



οἱ κοῦμβ
 ρλοῆ κὸ
 ζασι. ἡμῶ
 Οὐ τῶ εἰ
 κό τῶ εἰ
 ορ τῶ σο
 μβρ σί με
 ρομ. ἡ αἰ
 τῆ μῆ σο



μβρ τῆ σω τοῦ χυ γβρ ραμ. ἡ αἰ φαι δρ ῶ σ
 ἀ γω ρά ζο μβρ. μᾶ αῶ ποι μβρ οο ρ ἡ μῆ σο
 μβρ. μᾶ αῶ ἀ γβρ ραμ χο ρά σο μβρ. ἡ αἰ μᾶ αῶ
 μᾶ αῶ ρ πρ οσ κ υ ρ ῆ σο μβρ τῶ τῶ χ θ β ρ τῆ ῶ

ἡ μῶ ρ. ζ
 χ ἄ ρ ι σ τῶ
 εἰ σ τῶ ἰ
 δ ι ὠ β ρ



θ ὀ ρ ῆ π ἰ ἀ
 λ ο τ ρ ῖ ο σ.
 ὅ τ ῆ τ ο ρ ζ ῆ
 ρ ο μ β ῶ θ ο
 ζ α σ β ρ
 αἰ τῶ ἡ δ ο
 ζ α σ ἡ τῶ ῶ



ἀ μ ἄ ρ χ ο ῦ π ἄ ρ ῆ

ἡ αἰ τῶ ῶ ἡ αἰ ζ ο ο
 π ο ἰ ῶ ῶ π ἄ ρ ῆ ρ ἡ μ ἰ κ αἰ ἄ ῶ κ αἰ ῶ σ τ ο ῦ σ αἰ ῶ ῶ ρ τῶ ῶ

Епископ Станислав Гондецкий



**ВВЕДЕНИЕ
 В СИНОПТИЧЕСКИЕ
 ЕВАНГЕЛИЯ**

Епископ
Станислав Гондецкий



Введение
в синоптические
Евангелия

Москва
2004



Оригинальное название:
Bp. Stanisław Gądecki.
Wstęp do Ewangelii Synoptycznych.
Wydanie drugie, poprawione i uzupełnione

Переведено с издания:
Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo
GAUDENTINUM, 1999
ISBN 83-87926-27-2

Перевод с польского: Мария Касьяненко
Под общей редакцией свящ. Зигмунта Заборовского,
преподавателя Католической Высшей Духовной Семинарии
«Мария Царица Апостолов» (Санкт-Петербург)
Литературный редактор: Мария Дубова
Верстка и корректура: Екатерина Иванова
Оформление обложки: Ирина Свиридова

В оформлении обложки использована книжная миниатюра из
Евангелия XIV в. — Поклонение ангелов, пастухов и волхвов.

© 2004, русский перевод и редактурa:
свящ. Зигмунт Заборовский

Центр распространения:
Культурно-просветительский Центр
«Духовная Библиотека»
127434, Москва, Дмитровское шоссе, 5/1 – 130
тел. (095) 977-08-70, e-mail: biblio@cityline.ru

Издание книги осуществлено при поддержке фонда
INITIATIVE Hilfe für das Priesterseminar St. Petersburg
Deutschland, Saarland
(Инициатива помощи для Католической Высшей
Духовной Семинарии в Санкт-Петербурге
Германия, земля Саар)

ISBN 5-94270-025-7

Предисловие ко второму изданию

Поль Клодель называл Священное Писание великолепной постройкой, ради поддержки и украшения которой был сотворен весь мир. Это ни с чем не сравнимое свидетельство о Боге, его смысл — в Боге. Кроме того, этот дом — лучшее обиталище для человеческой совести. «Эта книга — векам наука», — писал Ю. Словацкий. Кто способен вполне постичь ее значимость? Кто до конца осознал, что Новый Завет — единственный источник познания тайны Воплощения Сына Божия, того божественного дела, которое превосходит все дело творения?

Кроме того, Новый Завет, утонченнейшее и плодотворнейшее собрание текстов человечества, средоточием которого есть Евангелие, представляет собой свидетельство веры первых христиан. Он был написан верующими людьми для верующих же. Его породила вера, но это не то рождение, каким рождаются сны, а то, каким свидетельство порождается опытом. Это — свидетельства живых, мыслящих людей, обратившихся в расцвете лет под влиянием независимых от них событий, которые не могли не поделиться этими свидетельствами с другими.

Читая эти написанные без каких-либо литературных претензий книги, нельзя не поражаться тому огромному влиянию, которое они по-прежнему оказывают на литературу и искусство, на развитие мысли и духовность миллиардов людей. Эти свидетельства лежат в основе всех более поздних богословских исканий. Все христианское богословие черпает из этих текстов свои принципы, которые оно признало более важными, нежели логические законы. Оно ценит ничтож-

нейший из фрагментов этих текстов выше, нежели все, что само способно создать на их основе. В этих книгах есть нечто большее, чем красота и последовательность. Нечто более истинное, чем глубочайшее умствование. Наверное, это — простота, изливающаяся из глубин духовного опыта (J. Güitton).

Синоптические Евангелия (от греч. «synopsis» — охватывать единым взглядом, сопоставлять параллельные тексты так, чтобы иметь возможность сравнивать их между собой) это три первых книги Нового Завета (Евангелия от Матфея, Марка и Луки), содержание которых отличается исключительным сходством и единогласием. Сходство этих трех евангельских книг заставляет предполагать их литературное родство, которое казалось вероятным еще св. Августину. Хотя каждый из синоптических авторов (Матфей, Марк, Лука), подобно художнику, имеет собственную точку зрения, каждый из них, опираясь на доступные ему источники, предания Церкви, наитие Святого Духа и собственную духовность, рисует собственный портрет Иисуса, которые отличаются друг от друга деталями, каждый отбирает и описывает лишь те события, которые казались ему самыми важными и наиболее характерными, однако все они вместе дают единый портрет все Того же Иисуса Христа. Именно исключительное сходство описания Господа стало причиной того, что первые три Евангелия издавна анализируются вместе. Четвертое Евангелие — Евангелие от Иоанна — обычно рассматривается отдельно: причиной тому — иные обстоятельства возникновения, иная лексика и иной подход к проблематике.

При знакомстве со столь важными книгами, какими являются для Церкви, христианства и всей человеческой культуры синоптические Евангелия, недостаточно прочтения, опирающегося на случайные ассоциации. Необходимо глубокое знание этих текстов, ибо они суть не только источники информации о Боге, но и обязывающим жизненным путем отдельного человека и всей Церкви. Глубокое же знание этих Евангелий затруднено тем, что они были написаны в ином

месте, в среде людей, имевших другую ментальность, и — самое главное — под водительством Святого Духа. Все это требует не только тщательного научного подхода как основы всякого серьезного личного толкования, но и честного толкования в Церкви. Предлагаемая вашему вниманию работа задумана как своего рода мост, облегчающий понимание главных вопросов, связанных с синоптическими Евангелиями. Что же касается экзегетических тонкостей, то их мы оставляем специальным исследованиям, памятуя, что иногда незнание лучше знания — особенно тогда, когда мы не владеем надлежащими методами, необходимыми для приведения убедительных аргументов.

Я с радостью вручаю читателю второе, исправленное и дополненное издание книги, которая оказалась очень востребованной в Польше и была крайне доброжелательно принята как широким кругом читателей, стремящихся к более глубокому пониманию Священного Писания, так и учебными заведениями для мирян и клира. С момента первого издания прошло уже семь лет. За это время появился очень важный документ Папской Библейской Комиссии «Толкование Библии в Церкви» (23. 04. 1993), вышло множество новых пособий для изучения синоптических Евангелий (новые публикации библейских и внебиблейских текстов, синопсисов, симфорний, словарей и справочников, энциклопедий, грамматик, учебников по библейской археологии, географии и истории, новых методик, введений и комментариев). Кроме того, издана масса монографий, статей и различных работ, посвященных как широко понятой синоптической проблеме, так и рассматриваемой самими синоптическими авторами проблематике. Все это заставляет актуализировать как первую часть библиографии, служащую для изучения Нового Завета, в которой, по причине отсутствия сопоставимых по ценности польских изданий, я привожу также наиболее важные иноязычные источники, так и вторую ее часть, ситуация в которой ощутимо лучше. Приведенная в этом разделе польско-язычная библиография совершенно достаточна для приобретения общего представления даже о самых запутанных вопросах. По прошествии

семи лет с момента выхода первого издания такая актуализация, наряду с исправлением старых ошибок, показалась мне необходимой для того, чтобы толкование синоптических Евангелий сохранило свою живость и плодотворность. Я вполне отдаю себе отчет также в том, что книги, над которыми человечество склонялось в течение двадцати веков, по-прежнему останутся неисчерпаемы, а труд над ними никогда нельзя будет считать законченным.

*В день святого Иеронима
Гнезно, 30 сентября 1999 г.*

*Еп. Станислав Гондецкий,
Председатель Совета Польского Епископата
по вопросам межрелигиозного диалога*

•

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

I

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ЕВАНГЕЛИЯХ

Довольно частой ошибкой является взгляд на Евангелие как на собрание благочестивых мыслей, изолированную книгу, биографию Христа или книгу, «упавшую с неба».

Ошибочные представления о Евангелии

Когда мы слушаем фрагменты Евангелия, читаемые во время Мессы, или выражения, взятые из Евангелия, у нас может иногда возникнуть впечатление, что это — собрание мыслей, похожих, например, на «Мысли» Паскаля, говорящих сами за себя и не нуждающихся ни в каком объяснении. Действительно, в Евангелии также присутствуют афоризмы (апофтегмы), но они не составляют Евангелия в целом и никогда не выступают вне контекста происшествий, с которыми связаны. Иногда хорошо задержаться на каком-либо высказывании и поразмышлять над ним, но для полного представления о том, что есть Евангелие, необходимо его полное прочтение, которое позволяет увидеть преемственность все той же истории спасения.

Евангелия — это **не отдельные книги**. Каждое из четырех Евангелий (от Матфея, Марка, Луки, Иоанна) входит в состав единого целого, каким является Библия. Хотя для христиан Евангелия — это кульминационный пункт всего Священного Писания, однако нельзя забывать о том, что они

являются лишь частью единого целого, т.е. Священного Писания, развивающего одну божественную мысль на страницах многих книг.

Образно говоря, Евангелия и Новый Завет — это цветок на стебле Ветхого Завета. Между тем, иногда из-за недостаточности цельного сознания мы необдуманно обособляемся от Ветхого Завета и забываем о словах Христа: «Не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5.17). Евангелия появились много позже Ветхого Завета, но благодаря ему могут пользоваться языком и символами, разработанными Ветхим Заветом. Они обильно цитируют его высказывания. Евангелия намного легче понять, чем Ветхий Завет. Однако это не означает, что Новый Завет можно полностью понять без знания Ветхого Завета. Множество ошибочных взглядов на Евангелия происходит от незнания Ветхого Завета.

Евангелия — это также **не биография Иисуса** в буквальном смысле этого слова. Они основаны на действительных событиях, которые достаточно достоверны, но они не являются историей жизни Иисуса, соответствующей современному пониманию истории. Биографические элементы в них неполны, историческая и географическая привязки и обычаи здесь — только инструменты для передачи содержания Благой Вести. Те биографические элементы, которые не служат этой цели, в Евангелиях опущены. Каждое из Евангелий неполно в биографическом смысле, а какая-либо попытка сведения Евангелия к одной исторической биографии неизбежно ведет к обеднению кого-либо из евангелистов, к обеднению его стиля, задач и богословия. Даже самое хорошее произведение под названием «Жизнь Иисуса» (Э. Ренан, Ф. Мориак или Р. Брандштеттер) никогда не сможет заменить Евангелия.

Как Библия в целом, так и Евангелия являются богодухновенными книгами, которые своими корнями **исходят с неба**, но в равной степени укоренены на земле. Они возникли в определенную эпоху, в определенной национальной, культурной и общественной среде. Они говорят конкретным языком, пользуются конкретной символикой.

Так, например, Иисус не мог быть одновременно азиатом и европейцем и, будучи сыном израильского плотника, говорить на всех языках мира. Чтобы приблизиться к евангельской истине, кроме веры в богодухновенность, необходимо знание его среды, истории и языка. Это сближение зачастую трудно для людей другой культуры, особенно культуры западной, привыкших к отделению рационального от иррационального, к разделению тела и души.

Терминология

После определения того, чем Евангелие не является, следует задуматься над тем, чем оно является. Сам термин происходит от греч. *euangelion*. Это слово состоит из двух частей: *eu* — то есть «благо», и *angelion*, что означает «известие». В целом оно переводится как «благая весть». У греков этот оборот некогда было техническим термином для обозначения вести о победе в войне (Плутарх, «Деметрий» 17), по случаю которой потом совершались благодарственные жертвоприношения (*euangelia*). Со временем, когда оправдались не все добрые вести, стали различать принесенную весть о победе и само благодарение. Тогда начали совершаться жертвоприношения отдельно за хорошую новость и отдельно — за победу. Со временем благой вестью стали называть не только известие о победе, но также предсказание о победе, и с этого момента мы уже имеем дело с религиозным значением этого слова. Также было с культом императоров. Учитывая приписывание им божественных черт, рождение у кесаря сына стали называть «благой вестью» (см. надпись из Приены по случаю рождения императора Августа). Рождение наследника престола или его вступление на трон, а также годовщины царствования были связаны с совершением жертвоприношения по случаю благой вести об обновлении мира в мире, которым он правил.

В Ветхом Завете греческому слову *euangelion* соответствует слово *besrah*, которое имеет два значения: хорошая но-

вость (2 Цар 18.20,25,27; 4 Цар 7.9), или плата, вознаграждение за принесение благой вести (2 Цар 4.10; 18.22). Это слово встречается в Ветхом Завете нечасто (6 раз). Соответствующий ему глагол (*bisser*) «благовествовать» впервые появляется в книге пророка Исаии (52.7) вместе с именем существительным «*евангелист*» (благовестник, вестник радости): «как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: воцарился Бог твой».

В Новом Завете слова «Евангелие» и «евангелизировать» («благовествовать») имеют широкое значение и встречаются довольно часто (*euangelion*: Мф — 4 раза, Мк — 8 раз, Деян — 2 раза, Павел — 60 раз, 1 Петр — 1 раз, Откр — 1 раз; итого всего — 76 раз; *euangelizein*: Мф — 1 раз, Лк — 10 раз, Деян — 15 раз, Павел — 21 раз, Евр — 2 раза, 1 Петр — 3 раза, Откр — 2 раза; итого всего — 54 раза). Сам Иисус очень редко, а по мнению некоторых экзегетов — вообще никогда — не пользовался этим словом. Вероятно, оно было распространено Павлом и раннехристианской литературой. В Новом Завете это слово никогда не обозначает записанных текстов. В таком значении оно появится только у Иустина во втором веке от Рождества Христова (Апология, 66). В Новом Завете оно имеет следующие значения: провозглашение определенного воззвания, само воззвание или силу этого воззвания.

В первом случае речь идет об Иисусе, пришедшем благовествовать нищим, о Боге, возвещавшем Благоую Весть.

Проповедь

Вся жизнь Иисуса была посвящена **проповеди Евангелия**. Он Сам был его первым глашатаем (Мк 1.14). Будучи Благим Вестником, Он призывал к обращению и тем самым вел к духовной радости людей, заинтересованных Евангелием (нищих, грешников и язычников). В том же значении (проповедания) это слово используется св. Павлом в 2 Кор 8.18, где говорится о радости по поводу

распространения Евангелия, в Флп 4.15 — о начале деятельности вестника Евангелия, в Флп 4.3 — о помощниках в труде благовествования и в 1 Кор 9.14 — о жизни за счет проповеди Евангелия. В этом смысле Павел и другие апостолы были глашатаями Евангелия, которое первым проповедовал Иисус.

Послание

Кроме проповеди, в Новом Завете говорится и об **определённом послании**, о Евангелии, содержанием которого является Иисус. Его личность становится здесь центром Благовестия. Сам Иисус Христос являет Собою Евангелие (Мк 1.1). Тот, кто оставит все ради Иисуса и Евангелия, получит стократное вознаграждение (Мк 10.30). Говорить, проповедовать и благовествовать — значит говорить, проповедовать и благовествовать о Иисусе Христе. Евангелие Христово (Рим 15.19), Евангелие Господа нашего Иисуса (2 Фес 1.8), Евангелие Сына (Рим 1.9) указывают на Христа как на свой «объект», причем апостолы не останавливаются на изложении учения Христа, но рассказывают также о том, что Иисус делал, как умер и как воскрес. Для Павла проповедь и апостольство о Иисусе, в котором исполнились обетования Божии и дело Мессии (Гал 3.22), станет главным делом его жизни.

Животворящая сила

Наконец, Евангелие — это **животворящая сила**, ибо «*в Нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: "праведный верою жив будет"*» (Рим 1.17). Евангелие не только благовествует о спасении (Еф 1.13), — оно само обладает спасительной силою, преображает человеческую жизнь. Оно приносит плоды по всему миру и развивается (Кол 1.6). Оно является силой, творящей то, что предсказывает (Рим 1.1; 2 Кор 11.7; 1 Фес 1.5), сообщает спасение евреям и остальным народам (Еф

3.6). Воскресение Христово описано в Евангелии не как однократное событие, а как начало всеобщего воскресения.

**Евангелие
и Евангелия**

Евангелия (мн. ч.) и **Евангелие** (ед. ч.) — это следующая проблема, которая была актуальна уже в ранней Церкви в связи с появлением множества апокрифических евангелий. Очень рано — уже у св. Иринея — мы слышим о «четвероипостасном Евангелии» (*tetramorphon to euangelion* — *Adv. haer.* III.11,8). В том же духе высказывались Климент Александрийский (*Strom.*, 3.3) и Ориген (*In Lc hom.*, 1), подчеркивавшие, что у еретиков много евангелий, а у Церкви — только четыре. Евсевий Кесарийский говорил даже о «святой квадриге Евангелия» (*Hist.eccl.*, III.25,1). Все те высказывания, которые при определении количества Евангелий употребляют множественное число, имеют в виду существование нескольких отдельных книг.

Между тем, св. Августин утверждал, что лучше говорить об одном Евангелии, нежели о четырех, поскольку изначально существовало лишь одно Евангелие Иисуса Христа. Подобным же образом высказывался Ориген, говоря о том, что «написанное четырьмя есть одно Евангелие». Это течение, употребляющее единственное число, исходит из желания подчеркнуть единую по содержанию сущность того, что облечено в форму четырех сочинений.

Названия

Сами **названия** этих четырех книг должны указывать на единство Евангелия. Они не называются «благовествование Матфея» или «Марка», но «от (*kata*) Матфея святое благовествование» и «от Марка». То есть, одно и то же Евангелие рассказывается один раз Марком, а другой — Матфеем. Упомянутые заглавия очень древние, они использовались уже во втором веке от Рождества Христова, их цитируют

писатели того времени (Ириной, Климент Александрийский, Тертуллиан) и приводит папирус Бодмера II (начало III в. от Р.Х.). Некоторые утверждают, что они носят имена епископов Церкви II века, а не имена писателей I века. Кроме того, греческое слово *kata* не всегда последовательно переводится как «от». Например, сирийские версии говорят не «Святое благовествование от Матфея, Марка...», но «Благовествование Матфея, Марка...» и так далее, более подчеркивая личность евангелиста, чем содержание самого произведения.

Символы Евангелистов

Символы, с которыми ассоциируются конкретные евангелисты, восходят к видению Иезекииля (1.5—14). Не все связывали одни и те же символы с одним и тем же евангелистом. Например, святой Ириной связывает святого Марка с орлом, а св. Иоанна со львом (*Adv. haer.*, III.11,8). Общеизвестная в наше время идентификация восходит к св. Амвросию (*Exposit. In Lc, Prol.*) и была развита св. Иеронимом (*Comm. In Mt, Prol.*). Она распределяет символы в соответствии с содержанием пролога каждого из Евангелий. Св. Матфей получает символ человека, ибо начинает Евангелие с человеческого родословия Иисуса Христа. Св. Марк связывается со львом, так как начинает с проповеди Иоанна Крестителя в пустыне, родине льва. Бык является символом св. Луки потому, что этот евангелист начинает книгу с описания жертвоприношения, совершенного Захарией, а *Benedictus* (Песнь Захарии) говорит о «роге спасения». Наконец, Иоанн соотносится с орлом, который должен привлечь внимание на духовные унесения евангелиста, благодаря которым он сумел показать в Прологе божественность Иисуса. В другом толковании символы Евангелистов соотносятся скорее с тайной Христовой: ангел символизирует Его божественное воплощение, вол — Его крестную жертву, лев — воскресение, а орел — возвращение к Отцу.

Свидетельства подлинности

Несомненно, изначально Евангелия передавались в устной форме. Повеление проповедовать, возвещать и слушать Благоую Весть много раз повторено и в самом Новом Завете. Тем не менее, уже Евангелист Лука отмечает, что параллельно с устным Евангелием быстро формируется Евангелие письменное. *«Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал»* (Деян 1.1–2). В пользу письменной формы, причем очень рано — в нескольких версиях, свидетельствует также пролог Евангелия от Луки. Когда этот Евангелист приступал к написанию своего рассказа, существовало уже много других евангельских рассказов: *«уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова»* (Лк 1.1–2). Отзвуком того, что апостолы использовали не только свою память, но и книги, является просьба Павла принести ему оставленные им в Троаде книги, особенно — кожаные (т.е. пергамены): 2 Тим 4.13). Несколько позже автор Откровения в своем видении слышит громкий голос: *«то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквям»* (Откр 1.11). Эти свидетельства говорят о том, что Евангелия были записаны еще в I в. Само же название (Евангелие) как обозначение собрания книг впервые засвидетельствовано у Иустина Мученика около 150 г. от Р.Х. (что не означает, что оно не могло использоваться раньше).

Евангелия принадлежат к древнейшим текстам Церкви и датируются I веком. Дидахе, датируемая концом I века и использующая Евангелие от Матфея и, вероятно, от Луки, свидетельствует о том, что их тексты к этому времени уже были известны в Сирии, где создавалась Дидахе. В конце I века к Евангелию от Матфея и, вероятно, от Луки, обращается третий преемник святого Петра, Климент Римский, в своем «Послании к Коринфянам». Затем, также в конце

I века Матфей, и, вероятно, Иоанн цитируются в послании Варнавы. О записанном тексте Евангелия отчетливо говорит святой Игнатий Антиохийский, погибший в 107 году в Риме. Семь его посланий к Малоазийским Церквям многое заимствуют из Матфея и Иоанна. Святой Поликарп в «Послании к Филиппийцам» (107 год) обнаруживает знание текстов Матфея и Луки, и, кроме того, ему известны послания св. Иоанна. И наконец, во второй половине II века появляется Диатессарон, в котором Татиан составляет синопсис четырех Евангелий в соответствии с хронологией святого Иоанна. Все это — косвенные, но не единственные свидетельства древности Евангелий.

Кроме них существуют прямые свидетельства, а именно: папирусы и кодексы, содержащие греческий текст Евангелия и датирующиеся II—V веками от Рождества Христова. Например, папирус Рейланда (P⁵²) относится к первой половине I века и содержит фрагмент диалога Иисуса с Пилатом. Папирусы из коллекции Честера Битти и Бодмера относятся ко II—III векам. Синайский и Ватиканский кодексы несколько более поздние, они были созданы в IV веке. Таким образом, тексты Евангелия засвидетельствованы гораздо лучше, чем какие бы то ни было сочинения античных — греческих или римских — нехристианских авторов, не имеющих столь близких по времени к оригиналу рукописей, как Евангелия. Например, первые списки Тацита, творившего в ту же эпоху, когда возникли Евангелия, относятся лишь к IX веку.

Борьба против представления об историчности Евангелий и их происхождения от Иисуса Христа лишь доказала превосходство этих текстов над всеми другими текстами античности. Эту борьбу начали ортодоксальные иудеи, полемизировавшие с иудеохристианами, а затем так называемые иудейские талмудисты (*Toledot Jeshua*), позже ее продолжили языческие полемисты — Цельс, Порфирий и Юлиан Отступник. Далее атаки поутихли, чтобы воскреснуть вместе с деизмом (XVIII век) и рационализмом (XIX—XX века). Развитие библейских наук, а в особенности Критики Редакции, во многом стимулированное атаками рационалистов, лишь подтвердило подлинность Евангелия.

II

СИНОПТИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

1. Евангелие от св. Марка

Автор

Само Евангелие не сообщает имени автора. Это делает лишь предание Церкви, называя Марка, ученика Петра. Согласно Папию (ок. 130 г.), Марк не был непосредственным учеником Христа и не слушал Его проповедей. В «Изъяснении Господних изречений» Папий пишет: *«Вот что говорил пресвитер: “Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно”»*. Столько сообщает нам Папий, цитируемый Евсевием Кесарийским (†339; *Hist. eccl.* III 39.15). Многие последующие свидетельства о Марке как о человеке, записывавшем проповеди Петра, опираются на высказывание Папия. Так, к примеру, **Иустин** (†165) говорит о «Дневниках» Петра (Иуст. *Dial.* 106,3) а **Тертуллиан** — о Марке, переводчике Петра (*Adv. Marc.* IV, 5). **Канон Муратория** сообщает, что Марк слушал проповеди Петра и записал их (2 пол. II в.), а **Климент Александрийский** (†215) рассказыва-

ет: «Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие — а их было много — убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего все, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал, и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его» (Евсевий, *Hist. eccl.* VI,14,6). На тот же источник опирается **Елифанний** (†403), когда говорит: «Марку, ученику Петра, было поручено в Риме написать Евангелие, сразу после (Евангелия) Матфея» (*Haeres.* 51.4–5), а также **Иероним** (†419/420): «В Риме, склоняемый братьями, ученик и переводчик Петра Марк написал краткое Евангелие согласно рассказам, которые слышал от Петра. Узнав об этом, Петр утвердил его и, поддержав своим авторитетом, распространил, дабы оно читалось в церквах» (*De viris ill.* 8).

Все эти сообщения Предания, со временем обогащенного новыми подробностями, одни считают опирающимися на исторические факты, а другие — вымыслом Папия. По их мнению, исключительно на основании Евангелия, без свидетельства Папия, невозможно было бы установить, что существует какая-либо особая связь между Марком и Петром. На основании этого они утверждают, что автор этого Евангелия неизвестен.

Однако большинство убеждено в том, что автором этого Евангелия был именно Иоанн Марк, иудеохристианин из Иерусалима, ученик Апостолов (12.12,25; 15.37, 39). В таком случае он был сыном той Марии, в доме которой собиралась раннехристианская община Иерусалима (Деян 12.12) и двоюродным братом Варнавы (Деян 15.36–39; Кол 4.10). После чудесного освобождения из темницы св. Петр приходит в его дом и молится там. Варнава и Павел берут его с собой в путешествие в Антиохию Сирийскую (Деян 12.25), но он вскоре покидает их по дороге на Кипр (Деян 13.13) и возвращается в Иерусалим. По этой причине в начале второго апостольского путешествия (50 г.) Павел отказывается брать с собой Марка. Возникает спор между Павлом и Варнавой, который расстается с Павлом и, взяв

с собой Марка, отправляется на Кипр (Деян 15.36–39). Позднее в Риме Марк вновь оказывается соратником Павла (Флм 24). Павел, будучи узником, отправляет Марка из Рима к общине в Колоссах (Кол 4.10–11), поручая ей радушно принять Марка. Несколько лет спустя Павел просил Тимофея привезти с собой в Рим Марка, «ибо он нужен для служения» (2 Тим 4.11).

Место и время создания

На сегодняшний день указывается несколько возможных мест создания Евангелия от Марка: Александрия (Иоанн Златоуст), Галилея (*Marxen*), Транс Иордания (*Schulz*), Сирия (*Fuller*).

Однако наиболее вероятным местом является Рим, о чем свидетельствуют Папий и Климент Александрийский. К этому мнению склоняется большинство экзегетов, обращая особое внимание на большое количество латинской лексики у Марка (*denarion* — 6.37; *lepta duo, ho estin kodrantes* — 12.42; *ksestes* — 7.4; *kensos* — 12.14; *legion* — 5.9,15; *modios* — 4.21; *spekoulator* — 6.27; *phragelloun* — 15.5; *kentourion* — 15.39; *ales, ho estin praitorion* — 15.16; *hikahon poiesai* — 15.15; *hrapismasin auton elabon* — 14.65), хотя одного этого аргумента недостаточно для того, чтобы сделать вывод о происхождении Евангелия от Марка из Рима, поскольку легко заметить, что автор Лк и Деян также использует латинизмы, хотя никак не связан с Римом. Во всяком случае, тот факт, что Марк переводит специфические арамейские выражения (3.17; 5.41; 7.11,34) и поясняет, в чем состоят некоторые иудейские обычаи (7.1–23; 14.12; 15.42), а также реже, чем Мф, цитирует Ветхий Завет, избегает формулировок, которые могли бы оскорбить языческое окружение, с большой степенью правдоподобия свидетельствует о том, что адресатами так сильно подчеркивающего вселенский аспект проповеди Иисуса Евангелия от Марка были не-евреи.

Точное время создания Евангелия от Марка довольно трудно определить из-за разнородности сообщаемых исто-

рией фактов. Так, например, Ириной говорит, что Марк создал свой труд после смерти (*eksodos*) Апостолов Петра и Павла, т.е. после 67 г. Это соответствовало бы сообщению Папия о том, что Марк записал то, что «помнил» из проповеди Петра. Иначе говорит Климент Александрийский, согласно которому Петр еще был жив в то время, когда Марк начал записывать его слова. Предпринимались попытки обнаружить какие-либо хронологические данные в самом тексте, но без сколько-нибудь значительных результатов.

Приводимая обыкновенно эсхатологическая речь Иисуса (13 глава), описывающая скорое разрушение Иерусалима и Храма, могла быть написана как до 70 г. (*A. Trocmé* — ок. 50 г; *J. O. Callaghan*), так и после него (*N. Walter*). Под влиянием папируса 7Q5, найденного в Кумране, многие современные экзегеты полагают, что Евангелие от Марка было написано даже до 50 г. от Р.Х.

