимались дети Иосифа от предыдущего брака (ср. Протоевангелие Иакова 9, 2). Такое толкование разделяется многими Восточными (Православными) церквями... Предположение, что он (Иаков) был двоюродным братом Иисуса, было выдвинуто в IV веке бл. Иеронимом и получило распространение в Западной Церкви». – *Brown R. P.* 725-6, N. 2.

о Ее введении в Иерусалимский храм, а также «Апокриф Иакова» и два «Апокалипсиса» (см. § 27). Ни один из этих памятников ни коим образом не выдает знакомства с нашим Посланием Иакова.

Исходя из текста Послания, можно сказать, что его автор был весьма консервативно настроен в отношении соблюдения Закона, что неудивительно для иудео-христианина. С другой стороны, Иаков не относился к тем крайним консерваторам (иудействующим христианам), с которыми спорил Павел и которые выступали, прикрываясь именем Иакова. Напротив, в Деян. 15 и в Гал. 2 говорится, что Иаков выказал солидарность с тем же Павлом в вопросе о мере соблюдения Закона язычниками. Все это позволило возникшим в иудео-христианской среде таким писаниям, как Мф. и Иак., «вписаться» в допустимое многообразие первоначального христианства и войти в канон книг Нового Завета.

#### Язык Иак.

Греческий язык Иак. – один из хороших языков Нового Завета. В греческом тексте Иак. 1, 17 узнают гекзаметр, а в 1, 19 – аттический императив<sup>948</sup>. Иак. свойственна литературная, плавная речь, цитаты Ветхого Завета даются в переводе LXX.

#### 45. Датировка

Датировка связана с вопросом об авторстве. Поскольку речь идет об Иакове Праведном, погибшем в начале 60-х годов, то и Послание датируется в пределах этого времени. Если же Послание писал ученик Иакова после его смерти, то все равно это было не позднее последней трети I века. Об этом говорит тот факт, например, что явные и в то же время не буквальные параллели между Иак. и Нагорной проповедью по Мф. свидетельствуют о знании автором Иак. учения Иисуса (но не в сложившемся, оформленном письменном виде).

Теоретически возможно, что Иак. было написано в раннюю пору истории первоначальной Церкви, даже до Апостольского собора 49-51-го годов (см. Деян. 15). Но все-таки более предпочтительной выглядит поздняя дата (не ранее 60-го года).

«В начале апостольского века для традиционного образа Иакова-епископа места нет. Если слово со властью в Иак. действительно принадлежит брату Господню, то его естественнее ожидать в шестидесятые годы, нежели до Собора»<sup>949</sup>, т.е. когда апостольский век постепенно стал уходить на убыль (начало 60-х годов – дата мученической кончины таких корифеев, как апп. Петр и Павел).

#### 46. Место написания

Судя по всему, Иаков никуда не выезжал из Палестины<sup>950</sup>. Там он был и похоронен. (Недавно в Израиле был обретен оссуарий<sup>951</sup> с надписью «Иаков, сын Иосифа, брат Иисуса»<sup>952</sup>. Правда, мнения ученых насчет подлинности этой находки сильно разделяются.)

Некоторые выражения Иак. свидетельствуют о хорошей осведомленности с реалиями жизни и даже климата Палестины. Например:

Вот, земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока получит дождь ранний и поздний (Иак. 5, 7).

#### 47. Адресат

... двенадцати коленам, находящимся в рассеянии... (Иак. 1, 1)

«Самое соборное» из всех Соборных посланий, Иак. закономерно стоит первым в их ряду.

Под двенадцатью коленами, скорее всего, подразумеваются иудео-христиане, а также и языко-христиане («Израиль духовный» или «Израиль Божий» как в Гал. 6, 16) в рассеянии, например, в Риме<sup>953</sup>,

<sup>948</sup> См. *Brown R. P.* 741, N. 43.

<sup>949</sup> *Безобразов С. С.* 17.

<sup>950</sup> См. *Аверкий (Таушев), архиеп.* С. 511.

<sup>951</sup> Оссуарий – известняковый контейнер, предназначенный для хранения неистлевших останков тела умершего после вторичного перезахоронения спустя два-три года после погребения. Такая практика была распространена в древней Палестине в течение двух чрезвычайно далеких друг от друга по времени периодов – Энеолита (или Халколита, т.е. Меднокаменного века; 4300–3300 лет до Р.Х.) и времени правления династии Иродов (вторая половина I века до Р.Х.–I век по Р.Х.). – См., например, *Biblical Archaeology Review*. 1991. V. 17. № 3. P. 73; *Беляев Л.* Христианские древности. М. 1998. С. 60-1.

<sup>952</sup> См. *Lemaire A.* Burial Box of James the Brother of Jesus. // *Biblical Archaeology Review*. 2002. V. 28. № 6. P. 24-33; *Keall E. D.* Brother of Jesus Ossuary. New Tests Bolster Case for Authenticity. // *BAR*. 2003. V. 29. № 4.

<sup>953</sup> Еп. Кассиан рассматривал Иак. как ответ иерусалимской иудео-христианской Церкви на Евр., направленное в Иерусалим из Рима. – см. прим. 127.

– те, что сохраняли верность Благовестию, проповеданному «в версии Иакова», т.е. в верности иудейскому Закону<sup>954</sup> (в допустимых с точки зрения христианского учения пределах).

#### 48. Иак. – иудео-христианское писание

«Завещание иудео-христианства» – так характерно назвал статью об Иак. будущий еп. Кассиан (тогда еще С.С. Безобразов) в «Православной мысли» за 1930 год<sup>955</sup>. Такая пронизательная характеристика подразумевает понимание Иак. как своего рода напутственного манифеста иудео-христианства (исторически изначальной формы христианства), обращенного к стремительно растущей за счет притока язычников Церкви. Это прощание с иудео-христианством, перестающим быть подавляющим в количественном<sup>956</sup> и определяющим в идеологическом смыслах, и одновременно пожелание сохранить и унаследовать то доброе и ценное, что накопили иудейская традиция, иудейское благочестие<sup>957</sup>.

Будучи несомненно христианским писанием (см. Иак. 1, 1), Иак. содержит довольно мало *специфически* христианских (новозаветных) богословских положений<sup>958</sup>. Во многом это объясняется тем, что тематика Иак. – в основном нравственного и социального характера, а в этой области христианство по большей части воспользовалось и доныне пользуется наследием Ветхого Завета и при известных немаловажных отличиях имеет много общего с иудейством. Можно сказать и иначе: в силу того, что Иак. – писание иудео-христианское, в нем большую долю занимает этическое учение, унаследованное Христианской Церковью<sup>959</sup>.

Иудейский характер Иак. состоит также в том, что в нем достаточно широко используется материал ветхозаветного Предания: много параллелей с отдельными ветхозаветными, например, учительными книгами (Притч., Прем.), или для подражания приводятся примеры ветхозаветной праведности:

<sup>10</sup> В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков, которые говорили именем Господним. <sup>11</sup> Вот, мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец *оного* от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен (Иак. 5, 10-11).

Интересно и плодотворно рассматривать Иак. в одном ряду с другим ярким иудео-христианским новозаветным писанием – Евангелием от Матфея. Так делает, например, тот же еп. Кассиан<sup>960</sup>, рассматривая Иак. в то же время и как ответ на Евр., написанное римскими христианами и обращенное к Иерусалимской церкви. Ниже мы остановимся на сравнении Иак. и Нагорной проповеди по Мф., без чего не обходится ни один серьезный комментарий Иак.

#### 49. Причины написания Иак.

О причинах написания Иак. можно судить лишь приблизительно, так как в Послании о них прямо ничего не говорится. И все же вполне позволительно предположить причины двоякого рода.

Во-первых, пастырско-нравственные, и потому так много говорится о стойкости в перенесении испытаний, о поведении в собрании, о человеческих взаимоотношениях, об отношении к богатству и т.п.

Во-вторых, причины полемического характера. В рассуждениях о соотношении веры и дел явно чувствуется интонация дискуссии, спора, в который Иаков вступает, скорее всего, *в ответ*. Первое, что

<sup>954</sup> См. *Brown R. P.* 743.

<sup>955</sup> *Безобразов С. С.* 12-56.

<sup>956</sup> Иудеохристианство быстро сошло на нет, прежде всего, конечно, в силу быстрого распространения Евангелия среди язычников, но также и по причине исчезновения Иерусалимской общины (матери-церкви). Известно, что накануне иудейского восстания (66–70-е годы) она удалась в Пеллу, за Иордан и там, «в стороне от главного течения истории Церкви, незаметно ушла в небытие». – *Безобразов С. С.* 54.

<sup>957</sup> «Завещание иудео-христианства заключается в нравственном учении, лучшем наследии Ветхого Завета, получившим освящение в Иисусе Христе... В лице своих возглавителей церковное иудео-христианство сказало это последнее слово тогда, когда его уже ничто не отделяло от ап. Павла». – *Кассиан, еп.* С. 287.

<sup>958</sup> «Послание Иакова – самая иудейская книга Нового Завета, в которой христианские черты весьма неотчетливы». – *Данн Д.Д.* С. 280.

<sup>959</sup> Было время, когда среди критиков раздавались голоса, утверждавшие, что Иак. – писание изначально вовсе не христианское, а иудейское, и только благодаря многочисленным христианским вставкам оно было принято в канон Нового Завета. Такое мнение сейчас мало кем разделяется, «но самая возможность такой гипотезы чрезвычайно характерна». – *Безобразов С. С.* 13; ср. *Данн Д.Д.* С. 280.

<sup>960</sup> «О том, что думали ответственные деятели иудео-христианства, мы можем судить по тем двум памятникам, которых до нас дошли от них. Это – послание Иакова и Евангелие от Матфея». – *Кассиан, еп.* С. 274.

напрашивается сразу – это как будто спор с Павловым утверждением о спасении «только верой» (см. Гал. 2, 16; Рим. 3, 28 и др.), по-новому озвученным в Евр. (гл. 11). Именно так понял мотивы написания Иак. М. Лютер, назвав его апокрифическим и высказав пожелание исключить его из канона Нового Завета как противоречащее учению ап. Павла.

Однако такое противопоставление учения Иакова учению Павла есть ни что иное, как недопустимое упрощение. Ниже мы вернемся к этому важному вопросу, а сейчас лишь скажем, что если причины написания Иак. и были связаны с благовестнической деятельностью Павла, то сам апостол Павел не был в этом повинен. Иак. полемизирует с неправильным пониманием, искажением Павлова тезиса о спасении «(только) верой».

При такой оценке выстраивается и хронологическая последовательность появления упоминаемых писаний: сначала проповедь Павла, включая такие его послания, как Гал. и Рим., а потом Иак. как ответ на одностороннее понимание Павлова учения. Если допустить более позднюю датировку Иак. (как написанное учеником Иакова), то вероятной выглядит и оценка Иак. как полемического ответа на очень Павлово по духу Евр.<sup>961</sup>

## 50. Основные идеи Иак.

### Подлинное благочестие

Иак. представляет собой убедительное по силе выражений и образов и в то же время изысканное по стилистике наставление к подлинному благочестию. Как иудео-христианин, т.е. человек, «укорененный» в богатейшей иудейской традиции благочестия и послушания Закону (на тот момент примерно такой же древней по возрасту и богатой по содержанию, какой является, скажем, православная традиция благочестия к нашему нынешнему моменту), Иаков прекрасно осведомлен и в оборотной стороне такого благочестия. Он знает, как легко оставить от него лишь красивые, освященные почтенной древностью слова, не проникающие в замкнутый мирок, в котором эгоистично живет человек, уверенный в своей религиозности и правоте.

Наставления Иак. даже не нуждаются в особых комментариях. Важно лишь за красотой литературного образного слова увидеть ту правду, исполнять которую призывал автор:

Восходит солнце, *настает* зной, и зноем иссушает траву, цвет ее опадает, исчезает красота вида ее; так увядает и богатый в путях своих (Иак. 1, 11).

Итак, братия мои возлюбленные, всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев (Иак. 1, 19).

<sup>23</sup> Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале: <sup>24</sup> он посмотрел на себя, отошел и тотчас забыл, каков он (Иак. 1, 23-24).

Выбрав всего лишь три коротких цитаты из 1-й главы, мы предприняли довольно рискованный шаг. Дело в том, что практически *весь* текст Иак. представляет собой стройную последовательность подобных наставлений, очень похожих на самодостаточные афоризмы. Это тот случай, когда ясное представление о содержании Писания читатель может получить при его непосредственном чтении, не испытывая особой нужды в сопроводительных комментариях.

### «Закон царский»

«Закон совершенный», «закон свободы» (Иак. 1, 25; 2, 12), «закон царский» (2, 8) – так пишет Иаков о сути библейской этики, унаследованной Новым Заветом из Ветхого, христианством от иудейства.

Если вы исполняете закон царский, по Писанию: возлюби ближнего твоего, как себя самого, – хорошо делаете (Иак. 1, 8).

Абсолютно так же – кратко и недвусмысленно – формулировалась суть Закона и в Ветхом Завете, и в учении авторитетных представителей иудейства (см. § 5. 1), и Самим Господом Иисусом Христом, и (что в данном случае особенно интересно) апостолом Павлом.

Так, в Ветхом Завете говорится:

Люби ближнего твоего, как самого себя (Лев. 19, 18).

Гиллель, знаменитейший иудейский учитель междузаветной поры, формулировал суть Торы (Закона) в том же духе:

---

<sup>961</sup> В древнейшей версии канона Нового Завета, которой следуют многие современные переводы (в т.ч. и ЕК) и согласно которой Соборные послания располагаются после Павловых (как в богослужебном календаре Православной Церкви; см. Приложение), Иак. оказывается сразу же за Евр., хотя «строго говоря, речь может идти не о месте Иак. в отдельности, а о месте соборных посланий, как целого». – См. *Безобразов С. С.* 30. Прим. 1.

«Что неприятно тебе, не делай и ближнему своему, – ответил Гиллель, – а остальное – комментарий (к этому)»<sup>962</sup>.

Христос неоднократно говорил о том, что любовь к ближнему, как любовь к Богу – главнейшая заповедь Закона:

39... вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; <sup>40</sup> на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки (Мф. 22, 39-40 и пар.; ср. Мф. 7, 12).

Апостол Павел в Послании к Галатам, посвященном теме спасения «только верою, а не делами Закона» (!), пишет:

... весь Закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя (Гал. 5, 14).

Увещание Иакова о любви к ближнему помещено в контекст апостольского обличения лицепрятия:

<sup>1</sup> Братия мои! имейте веру в Иисуса Христа нашего Господа славы, не взирая на лица. <sup>2</sup> Ибо, если в собрание ваше войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, войдет же и бедный в скудной одежде, <sup>3</sup> и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: тебе хорошо сесть здесь, а бедному скажете: ты стань там, или садись здесь, у ног моих, – <sup>4</sup> то не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями? (Иак. 2, 1-4)

Впрочем, Иаков касается не только заповеди о любви к ближним. Непреходящими, т.е. всегда обязательными к исполнению, являются и другие, более конкретные заповеди. Их безоговорочная обязательность объясняется тем, что они имеют этическое значение. «Не прелюбодействуй», «не убей» – заповеди Декалога, исполнение которых Иисус Христос предполагал для своих учеников как само собой разумеющееся (см. Мф. 19, 18 и пар.).

Апостол Иаков пишет:

<sup>10</sup> Кто соблюдает весь Закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем. <sup>11</sup> Ибо Тот же, Кто сказал: не прелюбодействуй, сказал и: не убей; посеми, если ты не прелюбодействуешь, но убьешь, то ты также преступник Закона (Иак. 2, 10-11).

#### Вера и дела

Пожалуй, одним из наиболее известных утверждений Иак., которое часто цитируют как живущий самостоятельной жизнью законченный краткий девиз, стало дважды повторенное в Послании:

Вера без дел мертва (Иак. 2, 20. 26; ср. ст. 17).

Приведем весь контекст, в котором находится и аргументируется это высказывание:

<sup>14</sup> Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? <sup>15</sup> Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, <sup>16</sup> а кто-нибудь из вас скажет им: идите с миром, грейтесь и питайтесь, но не даст им потребного для тела: что пользы? <sup>17</sup> Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. <sup>18</sup> Но скажет кто-нибудь: ты имеешь веру, а я имею дела: покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих. <sup>19</sup> Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. <sup>20</sup> Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва? <sup>21</sup> Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? <sup>22</sup> Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства? <sup>23</sup> И исполнилось слово Писания: веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим. <sup>24</sup> Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только? <sup>25</sup> Подобно и Раав блудница не делами ли оправдалась, приняв соглядатаев и отпустив их другим путем? <sup>26</sup> Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва (Иак. 2, 14-26).

Сам по себе яркий в силу своей лаконичности и точности афоризм «вера без дел мертва» получил дополнительную известность и популярность еще и благодаря ставшему чуть ли не традиционным противопоставлению с Павловым утверждением о спасении (оправдании) «только верою».

Сравнение с учением ап. Павла напрашивается еще и потому, что к аргументации в Иак. и в Павловых посланиях привлекается сходный ветхозаветный материал. Особенно поражает то, как много общего между Иак. и Евр., причем как будто в ключе осознанной, целенаправленной дискуссии<sup>963</sup>. Ведь Евр. свидетельствует о явном желании найти как можно больше точек соприкосновения Павлова Благовестия с его акцентом на вере с Ветхим Заветом (особенно Евр. 11). Иаков делает ответный ход: он обращается к тем же ветхозаветным примерам, но выводы у него другие.

Так, если в Евр. 11, 17-19 в очередной раз говорится о *вере* Авраама (ср. Гал. 3, 6 и др.), которая позволила ему выдержать испытание жертвоприношением Исаака, то в Иак. 2, 21-23 мы читаем:

<sup>21</sup> Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? <sup>22</sup> Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства?

<sup>962</sup> Телушкин Й. С. 96. См. также § 5. 1.

<sup>963</sup> См. Безобразов С. С. 24 слл.; Кассиан, еп. С. 274.

Если в Евр. 11, 31 говорится о *вере* иерихонской блудницы Раав (см. Ис. Нав. 2), которая «с миром приняв соглядатаев, не погибла с неверными», то в Иак. 2, 25:

Подобно и Раав блудница не делами ли оправдалась, приняв соглядатаев и отпустив их другим путем?

Если в Евр. 6, 1 и 9, 14 говорится о «мертвых делах», то в Иак. 2, 17. 20. 26 говорится о «мертвой вере».

Но самый показательный пример – это сопоставление классических Павловых утверждений в Гал. 2, 16 и Рим. 3, 28<sup>964</sup>, с одной стороны, и утверждения в Иак. 2, 24, с другой.

Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа (Гал. 2, 16);

Человек оправдывается верою, независимо от дел закона (Рим. 3, 28).

Читая Иак. 2, 24: «Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?», невозможно отделаться от мысли, что Иаков спорит с цитированными строками из посланий ап. Павла. На это указывает даже стилистическая форма, включающая противопоставление «а не верою только».

Примерно так же можно охарактеризовать соотношение Гал. 3, 6; Рим. 4, 3 и Иак. 2, 23.

И все же из таких, очень даже похоже, что намеренных полемических выпадов никак нельзя делать вывод о противопоставлении учения апостола Иакова учению апостола Павла, из чего вытекала бы необходимость выбрать какую-то одну позицию, отвергнув другую как ложную или не соответствующую христианскому учению.

Совершенно очевидно, что высказывания Иакова – это реакция на неправильное понимание слов Павла<sup>965</sup>. Как это ни грустно, но неправильное понимание Павлова утверждения, что оправдание человека совершается только верою в Иисуса Христа, совершенно неизбежно и объяснимо. Тот пафос, даже тот жар, с которым Павел протестовал против законнического понимания спасения, доставшегося христианам как отрицательное наследие фарисейского благочестия (и «бережно хранимое» донныне), неизбежно привел к противоположной крайности – к нравственному индифферентизму<sup>966</sup>, выразившемуся в неспособности или нежелании реализовывать христианство в жизни, в повседневной практике.

Немаловажно, кстати, что сам Павел предвидел такую опасность. В том же Послании к Галатам он писал о необходимости того, чтобы вера «действовала любовью» (Гал. 5, 6), где «действующая» (ε)νεργουμένη/νη) – однокоренное с «дела» (ε)ργα) (ср. Рим. 2, 13; Флм. 21).

Также следует учесть, что в Гал. и других Павловых посланиях, с одной стороны, и Иак., с другой, существенно разный смысл вкладывается в термин «дела». Павел всегда пишет «дела Закона», что не одно и то же с просто «дела». К «делам Закона» апостол языков относил такие вещи, как обрезание (самое характерное «дело Закона», которое для Павла было почти что исчерпывающим символом Закона) и другие *ритуальные* предписания иудейского Закона. Под «мертвыми делами» в Евр. 6, 1 и 9, 14 также скорее всего подразумеваются дела Закона<sup>967</sup>. В Иак. же «делами» называется практика христианской жизни как неизбежное следствие, проявление здоровой, живой, полноценной веры, но не в области ритуальной чистоты, а в социальной и этической области: реальная помощь голодным, например (Иак. 2, 15-16). Но не об этом ли писал и Павел (см. Гал. 5, 22-23)?!

Пониманию проблематики может помочь следующее замечание: Павел и Иаков пишут о разных этапах духовного пути (воцерковления) христианина. Если Павел, обращаясь к никогда не слышавшим о Христе язычникам, пишет о вере как о первом и единственно определяющем шаге в направлении спасения во Христе, то Иаков рассуждает о неизбежности дел того, кто *уже* уверовал и стал христианином. В противном случае уверовавший только интеллектуально уподобляется бесам, которые «тоже веруют и трепещут» (Иак. 2, 19). В конце концов, такое выражение, как «закон свободы», используемое Иаковым (Иак. 1, 25; 2, 12), является прежде всего типично Павловым (ср. Гал. 5, 13-14; «закон Христов» в Гал. 6, 2). Судя по интонации, с которой это выражение используется Иак., можно сказать, что оно стало уже своего рода устойчивым выражением, и можно быть почти уверенными, что во многом благодаря ап. Павлу.

<sup>964</sup> «За гимном веры Евр. стоит учение о вере в Рим. и Гал. Без Рим. и Гал. само понятие «мертвых дел» в Евр. осталось бы для нас невразумительным». – *Безобразов С. С.* 51.

<sup>965</sup> «Иаков нападает не на Павла как такового, а лишь на его односторонность, на его выдернутый из контекста лозунг». – *Данн Д.Д.* С. 281.

<sup>966</sup> «Полемика Павла против закона могла легко быть использована в видах оправдания аморализма». – *Безобразов С. С.* 18.

<sup>967</sup> См. *Безобразов С. С.* 27.

«Соглашаясь с учением Евр., Иаков в своем ответном послании перемещает центр тяжести... Исполнение Ветхого Завета во Христе отнюдь не означает отмены данного в Ветхом Завете этического учения»<sup>968</sup>.

#### Сила слова

Являясь примером красивого, образного и потому убедительного слова, Послание содержит, наверное, еще и самое подробное и выразительное во всем Новом Завете рассуждение о силе человеческого языка, о том мощном эффекте, который может вызвать произнесенное слово. И опять сравнения и образы:

<sup>3</sup> Вот, мы влагаем удила в рот коням, чтобы они повиновались нам, и управляем всем телом их. <sup>4</sup> Вот, и корабли, как ни велики они и как ни сильными ветрами носятся, небольшим рулем направляются, куда хочет кормчий; <sup>5</sup> так и язык – небольшой член, но много делает. Посмотри, небольшой огонь как много вещества зажигает! <sup>6</sup> И язык – огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны. <sup>7</sup> Ибо всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим, <sup>8</sup> а язык укротить никто из людей не может: это – неудержимое зло; он исполнен смертоносного яда. <sup>9</sup> Им благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человека, сотворенных по подобию Божию. <sup>10</sup> Из тех же уст исходит благословение и проклятие... (Иак. 3, 3-10)

#### Терпение в скорбях

Ап. Иаков несколько раз обращается к теме терпения, необходимого христианам в скорбях и искушениях, в том числе буквально в первых же строках Послания и почти в самом его конце. Таким образом, Иак. имеет в виду испытания не только как постоянный фон любой христианской жизни, но, можем предположить, как особенную характеристику той обстановки, в которой находились читатели, да и сам автор:

<sup>2</sup> С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, <sup>3</sup> зная, что испытание вашей веры производит терпение; <sup>4</sup> терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка (Иак. 1, 2-4; см. также 1, 12-14; 5, 7-11).

Испытания и скорби, которым со стороны внешнего мира христиане подвергались в те первые десятилетия своей истории, во многом шли со стороны иудейства, из которого христианство вышло, но с которым неизбежно должно было разойтись. И если то *неприемлемое* законническое иудео-христианство, с которым полемизировал ап. Павел, еще могло как-то «усидеть на двух стульях», оставаясь иудейством и при этом «подыскав» место Христу в своей незыблемой системе богословских ценностей, то в случае с иудео-христианством, оценившим Христа по Его достоинству – т.е. как *единственный* путь спасения – разрыв с иудейством был неминуем. Сказывался и чисто психологический фактор (языко-христиане частенько претерпевали скорби со стороны «старшего брата» – иудео-христиан), но и иудео-христианам приходилось терпеть презрение со стороны «верных» иудеев.

Таков парадокс положения, в которое попало иудео-христианство, и отголоски которого слышатся в Иак.

#### Параллели с Нагорной проповедью

Приведем целый список наиболее очевидных параллелей между Иак. и Мф., а именно Нагорной проповедью (Мф. 5–7)<sup>969</sup>, хотя подобные параллели можно отследить и в отношении других мест Мф.

Особенно следует отметить, что при столь многочисленных близких *смысловых* параллелях мы не встречаем ни одного случая дословного повторения! Большинство ученых сходятся во мнении, что Иаков знал не Мф., а традицию, непосредственно восходящую к Иисусу<sup>970</sup>.

Также достоин особого внимания уже сам факт наличия параллелей именно с иудео-христианским Мф с его версией Нагорной проповеди, излагающей *нравственное* учение христианства.

Иак.	Мф. 5 – 7
1, 2 С великою радостью принимайте..., когда впадаете в различные искушения	5, 11-12 Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать... Радуйтесь и веселитесь...
1, 4 ... чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка.	5, 48 Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.
1, 5 ... да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, – и дастся ему.	7, 7 Просите, и дано будет вам.
1, 19 всякий человек да будет... медлен на гнев, 20 ибо гнев человека не творит правды Божией.	5, 22 всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду.
1, 22 Будьте же исполнители слова, а не	7, 24 Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и

<sup>968</sup> Безобразов С. С. 49.

<sup>969</sup> Взято из Brown R. P. 734-5.

<sup>970</sup> См. Brown R. P. 735-6; Гампу Д. С. 562-3.

слышатели только, обманывающие самих себя.  
2, 5 не бедных ли мира избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия...?  
2, 10 Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем.

2, 13 суд без милости не оказавшему милости.

3, 12 Не может, братия мои, смоковница приносить маслины или виноградная лоза смоквы.

3, 18 Плод же правды в мире сеется у тех, которые хранят мир.

4, 4 ... дружба с миром есть вражда против Бога...

4, 10 Смирись пред Господом, и вознесет вас.

5, 2-3 Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровища на последние дни.

5, 9 Не сетуйте, братия, друг на друга, чтобы не быть осужденными: вот, Судия стоит у дверей.

5, 10 В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков...

5, 12 ... не клянись ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: «да, да» и «нет, нет»

исполняет их, уподоблю мужу благоразумному...

5, 3 Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

5, 19 Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном.

5, 7 Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

7, 16 Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?

5, 9 Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

6, 24 Не можете служить Богу и маммоне.

5, 5 Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

6, 19-20 Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут.

7, 1 Не судите, да не судимы будете.

5, 12 ... так гнали и пророков, бывших прежде вас.

5, 34-37 А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; 35 ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; 36 ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. 37 Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого.

#### Молитва за больных и Таинство Елеосвящения (Соборование)

<sup>14</sup> Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. <sup>15</sup> И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему. <sup>16</sup> Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного (Иак. 5, 14-16).

В этих строках православная догматика видит главное основание для Таинства Елеосвящения<sup>971</sup> как соборной (в лице собора, т.е. нескольких пресвитеров, ст. 14) молитвы за тяжелобольного. Помазание елеем (маслом), которое рекомендует Иаков, имеет и лечебный (масло с древних времен было целебным средством), но в большей степени символический смысл – как знак милостивого исцеления от Господа. Следует обратить внимание на то, что сами пресвитеры приходят к больному, так как он по причине болезни лишен возможности прийти в церковь (т.е. в собрание). Сейчас в церковной практике слова Писания относительно Елеосвящения толкуются более широко: как бы представляя собор, пресвитер нередко бывает один, да и больные часто вполне способны сами прийти в церковь.

#### Исповедь и молитва друг за друга

В разбираемом пассаже (ст. 16) содержатся еще два момента, имеющих значение для внутреннего и внешнего строя церковного бытия:

1) Признавайтесь друг пред другом в проступках.

По-славянски:

И#сповѣдайте ч4бо другъ другу согрѣшеніи.

Здесь можно видеть истоки развития такой церковной дисциплины, как Исповедь. Имеется в виду исповедание своих грехов не только как нарушений заповедей нравственного Закона, но и как прегрешений против чистоты и правды общественной, церковной жизни христиан: ведь христианский путь – это путь непременно в Церкви, т.е. в собрании верующих. Такое исповедание (Исповедь) предполагает испрашивание прощения за грехи у Церкви («друг перед другом»), и лишь в силу этого – перед Богом. Поэтому в заключительной молитве Таинства Покаяния до сих пор есть слова, обращенные к Богу о кающемся человеке:

Примири2 из соедини2 езго2 ст7е1й твое1й цр7кви.

<sup>971</sup> Вот почему на отпуске Таинства Елеосвящения упоминается апостол Иаков.



В Древней Церкви Исповедь некоторое время, по всей видимости, была публичной, т.е. перед всей общиной (церковью), а т.н. «тайна Исповеди» появилась позднее – как нововведение, вызванное обмирщением Церкви, превращение общины (от слова «общение») в приход (от слова «приходить») и вполне оправданной боязнью соблазнить не слишком хорошо знающих и любящих друг друга людей.

2) ... и молитесь друг за друга... –

бесспорно, это яркое и однозначное новозаветное подтверждение целесообразности молитвы за других людей.

В заключение воспользуемся удачным поводом отметить, что Послание Иакова, особенно в сравнении с Павловыми посланиями, лишний раз дает повод увидеть Новый Завет не как пресную однородную массу или выверенную во всех статьях конституцию, определяющую мышление и образ жизни христиан в строго заданном направлении, а как сочетание Божественного откровения с целым срезом церковного христианского поиска во всей его напряженной, искрящейся противоположными полюсами динамике, каким этот поиск был с самого начала и каким он пребудет, оставаясь верным безусловной Христовой Истине.

## § 50. Первое Соборное Послание ап. Петра

Главной внешней особенностью двух Соборных посланий – 1 и 2 Петр. – является уже сам факт, что они надписаны именем одной из самых великих и значимых личностей апостольского, т.е. первоначального периода истории Христианской Церкви. Будучи несколько различными по своему содержанию и стилистике, два послания апостола Петра по-разному проторили себе путь в канон Нового Завета: Первое – быстро и бесспорно<sup>972</sup>, Второе – не сразу и не без сомнений (см. § 27). Они также по-разному оцениваются современной новозаветной наукой с точки зрения принадлежности непосредственно апостолу Петру.

Что касается Первого Послания, то предваряя краткий вводный разбор, можно сразу отметить его большую богословскую насыщенность, заметно близкую к учению апостола Павла. Речь идет прежде всего о том, сколь новым, славным и великим открывается путь спасения человека во Христе.

### 51. Еще раз об апостоле Петре

Симон, который, став одним из Двенадцати, получил от своего Учителя прозвище «Камень» (по-евр. Кифа; по-греч. Ρε/τροϊ, Петр; см. Мф. 16, 18; Мк. 3, 16; Лк. 6, 14; Ин. 1, 42), всегда перечисляется первым в списке Двенадцати, причем с оговоркой «Симон, называемый Петром» или похожей (Мф. 10, 2 и пар.). Совершенно очевидно, что ап. Петр играл особую роль как в собрании учеников еще при земной жизни Иисуса, так и в жизни Христианской Церкви в первые десятилетия ее истории. Например, от лица учеников, т.е. Церкви, он исповедует Иисуса Мессией (см. Мф. 16, 16 и пар.); в утро Воскресения ангел особо выделяет его из числа учеников, когда повелевает женам-мироносицам сообщить о Воскресении Иисуса (см. Мк. 16, 7).

Петр олицетворяет в Церкви апостольское иерархическое начало: в его лице Господь вверяет Церкви ключи Царства Небесного (см. Мф. 16, 19) и затем, Воскресший, поручает ему пасти овец (Ин. 21, 15-17), т.е. верующих. Во время Пятидесятницы – в день, когда после Вознесения Господа история Церкви начинает свой отсчет, ап. Петр произносит слово, которое, подобно крику глашатая, стало кратким и содержательным выражением сути христианской вести и христианской веры на все оставшиеся времена, отзываясь эхом в веках и тысячелетиях. Легко убедиться в лидирующей роли ап. Петра в раннехристианской Церкви, в том числе в Иерусалимской матери-церкви, перечитав Книгу Деяний, особенно первую ее половину, включая гл. 15, где рассказывается об Апостольском соборе.

### 52. Обстоятельства написания

Среди Соборных посланий 1 Петр. имеет наиболее убедительный и очевидный авторитет авторства: ап. Петр имел к его написанию самое непосредственное отношение. Разве что, как признает сам апостол, он пользовался помощью Силуана (1 Петр. 5, 12). Силуан<sup>973</sup> уже известен нам как спутник ап. Павла во 2-м миссионерском путешествии: Павел упоминает его в числе своих ближайших сотрудников в 1 и 2 Фес. (1, 1). Впрочем, в современной западной новозаветной науке рассматриваются и аргументы против непосредственного авторства ап. Петра в пользу более позднего авторства в рамках «школы» Петра<sup>974</sup>.

<sup>972</sup> 1 Петр. наряду с 1 Ин. были двумя из семи Соборных посланий, которые очень скоро обрели широко признанный канонический статус. – См. *Brown R. P. 722.*

<sup>973</sup> В Деян. он именуется «Сила».