Язык и стиль

Марк повсеместно считается самым простым из Евангелистов. Его словарь беден, а синтаксис прост. Он не умеет конструировать сложносочиненные предложения и ограничивается связыванием отдельных членов при помощи бесконечных «и», употребляемых вместо разнообразных соединительных конструкций подобно древнееврейскому «вав». Также ничтоже сумняшеся он смешивает различные времена, что иногда создает впечатление отсутствия изящества, а иногда даже приводит к ошибкам, которые зачастую корректируются переводами. Вот пример стиля Марка: *«Потом взошел на гору, и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать, чтобы с Ним были, и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов: поставил Симона, нарекиши ему имя Петр»* (Мк 3.13–16). Неправильный порядок слов иногда приводит к удивительным последствиям, что хорошо видно на примере описания

воскрешения дочери Иаира: «*Девушка тотчас встала и начала ходить; ибо была лет двенадцати*» (Мк 5.42).

Из **литературных форм** у Марка мы встречаем так называемые истории чудес (4.35–41; 5.1–20, 21–43), притчи (4.1–30), логики Иисуса (7.1–23; 9.33–50; 13.1–37), апофтегмы, т.е. краткие высказывания, зачастую вписанные в рассказ (1.16–20, 23–28), и краткие изложения событий (1.14–15, 39, 45). Схемы повествований довольно стереотипны и повторяются (1.23–28; 5.2–7, 8, 14, 15), что не всегда понятно (11.1–6; 14.13–16).

Анализ содержания показывает, что Марк не намеревался создавать полную и последовательную биографию Иисуса, поэтому в его повествовании зачастую встречаются путаница, повторения, случайные сокращения или изложения. Примером обрыва повествования является вставка 3.22–30 (об упреках книжников), которая прерывает рассказ. Примерами повтора могут быть два описания умножения хлебов (6.34; 8.1–26) или два заседания Синедриона (14.53–65; 15.1), которые вынесли Иисусу смертный приговор. Примером отсутствия связи с предыдущей темой является Мк 9.38–50, где не прослеживается логическая связь между спором о первенстве (9.33–37), чудотворением во имя Иисуса (9.38–41) и поучением о соблазнах (9.42–50). Также не видно связи между проклятием смоковницы (11.12–14), что должно предвещать судьбу еврейского народа во времена Иисуса, и поучением о вере (11.20–25), следующим за этой сценой. Примером случайного сокращения является, по всей видимости, Мк 1.39, где речь идет об Иисусе, который после пребывания в Капернауме (1.21–34) отправляется проповедовать в синагогах по всей Галилее (1.39). А между тем, сразу же после исцеления прокаженного, вместо рассказа о Его служении в Галилее, мы встречаем Иисуса вновь в Капернауме (2.1). После умножения хлебов Иисус велит Своим ученикам следовать вперед по пути в Вифсаиду (6.45), в то время как Сам, после хождения по водам, вместо Вифсаиды неожиданно появляется в земле Генни-

сарет (6.53). Примером изложений, собирающих повествование о деятельности Иисуса в несколько стихов, являются списки: 1.14–15; 1.21–22; 1.39; 2.13; 3.7–13; 4.33–34; 6.12–13; 6.30. Они отражают основную мысль, господствующую над всем повествованием, возвещааемым в проповеди ранней Церкви.

Двумя другими характерными элементами стиля Марка является частое указание на время и место событий. Время зачастую определяется при помощи выражения «*и тотчас*», которое должно подчеркивать быструю смену одних событий другими. Кроме этих общих определений присутствует множество более точных хронологических данных, отличающих Марка от других Евангелистов: «*в те дни*» (1.9), по прошествии «*сорока дней*» (1.13), «*после того, как предан был Иоанн*» (1.14), «*в субботу*» (1.21–34), «*при наступлении вечера*» (1.32), «*утром*» (1.35), «*через несколько дней*» (2.1), «*в субботу*» (3.2), «*вечером*» (4.35), «*когда наступила суббота*» (6.2), «*когда времени было уже много*» (6.35), «*вечером*» (6.47), «*около четвертой стражи ночи*» (6.48), «*три дня*» (8.2), «*время уже было позднее*» (11.11), «*на другой день*» (11.12), «*когда же стало поздно*» (11.19), «*поутру*» (11.20), «*за два дня до Пасхи*» (14.1), «*в первый день опресноков*» (14.12), «*когда настал вечер*» (14.17), «*в эту ночь, прежде нежели дважды пропоет петух*» (14.30), «*немедленно поутру*» (15.1), «*на всякий праздник*» (15.6), «*был час третий*» (15.25), «*в шестом часу... до часа девятого*» (15.33), «*в девятом часу*» (15.34), «*день перед субботой*» (15.42), «*по прошествии субботы*» (16.1), «*весьма рано*» (16.2). К этому списку можно добавить общие обороты, такие как «*затем*», «*потом*», «*в то время как*». Они показывают желание Марка точно локализовать в историческом времени деяния и слова Иисуса.

На то же указывает желание представить деятельность Иисуса в форме *itinerarium*, где каждое событие происходит в строго определенном месте. Определений места чуть ли не больше, чем данных, относящихся ко времени. Тенденция уточнять место действия заметна с самого начала Евангелия от Марка: «*в пустыне*» (1.3,4), «*в реке Иордане*»

(1.5,9), «из Назарета Галилейского» (1.9), «в пустыню» (1.12), «в Галилею» (1.14), «близ моря Галилейского» (1.16), «в Капернаум» (1.21), «в синагоге» (1.23,29), «в дом Симона» (1.29), «в пустынное место» (1.35), «в ближние селения» (1.38), «в синагогах их» (1.39), «в местах пустынных» (1.45), «в Капернаум» (2.1), «в доме» (2.1), «к морю» (2.13), «у сбора пошлин» (2.14), «в доме его» (2.15), «в засеянных полях» (2.23), «в синагогу» (3.1), «к морю» (3.7), «из Галилеи, Иудеи, Иерусалима, Идумеи и из-за Иордана; и живущие в окрестностях Тира и Сидона» (3.7–8), «на гору» (3.13), «в дом» (3.20), «из Иерусалима» (3.22), «вне дома» (3.31), «при море» (4.1), «на ту сторону» (4.35), «в страну Гадаринскую» (5.1), «в городе и деревнях» (5.14), «от пределов их» (5.17), «в Десятиградии» (5.20), «на другой берег» (5.21), «в Свое отечество» (6.1), «в синагоге» (6.2), «в темницу» (6.17), «в Галилее» (6.21), «в пустынное место» (6.31), «из всех городов» (6.33), «в окрестные деревни и селения» (6.36), «на другую сторону к Вифсаиде» (6.45), «на гору» (6.46), «посреди моря» (6.47), «в землю Геннисаретскую» (6.53), «по морю» (6.49), «в лодку» (6.51), «по всей окрестности» (6.55), «из Иерусалима» (7.1), «в дом» (7.17), «в пределы Тирские и Сидонские» (7.24), «к морю Галилейскому через пределы Десятиградия» (7.31), «в пустыне» (8.4), «в пределы Далмануфские» (8.10), «на ту сторону» (8.13), «в Вифсаиду» (8.22), «в селения Кесарии Филипповой» (8.27), «на гору высокую» (9.2), «с горы» (9.9), «через Галилею» (9.30), «в Капернаум» (9.33), «в пределы Иудейские за Иорданскою стороною» (10.1), «на пути, восходя в Иерусалим» (10.32), «в Иерихон» (10.46), «к Иерусалиму, к Виффагии и Вифании, к горе Елеонской» (11.1), «в Иерусалим в храм» (11,11,12,15,19,27,35,41; 13,1), «в Вифании, в доме Симона прокаженного» (14.3), «в селение, называемое Гефсимания» (14.32), «к первосвященнику» (14.53), «внутри двора, то есть в преторию» (15.16), «на место Голгофу, что значит: “Лобное место”» (15.22), «во гробе, который был высечен в скале» (15.46), «в Галилее» (16.7). Этот неполный список дает некоторое представление о том, сколь часто встречаются в Евангелии от Марка топографические

указания. Он демонстрирует постоянную тенденцию автора, желающего как можно крепче привязать евангельские события к реалиям времени и места.

Несмотря на бедность языка и некоторую простоту, язык Марка — это живой язык. Возможно, именно благодаря своей простоте ему удастся так сильно завладеть читателем, что тот становится как бы очевидцем описываемых событий. В этом ему помогает образный язык, вскрывающий суть вещей, в чем легко убедиться, сравнивая Евангелия от Марка и от Матфея. При этом Марк приводит некоторые подробности, о которых не упоминают другие Евангелисты. Например, в описании умножения хлебов он добавляет замечание о том, что трава, на которой сидели участники трапезы, была зеленой (Мк 6.39). Зачастую Марк приводит более краткие рассказы, чем Матфей и Лука, за счет пропуска речений, а не из-за пренебрежения к деталям. За эту способность св. Августин называет его *«самым божественным из сократителей»*. Марк — это писатель, умеющий вызывать образ того, о чем он пишет. Он предпочитает скорее рисовать картины, чем последовательно поучать (Мк 4.35–41; 5.1–19, 21–43; 6.17–29; 9.14–27). Написанный им образ Иисуса, Его учеников и тех, кто был свидетелем Христова чудотворения, ярок и динамичен.

Эта специфика языка Марка, предпочитающего деяния Иисуса (19 чудес) Его словам (3 больших речи), повлияла на то, что в начале XX века и рационалисты, и католические апологеты охотно обращались к Марку и ценили его более других Евангелистов. Считалось, что его сообщения достовернее и точнее с точки зрения хронологии. В настоящее время это доверие значительно пошатнулось. Оказалось, что и Марк пользовался источниками, что он формировал на их основании собственное богословие, что был творцом, а не просто копиистом. Это несколько не умаляет той свежести, которой преисполнены простые и притягательные образы Марка. Он может служить примером писателя, которого привлекает скорее простота, нежели академический лоск.

Строение

На сегодняшний день не существует единого мнения по вопросу о строении Евангелия от Марка. Предложения по подразделению зачастую находятся в зависимости от критериев, используемых экзегетами при выборе текстовых единиц. Одни руководствуются литературными жанрами (*L. Algisi — T. Ballarini* 1.1–13; 1.16–45; 2.1–3,6; 3.7–35; 4.1–34; 4.35 — 5.43; 6.1–33; 6.34 — 8.26; 8.27 — 9.32; 10.1–52; 11.1 — 13.37; 14.1 — 16.20), другие сосредотачиваются скорее на смысле более крупных текстовых единиц и стараются сформировать из них некое развивающееся логическое повествование (*R. Pesch*: 1.1–3,6; 3.7 — 6.29; 6.30 — 8.26; 8.27 — 10.52; 11.1 — 12.44; 13; 14.1 — 16.8), третьи пользуются географическим критерием (*W. G. Kümmel*: 1.1–13; 1.14 — 5.43; 6.1 — 9.50; 10.1–52; 11.1 — 13.37; 14.1 — 16.8). Эта неоднородность строения и отсутствие единой очевидной схемы может создать впечатление того, что в Евангелии от Марка отсутствуют какая-либо продуманная последовательность и определенная литературная структура целого. Такое впечатление возникло не только у Папия в раннехристианскую эпоху, но и в наше время у Лоиса (*Loisy*), для которого Евангелие от Марка является «сплавом чудес и наставлений, конгломератом воспоминаний». В самом ли деле такое представление соответствует действительности? К примеру, нам известно, что при поверхностном анализе многих пророческих книг Ветхого Завета также не прослеживается сколько-нибудь конкретная схема всего сочинения, что, с точки зрения логики, они изобилуют повторами, обрывами повествования, невразумительными сочленениями, и лишь более глубокий анализ позволяет обнаружить продуманное и простое построение. Не может ли дело обстоять подобным образом и в случае Евангелия от Марка?

Начальным этапом построения схемы библейской книги обыкновенно является деление материала на как можно более мелкие смысловые единицы, целостные и отдельные

от других (атомизация). Лишь тогда, когда нам удалось произвести убедительный раздел на минимальные фрагменты, необходимо задуматься о том, какие из них формируют более крупные единицы, являющиеся иллюстрацией одной и той же темы. Далее, постоянно следуя путем синтеза, необходимо задуматься над тем, в какие более широкие понятия, способные облегчить запоминание содержания всей книги без пропуска какого-либо существенного элемента, укладываются эти тематические группы. В случае Евангелия от Марка на первом этапе легко удастся выделить минимальные неделимые фрагменты. Гораздо сложнее выделить более крупные тематические группы, поскольку зачастую одно событие, которое, как представляется, никак не связано со следующими за ним высказываниями, является лишь введением, поводом для развития одной и той же темы (например, призвание Левия и трапеза в его доме, когда возникает вопрос о чистой и нечистой пище; отсутствие хлеба в пустыне и чудесное умножение хлебов; Иродово сравнение Иисуса с Иоанном; приход апостолов в пустыню и второе умножение хлебов; явление Илии во время преображения и отождествление Иоанна Крестителя с Илией). Еще более трудным является обнаружение целостных схем, построенных по всегда ясным и проверяемым, а не только принятым априори, без реальной опоры на текст, принципам. Предлагалось уже множество вариантов. Некоторые строго придерживались пути Иисуса, другие — откровения тайны Иисуса, Сына Человеческого, служения Иисуса в Галилее, вне Галилеи, на пути в Иерусалим и в Иерусалиме. Все эти схемы не дают исчерпывающей интерпретации текста. В их рамках всегда остаются некие фрагменты, которые надлежит трактовать либо как дополнения, либо как не вписывающиеся в эти схемы вставки. Так, к примеру, в рамках деятельности Иисуса в Галилее, неожиданно возникает фрагмент о путешествии Иисуса на языческую территорию, в страну Гадаринскую — 5.1–20; а в рамках деятельности вне Галилеи — Его пребывание в Капернауме — 10.10–12; этап

пути в Иерусалим включает лишь одно подробное поучение и одно чудо — 10.32–52; так же обстоит дело с проблемой имен Иисуса, появляющихся практически во всех частях Евангелия. Из-за этих затруднений некоторые экзегеты утверждали, что Евангелие от Марка является лишь неупорядоченным соединением некоторых речей и деяний Иисуса, собранных без какой-либо общей мысли. После более внимательного исследования текста эти крайние мнения необходимо отвергнуть, поскольку у Марка присутствуют определенные закономерности, к примеру, когда речь идет о конкретизации времени и места событий, которые указывают на продуманную структуру более крупных единиц текста. Эта закономерность необычайно ярко прослеживается в последних главах Евангелия (11 – 16), где Марк использует схему шести дней, проведенных Иисусом в Иерусалиме (описание воскресенья — понедельника — вторника — четверга — пятницы — воскресенья). Представляется, что эта схема, опирающаяся на число 6, используется во всем Евангелии, которое можно разделить на четыре «шестерки». Они охватывают определенные фрагменты материала, связанные темой и временем их сообщения.

I

1	Введение	1.1
	Крещение Иоанна	1.2–8
	Крещение Иисуса	1.9–11
	Искушение Иисуса	1.12–13
	Начало проповедания Евангелия	1.14–15
2	Призвание четырех Апостолов	1.16–20
	Почтение со властью	1.21–22
	Исцеление одержимого	1.23–28
	Исцеление тещи Симона	1.29–31
	Исцеление многих	1.32–34

3	Исцеление и поучение	1.35–39
	Исцеление прокаженного	1.40–45
	Исцеление расслабленного	2.1–12
4	Призвание Левия	2.13–14
	Об общении с грешниками	2.15–17
	О соблюдении поста	2.18–22
5	О соблюдении субботы	2.23–28
	Исцеление в субботу	3.1–6
	Исцеление многих	3.7–12
6	Призвание двенадцати Апостолов	3.13–19
	Противление родственников Иисуса	3.20–21
	Богохульство фарисеев	3.22–30
	О родственниках Иисуса	3.31–35

II

1	Введение	4.1–2
	Притча о сеятеле	4.3–20
	Притча о свече	4.21–23
	Притча о мере	4.24–25
	Притча о посевах и всходах	4.26–29
	Притча о горчичном зерне	4.30–32
	Заключение	4.33–34
2	Власть над ветром и морем	4.35–41
	Исцеление одержимого	5.1–20
3	Просьба Иаира	5.21–24
	Исцеление кровоточивой	5.25–34
	Воскрешение дочери Иаира	5.35–43
4	Маловерие жителей Назарета	6.1–6
	Отправление Двенадцати на проповедь	6.7–13
	Ирод об Иоанне	6.14–16
	Смерть Иоанна	6.17–29
	Возвращение Двенадцати	6.30–33

5	Первое умножение хлебов	6.34–44
	Хожание по водам	6.45–52
	Исцеление многих	6.53–56
6	О чистоте	7.1–13
	Пояснение для толпы	7.14–16
	Пояснение для учеников	7.17–23

III

1	Исцеление одержимой	7.24–30
	Исцеление глухонемого	7.31–37
	Второе умножение хлебов	8.1–9
	Неверие фарисеев	8.10–13
	Непонимание учеников	14 – 21
	Исцеление слепого	8.22–26
	Исповедание Петра	8.27–30
2	Первое предсказание о смерти	8.31–33
	О подражании Христу	8.34 – 9.1
	Преображение Иисуса	9.2–13
	Исцеление бесноватого	9.14–29
3	Второе предсказание о смерти	9.30–32
	О первенстве	9.33–37
	О чудотворцах	9.38–41
	О соблазнителях	9.42–49
4	О разводе	10.1–9
	Пояснение для учеников	10.10–12
	О детях и Царствии Божиим	10.13–16
5	О богатстве и Царствии Божиим	10.17–22
	Пояснение для учеников	10.23–27
	О бедности и Царствии Божиим	10.28–31
6	Третье предсказание о смерти	10.32–34
	О первенстве в Царствии Божиим	10.35–40
	Пояснение для учеников	10.41–45
	Исцеление слепого	10.46–51

IV

1	Воскресенье	Приведение осла	11.1–7
		Въезд в Иерусалим	11.8–11a
		Возвращение в Вифанию	11.11b
2	Понедельник	Бесплодная смоковница	11.12–14
		Очищение храма	11.15–18
		Уход из города	11.19
3	Вторник	Засохшая смоковница	11.20–25
		О власти Иисуса	11.27–33
		Притча о злых виноградарях	12.1–12
		О подати Кесарю	12.13–17
		О воскресении	12.18–27
		О наибольшей заповеди	12.28–34
		О том, что Мессия — сын Давидов	12.35–37
		О благочестии книжников	12.38–40
		О благочестии вдовы	12.41–42
		Вопрос о приметах конца	13.1–4
		Начало болезней	13.5–13
		Время болезней	13.14–23
		После болезней	13.24–27
		Приметы конца	13.28–32
		Необходимость бодрствования	13.33–37
		Заговор первосвященников и книжников	14.1–2
		Помазание Иисуса	14.3–9
		Предсказание о предательстве Иуды	14.10–11
4	Четверг	Приготовление Пасхи	14.12–16
		Горе предателю	14.17–21
		Новый Завет	14.22–25
		Предсказание об отречении Петра	14.26–31
		Гефсиманское борение	14.32–42
		Предательство и взятие Иисуса под стражу	14.43–52
		Приговор Синедриона	14.53–65
		Отречение Петра	14.66–72

5	Пятница	Приговор Пилата	15.1–15
		Бичевание	15.16–20а
		Распятие	15.20b–28
		Глумление над Иисусом	15.29–32
		Смерть	15.33–41
		Погребение	15.42–47
6	Воскресенье	Явление женщинам	16.1–8
		Явление Марии Магдалине	16.9–11
		Явление двоим ученикам	16.12–13
		Явление Одиннадцати	16.14
		Повеление проповедовать Евангелие	16.15–18
		Вознесение	16.19
		Благовествование	16.20

Проблема заключения

Евангелия от Марка (16.9–20)

Вот уже много лет по-прежнему не до конца решена проблема заключения Евангелия от Марка. По мнению некоторых, оно заканчивается на рассказе о том, как женщины после встречи с ангелом и воскресшим Христом *«ушли оттуда и хранили молчание о том, что увидели»* (16.8). Для других Евангелие от Марка заканчивается сообщением о вознесении Христа и началом благовествования.

В пользу первой, более короткой, версии говорят стилистические, историко-редакционные, психологические и следующие из критики текста аргументы. **С точки зрения стилистики** Евангелие заканчивается довольно странно употребленным словом «ибо», «потому что». Однако подобное заключение не невозможно. Мы встречаем его в трактатах людей, пишущих по-гречески (Плотин, Эннеады V.5; Мусоний Руф, Трактат 12), оно с необходимостью требует продолжения повествования. **Из анализа редакции** следовало бы, что текст Mk 16.1–8 мог быть исходным пунктом для формирования заключений Евангелий Матфея и Луки. **С психологической точки зрения** возможно завершение на 16.8, поскольку на этом этапе было, в сущности, сказано все, что

автор обещал в начале Евангелия. Уже известны факт воскресения и повеление проповедовать об этом событии. Однако самые убедительные аргументы в пользу того, что первоначальная версия Евангелия от Марка была короче и заканчивалась на 16.8, дает нам **критика текста**. Ибо важнейшие греческие рукописи (Ватиканский и Синайский кодексы), древнейшая сиро-синаяская рукопись (*sus*), девять древнейших армянских рукописей (*ar*), лучшие сахидийские (*sah*) и грузинские (*gg*) манускрипты заканчиваются на Мк 16.8. Той же линии придерживается часть святоотеческой традиции (Климент Александрийский, Ориген, Кирилл Иерусалимский, Тертуллиан, Киприан, Евсевий, Иероним).

В пользу второй, более длинной, версии говорит то, что в более ранних высказываниях (Мк 14.28; 16.7) предполагается явление Воскресшего и встреча с Ним в Галилее. Трудно представить, что Марк, обычно следующий схеме проповеди Петра, опустил обычное окончание Петра (Деян 1.21–22; 10.40–41). Наконец, стиль Мк 16.8 оставляет некоторую недоговоренность, которая не лучшим образом отвечает тем целям, каким служит любое нормальное заключение. В этой связи некоторые исследователи высказываются в пользу более длинного заключения. При этом следует помнить, что существует не одна, а целых пять версий более длинного, чем Мк 16.8, заключения:

- 16.1–8 + так называемое «Краткое заключение» («Однако все наказы передали Петру. Потом же Сам Иисус послал при их посредничестве святую и непреходящую весть о вечном спасении от восхода аж до захода солнца»), присутствующее в кодексе *Bobbiensis* (IV/V вв.). По мнению Аланда, «Краткое заключение», по всей видимости, датируется II в. Существует довольно много сомнений в том, что такое заключение могло отражать оригинальный текст Маркова Евангелия. Оно вводит слишком неправдоподобный переход от сообщения о молчании женщин (16.8) к нарушению этого молчания (16.8); кроме того, во всем так называемом «Кратком заключении» употреблена довольно нетипичная для Евангелия от Марка лексика.

•16.1–8 + 9.20 с замечаниями и знаками критики текста, свидетельствующими против исходной принадлежности Марку стихов 9–20. Эта версия еще не вполне отработана.

•16.1–8 + 9 + 14 + *Freer-Logion* + 15b–20. Эта версия непосредственно подтверждается лишь W (IV/V вв.), а опосредованно — Иеронимом (*Contra Pelagianos* II.15). Она является явным расширением обычного текста, к которому добавлено упоминание о беседе Христа с Апостолами.

•16.1–8 + так называемое «Краткое заключение» + 9–20. Эта довольно необычная версия в действительности объединяет оба заключения, краткое и длинное. Она странна тем, что после «Аминь» Краткого Заключения, предполагающего окончание всего труда, начинается новый рассказ о явлениях Иисуса ученикам и о повелении проповедовать о вознесении.

•16.1–8 + 9–20, текст без разрывов и вставок. Это — более длинная версия, встречающаяся в 99% греческих рукописей, в том числе А, С и D, датирующихся V в. Именно эту версию Католическая Церковь официально признала канонической на Тридентском Соборе (8. IV. 1546 г.), она же до того присутствовала в Вульгате. Ириной писал о ней ок.180 г: «*In fine autem evangelii ait Marcus: Et quidem Dominus Jesus, postea quam locutus est eis, receptus est in coelos et sedit ad dexteram Dei*»* (*Adv. haer.* III.10,6). В пользу той же версии свидетельствуют слова Иустина (Апология 45.5) и «Пастырь» Ермы (102.2), написанные на стыке I и II вв. Возможно, «Евангелие от Петра» и «Послание Апостолов» указывают на еще более раннее время, если они действительно имеют в виду Мк 16.10 (Евангелие Петра 59, Послание Апостолов 2). Такое заключение не гармонирует с целым Евангелием, его язык несколько отличается от языка Марка.

Так какая же версия (более краткая или более длинная) является, таким образом, первичной? Среди разнообразных гипотез преобладают отрицающие чистую принадлежность

* В конце Евангелия Марк говорит: «Итак, Господь после беседования с ними, вознеся на небеса и сидит одесную Бога», — цит. по: св. Ирины Лионский. Творения. — 1996 — С. 244. (прим. пер.)

более длинного заключения (Мк 16.9–20) Марку. Мало кто сейчас утверждает, что Марк написал эти стихи, не опираясь на письменные источники. Фармер (*W. R. Farmer*) говорит, что 16.9–20 — это фрагмент воспринятого (в переработанной или не переработанной форме) и присоединенного к 16.8 предания. Несколько модифицированную, но в итоге довольно похожую позицию занимает Р. Пеш (*R. Pesch*), полагающий, что текст 16.9–20 независим от канонических Евангелий и содержит переработанное предание. Он убежден, что Мк 16.9–20 возник не как заключение Евангелия от св. Марка, а существовал ранее в форме компиляции или извлечения из рассказов о воскресении (особенно — стихи 9–15,19). Содержащиеся в них свернутые предания, по его мнению, подчинены повествованию об отправлении учеников на проповедь, которое особенно ярко обнаруживает свойства более позднего редактора. Несмотря на эти гипотезы, представляется, что последнее слово в этом вопросе еще не сказано. Так, к примеру, до сих пор не обращалось внимания на присутствие в 16.9–20 типичной для Марка довольно часто встречающейся у него схемы. Речь идет о числе 3, на котором Марк зачастую строит повествование (троекратное отречение Петра; три ухода во время Гефсиманского борения; разделение повествования на три периода — до, во время и после апокалиптических болезней; призывание к нищете, опасность богатства, награда за нищету и т.п.). В стихах 16.9–20 легко заметить — по крайней мере, в стихах 9–18 — ту же троичную систему (Иисус является Марии Магдалине, затем — «двум из них», затем — «одинадцати»). Является ли это лишь случайным совпадением, обусловленным тем, что присоединивший этот фрагмент редактор был знаком с Евангелием от Марка или, скорее, сознательным выбором Марка, который сначала (после 6 стиха) опускает упоминание о явлении Христа Марии Магдалине для того, чтобы затем объединить его и два других повествования (явление двоим и одинадцати) в новую троичную схему?

Богословие Марка

Евангелие от св. Марка является отзвуком исходной керигмы, в наименьшей из синоптических авторов степени подвергнутой более поздним истолкованиям. Первоначальное благовествование Евангелия

Иисуса Христа дополнено лишь воспоминаниями Петра, свидетеля и очевидца слов и деяний Иисуса, что, по-видимому, заставляет предполагать не очень сложное богословие.

Противоположного мнения придерживались сторонники направления Истории Форм, для которых Марк был в большей степени богословом, чем историком, автором, пишущим скорее христологию, чем биографию Иисуса, что привело их к глубоко ошибочному выводу о неисторичности Евангелия от Марка. К примеру, они утверждали, что Марк воспринимал жизнь Иисуса как эллинистическую эпифанию, т.е. откровение Сына Божия; что у Марка в большей степени, чем история, присутствуют проповеди, апологии, эсхатологии, догматики, мифологии, аллегории, формы культа и гностические спекуляции. Это было переоценкой богословского элемента в ущерб истории Иисуса и историческому Иисусу. Ко всем этим попыткам чрезмерного акцентирования богословия у Марка в ущерб истории необходимо относиться с достаточной долей скептицизма.

В действительности Евангелие от Марка содержит не только богословие, его богословие всегда опирается на историю Иисуса. Эта история является почвой, на которой развивается богословское сознание ранней Церкви. Было бы ошибкой видеть в Евангелии от Марка лишь богословие ранней Церкви, а не богословие Иисуса. Большая заслуга в указании на историчность Евангелия от Марка принадлежит Дж. Ролоффу (*J. Roloff*). Начиная с него, Евангелие от Марка опосредованно считается проповедью, непосредственно же — **повествованием об истории Иисуса** (а не наоборот). Для Марка богословие начинается с началом общественного служения Иисуса и победой над искушением, а не лишь со смертью и воскресением Иисуса.

У него нет даже намека на изменение сознания Иисуса, а значение Иисуса заключено в самой истории. Оно опирается не только на учение, дела или страдания, но на всю жизнь, слова и деяния, смерть и воскресение Иисуса.

По мнению многих экзегетов, Евангелие от Марка возникло как соединение двух элементов, желания показать путь Иисуса и Его достоинство. **Путь Иисуса** начинается с крещения в Иордане (1.9–11), а заканчивается предвзятием учеников на пути в Галилею после воскресения (16.7) и ведет к формированию христианской общины. Это — человеческий путь Иисуса. На первом этапе этого пути Иисус предстает как проповедник Благой Вести о Царствии Божием, поучает, творит чудеса и привлекает к Себе внимание противников. Второй этап ведет Его к страстям, смерти, воскресению, из Галилеи в Иерусалим. Воскресение открывает путь для подражания, на котором соберется община.

Представление **истинного достоинства Иисуса** это второй тезис, на основе которого сформировано Евангелие от Марка. На этом пути постепенного откровения людям истинной природы Иисуса, находится так называемая мессианская тайна, особенно ярко подчеркиваемая именно в Евангелии от Марка. Он говорит, что Иисус требовал молчания о Своем истинном достоинстве, велел хранить в тайне совершенные Им чудеса (1.43–44; 5.43; 7.36; 8.26). Как бесам, так и ученикам запрещено говорить, что Иисус — это ожидаемый Мессия (1.24–25,34; 3.11–12; 8.30; 9.9). Когда, несмотря на это, Его деятельность вызывает слишком большой энтузиазм, Иисус Сам удаляется от готовой провозгласить Его Мессией толпы (1.45; 6.31; 7.17–24; 9.30), и, наконец, специально учит таким образом, чтобы сказать не все. Примерами таких поучений, не до конца понятых толпой, являются притчи, требующие дополнительного объяснения ученикам (4.10–20,34; 7.17–23; 8.27–30; 13.3–4). Марк отличается от других Евангелистов тем, что подчеркивает необходимость молчания, которому последние не уделяют столь большого внимания. Параллельные тексты из синоптичес-

ких Евангелий реже упоминают о повелении сохранять в тайне (Лк 9.21) и о непонимании учениками истинного достоинства Иисуса (Мф 13.51; 16.12).

Как объяснить мессианскую тайну у Марка? Первые попытки решить эту проблему были предприняты школой *Formgeschichte* (*Wrede, Dibelius*) которая отрицала принадлежность мессианской тайны Иисусу. По мнению авторов начала XX века, принадлежащих к тому же направлению, автором повеления сохранять в тайне мессианское достоинство Иисуса был не Он Сам, а Евангелист Марк. Сам Иисус, по их мнению, не обладал мессианским самосознанием и не открыл ничего подобного ученикам во время Своего служения. Об этом должны свидетельствовать древнейшие слои материала, из которого состоит это Евангелие. Согласно тем же авторам, лишь ранняя община сформировала убеждение в мессианской природе Иисусова служения, а Марк, будучи выразителем взглядов этой общины, с одной стороны, пытался приписать Иисусу высказывания, демонстрирующие такое Его достоинство, а с другой стороны, объяснить, почему это известие не распространилось при Его жизни. Между тем следует отметить, что это достоинство постепенно открывается у Марка сначала упоминанием о резонансе, который вызывало служение Иисуса у его очевидцев, а затем, что является специфической чертой Евангелия от Марка, повелением молчать. Это откровение было предсказано Иоанном Крестителем (1.7–8), а затем, начиная с момента появления Его в синагоге, освещается каждый раз по-новому. Оно вызывает определенную реакцию в форме восклицаний, подчеркивающих происшедшее в результате Иисусова делания (1.27; 2.12; 4.41; 7.37; 11.47–48; 15.39). Кроме восклицаний, появляются упоминания о распространении вести об Иисусовом делании (1.28,45; 5.20; 6.14,36), к этому присоединяются выражения удивления (10.32) и упования (10.49). То, о чем было велено молчать до смерти Иисуса (исповедание достоинства Иисуса бесами: 3.11; 5.7, — и Петром: 10.29–30), после Его смерти открыто говорится ранней общиной,

знающей истинное достоинство Иисуса. Согласно этому Евангелию, исключительное значение для указания Иисусова достоинства имели три эпизода Его истории. Они расположены в начале, в центре и в конце повествования о деятельности Иисуса. Первый из них — это Крещение в Иордане (1.1), второй — Преображение (9.7), третий — Смерть (15.33,38; 16.67–68). Во время Крещения Иисус явил Себя как Сын Божий, возлюбленный Отцом и укрепленный Духом Божиим. Во время Преображения это достоинство открывается избранным ученикам, которым надлежало сохранять это в тайне до самого воскресения Иисуса. Наконец, в момент смерти Иисус предстал Сидящим одесную Отца (14.62) и это постижение распространяется меж всеми народами (13.10; 14.9).

Радикальные попытки лишить Иисуса мессианского самосознания противоречат также другим (кроме «тайны») текстам Марка. Их невозможно согласовать с фактом торжественного въезда в Иерусалим, с судом в Синедрионе, с надписью на кресте, со всеми теми элементами образа Иисуса-Мессии, которые встречаются нам не только в Евангелии от Марка, но и у Матфея и Луки. То, что Иисус вел образ жизни, которого в те времена практически никто не ожидал от Мессии-Царя, живя в унижении, нищете и безвластии, не свидетельствует о том, что Иисус был лишен мессианского самосознания. Это свидетельствует лишь о том, что Его понимание мессианства было отлично от понимания окружения, хотя и опиралось на те же священные книги. Несмотря на чудеса, учение Иисуса не могло быть понято всеми, а было доступно лишь тем, кто принял возможность Мессии страждущего, подобного Страждущему Слуге, который обретает славу как Сын Человеческий не здесь на земле, а лишь на небе. Не случайно Марк описывает историческую реальность Иисуса как мессианское служение, до момента воскресения превышающее человеческое разумение. Таким образом, у истоков мессианской тайны стоит не Марк, а сам Иисус, открывающий связь между путем унижения и путем возвышения, на котором Сын Человеческий вернул Царствие Божие на землю. Евангелие

от Марка — это Евангелие, постепенно открывающее Иисуса как Сына Божия, и при том — распятого (Крещение — 1.11; Преображение — 9.7; суд — 14.62; распятие — 15.39).

Царствие Божие — тема, затрагиваемая всеми синоптическими авторами, — у Марка является одним из важнейших богословских понятий. Как и у других синоптических авторов, у него присутствует определенная двойственность этой темы, разделение между началом и концом служения, созиданием и свершением Царствия Божия. Первое связано со временем реального служения Иисуса, второй — с моментом окончательного явления Царствия в его силе и славе, которому должны предшествовать вселенские знамения. С одной стороны, при появлении Иисуса Царствие Божие делается доступным тем, кто обращается (Мк 10.15). Оно ощущается в Его словах, деяниях, в изгнании бесов, отпущении грехов и исцелениях. Все это — знамения присутствия Царства, близости Божией, открывающиеся в деяниях и словах прикровенного Мессии (4.11). С другой стороны, Царствие — это нечто, что лишь в будущем откроется в своей полноте (9.1). «Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (14.25). Этот текст предполагает наличие некой реальности, которая еще не вполне осуществилась.

Вопрос о богословских сходствах между Марком и Петром (возможных), или Марком и Павлом (маловероятных) рассматривает И. Кудасевич в своем труде *Ewangelie synoptyczne dzisiaj, Warszawa* 1986: 134–143.

2. Евангелие от св. Матфея

Этот труд зачастую называют первым Евангелием. Действительно, в большинстве рукописей он находится на первом месте, равно как и во всех современных изданиях НЗ. Первенство принадлежит ему также по причине происхождения: в то время как Евангелие от Марка восходит к ученику апостола Петра, а Евангелие от Луки — к ученику апостола Павла, Евангелие от Матфея имеет чисто апостольское происхождение. Кроме того, если обратиться к хронологии возникновения этого труда, то его арамейский оригинал датируется более ранним временем, чем Марк и Лука. Ориген писал, что Евангелие от Матфея «первым написано» (Евсевий Кесарийский, *Hist. eccl.* VI.25,1). Искусство, с которым уложено Евангелие от Матфея, сильно отличает его от лишнего серьезных литературных притязаний Евангелия от Марка. Вместо обыкновенного соединения эпизодов мы сталкиваемся здесь с осознанной композицией, которая должна облегчить запоминание изложенного материала. В Церкви первенство отдавалось именно этому Евангелию; его считали наиболее полным поучением о жизни и деяниях Иисуса. Не будучи самым длинным, оно является наиболее содержательным из синоптических Евангелий. По этим причинам Мф с послеапостольских времен был наиболее часто используемой и наиболее часто комментируемой Отцами Церкви новозаветной книгой. Не обладая повествовательной мощью Марка, гуманистическим духом Луки и богословской глубиной Иоанна, Евангелие от Матфея донныне остается источником жизни и силы Церкви.

Автор

В самом тексте Евангелия нет никаких данных, непосредственно указывающих на его автора.

Подобные сообщения появляются начиная со II века от Р.Х. в церковном Предании. Древнейшим внешним свидетельством является то, что говорит Папий Иерапольский (ок.

130 г.). После рассказа о Марке он переходит к Матфею: «Петр учил, как того требовали обстоятельства, и не соби-рался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил... Матфей же записал беседы Иисуса по-еврейски (*hebraidi dialektō*), пере-водил (*hermeneusen*) их кто как мог» (Евсевий Кесарийский, *Hist. eccl.* III.39,16). Два основных понятия этого свидетель-ства многозначны и могут быть истолкованы различными способами. «По-еврейски», к примеру, может означать ев-рейский язык исходного текста. Этот язык еще использо-вался в Иудее во времена Иисуса, о чем свидетельствуют некоторые кумранские документы. Однако оно может обо-значать и арамейский язык, повсеместно использовавшийся в Иудее в это же время. Есть ученые, полагающие, что слово «*dialektos*» следует понимать в его обычном греческом значении, и в этом случае речь шла бы лишь о еврейском способе формулирования, отражающем еврейское мышле-ние. Второе понятие, «беседы» (*logia*), также вызывает мно-го затруднений. Его можно понимать в узком или широком значении. В первом случае оно обозначает лишь слова или проповеди Господни: так использует это слово НЗ и такую форму имеет, к примеру, апокрифическое евангелие от св. Фомы. Во втором случае речь шла бы не только о кратких высказываниях, но и обо всем Евангелии; так говорит о сло-вах и деяниях Иисуса, например, св. Иоанн. Из высказыва-ния Иринея, знавшего Папия и в том же месте употребив-шего оборот «записанное Евангелие» (*grafe euangelion*), сле-дует, что слово «беседы» нужно понимать скорее в широком значении. Третье понятие, а именно «*hermeneusen*», может иметь как минимум два значения. Во-первых, может обо-значать комментирование, пояснение, интерпретацию. То, что содержалось в кратких высказываниях Господних, автор Евангелия пояснил в соответствии со своими возможностя-ми и своим знанием учения Христова. Это означало бы присутствие дополнений Матфея к тому, что в чистом виде восходило к Иисусу. Однако слово *hermeneuein* можно по-нимать также в значении обыкновенного перевода с одного

языка на другой. В таком случае это означало бы лишь перевод текста с арамейского языка на греческий. В целом, смысл свидетельства Папия таков: Марк собрал материал, не упорядочивая его, а Матфей систематизировал его и сделал это — как следует предполагать — на арамейском языке.

Тем же II веком датируется свидетельство **Иринея**. Он пишет: «Так, Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия (*grafe euangeliou*) в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь» (*Adv.haer.* III.1,1). Кроме того, Иринея определенным образом поясняет понятие Папия «*dialektos*» в значении языка и уточняет время возникновения Мф, связывая его самое позднее с 67 г. от Р.Х. (смерть Апостолов).

Свидетельство **Оригена** лишь повторяет то, что уже было сказано его предшественниками: «Вот что из предания узнал я о четырех Евангелиях, единственных бесспорных для всей Церкви Божией, находящейся под небом: первое написано Матфеем, бывшим мытарем, а потом апостолом Христовым, предназначено для христиан из евреев и написано по-еврейски» (Евсевий Кесарийский, *Hist. eccl.* VI.25,4). Единственным дополнением, сделанным Оригеном в его свидетельстве, является замечание о том, что Матфей написал Евангелие «для христиан из евреев», т.е. иудеохристиан. Подобное утверждение является, по-видимому, следствием размышления Оригена над оригинальным языком сочинения. Оно косвенным образом облегчает впоследствии понимание своеобразного способа изъясняться, используемого Матфеем и приспособленного именно к иудейской ментальности и образованию.

Дальнейшую хронологию уточняет лишь **Евсевий**: «Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же и к другим народам, вручил им свое Евангелие, написанное на родном языке. Отзываемый от них, он оставил им взамен свое Писание» (*Hist. eccl.* III.24,6). На этот раз известно уже не только то, что это Евангелие было написано в то время, когда Петр и Павел проповедовали в Риме, но и то, что это произошло перед началом второго этапа де-

тельности Матфея. К хронологическим данным Евсевий присовокупляет топографическое указание на то, что Евангелие было написано именно в Палестине, а не каком-либо ином месте.

Интересно характеризует манеру Матфея излагать факты из жизни Иисуса **Ишодад**: «Матфей уложил свой труд не в том порядке, в каком Иисус творил и проповедовал, но в соответствии с иным планом, который считал соответствующим учению. Он не описывал сначала события, случившиеся в начале, и лишь затем — происшедшие впоследствии, но воспользовался другим планом так, чтобы они сформировали прекрасное доктринальное единство» (*Comm.in Math.* 6). Это свидетельство в определенном смысле отсылает к высказыванию Папия об упорядочивании и комментировании бесед Матфеем.

Иероним добавляет к более раннему преданию то, что Матфей: «первым уложил в Иудее Евангелие Иисуса на еврейском наречии, предназначавшееся верующим из обрезанных; неизвестно, кто впоследствии перевел его на греческий» (*De viris ill.*, 3). На этот раз мы узнаем, в какой части Палестины возникло Евангелие, а также то, что не Матфей, а кто-то другой перевел его на греческий в не вполне точно известное время.

Все внешние свидетельства о Евангелии прежде принимались без ограничений и воспринимались как верное отражение реального положения дел. Впоследствии стали указывать на зависимость различных свидетельств от Папия, что привело к постепенному возникновению сомнений в их достоверности. В связи с этим возник вопрос: **что сам текст Евангелия сообщает о своем авторе?** Подтверждает ли он высказанное Преданием мнение или опровергает его?

Евангелие не дает прямого ответа на вопрос о том, кто был его автором. Если бы мы не знали этого из внешних источников, то по самому Евангелию было бы трудно определить, что его написали именно мытарь Матфей. Однако, если мы анализируем Евангелие, памятуя о том, что сообщает об авторе Предание, то действующий в книге мытарь Матфей

кажется очень вероятным ее автором. На это указывает, во-первых, лучшее, чем у других Евангелистов, знакомство с деньгами и знание системы податей. В период до разрушения храма (70 г. от Р.Х.) в Иудее имели обращение три параллельных денежных системы: еврейская, греческая и римская. Автор ориентируется во всех этих системах (17.25–27; 20.2), которые изменились после разрушения храма. Он точно различает монеты (кодрант, драхму, статир, сребреник, талант) и, в то время как Марк упоминает лишь пять видов монет, а Лука шесть, Матфей называет целых десять. Он ориентируется в вопросе о податях, о чем свидетельствуют некоторые его высказывания («собиратели дидрахм» — 17.24–27; монета, которою платится подать — 22.19). Он знает, что близ Капернаума было учреждение по сбору пошлин (9.1,9). Как человек, профессионально занимающийся деньгами, он лучше всех отдает себе отчет в том, что «трудно богатому войти в Царство Небесное» (19.23). Все это может свидетельствовать о том, что он был мытарем.

Кроме этих особенностей, Матфей обнаруживает большой интерес не столько к делам вселенской Церкви, сколько к делам Церкви в Палестине. Он последовательно отказывается от объяснения палестинских обычаев, которые могли быть совершенно неизвестны и непонятны постороннему человеку. В то время как, скажем, Марк объясняет, какое значение имеют для иудеев омовения, Мф без всякого комментария приводит упрек фарисеев Иисусу в вопросе об омовениях (Мк 7.1–4; Мф 15.1). Он не поясняет таких понятий, как «филактерии» или «френдзли» (в русском тексте — «края одежды»: Мф 9.20–22; 14.36), «прозелитизм» или «десятины», или обычай белить гробы. Подобным образом он не переводит на греческий некоторые еврейские понятия (осанна, корбан, рака, Вельзевул), не говоря уже о том, что стиль его высказываний имеет явную иудаистическую окрашенность: Царство Небесное, связывать и развязывать, осуждение в геенне, тело и кровь, плач и скрежет зубов, Закон и пророки. Даже новая христианская реальность описывается им при помощи заимствованных из иудаизма понятий: сыны

Царства (8.12), наученный Царству (13.52), взять иго на себя (11.29–30), Отец небесный (5.48), возлечь за трапезу с Авраамом (8.11). Постоянно используется ветхозаветная аргументация («Сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка» — 1.22; 2.5, 15, 17, 23; 3.3; 4.14), что также свидетельствует о том, что автор обращался к иудейскому окружению, вследствие чего Мф зачастую оказывался непонятен для нееврейской среды. Лишь у Мф мы находим слова о том, что служение Иисуса было адресовано прежде всего «погибшим овцам дома Израилева», т.е. грешникам из иудеев (15.24). Еще явственней это обнаруживается в адресованных ученикам еще при жизни Иисуса словах при отправлении их на проповедь: «на путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите» (10.5). «Молясь, не говорите лишнего, как язычники» (6.7). Иисус в изображении Матфея никогда не критикует Закон Моисея: напротив, следует большинству его предписаний. В Нагорной Проповеди Иисус предстает перед нами не как враг и критик Моисея, а как Новый Моисей. Он пришел не нарушить Закон Моисея, но исполнить (5.17–19); речь идет лишь о более совершенном, также и внутреннем, исполнении Закона, о чистоте намерений. Зная, что Матфей говорит в основном о Законе Моисея, обязательном для иудеев, а не о Законе Ноя, распространяющемся на язычников, мы понимаем, что рассматриваемое Евангелие написано человеком с иудейской ментальностью, который использует богословский багаж иудаизма. Все это указывает на палестинского автора.

Его имя присутствует во всех имеющихся в НЗ списках апостолов (Мф 10.3; Мк 3.18; Лк 6.15; Деян 1.13). Однако с этим именем связана определенная проблема, состоящая в том, что, хотя все синоптические авторы согласны, что призванное в Капернауме в число Апостолов лицо было мытарем, не все называют его одинаково. Мф называет «Матфеем», в то время как Марк говорит о «Левии Алфеевом», а Лк просто «Левии» (Мф 9.9; Мк 2.14–17; Лк 5.27–32). В связи с этим стали говорить, что это были два разных человека, не имеющие между собой ничего общего (так считал Климент

Александрийский, *Quis dives salvetur* 13.5 и Ориген, *Contra Celsum* 1.62). В ответ на это можно сказать, что синоптические описания призвания Матфея и Левия совпадают между собой в деталях. Кроме того, в собрании Двенадцати Апостолов после перечисления остальных, повторяющихся, имен, остается лишь одно свободное место именно для него. Наконец, существовал обычай как соединять два имени (семитское и греческое), так и использовать два семитских имени (Петр-Скала, Мф 16.17–18). Иногда двойное имя Матфей-Левий объясняется тем, что вторая его часть была присоединена Иисусом, возможно и то, что Матфей был человеком из колена Левия. Возможно, Марк и Лука, повторяя имя Левий, желали, чтобы был забыт бывший грешник по имени Матфей. Из того, что Левий назван «Алфеевым», как и Иаков Младший, сын Алфея, иногда делался вывод о том, что они были братьями. Учитывая, что имя Алфей было очень распространенным, трудно сказать, имеет ли Евангелист в виду именно это, когда упоминает Матфея непосредственно перед Иаковом (Мф 10.3).

Профессия Матфея (*telónes, publicánus*) была связана в те времена прежде всего со сбором податей. В Риме с республиканских времен это занятие давалось на откуп (*telos* означает подать, *onéomai* — покупать). Во времена империи сборщики податей собирали для государственной казны, по крайней мере, прямые подати, т.е. подати *per capita*, получая проценты с собранных сумм. Иногда они оставляли себе косвенные подати. Таким же образом, по сообщению Иосифа Флавия, и в Палестине сбор податей поручался самым богатым гражданам. Эта профессия давала прекрасную возможность обогатиться за счет налогоплательщиков, о чем всем было известно. Евангельские тексты подтверждают неприязнь народа к сборщикам податей (9.11; 11.19; 18.17; 21.32) и исключают мытарей из числа «сынов Авраама» (Лк 19.9), но Господь ставит возле Себя мытарей, язычников, грешников и прелюбодеев, ибо именно они зачастую в большей, чем фарисеи, степени обнаруживали готовность к обращению. Иоанн Креститель велит им не оставить свое занятие, а исполнять его

в духе справедливости: «ничего не требуйте более определенного вам» (Лк 3.13). Вместо того чтобы говорить о мытаре как о человеке, работающем на мытне (таможне), на границе, лучше говорить о сборщике податей.

О дальнейшей судьбе Матфея после оставления им Иудеи известно немного. Известия, сообщаемые церковными авторами, эпизодичны и недостоверны, а иногда даже противоречат друг другу (напр. — совершенно фантастические *Acta sancti Mathei apostoli*). Несомненным кажется лишь то, что после проповеди в Палестине Матфей оставил родину, чтобы посвятить себя миссионерской деятельности. Руфин, Евхерий, и Римский Бревиарий упоминают об Эфиопии, однако есть и те, кто указывает на Сирию, Персию, Понт, Македонию и даже Ирландию, как на цель путешествия апостола.

Место и время создания

Как внешние, так и внутренние свидетельства заставляют предполагать, что рассматриваемое Евангелие было написано в Палестине. В пользу этой гипотезы свидетельствуют упомянутые документы, говорящие о написании труда перед отправкой в миссионерское путешествие, а также внутренние данные, такие как язык, знание обычаев, характерную для палестинского иудаизма богословскую направленность.

В настоящее время имеются и комментаторы, отрицающие иудейское происхождение Евангелия, высказываясь в пользу Сирии, а конкретнее — ее столицы Антиохии (*B. X. Streeter*); согласно Кульманну (*O. Cullmann*), можно также предположить Дамаск, какой-либо из городов на сиропинийском побережье или Кесарию Филиппову; Гомерский (*J. Homerski*) говорит более обобщенно о границе Палестины и Сирии. В пользу Антиохии свидетельствует то, что, как столица провинции, включавшей в себя также и Иудею, миссионерский центр христианства, она представляла собой место особенного контакта иудеохристианства с этнохристи-

анством. Отсюда начиналась великая миссия благовествования, обращенная ко всей Малой Азии (Деян 13.1–3). Этому соответствует и характер самого Евангелия, которое с одной стороны направлено к иудаизму, а с другой — открыто универсализму. Однако это — весьма обобщенный критерий, который не обязательно верен, так же, как и приводимые в подтверждение этой гипотезы слова Мф: «И прошел о Нем слух по всей Сирии» (4.24). Ибо известно, что и та часть Деяний Апостолов, действие которой происходит на территории Палестины, упоминает о проблемах контактов иудеохристиан с этнохристианами.

Время создания Мф чаще всего определяется по отношению ко времени создания Евангелия от Марка. Степень литературного и богословского совершенства Мф несомненно выше, чем от Марка. Большинство современных комментаторов полагает, что Мф мог возникнуть лишь **после разрушения Иерусалима** в 70 году. Свидетельством этого может быть притча о разрушении города разгневанным Царем в наказание за то, что его жители отвергли приглашение на пир: «Услышав о сем, Царь разгневался; и, послав войска свои, истребил убийц оных, и сжег город их» (Мф 22.7; ср. Лк 14.24). Стихи о разрушении города отсутствуют у Лк, из чего делается вывод о том, что они являются более поздней актуализацией текста притчи и адаптацией его к новым условиям, возникшим уже после падения Иерусалима. Сама же Эсхатологическая Проповедь (24 – 25), хотя предрекает разрушение иерусалимского храма и часто используется как свидетельство более позднего написания Евангелия от Матфея, сохранила первоначальный характер со времен Иисуса, т.е. времен, предшествовавших окончанию первого иудейского восстания. Зависимость Евангелия Матфея от Евангелия Марка исключает возможность более ранней, чем 70 год, датировки. Мф содержит столь развитое по сравнению с Евангелием от Марка описание жизни христианской общины, что считается маловероятным то, что этот труд мог появиться вскоре после Евангелия от Марка. С другой стороны, маловероятно, чтобы Мф мог быть создан после 100 г. от Р.Х.,

поскольку этот труд уже цитируется Игнатием Антиохийским (†110). Поэтому датировка 80–90-ми годами практически повсеместно принимается как время окончательной редакции этого Евангелия, особенно потому, что жесткие высказывания Мф против иудеев зачастую воспринимаются как аргумент в пользу датировки временем, когда уже произошло окончательное отделение Церкви от синагоги, что еще не заметно, к примеру, в Деян. При этом, несомненно то, что сами источники Евангелия от Матфея относятся к значительно более раннему периоду.

Адресаты

В традиционном, старом, толковании Мф воспринимался как Евангелие, написанное для принявших христианство иудеев. Главным образом, оно должно было отвечать потребностям палестинской среды.

На это указывала доктрина этого сочинения, все еще вращающаяся вокруг проблем актуальности Закона Моисея, богоизбранности Израиля и вопросов открытости язычникам. Такова была позиция церковного Предания.

Она пошатнулась после того, как более внимательно стали изучаться внутренние свидетельства, и обнаружилось, что у Мф можно найти не только иудейские черты. Примером могут быть высказывания Мф против привилегий народа Израилева (8.11–12; 9.16–17; 21.28–31) и параллельно — признание равенства язычников в царствии Божиим (7.6; 8.10; 10.17–18; 15.28; 24.14; 28.19–20). И первые, и вторые — иудеи и язычники — в равной степени призваны к уделу во Царствии (5.43–48; 20.8,16; 22.10; 25.2,32). К тому же могла отсылать символика притчи о бесплодной смоковнице, как и числа, указываемые при описании умножения хлебов и рыбы (14.17–18; 15.34,36). Все эти черты указывают на тенденцию Мф к универсализму, выходящую за пределы потребностей палестинского окружения, в интересы которого не входило подчеркивание отвержения ветхого Израиля и замена его новым, а тем более подчеркивание

того, что язычники предварят сынов Авраама на пути во Царствие.

Однако в целом легко заметить, что главными адресатами Евангелия должны были быть иудеи, раз автор столь явно использует еврейский материал, говорит понятным иудеям способом, пользуясь утонченной диалектикой (19.3–8; 22.35–45), а некоторые его тексты, как представляется, даже перекликаются с известной раввинистической литературой (20.1–16; 22.11–12). В интерпретации все еще пользуются авторитетом как записанный Закон, так и устное предание (23.3). Идеалом Мф остается книжник, ставший учеником Царствия Небесного, или христианин, способный соединить в своем учении «новое» со «старым» (13.52). Община, к которой обращается Мф, чувствует свою связь с иудеями, которые в эсхатологические времена будут преследуемы язычниками (24.9). В своем поучении автор обильно использует Ветхий Завет и ссылается на известные по нему институты. Подобные тенденции можно заметить в последних писаниях апостольского периода (Иак, Иуд, Евр) и ранних памятниках послеапостольского периода (Дидахе, послания Игнатия Антиохийского, Соломонова Псалтирь), отражающие богословие сиро-палестинской Церкви. Из всего этого следует, что адресатами Мф все еще являются иудеохристиане, хотя они уже не замкнуты в своей среде.

Язык и стиль

Когда мы говорим о синоптических Евангелиях, мы имеем в виду относительно единообразное повествование, хотя каждое из синоптических Евангелий, несомненно, имеет свойственные лишь ему харак-

терные особенности.

Характерная черта Мф — это довольно правильный язык. Замечено, что его словарь уступает лишь словарю Луки. К приметам классицистической тенденции в греческом языке Мф относится тяготение к использованию определенных сочетаний частиц (*men, de* — т.е. «же», «но»), к употребле-

нию глаголов с определенными окончаниями (-*niti* вместо -*o*). Очень часто в тех местах, где другие используют весьма свободные связки между эпизодами, Мф употребляет сочленение при помощи союза *tote* (т.е. «тогда» × 60), благодаря чему достигается бóльшая плавность повествования (ср. Мк 1.14 и Мф 4.12; Мк 1.40 и Мф 8.1; Мк 4.1 и Мф 13.1). Подобным целям служат и обороты «в тот час» (26.55), «в тот день» (13.1; 22.23), «в то время» (11.25; 12.1; 14.1; 18.1). Ко всем этим обозначениям времени, к которым принадлежат также заключения некоторых рассказов, необходимо добавить упоминания о перемене места действия, подчиненные той же цели («оттуда», «из этого места» — 9.9,27; 12.9,15). Автор не злоупотребляет сложными конструкциями, как делают это остальные Евангелисты, однако, несомненно, значительно поправляет их строение. Все это складывается не только в очень последовательное повествование, но и позволяет с большей легкостью понять его доктринальное значение. Оно явно господствует над литературным оформлением рассказа.

Нельзя также не упомянуть о том, что, несмотря на классицистическую тенденцию, мы встречаем у Мф множество элементов, характерных для **семитского стиля**.

Среди них нужно, прежде всего, обратить внимание на характерные для древнееврейской поэзии **параллелизмы**. У Мф они встречаются чаще, чем у других синоптических авторов. Так например, синонимический параллелизм предполагает повторение одной и той же мысли двумя разными способами («*кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника*» — 10.41). Антитетический параллелизм требует, чтобы выраженная во втором стихе мысль была противопоставлена мысли, выраженной в первом («*Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю... А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится...*» — 7.24–27). В синтетическом параллелизме мысль, выраженная во втором стихе, обогащает и развивает мысль первого («*Кто принимает*

вас, принимает Меня; а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» — 10.40). Использование параллелизмов является следом часто встречавшегося в устной передаче приема.

Следующим семитским элементом у Матфея являются симметричные конструкции, называемые **хиазмами**. Такая конструкция имеет место тогда, когда автор строит фразу симметрично, по схеме: А — В; В' — А'. Содержания А — А' и В — В' соответствуют друг другу, а поставленные крест накрест — подобно греческой букве х — обнаруживают сознательно употребленную конструкцию. Примером хиазма является Мф 16.25 («*Кто хочет душу свою сберечь — А, тот потеряет ее — В; а кто потеряет душу свою ради Меня — В', тот обретет ее — А'*»). Мф использует не только маленькие хиазмы, но и хиазмы довольно пространные, охватывающие большие текстовые фрагменты. Характерной чертой матфеевых хиазм является вставка дополнительного центрального элемента в центр хиастической конструкции (А — В — С — В' — А'). Во фрагменте Мф 12.31–37 центральным элементом является 34 стих. В Мф 14.1 — 16.20 центральной частью является фрагмент о хананеянке. В Мф 16.21 — 17.23 в центре находится сцена Преображения. В Мф 19.1–26 центром является разговор с юношей. Регулярное использование хиазмов указывает на продуманную структуру более крупных текстовых единиц.

Среди композиционных приемов следует упомянуть также так называемые **инклюзии**. Этот прием состоит во включении какого-либо фрагмента в существовавшую прежде единицу. На практике речь идет чаще всего об открытии и заключении какого-либо фрагмента текста одним и тем же словом или выражением, высказыванием, являющимся своего рода обрамлением помещенного внутрь текста. Так обстоит дело, например, когда слово «сокровище» открывает и замыкает определенное собрание логий Иисуса, придавая им тем самым собственную направленность (6.19,21). Другим примером являются слова «по плодам их узнаете их»

(7.16,20). В следующий раз таким обрамлением является выражение «род лукавый» (12.39,45). Более длинным оборотом являются слова «не умывают рук своих» (15.2,20). Подобного рода явление можно наблюдать также в Мф 18.1,4; 18.10,14; 19.13,15.

Для соединения разнородных повествований Мф иногда использует **связующие слова**, позволявшие запомнить основную идею целого собрания текстов. В Нагорной Проповеди примером этого является слово «свет» (5.14–16). Во фрагменте Мф 18.3–6 такую же роль играет слово «дитя».

В различных местах Евангелия встречаются также **повторы**, состоящие в неоднократном употреблении тех же или похожих выражений. Иоанн Креститель и Господь Иисус Христос говорят одни и те же слова («*Обратитесь, ибо приблизилось Царствие Небесное*» — 3.2; 4.17). Дважды повторяется призыв лишить себя глаза в том случае, если пользование им ведет ко греху (5.29–30; 18.8–9). По сравнению с Лк (2 раза) и Мк (3 раза) Мф очень часто использует повторы (15 раз). Повторы у него являются не следствием ошибки или забывчивости, или — как полагают некоторые — механического использования источников, а скорее направленного процесса придания тексту богословского звучания.