<sup>974</sup> См. подробнее, например, *Dalton W.J., S.J. The First Epistle of Peter. // NJBC. P. 903; Kümmel W.G. P. 423-4; Гампу Д. С. 588-604.*

Если допустить, что Силуан потрудился как секретарь, что он хорошо владел греческим и что при этом был наделен определенной свободой в изложении, то становится понятным, почему Послание, автором которого является «некнижный» (Деян. 4, 13), нуждавшийся, по свидетельству Папия<sup>975</sup>, в переводчике на греческий язык галилейский рыбак Петр, написано на хорошем греческом языке с использованием богатого словаря и с точным цитированием Ветхого Завета в переводе LXX.<sup>976</sup>

Что касается места написания, то о нем говорится в конце Послания:

Приветствует вас избранная, подобно *вам, церковь* в Вавилоне... (1 Петр. 5, 13)

Редко кто пытался истолковать «Вавилон» в буквальном понимании – как древний город в Месопотамии<sup>977</sup>. Несерьезные попытки подобного рода предпринимались в Западной Европе лишь в годы Реформации – единственно с целью хоть как-то подорвать авторитет папского Рима. Как в прошлом, так и сегодня подавляющее большинство толкователей сходятся во мнении, что 1 Петр. написано в Риме. Такое убеждение имеет под собой массу аргументов самого разного рода: от параллелей с Откр., где под «Вавилоном» также подразумевается Рим (Откр. 17–18), до археологических свидетельств о древнейшем почитании ап. Петра в Риме.

60–65-е годы – наиболее вероятный промежуток времени, когда могло быть написано 1 Петр.: после того, как апостол пришел в Рим и до того, как он был казнен.

### 53. Адресат

... пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, избранным... (1 Петр. 1, 1)

Используя терминологию, означавшую в Ветхом Завете избранный народ, рассеянный за пределами земли Израилевой («пришельцам, рассеянным»), и обращаясь явно к христианам из язычников, апостол тем самым сразу подразумевает, что они и есть избранный народ (ср. 2, 9), рассеянный и высланный («пришельцам») из своего небесного отечества, к которому стремится. Географически адресат определяется как области, образующие своеобразный полумесяц: юго-восточное побережье Черного моря (Понт), затем на юг через восточную Галатию к провинции Каппадокии<sup>978</sup>, затем на запад к провинции Азия и, наконец, на север, вновь на побережье (юго-западное) Черного моря, к которому выходит провинция Вифиния.

### 54. Соотношение с благовестием ап. Павла

1 Петр. содержит удивительные созвучия с благовестием ап. Павла, как оно выражено в Павловых посланиях. Это касается формы, фразеологии и содержания. При этом нельзя однозначно утверждать, что перед нами сходство или зависимость от Павла, а не присущие всему раннему христианскому миру или его значительной части характерные особенности провозвестия и богословия. Очень возможно, что ап. Павел, в силу сравнительной многочисленности его посланий, вошедших в Новый Завет, остался в памяти как наиболее яркий выразитель такого провозвестия, тогда как, например, те всего одно или два послания, которые ап. Петр написал в похожем стиле и на сравнимые темы, непроизвольно попали в тень Павлова своеобразного «канона». Скорее, все-таки, что общие элементы, свойственные посланиям первоверховных апостолов, говорят не о зависимости одного от другого, а о наличии складывающегося общего христианского контекста. Ясно, что несомненный факт общения апостолов тоже играл роль: они имели общих помощников (тот же Силуан и другие), их деятельность «пересекалась» в Риме и т.п. Здесь мы говорим больше об общем в посланиях двух апостолов, хотя, разумеется, налицо и различия<sup>979</sup>.

Отмечают, во-первых, сходство формы (см. § 30): имеется открывающая<sup>980</sup> и заключительная формулы, хотя вместо традиционного для посланий ап. Павла благодарения здесь мы читаем торжественно-литургическое благословение Бога (1, 3-5). Во-вторых, ключевыми в 1 Петр., так же как и в Павловых посланиях, являются, например, фразы:

«во Христе» (1 Петр. 3, 16; 5, 10. 14) – 164 раза у Павла и нигде более в Новом Завете, кроме 1 Петр.;

«свобода», которую можно употребить для зла (1 Петр. 2, 16; ср. Гал. 5, 13);

<sup>975</sup> См. §§ 42. 2; 43. 3; Ключ... С. 344.

<sup>976</sup> См. *Brown R. P.* 718.

<sup>977</sup> Также предпринимались попытки локализовать «Вавилон» в Египте и Антиохийской области. – см. *Кассиан, еп.* С. 292; *Гатри Д.* С. 613-4.

<sup>978</sup> После 72-го года восточный Понт, Галатия и Каппадокия были объединены в одну провинцию. – см. *Brown R. P.* 708. N 11.

<sup>979</sup> См. *Brown R. P.* 717.

<sup>980</sup> С разницей «да умножится» в 1, 2.

«дарь»<sup>981</sup> различных служений (1 Петр. 4, 10-11) – 15 раз у Павла и нигде более в Новом Завете, кроме 1 Петр.;

«оправдание» (*dikaïosu/nh*; 1 Петр. 2, 24; 3, 14) – термин, который встречается и в других книгах Нового Завета, но все же воспринимается прежде всего как типично Павлов.

### 55. Важные богословские темы 1 Петр.

#### Христиане в мире сем

На протяжении всего Послания в качестве своеобразного рефрена повторяется мысль о том, что христиане постоянно подвергаются непониманию и злословию со стороны окружающего нехристианского мира:

О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений... (1 Петр. 1, 6)

... и провождать добродетельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения (2, 12).

Имейте добрую совесть, дабы тем, за что злословят вас, как злодеев, были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе (3, 16).

... почему они и дивятся, что вы не участвуете с ними в том же распутстве, и злословят вас (4, 4).

Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного (4, 12). [ЕК:] Возлюбленные, не удивляйтесь огню, который среди вас и для испытания вашего посылается, – как будто происходит с вами нечто странное.

Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется (4, 14).

Не надо думать, что здесь имеются в виду те организованные преследования, которым подверглись христиане при Нероне в Риме после пожара 64-го года или даже (в случае поздней датировки 1 Петр.) при Домициане в 90-е годы. Фразеологию 1 Петр., связанную со злословием и искушениями, логичнее истолковать как свидетельство негативного общественного мнения о христианах. Языческое общество, в недрах которого пребывали поименованные в Послании христианские общины, испытывало к ним недоверие и неприятие, подозревая в безнравственности и атеизме (понятия, тесно связанные в общественном религиозном, в том числе языческом сознании), ведь христиане не участвовали в общественном религиозном культе и тем самым оскорбляли богов.

Этим же объясняется и усиленное подчеркивание христианского достоинства или даже самого статуса христианина. Кстати, 1 Петр. 4, 16 – редчайший случай употребления слова «христианин» (*xristiano/j*) в Новом Завете<sup>982</sup>. Христиане подобны бездомным «пришельцам и странникам» (2, 11; ср. 1, 1. 17; 2, 25). Но их положение не есть положение божьей. Наоборот: они подобны Израилю, который странствует, направляясь в Обетованную Землю. Они не должны думать о возвращении (см. 1, 14), как это делали израильтяне в пустыне, – они должны быть устремлены «к наследству нетленному, чистому, неувядаемому, хранящемуся на небесах» (1, 4)<sup>983</sup>. «Дом» (*oi*)=*koj*), под которым подразумевается «дом духовный» (2, 5) и «дом Божий» (4, 17), т.е. Христианская Церковь и грядущее Царство, предназначен для «бездомных»<sup>984</sup> (*paroï/koï*<sup>985</sup>; 2, 11; ср. 1, 17), т.е. христиан<sup>986</sup>.

Но главное – терпение в искушениях, страданиях и в обстановке злословия имеет основанием терпение и страдания Христа:

<sup>20</sup> ... что за похвала, если вы терпите, когда вас бьют за проступки? Но если, делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу. <sup>21</sup> Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его... (1 Петр. 2, 20-21; ср. 3, 18; 4, 1. 13. 16).

Здесь, кстати, увещания ап. Петра близко соприкасаются с подобными же увещаниями ап. Павла (например, знаменитый гимн Христу в Флп. 2, 6-11; см. § 20. 2) – не только по содержанию, но даже и по своей стилистике. Например, можно увидеть общее в том, с какой большой любовью и осведомленностью в Писании Ветхого Завета Петр пишет о терпении Христа:

<sup>981</sup> «Дар» – так в СП и в ЕК переведено греческое *cha/risma* – «харизма».

<sup>982</sup> Еще – только в Деян. 11, 26; 26, 28.

<sup>983</sup> См. *Brown R. P.* 713-4.

<sup>984</sup> В СП и ЕК переведено, соответственно, как «пришельцы» и «странники».

<sup>985</sup> От греческого *paroï/koï* образованы церковные термины в современных западных языках – *англ.* parish; *франц.* paroisse, – означающих то, что мы, переводя то же самое греческое слово, называем «приходом».

<sup>986</sup> См. *Dalton W.J., S.J.* The First Epistle of Peter. // NJBC. P. 904.

<sup>22</sup> Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его. <sup>23</sup> Будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии Праведному. <sup>24</sup> Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились. <sup>25</sup> Ибо вы были, как овцы блуждающие (не имея пастыря), но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших (1 Петр. 2, 22-25).

Здесь видна совершенно явная аллюзия на Ис. 53 – Песнь об Отроке (Слуге) Господнем, одно из самых ярких ветхозаветных пророчеств о Христе как о добровольно страдающем Мессии.

#### «Царственное священство»

Как мы уже отмечали, Церкви, к которым обращается апостол, были в основном языко-христианскими, т.е. теми, кто был «некогда не народ», «непомилованные», а «ныне народ Божий» (2, 10)<sup>987</sup>.

Обратим особое внимание на 1 Петр. 2, 9 – стих, имеющий большое значение для формирования христианского сознания как сознания церковного, сознания избранного народа Божия:

... вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел...

Жертвы, которые приносят христиане как «царственное священство», причем все без исключения, а не только священники в смысле специально поставленных служителей – это «духовные жертвы» (см. 2, 5. 11). Имеется в виду добродетельная жизнь. Богослужбное же предстояние – это предстояние в собрании или в качестве частицы священства как целого.

Разбираемые слова 1 Петр. имеют огромное значение для сохранения правильного, «сбалансированного» понимания природы Церкви. Она – собрание верующих или учеников, у которых Один Господь, Один Учитель, Один Отец и, в данном случае главное – Один Первосвященник, принесший единократную и совершенную жертву (ср. Евр. 5 – 8; 7, 23-27). В церковном собрании нет жрецов как человеческих посредников между народом и Богом – есть предстоящая община, «царственное священство».

С другой стороны, единство, благочиние и преемство общины предполагает наличие священства как особого иерархического служения в Церкви. В богослужбном предствии общины – «царственного священства» – особо поставленный, т.е. рукоположенный священник возглавляет, председательствует (точнее и буквально – предстоятельствует) и представляет перед Богом от лица Церкви.

В качестве пояснения следует привести по крайней мере два соображения. Во-первых, 1 Петр. 2, 9 есть опять-таки почти точная ветхозаветная цитата:

... вы будете у Меня царством священников и народом святым... (Исх. 19, 6).

Иначе говоря, апостол прямо и недвусмысленно переадресовывает Церкви, состоящей не только и не столько из израильтян по крови, сколько из уверовавших во Христа язычников то, что было сказано ветхозаветному Израилю. Но при этом необходимо помнить, что в Ветхом Завете это не исключало наличия священства как жреческого института, о чем говорится в той же книге Исход (гл. 28). Именование же всего народа Израильского царством священников означает выделенность его из всех окружающих народов как народа избранного и требование соблюдения Закона Божия:

<sup>5</sup> ... итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, <sup>6</sup> а вы будете у Меня царством священников и народом святым... (Исх. 19, 5-6)

Во-вторых, термины «священство», «священники» как обозначение иерархического служения, очевидно, вошли в церковное словоупотребление не ранее II века, когда новозаветные книги были уже написаны. В первохристианские же времена иерархические служения, в необходимости которых апостолы не сомневались, обозначались другими терминами, например, «пресвитеры» (см. 1 Петр. 5, 1-2<sup>988</sup>), а также «епископы», «диаконы». В этой изначальной христианской терминологии отчетливо слышится дистанцирование от ветхозаветного священства (жречества) – ибо Священник Один, во век, по чину Мелхиседекову, Который Сам Себя принес в жертву. Термины же «епископ» (блюститель), «пресвитер» (старейшина), «диакон» (служитель) выражают собой ясный и простой смысл служения в Церкви как в общине, а не как храмового жречества.

Рассматриваемая «священническая» проблематика неоднократно вызывала в Церкви острые дискуссии. Нередко они приводили то к одной, то к другой крайности. В одном случае, в Церкви, как в религиозном по определению обществе, постоянно работает естественная человеческая потребность в жреческом посредничестве, как это было в Ветхом Завете. Неудивительно, что церковные Таинства иногда понимались и понимаются наподобие жертв, которые может приносить только специально посвященные для этого священники-жрецы, тогда как «простым верующим» отводится роль

<sup>987</sup> Здесь опять искусная, но явная параллель с Ветхим Заветом – см. Ос. 1, 6-10.

<sup>988</sup> *СП*: «Пастырей ваших умоляю я...»; *ЕК*: «Пресвитеров (Presbute/rouj) ваших прошу я...»

наблюдателей или, вернее, потребителей результата Таинств. Такой жреческий магизм (уже не столько ветхозаветный, сколько по сути своей языческий), представляющий собой одну крайность, рано или поздно вызывает неприятие, протест у тех, кто помнит, что Новый Завет – это преодоление жреческого посредничества в единственном и совершенном Священстве Христа и в Его единократной совершенной Жертве, а Церковь – собрание царственного священства, еще и еще раз причащающееся Его Первосвященства. Однако в истории подобный протест зачастую приводил к другой крайности – полному или частичному отрицанию священства как особого литургического и иерархического служения. Многие современные православные богословы, основываясь на Библии и памятуя о богатом, в том числе и негативном историческом опыте христианства, уделяют много внимания этому напряжению между самосознанием Церкви как «царственного священства» и необходимостью священства как особого внутрицерковного служения.

#### Сошествие Христа во ад

В 1 Петр. содержатся два и притом наиболее отчетливые из немногочисленных новозаветных упоминаний о сошествии погребенного Христа во ад перед Его тридневным Воскресением:

<sup>18</sup> ... Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, <sup>19</sup> которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, <sup>20</sup> некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды (1 Петр. 3, 18-20).

Ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом (1 Петр. 4, 6).

В других новозаветных книгах лишь изредка встречаются мимолетные и краткие намеки на сошествие Христа в преисподнюю (см. Рим. 10, 7; Еф. 4, 9; ср. Флп. 2, 10) и о том, что Он с Собою воскресил мертвых (см. Мф. 27, 52; возм., Еф. 4, 8). И все же за этими скупыми, но недвусмысленными словами ап. Петра чувствуется некая непреложная правда, не имеющая ничего общего с мифотворчеством в плохом смысле слова.

Эта правда выражена на отточенном языке ветхозаветного Предания, очищенном в горниле еще ветхозаветного антиязыческого пафоса. В том, что Петр и его помощник, составлявшие послание, виртуозно и творчески владели ветхозаветным материалом, убеждает чтение послания в целом. Ясно, что та правда, которая выражена здесь так загадочно, имеет отношение к невыразимой Пасхальной вести о всесильной победе Христа над смертью. Неразрывно связана с этим и тематика Крещения – ведь оно подобно смерти, т.е. сошествию во ад, переживаемому каждым умершим, и изведению его из ада Христом<sup>989</sup>:

Так и нас ныне подобное сему образу крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа (1 Петр. 3, 21).

В посленовозаветный период (т.е. после написания новозаветных книг) в Церковном Предании этот специфический пасхальный мотив получил более широкое и подробное развитие<sup>990</sup>, будучи, конечно, выражением глубокого богословского убеждения, что Воскресение Христово имеет универсальное, надвременное, общечеловеческое значение. Значительная часть подобного материала находится в сочинениях христианских авторов и в христианских апокрифах, начиная со II века<sup>991</sup>.

Здесь необходимо напомнить (ср. § 27), что «среди апокрифических писаний, пользовавшихся широким распространением в первые века христианства, были памятники очень разные как по происхождению, так и по содержанию... Некоторые апокрифические Евангелия, в частности те, что имели гностическое и еретическое происхождение, были осуждены Церковью и изъяты из употребления. В то же время те апокрифы, чье содержание не противоречило церковному учению, хотя и не вошли в новозаветный канон, сохранились в Церковном Предании в опосредованной форме, многие их идеи вошли в богослужебные тексты, а также в агиографическую литературу»<sup>992</sup>.

Так, например, в апокрифическом «Евангелии от Петра» (первая половина II века) мы читаем о воинах, охранявших гроб погребенного Иисуса:

<sup>989</sup> 1 Петр. можно в целом рассматривать как крещальную проповедь, обращенную к новокрещенным. – См. *Kümmel W.G.* P. 419-21.

<sup>990</sup> См. специальный труд на эту тему: *Иларион (Алфеев), игумен*. Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб. 2001. Также см. *Brown R.* P. 714.

<sup>991</sup> См. подробный обзор в *Иларион (Алфеев), игумен*. С. 15-35.

<sup>992</sup> *Иларион (Алфеев), игумен*. С. 15.

... вновь узрели они трех людей, из коих двое поддерживали третьего, и крест следовал за ними, и у двоих голова достигала неба, а у Ведомого ими голова была превыше небес. И с неба раздался глас: Проповедал ли Ты спящим? И в ответе послышалось с креста: Да!<sup>993</sup>

Особенно подробно и развернуто тема сошествия Христа во ад и изведения (освобождения) оттуда умерших душ была развита в апокрифическом «Евангелии от Никодима»<sup>994</sup> (глл. XVIII–XXVII<sup>995</sup>), датированном II–IV веками<sup>996</sup>. Оно оказало «решающее влияние на формирование церковного учения по данному вопросу»<sup>997</sup>. Вот, например, какие строки мы можем там прочесть:

... Исаия сказал всем святым...: Разве не предсказал я вам, когда был в землях живых: „Мертвые проснутся, и те, кто в могиле, восстанут, и те, кто на земле, вострепещут от радости, ибо роса Господня их исцеление. И я сказал еще: „Ад, где твоя победа, смерть, где твое жало?

Все святые, услышав слова Исаии, сказали князю преисподней: Открой твои врата ныне, побежденный и низверженный! Ты лишился владычества своего...

И князь преисподней, видя, что дважды повторился этот голос, сказал, как бы не понимая: Кто этот Царь славы?

Давид, отвечая князю преисподней, сказал: Я знаю слова этого восклицания, ибо они те же, которыми пророчествовал я под наитием Его Духа. И теперь то, что я уже говорил, – я тебе повторяю: Господь Крепкий и Сильный, Господь Сильный в бранях, Сей и есть Царь славы, и Господь призрел с неба на землю, чтобы услышать вопли тех, кто в оковах, и освободить сыновей тех, кто были преданы смерти. И теперь, гнусный и страшный князь преисподней, открой врата твои, да войдет в них Царь славы.

Когда Давид говорил слова эти князю преисподней, Господь Величия снизошел в виде человека и осветил мрак вечный, и разрушил узы неразрывные, и помощь непобедимой силы посетила нас, нас, сидящих в глубине мрака греховного и в тени смерти грешников.

Князь преисподней, и смерть, и их нечестивые приспешники, видя это, были объаты ужасом и утрашены вместе с управителями своими, в своем собственном царстве, когда увидели ослепительное сияние яркого света и Христа, внезапно появившегося в их жилищах. И воскликнули они, говоря:

Ты нас победил. Кто Ты? Ты, Кого Господь посылает для нашего уничтожения? Кто Ты, не боясь тления, непостижимым следствием Твоего величия ниспровергший наше владычество? Кто Ты, Ты великий и малый, смиренный и возвышенный, воин и вождь, чудный соперник под видом раба? Царь славы, мертвый и живой, принявший крестную смерть? Ты, Кто был мертвым в гробу и сошел живым сюда к нам? И великая тварь содрогнулась при Твоей смерти, и все звезды поколебались, и теперь Ты свободный среди мертвых, и Ты поколебал наши легионы...<sup>998</sup>

Нетрудно услышать здесь близкое идейное и временами даже буквальное созвучие со знаменитым Огласительным Словом свт. Иоанна Златоуста во Святую и Великую Неделю Пасхи:

Объятый смертью, Он угасил смерть. Сошед во ад, Он пленил ад и огорчил того, кто коснулся Его плоти. Предвосхищая сие, Исаия воскликнул: Ад огорчился, встретив Тебя в преисподних своих.

Огорчился ад, ибо упразднен! Огорчился, ибо осмеян! Огорчился, ибо умерщвлен! Огорчился, ибо низложен! Огорчился, ибо связан! Взял тело, а прикоснулся Бога; принял землю, а нашел в нем небо; взял то, что видел, а подвергся тому, чего не ожидал!

Смерть! где твое жало?! Ад! где твоя победа?!

Другая несомненная литургическая параллель – богослужение Великой Субботы, посвященное воспоминанию о погребении Спасителя и о Его сошествии во ад<sup>999</sup>. Вот, например, только некоторые из

<sup>993</sup> «Евангелие от Петра», 9. // Новозаветные апокрифы. СПб. 2001. С. 173.

<sup>994</sup> Первая часть «Евангелия от Никодима» именуется «Деяниями Пилата». Последнее название часто применяют как синонимичное ко всему «Евангелию от Никодима». – См. *Brown R., Perkins P., Saldarini A.* *Arosurpha...* // NJBC. P. 1067.

<sup>995</sup> «Евангелие от Никодима». // Новозаветные апокрифы. СПб. 2001. С. 155–67.

<sup>996</sup> По поводу датировки «Евангелия от Никодима» см. *Иларион (Алфеев)*, *игум.* 28–9. См. также *Мень А., прот.* Апокрифы. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 83.

<sup>997</sup> *Иларион (Алфеев)*, *игум.* 26–7.

<sup>998</sup> «Евангелие от Никодима», XXII–XXIII. // Новозаветные апокрифы. СПб. 2001. С. 160–1.

<sup>999</sup> Еще одним богослужебным днем, посвященным специальному воспоминанию о сошествии Христа во ад, является неделя Антипасхи – помимо темы, связанной с ап. Фомой. Именно поэтому в этот день поется величание сошедшему во ад и воскресшему Спасителю, приводимое ниже. Как показывает анализ богослужебных текстов этого дня (стихиры, тропарь), связующим мотивом здесь, наверное, служат «затворенные двери», через которые воскресший Христос вошел к своим ученикам (см. Ин. 20, 19), так же как Он разрушил затворенные двери ада.

многочисленных погребальных статей 17-й кафизмы (т.н. «похвалы», обращенные к погребенному Христу):

Животе, како умираеши? Како и во гробе обитаеши? Смерти же царство разрушаеши, и от ада мертвыя возставляеши?... Иисусе Христе мой, Царю всех, что ища к сущим во аде пришел еси? Или род отрешити человеческий?... Тебе положену во гробе, Создателю Христе, адская подвизашася основания, и гроби отверзошася человеком... Живота камень во чреве прием ад всеядец, изблева от века, яже поглоти мертвыя... На землю шел еси, да спасеши Адама, и на земли не обрет сего, Владыко, даже до ада снизшел еси ищай (статьи 2, 5, 16, 23, 25).

Обращаясь к Церковному (Православному) Преданию, выраженному в богослужении, можно привести еще огромное множество примеров подобного рода. Скажем лишь, что в предании о сошествии Христа во ад вера в Его Воскресение из мертвых тем самым становится верой во всеобщее воскресение, которое возможно только во Христе. Величание воскресшему Спасителю:

Величаемъ тз2, живода1вче хрсте1, на1сь ра1ди во аа1дъ сше1дшаго изъ съ собою вс22 [т.е. всех] восресившаго.

Икона Воскресения в каноне Православной Церкви – изображение Христа, сходящего во тьму ада и простирающего руку древним праведникам.

Нельзя не сказать и о том, что за словами ап. Петра скрывается так или иначе осознаваемая христианская интуиция о возможности спасения тех, кто жил до Христа или даже вне Христа, не ведая Его, но повинувшись своим познаниям об Истине и о Боге<sup>1000</sup>.

#### Почитание властей

Затронутая выше тема взаимоотношения христианского пути и нехристианской, а зачастую и антихристианской общественной жизни, имеет еще один немаловажный аспект. В 1 Петр. много говорится о необходимости соблюдать общепринятые социальные нормы и подчиняться государственному порядку:

<sup>13</sup> ...будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти... <sup>17</sup> Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите. <sup>18</sup> Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым (1 Петр. 2, 13. 17-18).

Эти увещания оттеняют разницу христианства как жизненного пути-странствия от жизни нехристианского общества и одновременно предполагают лояльное отношение к существующему государственному и общественному порядку. Они имели и имеет актуальнейшее звучание во все времена (в том числе и сегодня) и ставят вопрос: до какой все-таки степени простирается различие христианского достоинства и нехристианских т.н. общечеловеческих ценностей?

### § 51. Соборное Послание ап. Иуды

Одно из самых маленьких новозаветных писаний (одна глава, так же как Флм., 2 и 3 Ин.), Соборное Послание апостола Иуды посвящено практически одной теме – обличению антихристианских лжеучений. При малом объеме Иуд. впечатляет необычайно резкой и негативной манерой, в которой изложены эти обличения, а также тем, что использует апокрифический материал апокалиптического характера. Принятое в канон не без колебаний<sup>1001</sup>, т.е. с самого начала не привлекая к себе постоянного внимания, Иуд. оставило так до конца и не разрешенными (может быть, в самой большой степени из всех новозаветных книг) вопросы исагогического характера: когда, где, кем, для кого оно было написано; какие конкретно лжеучения имеет в виду? Однако в любом случае Иуд. дает представление о том, как уже в самые ранние времена Церковь отвечала на реальные или еще только назревающие опасности.

#### 56. Кто такой Иуда – автор Иуд.?

Иуда, раб Иисуса Христа, брат Иакова...

Имя Иуды, фигурирующее в 1-м стихе Послания, и как следствие, в надписании Послания, имеет в виду одного из братьев Иисуса (если под Иаковом в том же стихе имеется в виду тоже брат Иисуса). Дело обстоит абсолютно аналогично Иак. (см. § 49). Ведь «Иаков» было именем апостола (точнее, даже двух апостолов) из Двенадцати, но при этом Иак. было написано *другим*, точнее, третьим Иаковом – сводным братом Иисуса, не входившим в число первых учеников, а уверовавшим и ставшим апостолом в широком смысле слова лишь после Его Воскресения. Так и «Иуда» – правда, это имя только согласно Лк. 6, 16 (ср.

<sup>1000</sup> Вообще-то на этот вопрос (кого вывел из ада Христос: всех, таким образом упразднив ад, или только праведников, тем самым лишь уязвив ад?) по-разному отвечали как святые отцы, так и другие богословы. Подробный обзор см. *Иларион (Алфеев), илум.* См. также *Brown R. P. 723.*

<sup>1001</sup> Отмечают «крайне осторожный подход к нему Восточной церкви». – См. *Гампу Д. С. 696; Brown R. P. 759.*

Деян. 1, 13)<sup>1002</sup> носили также двое из Двенадцати, но автором Послания следует считать *другого*, точнее, третьего Иуду, еще одного из сводных братьев Иисуса (см. Мф. 13, 55; Мк. 6, 3), уверовавших в Него после. В самом Послании (ст. 17) об «апостолах Господа нашего Иисуса Христа» говорится дистанцированно.

Остается некоторая неясность: кого имеет в виду св. Лука, когда говорит об Иуде, как об «Иаковлеве» – брате Иакова, как склонны понимать большинство переводчиков (в том числе СП и ЕК) или, по другим переводам<sup>1003</sup>, сыне Иакова? Какого Иакова имеет в виду св. Лука? Маловероятно, хотя контекст это как будто предполагает, что речь идет об Иакове – одном из апостолов. Скорее всего, «Иаковлев» (допустим, брат Иакова) имеет в виду Иакова – брата Иисуса, не бывшего среди Двенадцати, ставшего затем первым иерархом иерусалимской церкви, считающегося автором Иак. Таким образом, «братом Иакова» именуется и Иуда в списке Двенадцати по Лк. 6, 16 и Деян. 1, 13 (в отличие от Мф. и Мк.), и Иуда, автор Иуд. Получается, что среди учеников Иисуса все-таки был один из его сводных братьев – Иуда? Даже в комментарии архиеп. Аверкия (как правило, склонном к прямолинейному и как можно более однозначному пониманию вопроса об авторстве) приводятся разные варианты и говорится, что «окончательное и авторитетное решение этого вопроса ввиду ограниченности данных представляется невозможным»<sup>1004</sup>. Еп. Кассиан более уверенно предполагает, что для отождествления Иуды – автора Иуд. – «с Иудою Иаковлевым (Лк. 6, 16) нет никаких оснований»<sup>1005</sup>.

### 57. Авторство, место и время написания Иуд.

Почему автор Иуд. говорит о себе как о «брате Иакова», а не «брате Иисуса»? Очевидно, не только потому, что родство с Господом носило чисто формальный, а не буквальный, плотской характер (они были сводными братьями; ср. § 49. 1), но и потому, что, во-первых, в отношении Иисуса корректнее было определять себя как «раб» (служитель), а во-вторых, называя себя «братом Иакова», Иуда тем самым подчеркивает свою прямую связь с видным корифеем, предстоятелем прославленной иерусалимской церкви<sup>1006</sup>.

Это дает некоторый повод полагать, что Иуд. было отправлено из Иерусалима или, во всяком случае, из Палестины, где Иуда мог также обладать серьезным авторитетом<sup>1007</sup>, хотя по мнению еп. Кассиана, «представляется возможным и даже вероятным, что Иуд. было написано в Риме. Все это не более чем догадки. Также в новозаветном Предании можно найти косвенные указания на то, что не только Иаков, но и другие братья Иисуса стали христианами и, более того, занимались миссионерством (ср. 1 Кор. 9, 5). Егезипп, например, замечает, что внуки Иуды, «брата Иисуса по плоти», были предстоятелями палестинских церквей до времен императора Траяна (98 – 117)<sup>1008</sup>.

Написал ли Послание сам Иуда, пользовался ли он чьей-то помощью или его именем лишь надписано Послание, составленное его последователями – ответить на этот вопрос хотя бы с некоторой долей уверенности нельзя. Во всяком случае, Послание не дает никакого прямого повода сомневаться в его принадлежности тому Иуде, о котором шла речь выше. Неудивительно, что и датировка Послания варьируется в весьма широких пределах – от 50 до 120-го года.<sup>1009</sup> Хотя наиболее вероятным выглядит последнее десятилетие I века (90–100-е годы)<sup>1010</sup>. Косвенно в пользу относительно поздней (конец I века) датировки говорит такое выражение, как «подвизаться за веру, однажды преданную святым» (Иуд. 3), имеющее в виду уже сложившееся предание, подлежащее бережному сохранению и передаче.

Приходится гадать и по поводу конкретного адресата Иуд. Его включение в раздел Соборных посланий является наиболее бесприоритетным и оправданным – просто в силу неясности точного адресата. В конце концов, для понимания Послания это не так уж и важно.

<sup>1002</sup> Лк. 6, 16: «Иуда Иаковлев и Иуда Искарот, который потом сделался предателем». В параллельных местах Мф. 10, 3 и Мк. 3, 18 имя Иуды Иаковлева заменено соответственно на «Леввей, прозванный Фаддеем» и «Фаддей». С другой стороны, в Ин. 14, 22 упоминается «Иуда не Искарот».

<sup>1003</sup> Например, Traduction Oeumenique de la Bible (TOB). Paris. 1988 или La Bible de Jerusalem. 4me ed. (1 ed.: 1961.) Paris. 1977 (=The Jerusalem Bible. London. 1966). «Сын Иакова» – «более вероятно». – Гамри Д. Введение в Новый Завет. СПб. 1996. С. 698.

<sup>1004</sup> Аверкий, архиеп. Руководство по изучению Священного Писания Нового Завета. Ч. 2. Джорданвилль. 1987. С. 553.

<sup>1005</sup> Кассиан, еп. С. 301.

<sup>1006</sup> См. Гамри Д. С. 697.

<sup>1007</sup> См. Brown R. P. 750.

<sup>1008</sup> См. Brown R. P. 750; Kümmel W.G. P. 427.

<sup>1009</sup> В Гамри Д. С. 699: диапазон определяется как 60–140-е годы.

<sup>1010</sup> См. Brown R. P. 757-8.



### Противостояние лжеучениям

Об опасностях, которые угрожали тогдашней Церкви и в принципе во многом остаются такими и до сего дня, в Иуд. говорится в очень жестких выражениях<sup>1011</sup>:

Ибо вкрались некоторые люди, издревле предназначенные к сему осуждению, нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству и отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа (Иуд. 4).

Вполне возможно, что речь идет не только о доктринальных отклонениях от Благовестия как вероучения (гностицизм), но и о том превратном понимании, которому подвергалась, например, проповедь ап. Павла о свободе во Христе и о необходимости для спасения только веры. Имеется в виду т.н. «либертинизм», т.е. вседозволенность и нравственная распущенность, которая якобы следует из утверждений о свободе от Закона и о малозначности дел по сравнению с верой. Как мы помним, с подобным непониманием резко полемизировали сам Павел (см., например, § 32. 3), другие апостолы и благовестники (см., напр., Иак.; Откр. 2, 14. 20). Впрочем, в Иуд. нигде не встречается прямых отголосков Павлова учения.

Беспощадность, с которой бичует эти пороки Иуд., объясняется и тем, что они представляют собой не внешние соблазны, а болезни самих членов Церкви:

Таковые бывают соблазном [ЕК: пятно] на ваших вечерах любви; пиршествуя с вами, без страха утучняют себя... (Иуд. 12)

«Это, несомненно, пневматики, считавшие свои вдохновения (в снах или видениях) выше всяких властей (ст. 8). Они гордились своими представлениями и похвалялись своим духовным превосходством (ст. 16). Гордыне по поводу духовного знания сопутствовало несдерживаемое потакание телу: они превращали благодать Божью в распутство (ст. 4); как и коринфских гностиков, их отличал совершенный эгоизм в поведении на совместных трапезах (ст. 12); они давали волю сексуальной безнравственности и неестественным похотям (ст. 7-8); следуя своим безбожным страстям, они вели себя как дикие звери (ст. 10,18). То есть перед нами опять одна из форм гностического учения, ... где тело считалось столь мало относящимся к Духу, что ему можно было потворствовать без вреда для последнего. Для нас важен ст. 12 – «они – пятно на ваших вечерах любви». То есть гностики были не посторонними соблазнителями истинных верующих, но членами общины, которые участвовали в совместных вечерах любви»<sup>1012</sup>.