Как писатель, имеющий иудейское образование и семитскую ментальность, Мф для облегчения понимания и запоминания своего труда любит использовать схемы и числовую символику. Иногда речь идет лишь об определенном композиционном построении, вводящем числовую гармонию, иногда — об указании символического значения описываемых событий. Несомненно, чаще всего Мф использует число **семь**. На него опирается построение Иисусова родословия ($2 \times 7 = 14$; Мф 1.1–17). Семь прошений заключено в молитве Отче наш (6.9–13), семь бесов (12.45), семь притч (13.1–51), семь хлебов и семь корзин (15.34,36,37; 16.10). Надлежит прощать не до семи, а до седмижды семидесяти раз (18.21–22). Семь братьев имели

одну и ту же женщину женою (22.25–28). Против книжников и фарисеев Иисус семикратно говорит «горе» (23.13–29). Некоторые утверждают даже, что Мф построил все Евангелие, опираясь на число семь (т.е. Евангелие Детства + 5 Проповедей + Евангелие Страстей и Воскресения). Другим значащим числом для Мф является число пять. В Евангелии Детства присутствуют пять сцен, каждая из которых сопровождается аргументом из Священного Писания (1.22–23; 2.5–6; 2.15; 2.17–18; 2.23). Пяти хлебов должно хватить пяти тысячам человек (14.17–21). Пять раз Господь Иисус Христос спорит с фарисеями в Иерусалиме (21.33–46; 22.15–22; 22.34–40; 22.41–46). Мы встречаем пять мудрых и пять неразумных дев (25.1–13). Один из рабов получил пять талантов (25.15). Иногда число пять встречается также в качестве элемента более крупных построений (например, 3 чуда + 2 ответа + 3 чуда + 2 спора + 3 чуда; 8.1 – 9.34). Пять больших Проповедей должны были бы соответствовать Пятикнижию, пяти книгам Псалмов, или пяти Мегиллот, т.е. Писаниям (Руф, Песн, Плач, Екк, Есф). Помимо вышеперечисленных следует обратить внимание также на использование Матфеем числа три. Родословие Иисуса состоит из трех частей, каждая из которых содержит четырнадцать имен (1.17). Иисус искушаем три раза (4.1–11). Существует три степени тяжести греха против заповеди «Не убий» и три соответствующих им кары (5.22). Иисус называет три вида дел благочестия (6.1–18). В «Отче наш» дважды повторяются три прошения (6.9–10, 11–13). Трижды повторяется призыв не заботиться чрезмерно о завтрашнем дне (6.25, 31, 34). Трижды взывает Господь к постоянству в молитве (7.7). Трижды предсказывает Свои Страсти (16.21; 17.22; 20.18–22). Три вопроса в Законе выделяются как самые важные (23.23). Иисус трижды молится в Гефсиманском саду (26.39–44). Петр трижды отрекается от Иисуса (26.70, 72, 74). Все эти числовые схемы играли большую роль в процессе запоминания учения Иисуса. Не всегда можно связывать их непосредственно с Матфеем. Параллельные синоптические тексты указыва-

ют на то, что подобные схемы использовал Сам Иисус, а Евангелисты просто переняли их. Не следует чрезмерно преувеличивать значение числовых схем. Для Мф важнейшим для композиции его труда вопросом является упорядочивание материала в соответствии с большими темами.

Наконец, к следам семитизмов у Мф принадлежит явная **ритмичность**, дающая возможность декламировать текст. Она была характерным явлением в еврейских псалмах и фрагментах пророческих проповедей, требовавших живого слова. Подчеркивая ударные слоги, она делала тексты запоминающимися, подобно другой, не используемой Матфеем, технике — рифме. К фрагментам, отличающимся у Мф четким ритмом, принадлежат тексты Заповедей Блаженства (5.3—10), Горе городам нераскаянным (11.21—24), проповедь Иисуса о Вельзевуле (12.25—32) и предречение о первенстве Петра (18.17—19).

Еще более важную роль в конструкции Евангелия играют **проповеди**. Они значительно пространнее, чем проповеди у Марка. Расположены они не в соответствии с историей жизни Господней, а скорее по темам. Матфей не заботится о передаче оригинального контекста высказываний Иисуса, их действительной хронологической последовательности, гораздо больше его интересует схожесть идей, тем. Хорошим примером использования такого порядка является присутствие «Отче наш» в Нагорной Проповеди. В то время как Лк помещает его в совершенно правдоподобный контекст пребывания Иисуса в уединенном месте и просьбы одного из учеников научить их характерной для Него молитве (Лк 11.1), Мф включает его во фрагмент Нагорной Проповеди, развивающей тему молитвы (Мф 6.9—13). Он заботится не конкретными указаниями на место и время, а скорее о том, чтобы создать цепь высказываний на одну и ту же тему. Ту же тенденцию к построению высказываний в логическую последовательность можно наблюдать также в помещении всех притч о Царствии Небесном в одно место (Мф 13; Мк 4.1—34 и Лк 8.4—15). Систематизированным собранием являются также споры Иисуса с иудейскими начальниками

(Мф 18.1 – 19.1). Речи у Мф значительно длиннее и более пространны, чем речи у Марка и Лк. В большей степени они могут быть плодом литературной деятельности самого Мф, которая однако не искажает оригинальные высказывания Иисуса. Они до сегодняшнего дня сохранили у Мф древний арамейский колорит.

В свою очередь, **повествования** у Мф кажутся упрощенными и сокращенными по сравнению с другими синоптическими авторами. К примеру, в рассказе об исцелении прокаженного отсутствует описание реакции на чудо (Мф 8.1–4 и Мк 1.45). Сотник из Капернаума обращается к Иисусу сам, без участия гонцов (Мф 8.5–13 и Лк 7.3–6). Описания поведения бесноватых из страны Гергесинской и бесноватого лунатика очень лаконичны по сравнению с другими синоптическими авторами (Мф 8.28–34 и Мк 5.3–6; Мф 17.14–21 и Мк 9.18–26). Из рассказа о дочери Иаира исчезают родственники начальника синагоги (Мф 9.8–19, 23–26 и Мк 5.35–43). В описании Матфея отсутствует также рассказ о внесении расслабленного в дом через крышу (Мф 9.2–8 и Мк 2.4). Тенденция Мф к сокращению повествований особенно ярко видна в описаниях Страстей Иисуса, сосредотачивающихся у него на описании существенных вещей, с опущением красочных подробностей.

Редакция

Вопрос о течении редакционно-го процесса можно несколько прояснить, обратившись вначале к **источникам**, которыми пользуются Мф и более поздние редакторы. При этом не следует забывать, что мы здесь имеем дело лишь с гипотезами, поскольку сам Мф ничего не сообщает об используемых им источниках. Предположение об использовании источников не опирается на внешние свидетельства, упоминающие лишь о написании Мф того, чему он сам учил. Несмотря на это, не без основания зачастую говорится об источниках, собранных Мф при редактировании его труда.

Источником для *Евангелия Детства* (Мф 1 – 2) должна бы быть устная традиция. На такое происхождение этих глав указывает их совершенная гармония, которая не встречается в других текстах, где стилистика Матфея более разнородна. Пять построенных по одной и той же схеме цитат ВЗ подтверждают это в случае родословия Иисуса. Однако вопрос не решен до конца и есть ученые, говорящие о существовании более ранних письменных документов.

В повествующей об *общественном служении* Иисуса части Евангелия вопрос об источниках значительно сложнее. Даже гипотетическое разрешение проблем связано в этом случае с пониманием зависимости, существовавшей между Мф и Марком, а также между Мф и Лк.

Сравнение Матфея и Марка показывает, что у них много общего материала. Они имеют 85 общих перикоп, из которых 78 расположены в одной и той же последовательности. Начиная с Мф 14.1 (= Мк 6.14), текст развивается в одной и той же последовательности. Немногочисленные отклонения от последовательности Марка — это фрагменты, включенные Мф в более крупные тематические группы (Мф 8 = Мк 1.40–45; 4.35 – 5.43; Мф 10 = Мк 3.13–19; 6.7–11). Более 600 из 661 стиха Марка присутствуют у Мф, и лишь 40 Марковых стихов нельзя с уверенностью найти у Мф. Все это заставляет предположить, что Мф пользовался Марком, лишь изменяя его стиль в соответствии с правилами, которые были перечислены при характеристике языка и стиля Мф. Язык Мф более гладок по сравнению с языком Марка, что в соответствии с правилами критики текста должно указывать на более поздний текст. Кроме того, Мф в некоторых местах оставил следы бывших Марковых повествований, которые не подходили для его собственного Евангелия (Мф 8.16 и Мк 1.32; Мф 9.2 и Мк 2.5).

Невозможно также не заметить другой зависимости, т.е. соответствий, присутствующих между Мф и Лк. Чаще всего их можно обнаружить в проповедях, однако есть и повествования, в которых наблюдается подобное явление. Иног-

да мы сталкиваемся с абсолютной идентичностью (Мф 11.25–30 и Лк 10.21–22), в другой раз — с похожей мыслью (Мф 7.24–27 и Лк 6.47–49). Встречается также последовательность похожих эпизодов (Мф 10.26–33 и Лк 12.2–9; Мф 11.21–27 и Лк 10.12–15). Хотя не говорится о непосредственной зависимости между Мф и Лк, тем не менее, Мф и Лк имеют 235 общих стихов, что предполагает использование ими какого-то общего источника.

Мф чаще, чем другие синоптические авторы, вводит цитаты из ВЗ. Некоторые из них являются следствием рефлексии автора (4.14–16; 8.17; 12.17–21; 13.35; 21.4–5). Предполагается, что Мф использовал существовавший ранее источник, содержащий соответствующие цитаты для апологетических нужд.

При поиске источников *Евангелия Страстей и Воскресения* невозможно опустить проблему отношения Мф к Марку и Мф к Ин, сходство довольно значительно.

В этой части Евангелия от Матфея и от Марка, несомненно, очень похожи. Мф мало изменяет свои сообщения о Страстях по сравнению с Марком. Добавленные им подробности касаются не столько самого действия, сколько лучшей характеристики личностей. Маловероятно, что Мф знал другие рассказы о Страстях, кроме Евангелия от Марка.

Легко также заметить сходство между Мф и Ин: Собрание в доме Каиафы (Мф 26.3–4 и Ин 11.47–53), любовь Иуды к деньгам (Мф 26.15 и Ин 12.4–6), откровение имени предателя (Мф 26.20–25 и Ин 13.21–30), слова о мече (Мф 26.47–56 и Ин 18.1–11), надпись на кресте (Мф 27.37 и Ин 19.19), Иосиф Аримафейский — ученик Иисуса и новый гроб (Мф 27.57–61 и Ин 19.34–42), явление Воскресшего женщинам (Мф 28.9–10 и Ин 20.14–17). Эти подробности могут свидетельствовать о том, что существовало некое общее предание, которое в последствии попала и в Ин, или что Евангелие Мф повлияло на форму более позднего Евангелия Ин.

Если говорить об использовании более ранних источников, редакционный процесс предполагает существование как

минимум двух этапов возникновения книги. **Первый этап редакции** связан с периодом возникновения арамейского Мф. На то же указывают внешние свидетельства, если только не интерпретировать их высказывания о возникновении первоначального труда «на еврейском наречии» лишь как указания на то, что сочинение было написано в соответствии с семитским типом мышления. В результате этого первого этапа редакции ок. 64–67 гг. от Р.Х. (в то время, когда Петр и Павел проповедовали в Риме) возникло первое Евангелие, адресованное иудеохристианам. Трудно сказать, как в точности выглядел этот первый этап. Классическая версия предполагает, что вначале существовали собрание логий Иисуса (источник Q) и Евангелие от Марка, которые были использованы и переработаны Мф, и таким образом возник арамейский Мф. В таком случае он был фундаментом, на котором впоследствии строились все три синоптических Евангелия, известные нам Мф, Мк и Лк. Источник Q не был лишь механическим собранием высказываний Господних, но состоял бы из уже упорядоченных проповедей, использованных арамейским Мф. Характерной особенностью этого текста было националистическое сужение, интерес исключительно к проблемам спасения сынов Израилевых и к посланию Апостолов лишь к иудеям. В нем не должно было бы быть упоминания об истинной, вселенской, миссии, обращенной к язычникам. В этом первом варианте отсутствовало также Евангелие Детства.

На **втором этапе редакции** появляется греческий Мф, уже после возникновения арамейской версии Мф; это единственный достоверный факт. В то же время только вероятным является предположение, что это произошло после разрушения Иерусалима в 70 г. от Р.Х., когда иудеохристианство приобрело более универсальный характер и открылось народам. Появившиеся новые проблемы требовали новых решений, навстречу которым вышел греческий Мф, являющийся не столько механическим переводом арамейского Мф, сколько сознательной переработкой, при которой обильно использовался уже существовавший к тому времени Мк. Редактору этого этапа мы обязаны глубиной современной доктрины

Мф. Это должно было произойти спустя значительное время после смерти Иакова Младшего (62 г.), которого оплакивали также и иудеи, примерно тогда же, когда было принято решение об отлучении иудеохристиан от Синагоги, обнародованное устами Гамалиила II в 85 году. Таким образом, окончательная редакция греческого Мф имела бы место в 80–90 годах от Р.Х. На сей раз это должно было произойти где-то вне Палестины.

Строение

Среди разнообразных версий, старающихся изобразить схему строения нынешнего Евангелия от Матфея, всеобщее согласие достигнуто лишь в одном вопросе, а именно: практически все согласны с тем, что

Мф состоит из трех основных частей — Евангелия Детства, Общественного Служения, Евангелия Страстей и Воскресения Господних. Дальнейшее подразделение внутри трех этих частей демонстрирует большие отличия. В особенности это касается центральной части, т.е. описания общественного служения Иисуса.

Наиболее известными делениями этих двух последних частей являются двух-, трех- или шестичленное построение.

Ученые, акцентирующие постепенное откровение света Евангелия, которому сопротивляется ветхий Израиль, сменный Церковью, Новым Израилем, предлагают двучленное построение:

Те, кто подчеркивает значение географических и топографических указаний, предлагают трехчленное построение (напр, *J. Schmidt*):

1	Отвержение Израилем	Вступление	3.1 – 4.11
		Иисус, сильный словом и делом	4.12 – 9.34
		Послание учеников к Израилю	9.35 – 10.42
		Вера и неверие	11 – 13

2	Спасение через страдание	Путь на крест	14.20
		Отверженный Господь творения	21.28

В свою очередь, те, кто придает большее значение биографическому критерию и подчеркивает зависимость Мф от Марка, говорят о шестичленной схеме:

1	Служение в Галилее	Нагорная проповедь	5.1 – 7.29
		Чудеса	8.1 – 9.34
		Посылание учеников	9.35 – 11.1
		Неверие иудеев	11.2 – 13.58
2	На пути в Иерусалим	Вне Галилеи	14.1 – 16.12
		На пути в Иерусалим	16.13 – 20.34
3	В Иерусалиме	Последняя проповедь	21.1 – 25.46
		Вечеря, страдания и смерть	26.1 – 27.66
		Воскресение и посланничество	28.1–20

В настоящее время наиболее популярна пятичленная схема (*B. W. Bacon*), основанная на известных из ВЗ образцах (Ис Нав 4.11; Суд 3.18; 1 Цар 13.10; 18.1; 24.17).

1	Приготовление к служению	3.1 – 4.11
2	Служение в Галилее	4.12 – 13.58
3	Уход из Галилеи	14 – 18
4	Путешествие в Иерусалим	19 – 20
5	Служение в Иерусалиме	21 – 25
6	Смерть и Воскресение	26 – 28

Кроме Евангелия Детства, имеющего характер пролога, и Евангелия Страстей и Воскресения, воспринимаемого как эпилог, все остальное содержание Евангелия должно было

быть намерено разделено Мф на пять книг. Центральной частью каждой книги является речь Иисуса. Аргументом в пользу этой схемы является то, что Мф действительно пять раз повторяет один и тот же оборот («Когда Иисус окончил слова сии» — 7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1; «слова сии» — 7.28; 19.1; 26.1; «притчи сии» — 13.53; «все слова сии» — 26.1), замыкающий собой более крупные фрагменты материала, посвященного одной теме. Все Евангелие (1 + 5 + 1) должно быть поучением о Царствии Небесном. Каждая из пяти частей состоит из двух половин — повествовательной и дидактической, что в определенном смысле можно было бы сравнить с той реальностью, которую Евангелист Иоанн определяет как деяния и поучения Иисуса.

Заголовки не всегда отражают содержание отдельных частей, поскольку вокруг основной темы сосредоточено множество других более мелких фрагментов, событий

1	Возвешение Нового Закона	Начало служения в Галилее	3 – 4
		Нагорное поучение	5 – 7
2	Проповедание Царства	Миссионерские путешествия Иисуса	8 – 9
		Миссионерское поучение	10
3	Тайны Царствия	Вера и неверие иудеев	11 – 12
		Пучение в притчах	13.1–52
4	Церковь — зачаток Царствия	Подготовка соратников	13.53 – 17.27
		Экклезиологическое пучение	18
5	Пришествие Царства	Путь в Иерусалим	19 – 23
		Эсхатологическое поучение	24 – 25

и речений, которые невозможно полностью подчинить центральной теме. К перечисленным пяти частям необходи-

мо — как уже было сказано ранее — добавить еще пролог в форме Евангелия Детства (1 — 2) и эпилог, т.е. Евангелие Страстей и Воскресения (26 — 28). Повествовательные части обычно объединены и тематически подготавливают то, о чем будет сказано в следующем за ними поучении. В первой части эта связь более свободна, по-видимому, оттого, что Мф старался только ввести читателя в начало служения Иисуса. Связь между повествовательной и дидактической частями особенно очевидна во второй и третьей частях; здесь деятельность Иисуса прекрасно подготавливает и предвещает тему Его поучения. В остальных частях прозрачность связи затруднена зависимостью Евангелиста от источников, которыми он пользовался и которые навязывали свойственную им последовательность. Однако во всех частях присутствуют элементы, свидетельствующие о желании ввести такую связь. В свою очередь, все поучения вращаются вокруг темы Царствия Небесного. Первое, Нагорная Проповедь (5 — 7), в самом начале служения Иисуса говорит о программе и фундаменте этого Царства. Второе (10) является видом обязательного для миссионеров Церкви кодекса, который должен подготовить их к препятствиям и опасностям. Третье (13), Учение в Притчах, подчеркивает тайный и смиренный характер духовного Царствия, остающегося загадкой для человеческого мышления. Четвертое поучение (18) обращается к тем, кто открыт голосу Царствия, к смиренным и нищим духом, чье сердце готово обращению. Пятое, эсхатологическое, поучение (24 — 25), используя известные по апокалиптической литературе элементы, предсказывает последние времена и связанные с ними болезни, а также торжество Сына Человеческого. Приняв во внимание то обстоятельство, что Евангелист пишет нечто вроде современного Пятикнижия, нарисованный им образ Иисуса будет напоминать личность Моисея, Законодателя.

ЕВАНГЕЛИЕ ДЕТСТВА	1 – 2
Родословие Иисуса	1.11–17
Рождество Иисуса	1.18–25
Поклонение волхвов	2.1–12
Бегство в Египет	2.13–15
Истребление младенцев	2.16–18
Возвращение в Назарет	2.19–23
НАЧАЛО ПРОПОВЕДИ	3 – 4
Крещение у Иоанна	3.1–12
Крещение Иисуса	3.13–17
Искушение Иисуса	4.1–11
Проповедь в Галилее	4.12–17
Призвание четырех апостолов	4.18–22
Исцеление многих	4.23–25
НАГОРНОЕ ПОУЧЕНИЕ	5 – 7
Введение	5.1–2
Блаженства	5.3–12
О соли и свете миру	5.13,14–16
О неизменности Закона	5.17–20
Не убий (V)	5.21–26
Не прелюбодействуй (VI)	5.22–32
Не преступай клятвы (VIII)	5.33–37
Не пожелай (IX?)	5.38–42
Возлюби ближнего (X?)	5.43–48
О делах благочестия	6.1–18
Милостыня	6.2–4
Молитва	6.5–15
Пост	6.16–18
Не собирайте сокровищ	6.19–24
Не заботьтесь чрезмерно	6.25–34

НАГОРНОЕ ПОУЧЕНИЕ	5 – 7
Не судите	7.1 – 5.6
О неустанной молитве	7.7–11,12
Входите узкими вратами	7.13–14
О лжепророках	7.15–20
О слушании слов Иисуса	7.21–29
УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	8 – 9
Исцеление прокаженного	8.1–4
Исцеление слуги сотника	8.5–13
Исцеление тещи Петра	8.14–15
Исцеление многих	8.16–17
О следовании за Иисусом	8.18–22
Усмирение бури на море	8.23–27
Исцеление бесноватых	8.28–34
Исцеление расслабленного	9.1–8
Призвание Матфея	9.9
О трапезе с мытарями	9.10–13
О соблюдении поста	9.14–17
Просьба Иаира	9.18–19
Исцеление кровоточивой	9.20–22
Воскрешение дочери Иаира	9.23–26
Исцеление слепых	9.27–31
Исцеление немого	9.32–34
Исцеление многих	9.35
О большой жатве	9.36–38
НАСТАВЛЕНИЯ ДЛЯ ДВЕНАДЦАТИ	10
Наделение властью	10.1–4
Идите к Израильтянам	10.5–8a
О благовестии даром	10.8b–10
О пользовании гостеприимством	10.11–15

НАСТАВЛЕНИЯ ДЛЯ ДВЕНАДЦАТИ	10
О гонениях	10.16–23
Не бойтесь	10.24–33
О разделении	10.34–36
О следовании за Иисусом	10.37–39
О награде за гостеприимство	10.40–42
УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	11 – 12
Введение	11.1
Об Иисусе Мессии	11.2–6
Об Иоанне Пророке	11.7–15
О роде лукавом	11.16–19
Горе городам нераскаянным	11.20–24
Откровение Отца Сыном	11.25–27
Призвание к обращению	11.28–30
О соблюдении субботы	12.1–8
Исцеление в субботу	12.9–14
Исцеление многих	12.15–21
Исцеление слепого и немого	12.22–23
Хула на Сына	12.24–30
Хула на Духа	12.31–37
О роде лукавом	12.38–42
О возвращении ко греху	12.43–45
О родственниках Иисуса	12.46–50
ПОУЧЕНИЕ В ПРИТЧАХ	13
Введение	13.1–3а
О сеятеле	13.3б–9
Ученикам, о сеятеле	13.10–23
О плевелах	13.24–30
О горчичном зерне	13.31–32
О закваске	13.33

ПОУЧЕНИЕ В ПРИТЧАХ	13
Толпе	13.34–35
Ученикам, о плевелах	13.36–43
О сокровище	13.44
О купце	13.45–46
О сети	13.47–50
Ученикам	13.51–52
О неверии жителей Назарета	13.53–58
УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	14 – 17
Тревога Ирода	14.1–2
О смерти Иоанна	14.3–12
Первое умножение хлебов	14.13–21
Хождение по водам	14.22–23
Исцеление многих	14.34–36
О чистоте	15.1–9
Толпе	15.10–14
Ученикам	15.15–20
Исцеление дочери хананеянки	15.21–28
Исцеление многих	15.29–31
Второе умножение хлебов	15.32–39
О роде лукавом	16.1–4
Ученикам	16.5–12
Исповедание Петра	16.13–20
Первое предсказание о смерти	16.21–23
О следовании за Иисусом	16.24–28
Преображение Иисуса	17.1–9
Ученикам	17.10–13
Исцеление бесноватого лунатика	17.14–18
Ученикам, о вере	17.19–21
Повторное предсказание о смерти	17.22–23

УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	14 – 17
О подати на Храм	17.24–27
ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОУЧЕНИЕ	18
О наибольшем в Царствии	18.1–5
О соблазнителях	18.6–7
О причине греха	18.8–9
О заботе о заблудших	18.10–11
О заблудшей овце	18.12–14
О согрешающем брате	18.15–18
О единоклассной молитве	18.19–20
О прощении	18.21–22
О милосердном царе	18.23–35
ПУТЬ В ИЕРУСАЛИМ	19 – 20
Исцеление многих	19.1–2
О разводе	19.3–9
Ученикам	19.10–12
О детях и Царствии	19.13–15
О богатстве (богатый юноша)	19.16–22
Ученикам	19.23–26
О награде за нищету	19.27–30
О хозяине виноградника	20.1–16
Третье предсказание о смерти	20.17–19
О местах в Царствии	20.20–23
Ученикам	20.24–28
Исцеление слепых	20.29–24
В ИЕРУСАЛИМЕ	21 – 23
ВОСКРЕСЕНЬЕ	
Въезд в Иерусалим	21.1–11
Очищение Храма	21.12–13
Исцеление в Храме	21.14–17

В ИЕРУСАЛИМЕ	21 – 23
ПОНЕДЕЛЬНИК	
О бесплодном дереве	21.18–22
О власти Иисуса	21.23–27
О двух сыновьях	21.28–32
О злых виноградарях	21.33–44, 45–46
О приглашенных на пир	22.1–7, 8–14
О подати кесарю	22.15–22
О воскресении	22.23–33
О наибольшей заповеди	22.34–40
О Мессии — чей Он сын?	22.41–46
О книжниках	23.1–12
Горе	23.13–36
Кара для Иерусалима	23.37–39
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОУЧЕНИЕ	24 – 25
Предсказание о конце	24.1–2
О начале болезней	24.3–8
О времени грядущей скорби	24.9–14, 15–22, 23–28
О времени после скорби	24.29–31
Пример смоковницы	24.32–35
Пример Ноя	24.36–41
Бодрствуйте	24.42–44
О верном и неверном рабе	24.45–51
О мудрых и неразумных девах	25.1–13
О талантах	25.14–30
О страшном суде	25.31–46
СМЕРТЬ И ВОСКРЕСЕНИЕ	26 – 28
ВТОРНИК	
Четвертое предсказание о смерти	26.1–2

СМЕРТЬ И ВОСКРЕСЕНИЕ	26 – 28
ВТОРНИК	
Заговор против Иисуса	26.3–5
Помазание Иисуса	26.6–13
Предложение Иуде о предательстве	26.14–16
ЧЕТВЕРГ	
Приготовление Пасхи	26.17–19
Горе предателю	26.20–25
Пасха	26.26–30
Предсказание об отречении Петра	26.31–35
Молитва в Гефсиманском саду	26.36–45
Предательство и арест Иисуса	26.46–56
Приговор синедриона	26.57–68
Отречение Петра	26.69–75
ПЯТНИЦА	
Иисус перед Пилатом	27.1–2
Смерть предателя	27.3–10
Приговор Пилата	27.11–26
Глумление над Иисусом	27.27–30
Распятие	27.31–38
Глумление над Иисусом	27.39–44
Смерть	27.45–56
Погребение	27.57–61
СУББОТА	
Охрана гроба	27.62–66
ВОСКРЕСЕНЬЕ	
Явление женам	28.1–7
Явление Марии Магдалине	28.8–10
Слух о краже тела	28.11–15
Миссионерское поручение	28.16–20

Из этого подробного плана следует, что Мф передает историю Иисуса, кроме Книги Рождества и Истории Смерти и Воскресения Господня, как чередование «учения в силе» и пяти больших поучений (являющихся собранием более кратких высказываний Иисуса на различные темы). Важную роль в определении перехода от одной части к другой играют упоминания Евангелиста об «окончании этих слов» и переходе в другую область (7.28; 13.53; 19.1; 26.1).

1	НАЧАЛО УЧЕНИЯ	3 – 4
	НАГОРНОЕ ПОУЧЕНИЕ	5 – 7
2	УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	8 – 9
	НАСТАВЛЕНИЯ 12-ТИ	10
3	УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	11 – 12
	ПОУЧЕНИЕ В ПРИТЧАХ	13
4	УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	14 – 17
	ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОУЧЕНИЕ	18
5	УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	19 – 23
	ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОУЧЕНИЕ	24 – 25

Богословие

Богословская мысль Матфея сосредоточена вокруг двух крупных тематических групп: христологии и экклезиологии. В каждом из этих больших разделов находится много подтем, которые служат для создания великого образа Иисуса — ожидаемого Мессии Израйля и Церкви, Нового Израйля. В развитии обоих этих богословских направлений Мф не забывает постоянно подчеркивать связь старого с новым и исполнение Ветхого Завета в Новом.

Христология

Сначала мы рассмотрим **христологию**, поскольку именно она закладывает фундамент для дальнейшей экклезиологии. В сущности, она не сильно отличается от христологии Марка. Однако несомненно, что личность Иисуса представлена у Мф скорее со стороны Его деятельности как **учителя**, чем чудотворца. Некоторые даже упрекают его в том, что он пытается изобразить Иисуса в роли раввина. В действительности же это лишь внешнее сходство. Учение Иисуса отличается от раввинистического учения: «Ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники» (7.29). Благодаря Своей связи с Отцом Он мог в Своем учении опираться на собственный авторитет, мог Сам открывать тайны Отца. Отец — источник истины и Первоучитель: «А вы не называйтесь учителями: ибо один у вас Учитель; все же вы братья» (23.8). Также и сами ученики никогда не называли Его равви. Это делают лишь посторонние или враги Иисуса; ученики называют Его **Господом**. Таким же образом обращаются к Иисусу все, нуждающиеся в помощи (15.22; 17.15; 20.30), так же именуют Его тогда, когда речь идет о Его роли судии (7.21–22; 25.11,37–44), хотя Евангелие Мф понимается не столько как Божий план спасения, сколько как поучение о Царствии (Мф 4.23; 24.14 и Мк 1.1,14; 8.34). Не известно, восходит ли эта доктринальная направленность исключительно к Мф, или она была заимствована им из источников, в которых Иисус уже прежде был изображен как Господь.

Из имен, описывающих служения Иисуса, Мф использует словосочетание **Сын Божий** (2.15; 3.17; 4.3,6; 8.29; 14.33; 16.16; 17.5; 26.63; 27.40,43). Несомненно, что это имя обозначает, прежде всего, особую связь Иисуса с Отцом. Господь Иисус Христос не просто Сын, но и Сын Возлюбленный (3.17; 17.5). Он не только человек, понятый как Божия тварь вообще (такими сынами были и грешники) но Праведник, являющийся Сыном Божиим в совершенно особом

смысле. Когда сатана искушает Иисуса в пустыне и называет Его Сыном Божиим, он имеет в виду Его праведность, которую хочет испытать. Неверующие в Него иудеи упрекали Иисуса в отсутствии праведности, на что Он ответил, указывая на Свою связь с Духом Божиим (9.3; 12.28; 26.65). Иисус четко различал Свое бытие Сыном Божиим и бытие сынами Божиими остальных иудеев («Отец Мой» — «Отец ваш»: 10.29,30). Наиболее впечатляющим текстом, близким к известным из Евангелия от Иоанна высказываниям, является фрагмент, в котором Иисус называет Себя единственным путем к познанию Отца (*«Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»* — 11.27). Этот текст невозможно с уверенностью свести к обычному высказыванию праведного иудея, говорящего о своем Боге. Он свидетельствует о сознании Иисусом Своего Божественного происхождения.

Еще явственней праведность Иисуса и Его роль умиловления за грехи подчеркивает часто используемое Мф (29×) имя *Сын Человеческий*. Отсылая к пророческим высказываниям о невинно страдающем праведнике, Мф использует это имя для того, чтобы в первую очередь сказать, что Иисус — это Тот, кто идет «сеять доброе семя» (13.37), послужить (20.23), спасти погибшее (18.11). Его земная жизнь не бросается в глаза своим отличием («ест и пьет» — 11.19), она берет свое начало из среды бедняков: «не имеет, где преклонить главу» (8.29). При всем том, Праведник есть «Господин субботы» (12.8) и, главное, имеет «власть прощать грехи» (9.6). Приписывание Иисусом Себе этой последней власти для законников является явным богохульством, толпа же славилла Бога, «давшего такую власть человеку» (9.8). Вся дальнейшая судьба Праведника полностью схожа с судьбой Даниилова Сына Человеческого: Он будет предан в руки людей, будет предан в руки грешников на распятие, пострадает, три дня и три ночи будет покоиться в земном лоне, а затем придет во славе, на небе появится Его знамение и люди узрят Его, сидящего одесную Отца.

Он придет в момент, которого люди не ожидают, Апостолы не успеют обойти городов Израилевых, убегая от гонений, когда Он придет (10.23). Описание Сына Человеческого, насколько можно заключить, анализируя синоптические тексты, не является специфически Матфеевым созданием. К Его образу Марк, к примеру, добавляет повеление молчать о Сыне Человеческом, пророчества о Сыне Человеческом, о «постыжении» или отвержении несправедных Сыном Человеческим в час суда.

Хотя Мф напрямую не называет Иисуса таким образом, однако косвенно он дает понять, что воспринимает Его как *нового Моисея*, жизнь которого проходит под знаком исполнения Закона (5.17) и праведности (3.15). Уже в Евангелии Детства можно обнаружить несколько сходных моментов между описаниями судьбы Моисея и Иисуса. Момент рождения Моисея и рождения Иисуса связаны со смертельной опасностью. Как гонимый Моисей должен был бежать в землю Мадиямскую, так Иисус со Своими родителями бежит в Египет. Оба возвращаются после смерти их преследователей. Оба должны вывести свой народ из рабства. Моисей на горе Синай получил Закон, Иисус на Горе Блаженств (Лк говорит о ровном месте) Блаженств дает свое толкование Закона Моисея. При всех этих сходствах Мф, тем не менее, спешит заметить, что Иисус больше Моисея («Сказано древним... а Я говорю вам»). Это четко подчеркивается в сцене Преображения Иисуса, в которой Моисей и Илия играют лишь роль «ассистентов» Иисуса (17.3).

В отличие от других синоптических авторов, Мф особенно подчеркивает, что Иисус одновременно является *Сыном Давидовым* (9х). Это имя так важно для Евангелиста потому, что оно позволяет отослать читателя к древнему пророчеству Нафана о потомке Давида, который обретет «престол на веки» (2 Цар 7). Пророчество, относившееся к праведному царю, стало основой господства одной и той же династии в Иудейском Царстве, но в то же время, когда род Давида был лишен престола, сделался основой для надежды на явление и господство нового потомка

Давидова, который вновь вернет времена мира и счастья, воссоздаст мессианское царство. Эту надежду имеет в виду Мф, когда приводит родословие Иисуса, «Сына Давидова» (1.1); само число потомков (14), возможно, связано с числом 14, соответствующим имени Давид ($двд = 4 + + 6 + 4$), указывая, что Иисус родился в той же местности, что Давид (2.5). Вопрос о месте, где должно родиться Сыну Давидову, равнозначен вопросу о том, где должно родиться Мессии (2.4). То же имеется в виду, когда говорится о торжественном въезде Господнем в Иерусалим под пение «Осанна Сыну Давидову» (21.9,15). При этом Мф спешит заметить, что Иисус является не только Сыном Давидовым, т.е. кем-то меньшим, чем Давид, но и «Господом» Давида, т.е. большим его («Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» — 22.45). Достоинство и власть Иисуса — это достоинство Сына Давидова, но одновременно оно представляет собой нечто большее, чем то, чего можно ожидать от царского потомка. Лучшее тому доказательство — это чудесные исцеления, совершенные Иисусом. Хотя в более ранней традиции с мессианским царем связывалось ожидание времен счастья, тем не менее от него никогда не ждали исцеления больных. В то же время Иисус как Мессия является не только царем, но и целителем. Кроме того, Мф обращает внимание на особую связь Мессии с Богом (16.16; 26.63) и его пророческое служение (26.68). Нет никаких сомнений в том, что для него очень важно изобразить мессианство Иисуса. Подтверждением этому является огромное, несравнимое с другими синоптическими авторами, количество ветхозаветных цитат мессианского содержания (Мф — 70; Лк — 19; Мк — 18; Ин — 12).

Экклезиология

После краткого изображения христологии Мф перейдем к другой теме, вырастающей из христологии и на ней основанной, т.е. к **экклезиологии** (учению о Церкви). Мф подчер-

кивает существование и постоянство основанной Иисусом общины. Из пяти больших поучений два касаются Церкви (миссионерское и экклезиологическое). Лишь Мф после исповедания Петра прибавляет заверение: «*Ты Петр, т.е. камень, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее*» (16.18). Лишь он не подчеркивает маловерия братьев Иисуса и непонятливости Апостолов, не желая подрывать авторитет позднейших столпов Церкви. Экклезиология Матфея состоит как минимум из трех больших разделов: Израиль, Церковь, Царствие Божие.

Первый из них это *Израиль*, народ Божий, к которому Иисус иногда обращается «вы». Мф двенадцать раз непосредственно употребляет этот термин для определения народа и страны как национально-религиозной общины. К примеру, он говорит о том, что родители Иисуса вместе с младенцем должны вернуться из Египта «*в землю Израилеву*» (2.21), хотя в действительности эта земля могла называться лишь Иудеей или Галилеей. Об Иисусе Мф говорит, что Он будет — как Давид — пастырем «*народа Моего, Израиля*» (2.6), что должно было указывать на существовавшую некогда общность всех двенадцати колен; таким образом, в этом случае Мф пользуется архаичным термином. Наконец, Апостолы должны в будущем, после своей смерти и воскресения, сесть с Сыном Человеческим судить двенадцать колен Израиля; Мф явственно имеет в виду национально-религиозную общину. Как избранный народ и особый удел Божий ветхий Израиль является целью служения Иисуса: «*Я послан к погибшим овцам дома Израилева*» (15.24). С этой же целью еще в период Своего служения Он разошлет Апостолов по стране, говоря: «*Идите к погибшим овцам дома Израилева*» (10.6). Народ, глядя на содеянные Иисусом чудеса, «*прославлял Бога Израилева*» (15.31). В большинстве своем Израиль оказался сыном, который пообещал, но не исполнил волю Отца (21.28–32), виноградником, не приносящим ожидаемого плода (21.33–46), людьми, отвергшими приглашение на царский пир (22.1–8). Именно по этой причине «*мы-*

тари и блудницы вперед вас идут в Царствие Божие» (21.31), «отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (21.43), на пир будут приглашены люди с распутий, случайно встреченные (22.9), о которых Господь сказал однажды: «и в Израиле не нашел Я такой веры» (8.10). Неверная часть Израиля дурна не только по причине своего греха и нежелания обратиться, но и из-за гонения и убийства Праведника. Иуда получает деньги как «цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля» (27.9). Весь народ, собранный перед дворцом Пилата, требовал смерти Иисуса: «кровь Его на нас и на детях наших» (27.25). Острота этой формулировки характерна для Матфея. Однако не следует думать, что Евангелист выражает здесь свою частную антипатию к евреям как таковым. Его резкость можно объяснить в свете высказываний ветхозаветных пророков. Мф реагирует так же, как пророки, пекущиеся о своем народе, проклинаяющие его сопротивление и обращающиеся сразу ко всему поколению, ко всему роду, а не только к виновным. Таким образом, хотя смерти Иисуса требовали прежде всего представители религиозных властей еврейского народа, а также возбужденная ими иерусалимская толпа, рассказ Мф может дать основания для предположения, что речь здесь идет о личном решении каждого еврея и каждый еврей в ответе за него. Однако это не так, Евангелист отмечает, что не все иудеи отвергли Иисуса; напротив, все нищие духом приняли Его, став началом обновленного Израиля, верного Божию завету. Эта Церковь, состоящая из иудеохристиан, должна была осознавать опасности, грозившие ей со стороны превратно понятого фарисейского духа. Чтобы не впасть в него снова, Мф подчеркивает различие между новой, внутренней, праведностью и внешней праведностью книжников.

Именно этот обновленный Израиль является началом нового народа, названного *Церковью*. Хотя и существует контраст между ним и ветхим, неверным народом, тем не менее нельзя сказать, что между первым и вторым лежит непреодолимая пропасть. Ведь новый Израиль возникает из лона

прежней национальной и религиозной еврейской общины. Именно послушные гласу Иисуса иудеи становятся фундаментом Церкви. Таким образом, Церковь в определенном смысле, как минимум, по плоти, является продолжением ветхого Израиля, хотя будет состоять также и из других народов. Грешный Израиль остался глух к призыву об обращении, однако обратившийся Отстаток внял голосу Иисуса. Он освободил от грехов принявших Его (1.21), исцелял их немощи (4.23). Благодаря Ему народ узрел свет (4.16). Он Сам был Пастырем народа Своего (2.4). Имея в виду обновленный, истинный народ Божий, Мф справедливо употребляет слово «народ» лишь в цитированном выше пророчестве, относящемся к Давиду (2.6). Оно, несомненно, является пророчеством о возникновении «собрания» (*ekklesia*), которое Мф имеет в виду в стихах 16.18 и 18.17. Этим понятием, которое в греческом языке может обозначать любое собрание народа, Евангелист определяет новую религиозную общность, соответствующую древнееврейскому *qahal* (Втор 4.10; 31.30; Ис Нав 8.35; 1 Пар 28.8). Греческое слово *ekklesia*, образованное от глагола *en-kalein*, «созывать», указывает на новую, святую, общность, созванную Иисусом. Мф говорит о ней так, как если бы речь шла о лишь возникающей структуре («Ты — Петр, то есть камень, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» — 16.18). С другой стороны, он дает Церкви такие советы, которые могут быть поняты лишь на определенном этапе развития организационной структуры этой общности («Если же не слушает их, скажи церкви; а если и церковь не слушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» — 18.17). Здесь явно идет речь о людях, уже достигших какой-то формы организованной жизни в новых общинах («Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» — 18.19–20). Это советы, которые могут касаться жизни Церкви уже после смерти и Воскресения Иисуса Христа. Речь идет одновременно о «Моем» собрании и о «собранных во имя Мое».

Как выглядит *отношение Церкви к Царству Небесному*? Идентичны ли эти две реальности, или представляют собой две различных вещи? Часть экзегетов высказывается против отождествления Церкви с Царствием Небесным и утверждает, что Мф никогда не говорил, что Царствие Божие уже сейчас присутствует в деяниях Его учеников. Иисус лишь указывал на его близкое пришествие, на возможность достичь Царствия после победы в гонениях (5.10), на будущий вход во Царствие, и будущее занятие места рядом с Авраамом (5.20; 8.11), которого следует ожидать вплоть до момента, *«как увидят Сына Человеческого грядущего в Царствии Своем»* (16.28). В отличие от Евангелия от Иоанна, у Мф мы имеем дело с темой Церкви, понятой лишь как эсхатологическая реальность. Такого рода толкование отвергается другой группой экзегетов, убежденных в том, что это две близких друг к другу реальности и что не существует разделения на Церковь как преходящую общность и Царствие Небесное как будущую небесную общину. *«Конечно достигло до вас Царствие Божие»* (12.28), — это слова, которыми можно определить служение Иисуса, но также и служение Апостолов. Оно вводит Царствие Божие в этот мир. Конечно, оно находится лишь в зачатке, еще только развивается, но уже присутствует в этом мире. Подтверждением этому служат притчи о Царстве. Ученики уже сейчас являются *«сынами Царствия»* (13.38). Однако связь Церкви с Царствием Божиим нельзя понимать в том смысле, что Церковь является синонимом Царствия Божия. Ибо Церковь — это также институт, во многом обусловленный, как и другие институты, человеческими отношениями. Царствие же Божие основано на господстве Божиим и в качестве такового не зависит от каких-либо человеческих условий, не зависит от земных факторов и не может быть ограничено рамками института. Бог является Господом для всех, а значит и тех, кто не находится в рамках института Церкви, хотя она является Его народом возлюбленным, обновленным Израилем. Царствие Божие уже ныне действует в Церкви, но

вполне откроется лишь в последние времена. Тот, кто сейчас сознательно и добровольно отвергает проповедуемое Церковью Царствие Божие, сам исключает себя из грядущего Царствия. Церковь служит Царствию. В Церкви действуют силы Царствия. Таким образом, Церковь актуализирует Царствие то тех пор, пока, повинувшись Христу, она творит Его волю и порученную ей миссию.

Это собрание должно быть новым Израилем, имеющим своих новых патриархов, Апостолов. Их число — *Двенадцать* — является сознательно избранным символом, отсылающим к древнему числу двенадцати колен. Они избраны и призваны Иисусом, а также заботливо приготовлены Им к исполнению их миссии (10.1,2,5; 11.1; 20.7; 26.20). Это они получают особые наставления, «одни» (20.17–19). Ученики, подобно Петру (16.19; 18.18), получают власть «связывать и развязывать» на земле, т.е. принимать и исключать людей из общины, что будет иметь свои последствия на небе (18.18; «*Кому простите грехи, тому простятся; и на ком оставите, на том останутся*» — Ин 20.23). Кроме того, Иисус наделяет их властью «*над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь*» (10.1). Они должны очищать прокаженных и воскрешать умерших, изгонять бесов, идя и проповедуя, что приблизилось Царствие Небесное. Они получили эту власть от Иисуса даром, даром же должны давать переданные Им дары. (10.8–10). Все Миссионерское Поучение — это одно большое собрание наставлений, данных им на пути их миссионерского служения. В награду за верную службу и оставление «всего» они в будущем должны обрести жизнь вечную, сесть во славе рядом с Сыном Человеческим судить двенадцать колен Израилевых (19.27–30).

Чаще, чем «двенадцать» или «Апостолы», встречается у Мф понятие *ученик* (Мф — 73; Мк — 46; Лк — 37). Вместо того, чтобы воспользоваться словом «Апостол», Евангелист предпочитает употребить слово «ученик», вместо «двенадцати Апостолов» говорит скорее о «двенадцати учениках» (10.1; 26.20; 28.16). Это еще не то определение христианина, которое мы

встречаем в Деян (6.1–2; 9.10–26), не говорится также, как в Лк 10.1,17, о семидесяти двух учениках; это все еще довольно общее понятие, которое можно отнести как к сторонникам и слушателям Иоанна Крестителя (9.14; 11.2; 14.12), так и к слушателям фарисеев (22.16), как к числу Двенадцати (26.20), так и к людям, не относящимся к Двенадцати (27.57 — Иосиф Аримафейский). Иисус дает им Свои наставления и сообщает учение. Они, в свою очередь, часто подходят к Нему с вопросами (5.1; 8.21; 13.10,36; 14.15; 15.12,23; 17.10,19; 18.1; 19.10; 21.20; 24.3; 26.17). Он призывает их к Себе и наставляет, причем, закончив говорить для народа, обращается к ним отдельно (26.1). Ученики живо реагируют на учение Иисуса; они делают то, что Он велит им делать (26.19), удивляются (21.20), боятся (14.12), изумляются (19.25) и гордятся (24.1), обижаются (26.8), заверяют в своей преданности (26.35), и, в конце концов, все оставляют Его и убегают (26.56). Будучи маловерны, они не могут изгнать беса (17.16–21). В заботе об учителе препятствуют другим подходить к Нему (19.13). В то же время они забывают взять хлеб в пустынное место (16.5). В другой раз от голода в субботу рвут колосья, чтобы наестся (12.1), из-за чего, так же, как в вопросе о постах, заслуживают упрек в разрыве с Традицией (9.14; 12.1,2; 15.2). Бытие учеником требует возлюбить Христа более, нежели собственную семью (10.37), также и потому, что свидетельствование предполагает готовность к гонениям, которые не замедлят прийти (10.17–23). Как гнали Учителя, так будут сговариваться погубить учеников, поэтому ученик не выше учителя и довольно, если будет как учитель (10.24–25). Огромную потребность в учениках Иисус обнаружил тогда, когда заметил, что Он не в состоянии обойти все города и селения Своей родины, чтобы Самому проповедовать Царствие Божие и врачевать всякую немощь. В ответ на эту потребность Он думает об отправлении учеников и перед рассылкой их произносит большое поучение, подготавливающее их к пути (10.1 — 11.1). Сравнение Матфеевой версии этой проповеди с версиями Марка и Лк позволяет заметить, как много дополнительного материала собрал Мф в этом месте.

Особое положение среди Двенадцати занимает *Петр*. Мф, по сравнению с другими синоптическими авторами, особым образом подчеркивает как высказывания, так и события, которые могут свидетельствовать о его первенстве среди других Апостолов. Он часто (23×) упоминает его и немедленно представляет как главу Двенадцати. Петр — первый человек, которого призвал Иисус (4.18–19), а сама задача, стоящая перед призванными, сравнивается с профессией Петра («сделаю вас ловцами человеков»). Он не только первый из призванных: его имя первым упомянуто в списке Апостолов (10.2 — «первый Симон»). Он выступает от имени Апостолов, прося Иисуса подробнее объяснить Его учение (15.15; 17.4; 18.21; 19.27), в чем заметен явный прогресс по сравнению с Марком, который говорит более обобщенно об обратившихся к Иисусу вопросах Апостолов, но не упоминает о вопросе Петра (7.17). Только ему Господь Иисус Христос позволяет ходить по водам (14.28–29); другие Евангелисты умалчивают об этом факте (Мк 6.50–52; Ин 6.20–21). Лишь за него Иисус платит податную дидрахму (17.24; факт, который запомнил лишь Мф). Только он — вместе с Иаковом и Иоанном — принимает участие в сцене Преображения (17.1). Он же является автором важнейшего апостольского речения, определяющего служение Иисуса (16.16 — «Ты — Христос»). Лишь Мф передает слова ответного благословения Иисусом Петра (ср. Мк 8.29–30; Лк 9.20–21). Господь предрекает, что соделает его основанием нового Израиля, наделит властью принятия в небесное сообщество и исключения из него. Это особое место среди Апостолов и в Церкви не мешает Мф после упоминания о ведущей роли Петра обратить внимание на его непонятливость в вопросе о необходимости страдания и смерти Мессии (16.22–23). Лишь Мф подробно излагает содержание речи Петра, отговаривающего Иисуса от мысли о страдании. Таким образом, Евангелист не дает тенденциозного, одностороннего образа того, кто делается главой Апостолов, и он, несомненно, принадлежит к числу наиболее интересующихся личностью и миссией Петра евангельских авторов; что понятно, если рас-

смотреть этот вопрос в свете той позиции, какую он занимал в Иерусалимской Церкви.

Для определения внутренних связей, которые должны царить в общине учеников, Мф использует понятие *брат*. Примечательно, что в тот момент, когда мы ожидали бы слова «ученик», Евангелист употребляет слово «брат» («Один у вас Учитель; все же вы братья» — 23.8; лишь у Мф). Братство учеников важнее физического родства. Это правило Иисус применяет также к Своей семье (12.48), а Свое определение братства дает следующим образом: «Кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» (12.50). Это определение по сути своей не отличается от сообщений остальных синоптических авторов. Имея в виду это требование Иисуса, Евангелист предостерегает от гнева на братьев и призывает поссорившихся к примирению (5.22–24; лишь у Мф) и прощению «сердцем» (18.23–35, притча о немилосердном займодавце, отсутствующая у других синоптических авторов). Он велит наставлять согрешающих (18.15–17; четкие правила *correctio fraterna* присутствуют лишь у Мф), но одновременно предостерегает от того, чтобы мерить братьям суд другой мерой, чем себе (7.1–5; вместе с Лк). Однако прежде всего он велит отказаться от обыкновенных правил человеческого сосуществования и человеческого принципа справедливости, требующего воздаяния добром за добро и злом за зло, а вместо этого научиться воздавать добром за зло (5.43–48 — «И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете?»; здесь ситуация подсказывает Матфею призыв к молитве за гонителей, Лк в этом же месте говорит лишь о ругающих). Таким образом, «братья» призваны к совершенству, присущему Самому Богу. Повидимому, Апостолы не так уж плохо исполнили эту миссию, раз в самом конце Евангелия появляется Господь Иисус Христос, называющий именно их Своими «братьями» (28.10).

Закон

Как ветхий, так и Новый Израиль должен иметь свой Закон, который станет для него правилом жизни. Удивительно то, что Мф так редко говорит о Законе (10 раз), фундаментальной для ВЗ теме. Однако его отношение к ветхозаветному Закону проясняется уже первым высказыванием Евангелиста, в котором употреблено понятие «Закон»: *«Не думайте, что Я пришел нарушить Закон»* (5.17). Возражая всем тем, кто в Церкви требовал отмены ветхого Закона, полагая, что оно уже не является обязательным для исполнения, Мф вместе с Лк подтверждает его актуальность: *«Не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или, ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все»* (5.17–18; ср. Лк 16.17). Угрожающие слова Иисуса в адрес тех, кто отменяет хоть самую малую заповедь, не оставляют никаких сомнений относительно того, сколь большое значение Он придавал Закону Моисея; вещь совершенно понятная в иудеохристианской среде, которой было адресовано Евангелие. Учеников Иисуса также обязывает ветхий Закон, который Он «исполнил», причем в двух смыслах этого слова: собственными словами и деяниями исполнил Божии заповеди, подчиняясь их требованиям, а также исполнил все то, что было сказано о Нем Законом. В этом смысле Он был совершенным исполнением и целью, к которой был устремлен Закон. То, что он обязывает также и учеников Иисуса, не означает, что они должны последовать за древними книжниками и фарисеями. Иисус исполнил Закон также и в том смысле, что явил его истинный смысл, делая акцент на оживляющем его духе любви и на следующих из него более жестких требованиях. Кроме внешней стороны деяний, Иисусов Закон касается также внутренней стороны, духа и мысли человека. С праведности акцент переместится на милосердие, по образу делания Самого Бога. Это смещение акцента внутрь и радикализация по отношению к Закону Божию особенно ярко проявляется в Нагорной Проповеди Иисуса:

«Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...». Употребляемое Иисусом противопоставление нового Закона ветхому свидетельствует вовсе не о Его стремлении отменить последний, а о том, что Он хочет, чтобы Его ученики исполняли Закон более полно и совершенно (5.22,28,44). Даже в последних антитезах (5.39,44), несмотря на кажущуюся отмену ветхого Закона, присутствует лишь указание на более жесткие требования Закона Любви, на более совершенный способ его исполнения. Синайский Закон означает для Иисуса Христа закон праведности, Закон Горы Блаженств — закон «большой праведности» (5.20). Эта большая внутренняя праведность идет от «сердца» ученика Христова, которое у Мф является не только местонахождением чувств и мыслей, но и синонимом совести. Тем самым Евангелист открывает источник праведного и неправедного, милосердного и немилосердного, чистого и нечистого поведения (15.19). Вместо внешней религии приходит религия внутренняя, духовная. Мф не перечеркивает этим важности внешних поступков («Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» — 5.16), ибо нет праведности без добрых дел; он лишь желает подчеркнуть необходимость связи между сердцем и делами. Тем самым Иисус не вводит чего-то нового и неизвестного, это было лишь возвращением к древнему учению пророков об истинной религии («Милости хочу, а не жертвы, и боговедения более, нежели всесожжений» — Ос 6.6). Оно же появится в кульминационный момент, когда встанет вопрос о «наибольшей» заповеди (22.34–40): «*Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь*». Сущностью Закона является любовь Божия. К ней можно свести весь Закон. Она является ключом для интерпретации всего Закона. «Второй, подобной ей» заповедью является любовь к ближнему. Она не равна любви к Богу. Ибо нельзя обожествлять человека и любить его так, как надлежит любить Бога, но и здесь началом и концом всякого делания должна быть любовь. Обе любви, вместе взятые,

представляют собой петли, на которых укреплены врата Закона и Пророков. Кого обязывает так понятый Закон Иисусов? Является ли он требованием, предъявляемым лишь иудеохристианам? Или же обязывает всех людей без исключения? Из того, что Нагорная Проповедь обращена одновременно к ученикам и народу, можно заключить, что это — требование, стоящее перед каждым, кто вошел на путь Царства, кто поверил во Христа («*всякий, кто слушает слова Мои*» — 7.24,26). Локализация проповеди именно на горе заставляет видеть в этом событии повторение Синая. Иисус, как и Моисей, передает собранным у подножия горы людям Закон Божий. Оба события заканчиваются одинаково: идеей исполнения или неисполнения Закона, послушания или непослушания воле Божией. Иисус, как и Моисей, не только законодатель, но и Тот, кто готов пожертвовать Своей жизнью ради братьев; Он много дает и много требует.

Этика

Этика нового народа Божия, то есть принципы и практика христианской жизни, это тема, отличающая Мф от других синоптических авторов. Она требует поступать в согласии с волей Божией, то есть того, что во времена Иисуса определялось понятием *праведность* (3.15; 5.6.10.20; 6.1.33; 21.32). Иоанн Креститель пришел «путем праведности» (21.32), т.е. строго исполнял Закон. Книжники следуют этим путем при отсутствии «суда, милости и веры» (23,23). «...*По наружности кажетесь людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония*» (23.28). Этого недостаточно для ученика Иисуса, который обязан следовать путем Праведника (27.19; «*Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев...*» — 5.20). Позитивное описание этой внутренней справедливости Иисус дает в словах о последнем суде, являющихся явным эхом учения Исаии (Мф 25.35—45; Ис 58.6—7 — блаженны все те, кто освобождает узников, делят хлеб с голодным, принимают в дом странников, одевают нагих, не отворачиваются от нуждаю-

щихся соплеменников). Ничто не может заменить ее, даже пророчество именем Иисуса, изгнание бесов или чудотворение (7.22). Блаженны все те, кто алчет и жаждет ее, и кто сносит гонение за нее (5.6, 10). В царстве Отца они воссияют не только как звезды из пророчества Даниила, но как солнце (13.43), обретя жизнь вечную (25.46).

Праведность возникает внутри человека, но не ограничивается внутренним миром. Ее нормальным плодом являются *добрые дела*. «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего» (5.16). Несмотря на осуждение чисто внешней праведности, Иисус требует дел, вытекающих из внутренней праведности, ибо они решают судьбу в вечности. Не слова и уверения, а деяния, свидетельствующие о действительном исполнении воли Отца, открывают путь в Царствие (7.21), как в притче о двух сыновьях, один из которых обещает, а второй исполняет (21.28–32; ср. 7.21). Мф опускает слова Луки о слушании слова Божия и сосредотачивается исключительно на осуществлении дел, являющихся выражением исполнения воли Отца (26.42). Те, кто так поступает, суть братья, сестры и мать Иисуса. Он Сам даже в Гефсимании не откажется творить волю Отца (26.42), как и просил прежде в молитве «Отче наш» (6.10).

Дух, оживляющий праведность — это *любовь*. Мф, как и другие синоптические авторы, видит два ее аспекта: любовь к Богу и к ближнему. Нет заповеди, большей, чем заповеди любви к Богу, это важнейшая и первая заповедь из всех, лишь второй является любовь к ближнему. Таким образом, нельзя любить человека так, как мы любим Бога. Человека можно любить лишь как человека, как себя самого. Так, как человек ценит свою собственную жизнь, так же он должен ценить жизнь ближнего. Мф не прибавляет, как Марк, что любовь к Богу важнее всех всесождений и жертв, но отмечает, что вторая заповедь «подобна» первой и что на них обеих «утверждается весь закон и пророки» (22.36–40). Это сходство можно толковать так же, как притчи («Царство небесное подобно...»). Любовь к ближнему должна быть

подтверждением и отражением любви человека к Богу. Она должна распространяться как на братьев (5.21–22; 7.3–5), так и на врагов (5.43–48). В обоих случаях она требует милосердия, проявляющегося в прощении и примирении. Охлаждение любви «во многих» и взаимная ненависть, соединенная с гонениями христиан, будет знамением пришествия дней скорби, грядущих после начала болезней и предшествующих концу болезней последних времен (24.9–12).

3. Евангелие от св. Луки

Автор

Ставя вопрос о личности автора, мы, прежде всего, обращаемся к внутренним свидетельствам, то есть к тому, что сама книга говорит о своем авторе, а затем — к внешним свидетельствам, т.е. к тому,

что говорят о нем другие, небиблейские, источники.