Обрушивая свою беспощадную критику на лжеучения, Иуд. использует материал ветхозаветного Предания – как канонический, так и апокрифический, включая и апокалиптический, – причем самого устрашающего характера. Здесь мы читаем о том, как Господь «неверовавших погубил» на пути из Египта (ст. 5), «и ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (6). О «мечтателях, которые оскверняют плоть, отвергают начальства и злословят высокие власти» (8) говорится, что их постигнет участь Содома и Гоморры, погибших в огне (7), и т.п.

Как видим, это даже не критика в аналитическом смысле слова (как, например, в посланиях ап. Павла), а безоговорочный осуждающий вердикт. Очевидно, опасность уже приобрела масштабный характер, растлевая нравы христиан, так что «единственная возможность ее преодолеть состояла в полном ее осуждении»<sup>1013</sup>. Нечто аналогичное мы встретим в Откр. 2–3, где даются нелюбимые характеристики целым церквам Малой Азии, в которых под влиянием лжеучений (Валаама<sup>1014</sup>, Николаитов и т.п.) процветали разврат и другие пороки.

### Апокрифы в Иуд.

На протяжении Послания встречается материал из иудейских апокрифических книг. Наиболее очевидные примеры – в стт. 9 и 14-15, где упоминаются или цитируются отрывки из иудейской апокрифической апокалиптики: соответственно «Вознесения Моисея» и книги Еноха (1 Енох. 1, 9)<sup>1015</sup>. Последняя возникла в иудейской среде на основе краткого загадочного упоминания в Быт. 5, 23-24.

<sup>1011</sup> Интересно, что Ориген охарактеризовал Иуд. как «исполненное небесной благодати». – см. *Аверкий, архиеп.* Руководство по изучению Священного Писания Нового Завета. Ч. 2. Джорданвилль. 1987. С. 553; *Brown R. P.* 748.

<sup>1012</sup> *Данн Д.Д.* С. 307-8.

<sup>1013</sup> *Гатри Д.* С. 704.

<sup>1014</sup> Ср., кстати, Иуд. 11.

<sup>1015</sup> Цитата в Иуд. по своей форме более близка к арамейскому фрагменту 1 Енох., сохранившемуся среди Кумранских рукописей, нежели к эфиопскому или греческому текстам. – См. *Brown R. P.* 753. N. 15.

<sup>14</sup> О них пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: се, идет Господь со тьмами святых Ангелов Своих – <sup>15</sup> сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых во всех делах, которые произвело их нечестие, и во всех жестоких словах, которые произносили на Него нечестивые грешники (Иуд. 14-15).

Иуд. свидетельствует о достаточно свободном отношении к вопросу о каноничности или неканоничности того или иного писания. В связи с этим небезынтересно, что в Иуд. 17-18 излагаются слова апостолов, которые в других канонических новозаветных книгах нигде не встречаются:

<sup>17</sup> Но вы, возлюбленные, помните предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа. <sup>18</sup> Они говорили вам, что в последнее время появятся ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям.

Именно обильное использование в Иуд. апокрифической литературы и было главным поводом для сомнений, которые тормозили его включение в канон Нового Завета<sup>1016</sup>.

В заключение отметим, что Иуд. не выделялось и не выделяется сколько-нибудь особенной ролью в христианской проповеди и богословии. Тем не менее, оно представляет собой самобытную и в чем-то неповторимую страницу Нового Завета, лишней раз говоря о нем как о многоголосом хоре свидетельств первохристианской Церкви. Да и вообще, «пока поведение людей будет вызывать нарекания, послание Иуды не потеряет свой силы. Пренебрежение им отражает скорее поверхностность людей, которые им пренебрегают, чем неуместность его благовестия»<sup>1017</sup>.

## § 52. Второе Соборное Послание ап. Петра

2 Петр. было, вероятнее всего, последним по времени написания произведением, включенным в Новый Завет<sup>1018</sup>. Также последним оно было и принято в канон. Это произошло примерно лишь к III–IV векам – после того, как в Восточной Церкви, по свидетельству Оригена, имели место споры по поводу его каноничности, а в Западной Церкви его, похоже, не знали или игнорировали примерно до 350-го года. Бл. Иероним († 420) отмечал, что многие сомневаются в принадлежности 2 Петр. апостолу Петру из-за очевидных стилистических различий по сравнению с 1 Петр.<sup>1019</sup> К настоящему времени подавляющее большинство ученых склонны считать 2 Петр. псевдонимным, т.е. написанным именем первоверховного апостола, но составленным не им самим, а некоторое время спустя. И дело здесь не только в чисто внешнем различии стилей 1 и 2 Петр., но и в содержательных различиях, о которых будет сказано ниже.

Однако все это несколько не умаляет его церковного значения как писания *подлинно апостольского*. Авторство Петра здесь следует понимать не в узком «техническом» смысле слова, а по духу и по верному преемству, восходящему к первосвидетельству апостолов (ап. Петра).

### 59. Апостол Петр и 2 Петр.

В первых же словах составитель Послания указывает на его принадлежность апостолу Петру:

Симон Петр, раб и Апостол Иисуса Христа... (2 Петр. 1, 1)

Кстати, в греческом тексте имя «Симон» стоит здесь в форме, более близкой к своему еврейскому оригиналу – как Σιμων/ν, т.е. «Симеон» [=ЕК], а не Σιμων («Симон»), к которому мы привыкли благодаря большинству остальных случаев (кроме еще Деян. 15, 14, где так же как в 2 Петр. 1, 1).

В 2 Петр. 2, 16-18 приводится свидетельство о присутствии ап. Петра на горе Преображения, чем так же подтверждается преемственная связь с апостолом:

<sup>16</sup> Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням следуя, но быв очевидцами Его величия. <sup>17</sup> Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велепной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. <sup>18</sup> И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе.

Вполне понятно, почему именно этот текст является Апостольским чтением Православной Церкви в праздник Преображения Господня.

Наконец, говорится о том, что это «уже второе послание» (2 Петр. 3, 1), под первым имея в виду, разумеется, 1 Петр. Встречается и много других мест во 2 Петр., которые почти дословно повторяют или перефразируют выражения или идеи 1 Петр.<sup>1020</sup>

<sup>1016</sup> См. Кассиан, *еп.* С. 303.

<sup>1017</sup> Гатри Д. С. 716.

<sup>1018</sup> См. Дани Д.Д. С. 368; Brown R. P. 761.

<sup>1019</sup> См. Brown R. P. 761.

<sup>1020</sup> Например, «благодать вам и мир да умножится» в 1 Петр. 1, 2 и 2 Петр. 1, 2; также ср. 1 Петр. 3, 20 и 2 Петр. 2, 5; 1 Петр. 4, 3 и 2 Петр. 2, 14; 1 Петр. 4, 2 и 2 Петр. 2, 18; 1 Петр. 1, 10-12 и 2 Петр. 3, 2; 1 Петр. 1, 19 и 2 Петр. 3, 14.

## 60. Место написания и адресат 2 Петр.

Что касается мест написания и назначения 2 Петр., то из различных предположений можно выбрать некоторые наиболее вероятные. Адресатом могли быть общины Малой Азии (которым были известны послания ап. Павла и 1 Петр.); местом написания – Рим, не исключая при этом Александрии или опять-таки Малой Азии<sup>1021</sup>.

## 61. Итог апостольского века. Время написания 2 Петр.

Гораздо интереснее другое: 2 Петр. знаменует собой показательный и имеющий большое церковное значение итог апостольского века. В пользу поздней датировки Послания говорит то, какими предстают в нем взаимоотношения между различными течениями в первоначальном христианстве. Речь идет о тех, кто в свое время ориентировался на апостола Иакова – главу иерусалимской церкви и авторитетного выразителя иудео-христианской версии Евангелия, – или на апостола Павла, провозгласившего Евангелие как весть ко всем языкам и имевшего огромный авторитет главным образом среди христианских общин язычников. Вспомним, как, находясь в церковном общении друг с другом, эти течения на первых порах зачастую входили в дискуссию, а в лице своих крайних представителей они представляли реальную угрозу Благовестию, искажая понимание христианства в сторону какой-либо неприемлемой крайности.

Возможно, в первой половине и середине II века с подачи таких деятелей, как, например, Маркион, Церковь была поставлена перед выбором между сохранением иудео-христианского наследия и его полным отвержением. Последнее и предлагал Маркион, признавая в качестве апостольских писаний только послания ап. Павла и отвергая все остальное, что было связано с Ветхим Заветом и иудейством. Третьего, казалось, было не дано.

В такой ситуации 2 Петр. выглядит как своеобразный мостик, с помощью авторитета апостола Петра санкционирующий единство двух традиций. Тем самым как будто подводится черта под этими дискуссиями и воздается должная честь и традиции ап. Иакова вместе с другими братьями Господними по плоти, почитаемыми в палестинском иудео-христианстве, и традиции ап. Павла. В этом смысле 2 Петр. – очень даже Соборное послание<sup>1022</sup>.

Так, 2-я глава 2 Петр. представляет собой почти что пересказ Соборного Послания ап. Иуды (почему и имеет смысл рассматривать 2 Петр. после Иуд.), т.е. произведения, судя по атрибуции Иуде, написанного в орбите традиции братьев Господних по плоти (Иакова и других), правда, без какой-либо прямой ссылки. Особенно близкое сходство очевидно между Иуд. 4-18 и 2 Петр. 2, 1-18; 3, 1-3, где говорится об обличении лжеучителей, причем в 2 Петр., как видно даже по ссылкам, более пространно<sup>1023</sup>. Вот наиболее явные параллели:

Из Иуд.	Из 2 Петр.
4 Ибо вкрались некоторые люди, издревле предназначенные к сему осуждению, нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству и отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа.	2, 1 Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель.
... Господь... 6 и ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдают в вечных узах, под мраком, на суд великого дня.	2, 4 Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания;
7 Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иную плотию, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример, –	2, 6 и если города Содомские и Гоморрские, осудив на истребление, превратил в пепел, показав пример будущим нечестивцам,
8 так точно будет и с теми мечтателями, которые оскверняют плоть, отвергают начальства и злословят высокие власти.	2, 10 а наипаче тех, которые идут вслед скверных похотей плоти, презирают начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших,

<sup>1021</sup> См. *Brown R. P. 762.*

<sup>1022</sup> См. *Brown R. P. 761-2.*

<sup>1023</sup> Менее очевидно, но сходство заметно и в других частях Послания. Естественно, выдвигались различные гипотезы, объясняющие эти сходства. Нетрудно догадаться, что их три: приоритет Иуд., приоритет 2 Петр. и предположение об общем источнике, если не считать совсем малоубедительное предположение об общем авторстве. Из этих трех гипотез подавляющее большинство исследователей придерживается приоритета Иуд. – Judas, Epistle of. // *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. by D. N. Freedman. Doubleday. 1992; *Гампу Д. С. 708-15.*

10 А сии злословят то, чего не знают; что же по природе, как бессловесные животные, знают, тем растлевают себя.

11 Горе им, потому что идут путем Каиновым, предаются обольщению мзды, как Валаам, и в упорстве погибают, как Корей.

12 ... Это безводные облака, носимые ветром; осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые;

13 свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими; звезды блуждающие, которым блюдетсся мрак тьмы на веки.

17 Но вы, возлюбленные, помните предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа.

18 Они говорили вам, что в последнее время появятся ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям.

2, 12 Они, как бессловесные животные, водимые природою, рожденные на уловление и истребление, злословя то, чего не понимают, в растлении своем истребятся.

2, 15 Оставив прямой путь, они заблудились, идя по следам Валаама, сына Восорова, который возлюбил мзду неправедную,

16 но был обличен в своем беззаконии: бессловесная ослица, проговорив человеческим голосом, остановила безумие пророка.

2, 17 Это безводные источники, облака и мглы, гонимые бурей: им приготовлен мрак вечной тьмы.

3, 2 ... чтобы вы помнили слова, прежде реченные святыми пророками, и заповедь Господа и Спасителя, преданную Апостолами вашими.

3 Прежде всего знайте, что в последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям.

С другой стороны, и об ап. Павле говорится как о «возлюбленном нашем брате» и с таким подтекстом, что все его послания уже написаны и известны всем или многим:

<sup>15</sup> ... возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, <sup>16</sup> как он говорит об этом и во всех посланиях... (2 Петр. 3, 15-16)

При этом даже высказывается оценочное отношение не самого лестного характера, позволятельное лишь такому «столпу», как Петр:

... в которых есть нечто неудобовразумительное [ЕК: трудно поддающееся пониманию], что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания (2 Петр. 3, 16).

Наиболее вероятной датировкой написания Послания представляется время на самом исходе апостольского века, но скорее всего, в первые десятилетия II века (около 130-го года ± десятилетие<sup>1024</sup>).

Немаловажным аргументом в пользу сравнительно поздней датировки Послания служат такие выражения и обороты, которые говорят о христианской вере как о сложившемся в основных чертах Предании. Вера – это не столько состояние духа (доверие) в Павловом смысле, сколько учение, проповеданное апостолами («здоровое учение» в Пастырских посланиях; см. гл. XI). Главной заботой Церкви должно быть стремление бережно хранить веру. В таком смысле употребляется слово «вера» в 1-м стихе Послания (один-единственный раз):

... принявшим с нами равно драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа... (2 Петр. 1, 1);

Схожие увещания встречаются в других местах Послания:

Для того я никогда не перестану напоминать вам о сем, хотя вы то и знаете, и утверждены в настоящей истине (1, 12);

... чтобы вы помнили слова, прежде реченные святыми пророками, и заповедь Господа и Спасителя, преданную Апостолами вашими (3, 2);

Сюда же следует отнести и недвусмысленные намеки на появившихся насмешников – «наглых ругателей», которые глумливо вопрошали:

Где обетование пришествия Его? (2 Петр. 3, 4)

Почвой для таких насмешек было то обстоятельство, что ожидание скорого Пришествия Христова, которого напряженно и восторженно чаяли первые христиане, как оказалось, растягивается на все более и более неопределенный исторический срок. Принятый в современной библеистике термин «задержка Парусии (Пришествия)» обозначает этот новый духовный фактор, игравший все более и более ощутимую роль в позднеапостольский век и отчетливо различимый в поздних новозаветных писаниях. Ожидание

<sup>1024</sup> См. *Brown R. P.* 762.

близкой во времени Парусии в простом смысле слова сменяется трезвыми соображениями о несоизмеримости человеческих сроков с неизреченными Божиими планами:

... у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день (2 Петр. 3, 8; ср. Пс. 89, 5).

#### Последнее произведение Нового Завета

Тот факт, что 2 Петр., судя по всему, является последним по времени написания произведением Нового Завета, интересен не только в исагогическом плане (как необходимая «беспристрастная» хронологическая справка из области введения). Он ставит важный вопрос (и частично на него отвечает) о том, к каким рубежам вплотную подошел процесс написания книг, ставших затем Священным Писанием Нового Завета, и *что* за этими рубежами уже никак не могло войти в канон Писания.

Как мы отмечали, 2 Петр. вошло в канон уже не без труда, точнее, не без достаточно продолжительных сомнений. Оно является своего рода «маркером», по одну сторону которого находится вдохновенная первосвидетельская Евангельская проповедь апостолов как живых очевидцев Слова и зачинателей жизни Церкви в Духе Святом. Эта проповедь запечатлена в различных книгах Нового Завета – будь то Евангелия, Послания или другие произведения. Развиваясь все дальше и дальше вширь, по другую сторону стремительно богатело Церковное Предание.

Эта вытекающая из Нового Завета и развивающаяся часть Предания уже не могла быть включена в канон Священного Писания, но, сохраняя свою связь с ним как со своим источником и мерилем, она продолжала и продолжает жить тем же Духом, тем же Божественным вдохновением. 2 Петр. занимает здесь «пограничное» положение, все еще входя в канон Нового Завета. В этом смысле значение 2 Петр. отчасти сравнимо с Пастырскими посланиями ап. Павла, хотя в связи с последними подобный вопрос (как и история их канонизации) стоит все же менее остро.

Неудивительно, что в силу своего достаточно очевидного «охранительного» характера 2 Петр. не только поздно вошло в новозаветный канон, но и подвергалось сомнениям в протестантских церквях, которым претил дух т.н. «ранней кафоличности», отчетливо различимый в 2 Петр. Сам по себе термин «ранняя кафоличность» – нейтральный и потому вполне приемлемый. Он означает постепенное появление и наличие в раннехристианской Церкви чувства ответственности за сохранение единства и преемства не только веры, но и церковной организации, а также серьезной озабоченности из-за постоянных угроз со стороны лжеучений и ересей.

Так, во 2 Петр. с большим беспокойством говорится о тех, кто «презирают начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших» (2 Петр. 2, 10; ср. Иуд. 8). Понятно, что из христианских традиций, возникших в результате многовековой истории Церкви, наиболее подходящим контекстом для 2 Петр. является такое церковное самосознание, которое достаточно жестко определяет кафоличность как принадлежность к Церкви с четко выраженным иерархическим устройством. Такое самосознание свойственно Православной и Католической Церквям.

Протестантизм же, в свое время начав с упреков в адрес церковной (католической) иерархии по поводу чрезмерной абсолютизации власти в Церкви, порой не останавливался перед попытками извергнуть из новозаветного канона такие писания, как 2 Петр. (так же, как, по другим соображениям, и другие писания, например, Иак.) Но здравый смысл все-таки возобладал, и канон Нового Завета остался одним для всех без исключения христианских традиций. Ведь если из канона исключать или даже ставить под сомнение какие-то его части, то христианство рискует окончательно потерять то единое поле первоначальных свидетельств, какое составляют книги Нового Завета.

## XI. ПАСТЫРЬСКИЕ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА

### § 53. Общее введение

Пастырскими принято называть три послания ап. Павла, персонально обращенные к тем, в ком апостол видел своих преемников в деле пастырского руководства основанными им христианскими общинами: два послания к Тимофею и одно к Титу. Хотя название «пастырские» закрепилось за ними довольно поздно (с начала XVIII века<sup>1025</sup>), оно довольно точно выражает их главную и общую тематическую особенность. Здесь уже не идет речи о благовествовании и апостольской проповеди как о миссионерстве – апостола заботит сохранение общин в верности проповеданному Евангелию, прежде всего в связи с широким географическим распространением Церкви и невозможностью личного апостольского присутствия. Немаловажную роль играет и осознание неизбежной близкой кончины апостола, как на это, например, указывает 2 Тим. 4, 6-8:

<sup>1025</sup> См. *Brown R. P.* 638. Точнее, сначала, еще в средние века пастырскими называли Послания к Тимофею, а в XVIII веке к ним стали присоединять и Тит. – см. *Кассиан, ep.* С. 248.

<sup>6</sup> Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. <sup>7</sup> Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; <sup>8</sup> а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его.

Залог пребывания в верности проповеданному Слову видится ап. Павлом в персональной ответственности им же поставленных лидеров общины – епископов, пресвитеров, иначе говоря, тех, кого сейчас мы называем общим термином «пастыри». Так на смену «ловцам человеков», которыми были рыбаки-апостолы, приходят пастыри стада уловленных, блюстители (по-греч. «епископы») Церкви:

«Если новозаветным символом миссионерства является рыбак, то символом заботы о тех, кто уловлен миссионерами, является пастырь (пастух)»<sup>1026</sup>.

Таковыми пастырями апостол поставил своих ближайших помощников – Тита и Тимофея.

Заботой о *сохранении* проповеданного Слова и основанных общин объясняется и такая общая характерная содержательная особенность Пастырских посланий, как обращение к чему-то *уже* сказанному, *уже* учрежденному и опробованному. Возникает ощущение нового этапа в жизни Христианской Церкви<sup>1027</sup>: нужно бережно хранить, блюсти и назидать в том, что уже начинает восприниматься как сокровищница первоначального Предания. Показательно, как очевидно изменяется роль Тита и Тимофея: если в первые годы они были неотлучными спутниками ап. Павла, периодически выполняя его разовые поручения к той или иной общине (например, к фессалоникийцам, см. 1 Фес. 3, 2, 6, или к коринфянам, см. 1 Кор. 4, 17), то в Пастырских посланиях они выглядят как постоянные блюстители («епископы») проповеданного Предания и установленного порядка в конкретных христианских общинах (на Крите и в Ефесе).

Такие выражения, как «здоровое учение», «доброе учение», «слова веры», «слово истины», складываются в цельный контекст, несколько отличный от других новозаветных писаний и рисующий картину христианства, обретающего все более и более четкие, организованные, фиксированные формы. Группе трех Пастырских посланий свойственно единство стиля и, так сказать, атмосферы, в которой они были написаны, вследствие чего они составляют до некоторой степени самостоятельную и довольно цельную группу внутри всего обширного корпуса Павловых посланий.

Трудно с уверенностью говорить о хронологическом порядке, в котором были написаны три послания. Их порядок в Новом Завете имеет простое объяснение: как и другие Павловы послания, они расположены в соответствии с уменьшением объема. В действительности же все могло быть иначе. Если 2 Тим., совершенно очевидно, написано как предсмертное послание (см. вышеприведенную цитату), то оно должно быть последним. Если же Тит. и 1 Тим. написаны кем-то из последователей ап. Павла после его смерти, причем за образец для подражания было взято наше 2 Тим., то порядок будет совершенно иным. Возможны и другие варианты.

Например, логичным представляется рассмотрение трех посланий в порядке Тит. – 1 Тим. – 2 Тим., где Тит. свидетельствует о более ранней стадии церковной организации, чем 1 Тим., а 2 Тим. опять-таки звучит как апостольское предсмертное завещание. Именно в таком порядке мы и будем разбирать указанные послания.

Наконец, только что мы вскользь упомянули о возможности того, что Пастырские послания (все или какие-то из них) могли быть написаны не самим ап. Павлом, а кем-то из его верных учеников. Такая гипотеза в современной библеистике рассматривается как заслуживающая весьма высокого доверия и основывается на слишком больших различиях в стилистике, лексике и тематике между бесспорно аутентичными Павловыми посланиями, с одной стороны, и пастырскими, с другой<sup>1028</sup>. От этого канонический авторитет последних несколько не может быть поставлен под сомнение. Скорее напротив – это лишь еще раз говорит о новозаветных (и вообще библейских) книгах как о писаниях по своему авторству прежде всего церковных, и, в конце концов, о величии того же Павла как апостола.

Что касается Тита и Тимофея, то кроме Пастырских посланий их имена встречаются во многих других новозаветных книгах, так или иначе связанных с ап. Павлом. Это и Деян., в которой неоднократно говорится о Тимофее в связи с миссионерскими путешествиями ап. Павла (правда, ничего не говорится о Тите), а также и более ранние послания Павла.

## § 54. Послание к Титу

### 62. Личность Тита и место написания Тит.

Хотя Тит ни разу не упоминается в Деян. – книге, большая часть которой посвящена миссионерской деятельности ап. Павла, – его имя (Ti/toj) встречается в Павловых посланиях, особенно часто во 2 Кор. Из

<sup>1026</sup> Brown R. P. 638.

<sup>1027</sup> См. Кассиан, *en.* С. 248.

<sup>1028</sup> Подробный экскурс на тему авторства Тит. и 1 Тим. см.: Brown R. P. 662-8.

неоднократных упоминаний Тита во 2 Кор. следует, что он принимал самое непосредственное участие в восстановлении добрых отношений между Павлом и коринфскими христианами. Скорее всего, именно он и доставил в Коринф знаменитое Павлово послание «со многими слезами», а обратно принес ответные добрые вести (см. 2 Кор. 2, 13; 7, 6. 13слл.; 8, 6. 16. 23; 12, 18; см. § 32. 2).

Личность Тита в каком-то смысле стала символом и в памятной полемике Павла с иудействующими. Будучи обращенным Павлом из язычников (эллинов), он не был обрезан, как этого требовали иудействующие проповедники – оппоненты апостола языков (см. Гал. 2, 1-3). Тем самым Тит явил собой живой пример христианина, превзошедшего букву иудейского Закона.

Послание к Титу заставляет предполагать, что ап. Павел доверил Титу церковь на острове Крит, где сам апостол побывал только во время своего путешествия под конвоем в Рим в начале 60-х годов (см. Деян. 27, 7-14):

Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал (Тит. 1, 5).

Возможно, Павел побывал на Крите после своих римских уз, но это лишь предположения, так как в Деян. ничего не говорится об исходе судебного разбирательства в Риме. Среди наиболее вероятных мест написания Тит. фигурируют чаще всего Ефес (Малая Азия) или Греция (Македония или Ахаия).

### 63. План и содержание Тит.

Сразу можно отметить удивительную схожесть если не плана, то содержания Тит. и 1 Тим. Основную часть Тит. можно разделить на три раздела, которым имеются близкие соответствия в 1 Тим.:

- 1) Церковная организация: служение пресвитеров и епископов (Тит. 1, 5-9)
- 2) Лжеучения, которые угрожают Церкви (Тит. 1, 10-16)
- 3) Поведение христиан внутри Церкви: старцев, стариц, юношей и вообще всех членов Церкви (Тит. 2, 1 – 3, 11).

#### Церковная организация: служение пресвитеров и епископов

Это главная тема Пастырских посланий вообще или, во всяком случае, Тит. и в еще большей степени 1 Тим. Судя по всему, побывав на Крите, Павел не успел оставить сколько-нибудь внятной церковной структуры, которая гарантировала бы преемство в сохранении возвещенного им Предания и в церковной организации. Все свои надежды апостол возлагал на Тита. Опять вспомним недавно цитированный стих Тит. 1, 5. По сравнению с 1 Тим., о епископах и пресвитерах говорится не как об уже установленных служениях, а скорее как о тех, что только еще должны быть учреждены. Вот какими видит ап. Павел пресвитеров и епископов:

<sup>6</sup> если кто непорочен, муж одной жены, детей имеет верных, не укоряемых в распутстве или непокорности. <sup>7</sup> Ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, <sup>8</sup> но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан, <sup>9</sup> держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здоровом учении и противящихся обличать (Тит. 1, 6-9).

В следующем параграфе имеет смысл более подробно рассмотреть столь важную тематику, как служение епископов и пресвитеров в Церкви по Пастырским посланиям, познакомившись с 1 Тим.

#### Лжеучения

Пожалуй, нигде в Новом Завете так резко, едко и иронично не говорится о лжеучениях, противостоящих христианству, как в Пастырских посланиях вообще и, в частности, в Тит. В этом отношении Тит. отличается еще и тем, что Павел привлекает «побочный» материал, цитируя широко известный тогда стих древнегреческого поэта Эпименида Кносского (VI век до Р.Х.). Он повторяет крайне уничижительную характеристику критян вообще:

Из них же самих один стихотворец [ЕК: обжоры] ленивые (Тит. 1, 12)<sup>1029</sup>.

«Замечательно, что, цитируя Эпименида, апостол называет его «пророком» (proph/thj): он, несомненно, думает о дохристианском откровении, которое было доступно и язычникам. Мы знаем, что эта мысль была ему дорога (см. Деян. 14, 17; 17, 22-28; Рим. 1, 20-21)»<sup>1030</sup>.

<sup>1029</sup> Между прочим, на этом изречении построена одна из задачек – классических парадоксов логики: если «критяне – всегда лжецы», и это сказал «один из них», то значит, это ложь; значит, не все критяне – лжецы, что в свою очередь приводит к выводу, что и сказавший такое, возможно, не лжец, после чего мы опять далаем вывод о лживости всех критян и т.д. и т.д.

<sup>1030</sup> *Кассиан, ep. С. 250.*

Этой теме посвящено две трети Послания (Тит. 2, 1 – 3, 11). В своих посланиях Павел и раньше часто увещевал читателей в связи с их конкретными общественными и бытовыми призваниями. Он писал, как будучи христианами, должны вести себя мужья и жены, дети и родители, слуги и господа, как относиться к властям, как вообще строить отношения с окружающей действительностью (см., например, Кол. 3, 18 – 4, 1; Еф. 5, 21 – 6, 9).

Но здесь, в Тит., апостол наставляет преемника в том, чему и как он должен учить своих пасомых. В этом и состоит своеобразие самой интонации Послания. Учитель учит, как учить.

<sup>1</sup> Ты же говори то, что сообразно с здравым учением: <sup>2</sup> чтобы старцы были бдительны, степенны, целомудренны, здравы в вере, в любви, в терпении; <sup>3</sup> чтобы старицы также одевались прилично святым, не были клеветницы, не порабощались пьянству, учили добру; <sup>4</sup> чтобы вразумляли молодых любить мужей, любить детей, <sup>5</sup> быть целомудренными, чистыми, попечительными о доме, добрыми, покорными своим мужьям, да не порицается слово Божие. <sup>6</sup> Юношей также увещевай быть целомудренными. <sup>7</sup> Во всем показывай в себе образец добрых дел, в учительстве чистоту, степенность, неповрежденность, <sup>8</sup> слово здоровое, неукоризненное, чтобы противник был посрамлен, не имея ничего сказать о нас худого. <sup>9</sup> Рабов увещевай повиноваться своим господам, угождать им во всем, не прекословить, <sup>10</sup> не красть, но оказывать всю добрую верность, дабы они во всем были украшением учению Спасителя нашего, Бога (Тит. 2, 1-10).

В контекст столь практических увещаний помещены и содержательные вероучительные высказывания, вошедшие в богословский словооборот:

... Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков (Тит. 2, 11).

А Тит. 3, 4 является одним из немногих новозаветных текстов, в которых Иисус называется Богом:

Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога... (ср. также Тит. 2, 13<sup>1031</sup>)

Этой фразой начинается краткое торжественное утверждение, по своей стилистике очень напоминающее богослужебный гимн или катехизическое вероисповедание:

<sup>4</sup> Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, <sup>5</sup> Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения [paliggenesia – по-слав. пакибытіз], т.е. букв. нового, еще одного бытия] и обновления Святым Духом, <sup>6</sup> Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, <sup>7</sup> чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни (Тит. 3, 4-7).

Здесь типично Павловы идеи и выражения («не по делам праведности»; «оправдавшись Его благодатью») сочетаются с фразеологией, несколько отличной от его более ранних посланий («банею возрождения»).

Пастырские послания составляют столь близкое единство, что имеет смысл кратко познакомиться с 1 Тим. и 2 Тим., чтобы высказать ряд общих итоговых замечаний.

## § 55. Первое Послание к Тимофею

1 Тим. имеет много общего с Тит. Это вполне понятно, так как Тимофею предстояло такое же поприще управления Церковью, что и Титу, – только в другом месте, скорее всего, в Ефесе (см. 1 Тим. 1, 3). Более того, между 1 Тим. и Тит. больше общего, чем между двумя посланиями, обращенными к Тимофею (1 и 2 Тим.).

### 64. Личность Тимофея

О личности Тимофея мы знаем несколько больше, чем о личности Тита, – возможно потому, что о нем говорится в Деян.:

<sup>1</sup> Дошел он [Павел – А.С.] до Дервии и Листры. И вот, там был некоторый ученик, именем Тимофей, которого мать была Иудеянка уверовавшая, а отец Еллин, <sup>2</sup> и о котором свидетельствовали братья, находившиеся в Листре и Иконии. <sup>3</sup> Его пожелал Павел взять с собою; и, взяв, обрезал его ради Иудеев, находившихся в тех местах; ибо все знали об отце его, что он был Еллин (Деян. 16, 1-3).

Обращение Тимофея произошло около 46-го года. Как видим, в отличие от бывшего полностью язычником Тита, происхождение Тимофея было наполовину иудейским (по матери<sup>1032</sup>), наполовину языческим (по отцу). Чтобы не раздражать иудействующих, Павел повелел новообращенному Тимофею принять обрезание. Это произошло во время 1-го миссионерского путешествия апостола. В последующих путешествиях Тимофей был его неизменным верным спутником и помощником. Так, во время 2-го путешествия Тимофей осуществлял связь апостола Павла с недавно образованной фессалоникийской

<sup>1031</sup> См. Кассиан, *ep.* С. 251.

<sup>1032</sup> В 2 Тим. 1, 5 указываются имена матери и бабки Тимофея – соответственно Евника и Лоида.



церковью, поэтому его имя и фигурирует среди отправителей 1 и 2 Фес. (1, 1), как и, кстати говоря, во 2 Кор. 1, 1 (ср. 1 Кор. 4, 17); Флп. 1, 1; Флм. 1; Кол. 1, 1. Таким образом, Тимофея можно считать своего рода соавтором целого ряда посланий ап. Павла<sup>1033</sup>.

Вот, например, что писал ап. Павел о Тимофее в одном из своих Посланий:

<sup>20</sup> Ибо я не имею никого равно усердного, кто бы столь искренно заботился о вас, <sup>21</sup> потому что все ищут своего, а не того, что *угодно* Иисусу Христу. <sup>22</sup> А его верность вам известна, потому что он, как сын отцу, служил мне в благовествовании (Флп. 2, 20-22; см. также 1 Кор. 4, 17; 16, 10-11).

Тон и содержание обоих посланий к Тимофею точно соответствуют таким его характеристикам в других посланиях. Пожалуй, столь нежное отеческое отношение Павла к адресату является одним из немногих отличий 1 и 2 Тим. от Послания к Титу. Тимофей, к которому обращается апостол – все еще молодой человек. Павел беспокоится о его авторитете:

Никто да не пренебрегает юностью твою; но будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте (1 Тим. 4, 12).

Кстати, вторую часть этого наставления часто пишут на тыльной стороне иерейского креста, который носят священники Русской Православной Церкви. По-славянски:

О\$бразъ буди вѣрнымъ: словомъ, житіемъ, любовію, дх7омъ, вѣроу, чистотою.

Или такой чисто практический, но проникнутый самой трогательной заботой совет:

Впредь пей не *одну* воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов (1 Тим. 5, 23).

Находясь во временной отлучке в Македонии, Павел писал Тимофею в Ефес, надеясь на свое скорое туда возвращение (см. 1 Тим. 1, 3; 3, 14-15; 4, 13). Такое могло быть в случае освобождения апостола из римских уз в 63-м году. «Сохранилось предание о Тимофее, как епископе Ефесском»<sup>1034</sup>.