Говоря о **внутренних свидетельствах**, следует обратить внимание на то, что сама книга нигде не называет имени Луки, что не означает, что она вовсе ничего не говорит об авторе. Он сам представляется в ней — в первых стихах — следующим образом: *«Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова; то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен»* (1.1–4). Такое представление необычайно ценно для познания тех принципов и целей, которые стоят перед автором. Здесь нет опасности неправильного толкования, поскольку он сам дает это толкование. Из его слов мы можем заключить, что он написал свой труд не при жизни Иисуса, а значительно позднее. Его информация исходит от свидетелей деяний Иисуса. Он сам не был очевидцем этих деяний. Более того, в это время появилось уже много других рассказов (*diegesis*) о связанных с личностью Иисуса событиях, а следовательно, мы находимся на относительно позднем этапе развития традиции. Материал, содержащийся в Евангелии Лк, свидетельствует о том, что его автор знал, к примеру, рассказ Евангелиста Марка, ибо он заимствует около половины материала Марка (350 из 661 стиха) и включает их в свой труд. Он принимает Маркову

последовательность событий и очередность эпизодов. Кроме Марка, Лк использует также другие источники, что дает понять во вступлении и свидетельством чего являются 548 стихов, содержащих отсутствующий у Мк материал. Говоря о способе передачи информации, автор сообщает, что он хотел бы описать все события «сначала» и «по порядку», а значит в хронологической последовательности, а не так, как у Мф в последовательности тематической. Его целью является убедить других в абсолютной достоверности Слова, в котором он был наставлен (*katechetes*). Из этого следует вывод о том, что читатель, которому был адресован этот труд, должен был питать глубокое доверие к порядочности самого автора. Все это — подробности, которые позволяют нам набросать портрет автора третьего Евангелия, который вновь появляется в Деян, предлагая тому же Феофилу продолжение событий, уже описанных в Евангелии, названном им «Первой Книгой» (*ton proton logon*). Второй Книгой того же автора стали бы в таком случае Деян, которые с литературной точки зрения действительно обнаруживают большое сходство с третьим Евангелием. В обоих сочинениях мы встречаем много одинаковых слов и выражений, неизвестных по другим новозаветным писаниям (из 143 слов, часто встречающихся в Лк, целых 108 повторяются в Деян). В обеих книгах можно найти определенное количество грамматических соответствий (напр., очень редко встречающийся в НЗ оборот, обозначающий пожелание, т.е. оптатив; артикль с причастием, играющий роль существительного; собирательное существительное в роли подлежащего, употребленное с глаголом во множественном числе). Также обе книги открываются похожими вступлениями, в которых появляется адресат с тем же самым именем — Феофил.

Больше информации об анонимном авторе третьего Евангелия сообщают **внешние источники**.

Первым из них является труд еретика *Маркиона*, называющийся «*Instrumentum*». Он датируется ок. 160 г. от Р.Х. и свидетельствует о том, что его автор знал Евангелие от

Луки и считал его (значительно сокращенное) единственным каноническим Евангелием Церкви. Его слова являются косвенным свидетельством того, сколь большим уважением пользовалось это Евангелие в Риме во II в от Р.Х.

Следующим свидетельством является латинский *Канон Муратория*, написанный после 155 года, который помещает «на третьем месте книгу Евангелия от Луки. Лука, этот врач, после вознесения Христова, когда Павел взял его в помощники (*quasi itineris studiosum secum adsumpsisset*), написал его под своим именем, по порядку; но и он Господа во плоти не видел, посему как мог, так начал рассказывать, (начиная) от рождения Иоанна». Этот фрагмент уточняет, каким образом Лк понимает написанные им слова «исследовать все сначала и описать по порядку» (Лк 1.3), рассказать «о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в котором Он вознесся» (Деян 1.1–2). Начало значило для него проповедь Иоанна Крестителя. Если же речь идет о личности автора, то Канон Муратория называет его «врачом» и «помощником святого Павла».

На одно из греческих введений к Лк, датируемых 160—180 гг. От Р.Х. опирается направленный против Маркиона *Римский Пролог*, сообщающий, что «Лука — сириец родом из Антиохии, по профессии врач, ученик Апостолов. Впоследствии сопровождал Павла вплоть до его мученической кончины. Служил Господу незапятнанно, никогда не имел ни жены, ни детей, умер в Вифинии восьмидесяти трех лет от роду... По вдохновению Духа Святого написал сие Евангелие в Ахее, отмечая в начале, что перед его Евангелием были написаны другие Евангелия». Этот текст содержит много информации, которой нельзя найти в более ранних источниках; будучи объединены, они довольно точно локализируют автора третьего Евангелия во времени и в пространстве.

Тем же, если не более ранним временем, датируется свидетельство св. Ирины (†200), содержащее значительно меньшее количество информации о Луке: «Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие» (*Adv. haer.* III.1,1). Некоторые ошибочно полагают,

что именно Ириной первым назвал Луку автором третьего Евангелия.

Более поздние церковные писатели повторяют сообщения более раннего Предания: Климент Александрийский (*Strom.* I.21,145), Тертуллиан (*Adv. Marc.* 4.2), Ориген (*In Lukam homilia* 1), Евсевий («Лука, уроженец Антиохии и врач по образованию, большей частью находился вместе с Павлом и деятельно общался также с остальными апостолами. От них приобрел он умение врачевать души, каковое и показал в двух богодухновенных книгах: в Евангелии, которое начертал, по его свидетельству, "как передали ему бывшие от начала свидетелями и служителями Слова"; им, по его словам, он и следовал с самого начала книги и в Деяниях Апостолов, которые составил не по рассказам, а как очевидец» — *Hist. eccl.* III.4,6). Эта традиция вполне однозначно признает связь третьего Евангелия со св. Павлом, а через него — с апостольским учением. Лука в таком случае играл при св. Павле ту же роль, что Марк при св. Петре.

Здесь следует вновь обратиться к текстам Евангелия Лк и Деяний Апостолов, чтобы сопоставить их со свидетельствами Предания. Как мы уже отмечали, обе книги не упоминают имени автора. Имя же Луки появляется в Посланиях Павла, которые ничего не говорят о его писательской деятельности, сообщая лишь то, что Лука был врачом и спутником Павла. «Приветствует вас Лука, врач возлюбленный» (Кол 4.14). В последних сообщениях Павел говорит, что он оставлен всеми своими спутниками кроме Луки: «Один Лука со мною» (2 Тим 4.10). В заключении Послания к Филимону он приветствует адресата, и к его приветствию присоединяются «Епафрас, узник вместе со мною ради Христа Иисуса, Марк, Аристарх, Димас, Лука, сотрудники мои» (*hoi synergoi tou* — Фил 24). Эти тексты, несомненно, послужили источником для более позднего Предания в вопросе как о профессии Луки, так и о его отношении к Павлу.

Профессия **врача**, как представляется, находит свое подтверждение в тексте Евангелия, который обнаружи-

вает лучшее, чем у других Евангелистов, знание технических терминов, заимствованных из медицинского языка. Так, к примеру, автор говорит, что теща Петра «одержима сильною горячкою» (*synechomene pyreto megalō* — 4.38); это техническое определение врачебной диагностики того времени, отличающей «сильную» и «слабую» горячку. Вместо того чтобы, как остальные, говорить о расслабленном, Лк использует профессиональное слово *paralelymenos* (5.18). В то же время он демонстрирует большой интерес к подробным описаниям симптомов болезни (9.39), ее продолжительности (13.16) и метода лечения (13.12–13). Он отличает одержимость от других болезней. Современными ему терминами он определяет больного водянкой (*hydropikos* — 14.2; Гиппократ, *Aph.* 1246), пьянство (*en kraipale kai methe* — 21.34), предсмертное борение названо им «агонией» (*agonia* — 22.44), пот был «как густые капли крови» (*ho hidros hosei thromboi haimatos* — 22.44). «Игольное ушко» (*trema belones* — 18.25) — это название хирургического инструмента того времени, в отличие от обычного *hraphis* — Мк 10.25. Лк опускает неодобрительные отзывы о врачах, которые мы можем встретить у Мк (Лк 8.43; Мк 5.26, хотя в этом отношении Мф 9.20 еще более сдержан). Не всем (*H.J.Cadbury*) приведенные здесь аргументы кажутся убедительными, хотя бы по той причине, что профессиональная врачебная лексика, присутствующая в Евангелии Лк, встречается также у других античных писателей (Плутарх, Лукиан из Самосаты, Иосиф Флавий), которые тоже используют ее, хотя они вовсе не были врачами. Профессионализм языка Лк мог быть также плодом его общей высокой образованности, равно как и знание навигаторских терминов, которые были знакомы Луке, несмотря на то, что он не был моряком. Однако большее количество аргументов свидетельствует в пользу медицинского образования Лк (например, факт сознательной замены обычных народных названий болезни, используемых Мк, на профессиональные термины у Лк).

В пользу связи Лк с Павлом свидетельствуют литературоведческие исследования Лк и Деян и сравнение их результатов с результатами исследований писаний Павла, свидетельствующие, что тот, кто был его сотрудником, стал также наследником похожих идей. Лк содержит 58 общих с Павлом понятий (Мф — 26; Мк — 18; *R. Morgenthaler*). Другие ученые говорят, что общих понятий, одновременно неизвестных другим Евангелистам, значительно больше (84, по мнению Хоукинса — *J.C.Hawkins*). Примером их могут быть *apokryptein* — скрывать, *acharistos* — неблагодарный, *eksousiazein* — господствовать, *kateuthynein* — катехизировать, наставлять, *oikonomia* — план (Божий), домостроительство, *synchairein* — сорадоваться, *somatikos* — плотский, *phronesis* — мудрость. Многие фразы Луки построены совершенно также, как фразы из Посланий Павла; зачастую они выражают идентичное содержание. Сходство между Павлом и Лк заметно в использовании не только одинаковых терминов, но и тех же богословских понятий (благодать — Лк 1.30; 2.40,52; 4.22 и Рим 1.5,7; 3.24; 4.4; вера — Лк 18.8; 22.32 и Рим 4.5; покаяние — Лк 5.32; 15.7; 24.47 и Рим 2.4; 2 Кор 7.9; спасение — Лк 1.69,71,77 и Рим 1.16; 10.1). На еще более важное сходство указывают оба описания установления Евхаристии (Лк 22.14–20 и 1 Кор 11.23–25), описания явления Петру Господа Воскресшего (Лк 24.34 и 1 Кор 15.5).

Происхождение Луки из Антиохии, в свою очередь, не было бы известно, если бы не свидетельства Предания. Из самого текста Евангелия трудно заключить, что его автор происходил именно из этой местности. Лишь когда мы рассматриваем евангельский текст и Деян в контексте сообщений внешних источников, становится возможным заметить антиохийское происхождение Луки. В третьем Евангелии нет ни слова об Антиохии, что может показаться весьма странным, но абсолютно понятно, если принять во внимание то, что Евангелист описывает в нем лишь деятельность Иисуса, от начала до Вознесения, что не дает никакой возможности выйти за пределы Палестины. Лишь

во второй книге, т.е. Деян, Лука, описывая опыт Павла и свой собственный, получает возможность обратить внимание на Сирию и ее столицу. Он очень часто упоминает Антиохию в рассказе о миссии (13х). Лука не только называет людей, посланных из Иерусалима и других мест и достигших этого города (Деян 11.19,20,27; 14.26; 15.22,30,35; 18.22), и сообщает, как долго они пребывали в столице (11.26), но и перечисляет местных пророков и учителей (13.1), указывает на обращенного из язычников Антиохийца, избранного диаконом в Иерусалиме (6.5), наконец, он не преминет заметить, что именно там «ученики первый раз стали называться Христианами» (11.26). Некоторые подробности о времени пребывания Луки в Антиохии можно узнать из текста Деян 11.28, повествующего о пророке Агаве, предсказавшего голод по всей вселенной в правление императора Клавдия (41—54 гг. от Р.Х.). Лк, так дотошно рассказывающий обо всех подробностях этого пророчества и реакции антиохийской общины, по всей видимости, описывает его «с натуры», будучи лично очевидцем этого события, которое должно было произойти еще до начала голода (т.е. до 44—48 гг.) и отражает историю раннего христианства в Антиохии Сирийской с его знаменитой структурой, предназначенной для христиан из язычников (15.22—35). Столь подробные сообщения обо всех событиях свидетельствуют в пользу антиохийского происхождения Луки.

Христианство достигло Антиохии около 37 года от Р.Х, т.е. во время преследования, вспыхнувшего в Иудее из-за Стефана (Деян.11.19). Вначале Евангелие проповедовалось лишь иудеям. Лишь прибытие иудеев с Кипра и Кирены вызвало в этом городе открытие христианства грекам, среди которых был и Лука. После того, как весть о многочисленных обращениях достигла Иерусалима, оттуда был прислан Варнава, который после прибытия Павла вместе с ним проповедовал Евангелие в столице Сирии в течение года. В это время, т.е. между 37 и 44 годами, Лука имел первую возможность встретиться с Павлом. Это могло про-

изойти ок. 43/44 года, в то время как впоследствии он, несомненно, встретил его в Троаде (ок. 50 г. от Р.Х; Деян 16.10) во время второго миссионерского путешествия. Такой вывод явствует из литературного анализа (с 16 главы у Лк начинается так называемая часть «мы», написанная в первом лице множественного числа: Деян 16.10–17; 20.5–15; 21.1–28; 27.2 – 28.16; следуя латинскому тексту — кодекс D — некоторые присоединяют к этим текстам также Деян 11.28). На этом основании можно предполагать, что Лк сопровождал Павла во время второго миссионерского путешествия, от Троады до Македонии. Через некоторое время они вновь встретились (57 г. от Р.Х; Деян 20.5–15) и Лука вместе с Павлом вернулся из Македонии в Иерусалим. С этого времени он будет постоянно сопровождать Павла: из Иерусалима в приморскую Кесарию на суд правителя Феликса (23.12 – 26.32), во время путешествия в Рим (27.1 – 28.16) вплоть до первого (60–63) и второго (66–67) арестов Апостола. Сведения об этом периоде сообщают по крайней мере, три текста из Посланий Павла: первые два относятся ко времени первого заточения (Флм 24: «Приветствует тебя Епафрас, узник вместе со мною ради Христа Иисуса, Марк... Лука — сотрудники мои»; Кол 4.14: «Приветствует вас Лука, врач возлюбленный»), а третий текст связан со вторым заточением Павла (2 Тим 4.9: «Один Лука со мною»).

Что делал Лука после гибели Павла, не известно. Церковные писатели сообщают различные версии. Представленное в Римском Мартирологе (*Martyrologium Romanum*) мнение гласит, что он умер в Вифинии, претерпев многие страдания Христа ради. Оттуда его тело было перевезено в Константинополь, а затем в Падую.

Иерусалимская традиция в лице Феодора Чтеца сообщает, что императрица Евдоксия послала Пульхерии икону Марии, написанную Лукою. Возможно, именно эта запись послужила причиной для возникновения убеждения в том, что Лука был также художником; даже если бы это было лишь благочестивой легендой, его все равно можно

было бы назвать покровителем художников хотя бы из-за так называемой Малой Мариологии из его Евангелия Детства. Она вдохновила на создание множества живописных шедевров (все сцены Благовещения, Посещения Марией Елизаветы, Поклонения Пастухов, Сретения, Иисуса среди книжников, Иисуса с учениками на пути в Эммаус). Лука был поистине великим художником слова.

Адресаты

Вступление к Лк говорит о некоем **Феофиле**, для которого автор «*по порядку описал все*» (1.3), и который должен был быть непосредственным адресатом его сочинения (равно, как и Деян). Некоторые ученые полагали, что здесь имеет место псевдонимия, фиктивное имя, придуманное с литературой целью (как Филофея для св. Франциска Сальского), но это представляется маловероятным, поскольку в греческую и римскую эпохи существовал довольно распространенный обычай посвящать свои литературные произведения известным личностям. Обращение, появляющееся в связи с этим, «достопочтенный» (*kratiste*), Лука использует в других местах для описания Феста и Феликса, высоких римских чиновников. Возможно, и в случае с Феофилом речь идет о человеке, занимавшем какой-то общественный пост. Тенденция Луки к объяснению непонятных язычникам иудейских реалий заставляет предполагать, что речь идет о человеке, который сам не был евреем. Некоторые говорят даже о происхождении Луки из Рима или одного из малоазийских городов (*J. Kudasiewicz*). Клементинские *Recognitiones* и *Constitutiones Apostolicae* называют его крупным чиновником, обращенным в Антиохии под влиянием проповеди св. Петра. Со временем он даже стал епископом Антиохии, а затем — Кесарии. Феофил, по крайней мере, некоторое время, жил в том же городе, откуда был родом Лука. Он же впоследствии участвовал в распрост-

ранении труда Луки. В то время, когда он получил евангелие Луки, Феофил уже был христианином.

Однако решает ли присутствие Феофила проблему адресатов Евангелия до конца? Многие исследователи убеждены, что Лука обращался к более обширной аудитории и думал о более широком круге читателей. О какой среде шла речь? По этому поводу существуют два мнения. Согласно первой версии, кроме Феофила, Лука обращался ко всем этнохристианам. По сообщению Иеронима (*De viris ill.* 7), речь шла об обращенных эллинах, разумеется, в очень широком значении этого слова, т.е. о всех кто был носителем греческой культуры или находился под ее влиянием. Везде, где Лк, к примеру, изменяет формулировку высказываний более ранних Евангелий, которые могли бы быть непонятны или шокирующи для слушателей не-евреев, он косвенно дает понять, что обращается именно к этой группе адресатов. Лк, к примеру, изменяет многие высказывания Господа, которые, если не были интерпретированы в соответствии с иудейской ментальностью, могли бы быть непонятны или даже оскорбительны для не-евреев (Мф 5.47: *«И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?»*; Лк 6.33: *«И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники то же делают»*). Он опускает наставление, данное апостолам при отправлении их на проповедь (Мф 10.5: *«На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева»*), причем как при отправлении Двенадцати, так и при отправлении Семидесяти двух (Лк 9.1–2; 10.3–12). Подобным образом он поступает и в случае суровых слов, обращенных к Хананеянке (Мф 15.24: *«Я послан только к погибшим овцам дома Израилева»*; Мф 15.26: *«Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам»*), а также в сцене глумления и жестокого издевательства над Иисусом римских солдат (Мк 15.16–20; Мф 27.27–31). Является ли пропуск этого конкретного эпизода указанием на то, что Феофил

был как-то связан с римской администрацией в Антиохии? Кроме опускания фактов, представляющих язычников в невыгодном свете или затрудняющих проповедь среди язычников, Лк также подчеркивает факты, представляющие язычников в положительном свете. Иисус рождается как «свет к просвещению язычников» (2.32). Языческий сотник из Капернаума имеет веру большую, нежели в Израиле (7.9). Самаритянин проявляет большее милосердие к нуждающемуся, чем израильтяне (10.37). Из десяти исцеленных не девять израильтян, а один самаритянин проявляет благодарность по отношению к Иисусу (17.16). Но истинной сокровищницей текстов об открытости язычников Евангелию станут Деян. Кроме того, Лк объясняет еврейские слова, обычаи и праздники (21.1; 22.7), которые могли быть непонятны язычникам. Другие тексты Евангелия, более интересующиеся проблемой спасения израильтян, нежели других народов, предполагают древний, пророческий порядок в деле спасения, касающийся в первую очередь евреев и лишь потом — при их посредничестве — язычников.

С другой точки зрения, адресатами Евангелия от Луки помимо этнохристиан являются **иудеохристиане** (*J. Gamba*). Важнейшим аргументом в пользу этого мнения является тот факт, что при сравнении Мф с Лк оказывается, что из 20 мест, где Мф вводит тему открытия язычникам, Лк сохранил лишь одно (Мф 4.24–25 и Лк 6.17; 7.17). Другие тексты были опущены им или обращены в тему миссии среди иудеев. Та же иудеохристианская направленность присутствует в интересе Лк к проблематике Иерусалима и его храма, а также подчеркивание сочувствия и привязанности Иисуса к иудеям.

Все это заставляет предположить, что старое мнение об однозначном и исключительно этнохристианском адресате Евангелия не может считаться вполне доказанным. Лк писал свой труд так, чтобы он был доступен и понятен и язычникам, и иудеям.

Место и время создания

В настоящее время существует две версии решения проблемы времени и места возникновения Евангелия от Луки. По одной, это произошло до разрушения иерусалимского храма, по второй — после него. Обе гипотезы опираются на Предание.

Первая полагает, что Евангелие было создано до 70 года. Иероним в своем более позднем сочинении (*De viris ill.* 14.1, 11–12; 14.5–7), следуя за Евсевием (*Hist. eccl.* 2.22) утверждает, что третье Евангелие возникло еще при жизни св. Павла, т.е. не позднее 67 г. от Р.Х., до гибели Апостола. Поскольку Деян заканчиваются описанием первого заточения Павла в Риме (ок. 61–63 гг.) и в них ничего не говорится об освобождении Павла или его мученической кончине, равно как и о мученичестве св. Петра, и потому, что Деян были вторым трудом Луки (Деян 1, 1), сторонники такой датировки делают вывод о том, что Евангелие должно было быть создано до 63 года. В пользу этого говорит также отсутствие антиримских акцентов, что было бы необъяснимо после 64 года, т.е. после начала гонений христиан в Риме при Нероне и убийства св. Петра. На еще более раннее время могут указывать свидетельства Фрагмента Муратория и Римского Пролога. Мураторий свидетельствует, что Лука написал Евангелие под своим именем «когда Павел принял его в помощники», что, как известно, могло произойти лишь после встречи его с Павлом в Троаде в 50 г., во время второго миссионерского путешествия. Римский пролог добавляет, что Евангелие от Луки было написано в Ахее. Если принять, что Лука писал его в присутствии Павла, чтобы корректировать правильность своих слов, то оно должно было быть создано во время пребывания Павла в Ахее (Коринфе) во время второго или третьего миссионерского путешествия, т.е. между 50 и 52 г. от Р.Х. или между 57 и 58 г. от Р.Х. Обе даты учитывались бы и предшествовали времени создания Деян, т.е. началу шестидесятых годов, до начала суда над Павлом

в Риме. Противники такого решения указывают на то, что окончание Деян на первом заточении св. Павла еще не говорит ничего конкретного о самой дате написания Деян, а соответственно, и о дате написания Лк. То, что Деян не описывают гибели св. Павла или Петра, вовсе не должно значить, что их автор не знал об этом. Деян являются не историей Петра или Павла, а историей распространения Евангелия из Иерусалима «по всему миру».

Вторая гипотеза предполагает время **после 70 года**. На это время создания Евангелия должно было указывать упоминание самого автора (Лк 1.1) о многих писателях, старавшихся создать собственное повествование об Иисусе еще до него (по мнению Оригена, учитываться могут также апокрифические евангелия). Введение не указывает на какое-то конкретное время, речь может идти как о 10, так и о 50 годах после смерти Иисуса Христа. Немного дает и отсутствие в Лк упоминания о восстановлении храма (Мк 14.58 и Лк 22.66). На этом основании можно лишь стоять догадки о том, лежит ли еще иерусалимский храм в руинах или нет, поскольку слова пророчества Иисуса касались лишь «храма его плоти», то есть воскресения. Определенным подспорьем может быть позиция Лк в так называемом Эсхатологическом Поучении, предсказывающем, в частности, разрушение Иерусалима (21.21–24). В этом случае Лк действительно отступает от общей традиции Мк и Мф, где они говорят обобщенно о появлении «мерзости запустения» в иерусалимском храме в последние времена. Лк в этом месте упоминает об осаде Иерусалима войсками как знамении близости его разрушения, однако это все еще весьма энигматическое предсказание, которое может толковаться двояко: как указание на то, что грядет в будущем и как сообщение о том, что случилось в прошлом. Это пророчество столь обобщенно, что его можно отнести к любой осаде того времени и оно всегда будет правдоподобно. Мог ли Лк, зная о взятии и разрушении Иерусалима, ни единым словом не упомянуть в Деян об исполнении пророчества Иисуса? Наиболее се-

рзным аргументом в пользу позднейшей датировки Лк остается, в сущности, лишь свидетельство Ириней (*Adv. haer.* III.1,1), согласно которому Мф написал свое Евангелие в то время, как апостолы Петр и Павел основывали Церковь в Риме (60—67). После смерти апостолов (т.е. после 67 г.) возникло Евангелие от Марка, а затем — Евангелие от Луки. Шмидт (*J. Schmidt*) предполагает время между 70 и 80 гг. от Р.Х., а Викенхаузер (*A. Wikenhauser*) склоняется к датировке 80—90 годами от Р.Х.

Где возникло Евангелие от Луки? Сам евангельский текст не говорит напрямую о месте своего создания. Внешние свидетельства, исходящие от древних писателей, называют различные регионы (Ахаия — Пролог против Маркиона; *in Achaiae Boeotiaeque partibus* — Иероним). За ними следуют мнения современных ученых, называющих: Десятиградие (*Koch*), Кесарию Приморскую (*Klijn; Michel*), Малую Азию (*Lohning*), Ахаию (*Manson; Conzelmann*), Рим (*Michaelis; Hastings*). Общим для всех является лишь убеждение, что Лк написал свой труд за пределами Палестины, в пользу чего свидетельствует, в частности, то, что его адресатами были этнохристиане.

Язык и стиль

По своему словарю Лк превосходит остальные Евангелия. Из общей суммы в 19 404 слова он использует 715 собственных слов, в то время как у Матфея их 151, у Иоанна 102, а у Марка лишь 88. По количеству собственных слов Лк уступает лишь Павлу (885 собственных слов, не считая Евр). Сравнимый с этой точки зрения с другими древними писателями, он оказывается близок к Диоскуру Сицилийскому (IV в. до Р.Х.), Полибию (II в. до Р.Х.) и Иосифу Флавию (I в. от Р.Х.). Характерной особенностью языка Луки является его правильность в собственных частях материала (в других он зависит от источников) и соответствие тогдашнему литературному языку. Этот язык свободен от варваризмов, хотя

и не всегда. Обыкновенно Лк исправляет нелитературные обороты, встречающиеся у Марка (4.37; 5.19,24; 8.15,42; 10.1; 17.37; 18.25; 22.63), но иногда допускает даже более грубые ошибки, чем Марк (Мк 9.2 и Лк 9.36), в связи с чем рядом с правильными аттическими оборотами у него появляются также народные формы (подсчитано, что у Лк присутствует 28 слов и оборотов, которые Грамматика Фригинуса — II в. от Р.Х. — считает неправильными). Таким образом, он не является автором, пишущем на классическом языке, или прекрасным аттицистом. Его словарь в основном принадлежит греческой койне — языку, который после распространения греческой культуры на весь бассейн Средиземного моря был в значительной степени вульгаризирован и упрощен.

Лк обнаруживает тенденцию к замене еврейских слов греческими. В результате этого у него исчезают такие еврейские выражения, как *талифа куми* (Мк 5.41) *равви*, *раввуни* (замененное словом *epistata* — Мк 9.5; 10.51; 14.45 и Лк 5.5; 8.24; 9.33), *эффата* (Мк 7.34), *осанна* (11.9,10), *авва* (Мк 14.36), *Голгофа* (Мк 15.22), *Элои*, *Элои*, *ламма савахфани* (Мк 15.34). В тех местах, где речь шла о собственном материале Лк, он заменял даже слово *аминь* на греческое *aletho* (Лк 11.51; 12.44; 21.3).

Замена еврейских слов на греческие не означает, что Лк свободен от **гебраизмов**. Некоторые ученые (*M. Lagrange*) даже полагают, что у Лк можно найти больше гебраизмов, чем у Мк. Частично это объясняется тем, что автор третьего Евангелия пользовался текстом Септуагинты и заимствовал из него некоторые гебраизмы, такие как, например, *batos* — бочка (16.6), *geenna* — геенна (12.5), *koros* — мера (16.7). К гебраизмам относятся также выражения: *kai idou* — «и это», *en to* с инфинитивом в значении времени, *apokrotheis eipen* — «отвечая сказал», *doksazein ton Theon* — «славя Бога», *ho oikonomos tes adikias* — «делатель неправды», *epithimia epethymesa* — «желанием возжелал». В местах, где Лк напрямую использует источники, у него можно обнаружить большее количество гебраизмов (класси-

ческим примером являются песни: *Benedictus*, *Magnificat*, *Nunc dimittis*). Там, где он отступает от источников, можно ожидать меньшего количества гебраизмов.

В новозаветные времена греческая койне уже как минимум два века испытывала на себе влияние римской культуры, поэтому совершенно понятно присутствие в ней латинизмов. Встречаются они и в койне Лк, причем на уровне как лексики (динарий, легион), так и фразеологии (7.4; 8.55; 12.58; 14.18; 22.41).

Синтаксис Луки содержит значительное количество форм, редко встречающихся в НЗ. Примером может служить то, что Лк избегает использовать в повествовании настоящее историческое время (*praesens historicum*) и прошедшее незавершенное, а использует вместо него аорист. Евангелист использует малоупотребительное попустительное наклонение (*optativus*; Лк — 28 раз, Мк — 1 раз; Мф и Ин — ни разу). У него встречается также соединение существительного с инфинитивом будущего времени, редко употребляющееся в койне. Лк вообще очень любит использовать существительные.

Стиль Луки в сравнении со стилем других синоптических авторов указывает на писателя с широким литературным кругозором. Его повествования скомпонованы умело, с чувством гармонии и равновесия, просто и утонченно. Вместо образности он старается дать психологические портреты своих героев, подчеркивающие их человеческие чувства. Портрет Иисуса, написанный Лукой, несомненно является наиболее интересным из всех, написанных синоптическими авторами. Лука не всегда заботится о деталях, но в итоге необычайно умело использует источники.

К постоянным свойствам стиля Лк относится редактирование собственных вступлений к отдельным повествованиям, которые должны одновременно быть своеобразной связкой между предыдущей и последующей сценами. Эти вступления составляют у него довольно большой процент всего евангельского материала (180 из 1149 стихов). Они несут на себе печать деятельности Луки; в них встре-

чается в два раза больше специфических слов Луки, чем в остальных частях третьего Евангелия. Они были полностью сформированы или переработаны Лк.

Вместе с тем, автор третьего Евангелия заимствует у Мк краткие, очень общие по своей природе, заключения — так называемые суммы — и поправляет их стиль (Лк 4.14).

Внутри заимствованных повествований Лука вводит много характерных для него изменений. Вместо диалога он использует рассказ. Лк передает слова Христа не в третьем (Мф), а во втором лице и благодаря этому производит впечатление большей непосредственности (Лк 6.20—22). Существительные он заменяет их синонимами или местоимениями. Впервые вводя в повествование имя персонажа или название местности, Лк всегда предваряет их словами «называемый», «называемая». С одной стороны, Лука более других любит подчеркивать присутствие «толп», сопровождающих служение Иисуса (5.1; 7.11; 8.4; 11.27,29; 12.1; 14.25; 19.48; 20.1; 21.38), с другой стороны, избегает преувеличения и часто опускает слово «большой» (8.23,24,25,32,56; 9.28,29) и «много» (4.40; 6.18,42,43; 9.11—12; 13.29,30; 18.39; 19.36; 20.12; 22.20).