В вопросе об аутентичности 1 и 2 Тим. мнения современных исследователей расходятся. Различия в стилистике между Пастырскими посланиями и более ранними посланиями ап. Павла еще не дают безоговорочных оснований для утверждения, что 1 и 2 Тим., так же как и Тит., были написаны после Павловой кончины его последователями, хотя именно такое мнение разделяет большинство новозаветных ученых. Возможно и то, что пережитые испытания, огромный пройденный миссионерский путь, понимание невозможности лично опекать многочисленные новорожденные христианские общины, желание препоручить дело сохранения Благовестия в надежные руки, а также осознание близкой кончины – все это заставило апостола Павла писать о том, о чем он ранее не считал нужным писать. Соответственно, по сравнению с экспрессивными ранними посланиями меняется и манера, и тематика его посланий. Неизменным остается проникновенное личностное отношение Павла к целым общинам и к отдельным людям, особенно к своим помощникам. Это-то как раз невозможно искусственно имитировать, да и не имело смысла.

#### 65. План и содержание 1 Тим.

Как уже было неоднократно отмечено, содержание 1 Тим. и Тит. во многом совпадает. Конечно, это не повторение одного и того же, но очень близкие соответствия. Разбираются те же проблемы и для их решений предлагаются схожие советы. Различия проявляются лишь в том, что 1 Тим. – более развернуто по объему (поэтому в новозаветном каноне оно идет первым среди Пастырских посланий, а за ним «автоматически» – 2 Тим.), и план его не такой простой, как в Тит. Можно определить те же самые три основных пункта плана, что и в Тит., но к каждому из пунктов апостол возвращается не один, но несколько раз:

- 1) Церковная организация (1 Тим. 3, 1-13; 5, 3-22)
- 2) Лжеучения (1 Тим. 1, 3-20; 3, 14 – 4, 10; 6, 3-5)
- 3) Поведение христиан внутри Церкви (1 Тим. 2, 1-15; 4, 11 – 5, 2; 5, 22 – 6, 2; 6, 6-19).

#### Церковная организация

Как и в Тит., здесь говорится о различных церковных иерархических служениях, хотя, впрочем, в отличие от Тит. – более развернуто и, кажется, в связи с уже более развитой, чем на Крите (где трудился Тит), церковной структурой. Этому вопросу посвящены два пассажа – 1 Тим. 3, 1-13 и 5, 3-22. Из них в первом говорится о епископах и диаконах, а во втором – о вдовах и пресвитерах.

Главное, что заботит Павла, когда он пишет обо всех этих церковных служениях, – порядок (благочиние) в Церкви как в организованном собрании. Церкви предстоит существовать в этом мире, в обществе, в истории, наконец. Ей нужна твердая база, чтобы стоять в верности изначальному Слову, воспринимаемому отныне как незыблемое «здоровое учение», требующее бережного сохранения и

<sup>1033</sup> См. Wild R.A., S.J. The Pastoral Letters. // NJBC. P. 891.

<sup>1034</sup> Кассиан, *en. C.* 252.

передачи в преемстве. Воплощением такой твердой базы становится церковная иерархия во главе с епископом. Очень скоро, уже в век апостольских мужей, из этого логически будет выведен тезис, кратко формулируемый как «где епископ – там Церковь» (или в более ясной отрицательной формуле: «Церкви нет без епископа»).

Апостол Павел пишет здесь не просто некоторых из многих церковных служений, что иллюстрировало бы многообразие служений в Церкви вообще, – как, например, в ранних посланиях (1 Кор.). Речь идет о служениях безусловно первенствующих и имеющих определяющее церковное значение. Именно поэтому апостол пишет о них так много и подробно.

Трудно отрицать, что указанные служения – епископ, пресвитер, диакон – хотя, конечно, и осмысливаются как служения по призванию Святого Духа (подобно всем служениям в Церкви), в то же время воспринимаются как служения-должности. Скажем, такое выражение, как «харизматические служения», по сути своей означающее ни что иное, как служение по вдохновению от Духа Святого, часто применяют в отношении, например, таких даров, о которых Павел писал в 1 Кор. 12:

<sup>4</sup> Дары различны, но Дух один и тот же; <sup>5</sup> и служения различны, а Господь один и тот же... <sup>28</sup> И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, *иным дал силы чудодейственные*, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки (1 Кор. 12, 4-5. 28).

В этом тексте Павел не упоминает ни епископов, ни пресвитеров, ни диаконов. Выражение «харизматические служения» и сейчас вряд ли можно услышать в отношении иерархических церковных степеней. Дело в том, что в церковно-иерархических служениях присутствует и фактор человеческого выбора, причем в гораздо большей степени, чем, например, в чисто харизматических служениях, перечисляемых в 1 Кор. Этот человеческий фактор и занимает главное внимание апостола. Он подробно пишет о том, кого и по каким критериям Тимофей и Тит могут возводить в ту или иную степень священства.

⇒ **Епископы**

<sup>2</sup> Но епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен, <sup>3</sup> не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, <sup>4</sup> хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; <sup>5</sup> ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией? <sup>6</sup> Не должен *быть* из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом. <sup>7</sup> Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую (1 Тим. 3, 1-7).

⇒ **Диаконы**

<sup>8</sup> Диаконы также *должны быть* честны, не двоязычны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы, <sup>9</sup> хранящие таинство веры в чистой совести. <sup>10</sup> И таких надобно прежде испытывать, потом, если беспорочны, *допускать* до служения (1 Тим. 3, 8-10).

⇒ **Вдовы**

<sup>9</sup> Вдовица должна быть избираема [ЕК: да вносится в список вдова] не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа, <sup>10</sup> известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу (1 Тим. 5, 9-10).

Пресвитеры

В связи с пресвитерами апостол высказывает такое общее правило:

Рук ни на кого не возлагай поспешно, и не делайся участником в чужих грехах (1 Тим. 5, 22).

Несколько замечаний по поводу приведенных цитат.

Прежде всего, еще раз уточним, что стоит за самими терминами.

«Епископ» (e)pi/skopoј – от e)pi-skope/w, где приставка e)pi- означает «над», а глагол skope/w – «смотреть») – буквально значит «надсмотрщик», «надзиратель», или избегая отрицательных ассоциаций, которые эти слова имеют в русском языке, «блюститель».

«Пресвитер» (presbu/teroј, – прилагательное pre/sbuj?, «старый», в сравнительной степени) – «старейший», «старейшина».

«Диакон» (dia/konoј) – буквально «служитель».

Несомненно, четкое различие между этими степенями произошло не сразу – особенно это касается епископов и пресвитеров<sup>1035</sup>.

<sup>1035</sup> Например, в Флп. 1, 1 говорится о «епископах и диаконах», но не говорится о пресвитерах, причем о епископах в связи с небольшой филиппийской общиной говорится во множественном числе.

«Термин «пресвитер», который ап. Павел употребляет в Тит. 1, 5, заменяется в ст. 7 термином «епископ». Отсюда и вытекает, что Павел употреблял эти два термина как синонимы»<sup>1036</sup>.

Более того, из Пастырских посланий, не говоря уже о других новозаветных книгах, нельзя почерпнуть однозначные сведения об обязанностях и специфике перечисленных выше служений. Можно лишь говорить, что в Пастырских посланиях, возможно, более-менее четко осознается превосходство епископского служения над пресвитерским. Позднее, но очень скоро епископ станет единоличным (по образу единства Христа) предстоятелем церкви как конкретной христианской общины. Намек на столь высокое, но ответственное служение, скрыт в примечательном утверждении:

Если кто епископства желает, доброго дела желает (1 Тим. 3, 1).

Этому утверждению неизбежно суждено было приобрести и грустно-иронический оттенок, какого наверняка не имел в виду апостол. Ведь история церковного епископата есть история высшей церковной власти, что неизбежно включает в себя и многочисленные негативные примеры искушения властью, когда эта самая власть проявлялась в авторитарных, репрессивных методах начальствования и в удовлетворении тщеславных, карьерных или попросту меркантильных человеческих интересов.

Так, например, возникновение монашества было вызвано в том числе стремлением убежать от неизбежного обмирщения церковной жизни в IV веке, когда Церковь была легализована и перед нею во весь рост встала перспектива включения в общественно-государственный строй. Это проявилось в первую очередь в уподоблении церковного управления общественно-государственным формам власти. Монахи бежали, например, от епископства как от одного из величайших человеческих искушений властью, понятой совсем не в христианском смысле. Парадокс состоял в том, что именно нравственная высота монашества, обретенная в пустыне, была затем востребована опять-таки на епископских степенях как высших и наиболее ответственных степенях церковного управления. Поэтому, например, нас не должно удивлять такое требование, как единобрачие, т.е. один-единственный брак:

... епископ должен быть ... одной жены муж (1 Тим. 3, 2).

Это требование еще некоторое время будет фигурировать в древних канонах Церкви<sup>1037</sup>, пока на смену ему не придет обычай поставлять епископов только из монашествующих, как это происходит и в наши дни.

О диаконах же в Деян. 6 говорится как об одном из самых ранних служений, причем не богослужебного, а социально-бытового характера – «печься о столах» (Деян. 6, 2). Пастырские послания отражают более позднюю эпоху первоначальной церковной истории, когда служение диаконов, очевидно, становилось тоже чем-то традиционным и вполне определенным. Трудно сказать, до какой степени диаконские обязанности имели отношение к богослужению.

Что касается вдовиц (греч. ед. ч. *xh/ra*), то здесь имеется в виду возможность находится на содержании общины согласно определенному списку<sup>1038</sup>, а также церковное служение, не дожившее в Православной Церкви до наших дней, хотя само слово изначально означает «вдову» в обычном смысле слова. Кстати, вот как мотивирует апостол довольно высокий возрастной ценз, ниже которого он не рекомендует избирать вдовиц на общественно-церковное служение:

<sup>11</sup> Молодых же вдовиц не принимай, ибо они, впадая в роскошь в противность Христу, желают вступать в брак. <sup>12</sup> Они подлежат осуждению, потому что отвергли прежнюю веру; <sup>13</sup> притом же они, будучи праздны, причащаются ходить по домам и *бываю*т не только праздны, но и болтливы, любопытны, и говорят, чего не должно. <sup>14</sup> Итак я желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию; <sup>15</sup> ибо некоторые уже совратились вслед сатаны (1 Тим. 5, 11-15).

Вообще о женщинах и их участии в церковной жизни в Пастырских посланиях говорится довольно сурово. Руководство Церковью и учительство доверяются только мужчинам (в сане епископов и пресвитеров):

<sup>11</sup> Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; <sup>12</sup> а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии (1 Тим. 2, 11-12).

Итак я желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию (1 Тим. 5, 14).

По словам одного современного протестантского библеиста, «без Пастырских посланий Новый Завет был бы гораздо более дружелюбным по отношению к женщинам»<sup>1039</sup>. Иначе говоря, в этом смысле

<sup>1036</sup> *Кассиан, en. С. 249; см. также С. 256.*

<sup>1037</sup> См., например, 5-е правило Святых Апостолов.

<sup>1038</sup> То, что переведено в СП как «избираема» (5, 9: *katalege/sqw*, от *kata/logoj* – «список»), ЕК предпочел перевести как «да вносится в список» – см. *Кассиан, en. С. 254.*

<sup>1039</sup> *Theissen G. P. 137.*

Пастырские послания представляют собой «самые неудобные» для феминистских учений новозаветные тексты.

Возвращаясь к теме церковных служений, следует сказать, что в отличие от более ранних Павловых посланий и остальных новозаветных книг различия между перечисленными служениями осознаются более-менее четко. Безусловно имеются в виду, как нечто само собой разумеющееся, их исключительные первенствующие позиции в управлении всей церковной жизнью – от организационных до вероучительных аспектов (сохранение первоначального Предания).

Все это дает право говорить, что Пастырские послания отражают следующий, по сравнению с первоначальным более зрелый этап исторического развития Церкви – этап, которому свойственны уже более четкие формы церковной организации и стремление к как можно более строгому и чинному порядку. В библиистике закрепился термин «ранняя кафоличность», имеющий в виду появление в раннем христианстве тенденции к усилению «вертикали власти» в лице церковной иерархии (отраженной, как мы видим, уже в Новом Завете).

Тит и Тимофей «ответственны за то, чтобы держать веру в чистоте (1 Тим. 1, 3-4; 4,6-8. 11-16 и т.д.), руководить жизнью и взаимоотношениями в общине (1 Тим. 5, 1-16 – Тимофей имеет право самовластно вносить в список вдов и отказывать в этом; 6, 2,17; Тит. 2, 1-10. 15 – «со всякой властью»), отправлять правосудие и налагать наказание, в том числе и на пресвитеров (1 Тим. 5, 19-21 – Тимофей выше пресвитеров, к нему апеллируют), возлагать руки (1 Тим. 5, 22 – функция, уже отведенная Тимофею?) и *ставит* пресвитеров (Тит. 1, 5). Появляется понятие «апостольского преемства» – от Павла к Тимофею, потом к «верным людям», потом к «другим», хотя неясно, насколько важной здесь была формальная сторона (2 Тим. 2, 2)»<sup>1040</sup>.

#### Лжеучения и «здоровое учение»

Та же тенденция проявляется в Пастырских посланиях и тогда, когда идет речь о противостоянии лжеучениям.

Подлинность первоначального Предания, которое есть ни что иное, как проповеданное лично апостолами Евангелие, в Пастырских посланиях обозначается часто повторяемым выражением «здоровое учение» (h( didaskali/a t\$= u(giainou/s\$ или h( t\$= u(giainou/s\$ didaskali/a; Тит. 1, 9; 2, 8; 1 Тим. 1, 10; 2 Тим. 1, 13; 4, 3). Теперь оно переходит из состояния только что прозвучавшего из апостольских уст слова в зафиксированное («кристаллизованное»), «вверенное» (2 Тим. 3, 14), бережно хранимое и передаваемое учение. Ему противопоставляется все, что идет с ним вразрез – конечно, не по букве, а по духу. Любым извращениям «здорового учения» даются самые резкие и уничижительные характеристики:

.. не внимая Иудейским басням и постановлениям людей, отвращающихся от истины (Тит. 1, 14).

<sup>3</sup> ... чтобы они не учили иному <sup>4</sup> и не занимались баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божие назидание в вере (1 Тим. 1, 3-4).

Негодных же и бабьих [в ЕК: старушечьих] басен отвращайся, а упражняй себя в благочестии (1 Тим. 4, 7).

<sup>3</sup> Ибо будет время, когда здорового учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; <sup>4</sup> и от истины отвратят слух и обратятся к басням (2 Тим. 4, 3-4).

Правда, при этом нельзя сделать однозначных выводов по поводу самого содержания обличаемых лжеучений. Скорее всего, имеются в виду гностические идеи, которые получали все большее и большее распространение. Так, термин «родословия» подразумевает, вероятно, гностическое учение об эманации<sup>1041</sup> – посредничестве между Богом и тварным миром, своеобразном «родословии», в котором «свое» место, как одному из звеньев, отводилось и Иисусу Христу.

Также апостол пишет о

запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением (1 Тим. 4, 3).

Здесь вновь подразумевается гностическая проповедь крайнего аскетизма, отрицавшего брак и требовавшего сурового пищевого воздержания. Павел вразумляет:

<sup>4</sup> Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, <sup>5</sup> потому что освящается словом Божиим и молитвою (1 Тим. 4, 4-5).

Роль церковной иерархии, пример которой должны являть собой Тимофей и Тит, согласно Пастырским посланиям, состоит в том, чтобы «сохранять, блюсти и охранять Предание»<sup>1042</sup>:

<sup>1040</sup> Дани Д.Д. С. 369.

<sup>1041</sup> См. Кассиан, еп. С. 252.

<sup>1042</sup> Дани Д.Д. С. 377.

<sup>13</sup> ... завещаю тебе <sup>14</sup> соблудности заповедь чисто и неукоризненно, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа (1 Тим. 6, 14).

О, Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания (1 Тим. 6, 20). <sup>13</sup> Держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня, с верою и любовью во Христе Иисусе. <sup>14</sup> Храни добрый залог Духом Святым, живущим в нас (2 Тим. 1, 13-14; см. также Тит. 1, 9).

#### У границ Нового Завета

Пастырские послания занимают в Новом Завете свое уникальное место. Аналогично 2 Петр., они знаменуют эпоху, когда апостольский век, неповторимый в своем непосредственном свидетельстве учеников-очевидцев служения Иисуса Христа, безвозвратно уходит в прошлое. Здесь Новый Завет, понимаемый как собрание связанных исключительно с апостольским первосвидетельством книг, подходит к своим границам. За ними начинается послепостольская, а за нею и другие эпохи, когда Церковь растет и развивается на раз и навсегда положенном основании.

Примечательно, что осознание новых факторов, появляющихся в историческом бытии христианства, имеется внутри самого Нового Завета именно в виде Пастырских посланий. В них четко обозначены или намечены тенденции, получившие развитие впоследствии, уже за хронологическими пределами Нового Завета как свода Писаний (развитие церковной организации, в частности, иерархии; развитие преемства в сохранении учения и т.п.). Речи о скором Втором Пришествии Христовом, которое бы положило конец земной истории, уже здесь приобретают все более и более неопределенные и спокойные интонации (см. 1 Тим. 4, 8; 5, 24; 6, 7; 2 Тим. 2, 10-12; 4, 18).

#### § 56. Второе Послание к Тимофею

Второе Послание к Тимофею ничем прямо не выдает знакомства с 1 Тим. Его тон, а главное некоторые прямые высказывания недвусмысленно указывают на то, что это последнее или одно из последних посланий ап. Павла:

<sup>6</sup> Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. <sup>7</sup> Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; <sup>8</sup> а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление Его (2 Тим. 4, 6-8).

Можно предполагать, что освободившись из римских уз, апостол возобновил свои миссионерские путешествия и пока около 66-67-го годов не был казнен после вторичного суда, написал Пастырские послания. Из них 2 Тим. написано уже во время второго римского заключения ввиду неизбежной скорой кончины. Правда, об освобождении после первого суда, а также об апостольских путешествиях и повторном заключении ничего не говорится в Деяна. – нашем главном источнике, касающемся жизнеописания Павла. Поэтому возможен и другой вариант: 2 Тим. написано на исходе первых и единственных римских уз, закончившихся смертным приговором апостолу. При этом нельзя исключать и того, что 2 Тим., как и 1 Тим. и Тит. могли быть написаны после смерти ап. Павла верными его памяти учениками, хорошо усвоившими богословие и проповедь учителя, но все же писавшими несколько другим слогом и в другой, более поздней церковной ситуации. Как бы там ни было, из всех Пастырских посланий 2 Тим. по своему содержанию выглядит как наиболее Павлово.

#### 66. Содержание 2 Тим.

2 Тим. проникнуто какой-то необыкновенной и трогательной личной печалью апостола, которая сочетается с трезвым беспокойством руководителя. Превосходя свою печаль, он отдает распоряжения своему верному преемнику. Так, с одной стороны, апостол жалуется:

Ты знаешь, что все Асийские оставили меня; в числе их Фигелл и Ермоген (2 Тим. 1, 15).

И с любовью вспоминает:

<sup>16</sup> Да даст Господь милость дому Онисифора за то, что он многократно покоил меня и не стыдился уз моих, <sup>17</sup> но, быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. <sup>18</sup> Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день; а сколько он служил мне в Ефесе, ты лучше знаешь (2 Тим. 1, 16-18).

А с другой стороны, каким необыкновенным доверием проникнуты слова, обращенные к Тимофею:

<sup>10</sup> А ты последовал мне в учении, житии, расположении, вере, великодушии, любви, терпении, <sup>11</sup> в гонениях, страданиях, постигших меня в Антиохии, Иконию, Листрах; каковые гонения я перенес, и от всех избавил меня Господь (2 Тим. 3, 10-11).

Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещивай со всяким долготерпением и назиданием (2 Тим. 4, 2).

Много места посвящено отеческому предостережению от ненужных словопрений и всего того, что отвращает от «здорового учения».

<sup>14</sup> Сие напоминай, заклиная пред Господом не вступать в словопрения, что нимало не служит к пользе, а к расстройству слушающих. <sup>15</sup> Старайся представить себя Богу достойным, делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины. <sup>16</sup> А непотребного пустословия удаляйся; ибо они еще более будут преуспевать в нечестии, <sup>17</sup> и слово их, как рак, будет распространяться. Таковы Именей и Филит, <sup>18</sup> которые отступили от истины, говоря, что воскресение уже было, и разрушают в некоторых веру (2 Тим. 2, 14-18).

В этом контексте рождается памятное высказывание о значении Священного Писания, под которым Павел в данном случае подразумевает, конечно, те Писания, которые мы сейчас называем Ветхим Заветом и к которым уже впоследствии присоединились в качестве Нового Завета Евангелия и другие апостольские писания:

<sup>15</sup> Притом же ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса. <sup>16</sup> Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, <sup>17</sup> да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен (2 Тим. 3, 15-17).

Вместе со 2 Петр. 1, 20-21 этот отрывок сыграл большое значение в понимании богодухновенного характера Священного Писания. Само слово «богодухновенный» или «боговдохновенный» (*theo/pneustoj*), т.е. «вдохновенный Богом», нигде больше в Библии не встречается. Редкие случаи его употребления имеются в языческой литературе дохристианской поры, а также в Сивиллиных книгах. В то же время схожую идею – «откровение от Бога через Его Святой Дух» – можно встретить в Кумранских текстах, а также у Иосифа Флавия, Филона и в иудейских писаниях новозаветных времен<sup>1043</sup>.

В чем-то 2 Тим. напоминает 2 Петр. – то же предчувствие неизбежно наступающих послепостольских времен, та же обеспокоенность по поводу угрозы лжеучений, которые могут исказить первоначальное Благовестие. За каждым из двух посланий стоит громадный авторитет великих апостолов, которых Церковь наименовала первоверховными. Показательно, что и тот, и другой (оба обладали колоссальным, но разным и неповторимым личным апостольским опытом, породив разные традиции внутри первоначального христианства) испытывали похожие переживания, которые выразили (сами или через последователей) в своих последних, если не предсмертных посланиях. Не говорит ли это о том, что «в разных частях Церкви к концу новозаветного периода вырабатывались близкие подходы к схожим проблемам»<sup>1044?</sup>

Беспокойство апостолов очень понятно и оправданно. Однако это не означает, что абсолютно все новое, чем богатеет христианское Предание на протяжении многовековой истории Церкви, автоматически подпадает под категорию «басен», которые лишь «льстят слуху» (2 Тим. 4, 3-4).

Важно держаться «здорового учения», каким является первоначальное апостольское Благовестие, не превращая его в мертвую букву, но актуализируя всегда новое звучание его духа.

## ХII. АПОКАЛИПСИС

Приступая к книге Откровения (Апокалипсису) св. Иоанна Богослова, мы прикасаемся к *одному из* примеров особого религиозного настроения, видения мира и его истории, которыми в среде иудейства предновозаветных (междузаветных) времен и в среде первых поколений христиан жили как своей верой и религиозными чаяниями целые группы людей, течения и движения.

Русский термин «Откровение» является переводом греческого «Апокалипсис» (*apokaluyij*, от *apokaluptw* – «открывать»). В каком-то смысле термин «Апокалипсис» более предпочтителен, так как слово «Откровение» имеет и более широкое значение – как Священное Предание в любой форме (= Божественное откровение) или как любое вдохновенное извие (например, от Бога), духовное озарение.

Однако когда речь идет об «Откровении св. Иоанна», знающий читатель сразу же понимает, что имеется в виду последняя книга Нового Завета. В то же время и термин «Апокалипсис» в нашей речи имеет второе, причем на этот раз не расширительное, а искажающее первоначальный смысл значение: как синоним выражения «конец истории» (или в обывательской речи «конец света»). Иначе говоря, «Апокалипсис» неверно понимается не как чье-либо внутренне переживание или слово (устное или письменное) об этом переживании, а как некое катастрофическое событие. Такое понимание термина продиктовано упрощенным и вульгарным пониманием, а точнее, непониманием смысла книги Откровения.

Нельзя также сразу не отметить, какое особое или даже необычное место занимает Откр. в Библии, в богослужении Церкви и в сознании людей.

<sup>1043</sup> См. *Brown R. P.* 679.

<sup>1044</sup> *Brown R. P.* 771.

Что касается Библии, то Откр. является ее последней книгой. Ею заканчивается Новый Завет, в чем невозможно не увидеть глубокого смысла. Последние главы Откр. (21–22) содержат блистательное описание красоты и славы Небесного Иерусалима – того преображенного, изобилующего красотой мира, которым, согласно *первым* главам Библии (Быт. 1–2), должно была с самого начала стать все творение. Таким образом, перед нами зеркальное соотношение изначального Божьего замысла и его непреложного осуществления – тех двух полюсов, что определяют направленность истории всего творения и обрамляют ее библейское изложение. Причем концовка Откр. (и Библии) отражает напряженное христианское ожидание намеченного осуществления:

Ей, гряди, Господи Иисусе! (Откр. 22, 20)

В то же время последнее место Откр. в каноне Нового Завета имеет и другое объяснение – не богословское, а более практическое. Дело в том, что Откр. было принято в канон Нового Завета не без серьезных колебаний и сомнений, особенно на Востоке. Канонический авторитет за ним окончательно закрепился лишь к III–IV векам. Очевидно, этим объясняется и то, что Откр. не входит в состав Писаний, читаемых за богослужением в Православной Церкви (в отличие от Католической и протестантских)<sup>1045</sup>. Кстати, при этом Откр. не было последней по времени написания новозаветной книгой (скорее всего, такой является 2 Петр.<sup>1046</sup>).

Колебания по поводу каноничности Откр. были вызваны тем, что с точки зрения содержания и понимания эта книга слишком специфична. Адекватное понимание Откр. требует определенного опыта христианской веры, воспитанной на основополагающих новозаветных книгах (прежде всего, Евангелиях), жизни в Церкви, и в не меньшей степени достаточно конкретных знаний об особенностях такого рода литературы древности, как апокалиптика в целом. Без такого церковного опыта и историко-литературных познаний чтение Откр. является в высшей степени небезопасным, т.е. сопряженным с большой долей риска неправильного понимания.

Включив Откр. в канон Нового Завета, Церковь тем самым пошла на этот риск. Откр. обрело статус канонической книги, т.е. Слова Божия, которое по определению рекомендуется к чтению каждому, кто желает узнать о Новом Завете и утвердиться в христианской вере. По указанным причинам риск неправильного понимания Откр. неизбежно и часто становится реальностью. Ведь именно загадочное, таинственное и необычное, особенно если оно при этом еще и устрашающее, вызывает повышенный интерес и внимание. Зверь, т.е. сатана, а не Христос, к сожалению, зачастую становится предметом духовных поисков христиан, хотя эти поиски и прикрыты объяснениями о необходимости знания врага, чтобы противостоять ему.

С кем только ни отождествляли апокалиптического зверя?! Говоря лишь об умонастроениях XX века, можно вспомнить, как его узнавали и в Ленине, и в Гитлере, и в Сталине, и в Папе Римском, и в Саддаме Хусейне, и т.п. В каких только событиях истории и современности ни узнавали то, что якобы буквально предначертано в Откр.?! И в коммунистических революциях, и в создании атомной бомбы, и в появлении государства Израиль, и в Чернобыльской аварии, и т.п. Где только ни пытались разглядеть три шестерки или установление печати, в том числе и в совсем недавние времена?! И в штрих-коде, и в ИНН, и в переписи населения, и в смене паспортов, и т.п.

Впрочем, люди занимались этим и раньше. Об этом свидетельствуют, например, пережившие свою эпоху литературные герои (Пьер Безухов в романе Льва Толстого «Война и мир»). С помощью разнообразных манипуляций с числами, в обилии имеющимися в Откр., высчитывали сроки различных исторических катаклизмов, из которых «самым апокалиптическим» является, естественно, «конец света».

Все этого показывает, что Откр., как, наверное, никакая другая книга, требует, во-первых, предварительного обстоятельного введения в апокалиптический жанр или, точнее, в апокалиптическую традицию (а Откр. действительно есть *одно из* произведений этой традиции, представленной и другими не вошедшими к библейский канон произведениями), а во-вторых, тщательного и подробного комментария по ходу текста (подобно синхронному переводу с иностранного языка).

Из этих двух задач уделим большее внимание первой, тогда как вторая – последовательный комментарий – в требуемой полной мере не вписывается в регламент нашего курса, поэтому мы ограничимся разбором лишь отдельных мест Откр.

---

<sup>1045</sup> В результате получается очень интересный парадокс: не будучи задействованным в богослужении, Откр. плодотворно «работает» в догматическом и литургическом богословии Православной Церкви. Можно вспомнить, например, такие чисто апокалиптические, т.е. почерпнутые из Откр., идеи, как Христос-Агнец Божий, Небесный Иерусалим, мученичество как свидетельство и т.п. Этот парадокс вызывает неподдельное удивление у западных христиан, не мыслящих свое богослужение без чтения Откр.

<sup>1046</sup> См. Brown R. P. 773.

## § 57. Общее введение: апокалиптика как литературно-богословская традиция

Об апокалиптике можно с полным правом говорить если не как о специфическом жанре<sup>1047</sup>, то как об особой литературно-богословской традиции. Речь идет прежде всего об иудействе т.н. междузаветной эпохи (последние примерно два-три века до Р.Х. и один-два века по Р.Х.). Это большой пласт, который имеет свои четко выраженные черты и особенности, а с другой стороны – составляет неотъемлемую часть богатого библейско-богословского наследия, как, например, пророческая традиция или традиция мудрости.

Этот пласт или традицию принято называть *апокалиптической* литературой или *апокалиптикой*, хотя данный термин почти никогда не был самоназванием:

«Слово «Апокалипсис» как обозначение жанра впервые встречается в Книге Откровения св. Иоанна Богослова. Среди иудейских апокалипсисов 250-х до Р.Х.–132-х годов по Р.Х. только некоторые носят это название в рукописях, и то – как добавление переписчика»<sup>1048</sup>.

К упомянутым четко выраженным чертам относятся прежде всего определенные литературные особенности – по аналогии с другими литературными жанрами. Можно говорить о целой системе условностей, символов, правил, свойственных апокалиптической литературно-богословской традиции. Это как будто единый язык, без знания которого читатель ничего не сможет понять или поймет неправильно.

Когда мы читаем любые другие библейские книги (например, пророческие), то если хотим адекватно понять их смысл, должны глубже познакомиться с обстоятельствами: когда и почему именно так выразился тот или иной священный писатель или пророк. Прежде всего это обстоятельства, связанные с конкретной (религиозной, политической, нравственной и т.п.) ситуацией *вокруг* этого писателя или пророка: мы должны знать о «здесь и сейчас» (точнее, о «там и тогда»). В случае же с апокалиптическими произведениями автор в гораздо большей степени связан именно с общими, характерными условностями апокалиптической традиции, а не только с живой ситуацией вокруг него. Конечно, необходимость писать определяет именно ситуация вокруг, но само написание представляет собой как бы *перевод* своей вести на условный язык апокалиптики.

В то же время, как уже отмечалось, апокалиптика составляет неотъемлемую часть богатого библейско-богословского наследия. При всей своей специфике апокалиптика – порождение библейской традиции. Например, подсчитано, что 65% всех стихов Откр. содержат ветхозаветные аллюзии, хотя при этом почти невозможно найти прямую библейскую цитату<sup>1049</sup>.

Однако в Библию (как в Новый, так и в Ветхий Завет) вошла лишь небольшая часть этой традиции, в то время как гораздо большая по объему ее часть осталась за пределами библейского канона, составив значительный пласт апокрифической литературы.

В Ветхом Завете это прежде всего Книга Даниила, а также отдельные главы других ветхозаветных книг: например, Ис. 24–27 (эти главы библеисты часто так и называют: «Апокалипсис Исаии»); целый ряд глав в Иез. и Зах. За пределами ветхозаветного канона остались такие апокалиптические произведения, как Книга Еноха (хотя она цитируется в Иуд. – см. § 51. 3), Завет 12-ти патриархов, Книга Юбилеев и др.<sup>1050</sup>

Откр. – единственная *христианская* апокалиптическая книга, вошедшая в Новый Завет. Остальные христианские или псевдохристианские апокалипсисы (Петра, Иакова, Павла, Пресвятой Богородицы, еще один Иоанна Богослова и др.) не были приняты в новозаветный канон.

В то же время ряд отрывков других канонических новозаветных книг носят апокалиптический или близкий к нему характер: например, 1 Фес. 4, 16-17 или 2 Фес. 2, 1-12. Апокалиптические черты имеет Мк. 13. Вообще христианская весть – как из уст Самого Господа Иисуса Христа, так и из уст Его учеников и первых христиан, – носила ярко выраженный апокалиптический характер (ср. § 15. 3).

<sup>1047</sup> «Не существует стандартного типа апокалипсиса, поэтому выделенные далее черты – не описание жанра, а освещение наиболее ярких особенностей, нередко встречающихся в «апокалипсисах». – *Дани Д.Д.* С. 333.

<sup>1048</sup> *Collins J.J.* Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. Michigan. 1989. P. 3.

<sup>1049</sup> См. *Brown R.* P. 775. N. 3.

<sup>1050</sup> Кроме того, среди книг Ветхого Завета, входящих в славянский канон книг, хотя и называемых неканоническими в смысле отсутствия в еврейском каноне, явным апокалиптическим характером отмечена 3-я книга Ездры. Эта книга отсутствует даже в каноне LXX, но будучи переведена с еврейского, она включена в славянскую Библию и некоторые издания Вульгаты, и таким образом является для Православной Церкви Священным Писанием. 3 Ездр. «носит имя великого священника Ездры, но написана не им, а палестинским иудеем – быть может, знакомым с зарождавшимся христианством – по-еврейски или арамейски в конце I века н.э. (несомненно после 70-го года)». – Ключ... С. 248.



Прежде, чем остановиться на конкретных чертах апокалиптики, следует подготовиться к тому, что христианская апокалиптика во многом унаследовала их от иудейства, но при этом наполнила своим, чисто христианским содержанием. Ведь известно, что существует *очевидная* разница между верой иудейской и верой христианской, хотя при этом Иисус и Его ученики проповедовали на богословском языке иудейства.

В полной мере это относится и к апокалиптике. Появившись и созрев в иудейской среде, новозаветная апокалиптика не может не «соблюдать жанра», но в Христианской Церкви она стала формой христианского Благовестия. Как и во всех новозаветных Писаниях, в новозаветной апокалиптике исключительное и определяющее место занимает Иисус Христос.

#### **67. Религиозно-политические и психологические истоки апокалиптики**

Апокалиптическая традиция стала зарождаться по мере того, как иудейству становилось все более и более ясно, что никакими человеческими (законными, военными или политическими) методами не удастся наладить жизнь народа Божия в соответствии с Законом и вне пагубной зависимости от язычества, мировому господству которого, как казалось, все нет конца. Надежды таяли по мере того, как вместо одного языческого режима приходил другой. Подобно выходящим из морской пучины один за другим зверям, сменялись империи вавилонян, персов, греков, наконец, римлян (см. Дан. 7).

Ощущение полной катастрофы приходило особенно в периоды наступлений на истинную веру. Так было, например, во времена гонений на иудеев при греческом царе Антиохе IV Епифане (160-е годы до Р.Х.), апофеозом которых стало осквернение Иерусалимского храма – «мерзость запустения» (Дан. 11, 31). Эта конкретная историческая ситуация и стала контекстом для написания ветхозаветного апокалипсиса – Книги Даниила.

В такие времена становилось очевидным, что языческий мир – не просто неведение истинного Бога, но порой осмысленная, целенаправленная борьба с Богом и Его народом. Этот мир в лице прежде всего политических правящих режимов имеет звериные лица по сравнению с божественно-человеческим лицом Закона, по которому хочет жить Израиль: на смену зверям в видении Даниила приходит Сын Человеческий (см. Дан. 7, 13-14).

Религиозные надежды обращены уже не на собственные силы, даже если при этом *помогает* Бог, а *только* на Бога и Его *явное* вмешательство. Более того, надежда на благоденствие здесь и сейчас разрушена, и нужно ждать *будущего* благоденствия. При этом открывается и смысл *настоящих* бедствий, страданий, разрушений, гонений – смысл, который сокрыт, но который *открывается* как конечный и подлинный. Он может быть *открыт* только особым посвященным – апокалиптикам (тем, кому *открывается*), тайнозрителям.

Первые христиане унаследовали от иудейства эти апокалиптические настроения – жажду вмешательства Бога в историю с тем, чтобы Он разрушил мировое зло и наконец установил Свое Царство:

«Откровение Иоанна показывает, что на закате I века огонь апокалиптического ожидания почти не уменьшился и легко возгорался сильнее, когда перед христианами вставал трудный выбор: подчиниться культу императора или подвергнуться жестокому гонениям»<sup>1051</sup>.

#### **68. Основные особенности апокалиптики**

Апокалиптика претендует на обладание некоего знания, сокрытого до определенного времени, но откровенного, т.е. открытого прямо от Бога определенным лицам. Имеется в виду знание о смысле мировой истории – смысле, а значит и цели, завершении, конце истории. Именно *мировая* (всемирная, всеобщая) история, главным героем которой является, конечно, народ Божий (а не «частные» вопросы личного спасения или нравственности), и является предметом откровения в апокалиптике.

Речь идет не о причинно-следственных связях между историческими событиями и эпохами, о которых рассуждают историки, а о том, что находится «за» самой историей, что знает только Бог, относящийся к истории не как один из ее участников (пусть и самый могущественный), а как ее Творец и наблюдатель, вмешивающийся только тогда, когда считает нужным.

У Него есть такое знание об истории и ее смысле, которое невозможно вывести из самой истории, каким бы пристальным и квалифицированным ни было наблюдение изнутри нее. Это можно сравнить с пьесой, у которой есть не участвующий в действиях режиссер, но он, конечно, знает ее начало, конец и общий смысл, а зритель может только обо всем этом догадываться и теоретически знать о существовании режиссера. Апокалиптик осознает себя тем особым избранником, с которым Бог делится Своим знанием о смысле и конце истории. Бог допускает его «за кулисы» истории. Другими словами, апокалиптика – это историософия в ее древнейшем виде, хотя и не только историософия.

---

<sup>1051</sup> Дани Д.Д. С. 355.

## Сравнение с пророчеством

Как известно, интерес к истории, ее божественному смыслу и действиям Бога в истории первыми проявили библейские пророки. Именно благодаря им Священная история и была осмыслена как история взаимоотношений с Богом, история Завета, протекающая от Исхода к Царству Божию. В этом смысле апокалиптическая традиция стала преемницей пророческой традиции.

Но если пророки искали свидетельств действия Бога в рамках *этой* истории, то апокалиптики «без сожаления» писали о том, что с историей этого мира будет покончено и начнется новая история, новый век. Оптимизм пророков был устремлен в историческое будущее, каким бы близким или далеким оно ни было, тогда как апокалиптики были крайними пессимистами в отношении этой истории, а весь свой оптимизм веры обращали в будущее «за» историей.

Связь апокалиптики с пророческой традицией заключается и в том, что апокалиптика по сути дела вырастает из пророчества. Зарождение апокалиптического жанра можно отчетливо увидеть уже в книге Иезекииля – пророка Вавилонского плена, т.е. еще в VI веке до Р.Х. Описания видений, которые мы читаем в Иез. 1–3; 37; особенно в 40–48, очень напоминают описания<sup>1052</sup>, встречающиеся в апокалиптике в пору ее расцвета (в указанный выше междузаветный период). Это и неудивительно, ибо разрушение Иерусалима и храма, падение монархии, Вавилонское пленение были той катастрофой, которая, может быть, впервые заставила задуматься израильских пророков над невозможностью спасения в рамках этой истории и устремить свой взор на спасение «за» историей. Иначе говоря, религиозно-политическая ситуация Вавилонского плена во многом соответствует эпохе III–I веков, благоприятной для появления апокалиптических настроений.

Немаловажно, что св. Иоанн – автор Откр. – не один раз в начале и в конце (см. Откр. 1, 3; 22, 19) определяет свой труд не только как апокалипсис (Откр. 1, 1), но и как пророчество. В самом деле, письма к семи церквам, составляющие первые три главы Откр., носят ярко выраженный характер пророческого увещания, а не апокалиптики.

## Обзор истории как предвидение будущего

Метод изложения в апокалипсисах можно сравнить с тем, как спортсмен прыгает в длину. Чтобы прыгнуть как можно дальше, он разбегаются на расстоянии гораздо большем, чем длина прыжка. Можно применить другой образ: чтобы как можно точнее рассчитать место падения предмета, т.е. конец траектории, автор изучает всю траекторию<sup>1053</sup>. Так и апокалиптик: сначала он говорит об уже известном прошлом как о будущем, для чего, например, прикрывается каким-нибудь великим именем глубокой древности (Еноха, Моисея, и т.п.), а затем, заручившись авторитетом уже свершившихся предсказаний, говорит о том, что в самом деле является для него будущим. Вполне понятно, что реальное будущее предстает в его описаниях в более расплывчатых контурах и загадочных образах по сравнению с тем детально и четко описанным «будущим», которое для анонимного автора апокалипсиса является известным прошлым.

«Этот метод часто позволяет датировать апокалипсисы: момент, в который описание истории теряет точность и аккуратность, и есть момент написания»<sup>1054</sup>.

Откр. написано около 95–100-го года (в эпоху гонений при Домициане), но как бы из ситуации 60-х годов (в эпоху гонений при Нероне)<sup>1055</sup>.

## Псевдонимия

Многие апокалипсисы являются псевдонимными произведениями – они надписаны великими именами древних праведников: Еноха, Даниила, Моисея, Варуха, Ездры, Авраама и др.<sup>1056</sup> (в том числе по только что указанным причинам).

«Все было открыто особым мудрецам, но они молчали... И сами они долго не понимали (см. Дан. 8, 27), так как все должно было произойти намного позже»<sup>1057</sup>.

В этом отношении Откр. является исключением. Автор не скрывается под псевдонимом – он именует себя Иоанном и представляется как свидетель живого Христа. Другой вопрос, что не все библеисты соглашались с отождествлением Иоанна – автора Откр. с ап. Иоанном Богословом. Однако не только церковное Предание, но и последние открытия в области литературной структуры Откр. говорят о том, что автор Четвертого Евангелия, трех Соборных посланий и книги Откровения – одно и то же лицо.

<sup>1052</sup> См. подробнее *Brown R. P. 776-7.*

<sup>1053</sup> См.: *Charpentier E. Pour lire l'Ancien Testament. Paris. 1981. P. 89.*

<sup>1054</sup> *Barrett C.K. The New Testament Background. P. 231. – Цит. по: Дани Д.Д. С. 334; ср. Brown R. P. 776.*

<sup>1055</sup> См. *Charpentier E. P. 105.*

<sup>1056</sup> См. *Collins J.J. Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. Michigan. 1989. P. 5.*

<sup>1057</sup> *Rad G. von. Old Testament Theology. v. II, Edinburgh and London. 1966. P. 302.*

Апокалиптический язык – загадочный и сложный язык, с помощью которого пересказываются странные, «неописуемые» видения. Это язык символов, которые нужно правильно понять и истолковать. Многие символы получили общепринятое специально-апокалиптическое значение, выработанное в процессе развития традиции.

Например, четвертый, самый страшный зверь в Дан. 7, 7-8 описан так:

<sup>7</sup> После сего видел я в ночных видениях, и вот зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами; он отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов было у него. <sup>8</sup> Я смотрел на эти рога, и вот, вышел между ними еще небольшой рог, и три из прежних рогов с корнем исторгнуты были перед ним, и вот, в этом роге были глаза, как глаза человеческие, и уста, говорящие высокомерно.

Этот зверь символизирует греческую империю, образовавшуюся после завоеваний Александра Македонского. Десять рогов – десять правителей греческой династии на Востоке ко временам написания Дан. (первый рог – сам Александр; второй – Александр Эгус или Филипп Архидеус; третий – Селевк I Никатор и т.д.; десятый рог – Антиох IV Епифан). В 8-м стихе на эту символику накладывается несколько иная: небольшой рог, исторгнувший первые три – это все тот же Антиох IV Епифан, трое предшественников которого умерли насильственной смертью, хотя он и не был причастен к этому<sup>1058</sup>.

Или другой пример, предполагающий аналогичное истолкование, исходя из истории Римской империи, символом которой был орел<sup>1059</sup>:

И видел я сон – и вот, поднялся с моря орел, у которого было двенадцать крыльев пернатых и три головы (3 Езд. 11, 1).

Впрочем, видения не обязательно могут быть во сне – часто все происходит «наяву». Посредниками между Богом и тайнозрителем нередко выступают ангелы. Это продиктовано хорошо усвоенным и непререкаемым библейским убеждением о невидимости и неприступности (трансцендентности) Бога. Ангел восхищает, т.е. возносит тайнозрителя в надмирные выси, откуда он имеет возможность наблюдать ход истории со стороны (с высоты) в том ракурсе, как это видит Бог. Иногда это путешествие выглядит как долгое странствие на край земли или сквозь многочисленные небеса. Кстати, в этом отношении апокалиптику также предвосхитили пророки (см. Ам. 3, 7; 3 Цар. 22, 19-23; Ис. 6).

При описании видений используется своего рода «шифрованный» язык, в котором различные реальные и мифологические твари и даже числа заменяют народы и лица. Насколько это вытекало «из подлинного религиозного опыта или было просто литературным средством, в большинстве случаев остается открытым вопросом»<sup>1060</sup>.

#### Символика чисел

Неотъемлемой частью шифрованного языка апокалипсисов составляли числа с их не столько арифметическим, сколько богословским или символическим значением<sup>1061</sup>. Наиболее популярными были следующие числа, символика которых во многом понятна и используется до сих пор:

7 – символизирует совершенство, полноту, гармонию.

6 (7-1) – символизирует несовершенство как неполноту гармонии, а значит, ущербность, порок и вообще зло.

3,5 (7:2) – символизирует несовершенство как кризис (критическая точка в середине), как время испытания, страданий и гонений. Это число чаще всего означает временные сроки и может выступать в разных вариантах с различным временным наполнением, сохраняя один и тот же указанный смысл:

И они преданы будут в руку его до времени и времен и полувремени (Дан. 7, 25).

Здесь  $1+2+0,5 =$  три с половиной года.

Они будут попирает святой город сорок два месяца (Откр. 11, 2; ср. 13, 5).

42 месяца – это те же три с половиной года.

И они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней (Откр. 11, 3; ср. 12, 6).

1 260 дней – опять-таки три с половиной года. Можно встретить, однако, и три с половиной дня (см. Откр. 11, 9).

12 – символизирует Израиль, состоящий из 12 колен. Иначе говоря, это число народа Божия.

4 – символизирует весь мир (четыре стороны света).

<sup>1058</sup> См. Hartman L.F., Di Lella A.A. *Daniel* // NJBC. P. 416.

<sup>1059</sup> См. Ключ... С. 250.

<sup>1060</sup> Дани Д.Д. С. 334.

<sup>1061</sup> Об этом см. также Ианнуарий (Ивлиев), архим. Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 13.

1 000 – символизирует неисчислимо множество.

Указанные числа могут составлять комбинации, усиливая смысл. Например, сто сорок четыре тысячи = 12 в квадрате, помноженное на 1000. Это означает народ Божий, остающийся самим собой в неисчислимом множестве.

При этом еще следует учитывать, что многие числа искусно сокрыты в ткани апокалиптического повествования. Так, в Откровении св. Иоанна имя «Иисус» используется 14 (дважды по 7) раз, а «Христос» – 7 раз<sup>1062</sup>. Вообще, число семь – один из ключевых символов Откр.<sup>1063</sup>

#### Символика богослужебного культа

Богослужебный культ (в любой религии) сам по себе несет большую символическую нагрузку. В апокалиптических видениях встречаются описания богослужебных церемоний, что выражает уже некие апокалиптические идеи. Яркий пример – видение небесного богослужения, описанное в Откр. 4–5. К его рассмотрению обратимся позже.

#### Эзотеричность

Описанная причудливая символика тесно связана с эзотеричностью. Как будто это намеренная зашифровка и не всегда ясно, что она означает. Все это должно храниться в секрете порой в течение какого-то времени. Иногда дается прямое указание, как, например, Даниилу «запечатать видение»:

Сокрой это видение, ибо оно относится к отдаленным временам (8, 26).

В конце его книги мы читаем:

Иди, Даниил; ибо сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени (Дан. 12, 9).

Эзотеричность имеет и историко-политическую обусловленность. Апокалиптика играет роль своего рода «подпольной литературы». Ведь вокруг – ситуация кризиса, гонений, а идеи, возмещаемые апокалиптическими произведениями – крамольны.

Так, книга Даниила написана при Антиохе Епифане около 165-го года до Р.Х. Аналогичен, хотя и написан в другую эпоху, кумранский свиток «Войны сынов света с сынами тьмы». 3 Езд. и 2 Вар. написаны во времена кризиса иудаизма после падения Иерусалима. Наконец, Откр. написано во времена гонений при Домициане (95-й год)<sup>1064</sup>.

#### Этическая суровость

В связи с экстремальными условиями гонений выдвигаются особенно суровые нравственные требования<sup>1065</sup>.

#### Два века

С одной стороны, перед нами типичное библейское видение истории – не безнаправленное вращение с бесконечными повторениями, а устремленная к цели прямая линия. Такой взгляд на историю, характерный для Библии в целом, полностью принимается апокалиптикой. С другой стороны, взгляд апокалиптика четко различает некий *разрыв* в историческом процессе и вообще в бытии двух (или даже более) миров. Греческое αἰών можно перевести и как «век» (чаще всего так и делают), но и как «мир», «мироздание».

Всевышний сотворил не один мир, но два (2 Езд. 7, 50)

Для апокалиптика «век грядущий абсолютно другой»<sup>1066</sup>.

В свою очередь и этот, нынешний век также разделен на промежутки, олицетворяемые различными зверями (как, например, в Книге Даниила) или печатями (как в Откр).

Христианские апокалипсисы отличаются от иудейских тем, что век грядущий уже наступил, ибо его наступление связано с состоявшимся Пришествием Христа.

---

<sup>1062</sup> См. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекция по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 3.

<sup>1063</sup> «Сквозным символом, проходящим через всю книгу, является число 7, знак полноты, что указывает на полноту Божественных свершений в истории. Откр. рассматривает историю в свете вечности. Число 6 означает неполноту и несовершенство, а половина семерки – это время испытаний, через которые должны пройти верные». – *Мень А., прот.* Откровение св. Иоанна Богослова. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 324.

<sup>1064</sup> См. *Brown R. P.* 777; *Данн Д.Д.* С. 334.

<sup>1065</sup> См. *Данн Д.Д.* С. 348.

<sup>1066</sup> *Данн Д.Д.* С. 335.

## Пессимизм и надежда

С различием двух веков связана одна парадоксальная особенность апокалиптики: сочетание крайнего пессимизма и оптимистической надежды. Пессимизм в апокалиптике связан с *этим* веком, а надежда на процветание и блаженство – с будущим. Этот век непременно закончится поражением и всеобщей гибелью (очевидно, именно поэтому слово «апокалипсис» в просторечии стало синонимом выражения «конец света», означающего мировую катастрофу). На пепелище воскреснет будущий век цветущей жизни. В ее описаниях авторы не скупятся на средства. «Одно из наиболее грандиозных, даже гротескных выражений этой надежды содержит текст 2 Вар. 29, 5:

Земля будет плодоносить в десять тысяч раз больше, на каждой лозе будет тысяча ветвей, на каждой ветви по тысяче гроздей, а в каждой грозди по тысяче виноградин. И каждая виноградина будет приносить кор вина (450 литров!)<sup>1067</sup>

В описаниях Небесного Иерусалима в Откр. 21–22 мы встречаем аналогичные образы изобилия (см., например, Откр. 21, 16-21; 22, 2. 5).

Подобные настроения, сочетающие крайний пессимизм и сверхнадежду, во времена гонений тоже были вполне уместны. Чтобы поддержать веру и надежду в верующих, автор пытается *открыть* конец истории, снять с нее покров и показать, что мир неисправимо поработен злом, но в конце концов Бог его разрушит и воссоздаст Свой мир в преображенном виде.

При этом важно, что имеется в виду не абсолютно новое творение, а воссоздание мира заново: ведь именно таким и был замысел Божий, *сокрытый* до века. Несмотря на то, что зло идет к своему видимому торжеству, Бог тем не менее полностью контролирует события. И Он *открывает* избранным Свой план установить Свое Царство.

## Близость конца

Описываемый в апокалиптике кризис свидетельствует о жажде Конца.

На сколько времени...? (Дан. 8, 13); Когда будет конец...? (Дан. 12, 6); Как же и когда это будет? (3 Езд. 4, 33)

Рядом со сдерживающими словами «Не спеши подниматься... выше Всевышнего, ибо напрасно спешишь быть выше Его! Слишком далеко заходишь!» (3 Езд. 4, 34) одновременно создается и впечатление, что Конец не за горами. Уже исполнилась целая вереница пророчеств, из которых осталось лишь стремительно осуществиться последним: камень уже оторвался от горы (см. Дан. 2, 34).

## Конечная катастрофа

Апокалиптическая катастрофа описывается по-разному: как социально-политические катаклизмы (войны, массовые убийства), как стихийные бедствия (эпидемии, засухи, наводнения и т.п.) и даже как сверхъестественные космические катаклизмы. Нередко в них участвует весь видимый и невидимый мир, в том числе ангелы, духи и т.д.

«В пророческой литературе Божий замысел осуществляется обычно посредством Мессии, который является человеком. Но апокалиптические писания традиционно говорят о Сыне Человеческом – трансцендентном, почти божественном существе (Дан. 7, 13-14; 1 Енох; Мк. 13, 24-27; Откр. 14, 14-16; возм., 3 Езд. 13)»<sup>1068</sup>.

В конечном итоге все это приводит к блаженству народа Божия.

«В отношении язычников мнения расходились. Некоторые, особенно ранние писания содержат предвидения того, что язычники будут приведены к совместному блаженству с Израилем. Но более характерны (особенно для поздних произведений) другие интонации: все народы, выступавшие против Израиля, будут уничтожены – мечом или непосредственным вмешательством Божиим. Есть некоторая надежда для народов невинных или раскаявшихся; но, хотя они и пощажены, их роль в новом веке – служить Израилю.

Частично эта эсхатологическая надежда связывается с воскресением... Умершие праведники будут возвращены к жизни для блаженства в новом веке. Реже встречалась вера в то, что грешники тоже воскреснут, чтобы быть судимыми. Раннюю формулировку этого чаяния мы находим в Дан. 12, 2:

Многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление.»<sup>1069</sup>

<sup>1067</sup> Цит. по: Дани Д.Д. С. 335.

<sup>1068</sup> Дани Д.Д. С. 337.

<sup>1069</sup> Дани Д.Д. С. 335-6.

## § 58. Первоначальное христианство как апокалиптическое движение

Нетрудно заметить, что многое из сказанного выше глубоко усвоено христианством и удерживается в качестве базисных духовных и богословских истин. Прежде всего это касается богословского осмысления мировой истории и ее смысла: православные христиане твердо знают и даже любят говорить о конце истории как о некоей неизбежной финальной катастрофе («о нашем поражении» и т.п.), из которой вырастет «жизнь будущего века» – ведь и Христос потерпел полное и окончательное поражение, умерев на Кресте, чтобы затем не просто ожить, а воскреснуть, прославиться в новом бытии.

Однако явное преемство прослеживается, строго говоря, лишь на уровне самой идеи, которая бережно и адекватно воспринята и хранима в сознании Церкви. Легко увидеть и разницу между до предела обостренным, нетерпеливым ожиданием скорейшего Конца и вторжения Бога в историю, чтобы с ней покончить (такое ожидание было свойственно первым христианам), и тем спокойным «пробыванием в курсе дела» по поводу неизбежного, но неизвестно когда имеющего случиться конца истории, которое составной частью входит в систему нашей церковной догматики.

Вокруг апокалиптических ожиданий периодически обостряется нездоровый ажиотаж. Он происходит от недостаточной воцерковленности, а также от культурного и религиозного невежества, поэтому и встречает богословски грамотный отпор и неприятие здоровой части Церкви. В то же время этот ажиотаж свидетельствует все о той же неутолимой жажде «апокалиптизма», к которой первые христиане, надо полагать, относились с меньшей критичностью. В самом деле, они же не знали, что наступление Конца так «затянется» и что постоянно будут находиться сумасброды и фокусники, готовые постоянно и разнообразно спекулировать на этой теме. Впрочем, Христос предупреждал:

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

«С исторической и богословской точки зрения, апокалиптическое христианство всегда было одним из самых поразительных и важных выражений христианской веры. Несмотря на это, основное направление христианской традиции феномен апокалиптического христианства в основном игнорировало: «великую Церковь» смущала его сильная духовная восторженность, а вследствие склонности к фанатизму основные церкви его даже обычно подавляли. Тем не менее, как теперь считается, христианство впервые возникло именно в контексте апокалиптической мысли. Более того, мы далее увидим, что вначале само христианство было в большой мере эсхатологическим и восторженным движением, имевшим ряд явно апокалиптических черт. От I века до середины средних веков появилась масса апокалиптической литературы. Никакая «траектория» так не заметна в историческом христианстве, как та, что ведет от апокалиптических чаяний поздних иудейских пророков, через раннеиудейскую апокалиптическую литературу, Кумран, Иоанна Крестителя, Иисуса, первоначальную палестинскую общину, раннего Павла, Книгу Откровения, ранний монтанизм, различные иудейские и христианские апокалипсисы первых двух-трех веков христианской эры и далее – к средневековым хилиастическим сектам, яснее всего выразившись в 1534 году, в «мессианском» правлении Иоанна Лейденского в Мюнстере. Далее влияние апокалиптической мысли прослеживается в различных направлениях. С одной стороны, это религиозные движения типа свидетелей Иеговы и пятидесятничества, с другой – тоталитарные коммунистическое и национал-социалистическое движения. Осознание исторической значимости апокалиптического христианства послужило одной из причин, по которым апокалиптическая перспектива опять оказалась в центре внимания библеистов и богословов»<sup>1070</sup>.

Напомним, что и проповедь Самого Иисуса Христа носила апокалиптический характер, причем как по содержанию («Приблизилось Царство Божие»)<sup>1071</sup>, так и, как показывают исследования, и на стилистическом и лингвистическом уровне (см., например, о *Passivum Divinum* в речах Иисуса, § 15. 3).

Современный православный христианин, член уже той Церкви, которая прошла двухтысячелетний исторический путь в ожидании скорого конца истории, должен осознавать двоякую духовно-богословскую задачу: твердо знать и понимать, что возвещает христианская апокалиптика, стоящая у самих истоков христианского благовестия, и как это возвещение сохраняет свой непреходящий смысл сквозь века и тысячелетия различных исторических эпох. Невозможно и не нужно реанимировать первоначальный апокалиптический настрой (все подобные реанимации выглядят духовно нетрезвыми, а то и психически подозрительными), но необходимо дорожить апокалиптическим видением смысла истории как имеющей цель, смысл и завершение.

<sup>1070</sup> Данн Д.Д. С. 332.

<sup>1071</sup> См. подробнее в: Данн Д.Д. С. 340-4.

## § 59. Откровение св. Иоанна Богослова

После необходимого введения обратимся, наконец, к Откровению св. Иоанна Богослова. Эта книга во многом следует в русле иудейской апокалиптической традиции, а с другой стороны, является новозаветным пророчеством.

### 69. Предварительные сведения

#### Обстоятельства написания Откр.: ситуация, время и место

Откр. было написано скорее всего в 90-е годы I века – во времена гонений<sup>1072</sup> на христиан при императоре Домициане<sup>1073</sup>. Именно эти гонения можно считать первыми серьезными преследованиями христиан, продиктованными *идеологическими* (религиозными) причинами. Ведь известно, что христиан гнали и раньше: так, было казнено много христиан еще в 60-е годы при Нероне, тогда же погибли и апостолы Петр и Павел. Но те гонения ограничились Римом, а главное, они имели не идеологические причины, а были для Нерона лишь возможностью на кого-то свалить вину за поджог Рима.

Домициан же потребовал со всей серьезностью отнестись к божественности его императорской власти и его персоны. Этот идейный постулат был составной частью римской религиозно-политической идеологии, но никогда до этого он не сопровождался категорическим требованием явного религиозного почитания императора с помощью культовых действий. Домициан впервые потребовал воздать государственной власти в его лице соответствующие богослужебные почести, на что христиане никак не могли пойти<sup>1074</sup>. Это неизбежно привело к систематическим гонениям, развернувшимся во многих областях империи<sup>1075</sup>: христиан обвиняли в «атеизме» («безбожии»)<sup>1076</sup>, ибо они не почитали «бога» – римского императора. В свою очередь христиане увидели в претензии императорской власти на божественность богоборческую попытку уничтожить Церковь Божию. Так государственная власть предстала перед ними еще в одном своем – зверином, антихристовом, антихристианском, – обличьи.

Находясь при Домициане в 90-е годы в условиях гонений, св. Иоанн пишет как будто о гонениях при Нероне (именно его имеет в виду число 666 – см. ниже).

Местом написания Откр. св. Иоанн называет Патмос (Откр. 1, 9) – маленький остров, один из многих в Эгейском море, примерно в 100-110 км на юго-запад от Ефеса. Судя по всему, Иоанн находился там в ссылке или даже в заключении, что вполне отвечает обстановке преследований. Вместе с другими

---

<sup>1072</sup> То, что Откр. написано во времена гонений (Нерона, Домициана или кого-либо еще) явствует как из характера книги – апокалиптической по своему жанру и содержанию, – так и из прямых неоднократных указаний автора: под «скорбью» (*qli/yij*), упоминаемой в самом начале (Откр. 1, 9) и в других местах книги (Откр. 2, 9. 10. 22; 7, 14), подразумеваются, конечно же, внешние преследования христиан. В таком или близком к нему значении это слово употребляется во многих книгах Нового Завета (см., например, Мф. 13, 21; 1 Фес. 1, 6; 2 Кор. 1, 8 и др.)

<sup>1073</sup> Такая общепринятая ныне датировка восходит еще к св. Иринею Лионскому, писавшему, что Апокалипсис «появился не так давно, почти в период нашего поколения, в конце царствования Домициана» (Против ересей. V, 30, 30). – См. *Гатри Д. С. 739; Мень А., прот.* Откровение св. Иоанна Богослова. // Библиологический словарь. Т. II. М. 2002. С. 326. Интересно, что Откр. признавалось и коммунистическими идеологами как самое раннее христианское произведение. Это объясняется во многом тем, что Ф. Энгельс датировал Откровение 67–68-м годами, разумеется, опираясь на выводы библейской критики (в лице Бруно Бауэра). При этом он проводил резкое различие между Откр. и другими, «гораздо более поздними новозаветными писаниями», в том числе Евангелиями и вообще дальнейшим христианством. Оспаривать выводы Энгельса советские марксисты явно не решались, но вынужденные признавать столь раннюю (даже более раннюю, чем это, скорее всего, есть на самом деле) датировку Откр., чувствовали себя в крайне неудобном положении. – См. *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства. М. 1990.

<sup>1074</sup> «Именно в период от Нерона до Домициана поклонение императору быстро превратилось в официальную политику, хотя не все императоры этого периода настаивали на оказании им божеских почестей (например, Веспасиан). Домициан не только претендовал на них, но даже хотел их узаконить. Домициан приказал именовать себя «наш Господь и наш Бог». – *Гатри Д. С. 733; см. 69.*

<sup>1075</sup> Впрочем, по поводу масштабности домициановых гонений имеются неоднозначные свидетельства древних историков. – См. *Гатри Д. С. 735-6.*

<sup>1076</sup> Домициан «предал смерти своего родственника Флавия Климента и отправил в ссылку его жену по обвинению в «безбожии» (*a)qeo/thj*), что несомненно предполагает их принадлежность к христианству, так как из надписей известно, что жена Домицилла была христианкой». – *Гатри Д. С. 735.*

подобными мелкими островами Патмос действительно использовался римскими местными властями как место изгнания<sup>1077</sup>.

#### Авторство Откр.

В тексте Откр. пять раз упоминается имя Иоанна как автора книги – в третьем или в первом лице. Церковное Предание издревле отождествляет автора Откр. со святым апостолом Иоанном Богословом, написавшим Четвертое каноническое Евангелие и три Соборных послания<sup>1078</sup>. В самом начале автор говорит о себе в третьем лице («рабу Своему Иоанну»), а также об Ангеле (1, 1), через которого Бог удостоивает его быть зрителем открывающихся тайн. В Откр. все время подчеркивается момент *зрения* этих тайн: глагол «видеть» («я (у)видел» и т.п.) встречается более пятидесяти раз<sup>1079</sup>. За это св. Иоанн получил прозвище «Тайнозритель». В стихире, посвященной св. Иоанну Богослову, он именуется как «зритель неизреченных откровений».

С другой стороны, еще в III веке Дионисий Александрийский усомнился в тождестве ап. Иоанна, написавшего Евангелие и три послания, и «старца Иоанна», как его назвал Папий Иерапольский (около 125-го года), написавшего Откр. Сомнения основаны на разнице лексикона и стиля Ин. и посланий, с одной стороны, и Откр., с другой.<sup>1080</sup>

Слишком резким диссонансом звучит язык Откр. – наиболее неправильный и семитизированный из всех книг Нового Завета. Однако разница стиля и лексикона, определяемая *жанром* писания, совсем не обязательно означает, что трудились разные авторы<sup>1081</sup>. Наконец, последние исследования и открытия в области структуры Откр. и других Иоанновых писаний говорят в пользу единства их авторства<sup>1082</sup>. (Вместе с лексиконом, стилем и другими литературными особенностями структура произведения является одной из важнейших, хотя часто и игнорируемой его характеристикой). Но главное, что *несмотря* на разницу жанра, которая обязывает писателя соблюдать соответствующий стиль и использовать соответствующий словарь (а апокалиптика, как мы видели, выработала целый арсенал подобных средств), между Откр. и другими Иоанновыми писаниями имеются существенные (и вербальные, и концептуальные) сходства. Несколько ярких примеров:

◇ Из четырех Евангелий только в Ин. (19, 37) приводится редкое пророчество:

Воззрят на Того, Которого пронзили (Ин. 19, 37; ср. Зах. 12, 10).

И кроме этого, только в Откр. 1, 7, причем не буквально, а в парафразе, т.е. творческом переосмыслении, дается прямая аллюзия на это же пророчество:

Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его...

◇ Только в Ин., 1 Ин. и Откр. Иисус Христос именуется Словом (Ин. 1, 1. 14; 1 Ин. 1, 1; Откр. 19, 13)

◇ Только в Ин. и Откр.<sup>1083</sup> Иисус Христос прямо именуется Агнцем (Ин. 1, 29. 36; Откр. 5, 6. 8. 12. 13; 6, 1. 16; 7, 9. 10. 14. 17; 12, 11; 13, 8; 14, 1. 4. 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 9. 14. 22. 23. 27; 22, 1. 3), хотя при этом используются разные греческие слова (αἰμνοῦ в Ин. и агни/он в Откр.). В Откр. эта идея заключена в числовую символику: термин «Агнец» употреблен в Откр. 28 раз<sup>1084</sup>, т.е. 7 по 4, что «указывает на совершенную победу Агнца во всем мире»<sup>1085</sup>, причем 7 раз о Боге и Агнце говорится одновременно (5, 13; 6, 16; 7, 10; 14, 4; 21, 22; 22, 1.3).

<sup>1077</sup> См. *Brown R. P.* 781.

<sup>1078</sup> «Самым ранним из известных христианских писателей, коснувшихся темы авторства Откр., был св. Иустин Мученик. В «Диалогах с Трифоном» (около 160-го года) он отождествляет автора Откр. с Иоанном, одним из «апостолов Христа». Св. Иринея первым сказал, что Откр. и Четвертое Евангелие было написано Иоанном, учеником Господа («Против ересей» 3. 11. 1-3; 4. 20. 11). Ипполит, Тертуллиан и Ориген также принимали точку зрения Иринея». – *Collins A. Y. The Apocalypse (Revelation)*. // NJBC. P. 997.

<sup>1079</sup> См. *Brown R. P.* 780. N. 12.

<sup>1080</sup> См., например, *Brown R. P.* 802-3.