Типичная для Луки черта — это явление так называемой двучленности, т.е. парное соединение тем. Это явление можно наблюдать на разных уровнях текста. Например, Лука соединяет два обращения (*Господи, Господи* — 6.46; *Марфа, Марфа* — 10.41; *Иерусалим, Иерусалим* — 13.34; *Симон, Симон* — 22.31; *распи, распи его* — 23.21), два антонимических сочетания (*в вышних — на земле* — 2.14; *у Бога — у человеков* — 2.52; *невозможное человекам — возможное Богу* — 18.27), два предложения (1.80; 2.19,23,40,51; 18.27), две логии (8.16,17; «*Кто имеет, тому дано будет; а кто не имеет, у того отнимется и то, что он думает иметь*» — 8.18; «*Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, чего не узнали бы*» — 12.2), два примера («*Когда вы видите облако, поднимающееся с запада, тотчас говорите: “дождь будет”; и бывает так. И когда дует южный ветер, говорите: “зной будет”; и бывает*» —

12.54–55; 13.18–21; 17.26–29; 19.16–19), две цитаты («по закону Моисееву» — «как предписано в законе Господнем» — 2.22–24; 20.28,37). Закон двучленности касается также более крупных фрагментов текста. Из двух периодов построен пролог к Евангелию (1.1–2 и 1.3–4). На том же принципе основано строение Евангелия Детства Иисуса и Иоанна Крестителя (два благовещения 1.5–23 и 1.26–56; два рождества 1.57–80 и 2.1–40; две сцены в храме 2.21–39 и 2.41–50), две проповеди Иоанна (3.7–9 и 3.16–20), два крещения (3.1–20 и 3.21 – 4.13), два исцеления (4.33–37 и 4.38–39), две сцены призвания учеников (5.1–11 и 5.27–32); две проповеди Иисуса (6.20–48 и 7.24–35), два Его чуда (7.1–10 и 7.11–17), две сцены отправления учеников на проповедь (9.1–11; 10.1–20). Можно предполагать, что и само решение о написании двух текстов (Лк и Деян) не случайно, а основывается на том же законе. В использовании этого правила некоторые исследователи (*J. Kudasiewicz*) видят некий более глубокий богословский смысл. Зная ветхозаветное правило о достоверности свидетельства (Втор 19.15), Лк хотел сознательно — посредством самой двучленной конструкции своего труда — подтвердить истинность сообщаемого им свидетельства об Иисусе. Не известно, действительно ли таково было намерение Луки; если нет, то объяснение этому явлению следует искать в области эстетики.

Источники

В предисловии к своему труду Лк дает понять, что ему известно о возникновении многих других (канонических и апокрифических) евангелий (1.1). Это не просто знание об их существовании, но, как выясняется далее, активное использование записанных ранее евангельских текстов. Указание того, какие конкретно тексты были использованы им, относится к изучению редакции. Основываясь на современных, не всегда однозначных, результатах исследований, можно сказать,

что существует тесная связь между Лк и Мк, более свободная связь между Лк и Мф и между Лк и Ин. Не всегда это означает непосредственную связь между Лк и современной формой перечисленных здесь Евангелий; однако невозможно оспорить тот факт, что какая-то связь между ними присутствует.

Несомненно, наиболее очевидна **связь между Лукой и Марком**. Лк заимствовал огромную часть материала из Евангелия от Марка (до 70%). Эта зависимость видна как в самих текстах, так и зачастую в той же последовательности материала. Сходство простирается столь далеко, что исключает возможность цитирования текстов по памяти. Лексическая статистика показывает, что в тех частях, где Лк пользовался текстом Мк, большая часть лексики Мк была заимствована Лк (7040 из 10 720 слов), так что зачастую мы имеем дело даже с идентичными словами, что иногда не исключает возможность модификации материала Марка в духе Луки. Сравнение обоих Евангелий позволяет выделить три группы текстов Луки, которые теснее всего связаны с Мк (Лк 4.31 – 6.11; 8.4 – 9.50; 18.15 – 21.38).

Первая группа включает в себя следующие тексты:

	Мк	Лк
Проповедь в Галилее	1.14–15	4.14–15
Неверие жителей Назарета		4.16–30
Призвание учеников (1)	1.16–20	
Изгнание духа нечистого	1.21–28	4.31–37
Исцеление от горячки	1.29–31	4.38–39
Исцеление многих	1.32–34	4.40–41
Обобщение	1.35–39	4.42–44
Призвание 3 апостолов		5.1–11
Исцеление прокаженного	1.40–45	5.12–16
Исцеление расслабленного	2.1–12	5.17–26

	Мк	Лк
Призвание Левия	2.13–17	5.27–28
О еде с мытарями		5.29–32
О посте	2.18–22	5.33–39
О соблюдении субботы	2.23–28	6.1–5
Исцеление в субботу	3.1–6	6.6–11
Исцеление многих	3.7–12	6.17–19
Призвание Двенадцати	3.13–19	6.12–16

В этой группе находится 16 перикоп, в которых видна явственная зависимость Лк от Мк. В описании начала служения Иисуса Лк отстывает от строгой последовательности Марка, вводя, возможно, под влиянием Мф 4.13, фрагмент о неверии жителей Назарета (4.16–30). Сцену первого призвания учеников он передвигает с момента до чудесного улова рыбы на время после него (5.4–11). После ухода Иисуса из Капернаума Лк переносит место проповеди евангелия из Галилеи в Иудею (4.44). После исцеления сухорукого в субботу он изменяет последовательность событий (сначала 6.17–19, затем — 6.12–16).

Вторая группа включает в себя:

	Мк	Лк
Притча о сеятеле	4.1–9	8.4–8
Пояснение для учеников	4.10–25	8.9–18
Притча о сеятеле — продолжение	4.26–29	
Притча о горчичном зерне	4.30–32	
Обобщение о притчах	4.33–34	
О близких Иисуса		8.19–21
Усмирение бури на море	4.35–41	8.22–25
Исцеление одержимого	5.1–20	8.26–39
Просьба Иаира	5.21–24	8.40–42

	Мк	Лк
Исцеление кровоточивой	5.25–43	8.43–48
Воскрешение дочери Иаира	5.35–43	8.49–56
Маловерие жителей Назарета	6.1–6	(4.16–30)
Отправление Двенадцати на проповедь	6.7–13	9.1–6
Тревога Ирода Антипы	6.14–16	9.7–9
О заключении и смерти Иоанна	6.17–29	(3.19–20)
Возвращение Двенадцати	6.30	9.10a
Первое преумножение хлебов	6.31–44	9.10b–17
Хождение по водам	6.45–52	
Исцеление многих	6.53–56	
О чистоте	7.1–23	
Исцеление дочери хананеянки	7.24–30	
Исцеление многих	7.31–37	
Второе преумножение хлебов	8.1–10	
Неверие фарисеев	8.11–13	
Пояснение о хлебе	8.14–21	
Исцеление слепого	8.22–26	
Исповедание Петра	8.27–30	9.18–21
Первое предсказание о смерти	8.31–33	9.22
О следовании за Иисусом	8.34 – 9.1	9.23–27
Преображение Иисуса	9.2–9	9.28–36
Пояснение ученикам	9.10–13	
Исцеление бесноватого	9.14–29	9.37–43a
Второе предсказание о смерти	9.30–32	9.43b–45
О большем во Царствии	9.33–37	9.46–48
О пребывании с Иисусом	9.38–41	9.49–50

На этот раз мы имеем дело приблизительно с 20 эпизодами, связанными с концом служения Иисуса в Галилее. Здесь Лк опускает больше сцен, чем в первой группе. Отсутствует продолжение притчи о сеятеле, притча о горчичном зерне (перенесенная в Лк 13.18–19) и обобщения о притчах. Пропущено описание смерти Иоанна Крестителя, затем от сцены хождения Иисуса по водам до исцеления слепого наблюдается большой пробел (Мк 6.45 – 8.26). Во всей этой части Лк опускает тексты, принятые как Мк, так и Мф (за исключением исцеления слепого). Единственная вставка Луки в этой второй группе — это фрагмент о близких Иисуса.

К третьей группе относятся следующие тексты:

	Мк	Лк
О детях и Царстве	10.13–16	18.15–17
О богатстве	10.17–22	18.18–23
Пояснение ученикам	10.23–27	18.24–27
О награде за нищету	10.28–31	18.28–30
Третье предсказание о смерти	1.32–34	18.31–34
О первенстве	10.35–45	
Исцеление слепого	10.46–52	18.35–43
О богатстве		19.1–10
Притча о десяти минах		19.11–27
Обобщение		19.28
Въезд в Иерусалим	11.1–11	19.29–40
Предсказание о разрушении Иерусалима		19.41–44
О бесплодной смоковнице	11.12–14	
Очищение храма	11.15–18а	19.45–46
Обобщение	11.18b–19	19.47–48
О бесплодной смоковнице — продолжение	11.20–26	
О власти Иисуса	11.27–33	20.18
О злых виноградарях	12.1–12	20.9–19

	Мк	Лк
О подати кесарю	12.13–17	20.20–26
О воскресении	12.18–27	20.27–40
О наибольшей заповеди	12.28–34	(10.25–28)
О сыновстве Мессии	12.35–37	20.41–44
О книжниках	12.38–40	20.45–47
О наибольшей жертве	12.41–44	21.1–4
Предсказание о кончине века	13.1–2	21.5–6
О начале гонений	13.3–13	21.7–19
О времени гонений	13.14–23	21.20–24
О времени после гонений	13.24–27	21.25–28
Пример смоковницы	13.28–31.32	21.29–33
Бодрствуйте	13.33–37	21.34–36
Обобщение		21.37–38

Эта группа включает в себя 23 перикопы, охватывающих время путешествия Иисуса в Иерусалим и непосредственно предшествующих Евангелию Страстей и Воскресения. На этот раз Лк вводит несколько дополнений (текст о Закхее, притча о десяти минах, еще одно предсказание о конце, обобщение) и опускает некоторые фрагменты (о разводах, о первенстве, о бесплодной смоковнице, о наибольшей заповеди). В этой части Лк не слишком отступает от Мф 19.3 – 24.44, следуя его последовательности и добавляя те же фрагменты, которые Мф добавил к Мк (о Закхее, о минах, предсказание о конце).

Чем объяснить такую зависимость Лк от Мк? Не исключено, что Лк пользуется непосредственно текстом Мк, вводя некоторые мелкие корректировки заимствуемого материала, являющиеся следствием его литературных пристрастий, мягкости и деликатности, с которыми он старается никого не осуждать, напротив, избегает всяческого подчеркивания жестоких сцен, связанных, к примеру,

с причинением страданий. Он опускает эпизоды, бросающие тень на окружающих Иисуса лиц, показывающие их непонятливость, зависть или соперничество друг с другом. Лк исключает то, что могло бы быть неправильно понято, напр., неведение Иисуса, отсутствие контроля над чувствами (гнев, печаль, страх, отчаяние), добавляет же то, что служит развитию темы бедности, универсализма спасения.

Помимо связи между Лк и Мк существует также, хоть и меньшая с точки зрения объема текстов, **связь между Лукой и Матфеем**. На этот раз речь идет лишь о 173 стихах, которые очень похожи (Лк 3.7–9,16–18,21,22; 4.1–13 = Мф 3.7–10,13,16–17; 4.1–11; Лк 6.20–23,27–38; 7.1–49 = Мф 5.3–6,11,12,39–42,44–48; 7.1–5; 11.16–21,24,27; Лк 7.1–10 = Мф 8.5–10; Лк 7.18–28,31–35 = Мф 11.3–11,18–19; Лк 9.57–60; 10.2–16,21–24 = Мф 8.19–22; 9.37–38; 10.7–16,40; 11.21–23,25–27; 13.16–17; Лк 11.1–4,9–13 = Мф 6.9–13; 7.7–11; Лк 11.14–26,29–36,37–53 = Мф 12.22–30; Лк 12.1–12,22–31,39–46 = Мф 10.26–33; 12.32; 10.19,20; 6.25–33; Лк 13.51–53,58,59; 13.18–21,22–30 = Мф 10.34–36; 5.25–26; Лк 17.2–6 = Мф 18.7,15,21–22; Лк 17.22–37 = Мф 24.26–41). В основном эти тексты относятся к так называемым логиям, или высказываниям Иисуса, которые Лк, как представляется, сохраняет в их историческом контексте, а Мф собирает вместе в проповедях на одну тему. Представляется, что в данном случае мы имеем дело с использованием обоими авторами одного источника (возможно, Q).

Исторические и богословские сходства указывают на то, что можно говорить также о **связи Луки с Иоанном**. Ряд деталей, присутствующих у Лк, передается также Иоанном (Лк 4.22 = Ин 6.42; Лк 6.24 = Ин 4.44; Лк 23.4 = Ин 18.38; Лк 24.12 = Ин 20.3–5а; Лк 24.36–40 = Ин 20.19–23). Оба Евангелиста — несмотря на большое различие между синоптическими авторами и Иоанном — используют схожие выражения (сыны света — Лк 19.38; Ин 12.36; спасение — Лк 1.69,71,77; Ин 4.22; спаситель — Лк 2.11; Ин

4.42). Их объединяет общий интерес к некоторым конкретным темам (Иоанн Креститель; Мария). Однако более всего сходство заметно в Евангелии Страстей и Воскресения. Здесь оба Евангелиста отмечают вселение сатаны в Иуду (Лк 22.3; Ин 13.2,27), исполнение Иисусом роли слуги во время Тайной Вечери (Лк 22.24–27; Ин 13.4–5,12–17), трехкратное заявление Пилата о невинности Иисуса (Лк 23.4, 14,22; Ин 18.38; 19.4,6), двойное восклицание «распи, распни его» (Лк 23.21; Ин 19.6), название Голгофы «Лобным местом» (Лк 23.33; Ин 19.17), имя «Клеопа» (Лк 24.18; Ин 19.25), совместный путь женщин ко гробу (Лк 24.1; Ин 20.1). Насколько сходство между Лк и Ин в описании общественного служения Иисуса может быть объяснено использованием одного источника, настолько поразительна зависимость при описании страстей и воскресения. Безусловно, нельзя сказать, что в этом случае Лука непосредственно пользовался текстом Иоанна или что Иоанн непосредственно влиял на Луку. Скорее следует искать влияние доевангельской среды Иоанна на Луку.

Кроме фрагментов, общих с Мк, Мф или Ин, в третьем Евангелии, несомненно присутствует также так называемый **собственный материал Луки**. Почти половину Евангелия Лк (531 из 1152 стихов) составляет материал, присутствующий лишь у Луки. Он разбросан по всему Евангелию и характеризуется столь высоким единообразием, что появились даже предположения о существовании какого-то более раннего труда Луки (Прото-Лука), которое впоследствии было дополнено материалом из Евангелия от Марка (*V. Taylor, B. H. Streeter*). Наиболее крупные фрагменты собственного материала Луки находятся в Евангелии Детства, так называемом Малом (6.20 – 8.3) и Большом Дополнениях (9.51 – 18.14), и в повествованиях о явлениях Воскресшего Иисуса. К наиболее значительным дополнениям Луки относятся описание воскрешения наинского юноши (7.11–17), сцена с прощенной грешницей (7.36–50), отправление 72 учеников на

проповедь (10.1 – 12.16), притча о милосердном самарянине (10.30–37), рассказ о Марфе и Марии (10.38–42), о настойчивом друге (11.5–8), о безумном богаче (12.15–21), исцеление женщины, восемнадцать лет имевшей духа немощи (13.10–17), притча о драхме (15.8–10), о блудном сыне (15.11–32), о служении (7.7–10), исцеление прокаженного (17.11–19), о судье неправедном (18.1–8), сцена в доме Закхея (19.1–10), покупка меча (22.35–38), последняя христофания (24.44–49). Кроме использования неизвестных нам источников, Лука мог собрать часть информации во время своего пребывания в Антиохии (Павел, Варнава, Манаил), часть во время пребывания в Иудее (59–60 г. от Р.Х; Мария, Петр, Иаков, Иоанн, Филипп, Клеопа, ученики Иоанна Крестителя, женщины, некогда сопровождавшие Иисуса в пути), наконец, во время миссионерского путешествия (только в Ахее или Риме).

Историография

В процессе создания своего труда Евангелист обнаруживает глубокое уважение к своим источникам. Обыкновенно, что особенно ярко подтверждается сопоставлением его с Мк, он просто компилирует источники, не вторгаясь в их содержание. Разумеется, он корректирует синтаксис и стилистику, старается лучше согласовать источники, но не изменяет при этом их сути. Эта особенность его историографии является причиной того, что зачастую его хронологическая последовательность оценивается выше, чем последовательность Мф. Лк следует за Мк, хотя передает другую атмосферу, отличную от той, какая присутствовала в его источниках. Этим отличием мы обязаны вводимым им новым фрагментам и деликатной правке заимствованного из источников материала.

Лк, как каждый историк, старается локализовать описываемые им события во всемирной истории. Этой цели служит некоторое количество хронологических замечаний, которые, по традиции древних историков, связывают со-

бытия с известными политическими фигурами (Захария жил во времена царя Ирода — 1.5; Иисус родился при кесаре Августе, когда Квирий был правителем Сирии — 2.1; Иоанн стал пророком «в пятнадцатый год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе» — 3.1–2). Он напоминает о событиях того времени, известных более широким кругам (убийство Галилеян по приказу Пилата — 13.1; жертвы падения Силоамской башни — 13.4). Он уточняет некоторые понятия (Геннисарет не море, а лишь озеро — 5.1; Ирод не царь, а лишь четвертовластник — 9.7). Перед неточными цифрами Лк вставляет слово «около» (1.56; 3.23; 9.14; 22.59; 23.44). Он старается сделать повествование единообразным, более жестко связывая эпизоды друг с другом, а не просто помещая их рядом (Мк), благодаря чему его труд отличает большая сжатость. Хотя при этом Лк не достигает идеала классической греческой историографии, однако он стремится к нему.

Справедливости ради следует сказать, что упреки в адрес его историографии, возникшие в результате сравнения его труда с работами других античных историков, несправедливы хотя бы по той причине, что Лк не стремился написать чисто исторический труд. Как и в случае всей библейской литературы, здесь мы также имеем дело скорее с богословской историей. Примером такого понимания истории является Евангелие Детства от Луки. В то время как одни считают его верным отражением исторических фактов, связанных с началом служения Иисуса, другие воспринимают его как материал типа мидрашей, чисто рефлексивный, историческое значение которого невелико. В действительности же нельзя исключить ни того, ни другого элемента: оба они присутствуют в тексте. Исторический материал служит здесь для развития богословской мысли. Первоочередной целью является богословие,

а средством его построения служит история. Все те, кто участвует в ней или читает ее, не являются лишь наблюдателями, но должны сделаться свидетелями, способными поделиться с другими абсолютной уверенностью в воспринятом ими учении. В этом смысле цель Евангелия от Луки не ограничивается информированием или даже воспитанием, а готовит «служителей слова» и свидетелей. Именно это свойство наравне с другими создает историю спасения. В этом же смысле надлежит толковать пролог к Евангелию, говорящий о событиях, «*совершившихся между нами*» (1.1). Употребленное в нем слово *replerophoremenon* (причастие прошедшего совершенного времени от *plerophoreo*) является термином, употребляемым там, где речь идет об «исполнении» пророчеств ВЗ. Таким образом, Лк понимает свою историю не только как запись сухих, объективных фактов, но и как описание событий, которые были предсказаны значительно ранее и лишь ожидали своего осуществления в Иисусе Христе. Заключение Евангелия и объяснения, которые дает событиям Сам Иисус после Своего воскресения, имеют ту же направленность: «*Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в Законе Моисеевом и в Пророках и Псалмах*» (24.44). «Надлежит» (*dei*), «должно» исполниться все это (9.22; 13.33; 17.25; 21.9; 22.37; 24.7,26,44). Таким образом, все эти события не являются следствием стечения обстоятельств, но руководимым Богом видением, без Него не имеющим объяснения. Между пророчеством и исполнением его, обетованием и осуществлением обетования лежит время Иисусова служения, а затем — в Деян — время служения ранней Церкви, время истории спасения.

Строение

Вступление	1.1–4
ЕВАНГЕЛИЕ ДЕТСТВА	1 – 2
Благовещение о рождении Иоанна	1.5–25
Благовещение о рождении Иисуса	1.26–56
Рождество Иоанна	1.57–80
Рождество Иисуса	2.1–40
Поучение во храме	2.41–50
НАЧАЛО ПРОПОВЕДИ	3 – 4
Крещение Иоанна	3.1–20
Крещение Иисуса	3.21–22
Родословие Иисуса	3.23–38
Искушение Иисуса	4.1–13
Проповедь в Назарете	4.14–15,16–30
Изгнание духа нечистого	4.31–37
Исцеление тещи Петра	4.38–39
Исцеление многих	4.40–44
ПРИЗВАНИЕ АПОСТОЛОВ	5 – 6
Призвание трех апостолов	5.1–3,4–11
Исцеление прокаженного	5.12–16
Исцеление расслабленного	5.17–26
Призвание Левия	5.27–28
О еде с мытарями	5.29–32
О посте	5.33–39
О соблюдении субботы	6.1–5
Исцеление в субботу	6.6–11
Призвание Двенадцати	6.12–16
Исцеление многих	6.17–19

ПРОПОВЕДИ НА РОВНОМ МЕСТЕ	
Блаженства	6.20–23
Горе	6.24–26
Возлюби ближнего своего	6.27–36
Не судите	6.37–42
О лжепророках	6.43–45
О слушании слов Иисуса	6.46–49
УЧЕНИЕ СО ВЛАСТЬЮ	7 – 8
Исцеление слуги сотника	7.1–10
Воскрешение юноши	7.11–17
О Мессии Иисусе	7.18–23
О Пророке Иоанне	7.24–30
О роде грешном	7.31–35
Об отпущении грехов	7.36–50
О женщинах, следующих за Иисусом	8.1–3
О сеятеле	8.4–8
Ученикам	8.9–18
О близких Иисуса	8.19–21
Усмирение бури на море	8.22–25
Исцеление одержимого	8.26–39
Просьба Иаира	8.40–42a
Исцеление кровоточивой	8.42b–48
Воскрешение дочери Иаира	8.49–56
ОТПРАВЛЕНИЕ АПОСТОЛОВ НА ПРОПОВЕДЬ	9.1 – 9.50
Отправление Двенадцати на проповедь	9.1–6
Тревога Ирода Антипы	9.7–9
Возвращение Двенадцати	9.10–11
Первое преумножение хлебов	9.12–17
Исповедание Петра	9.18–21
Первое предсказание о смерти	9.22

ОТПРАВЛЕНИЕ АПОСТОЛОВ НА ПРОПОВЕДЬ	9.1 – 9.50
О следовании за Иисусом	9.23–27
Преображение Иисуса	9.28–36
Исцеление бесноватого	9.37–43a
Второе предсказание о смерти	9.43b–45
О большем во Царствии	9.46–48
О пребывании с Иисусом	9.49–50
ПУТЕШЕСТВИЕ В ИЕРУСАЛИМ	9.51 – 19.28
О дурных самарянях	9.51–56
О следовании за Иисусом	9.57–62
Отправление Семидесяти Двух на проповедь	10.1–2
О гонениях	10.3
О благовествовании в нищете	10.4
О пользовании гостеприимством	10.5–11
Горе городам негостеприимным	10.12–16
Возвращение Семидесяти Двух	10.17–20
Об откровении Отца и Сына	10.21–22
О привилегии учеников	10.23–24
Возлюби ближнего своего	10.25–29
О милосердном Самарянине	10.30–37
О слушании слов Иисуса	10.38–42
О молитве	11.1–4
О настойчивости в молитве	11.5–13
Исцеление слепого	11.14
Хула на Сына	11.15–23
О возвращении ко греху	11.24–26
О слушании слов Иисуса	11.27–28
О роде неверном	11.29–32
О свете мира и тела	11.33,34–36
О лицемерии фарисеев	11.37–41

ПУТЕШЕСТВИЕ В ИЕРУСАЛИМ	9.51 – 19.28
Горе	11.42–53,54
О лицемерии фарисеев	12.1–3
Не бойтесь	12.4–12
Предостережение против любостяжания	12.13–15
О безумном богаче	12.16–21
Не заботьтесь сверх меры	12.22–31
Не собирайте сокровищ	12.32–34
Увещание к бодрствованию	12.35–40
О верном рабе	12.41–48
О разделении	12.49–53
О знамениях времени	12.54–57
О примирении	12.58–59
Призыв к обращению	13.1–5
О бесплодной смоковнице	13.6–9
Исцеление в субботу	13.10–17
О горчичном зерне	13.18–19
О закваске	13.20–21
Входите тесными вратами	13.23–30
Предсказание о смерти в Иерусалиме	13.31–33
Кара Иерусалима	13.34–35
Исцеление больного водяной	14.1–6
О местах на пиру	14.7–11
О приглашении на пир	14.12–14
О приглашенных на пир	14.15–24
О следовании за Иисусом	14.25–34
О заботе о заблудших	15.1–10
О блудном сыне	15.11–32
Не собирайте себе сокровищ	16.1–13
О праведности фарисеев	16.14–18

ПУТЕШЕСТВИЕ В ИЕРУСАЛИМ	9.51 – 19.28
О богаче и нищем	16.19–31
О соблазнителях	17.1–2
О замечании и прощении	17.3–4
О вере	17.5–10
Исцеление прокаженных	17.11–19
О времени пришествия Царства	17.20–21
День Сына Человеческого	17.22–25
Пример Ноя	17.26–27
Пример Лота	17.28–30
О страшном суде	17.31–36,37
О постоянной молитве	18.1–8
Об унижении себя	18.9–14
О детях и Царствии	18.15–17
О богатом юноше	18.18–23
Ученикам	18.24–27
О награде за нищету	18.28–30
Третье предсказание о смерти	18.31–34
Исцеление слепого	18.35–43
О богатстве (Закхей)	19.1–10
О десяти минах	19.11–28
В ИЕРУСАЛИМЕ	19 – 21
ВОСКРЕСЕНЬЕ	
Въезд в Иерусалим	19.29–40
Предсказание падения Иерусалима	19.41–44
Очищение храма	19.45–46
Обобщение	19.47–48
ПОНЕДЕЛЬНИК	
О власти Иисуса	20.1–8
О злых виноградарях	20.9–19

В ИЕРУСАЛИМЕ	19 – 21
ПОНЕДЕЛЬНИК	
О подати кесарю	20.20–26
О воскресении	20.27–40
О сыновстве Мессии	20.41–44
О книжниках	20.45–47
О наибольшей жертве	21.1–4
Предсказание о конце	21.5–6
О начале гонений	21.7–11
О времени гонений	21.12–19,20–24
О времени после гонений	21.25–28
Пример смоковницы	21.29–32
Бодрствуйте	21.34–36
Обобщение	21.37–38
СМЕРТЬ И ВОСКРЕСЕНИЕ	
ВТОРНИК	
Заговор погубить Иисуса	22.1–2
Предложение Иуды о предательстве	22.3–6
ЧЕТВЕРГ	
Приготовление Пасхи	22.7–13
Пасха	22.14–20
Горе предателю	22.21–23
О местах во Царствии	22.24–30
Предсказание об отречении Петра	22.31–34
Предсказание о конце (о мечях)	22.35–38
Гефсиманская молитва	22.39–46
Предательство и арест Иисуса	22.47–53
Отречение Петра	22.54–62
Глумление над Иисусом	22.63–65

СМЕРТЬ И ВОСКРЕСЕНИЕ	
ПЯТНИЦА	
Приговор Синедриона	22.66–71
Иисус перед Пилатом	23.1–7
Иисус перед Иродом	23.8–12
Приговор Пилата	23.13–25
Распятие	23.26–34
Глумление над Иисусом	23.35–38
Исповедание доброго разбойника	23.39–43
Смерть	23.44–46,47–49
Погребение	23.50–56
ВОСКРЕСЕНЬЕ	
Посещение гроба женщинами	24.1–11
Посещение гроба Петром	24.12
Встреча с Иисусом (2 ученика)	24.13–35
Встреча с Иисусом (Десять)	24.36–44
Поручение проповедовать	24.45–49
Вознесение	24.50–52

Богословие

Вся перспектива спасения, лежащая в основе описанной Лукой истории, имеет своим началом, продолжением и концом личность единого Бога, придающего ему ожидаемый Им смысл. Поэтому правильно было бы назвать Его первой темой и основанием богословия Луки. В чем состоит присущая Луке трактовка этой темы? Какими именами Бога он чаще всего пользуется и что хотел ими сказать? Какие аспекты Божьего делания он считал необходимым описать в своем Евангелии?

Бог

Наиболее часто используемое Лукой имя — это **Бог** (*Theos*). Лк употребляет его чаще, чем все остальные евангелисты (Мф — 51, Мк — 48, Ин — 83, Лк — 122 раза), благодаря чему оно становится характерным термином. По мнению Филона, этим именем библейские авторы пользовались тогда, когда хотели обратить внимание на созидательное делание Бога. Несомненно, Лк отмечает тот же аспект, двукратно замечая, что «для Бога нет ничего невозможного» (1.37; «невозможное человекам возможно Богу» — 18.27), но он более подчеркивает созидательное и спасительное делание Бога в настоящем времени. Величие Божие открывается прежде всего в Его «благоутробном милосердии» (*splanehna eleous* — 1.78) к ходящим во тьме греха, дабы спасти их и одарить миром. Он знает сердца всех (16.15), но в то же время лишь он может простить человеческие грехи («Кто может прощать грехи, кроме одного Бога» — 5.21). Если Он питает даже птиц (12.24), то тем более Он будет заботиться об избранных Своих (18.7). Он посещает народ Свой, даже умершего возвращая к жизни (7.16), предрекая то, что является Его окончательной целью: наделение всех вечной жизнью. «Бог есть Богом мертвых, но живых» (20.38).

Не менее часто употребляется имя **Господь** (*Kyrios*). Лк пользуется этим именем чаще других евангелистов (Мк — 18, Мф — 80, Ин — 52, Лк — 103 раза), но лишь небольшая часть этих слов относится им к Богу. Это имя, по мнению Филона, подчеркивает царскую власть Бога и связанную с ней справедливость Его, что иудеи чаще всего ассоциировали со словом *El* (в то время как милосердие лучше всего выражалось именем Яхве). Однако у Лк нет этого различия, ибо Бог как Господь являет Себя также и через милосердие («Услышали соседи и родственники ее, что возвеличил Господь милость Свою над нею, и радовались с нею» — 1.58). Иисус Сам называет Бога «Господом неба и земли» (10.21), «Господином жатвы» (10.2), а Себя оп-

ределяет как того, Кто послан проповедовать «*Лето Господне благоприятное*» (4.19). В основном Лк использует это имя в Евангелии Детства и при описании начала служения Иисуса (1.15,17,25,28,45,46,58; 2.15,22,23; 3.4; 4.19) — там, где Господь открывается как тот, кто милует (1.25; 4.19), верен Своим обетованиям (1.45), возвещающий о Своих намерениях (2.15), кто ожидает совершенный народ (1.17; 3.4), цель прославления (1.46; 4.8).