<sup>1081</sup> «Словарь и стиль автору часто диктует жанр произведения. Пушкин мог писать «Евгения Онегина», «Капитанскую дочку», исторические сочинения о Пугачеве и Петре I, письма, докладные записки, расписки и т.д. И словарь, и стиль всех этих писаний различен и зависит от жанра» – *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 1.

<sup>1082</sup> О хиастической структуре Откр. и Ин. – см. ????

<sup>1083</sup> Также еще только в 1 Петр. 1, 19; ср. 1 Кор. 5, 7.

<sup>1084</sup> В двух стихах (14, 4 и 17, 14) «Агнец» употреблено два раза.

<sup>1085</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 14.



◇ В Ин. 4, 10-11; 7, 38 и в Откр. 7, 17; 21, 6; 22, 1. 17 говорится о «живой воде», «воде жизни» или «источнике воды живой».

#### Еще два слова о жанре

Благословения в начале (1, 3-5) и в конце (22, 21) могут означать, что книга была направлена как послание для чтения в церквях, упоминаемых в Откр. 1–3.

В самом деле, Откр. – в жанровом смысле не вполне, вернее, не только апокалипсис. Выше было отмечено, что некоторым главам Откр. (особенно 1–3) свойствен и тот пророческий пафос, который также является библейским (ветхозаветным) наследием. Сам Иоанн несколько раз называет свою книгу *пророчеством*:

Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем... (Откр. 1, 3)

... если кто отнимет что от слов книги пророчества сего... (22, 19)

Под библейским пророческим пафосом подразумевается обличительно-увещательный тон, с которым дается оценка положительных и отрицательных сторон *настоящей* жизни народа Божия (Церкви) – так сказать, «здесь и сейчас», а не когда-то «за» историей.

Но к этому нужно добавить, что Откр. может быть определено и как *послание*, о чем свидетельствуют благословения и приветствия опять-таки в начале и в конце, вполне, например, в духе Павловых посланий, хотя при этом явно чувствуется и «апокалиптический» отпечаток:

<sup>4</sup> Иоанн семи церквам, находящимся в Азии: благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его, <sup>5</sup> и от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных (Откр. 1, 4-5).

Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь (Откр. 22, 21).

Итак, «Откр.– апокалиптическое пророчество в форме окружного послания семи церквам в Азии»<sup>1086</sup>.

#### Общий план Откр.

Сейчас уже не вызывает сомнения, что Откр. свойственна тщательно продуманная, «просчитанная» структура<sup>1087</sup>: повествования сгруппированы в определенные ряды (например, седмиричные) и находятся в сложной взаимосвязи. Однако парадокс заключается в том, что анализ литературной структуры Откр. приводит разных исследователей к самым разным выводам. По замечанию одного толкователя, сколько существует комментаторов Откр, столько же существует и версий структуры Откр.<sup>1088</sup>

Например, книгу можно разбить на три неравные части:

1) Главы 1–3. В форме обращений (с натяжкой можно сказать *посланий*, как это делают многие, хотя нужно учитывать, что *вся* книга Откр. является посланием – см. выше) к семи Азийским церквам говорится о реальной ситуации в конкретных тогдашних христианских общинах (церквях). За историческими подробностями, характерными именно для той эпохи и, возможно, не всегда понятными нам сейчас, можно увидеть и непреходящие проблемы, существующие до сего дня. Эти главы – самые «не-апокалиптические», а, скорее, пророчески-увещательные. С точки зрения экзегезы они не самые трудные в Откр.

2) Главы 4–20. Это самая значительная по объему часть. Здесь и находится собственно апокалипсис, а вместе с этим начинаются и сложности! Это главы, полные крови, страха, борьбы. Кто ведет эту борьбу, с кем и за что?..

3) Главы 21–22. Перед нами преображенная Церковь, новый мир, новые небо и земля, новый Иерусалим. Но это «лишь» видение. Точнее, предчувствие, которое в нынешней Церкви переживается как реальность.

#### Хиастическая структура Откр.

Книге Откровения свойственны необычные, особенно для современного читателя, манера изложения и литературная композиция. Если мы привыкли воспринимать повествование как *линейное* изложение событий в их последовательных причинно-следственных связях, то в древности существовал и

<sup>1086</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 1.

<sup>1087</sup> Пытаясь оценить сложную структуру Откр., поначалу (на протяжении примерно всего XIX века) библейские критики чаще делали противоположный вывод – о том, что Откр. есть искусная (или наоборот, не слишком искусная) компиляция различных по своему авторству и сюжету текстовых блоков.

<sup>1088</sup> См. *Brown R. P.* 796.

другой метод: элементы повествования располагались не линейно, один за другим, а «концентрически», симметрично и попарно-равноудаленно располагаясь вокруг центра повествования. Соответствующими друг другу элементами оказывались, например, начало и конец произведения. При таком методе смысловой центр-кульминация и ключ ко всему произведению находятся не в конце, как вывод, а в середине, наподобие центра круга.

Этот литературный метод можно встретить в библейских произведениях прежде всего Ветхого Завета, особенно поэтических (например, Псалмах). В библеистике он получил название «хиазма» или «хиастической структуры» от греческой буквы «х» («хи»), которая своим начертанием иллюстрирует данный метод графически: ее крестовидная форма располагает четыре конца в концентрическом диагональном соответствии. Пример хиазма из Ветхого Завета:

<sup>2</sup> Да будет имя Господне благословенно отныне и вовек. <sup>3</sup> От восхода солнца до запада *да будет* прославляемо имя Господне (Пс. 112, 2-3).

Первый элемент первого предложения («Да будет имя Господне») соответствует здесь последнему элементу второго предложения («имя Господне»); второй элемент первого предложения («благословенно») соответствует предпоследнему элементу второго предложения («прославляемо»), и т.д., сходясь к центру.

Откр. представляет собой ярчайший пример подобного библейского хиазма. В этом состоит еще одно проявление глубокой укорененности этой книги в библейской ветхозаветной традиции. Центром хиастической структуры Откр. является Откр. 11, 1-13 – перикопа, которая также представляет собой хиазм<sup>1089</sup>.

В Новом Завете хиастической структурой в наибольшей степени отмечены Откр. и Ин.<sup>1090</sup>. При всех отличиях этих двух книг, дающих многим библеистам повод отрицать авторство ап. Иоанна Богослова в отношении к Откр., эта структура скорее говорит в пользу этого авторства или, во всяком случае, единства авторства Ин. и Откр.

Более того, идеи, «спрятанные» в хиастической структуре Ин. и Откр., соответствуют друг другу, как две части диптиха. Если центральная тема Ин. – Исход Христа, то в Откр. – это Исход Церкви во главе со Христом<sup>1091</sup>.

#### Богослужебный характер Откр.

Книга Откр. является ярким подтверждением того, что именно церковное богослужение было «родной средой», в которой новозаветные книги звучали как живое, устное слово и стали Священным (т.е. церковным) Писанием. Ведь до сих пор богослужебное чтение (читает *один* священнослужитель, а все собрание слушает) остается главным и наиболее значимым способом восприятия Писания. Это касается всех новозаветных книг, и для этого они разделены на небольшие, законченные в смысловом отношении отрывки (зачала; см. Приложение). Подобное чтение и оформлено в богослужении соответствующим образом: оно предваряется и заключается различными благословениями, пожеланием мира («Мир всем!»), возгласами, молитвами и литургическими действиями<sup>1092</sup>. Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) убедительно показывает, как начальные стихи Откр. излагают подобный богослужебный контекст, в котором затем будет звучать основной текст Откр. в качестве *богослужебной* книги:

«Давайте откроем первую страницу Книги Откровения и взглянем в нее с этой точки зрения. Мы тотчас увидим, что в ней отражен «сценарий» уставного чтения. Вот встает чтец и читает название книги:

<sup>1</sup> Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав *оное* через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, <sup>2</sup> который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел (1, 1-2).

Заметим, что нынешнее надписание книги «Откровение святого Иоанна» не совпадает с названием, с которого начинается ее текст: «Откровение Иисуса Христа». Ведь это именно Иисус Христос, а вовсе не Иоанн Богослов, снимает семь печатей с таинственной книги и «открывает» ее содержание. Дело в том,

<sup>1089</sup> См. *Струговщиков Е., свящ.* Притча о двух свидетелях (Откр. 11, 1-12) и ее значение и место в книге Откровения св. Иоанна Богослова. Курсовое сочинение. СПбДА. 2004.

<sup>1090</sup> О хиазме в Ин. кратко говорится в: *Кассиан, еп.* Воду и кровию и духом. С. 20-1.

<sup>1091</sup> Здесь, кстати, не может не возникнуть аналогии с Лк. и Деян., которые также являются двумя частями диптиха и в которых также говорится о Христе (Лк.) и Церкви (Деян.) – см. § 44. 4.

<sup>1092</sup> Достаточно вспомнить, как перед чтением Апостола (отрывка из апостольских посланий) за Божественной литургией происходит диалог чтеца, диакона и священника-предстоятеля («Премудрость» – «[К коринфяном] послания святого апостола Павла чтение» – «Вонмем»...), а перед чтением Евангелия поется «Аллилуиа», совершается каждение и т. п. Подобное богослужебное «оформление» чтения Священного Писания наличествует и в других христианских традициях.

что надписания книг Библии появились гораздо позже времени их возникновения и часто имели случайный характер.

После того, как чтец объявил, что же он будет читать, его и всех слушателей благословляет предстоятель:

Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем; ибо время близко (1, 3).

Чтец начинает чтение обычного адреса (кто?; кому?; благословение):

<sup>4</sup> Иоанн семи церквам, находящимся в Азии: благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его, <sup>5</sup> и от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных (1, 4-5).

После произнесения имени Иисуса Христа следует возглас предстоятеля, представляющий собой так называемую доксологию, т.е. славословие Христу:

<sup>5</sup> Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею <sup>6</sup> и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков (1, 5-6).

Хор (или чтец) отвечает:

Аминь.

Далее хор поет песнопение, использующее мотивы из пророческих книг Ветхого Завета:

Се, грядет с облаками,

и узрит Его всякое око

и те, которые пронзили Его;

и возрыдают пред Ним все племена земные (1, 7а).

Весь собравшийся народ (или другой хор, как это было принято в древности) отвечает:

Ей (т.е. Да), аминь (1, 7б).

Теперь вступает пророк<sup>1093</sup> и произносит «оракул» от имени Бога:

Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель (1, 8).

Теперь снова продолжает чтение (уже не адреса, а самого послания) чтец:

Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и т.д. и т.д. (1, 9 слл.).

Литургический характер книги обнаруживается также в том, что ни в какой другой книге Нового Завета нет столько псалмов, гимнов, песнопений, славословий, возгласений, как в Книге Откровения. Она вся пронизана богослужением, то на небе, то на земле, то во всем космосе<sup>1094</sup>.

Парадокс заключается в том, что Откр. – как видим, столь литургичное по своей форме **писание** – остается единственной новозаветной книгой, не используемой в богослужении Православной Церкви. Причина этого, как было указано в начале данной главы – в том, что Откр. вошло в канон Нового Завета после долгих сомнений, когда круг литургических чтений уже сформировался. Причем речь идет только о Восточном (православном) христианстве, тогда как в западном христианстве канонический авторитет Откр. был признан гораздо раньше, что и обеспечило ему место в богослужении Западной Церкви.

## 70. Разбор отдельных мест Откр.

### Троичное благословение в открывающей формуле (Откр. 1, 4-5а)

<sup>4</sup> Иоанн семи церквам, находящимся в Азии: благодать вам и мир от Того, Который есть и был и грядет, и от семи духов, находящихся перед престолом Его, <sup>5</sup> и от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных.

В приветствии, с которым Иоанн обращается к адресату («церквам, находящимся в Азии»), звучит *Троичное* благословение – именем Отца и Сына и Святого Духа – выраженное на специфическом языке ветхозаветного и апокалиптического богословия<sup>1095</sup>. Об Отце говорится с помощью явной аллюзии на Исх. 3, 14:

<sup>1093</sup> Одно из литургических служений в раннехристианской Церкви – А.С.

<sup>1094</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция №2.

<sup>1095</sup> «Вполне аргументированно многие комментаторы усматривают здесь непривычное для нас указание на троичность Бога. Разумеется, Иоанн, живший более чем за два столетия до I и II Вселенских соборов, до всех долгих дискуссий святых отцов о Боге Троице, не мог еще пользоваться понятиями и

... от Того, Который есть и был и грядет....

Чтобы более явственно увидеть связь с Исх. 3, 14, следует обратиться к греческому подлиннику:

... αρο\ ο( w)/n kai\ ο( h)=n kai\ ο( e)γχο/μενοj...

Здесь мы видим, что ο( w)/n («Сущий» из Исх. 3, 14) даже не склоняется, хотя грамматически требуется форма родительного падежа<sup>1096</sup>. Буквальный перевод-подстрочник выглядит как «... от Сущий и Был и Грядущий (Приходящий)»<sup>1097</sup>. Иначе говоря, это выражение есть богословское раскрытие ветхозаветного Имени Божия, утверждающего вечное бытие и присутствие Бога, причем с большим акцентом именно на присутствие (ведь сказано не «будущий», а «грядущий»), а не на «отвлеченное», «безотносительное» бытие<sup>1098</sup>.

Об Иисусе Христе говорится в ст. 5. Имеется в виду самое важное: Его страдания и смерть («свидетель [ma/rtu]j верный»), воскресение («первенец из мертвых») и слава («и владыка царей земных»).

А «от семи духов, находящихся перед престолом Его» (ст. 4) есть ни что иное, как упоминание Святого Духа. В данном случае число семь в свойственной апокалиптике манере имеет в виду полноту и изобилие Духа.

Так вырисовывается в приветствии Троичное благословение, аналогичное, например, 2 Кор. 13, 13; 1 Петр. 1, 2; 2 Фес. 2, 13-14.

#### Примеры многочисленных ветхозаветных эхо (Откр. 1, 56-7)

<sup>5</sup> Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею <sup>6</sup> и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков, аминь. <sup>7</sup> Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные. Ей, аминь.

Конец ст. 5 очень напоминает крещальную терминологию. После этого в стт. 6-7 можно услышать целый ряд библейских эхо, что является характерной чертой почти всего текста Откр. Например, «Царями и священниками» – ср. Исх. 19, 6, а также 1 Петр. 1, 2, 19; 2, 9. Ст. 7 явно напоминает Дан. 7, 13, где говорится о Сыне Человеческом, шествующем на облаках небесных.

#### Наименования Христа

<sup>8</sup> Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель... <sup>10</sup> Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний (Откр. 1, 8, 10; ср. 21, 6; 22, 13).

Здесь в речи Христа от 1-го лица перечисляются несколько типичных для Откр. титулов и определений Христа как прославленного Господа. Кроме уже приводимого «Который есть и был и грядет» (здесь оно применяется ко Христу), имеются еще «Альфа и Омега» – первая и последняя буквы греческого алфавита, чему по смыслу аналогично «начало и конец», «Первый и Последний».

Этот простой и яркий образ вечности Христа («Альфа и Омега») подсказан тайнозрителю тем, что еврейская тетраграмма (YHWH) иногда передавалась по-гречески в транскрипции, «упрощенно»

---

терминологией IV века». – *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 3.

<sup>1096</sup> Греческий язык Откр., по мнению специалистов – наименее литургатурный в Новом Завете, он отмечен наибольшей «семитскостью». Судя по всему, родным языком автора был арамейский или еврейский. – См. *Brown R.* **P. ???**

<sup>1097</sup> «В эпоху Возрождения, т.е. в конце XV–начале XVI веков, когда гуманисты стали основательно изучать Священное Писание, считалось, что Иоанн плохо владел греческим языком, если делал такие непростительные ошибки в грамматике. Но это не так. Иоанн очень хорошо владел греческим. Но грамматика для него была одним из подручных средств богословия. Иоанн был строгим монотеистом. И для того, чтобы продемонстрировать неизменность и независимость Бога, он даже Его имя не изменяет по падежам. Бог не зависит ни от чего, в том числе от склонения существительных. Такие грамматические «погрешности» в Апокалипсисе повторяются всегда преднамеренно, обращая внимание читателя на богословский смысл того или иного высказывания». – *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 3. «Несмотря на то, что грамматическое согласование с предлогом требует родительного падежа, здесь употреблен именительный во свидетельстве как бы грамматической несклоняемости Божественного имени во свидетельстве присущей ему вечности». – *Булгаков С., прот.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж. 1948. С. 26. Ст. 1.

<sup>1098</sup> См. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 4.

имитирующей (хотя, несомненно, и искажающей) еврейское произношение IAW, где таким образом в состав Божественного имени входили Альфа (A) и Омега (W)<sup>1099</sup>.

«Вседержитель», т.е. «Всемогущий» (pantokrator) – одно из любимых именовании Христа в Откр. Оно употребляется девять раз, тогда как во всем остальном Новом Завете – только в 2 Кор. 6, 18. Впоследствии оно прочно укоренилось в христианстве, особенно в Византийской (православной) церковной традиции.

#### Начальное видение

<sup>9</sup> Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа, был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа. <sup>10</sup> Я был в духе в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний; <sup>11</sup> то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию. <sup>12</sup> Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и обратившись, увидел семь золотых светильников <sup>13</sup> и, посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом: <sup>14</sup> глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; <sup>15</sup> и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих. <sup>16</sup> Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей. <sup>17</sup> И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся; Я есмь Первый и Последний, <sup>18</sup> и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти. <sup>19</sup> Итак напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего. <sup>20</sup> Тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи золотых светильников *есть сия:* семь звезд суть Ангелы семи церквей; а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей (Откр. 1, 9-20).

Основная часть начинается описанием видения, которое св. Иоанн переживает «в день воскресный», как переведено в СП, хотя буквально будет «в день Господень» (=ЕК): e)n t\$= kuriak\$= h(me/t#.

Упоминание «дня Господня» может указывать на литургический контекст переживаемого видения. Постоянно чувствуется богослужебный стиль.

Описание Христа наполнено богатым символизмом, связанным прежде всего с Дан. Замечательно, что к Нему применяются описания не только Сына Человеческого (Дан. 7, 13), но одновременно и Того Ветхого Днями, перед Которым в Дан. шествует Сын Человеческий:

«... и воссел Ветхий днями; одеяние на Нем было «и, посреди семи светильников, подобного Сыну бело, как снег, и волосы главы Его – как чистая Человеческому... 14 глава Его и волосы белы, как волна; престол Его – как пламя огня, колеса Его – белая волна, как снег; и очи Его, как пламень пылающий огонь» (Дан. 7, 9).  
огненный...» (Откр. 1, 13-14).

Семь светильников предвосхищают семь посланий к семи асийским церквам, а с другой стороны, имеют в виду семь лампад в скинии (см. Исх. 25, 37) и Иерусалимском храме (см. 1 Пар. 28, 15), и таким образом вновь вводят в ситуацию храмового богослужения. Иоанн переживает откровение от Бога как предстояние перед престолом Божиим в храме, как это случилось в Ветхом Завете с Исаяей (см. Ис. 6).

Семь звезд в правой руке (деснице) Христа могут быть истолкованы по-разному. В ст. 20 говорится, что они символизируют ангелов-покровителей семи церквей. Образ мог быть взят буквально «с неба» – глядя на одно из созвездий (например, Большой или Малой Медведицы, Плеяд и т.п.)<sup>1100</sup>. Не исключено, что имеются в виду звезды, составляющие царскую и имперскую символику, – так намечается тема противостояния Христа Кесарю<sup>1101</sup>.

Тот факт, что столь впечатляющее начальное видение предлежит семи посланиям асийским церквам, – посланиям, в которых обличаются конкретные пороки и недостатки церковной жизни или поощряются какие-то достойные ее стороны, – ясно показывает, что жизнь Церкви развивается в присутствии прославленного Христа (1, 20)<sup>1102</sup>.

#### Обращения (послания) к семи церквам Азии (Откр. 2–3)

Существует соблазн недооценивать эти главы, тогда как они имеют первостепенное значение для понимания всей книги. «Здесь дается больше информации о церквах западной Малой Азии, чем во всех остальных книгах Нового Завета. Когда мы переходим к описанию грандиозных видений последующих глав, нужно постоянно помнить, что они адресованы христианам тех же общин. Непонимание Откр. частично основано на убеждении, что оно адресовано христианам нашего времени и зашифровано неким

<sup>1099</sup> См. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 5.

<sup>1100</sup> См. *Collins A.Y.* The Apocalypse (Revelation). // NJBC. P. 1001.

<sup>1101</sup> См. *Brown R.* P. 781.

<sup>1102</sup> См. *Charpentier E.* P. 106.

кодом, который можем расшифровать именно мы. На самом деле символизм Откр. может и должен быть понят прежде всего из ситуации I в. и лишь затем адаптирован к нашему времени»<sup>1103</sup>.

Обращения к семи асийским церквам (Откр. 2–3) подобны пророческим увещаниям, хотя их ошибочно называют посланиями, игнорируя тот факт, что вся книга Откр. имеет форму послания (см. выше). Именно в этих обращениях и содержатся ценнейшие сведения о жизни малоазийских общин I века.

Семь христианских общин (церквей), к которым св. Иоанн по поручению Сына Человеческого поочередно обращается, – это общины малоазийских (асийских) городов Ефеса, Смирны, Пергама, Фиатир, Сардиса, Филадельфии и Лаодикии<sup>1104</sup>. В I веке они были, по-видимому, известны в христианском мире, хотя сейчас от них не осталось ничего, или, точнее, остались только воспоминания о былом величии. Но и тогда эти семь церквей не исчерпывали всей многочисленности христианского мира. Ясно, что число семь вновь выступает в символическом смысле – как описание полноты всей современной (на тот момент) церковной жизни.

Иначе говоря, св. Иоанн обращается к Вселенской, т.е. ко всей Церкви. При этом говорится не о семи абстрактных церквах, а о вполне конкретных, исторических общинах с их специфическими особенностями. Таким образом, Иоанн обращается к Церкви в ее полноте, но в полноте, наполненной конкретными примерами. Он обращается к Церкви *земной, исторической*, воплощенной в общинах – не к Церкви в ее идеале, который будет описан в последующих главах, но «к Церкви в том ее человечестве, которое и нам хорошо знакомо и состоит из наших страхов, наших грехов и нашего скромного желания служить Господу»<sup>1105</sup>.

Обращения составлены по одной схеме:

1) Адресат: «Ангелу ...-ской церкви напиши:...»

2) Отправитель («Так говорит:...»): Христос (Иоанн лишь адресует обращение от имени Христа). Он именуется каждый раз по-разному; некоторые наименования в той или иной степени являются отзвуком описаний Христа в начальном видении (Откр. 1, 9–20).

3) Указываются добродетели и 4) пороки почти каждой церкви – всякий раз различные.

5) Высказывается увещание или пожелание для исправления указанных пороков.

6) Дается предупреждение неверным и грешникам о наказании, а стойким в вере («побеждающему») – обещание спасительного блага. В каждом случае о наказании и о благе говорится по-разному, часто на языке церковных Таинств, но вводится или завершается одной и той же фразой: «Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам:...»

Формальное единообразие построения семи обращений позволяет расположить их в виде таблицы, которую мы приводим ниже, что облегчает чтение и восприятие. Предварительно приведем такое высказывание:

«В связи с семью церквами говорится о проблемах тройкого свойства: лжеучения (Ефес, Пергам и Фиатиры); гонения (Смирна и Филадельфия); самоуспокоенность или теплохладность (Сардис, Лаодикия). Многие современные читатели, что-то знающие об Откр., думают, что гонения являются единственной опасностью, ради которой и о которой написана эта книга, и толкуют ее только в свете реальных внешних угроз, имеющих сегодня. На самом деле для современного христианства гораздо большую опасность представляет теплохладность, о борьбе с которой также говорится в Откр. Подобным образом и опасность лжеучений была обусловлена обстановкой I в. (вкусение мяса, приносимого идолам), однако и сегодня христиане часто с легкостью идут на конформизм, поступаясь своими принципами»<sup>1106</sup>.

1) Адресат	Ангелу Церкви в Ефесе (2, 1-7)	Ангелу Церкви в Смирне (2, 8-11)	Ангелу Церкви в Пергаме (2, 12-17)	Ангелу Церкви в Фиатирах (2, 18-29)	Ангелу Церкви в Сардисе (3, 1-6)	Ангелу Церкви в Филадельфии (3, 7-13)	Ангелу Церкви в Лаодикии (3, 14-22)
2) Наименование говорящего (Христа)	1... Так говорит Держащий семь звезд в деснице Своей, Ходящий посреди семи золотых светильников:	8... Так говорит Первый и Последний, Который был мертв, и се, жив:	12... Так говорит Имеющий острый с обеих сторон меч:	18... Так говорит Сын Божий, у Которого очи, как пламень огненный, и ноги подобны халколивану:	1... Так говорит Имеющий семь духов Божиих и семь звезд:	7... Так говорит Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов, Который открывает – и никто не затворит, затворяет – и никто не	14... Так говорит Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия:

<sup>1103</sup> Brown R. P. 781-2.

<sup>1104</sup> На карте расположения этих городов видно, что порядок посланий имитирует движение по кругу от Ефеса на север, затем на восток и на юг к Лаодикии.

<sup>1105</sup> Charpentier E. P. 106.

<sup>1106</sup> Brown R. P. 782.

						отворит:	
3) Добрые стороны церкви	2 знаю дела твои, и труд твой, и терпение твое, и то, что ты не можешь сносить развратных, и испытал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лжецы;  3 ты много переносил и имеешь терпение, и для имени Моего трудился и не изнемогал.	9 Знаю твои дела, и скорбь, и нищету (впрочем ты богат), и злословие от тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское.	13 знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей даже в те дни, в которые у вас, где живет сатана, умерщвлен верный свидетель Мой Антипа.	19 знаю твои дела и любовь, и служение, и веру, и терпение твое, и то, что последние дела твои больше первых.	—	8 знаю твои дела; вот, Я отворил перед тобою дверь, и никто не может затворить ее; ты не много имеешь силы, и сохранил слово Мое, и не отрекся имени Моего.	—
4) Плохие стороны церкви	4 Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою.	—	14 Но имею немного против тебя, потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали.  15 Так и у тебя есть держащиеся учения Николаитов, которое Я ненавижу.	20 Но имею немного против тебя, потому что ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть идоложертвенное.  21 Я дал ей время покаяться в любодейнии ее, но она не покаялась.	знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв.	—	15 знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч!  16 Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих.  17 Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг.
5) Увещания и предостережения	5 Итак вспомни, откуда ты ниспал, и покаяйся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься.  6 Впрочем то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела Николаитов, которые и Я ненавижу.	10 Не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть. Вот, диавол будет ввергать из среды вас в темницу, чтобы искусить вас, и будете иметь скорбь дней десять. Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни.	16 Покаяйся; а если не так, скоро приду к тебе и сражусь с ними мечом уст Моих.	22 Вот, Я повергаю ее на одр и любодействующих с нею в великую скорбь, если не покаются в делах своих.  23 И детей ее поражу смертью, и уразумеют все церкви, что Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим.  24 Вам же и прочим, находящимся в Фиатире, которые не держат сего учения и которые не знают так называемых глубин сатанинских, сказываю, что не наложу на	2 Бодрствуй и утверждай прочее близкое к смерти; ибо Я не нахожу, чтобы дела твои были совершенны пред Богом Моим.  3 Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покаяйся. Если же не будешь бодрствовать, то Я найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя.  4 Впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих, и будут ходить со Мною в белых одеждах, ибо они достойны.	9 Вот, Я сделаю, что из сатанинского сборища, из тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, но не суть таковы, а лгут, – вот, Я сделаю то, что они придут и поклонятся пред ногами твоими, и познают, что Я возлюбил тебя.  10 И как ты сохранил слово терпения Моего, то и Я сохраню тебя от години искушения, которая придет на всю вселенную, чтобы испытать живущих на земле.  11 Се, грядущее скоро; держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего.	18 Советую тебе купить у Меня золото, огнем очищенное, чтобы тебе обогатиться, и белую одежду, чтобы одеться и чтобы не видна была срамота наготы твоей, и глазною мазью помажь глаза твои, чтобы видеть.  19 Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак будь ревностен и покаяйся.  20 Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною.

				вас иного бремени; 25 только то, что имеете, держите, пока приду.			
6) Обещания	7 Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия.	11 Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающий не потерпит вреда от второй смерти.	17 Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает.	26 Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над язычниками, 27 и будет пасти их жезлом железным; как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил <i>власть</i> от Отца Моего; 28 и дам ему звезду утреннюю. 29 Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам.	5 Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его. 6 Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам.	12 Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего, и он уже не выйдет вон; и напишу на нем имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое. 13 Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам.	21 Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел с Отцем Моим на престоле Его. 22 Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам.

Несколько замечаний к приведенному тексту:

◊ Ирония заключается в том, что самое развернутое обращение адресовано Фиатирской церкви, о которой меньше всего известно, а самое короткое – в знаменитый город Смирну.

◊ Ничего плохого не сказано о церквах Смирны и Филадельфии, а о церквах Сардиса и Лаодикии – наоборот, ничего хорошего.

◊ О различных дарах, которые обещаются побеждающему, сказано на языке церковных Таинств. Так, белые одежды (3, 5), венец (2, 10; 3, 11), новое имя (2, 17) напоминают о Крещении, а манна (2, 17), плоды древа жизни (2, 7), Вечеря (3, 20) – о Евхаристии<sup>1107</sup>.

◊ Наиболее специфичные и интересные подробности связаны с географическими, политическими и даже коммерческими особенностями того города, в котором находится та или иная церковь. Можно привести наиболее яркие примеры.

Так, в адрес Ефесской церкви говорится:

Побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия (Откр. 2, 7).

Здесь можно услышать отзвук того факта, что великий храм Артемиды – одно из семи чудес света в Древнем мире – был построен над примитивнейшей деревянной гробницей, а его притвор был своего рода приютом. Конечно, здесь обязательно нужно помнить и гораздо более значимые библейские аллюзии: древо жизни в Быт. 2, 9; 3, 22, а также и Древо Креста.

Выражение «Венец жизни» в обращении к Смирнской церкви (Откр. 2, 10) может быть соотнесено с цепью красивых строений, окружающих и венчающих гору Пагус (Pagus).

О Пергаме говорится как о городе, где есть «престол сатаны» и «где живет сатана» (Откр. 2, 13). Это может быть объяснено тем, что город имел статус важного центра имперского культа в Малой Азии. Храмы в честь римских богов стали появляться там еще с начала II века до Р.Х., а храм в честь Августа возник в 29-м году до Р.Х. (На самом деле имперские храмы имелись во всех упоминаемых городах, кроме Фиатир.) Возникает и другое объяснение: под «престолом сатаны» подразумевается жертвенник Зевсу, воздвигнутый на холме высотой около 250 метров над городом, а сейчас в превосходном состоянии хранящийся в Берлинском музее<sup>1108</sup>. Сатаной, возможно, именуется змея, изображенная в качестве эмблемы процветавшего там эскулапова культа.

Предупреждение Сардийской церкви с упоминанием вора, который может прийти в неожиданный час (Откр. 3, 3), скорее всего, навеяно историей о том, что этот город дважды завоевывали хитростью. Обещание нового имени верным Филадельфийской церкви (Откр. 3, 12) можно связать с тем, что этот

<sup>1107</sup> См. Charpentier E. P. 108.

<sup>1108</sup> См. Brown R. P. 783, N. 19.



город несколько раз менял название (Неокесария, Флавия)<sup>1109</sup>. А в Лаодикии была выдающаяся медицинская школа, производившая хорошую мазь для глаз<sup>1110</sup> (ср. Откр. 3, 18).

Многое из деталей жизни церковей остается неясным. Кто такие николаиты (Откр. 2, 6, 15) и в чем состояли их воззрения? Что это за «учение Валаама» (Откр. 2, 14)? Кто такая Иезавель (Откр. 2, 20)? Можно лишь строить догадки, но не более того.

«Вероятно, некоторые из христиан говорили, что... можно прекрасно питаться пищей, которая посвящена богам [т.е. вкушать идоложертвенное – А.С.]. Таким образом, и буквально, и духовно здесь были попытки легко смотреть на строгое отношение к язычеству. И по-видимому, именно это учение называлось учением николаитов. Неизвестно, кто был Николай, который распространял это учение, но оно, очевидно, содержало в себе призыв соединить христианство с язычеством»<sup>1111</sup>.

Каждое обращение заканчивается обетованием побеждающему, т.е. преодолевшему испытания, что характерно для апокалиптики. В конце Откр. дается итоговое повторение обещаний:

Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном (Откр. 21, 7).

#### Видение небесного богослужения (Откр. 4–5)

Следующая, основная часть книги открывается еще одним начальным видением: тайнозритель видит небесное собрание во главе с Господом, сидящим на престоле («Сидящий» употребляется как имя):

И Сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду (4, 3).

Все выглядит как торжественное богослужение в храме. Престолу Господа предстоят, сидя также на престолах, двадцать четыре старца, облеченные в белые одежды и имеющие на головах своих золотые венцы (4, 4), а также четыре животных, подобные льву, тельцу, человеку и орлу (4, 6-7; ср. Иез. 1, 4-13; 10, 18-22). Кстати, в этих животных нетрудно узнать символы четырех евангелистов, которые вошли в нашу иконописную традицию. Животные, а затем старцы воспевают славословия в честь Господа, которые звучат опять-таки как богослужебные гимны:

<sup>8</sup> Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет... <sup>11</sup> Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено (4, 8, 11).

Такая богослужебная обстановка символизирует (скрывает в себе) смысл гораздо более грандиозного плана. Именно здесь нам пригодится знание основных правил храмового культа как языка, выражающего богословие. В Откр. 4–5 описано видение Бога как Господина истории, правящего в центре Вселенной. Старцы (*presbu/teroi*) как представители народа Божия формируют своего рода «пресвитериум» вокруг Бога и похожи на пресвитеров<sup>1112</sup> вокруг епископа на богослужении<sup>1113</sup>. Четыре животных представляют мир со всех его четырех концов. Семь светильников (4, 5) символизируют Духа Святого.

Хвалебные песни – это славословие Богу как Творцу и Вседержителю. Они соответствуют тем благословениям из иудейского богослужения, которые унаследованы и христианской традицией<sup>1114</sup>. Евхаристия (Евхаристический канон Божественной Литургии) также начинается с хвалы Богу как Творцу и своим смысловым центром имеет ангельское славословие «Свят, свят, свят Господь...» (ср. Ис. 6, 3).

Следующее славословие в иудейской традиции – прославление Бога как Искупителя, как Дарителя Закона и как Того, Кто избрал Свой народ и заключил с ним Завет. Именно это мы и читаем ниже, в гл. 5, где речь идет об Агнце. Иудейская богослужебная форма наполняется здесь уже чисто христианским содержанием, что опять-таки и сейчас прочно удерживает христианская, в том числе православная литургическая традиция.

Так, Сидящий на престоле держит книгу, запечатанную семью печатями (5, 1), но никто не может раскрыть ее. Св. Иоанн пишет:

<sup>1109</sup> См. *Brown R. P.* 783.

<sup>1110</sup> См. *Charpentier E. P.* 108.

<sup>1111</sup> *Мень А., прот.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига. 1992. С. 62.

<sup>1112</sup> «Не следует полагать, что это «стариками». По-гречески «старцы» – пресвитеры. Это слово (кстати, по-латыни – сенаторы) означает просто положение старшинства (староста, старшина вовсе не обязательно должны быть стариками). Итак, Сидящего на престоле окружает некое подобие небесного Сената». – *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 12.

<sup>1113</sup> Число 24 в апокалиптике более нигде не встречается и имеет разные толкования: две группы по 12, представляющие ветхий и новый Израиль; 24 ветхозаветных святых, включая Иоанна Крестителя; ангельский лик. – См. *Brown R. P.* 786.

<sup>1114</sup> Подробнее о роли богослужебной символики в Откр. см. *Brown R. P.* 798-800.

И я много плакал о том, что никого не нашлось достойного раскрыть и читать сию книгу, и даже посмотреть в нее (5, 4).

Но вот появляется «Агнец как бы закланный» (5, 6), о котором сказано, что это «лев из колена Иудина» (5, 5). Именно Он и может раскрыть книгу. Здесь поется новая песнь – песнь об искуплении, но не о том, что было в Ветхом Завете, а что совершилось во Христе:

<sup>9</sup> Достоин Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, <sup>10</sup> и соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле (5, 9-10).

Эта песнь отзывается многоголосым хором всех тварей, поющих гимны, восхваляющие Агнца:

<sup>12</sup> Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение. <sup>13</sup> ... Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков (5, 12, 13).

Опять-таки заметим несомненное сходство этих славословий с нашими евхаристическими молитвами, в которых также высказывается благодарение Богу за искупление и заключение Завета. Если первые славословия (4, 8, 11) адресованы Богу, Сидящему на престоле (в духе иудейской традиции), то последующие обращены к Агнцу, причем в схожих словах («Достоин...»). Сидящий прославляется как Творец, а Агнец – как Искупитель. Таким образом, Агнец возводится на один уровень с Сидящим.

Нельзя не заметить, каким потрясающим парадоксом, напрочь игнорирующим изобразительные возможности, выражена тайна Христа: Он одновременно именуется львом (во исполнение пророчества Быт. 49, 9-10) и видится Агнцем как бы закланным. «Агнец» – еще одно любимое именование Христа в Откр. (встречается 28 раз<sup>1115</sup>), восходящее, как всегда, к Ветхому Завету: это смиренный Агнец, которому уподобляется Слуга Господень (Ис. 53, 7), или пасхальный агнец (Исх. 12, 3-11; ср. Ин. 19, 36; 1 Кор. 5, 7). Его победа и могущество, что символизирует лев, явлены через Крестную жертву, символом которой является агнец.

«Наименование Агнец выражает тот парадокс, который для нас привычен благодаря апостолу Павлу: Агнец побеждает, потому что Он силен в Своей немощи. Этот парадокс справедлив и для всех христиан: они были очевидно слабы в Римской империи того времени, но они *сильны* со Христом, и могут, как и Он, достичь победы в самом смирении и кротости»<sup>1116</sup>.

Книга, которую никто не может раскрыть, кроме Агнца (Христа), есть Ветхий Завет или Священная история, смысл которой раскрывается только Христом и во Христе.

#### Семь печатей и семь труб (6–11); видение избранных (7)

Видение семи печатей (6–7), а также семи труб, в которые трубят семь ангелов (8–11), открывает скрытый, «небесный» смысл событий, происходящих в истории. Тайнозритель, а благодаря ему и читатель как будто одновременно смотрят на земные события, а с другой стороны – «за кулисы» истории, на небо, где явлены смысл и конечная цель этих событий. Два ряда – семи печатей и семи труб – имеют в виду одни и те же факты, представленные в двух перспективах: видимой и скрытой<sup>1117</sup>. Перед нами яркий пример излюбленного приема апокалиптической литературы – т.н. *рекапитуляции*<sup>1118</sup>.

Можно говорить о богатейшем ветхозаветном фоне этих описаний (например, кони первых четырех печатей навеяны аналогичными конными образами в Зах. 1, 8-11; 6, 1-7; а бедствия, связанные с четырьмя первыми трубами, аналогичны казням египетским времен Исхода из Египта). Многие образы являются ходовыми символами, популярными в апокалиптической литературе. Не следует видеть в них буквальные предсказания тех или иных конкретных бедствий и катастроф, случившихся и случающихся в мировой истории вплоть до наших дней. Имеется в виду символический общий смысл, хотя и выраженный на языке конкретных образов. Кроме того, многие образы определяются здесь фактами, *уже свершившимися* ко времени написания Откр. Например, убитые, обнаруженные под жертвенником в результате снятия пятой печати (Откр. 6, 9-11) – очевидно, мученики, пострадавшие при Нероне.

В промежутке между шестой и седьмой печатями (гл. 7) описывается видение народа Божия в конце времен. Его составляют избранные, пришедшие от разных горизонтов. Одни идут от иудейства (7, 1-8). Их 144 000, но не в смысле курьезного ограничения, как это иногда толкуют некоторые сектанты, а как

<sup>1115</sup> См. Brown R. P. 786. N. 22.

<sup>1116</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 14.

<sup>1117</sup> См. Charpentier E. P. 106.

<sup>1118</sup> Гипотеза «рекапитуляции» как метода написания (и истолкования) Откр. восходит по крайней мере к последней четверти III века, когда о ней засвидетельствовал Викторин Петавский. После этого она вплоть до XIX века преобладала в экзегезе Откр. – См. Collins A. Y. The Apocalypse (Revelation). // NJBC. P. 999.

обозначение бесчисленного множества. 12 – это символ Израиля (12 колен<sup>1119</sup>), и таким образом избранных – 12 в квадрате, умноженное на 1000! Другая часть идет от язычества (7, 9-17). Здесь Иоанн отказывается от «шифрованного» языка и выражается яснее: они составляют огромную, бесчисленную толпу:

После сего взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечислить, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих (7, 9).

Возможно, под этим разделением на 144 000 «запечатленных» (7, 3-4) и бесчисленным множеством подразумеваются Церковь земная (наследница ветхозаветного Израиля) и Церковь небесная<sup>1120</sup>.

#### Борьба Агнца и Церкви с силами зла (12–20)

Дальнейшие видения представляют существование Церкви как борьбу, в которой противостоят Христос (Агнец) и сатана.

Одним из смысловых центров является видение, описанное в 12, 1-6:

<sup>1</sup> И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. <sup>2</sup> Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения. <sup>3</sup> И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. <sup>4</sup> Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца. <sup>5</sup> И родила она младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его. <sup>6</sup> А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней.

Кто такая жена, облеченная в солнце, в болях и муках рождающая младенца (ср. Ис. 54, 1; 66, 7), которого хочет пожрать красный дракон? Это Церковь – народ Божий – в которой рождается Младенец-Мессия (Христос)<sup>1121</sup>. Венец из двенадцати звезд на главе ее указывает именно на символику народа Божия (ср. сон Иосифа в Быт. 37, 9). «Пластичность» апокалиптических образов допускает отождествление жены – Матери Мессии – с Невестой Агнца (Откр. 19, 7) и с Новым Иерусалимом (Откр. 21, 2, 9). Бегство жены в пустыню (Откр. 12, 6), возможно, намекает на бегство христиан из Иерусалима за Иордан в Пеллу во время иудейского восстания около 66-го года<sup>1122</sup>. Там во время войны, действительно длившейся более трех лет (1260 дней или «в продолжение времени, времен и полувремени» – см. § 57, 2), жена-Церковь находится под покровом Бога:

И даны были жене два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню в свое место от лица змия и там питалась в продолжение времени, времен и полувремени (Откр. 12, 14).

Крылья орла напоминают об Исх. 19, 4:

Вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас [как бы] на орлиных крыльях, и принес вас к Себе.

И все же рождение Мессии в муках скорее имеет в виду не Рождество Христово как Рождество Младенца Иисуса в Вифлееме, а Его рождение как Воскресение после смерти на Кресте. В Ин. 16, 20-22 – Иоанновом же писании! – действует та же символика рождения в муках, имеющая в виду предстоящие Крестные муки Иисуса:

---

<sup>1119</sup> Примечательно, что вместо колена Дана упомянуто колено Левия (7, 7), так как у Дана была репутация неверного и идолопоклонника (см. Суд. 18; 3 Цар. 12, 28-30) и считалось, что его

покровителем был сатана (Завет Двенадцати патриархов: Дан ● 5, 6). Позже возникло Предание, что антихрист будет из колена Дана. – см. *Brown R. P. 787, N. 25.*

<sup>1120</sup> См. об этой и другой версии толкования *Brown R. P. 787-8.*

<sup>1121</sup> Православное толкование допускает и другое, более конкретное понимание Матери Мессии как Пресвятой Девы Марии. Такое толкование хотя прямо и не вытекает из текста Откр., все же не исключает, а дополняет и конкретизирует первое. «Возможно, что он [св. Иоанн – А.С.] – думал о тайне Боговоплощения, при таком толковании получающей космическое значение. Но несомненно, что он думал о Церкви». – *Кассиан, ep. С. 344.* «Некоторые толковники видели в этой таинственной жене Пресвятую Богородицу, но такие выдающиеся толкователи Апокалипсиса, как св. Ипполит, св. Мефодий и св. Андрей Критский находят, что это – «Церковь, облеченная в Слово Отчее, сияющее паче солнца». – *Аверкий (Таушев), архиеп. С. 793.*

<sup>1122</sup> См. *Brown R. P. 791, N. 36.*

<sup>21</sup> 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. <sup>22</sup> Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас;

Дракон – сатана, борющийся со Христом и Его Церковью. Несомненную роль здесь играет ветхозаветное «протоевангелие» Быт. 3, 15-16:

<sup>15</sup> и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятю. <sup>16</sup> Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей.

Образ дракона имеет богатую предысторию и в Ветхом Завете (напр., ср. Ис. 27, 1; 51, 9; Пс. 73, 14; 88, 11; Иов. 26, 12-13 и т.п.), а также в древневосточной мифологии. Рядом с островом Патмос располагается остров Делос, где, согласно греческим мифам, родился Аполлон – сын Зевса, убивший дельфийского дракона<sup>1123</sup>. Римские императоры Август и Нерон представляли себя Аполлоном, победившим дракона, подобно тому как свет побеждает тьму. В Откр. же утверждается обратное: вместо победы над драконом император *поклоняется* дракону<sup>1124</sup> (см. Откр. 13, 3-4).

Здесь опять возникают параллели с Четвертым Евангелием: в Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11 говорится о сатане – «князе мира сего» – которого Христос «изгоняет вон».

Война, которую ведет с драконом архангел Михаил и его ангелы, завершается низвержением сатаны:

И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатанюю, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним (Откр. 12, 9).

Описанным событиям «на небе», т.е. в сокрытой надысторической реальности, соответствует борьба Церкви в этом мире, «на земле» («борьба переносится в план земной, т.е. временный»<sup>1125</sup>). Об этом говорится в следующих, 13-й и 14-й главах, но опять-таки на языке апокалиптики. Агнцу и Церкви противостоят богоборческие силы, как и ранее в апокалиптических произведениях (ср. Дан. 7) представленные в образе зверей. Их два (так же как в 1 Енох 60, 7-8; 3 Ездр. 6, 49-52; 2 Вар. 29, 3-4): *зверь из моря* (13, 1-10) – символ тоталитарной государственной власти (в том числе имперского Рима с его семью холмами или «головами» в ст. 1<sup>1126</sup>), и *зверь из земли* (13, 11-18) – символ той богоборческой идеологии, которая обслуживает тоталитарную имперскую власть и фактически является *религией* со своим культом («жречество императорского культа в Азии»<sup>1127</sup>).

⇒ **«Число зверя»**

Зверь из земли – сатанинская пародия на Христа (антихрист, хотя этот термин здесь не употребляется). Он имеет «два рога, подобные агнчим» (ст. 11) и выходит из земли – т.е. из глубины Малой Азии, где в самом деле процветали религиозные культы римских императоров: Августа в Пергаме, Тиберия в Смирне, Веспасиана, Тита и Домициана в Севастии и Ефесе<sup>1128</sup>. Сам зверь – это олицетворение Нерона, который покончил с собой, но, согласно популярной тогда<sup>1129</sup> среди народных масс легенде, должен был вскоре ожить. По другим вариантам легенд, он и вовсе не умирал, а скрылся на Востоке (в Парфии) – *Nero Redivivus*<sup>1130</sup>, – чтобы вернуться вновь. Его возвращения в те времена ожидали многие, так что муссировались слухи о лже-Неронах, но христианами они воспринимались как явление антихриста: «Ожидая перед мировым концом нового страшного гонителя, христиане рисовали его себе с чертами Нерона»<sup>1131</sup>.

<sup>1123</sup> См. *Кассиан, еп.* С. 344.

<sup>1124</sup> См. *Brown R. P.* 790-1.

<sup>1125</sup> *Кассиан, еп.* С. 344.

<sup>1126</sup> Впрочем, семь голов в Откр. 17, 9-11 толкуются и как семь царей – императоров, за которыми придет восьмой. Существует несколько вариантов идентификации этих царей, начиная с Юлия Цезаря или Августа и заканчивая Домицианом (восьмая голова), при котором было написано Откр. Смертельно раненная, а затем исцеленная голова (13, 3; ср. ст. 14) – Нерон, о котором ходила легенда, что он не покончил с собой, а скрылся, чтобы вернуться вновь (*Nero redivivus*). – см. *Brown R. P.* 792; *Кассиан, еп.* С. 346.

<sup>1127</sup> *Кассиан, еп.* С. 344.

<sup>1128</sup> См. *Brown R. P.* 792. N. 40.

<sup>1129</sup> Миф о возвращении Нерона развился после 80-го года, что является еще одним косвенным аргументом в пользу датировки Откр. домициановыми гонениями 90-х годов. – См. *Гатри Д.* С. 736.

<sup>1130</sup> Обзор многочисленных вариантов этой легенды (у Светония, Тацита и др.) см. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. К вопросу о числе зверя.

<sup>1131</sup> *Кассиан, еп.* С. 347.

Именно его и имеет в виду то самое число зверя, которое периодически привлекает к себе столь пристальное внимание:

Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть [e(cako/sioi e(ch/konta e(c/c) (Откр. 13, 18).

Число 666 возникает как гематрия (сумма числовых значений букв<sup>1132</sup>) греческого Nero/n Kai=sar («Нерон Кесарь»), транслитерированного *по-еврейски*<sup>1133</sup>: רסקנרנ<sup>1134</sup>.

В ряде древних рукописей, имеющих большую текстологическую ценность (*C – Ephraemi rescriptus*, V век)<sup>1135</sup>, встречается другой вариант числа зверя – e(cako/sioi de/ka e(c/c, т.е. 616. В последнем случае имеется в виду гематрия *еврейской* же транслитерации *латинского Nero Kesar*<sup>1136</sup>, где имя Нерона стоит без последнего н (нун), или, менее вероятно, *греческая* гематрия Kai=sar qeo/j («Кесарь-бог»)<sup>1137</sup>:

Как видим, в обоих вариантах (и 666, и 616) гематрия указывает на Кесаря Нерона (само по себе наличие двух вариантов лишь подчеркивает явную «нацеленность» на Нерона). Она принадлежит авторскому замыслу, так что любые попытки перетолковать ее и «вычислить» из нее имена или титулы каких-либо других исторических личностей являются не более, чем обосновательными натяжками. Такие попытки неоднократно предпринимались как в древности<sup>1138</sup>, так и в позднейшие времена:

«Например, по догадке св. Иринея, звериное число 666<sup>1139</sup> образуется из сложения цифрового значения букв имени «Латейнос» или «Тетиан». Некоторые находили звериное число в имени Юлиана Отступника; позднее – в титуле Римского папы – «Викариус Филии Деи» («Наместник Сына Божия»), в имени Наполеона и т.д. Наши раскольники пытались вывести число 666 из имени патриарха Никона... Если исследовать слова, то, по мнению св. Ипполита, можно найти множество имен, и собственных и нарицательных, соответствующих этому числу»<sup>1140</sup>.

Итак, за числом зверя в Откр. 13, 18 стоит лишь *одна* конкретная историческая личность – Нерон, или, шире, римский император. Его имел в виду св. Иоанн и он имел прямое отношение к историческому моменту, когда было написано Откр. Любое другое конкретное отождествление не может быть признано обоснованным. В то же время символику звериного числа следует понимать как *общее* указание на богоборческую суть любой тоталитарной (прежде всего государственной) власти, посягающей на религиозную свободу Церкви и требующей служения себе в культовом, т.е. религиозном смысле. В таком «зверином» качестве тоталитаризм проявляет себя, конечно, прежде всего в открытых религиозных преследованиях тех, кто отказывается отречься от истинной веры и исповедовать государственную идеологию как свою религию.

<sup>1132</sup> Как известно, в древних языках (древнееврейском, древнегреческом и др.) числа обозначались буквами.

<sup>1133</sup> «Подавляющее число ученых всех направлений читает в наше время 666 как гематрию, т.е. как сумму числовых значений тех букв еврейского алфавита, из которых составляются два слова *Kesar Neron*» – *Кассиан, еп.* С. 347. Именно на такое прочтение гематрии указывал, например, Ф. Энгельс в работе «К истории первоначального христианства», ссылаясь на немецкого протестантского библеиста Ф. Бенари, в 1841 году впервые выдвинувшего эту гипотезу. – См. *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства. М. 1990. С. 36-7; *Мень А., прот.* Откровение св. Иоанна Богослова. // Библиологический словарь. Т. I. М. 2002. С. 120; Т. II. М. 2002. С. 326.

<sup>1134</sup> 50(н, нун)+200(р, реш)+6(w, вав)+50(н, нун)+100(ц, коф)+60(s, самех)+200(р, реш).

<sup>1135</sup> См. *Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece.* 26 ed. 1981. Introduction. P. 53.

<sup>1136</sup> Так в: *Brown R.* P. 793, N. 41; *Кассиан, еп.* С. 347.

<sup>1137</sup> 20(k)+1(a)+10(i)+200(s)+1(a)+100(r)+9(q)+5(e)+70(o)+200(j). Так в: *La Bible de Jerusalem.* Paris. 1977. P. 1793; *ТОВ.* P. 3050.

<sup>1138</sup> В толковании на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского, долгое время оставшегося единственным в своем роде, приводится целый ряд разнообразных вариантов «расшифровки» звериного числа, само количество которых говорит об их беспочвенности. – См. *св. Андрей, архиеп. Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М. 1901. Изд. 4-е. Репр. переизд. Волокол. монастыря. 1992. С. 110.

<sup>1139</sup> *Еп. Кассиан*, впрочем, отмечает, что св. Иринею было известно число 616: «Надо думать, что распространение Апок. сопровождалось устным комментарием. В третьем поколении Иринею, главному хранителю Иоанновского предания в Церкви, это толкование уже не было известно. Он тоже склонялся к пониманию числа зверя, как в гематрии, и предлагал свое решение, и даже не одно, а несколько. Точного значения он уже не знал». – *Кассиан, еп.* С. 347.

<sup>1140</sup> *Аверкий (Таушев), архиеп.* С. 798; см. также *Булгаков С., прот.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж. 1948. С. 116.

По своему же содержательному смыслу число 666 может быть истолковано как символ порока (несовершенства) в превосходной степени, если 6 (повторенное трижды) понимать как 7 (число совершенства)-1<sup>1141</sup>:

«Число 666, состоящее из трех шестерич: сотен, десятков и единиц, иначе говоря, три раза свидетельствующее об отрицании седмерицы, было, несомненно, задумано как символ Антихриста. Это подтверждается тем, что в Сивиллиных книгах мы встречаемся с гематрией имени «Иисус», написанного по-гречески: 888<sup>1142</sup>. Восемь, как семь плюс единица, есть преизобилующая полнота. Для древних христианских писателей «восемь» было символом вечности»<sup>1143</sup>.

Апокалиптическое «число зверя», имеющее, как мы видели, единственное конкретное исторически обусловленное решение – один из многих примеров, показывающих, что все апокалиптические образы Откр. ни в коем случае *нельзя* понимать как зашифрованное указание на конкретные события или личности, относящиеся к *другим* (например, современной) историческим эпохам.

Все, что мы читаем в Откр., описывает (конечно, на символическом, загадочном, зачастую не сразу понятном для нас сейчас языке) реалии, современные автору книги. Но за этими реалиями он видел тот непреходящий смысл, которые актуален и для нас. Так, число 666 имеет в виду конкретно не Сталина или Наполеона (к примеру), даже если кому-то удастся поставить их имена в подходящие буквосочетания, так что получится «нужная» сумма, а *только* Нерона и никого более. В то же время сам Нерон выступает как личность-символ богоборческого тоталитаризма (антихрист), на ниве которого трудились Сталин и другие тираны.

«Было бы большой ошибкой видеть во всех этих образах Откровения вневременные символы. Они взяты из исторического контекста, и они сообразны историческому контексту Апокалипсиса как конкретного послания конкретным семи церквям Азии. Все эти образы и символы надо понять в специфической ситуации первых читателей книги, в их социальной, политической, культурной, религиозной ситуации. Только так, поняв эту книгу для *того* времени, мы можем использовать ее смысл и значение для *нашего* времени.

Да, образы Откровения – не вневременные символы, они имеют отношение к «реальному» миру того времени. Но нам следует избегать и противоположной ошибки считать их буквальными описаниями «реального» мира и предсказаниями неких событий в этом «реальном» мире. Они – не просто система кодов, которые следует раскодировать, чтобы увидеть в них образы реальных людей и событий... Они должны быть прочитаны ради их *богословского значения* и ради их способности вызывать экзистенциальную, т.е. жизненную реакцию и ответ»<sup>1144</sup>.

В гл. 14-й говорится о торжестве и победе Агнца и с Ним ста сорока четырех тысяч. Это все, кто остался верен Агнцу и Богу в гонениях, и потому они искуплены, они – первенцы Богу и Агнцу (14, 4). О Вавилоне же, т.е. о Риме, великом городе, напоившем все народы «яростным вином блуда своего», возвещается, что он пал.

Тема падения Вавилона и торжества Агнца и Его свидетелей (Церкви) продолжается в дальнейших главах. «Победившие зверя» поют песнь Моисея (Откр. 15, 3-4), как после перехода через Чермное море в Ветхом Завете (см. Исх. 15, 1-18).

Семь язв и семь чаш в гл. 15–16 симметрично соответствуют семи печатям и семи трубам в гл. 7–11. Это суд над теми, кто изменил Богу и Агнцу и поклонился зверю.

В гл. 17 дается описание Вавилонской блудницы, олицетворяющей Рим, тогдашнюю мировую столицу, перед которой трепещут и преклоняются все цари и народы:

<sup>3</sup> ... и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. <sup>4</sup> И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия ее (Откр. 17, 3-4).

«В гл. 17 читатели видят женщину. Она выглядит как богиня Рома, в славе и величии (образ римской цивилизации). Ей поклонялись во множестве храмов империи. Но в изображении Иоанна она – римская блудница, соблазнительница, интриганка и ведьма. Ее богатство и блеск – результаты ее гнусного

<sup>1141</sup> См. *ТОВ*. Р. 3050.

<sup>1142</sup>  $I\eta s\omega u = j = 10(i) + 8(h) + 200(s) + 70(o) + 400(u) + 200(j)$ .

<sup>1143</sup> *Кассиан, еп.* С. 348.

<sup>1144</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 2.

занятия. Так читатели понимают истинный характер Рима: нравственное разложение за пропагандистскими иллюзиями»<sup>1145</sup>.

Еще в Ветхом Завете крупнейшие столицы и торговые центры, процветавшие не только в материальном смысле, но и как религиозные языческие центры, сочетавшие развитый идолопоклоннический культ с нравственной распущенностью, сравнивались с развращенными высокомерными женщинами (блудницами), которые будут посрамлены и наказаны (см. Ис. 23, 15-16; 47; Наум. 3: ср. Иер. 50 – 51; Иез. 16; 23; 26-27).

Апофеоз зла Вавилонской блудницы – упоение кровью мучеников, пострадавших при Нероне:

Я видел, что жена упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых (Откр. 17, 5).

В этом описании есть много общего с видением зверей в гл. 13, причем даются и комментарии:

<sup>9</sup> Здесь ум, имеющий мудрость. Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена, <sup>10</sup> и семь царей, из которых пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и когда придет, не долго ему быть. <sup>11</sup> И зверь, который был и которого нет, есть восьмой, и из числа семи, и пойдет в погибель (Откр. 17, 9-11).

Восьмой зверь, о котором говорится как о будущем царе – это Домициан. При нем происходили гонения, ставшие причиной написания Откр.

Постепенно приближаясь к финалу, Откр. все более приобретает триумфальное, победное, ликующее звучание. После песни-плача о Вавилоне (Вавилонской блуднице; 18 гл.) следуют хвалебный гимн Богу и описание торжествующего Христа, победившего зверя (19 гл.). И вновь тайнозритель описывает видение как бы двойного плана: если в 19-й главе говорится о том, каким является Христос на «небе», т.е. вне времени и над историей, то в 20-й главе тема победившего Христа получает земное и временное измерение:

<sup>4</sup> И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. <sup>5</sup> Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это – первое воскресение. <sup>6</sup> Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет. <sup>7</sup> Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской (Откр. 20, 4-7).

#### ⇒ *Тысячелетнее царство Христово*

Конечное торжество Бога, Мессии и мессианского Царства Божия предначертано во многих пророческих Писаниях Ветхого и Нового Завета. При этом о событиях, предваряющих и начинающих эсхатологическую мессианскую эру, зачастую говорится как о некоей хронологической последовательности. Например:

<sup>22</sup> Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, <sup>23</sup> каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. <sup>24</sup> А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. <sup>25</sup> Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. <sup>26</sup> Последний же враг истребится – смерть, <sup>27</sup> потому что все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все. <sup>28</sup> Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем (1 Кор. 15, 22-28).

Такая последовательность не может быть понята линейно-хронологически – она «заостряет» окончательность и полноту Христовой победы.

Описание тысячелетнего Царства Христового в Откр. 20 также следует понимать не как указание на определенное царствование в истории, длящееся в течение тысячи лет, а как «способ выражения уверенности, что эсхатологические ожидания непременно сбудутся»<sup>1146</sup>. Но и в глубокой древности, и в позднейшие времена упоминания о тысячелетнем царствовании в Откр. 20, 2-7 постоянно порождали буквальные толкования, т.е. имеющие в виду царствование Христа в *этой* истории. Так, признаки хилиастических (хилиазм – от греч. χίλια, «тысяча») воззрений можно найти уже у Папия Иерапольского, св. Иустина Философа (II век). Хилиастическое учение проповедовал ересиарх IV века Аполлинарий Лаодикийский, в том числе и за это осужденный на III Вселенском соборе в Ефесе (впрочем, его произведения на эту тему не сохранились). Позднее не переставали возникать разнообразные варианты хилиастических учений, составляющие часть вероучительной системы тех или иных сект (адвентистов седьмого дня, мормонов, свидетелей Иеговы и т.п.)<sup>1147</sup>.

<sup>1145</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 г. Лекция № 2.

<sup>1146</sup> *Brown R. P.* 801.

<sup>1147</sup> *См. Brown R. P.* 801-2.



Заключительные главы Откр. очень величественны. Их можно читать просто для удовольствия, наслаждаясь поэзией и богословской глубиной:

<sup>10</sup> И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. <sup>11</sup> Он имеет славу Божию. Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному. <sup>12</sup> Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов; на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых: <sup>13</sup> с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот. <sup>14</sup> Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца. <sup>15</sup> Говоривший со мною имел золотую трость для измерения города и ворот его и стены его. <sup>16</sup> Город расположен четвероугольником, и длина его такая же, как и широта. И измерил он город тростью на двенадцать тысяч стадий; длина и широта и высота его равны. <sup>17</sup> И стену его измерил во сто сорок четыре локтя, мерою человеческою, какова мера и Ангела. <sup>18</sup> Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. <sup>19</sup> Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвертое смарагд, <sup>20</sup> пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. <sup>21</sup> А двенадцать ворот – двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины. Улица города – чистое золото, как прозрачное стекло. <sup>22</sup> Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец. <sup>23</sup> И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец... (Откр. 21, 10-23).

Если вся книга Откр. до предела насыщена ветхозаветными аллюзиями, то особенно это относится к описанию Небесного Иерусалима.

«В конце долгого библейского пути это может быть своего рода хорошим тестом на знание Писания! Множество параллельных мест, которые указываются в Библии, может удивить!»<sup>1148</sup>

И все же можно выделить по крайней мере два библейских места, имеющие главное значение для понимания этих глав. Это описания рая и первоначального творения (где произошло грехопадение, в Быт. 2–3), и пророческие описания будущего творения, воссозданного в первоначальной красоте (в Ис., в частности, в заключительных главах 60–66).

Уже внутри Ветхого Завета эти описания четко обозначили два полюса, задающих движение библейской истории. Первые главы Библии (особенно Быт. 2–3) говорят об *изначальных* божественных намерениях и целях относительно творения. Пророческие прозрения в Ис. – об ожидании неперменного исполнения этих намерений в эсхатологическом *будущем*, несмотря на грехопадение, трудный и долгий исторический путь.

Это не ностальгия по потерянному золотому веку, а надежда на грядущее. Если описания рая в Быт. 2 более-менее памятны (или их легко найти), то из Ис. следует обратить внимание, например, на такие строки:

<sup>17</sup> Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. <sup>18</sup> А вы будете веселиться и радоваться вовеки о том, что Я творю: ибо вот, Я творю Иерусалим веселием и народ его радостью. <sup>19</sup> И буду радоваться о Иерусалиме и веселиться о народе Моём; и не услышится в нем более голос плача и голос вопля (Ис. 65, 17-19; ср. 66, 22).

<sup>18</sup> Не слышно будет более насилия в земле твоей, опустошения и разорения – в пределах твоих; и будешь называть стены твои спасением и ворота твои – славою. <sup>19</sup> Не будет уже солнце служить тебе светом дневным, и сияние луны – светить тебе; но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой – славою твоею. <sup>20</sup> Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сократится, ибо Господь будет для тебя вечным светом, и окончатся дни сетования твоего (Ис. 60, 18-20).

Описания в Откр. 21–22 звучат как заключительные аккорды (кода) библейской «симфонии», воспевающей грядущую славу Нового, Небесного Иерусалима.

Новое творение напоминает первое:

<sup>1</sup> И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. <sup>2</sup> Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов. <sup>3</sup> И ничего уже не будет проклятого; но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему (Откр. 22, 1-3ё).

По сравнению с первоначальными библейскими описаниями некоторых вещей в нем нет: нет древа познания добра и зла, нет змия и греха, как нет и моря (Откр. 21, 1) – библейского символа богоборческих сил. Нет смерти, нет болезней, нет плача (ср. Ис. 25, 8; 35, 10).

Святой град Новый Иерусалим – это продолжение, исполнение или, лучше, преображение земной Церкви и всего творения (космоса). Это жилище Бога среди людей, как в виде надежды было высказано еще в 2 Цар. 7, 14; Ис. 7, 14; Иез. 37, 27; Лев. 26, 11-12, а главное, в Евангелии. Этот град есть невеста Агнца-Христа (см. Откр. 21, 2. 9; 22, 17), которая сияет Его светом (ср. Ис. 52, 1; 60, 1; 61, 10).

<sup>1148</sup> Charpentier E. P. 109.



Обратим внимание, что в Новом Иерусалиме нет больше храма (см. Откр. 21, 22), так как Бог – везде и во всем, так же как нет и солнца (см. Откр. 21, 23; ср. Ис. 60, 19-20).

Описания Небесного Иерусалима в Откр. имеют большое церковно-таинственное значение. Небесный Иерусалим в «предчувствии», в «предучастии» дан в Церкви в ее таинственной жизни (в Таинствах). Это и цель, и уже данность.

«Побеждающему» (см. Откр. 2–3), т.е. сохраняющему верность Агнцу и Церкви, дается участие в Таинствах, и он «наследует все» (Откр. 21, 7). Здесь одновременно и земная Церковь, в которой мы живем, и Церковь, которую воссоздает и преображает Бог.

Это величайшее откровение и «не более чем» видение: то, что прикровенно происходит в ежедневной жизни Церкви, и то, к чему она идет. Точнее, к Кому она идет, Кого всегда ждет и Кого призывает в молитве, распространенной среди первых христиан:

Ей! Гряди, Господи Иисусе! (Откр. 22, 20; ср. маран-афа в 1 Кор. 16, 22)

«Ей!» – так в СП переведено еврейское «аминь», сохраненное в греческом тексте как αμην и в большинстве переводов (например, в ЕК) также оставленное в оригинальной форме.

Это еще раз говорит о богослужении как о наиболее «родной» и изначальной среде жизни книги Откровения св. Иоанна. А если шире – как о том месте, где пересекаются и встречаются уже торжествующий Небесный Иерусалим и настоящая жизнь Церкви на ее пути к нему.

## ПРИЛОЖЕНИЕ: НОВОЗАВЕТНЫЕ ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ЧТЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

### 71. Древняя ветхозаветная традиция церковного чтения Священного Писания

Слушание Слова Божия с самого начала было и остается главным источником, питающим веру каждого члена Церкви в отдельности и всей Церкви в целом как народа Божия.

Еще древний Израиль – ветхозаветная Церковь – концентрировал свою жизнь вокруг слушания Слова Божия, сначала возвещенного устно через пророков, а потом записанного в букве богодухновенными мужами и их помощниками. Все они: и пророки, и их продолжатели – принадлежали к одному и тому же народу – Церкви. За записанным навсегда сохранился статус Слова Божия, обращенного к Церкви, первоначально провозглашенного устно, а затем ставшего Словом письменным, Священным Писанием. Оно обращено к Церкви как тогда, когда впервые произносилось устами конкретных пророков, так и во все времена ее истории. Вот почему центральным местом и временем, по преимуществу (из всех мест и времен жизни верующего) посвященным чтению и слушанию Святого Писания, является не частная, домашняя обстановка, а общественное, т.е. церковное собрание. Такое собрание (по-греч. εκκλησια, что и переводится как Церковь; или же в Ветхом Завете – близкое по значению συναγωγη/, синагога, означающее также собрание) есть со-брание прежде всего для совместного слушания Писания как Слова Божия.

Еще в ветхозаветном Израиле сложилась традиция, предусматривающая чтение всего свода Священного Писания, распределенного на небольшие смысловые отрывки на каждый день или на определенные дни недели в ритмичном цикле. Отдельную дневную «порцию» составляла, как правило, пара чтений из двух разделов, на которые разделялось Писание – Закон и Пророки.

### 72. Апостол и Евангелие

Пришествие в мир Господа Иисуса Христа, вызвавшее к жизни новый Израиль – Христианскую Церковь – привело к появлению новых Писаний, которые свидетельствуют об Иисусе как о Христе, воплотившемся Сыне Божиим и Господе. Это Священное Писание Нового Завета. В свете новозаветных писаний – в свете Иисуса Христа – все дохристианское Писание Израиля, сохранив свое непреходящее значение Слова Божия, в Христианской Церкви стало называться Священным Писанием Ветхого Завета.

Новозаветная Церковь восприняла родившиеся в ее среде писания о Христе как Слово новое и исполненное окончательного смысла, который в Ветхом Завете еще только приготавливается и ожидается. Иначе говоря, на центральное церковное место, которое в Израиле отводилось Слову, провозглашенному и записанному как Закон Божий или пророческая весть о Боге, Христианская Церковь водрузила свое, новозаветное Писание. Но если само это Писание было новым, то метод и даже манера его церковного чтения, т.е. чтения в церковном собрании, были полностью или по крайней мере в главном унаследованы от ветхозаветного Израиля.

Так, довольно скоро в Церкви закрепилась синагогальная практика чтения Писания в виде пары смысловых отрывков из новозаветных Закона и Пророков, какими являются, соответственно, Евангелие и Апостол. В самом деле, Евангелие является главнейшей частью Нового Завета (как Закон для Ветхого

Завета), тогда как Апостол, куда входят Книга Деяний и Апостольские Послания, аналогичен ветхозаветным пророческим книгам, продолжающим и комментирующим Закон.

Такая двухчастная форма церковного чтения новозаветного Писания сохраняется в Церкви и сейчас<sup>1149</sup>. Это относится прежде всего к основному церковному богослужению, имеющему характер главного всеобщего, т.е. общецерковного дела – Литургии (греч. leitourgia, что буквально означало всеобщую повинность, общественную службу, а затем общественное богослужение, касающееся *всех* – то, ради которого *все* приняли Крещение и стали членами Церкви). Точнее говоря, речь идет о первой части нашей Литургии, которая как раз и сконцентрирована вокруг чтения, слушания и толкования Писания. Она называется Литургией Слова или чаще Литургией Оглашенных, т.к. слушание и толкование Писания, будучи делом всей Церкви, составляет стержень процесса подготовки к Крещению (Оглашения).

### 73. Богослужения с чтением Нового Завета

Не вдаваясь в подробное историческое исследование того, как постепенно формировался порядок церковного чтения Нового Завета в Православной Церкви, опишем его в том виде, в каком он сложился к настоящему времени.

Во-первых, не все богослужения Церкви включают в себя чтение Священного Писания. Конечно, те из них, которые содержат такое чтение, являются более важными и праздничными. А сам момент чтения – кульминационным, особо торжественным и требующим повышенного почтения и внимания. Прежде всего это службы суточного круга:

- 1) Уже упомянутая Литургия Оглашенных (1-я часть Божественной литургии) – первая и самая главная из ситуаций, посвященных чтению Слова Божия;
- 2) Праздничная Утренняя (т.е. с полиелеем, во время которого и читается Евангелие);
- 3) В редких случаях Вечерня (например, Пасхальная в 1-й день Пасхи);
- 4) Великие (т.н. Царские) часы, совершаемые в Рождественский и Крещенский сочельники и в Великую Пятницу.

Также чтения из Нового Завета читаются на богослужениях, посвященных конкретным случаям: Таинствам, молебнам с различным содержанием (благодарственный, о болящих, о путешествующих и т.п.), отпеваниям и т.п.

При этом на многих богослужениях (прежде всего на Литургии Оглашенных) имеет место упомянутая выше древняя практика читать Писание в виде двух отрывков – из Апостола и Евангелия. На Утрени же и Вечерне чтение Писания бывает только из Евангелия.

### 74. Зачала

Во всех случаях действует принцип целенаправленного выбора того или иного отрывка Писания, по смыслу относящегося к переживаемому событию. Этот выбор определен давно и составной частью входит в традицию Православной Церкви.

Отрывки, определенные для чтения за богослужением, называются *зачалами*. Как правило, зачало – это законченный в смысловом отношении отрывок, как правило, меньший, чем знакомые нам главы. Все зачала наподобие глав пронумерованы по порядку. Например, Ин. 16 зачало = Ин. 5, 24-30.

Каждое зачало читается как самостоятельное в смысловом отношении повествование. С этой целью в богослужебных изданиях Евангелия и Апостола зачала вводятся смысловыми вставками, которых нет в самом библейском тексте, но которые необходимы для стилистической гладкости. Например, в качестве Апостольского чтения в Великую Пятницу и на Воздвижение берется 1 Кор. 1, 18 – 2, 2. Однако первый стих данного богослужебного зачала представляет собой звено в цепи рассуждений ап. Павла о Кресте (1 Кор. 1, 18), и в Новом Завете он читается так:

Ибо слово о Кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия.

Понятно, что в богослужебном варианте этот стих претерпевает изменение, не влияющее на смысл, но сообщающее зачалу самостоятельное звучание:

Братия, слово о Кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия.

Апостольские чтения из Посланий, как правило, вводятся обращениями «Братия» (по-слав. Браѳіѳіе), «Возлюбленные» (Возлюбленніи), «Чадом Тимофеем» (Чаѳом Тімофеѳе) и др., а из книги Деяний – «В те дни» (Во дни2 о4ны). Таким же образом вводится и чтение Евангельских зачал – с помощью фраз «В то

<sup>1149</sup> Мы сейчас совсем не говорим о том, что и Ветхий Завет сохраняет свое значение в христианском богословии, а значит и в церковном богослужении, так что ветхозаветные чтения тоже представлены в литургической практике Христианской Церкви. В подавляющем большинстве своем ветхозаветные чтения (например, т. н. паремии или прокимны, представляющие собой короткие отрывки из Псалмов) играют роль *приготовления* к слушанию главного – новозаветного Слова.

время» (Во времз одно), «Сказал Господь своим ученикам», или «... пришедшим к Нему иудеям», или «... притчу сию» (Рече2 гдсь своимъ изчениквмъ или ко пришедшымъ къ нему иудеимъ или притчу сию). Эти вводные фразы, строго говоря, не являющиеся текстом Священного Писания в этом конкретном месте, называются киноварными вставками.

#### 75. Круг праздничных чтений

Зачала определены для чтения в тот или иной день по смыслу в соответствии с празднуемым событием. Так, когда празднуется праздник Рождества Христова, то в качестве чтений церковный календарь предписывает брать Евангельские рассказы о событии Рождества: из Мф. 1 – 2 и из Лк. 2. Эти три главы распределяются в виде зачал между службами последнего воскресенья перед Р.Х. (Неделя святых отец), Рождественского сочельника (на Великих часах и Литургии), самого праздника Рождества (на праздничной Утрени в составе Всенощного бдения и на Литургии в день праздника) и воскресенья (недели) по Р.Х.:

Неделя пред Р.Х., святых отец, на Литургии: Евр. 11, 9-10. 17-23. 32-40 и Мф. 1, 1-25;

Рождественский сочельник: на Великих часах: на 1-м: Евр. 1, 1-12 и Мф. 1, 18-25; на 3-м: Гал. 3, 23-29; Лк. 2, 1-20; на 6-м: Евр. 1, 10 – 2, 3; Мф. 2, 1-12; на 9-м: Евр. 2, 11-18; Мф. 2, 13-23; на Литургии: Евр. 1, 1-12 и Лк. 2, 1-20;

В праздник Рождества: на Утрени: Мф. 1, 18-25; на Литургии: Гал. 4, 4-7 и Мф. 2, 1-12;

В неделю по Р.Х.: Гал. 1, 11-19 и Мф. 2, 13-23.

Как видим, Евангельские чтения всех этих предрождественских и рождественских дней не выходят за пределы Мф. 1 – 2 и Лк. 2.

Но если выбор Евангелия достаточно очевиден, то выбор Апостольского чтения (на Литургии) обусловлен, как правило, богословским осмыслением празднуемого события. И здесь этот выбор гораздо шире. Ведь Апостольские Послания, из которых по преимуществу и состоит Апостол, содержат как раз истолкования и увещания *на основе* Евангелия. Так, например, на Литургии того же праздника Рождества Христова читается отрывок Гал. 4, 4-7<sup>1150</sup> – о том, что в родившемся Сыне Божиим человек усыновляется Богом, а в других случаях берутся различные отрывки из Евр. Многие другие примеры Апостольских и Евангельских чтений в тот или иной праздник приводятся в настоящей книге в связи со знакомством с тем или иным новозаветным Писанием.

Достоинно особого внимания то, как подчас не прямо, а так сказать идейно опосредованно бывают связаны чтения из Писания и празднуемые церковные события. Прежде всего это относится к многочисленным праздникам в честь Пресвятой Богородицы. Как известно, в Священном Писании Нового Завета очень мало говорится о Пресвятой Деве Марии. То немногое, что все-таки есть, встречается в подавляющем большинстве случаев только в Евангелиях. В результате из всех Богородичных праздников лишь один (!) располагает Евангельским чтением, прямо к нему относящимся – Благовещение Пресвятой Богородицы<sup>1151</sup> (Лк. 1, 24-38).

Все остальные праздники Богородицы, основанные на материале Священного Предания (Рождество Богородицы, Ее Введение во храм, Успение) или церковной истории (праздники в честь икон Божией Матери), опираются на одни и те же Евангельские (на Утрени: Лк. 1, 39-49. 56; на Литургии: Лк. 10, 38-42; 11, 27-28) и Апостольские чтения (Флп. 2, 5-11 или реже Евр. 9, 1-7) – самые часто читаемые и «затертые» страницы богослужебных Евангелия и Апостола. Из этих чтений литургийные отрывки (Апостол и Евангелие) буквально ни слова не говорят о Пресвятой Богородице, так что смысловая связь приобретает не буквальное, а идейное, богословское значение. Так, в Лк. 10, 38-42; 11, 27-28 говорится о сестрах Марфе и Марии (имя последней лишь совпадает с именем Матери Иисуса), явивших разные образы служения Господу. Евангелие оканчивается знаменательным высказыванием Иисуса:

Блаженны слышавшие Слово Божие и соблюдающие его (Лк. 11, 28).

Христос обратил эти слова ко всем как призыв. Но контекст праздничного богослужения в честь Богородицы заставляет думать, что самый яркий пример «слышания» и «соблюдения» Слова Божия явила Пресвятая Дева, о чем прямо говорится уже в самом Евангелии (см. Лк. 1, 38). Впрочем, неявное упоминание Пресвятой Матери Иисуса содержит предпоследний стих Евангельского чтения – слова женщины, слушавшей Иисуса:

Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие! (Лк. 11, 27)

<sup>1150</sup> Об этом отрывке см. ???.

<sup>1151</sup> Если не считать праздник Сретения Господня (Лк. 2, 22-40), относящийся наполовину к Богородичным, наполовину к Господским праздникам.

С Апостольскими Богородичным чтением – та же картина. Ни в Флп. 2, 5-11<sup>1152</sup>, ни в Евр. 9, 1-7<sup>1153</sup> ничего не говорится о Пресвятой Деве. Однако смысл этих отрывков, если сказать кратко – в прославлении Христа как *воплотившегося* Сына Божия, в Котором Бог снизошел к человеку («уничижил Себя», Флп. 2, 7) и человек введен во Свята Святых. Учение Церкви о Марии – это учение о том, как материнская утроба Пресвятой Девы послужила тайне снисхождения Бога и таким образом стала храмом, где поселилось Божество.

Подобная картина имеет место и в случае со многими другими церковными празднованиями, посвященными событиям посленовозаветной церковной истории или памяти святых, живших в послепостольское время на протяжении всей двухтысячелетней истории Церкви. Например, в день Преподобного Сергия Радонежского (великого христианского святого, жившего 13 столетий спустя после Евангельских событий) на Утрени читаются Мф. 11, 27-30, а на Литургии – Гал. 5, 22 – 6, 2 и Лк. 6, 17-23. В день Преподобного для церковного чтения полагаются отрывки, которые так или иначе напоминают о Евангельском учении, которому он следовал в своей жизни.

Все сказанное по поводу чтений в дни великих и малых православных церковных праздников относится к т.н. неподвижному кругу праздников. Он называется так потому, что даты этих праздников всегда одни и те же (праздник Рождества Христова – 25 декабря, а праздники прп. Сергия Радонежского – 5 июля и 25 сентября по ст.ст.). Как неподвижный праздник (предположим, память того или иного святого, чтимого в этот день) может быть отмечен практически каждый день календаря и, соответственно, на каждый день может быть взято подобающее праздничное чтение.

#### **76. Чтения на богослужениях вне суточного круга**

Когда богослужение совершается для конкретных людей или по поводу их конкретных молитв (а эти службы могут совершаться практически в любое время суток независимо от богослужений суточного круга), то смысл чтения соответствует содержанию службы или молитвы. Происходит церковное *воспоминание* о том, как в древности, описанной в Евангелии, Христос проявил ту или иную милость к тем, кто к Нему приходил, и на этом основании высказывается просьба «здесь и сейчас» вновь явить такую же милость. Например, если совершается молебен о болящем, то читается Мф. 8, 5-13 – о том, как Господь исцелил слугу сотника. Во время Таинства Брака читается Евангелие о посещении Иисусом брачного пира в Кане Галилейской (Ин. 2, 1-11). Соответствующим образом выбирается и Апостол.

#### **77. Круг рядовых чтений**

Однако есть еще один, не менее важный по значению круг праздников, а значит, и связанный с ним круг новозаветных чтений. Это т.н. подвижный круг праздников и недель, называемый так по той причине, что его единственная точка отсчета – праздник Святой Пасхи – не имеет фиксированной даты, а каждый год попадает на разные числа апреля или начала мая. Пасха задает счет воскресеньям и неделям после Пасхи (недели и седмицы<sup>1154</sup> по Пасхе). Начиная со дня Пятидесятницы, которая, как и Пасха, празднуется всегда в воскресенье на 50-й день после нее, воскресенья и недели (недели и седмицы) считаются по Пятидесятнице. Начиная от Пасхи, распределяются и новозаветные (Апостольские и Евангельские) чтения на Литургии на каждый день всего года.

Очевидно, что этот подвижный круг *рядовых*, как их принято называть, чтений представляет собой более цельное и единое расписание, охватывающее весь год и использующее буквально всю протяженность Священного Писания Нового Завета<sup>1155</sup>. Ведь выбор праздничных чтений обусловлен только содержанием конкретного «сегодняшнего» праздника, так что в совокупности праздничные чтения не представляют собой слитного повествования. Последовательность же рядовых чтений определяется последовательностью Евангельского или другого новозаветного текста.

Так, начиная с 1-го дня Пасхи до Пятидесятницы, *последовательно* (по порядку зачал, на которые разделен текст) читается Евангелие от Иоанна. Не случайно знаменитый Пролог Ин. 1, 1-17 воспринимается как Пасхальное литургийное чтение<sup>1156</sup>. От Пятидесятницы до отдания праздника

<sup>1152</sup> Разбор этого отрывка, представляющего собой раннехристианский христологический гимн см. ???.

<sup>1153</sup> Об этом отрывке см. ???.

<sup>1154</sup> Славянские слова «неделя» и «седмица» переводятся на современный русский язык, соответственно, как «воскресенье» и «неделя». Таким образом, слово «неделя» в славянском языке означает только один день, который мы теперь именуем воскресеньем, а нашему современному слову «неделя» соответствует славянское «седмица».

<sup>1155</sup> За исключением книги Откровения, не востребованной ни в праздничном, ни в рядовом кругах чтений.

<sup>1156</sup> См. **сн. ???**

Воздвижения читается Мф., после чего до предпразднства Крещения читается Лк. Наконец, последним, в том числе в Великом посту, смысл которого заключается не столько в завершении уходящего круга, сколько в подготовке к Пасхе, к Таинству Крещения и к началу нового годового круга, читается Мк. – самое подходящее для Оглашения Евангелие.

То же самое касается Апостольских чтений: от Пасхи до Пятидесятницы читается Деян., а затем Апостольские Послания – Рим., 1 Кор., 2 Кор. и т.д., включая Соборные Послания. Круг Апостольских чтений, уже после Соборных Посланий, в Великом посту завершает Евр. Это косвенное доказательство того, что Евр. может быть отнесено к корпусу Павловых Посланий лишь в широком смысле слова<sup>1157</sup>.

Круг рядовых чтений важен не только в силу того формального обстоятельства, что таким образом за весь год прочитывается весь Новый Завет. Как известно, каждый первый день недели для христиан является одновременно и днем восьмым, днем будущего воскресения и вечности, днем Царства Божия. В соответствии с библейской традицией христиане издревле именовали его «Днем Господним», а также «Днем Солнца»<sup>1158</sup>. Как бы там ни было, этот день, повторяющийся через каждые семь дней<sup>1159</sup> в течение всего года, всякий раз является малой Пасхой Воскресения Христова – днем, в который по преимуществу перед другими днями недели церковь (община) собирается в храм для своего общего совместного дела – Литургии.

Расписание ежедневных рядовых новозаветных чтений составлено таким образом, чтобы на воскресенья приходились наиболее богатые и глубокие по смыслу чтения. Так, за определенными воскресеньями в их очередности, начиная от Пасхи, закрепились та или иная евангельская тематика. Это привело к тому, что за некоторыми из воскресений прочно закрепились устойчивые наименования, связанные с темой Евангельского чтения: например, «Неделя о мытаре и фарисее» (читается притча Лк. 18, 10-14), «Неделя о слепом» (читается рассказ об исцелении Иисусом слепорожденного, Ин. 9, 1-38) и др.

#### **78. Воскресные евангельские чтения на Утрени**

Особо следует сказать о своеобразном и довольно небольшом по протяженности круге Евангельских чтений на воскресных Утрнях. Если на Литургии в воскресный день Апостольское и Евангельское чтения, взятые из самых разных глав Евангелий и Апостола, напрямую никак не связаны с пасхальной темой Воскресения, то именно Евангельские чтения на воскресной Утрени (чаще всего она совершается в составе Всенощного бдения в субботу вечером накануне воскресенья) сообщают богослужению пасхальный воскресный смысл. Последние главы четырех Евангелий (Мф. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ин. 20 – 21), в которых говорится о явлениях ученикам воскресшего Господа, распределены на несколько законченных эпизодов. Они по очереди читаются во время каждой очередной воскресной Утрени. Немедленно после такого чтения, как будто вновь и вновь увидев собственными глазами то, о чем говорится в этих рассказах, Церковь поет воскресную песнь:

«Воскресение Христово видевше (т.е. увидев Воскресение Христово), поклонимся Святому Господу Иисусу...»

Так как в самих Евангелиях подобных свидетельств сравнительно немного (лишь по одной заключительной главе в Синоптических Евангелиях и две последние в Ин.), то неудивительно, что и круг

---

<sup>1157</sup> Обратим внимание на сам факт, что церковный круг новозаветных чтений распределяет новозаветные книги не совсем в том порядке, в каком мы привыкли их видеть в изданиях Нового Завета. Так, круг евангельских чтений начинается не с Мф., а с Ин., а в кругу апостольских чтений следующими после Деян. идут послания ап. Павла, а не Соборные послания, хотя, несмотря на это, современные издания богослужебного апостола располагают послания в привычном современном порядке – соборные, а затем Павловы послания.

<sup>1158</sup> Например, св. мч. Иустин Философ – см. ???

<sup>1159</sup> По-славянски этот день называется «неделей» (от выражения «не делать»), в чем явственно слышится его чисто ветхозаветное осмысление, как будто просто ставшего на место ветхозаветного дня покоя – субботы. Здесь имеется явное упрощение, ибо День Господень – это не перенос субботы на день вперед с абсолютно тем же смыслом запрета что-либо делать. Это день Царства Божия, день вечности, и потому – день восьмой, стоящий *над* субботой. И хотя по-русски (и только по-русски!) мы его называем воскресеньем, тем самым выражая его пасхальную христианскую суть, в нашем сознании прочно укоренилось восприятие этого дня не как восьмого/первого, а как седьмого дня недели – чисто ветхозаветное восприятие. К сожалению, такой явно неновозаветный счет остальных дней вошел в наш язык и затемняет библейский смысл нашей недели (седмицы). Так, шестой день – последний день творения и день, когда («иже в шестый день же и час», как поется в тропаре шестого великопостного часа) Христос был распят на Кресте, мы именуем пятым (Пятницей), что никак не соответствует ни Ветхому, ни Новому Завету.

воскресных Евангельских чтений на Утрени сравнительно небольшой. Он состоит из одиннадцати отрывков (зачал), счет которых начинается по Пятидесятнице и повторяется по кругу несколько раз в год:

Евангелие 1-е воскресное:	Мф. 28, 16-20;
2-е:	Мк. 16, 1-8;
3-е:	Мк. 16, 9-20;
4-е:	Лк. 24, 1-12;
5-е:	Лк. 24, 12-35;
6-е:	Лк. 24, 36-53;
7-е:	Ин. 20, 1-10;
8-е:	Ин. 20, 11-18;
9-е:	Ин. 20, 19-31;
10-е:	Ин. 21, 1-14;
11-е:	Ин. 21, 15-25.

#### **79. Чтения пред и по Рождестве Христовом, Богоявлении и Воздвижении**

Наконец, для полноты картины упомянем и тот факт, что ряд Великих праздников (Рождество Христово, Богоявление и Воздвижение Креста Господня) определяют чтения в предшествующее<sup>1160</sup> и последующее воскресенья, независимо от их нумерации по Пятидесятнице. Понятно, что тематика чтений связана с ожидаемым или уже наступившим праздником. Например, в неделю (т.е. воскресенье) по Воздвижении полагается читать Апостольское и Евангельское чтения, в которых так или иначе говорится о Кресте: Гал. 2, 16-20 и Мк. 8, 34 – 9, 1.

#### **80. «Диалог» Апостола и Евангелия**

В заключение отметим, что сочетания двух разных отрывков из Апостола и Евангелия на Литургии в тот или иной праздник или день года (в неподвижном праздничном круге или в подвижном круге рядовых чтений) зачастую являют собой результаты удивительно тонкой и вдумчивой работы тех, кто в древности трудился над определением тех или иных чтений. Это сочетание смыслов Апостола и Евангелия, не всегда очевидное, но тем более ценное, становится специфической пищей для размышлений накануне или в сам день, когда совершается данная Литургия с данными чтениями.

Попробуйте сами определить смысловую связь между Апостолом и Евангелием, например, в неделю 8-ю по Пятидесятнице (1 Кор. 1, 10-18 и Мф. 14, 14-22), в неделю 18-ю по Пятидесятнице (2 Кор. 9, 6-11 и Лк. 5, 1-11) или в Вербное воскресенье (Флп. 4, 4-9 и Ин. 12, 1-18).

На этих и других примерах, а главное, вслушиваясь в Священное Писание Нового Завета, когда оно читается на богослужении в Церкви, можно убедиться, насколько неиссякаемым и живым источником богословия и веры остается Слово Божие. Оно звучит в собрании Церкви, одновременно и отвечая обстановке богослужебной величавости (после пения торжественного «Аллилуйя», колокольного звона, каждения и при возжженных свечах), и наподобие чуткого нервного центра с помощью тончайших нитей смысла переключаясь с сердцами и умами людей Церкви.

#### **СОКРАЩЕНИЯ, УПОТРЕБЛЯЕМЫЕ В ТЕКСТЕ:**

- СП – русский Синодальный перевод Библии  
ЕК – перевод Священного Писания Нового Завета, выполненный епископом Кассианом (Безобразовым)  
NJBS – The New Jerome Biblical Commentary ed. by R. E. Brown and others. New Jersey, 1994.  
ТОВ – Traduction Oeumenique de la Bible (ТОВ). Paris. 1988. Французский перевод Библии с комментариями.  
ВJ – La Bible de Jerusalem. Paris. 1977. Французский перевод Библии с комментариями.  
BAR – The Biblical Archaeology Review. Журнал Библейско-археологического общества (США).  
LXX – греческих перевод Семидесяти толковников (Септуагинта).

#### **ПРИ СОСТАВЛЕНИИ КУРСА БЫЛИ ИСПОЛЬЗОВАНЫ СЛЕДУЮЩИЕ ТРУДЫ И ПОСОБИЯ:**

- Barrett C.K.* The New Testament Background.  
*Batey A.* Sapphoris: An Urban Portrait of Jesus.// BAR. 1992. V. 18. №3.  
*Brown R.* An Introduction to the New Testament. Doubleday. 1997.  
*Brown R.* John, The Gospel of // The Anchor Bible Dictionary. Ed. by D. N. Freedman. Doubleday. 1992.

<sup>1160</sup> Для Рождества – два предшествующих воскресенья, именуемых неделями святых праотцев и святых отец.

- Brown R.* The Gospel According to John. V. I-II. N. Y. First published 1966.  
*Brown R.* The Death of the Messiah. Doubleday. 1994.  
*Charpentier E.* Pour lire l'Ancien Testament. Paris. 1981.  
*Charpentier E.* Pour lire le Nouveau Testament. Paris. 1981.  
*Collins J.J.* Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. Michigan. 1989.  
*Cronk G.* The Message of the Bible. N.Y. 1982.  
*DeVries L.F.* Cities of the Biblical World. USA. 1998.  
*Dunn J.* Jesus Remembered. Christianity in the Making. 2003.  
*Dunn J.* The Pauline Letters. // The Cambridge Companion to Biblical Interpretation ed. by J. Barton. Cambridge. 1998.  
*Fitzmyer J.A.* Did Jesus Speak Greek? // BAR. 1992. V. 18. № 5.  
*Johnson Marshall D.* The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press. 1988.  
*Judas,* Epistle of. // The Anchor Bible Dictionary. Ed. by D. N. Freedman. Doubleday. 1992  
*Keall E. D.* Brother of Jesus Ossuary. New Tests Bolster Case for Authenticity. // BAR. 2003. V. 29. № 4.  
*Kümmel W.G.* Introduction to the New Testament. 17th ed. Nashville. 1993.  
*Lemaire A.* Burial Box of James the Brother of Jesus. // Biblical Archaeology Review. 2002. V. 28. № 6.  
*Leon-Dufour X., S. J.* Livre de la genese de Jesus-Christ. // Etudes d'Evangile. Edition du Seuil. Paris. 1965.  
*Nestle-Aland.* Novum Testamentum Graece. 26 ed. Stuttgart. 1981.  
*Rad G. von.* Old Testament Theology. v. II, Edinburgh and London. 1966.  
*Shanks H.* The Ossuary of the High Priest Caiaphas. // In the Temple of Solomon and the Tomb of Caiaphas. BAS. Washington. 1993.  
*Theissen G.* The New Testament. History, Literature, Religion. Transl. from germ. London – N.-Y. 2003.  
*Traduction Œcuménique de la Bible (TOB).* Paris. 1988.

*Статьи в:* The New Jerome Biblical Commentary (NJBC) ed. by R. E. Brown and others. New Jersey. 1994:

- Bourke M. M.* The Epistle to the Hebrews  
*Brown R., Perkins P., Saldarini A.* Apocrypha; Dead Sea Scrolls; Other Jewish Literature.  
*Byrne B., S.J.* The Letter to the Philippians.  
*Collins A.Y.* The Apocalypse (Revelation).  
*Collins R.F.* The First Letter to the Thessalonians.  
*Dalton W.J., S.J.* The First Epistle of Peter.  
*Dillon R. J.* Acts of the Apostles  
*Fitzmyer J.A.* Introduction to the New Testament Epistles.  
*Fitzmyer J.A.* Paul.  
*Fitzmyer J.A.* The Letter to Philemon.  
*Fitzmyer J.A.* The Letter to the Galatians.  
*Fitzmyer J.A.* The Letter to the Romans.  
*Giblin C. H.* The Second Letter to the Thessalonians  
*Harrington D. J.* The Gospel According to Mark  
*Hartman L.F., Di Lella A.A.* Daniel.  
*Horgan M.P.* The Letter to the Colossians.  
*Karris R. J.* The Gospel According to Luke  
*Kobelski P.J.* The Letter to the Ephesians.  
*Leahy T. W.* The Epistle of James  
*Meier J.P.* Jesus.  
*Murphy-O'Connor J.* The First Letter to the Corinthians.  
*Murphy-O'Connor J.* The Second Letter to the Corinthians.  
*Neiryneck F.* Synoptic problem  
*Neyrey J. H.* The Second Epistle of Peter  
*Neyrey J. H.* The Epistle of Jude  
*Perkins P.* The Gospel According to John.  
*Perkins P.* The Johannine Epistles  
*Viviano B. T.* The Gospel According to Matthew  
*Wild R. A.* The Pastoral Letters  
*Wright A.G., Murphy R.E., Fitzmeyer J.A.* A History of Israel.

- Аверинцев С.С.* Вступительное слово к: Православное богослужение. Русифицированные тексты Вечерни, Утрени, Литургии св. Иоанна Златоуста. Вып. I. Изд. 2-е. М. 1999.
- Аверинцев С.С.* Некоторые языковые особенности в Евангелиях. // Православная община. № 40. М. 1997.
- Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М. 1987.
- Аверинцев С.С.* Павел. // София-Логос. Словарь. Киев. 2000.
- Аверинцев С.С.* Почему Евангелия – не биографии. // Мир Библии. № 8. М. 2001.
- Аверинцев С.С.* Слово Божие и Слово Человеческое. // Новая Европа. №7. Христианская Россия. 1995.
- Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М. 2002.
- Адам К.* Иисус Христос. Брюссель. 1961. С. 87-121.
- Александр (Семенов-Тянь-Шанский), арх.* Пути Христовы. Проповеди и статьи. Париж. 1969.
- Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб. 1999.
- Антоний (Блум), митр. Сурожский.* Без записок. Автобиографический рассказ, записан в 1973 году. Первая публикация – журнал «Новый мир». 1991. № 1.
- Антоний (Блум), митр. Сурожский.* Беседы о вере и Церкви. М. 1991.
- Антонини Б. о.* Экзегезис книг Нового Завета. М. 1995.
- Безобразов С.* Завещание иудео-христианства. // Православная мысль. Париж. 1930.
- Беляев Л.* Христианские древности. М. 1998.
- Буёе Л.* Первая Евхаристия на последней вечере. // О Библии и Евангелии. Брюссель. 1988.
- Булгаков С., прот.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж. 1948.
- Гаврилюк П.* История катехизации в Древней Церкви. М. 2001.
- Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб. 1996.
- Грилахес Л., свящ.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М. 1999.
- Данн Д.Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. М. 1997.
- Додд Ч.Г.* Основатель христианства. М. 1993.
- Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к Римлянам, Апокалипсис. // *Славянский библейский фонд.* Перевод на русский язык, 1996. СПб. 1997.
- Жив Бог. Православный Катихизис. Изд. 2. Лондон. 1989.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Апокалипсису на радио «Град Петров» в 2003 году.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета в СПбДА.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Проповедь. // Православный Летописец Санкт-Петербурга. № 16. СПб. 2003.
- Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1. Провозвестие Иисуса. М. 1999.
- Иларион (Алфеев), игум.* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб. 2001.
- Карминьяк Ж.* Рождение Синоптических Евангелий. М. 2005.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж. 1996.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Царство Кесаря перед судом Нового Завета. М. 2001.
- Кассиан, еп.* Христос и первое христианское поколение. Париж. 1950.
- Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж. 1947.
- Киприан (Керн), архим.* Литургика. Гимнография и эртология. М. 1997. С. 21-2. Яркий пример – происхождение нашей Вечерни от иудейского храмового обряда возжигания светильников
- Ключ к пониманию Св. Писания. Брюссель. 1982.
- Князев А., свящ.* Иуда и Фамарь. // Православная мысль. Вып. VI. Париж. 1948.
- Лезов С.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М. 1996.
- Льюис К.С.* Просто христианство. // Собр. соч. Т. 1. Минск-М. 1998.
- Льюис К.С.* Современные переводы Библии. // Альфа и Омега. №1 (8). М. 1996.
- Мень А.* Сын Человеческий. М. 1991.
- Мень А., прот.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига. 1992.
- Мень А., прот.* Библиологический словарь. М. 2002.
- Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. Пер. с англ. ББИ. М. 1998.
- Мецгер Б.М.* Текстология Нового Завета. М. 1996.
- Мусин А.Е.* Церковь. Общество. Власть. СПб. – Петрозаводск. 1997.
- Новозаветные апокрифы. СПб. 2001.



- Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию то Матфея. Пособие для переводчиков Священного Писания. Пер. с англ. РБО. 1998.
- Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Paderborn. 1999.
- Словарь библейского богословия *п/ред Кс. Леон-Дюфура и др.* Пер. с франц. Брюссель. 1990.
- Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб. 2002.
- Струговицков Е., свящ.* Притча о двух свидетелях (Откр. 11, 1-12) и ее значение и место в книге Откровения св. Иоанна Богослова. Курсовое сочинение. СПбДА. 2004.
- Телушкин Й., раби.* Еврейский мир. Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М. 1997. Иерусалим. 5757.
- Успенский Н.Д.* Православная вечерня (историко-литургический очерк). // Богословские труды. № 1. Москва, 1959.
- Чистяков Г. свящ.* Над строками Нового Завета. М. 2000.
- Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Париж. 1961.
- Шмеман А., протопресв.* Святая Святых. Заметки об Исповеди и Причастии Святых Таин. Киев. 2002.
- Шнакенбург Р.* Новозаветная христология. М. 2000.
- Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб. 2004.