Иногда слова «Бог» и «Господь» употребляются по отдельности, а иногда вместе: «**Господь Бог**» (*Kyrios ho Theos*). Это соединение, как представляется, должно прежде всего точнее определять Господа как родового Бога, указывать на Его необычайно тесную связь с Израилем. Иоанн «многих из сынов Израилевых обратит к Господу Богу их» (1.16). Моисей называет Господа «*Богом Авраама, Богом Исаака и Богом Иакова*» (20.37). Нельзя искушать «*Господа Бога своего*» (4.12). «*Господу Богу твоему*» надлежит служить и поклоняться (4.8). «*Господь Бог Израиля*» должен быть прославлен (1.68). Таким образом, речь в этом случае идет не о ком-то чужом, а о близком, точно определенном и даже связанном со Своим народом сердечными узами («*возлюби Господа Бога своего*» — 10.27).

Следующим по частоте использования именем является имя **Отец** (14 раз). В этом понятии скрыта мысль о еще более тесной связи, чем та, которую можно описать при помощи имени «*Господь Бог*». Лк не употребляет его столь часто, как, например, Мф, но и у него присутствует четкая граница между «Отцом моим» и «Отцом вашим». Она даже четче, чем у Мф, поскольку в одной и той же молитве, которой Иисус учит Своих учеников, не произносятся, как у Мф, слова «Отче наш», но лишь слово «Отче» (Лк 11.2). Таким образом, Бог прежде всего Отец Иисуса, Которому «передано все» (10.22), все знание о Нем и Царство (22.29). Поэтому же Иисус знает, что Ему должно быть в том, что принадлежит Его Отцу (2.49), и действительно пребудет вплоть до того момента, когда предаст дух Свой в руки Отца (23.46), чтобы позже явиться во

славе Отца (9.26). Бог является также Отцом всего Народа Божия, знающим, что Его народу следует прежде всего заботиться о Царствии, о своей праведности, и лишь потом о том, что более всего занимает людей, т.е. о повседневных нуждах (12.22,30–31). Отец через Сына «благоволил» дать народу царство, праведность (12.32), а после Его вознесения дал часть в Нем Самом через Духа Святого (11.13; 24.49). Благодаря своему вниманию к темам нищеты и милосердия, Лука отмечает, что Отец утаил «сие» от мудрых и разумных и открыл младенцам (10.21), они же призваны наследовать милосердие Отца (6.36).

В отличие от других евангелистов Лк несколько (5) раз называет Бога **Всевышним** (*Hypsistos*). Причем лишь в 8.28 он повторяет это имя вслед за Мк 5.7. Кроме этих примеров НЗ трижды обращается к этому термину, являющемуся одним из древних ветхозаветных имен Божиих, выражающим его величие и могущество, превосходящее всякую иную силу. «Сила Всевышнего осенит Тебя» (1.35). Сила Всевышнего отражается в Его сыновьях («Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего» — 1.32; «Будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего» — 6.35). Это имя в устах Луки выражает, прежде всего, огромное расстояние и Божественного от человеческого (ср. Деян 7.48 — «Всевышний не в рукотворенных храмах живет»).

Вместо слова Бог можно встретить в Лк имя **Всемогущий** (*Dynatos* — 1.49). Бог всемогущ, ибо Он может сотворить невозможное для человека, например, зачатие в преклонном возрасте (1.37; ср. Быт 18.14), поскольку «силой мышцы Своей» может «рассеять надменных помышлениями сердца их», то есть выступающих против Бога и Его планов. Его всемогущество в полноте откроется в День Сына Человеческого (22.69).

Подобное значение имеет и имя **Сильный** (*Dynastos* — 2 раза). В этом случае речь также идет о различии и дистанции между господином и подданными. Бог как владыка является небесной параллелью земному царю. Однако Он не только может называться «Благодетелем», но и во-

истину является благостным царем и милосердным попечителем гонимых. Сам будучи Сильным, Он «низложил сильных с престолов, и вознес смиренных» (1.52). Он властвует над Своими слугами, будучи в силах одарить их вечным миром (2.29).

Реже всего в Лк встречается имя Спаситель (*Soter* — 1 раз). Мария в *Magnificat* величит Бога, Спасителя своего, за все, что Он сотворил ей (1.47). В параллельном месте Елизавета величит Бога за то же, называя Его Господом (1.25). Однако на этот раз речь идет не только об избавлении от поношения, которое в глазах ее современников навлекало на женщину бесплодие, но и о более важной вещи — заботе Бога обо всем Израиле, явлении ему милосердия и даровании спасения. Это имя заимствовано из лексики, относящейся к земным царям. В конечном итоге, поразительно, что Лк, называемый евангелистом Божия домостроительства спасения, лишь единожды *expressis verbis* называет Бога Спасителем. Возможно, использование этого имени земными властителями вызывало тогда скорее отрицательные, чем положительные ассоциации.

Часто при описании делания Божия Лк говорит об окружающей его Славе. Он использует это слово не в качестве одного из имен Божиих, как в иудаизме, но для выражения мысли об источении света божественного совершенства, красоты и могущества. «Слава Господня осияла их» (2.9). В ней присутствует также аспект животворящей силы (ср. Рим 6.4: «Христос воскрес из мертвых славою Отца»). Однако, прежде всего это величие, осеняющее Бога, открывающего Себя людям и сопровождающее Его ангелов и святых («Моисей и Илия явились во славе» — 9.31; 9.26; 9.32; 21.27; 24.26). При этом Лк различает славу Божию и славу Мессии («Сын Человеческий... придет во славе Своей и Отца и святых Ангелов» — 9.26). Все они обладают собственной славой, являющейся отражением славы Отца, красоты и сияния, вызывающих у людей поклонение («Весь народ, видя это, воздал хвалу Богу» — 18.43; 23.47).

Пневматология

Учение о Святом Духе у Луки гораздо более развернуто, чем у других синоптических авторов. Дух, Дух Господень, Дух Святой очень часто упоминаются в деяниях Иисуса и Его учеников, благодаря чему Лк иногда называют также евангелистом Духа Святого. Уже предтеча и свидетель Иисуса Иоанн Креститель от чрева матери своей исполнится Духа Святого (1.15). Его мать Елизавета при виде матери Мессии по вдохновению Святого Духа прославит Марию (1.41). Тот же Дух подвигнет Захарию, отца Иоанна, к пророчеству и возглашению *Benedictus* (1.67). Благодаря Духу может пророчествовать Симеон (2.25–27). Нет ни одного благословения, возникшего без Его вдохновения. Сам Иисус приходит в мир благодаря сошествию Святого Духа (1.35) и благодаря Ему же начинает Свое общественное служение (3.22). В момент крещения в Иордане Дух почил на Нем. Исполнившись Его, Иисус идет от Иордана в пустыню и благодаря Ему побеждает диавола (4.1). Это Он, действуя в Иисусе, будет совершать деяния, предсказанные когда-то ВтороИсаией (4.18–19): благовествовать нищим, проповедовать лето Господне благоприятное. Иисус, осуществляя обетованные дела Божии, по вдохновению приходит в храм (2.27), ведомый Духом возвращается в Галилею (4.14), благодаря Ему же может славить Отца за Его водительство (10.21). Дух открывает, освящает и утешает, направляет и дает Иисусу силы для исполнения Его служения. Это действие продолжается постоянно вплоть до момента вознесения, когда Иисус обещает Духа Церкви (24.49) и действительно посылает Его в день Пятидесятницы (Деян 2.1). С этого момента ученики могут свидетельствовать о Иисусе в силе того же Духа. Он будет их водителем и гарантом единства Церкви с Сыном и Отцом. Хулящие Духа (12.10, — в Лк этот текст находится вне своего первоначального контекста, где говорится о приписывании злему духу дел, совершенных Духом Святым; Мк 3.29; Мф 12.32)

сами отвергают веру, непрременное условие обращения и прощения. Ученики же Иисуса принимают Духа Святого, позволяющего им исполнить ту миссию, для которой они призваны (11.13; 12.12; 24.49). Отец не откажет даровать Духа тем, кто о Нем просит.

Христология

Следующей темой Лк является его **христология**. Отец послал Духа, чтобы мог действовать Сын. Это Он и Его служение находятся в центре интереса Лк, благодаря Ему может осуществиться Божий план спасения. Роль Иисуса и Его служение, как и делание Отца, хорошо описывают Его имена, четыре из которых выходят на первый план (Господь, Слово, Пророк, Спаситель).

Наиболее часто в Евангелии от Лк Иисус называется **Господом** (около 40 раз). Это слово — одно из излюбленных у Луки, но не всегда оно относится к Иисусу. Так в Септуагинте именуется Бог, так же называли царя. В тех местах, где евангелист относит это имя к Иисусу, мы тоже не всегда имеем дело с одним и тем же значением этого слова. Иногда это лишь вежливое обращение, в другой раз оно приобретает богословское звучание и указывает на эсхатологического властителя или даже на лицо, обладающее Божественным достоинством. Интересны заключенные в этом имени богословские коннотации. В первую очередь следует обратить внимание на те ситуации, когда слово «Господь» относится к земной жизни Иисуса. В этом случае оно указывает прежде всего на учителя. Поучающий Иисус именуется Господом своими учениками и теми, кто слушает Его слова (7.19; 9.54,59,61; 10.1,39,40,41; 11.1,39; 12.41,42; 13.8,15,23,25; 17.5,6,37; 18.6; 19.8,31,34; 22.33,38,49,61) тогда, когда Его вопрошают, и Он отвечает на вопросы, когда говорит в притчах и поясняет их, когда Его просят дать наставление в молитве или умножить веру. Как Господь Он — нечто большее, чем просто учитель, ибо требует полного послушания сказанному («*Что вы зовете Меня: "Господи! Господи!" и не делаете*

того, что Я говорю?» — 6.46). Господь одновременно является пророком (22.61) и чудотворцем (5.8,12; 7.6; 7.13; 18.41). Это имя появляется также в контексте изображения Иисуса как человека, способного изгонять бесов — как лично, так и посредством призвания Его имени (10.17). В некоторых местах слово Господь, по-видимому, является также синонимом понятия Мессия, особенно — в Евангелии Детства и при цитировании Пс 110. Иоанн Креститель как пророк предъидет пред Господом приготовить пути Ему (1.76). Он — глас вопиющего «*Приготовьте пути Господу*» (3.4). Употребленное здесь слово «Господь» в обоих случаях явно ассоциируется с определением Мессии. Это особенно подтверждается обращенными к пастухам словами Ангела: «*Ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, который есть Христос Господь*» (2.11). Нет никаких сомнений в том, что в данном случае речь идет об обращении внимания на те следствия, которые связывают рождение Иисуса с темой царского мессианства. Господь одновременно является помазанником, спасителем, «*тем, кто должен придти*» (7.19), который действительно — как Давид — посещает Иерусалимский храм (19.31,34). С тем же мы встречаемся при цитировании Лукой Пс 110.1, где Давид, глава мессианского рода, называет потомка своим Господом. Благодаря этой цитате Лк поднимается от уровня обыкновенного помазанника, потомка Давидова, до Того, кто важнее и больше, чем Давид. Имя Господа содержит, наконец, определенные аллюзии на эсхатологические события: в тех местах, где оно является синонимом словосочетания Сын Человеческий («*Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими... Будьте же и вы готовы, ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий*» — 12.37,40). Это имеет место, прежде всего, в передаваемых Лукой притчах о слугах и готовности к неожиданному пришествию Царствия (12.43,45,47). Господин, хозяин дома, Кириос — это Иисус прославленный и сидящий одесную Бога, грядущий с Отцом судить рабов Своих.

Поскольку слово «*Господь*» имело среди прочего мессианские коннотации, необходимо признать, что наиболее полно и непосредственно они выражаются самим именем *Мессия*. Может сложиться впечатление, что это слово типично для Матфея, однако его использует и Лк, причем довольно часто (12 раз). Мессианское достоинство Иисуса возвещает Ангел (2.11), предрекает Святой Дух (2.26), исповедует св. Петр (9.20), подтверждает Сам Иисус (24.26; 24.46), наконец, о нем известно также духам нечистым (4.41). Однако в некоторых фрагментах звучит неуверенность, присутствовавшая в тогдашнем иудаизме по отношению к личности Мессии. Она проявляется в многочисленных вопросах, обращенных к Иисусу или другим лицам со стороны толп, начальников еврейского народа (22.67; 23.2,35), одного из осужденных (23.39). Эти высказывания отражают тогдашнее представление о Мессии и косвенно указывают также на видение Мессии Лукой («*Он будет крестить вас Духом Святым и огнем. Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое, и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым*» — 3.16–17; «*Он, возлагая на каждого руки, исцелял их. Выходили также и бесы из многих*» — 4.40–41; «*называет Себя Христом Царем*» — 23.2; «*других спасал*» — 23.35; «*не так ли следовало пострадать Христу*» — 24.26). Речь здесь идет как о нынешнем, так и о грядущем очищении народа от его грехов и неправедности посредством Владыки духа человеческого, который не может осуществить Свое посланничество без личного принятия страстей и смерти. В этом отношении слово «*Мессия*» объединяет в себе два других имени, произнесенных Синаедрионом (*Сын Человеческий* — *Сын Божий* — 22.67,69,70) и являются в данном контексте синонимами.

Реже встречается такое понятие, определяющее личность Иисуса, как *Пророк* (7 раз). В ряд фрагментов, упоминающих о древних пророках, их личностях и книгах, предсказаниях и ожиданиях, вере и неверии их словам евангелист умело вплетает видение пророка Иисуса. Слож-

ность этой задачи обусловлена тем, что Евангелие Детства вводит различие между Пророком Иоанном и Мессией Иисусом. Введение еще одного пророка рядом с Иоанном затемняет ясное до этого разделение сфер их компетенции. Эту проблему Лк старается решить путем введения иерархии пророческого достоинства. Иоанн именуется «*пророком Всевышнего*» (1.76), «*больше пророка*» (7.26), «*Сей есть, о котором написано: вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою*» (7.27), «*из рожденных женами нет ни одного пророка больше Иоанна*» (7.28). «*Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется*» (16.16). Креститель назван величайшим пророком среди людей, которому выпало предшествовать Самому Мессии. Иисус же именуется «*великим пророком*» (7.16), «*пророком, сильным в деле и слове пред Богом и всем народом*» (24.19), тем, кого многие пророки и цари желали видеть и слышать (10.24). Это последнее выражение никогда не относится к Иоанну. Креститель не был пророком, ожидавшимся пророками, как Иисус. Служение пророка Иисуса предсказано уже Симеоном («*Лежит Сей на падение и восстание многих в Израиле и в предмет пререканий*» — 2.34). К нему готовит Иисуса Бог в период возмужания, когда Он исполнялся премудрости, и благодать Божия была на Нем (2.40,52), во время крещения в Иордане и пребывания в пустыне, когда Дух Святой нисходит на Него в телесном виде (3.22), а Иисус, «*исполненный Духа Святого*» побеждает сатану. В начале Своего общественного служения он недвусмысленно сослался на представление о пророке ВтороИсаии (4.18–19; Ис 61.1–3). Как Илия, плохо принятый в своем отечестве, и Он отвергается жителями собственного города (4.24–29). Как Илия, воскрешает умершего (7.11–15; 8.49–56; 3 Цар 17.17–18). Как Моисей, Он «*силен в деле и слове*» (24.19). Когда Лука называет Иисуса пророком, он тем самым делает Его жизнь частью эсхатологии и сотериологии. Используя образы второзакония, Евангелист изображает Иисуса как Пророка пророков (*G. Nebe*). Бу-

лучи пророком последних времен, Иисус Своими словами и деяниями, самой Своей жизнью приносит Царствие Божие. Такое представление о миссии пророков отражено уже в сцене проповеди Иисуса в назаретской синагоге (Лк 4.16–30). Подобное же восприятие Иисуса отражено в передаваемых Лукой притчах, изображающий Его как эсхатологического пророка. Тем не менее, следует отметить, что служение Иисуса в деле спасения не исчерпывается Его пророческой миссией. Образ Пророка зачастую соединен с образом Царя. К древним представлениям присоединяется также новый элемент: Иерусалим как город, где Иисус должен погибнуть («*потому что не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима*» — 13.33). В этот момент понятие «пророк» объединяется с содержанием понятия Сын Человеческий, праведник, довершающий искупительное дело страданием, смертью и воскресением.

Сотериология

Лк единственный из синоптических авторов называет Иисуса *Спасителем* (*soter*). Сначала он именует Спасителем Бога (1.47), низлагающим сильных с престолов и возносящим смиренных, алчущих исполняющего благ, а богатящихся отпускающего ни с чем, являющего Свое милосердие по обетованию, благодаря чему праведники смогут служить Ему небоязненно, «*в святости и правде во все дни жизни нашей*» (1.74–75). Тем же именем называет Лк Иисуса: «*Ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель*» (2.11). Однако за этим обетованием не следует более точного определения роли, которую должен сыграть спаситель, Лк сделает это позднее, сказав, что Иисус пришел спасти «погибшее» (19.10; т.е. всех грешников). В каждом конкретном случае это будет означать духовное спасение, примером которого является сцена с Закхеем (19.9; в тех местах, где речь идет лишь об избавлении от физического недуга, Лк употребит вместо слова *sozein* слово *diasozein* — 7.3). Несмотря на то, что служению Иисуса

препятствует сатана, «похищающий слова» Иисуса, чтобы люди не были спасены (8.12), Иисус, как и Иоанн, даст «уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их» (1.77). Он Сам — «рог спасения» (1.69), «спасение» (2.30), причем не только для колена Израилева, но и для «всякой плоти» (3.6). Хотя тема «богословия спасения» поднимается многими богодухновенными авторами, представляется, что лишь у Луки она становится ведущей. Вокруг нее сосредоточено все содержание Евангелия и Деяний. В начале Евангелист дает понять, что Бог имеет Свой план спасения человечества, который осуществляется в обетованиях и их исполнении, являя действенную милость Божию. Затем он показывает, как это домостроительство осуществляется в Иисусе. В заключение, Иисус основывает Церковь, которая должна продолжить Его дело спасения.

Все мессианское, пророческое и спасительное служения были бы невозможны, если бы Он не пользовался **Словом**. Благодаря ему мы узнаем, что Иисус — осуществление обетований, содержащихся в Писаниях. Оно имеет спасительную силу, в то время как Он требует послушания Своим Словам. Ученики становятся служителями Слова. Общественное служение Иисуса начинается с утверждения, что «ныне исполнилось писание сие... И все дивились словам благодати» (4.21,22). В процессе этого служения Он ссылается на слова Писаний, одновременно относя их на Свой счет (20.17—18). Последнее земное наставление ученикам заканчивается следующим образом: «надлежит исполниться всему, написанному о Мне в Законе Моисеевом и Пророках и Псалмах» (24.44). Ибо жизнь Иисуса как исполнение Писаний, т.е. Слова Божия, является основой всей истории спасения от Луки. Благодаря слову Иисус исцеляет («Скажи слово, и исцелится слуга мой» — 7.7), изгоняет бесов («что это значит, что Он со властью и силою повелевает нечистым духам, и они выходят?» — 4.36), но прежде всего — учит. Слова Его учения не только привлекали толпы, но и изумляли их, постыжали и раздражали Его противников, которые ждали возмож-

ности поймать Его на ошибочном высказывании, хоть и не могли с Ним тягаться, ибо «слово Его было со властью» (4.32). Это была власть «сильного словом» Иисуса. Поэтому Лк называет их «словами благодати» (4.22), милости и блаженства. Будучи таковыми, они требуют такой же веры, как и Слово Божие (1.20,45; 5.5; 7.7), поэтому евангелист так часто подчеркивает важность «слушания» Иисусова Слова и «исполнения» его, т.е. послушания. Этой теме посвящена вся притча о сеятеле и ее толкование (8.4–18). Сатана, искушения, заботы, богатство и наслаждения житейские являются препятствиями на пути удержания Слова и принесения плода постоянства. Там, где мы имеем дело со слушанием без исполнения Слова, по утверждению Иисуса речь идет о строении на песке (6.46–49). Связь, созданная Словом, крепче, чем физическое родство. Это относится даже к близким Иисуса (8.19–21; 11.27–28): «много блаженнее слышащие слово Божие и соблюдающие его» (11.28).

К трудным богословским проблемам относится вопрос о том, имеют ли, по мнению Лк, *Страсти* или даже шире — вся Пасхальная Тайна Иисуса — **спасительный характер**. Проблема возникла потому, что в повествовании Лк о Страстях отсутствуют высказывания об искуплении, такие, например, как у ВтороИсаии или св. Павла (на Праведника было возложено наше страдание, Он был распят за грехи наши, в Его ранах наше исцеление, Яхве возложил на Него грехи всех, за грехи народа моего был убит Он, принес Свою жизнь в жертву за многих, ходатайствует о преступниках; стал нищим ради нас, стал поруганием для нас, возлюбил нас и предал Себя Самого за нас, послушанием одного все оправданы будут). Примером этого служит пропуск Лукой слов Марка об искуплении («Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» — Мк 10.45; Мф 20.28; Лк 22.28–30 опускает эту логику Иисуса). Действительно ли на этом основании можно утверждать, что Луку не интересуется спа-

сительный смысл Страстей Иисуса? Из текстов третьего Евангелия, повествующих о Страстях Христовых как об исполнении воли Божией, о чем-то, чему надлежит произойти, что согласуется с замыслом Божиим, что предусмотрено Богом и Иисусом, что было предсказано Законом, Пророками и Писаниями, согласно чему Сын Человеческий, невинный и праведный, будет предан в руки человеческие (9.44), свершится Его *exodus* (исход), а также из тех аналогий, которые содержатся в тексте Лк 22.37 и отсылают к Ис 53.12 (о страдающем Отроке Господнем), неопровержимо следует абсолютно обратное, а именно: автор третьего Евангелия увидел в Страстях Иисуса то же значение, что и другие евангелисты, но не выразил это столь же ясным образом. Он не выделил Страсти так, чтобы превратить их в единое деяние, благодаря которому свершилось спасение человека. Скорее, он истолковал их как главное из ряда спасительных деяний Иисуса, совершенных Им за время Его земного служения.

Царствие Божие

Целью Иисусовой проповеди является **Царствие Божие**. Это слово довольно часто встречается на страницах Евангелия от св. Луки (46 раз), хоть и не столь часто, как в Мф (55 ×), для которого это основная тема. Кроме двух случаев, когда Лк для иллюстрации использует образ земного царства (4.5; 11.17) и одного места, в котором говорится о царстве сатаны (11.18), во всех остальных фрагментах евангелист четко определяет, что имеет в виду Царство «*Божие*», «*Твое*», «*Его*», «*Свое*», Царство, «*данное Сыну Отцом*». Отдельно слово «*Царствие*» без какого-либо определения он употребляет лишь там, где контекст четко указывает на то, что имеется в виду Царствие Божие. Служение Иисуса на земле названо «*благовестием о Царствии Божием*» (4.43; 8.1; 16.16), равно как в дальнейшем и служение Его учеников (9.2,5). Речь идет прежде всего об открытии «*тайн Царствия*» (8.10) в притчах, апокалиптическом поучении, ответах

и призывах, наконец о передаче самого Царствия тем, кто ожидает его. Исходным пунктом является объяснение слушателям, что «их есть Царствие Божие» (6.20), что оно принадлежит всем, кто принимает его, как дети (18.16,17). Однажды укоренившись в человеке, оно разрастается, высвобождая из себя незаметные человеческому глазу силы. В своих началах оно кажется людям совершенно бессильным и невзрачным (13.18,20). Каждый, открывающийся ему, может рассчитывать на награду, намного превосходящую то, что было оставлено в этом мире (18.28—29). Идея награды лучше всего иллюстрируется картиной общей небесной трапезы (13.29; 14.15).

Пришествие Царствия несет с собой *радость*. Рождение Мессии, Его служение и воскресение сопровождается радостью (*chara*), равно как и распространение «*благой вести*» (*euangelion* — 1.19). Чаше, чем в каком-либо из синоптических Евангелий, радость упоминается у Луки (11х; Мф — 6; Мк — 1). Рождение Предтечи Мессии будет причиной радости Захарии и «многих» (1.14). Посещение Елисаветы Матерью Мессии вызывает радостное движение младенца в лоне ее (1.44). Ангелы возвещают «великую радость», которая будет всем людям (2.10). Иисуса и Его слово толпа принимает с радостью (8.13,40; 10.37). С тем же чувством возвращаются к Иисусу посланные Им на проповедь Благой вести (10.17). Небеса принимают одного обратившегося грешника с большей радостью, чем девяносто девять праведников (15.5,7,10). Апостолы не могут поверить в воскресение Иисуса именно «от радости» (24.41). Когда земное присутствие Иисуса подходит к концу, апостолы возвращаются с Масличной Горы в Иерусалим «с великою радостью» (24.52). Таким образом, можно сказать, что Лк является своего рода гимном радости неба и земли, ангелов и человеков в честь Иисуса Мессии и совершенного Им дела.

В большей, чем где-либо, степени вопрос проповедания Царства Божия связан у Лк с темой мира. Евангелист говорит о нем чаще, чем остальные (Лк — 13 раз; Деян —

7х; Ин — 6х; Мф — 4х; Мк — 1х). Кроме обычных приветствий «*Мир вам*» и прощаний «*Иди с миром*» (2.29; 7.50; 8.48; 10.5,6; 20.19; 24.36), а также напоминания о политическом мире, заключенном между народами (14.32), Лк вводит также мысль о небесном мире, не тождественным земному миру. Именно мир Божий возвещают Ангелы (2.14). К нему устремлены старания Иоанна, пытающегося привести людей к обращению, земному началу небесного мира (1.79). Люди ждали от Иисуса земного мира. Он же изначально развеял их мечты, говоря: «*Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение*» (12.51). Ожидая земного мира, люди забыли о необходимости мира Божия (19.42). А между тем Он пришел для того, чтобы «*мир на земле*» (*epi ges eirene* — 2.14) стал отражением «*мира на небе*» (*epi ourano eirene* — 19.38).

Эсхатология

Наиболее трудной проблемой в представленной Лукой концепции Царствия является ответ на вопрос: когда оно придет? Другими словами, это вопрос об эсхатологии Луки. Какую реальность имел в виду Иисус, говоря о Царствии, — настоящую или лишь грядущую? Мнения экзегетов по этому вопросу расходятся; большинство склоняется ко мнению о том, что Лк думал прежде всего о грядущей, эсхатологической реальности. Действительно, большая часть речений Иисуса сконцентрирована на будущей реальности. На нее указывают частые обращения к проблеме ожидания. Там, где от учеников требуется ожидание, предполагается, что еще не пришло подходящее время и следует еще ожидать исполнения (2.25; 13.34; 23.51). В контексте Евангелия Страстей и Воскресения Иисус на Тайной Вечере ясно говорит о трапезе, в которой Он примет участие лишь после Своей смерти («*Уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божиим*» — 22.16; «*Не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие*» — 22.18). К тому же времени обращены слова добро-

го разбойника («Иисусе, помяни меня, когда приидешь во Царствие Свое» — 23.42). Идущие в последний раз в Иерусалим ученики думали, что Царствие Божие вот-вот откроется (19.11). Он ответил им притчей о минах, из которой следует, что до этого Иисусу надлежит *«отправиться в дальнюю страну, чтобы получить себе царствие и возвратиться»* (19.12), а следовательно, речь идет о будущем, о времени после Его смерти. Поэтому следует неустанно молиться *«да придет Царствие Твое»* (11.2).

Царствие ближе, чем было до появления на свет Иисуса; оно «приблизилось», оно «близко» (10.9, 11; 21.31), причем настолько, что некоторые из учеников Иисуса узрят его еще до своей смерти (9.27). Приблизился час суда Божия; Лк в этом случае, по-видимому, указывает на разрушение Иерусалима в 70 году. *«Не прейдет род сей, как все это будет»* (21.32). Одно поколение значит для него, согласно библейской символике, период в сорок лет, а следовательно, это указание, отождествляющее час суда с осадой и взятием Иерусалима римлянами в 70 г от Р.Х. Однако высказывания Иисуса не ограничиваются лишь эсхатологическим пониманием Царствия Божия. По меньшей мере, два текста указывают на то, что, согласно Лк, Иисус имел в виду также нынешнюю реальность. *«Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие»* (11.20). *«Быв спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом; и не скажут: “вот, оно здесь”, или: “вот, там”. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть»* (17.20–21). Первый текст связывается с Мф (12.28). Второй не имеет параллели у синоптических авторов. Оба же высказывания указывают на актуальную реальность, присутствующую, по крайней мере в зачатке, в период земного служения Иисуса. В этот момент Лк оказывается близок к представленной Иоанном концепции осуществления Царствия Божия в современности. Будучи уже здесь, на земле, участниками праведности Царствия Божия, в грядущем мы станем участниками вечного Царствия.

Экклезиология

Идея Царствия Божия напрямую подводит нас к понятию **Церкви**, хотя Лк, в отличие от Мф, никогда не употребляет в своем Евангелии термина «Церковь», делая это лишь в Деян. Учение о Царствии в определенном смысле является учением о Церкви, хотя нельзя отождествлять два эти понятия. Лк пишет уже в перспективе существующей и развивающейся Церкви, а учение Иисуса он считает обращенным не только к Его непосредственным слушателям, но и ко всем последующим членам Церкви, поэтому евангельские события имеют для него экклезиальное звучание. Крещение Иисуса — в крещении верующих, учение Иисуса — в слушании и послушании будущих членов Церкви, умножение хлебов и Тайная Вечеря, а также трапеза в Эммаусе — в Евхаристии Церкви, несение креста — в подражании Иисусу в Церкви, обетование парусии — в христианском бодрствовании и готовности к пришествию Господню. Жизнь и деятельность Иисуса является программой жизни и деятельности Церкви. Иисус сопровождает церковь в пути, разъясняет ей Писания, преломляет для нее хлеб. Время институциональной Церкви Лк, как представляется, связывает скорее с апостольским временем и периодом, описанным в Деян. Он ничего не говорит о Петре как Камне, на котором Иисус поставит Церковь Свою, о членах институциональной Церкви, учителях, пророках, пресвитерах и епископах, как сделает это в Деян. Но, тем не менее, Иисус Евангелия предвидит создание институциональной Церкви, когда после воскресения говорит Апостолам о проповеди обращения и прощении грехов всем народам, одновременно делая их свидетелями Своего воскресения (24.47–48). Момент начала этого служения Лк определяет в Деян 1. 8 временем нисшествия Духа Святого, который одарит Апостолов необходимой силой. Этого мгновения Апостолы ожидали как почина грядущей Церкви в молитве в Иерусалимском храме. Так же понял свое призвание Петр, начав свое служение с пополнения числа свидетелей воскресения Иисуса (Деян 1.21–22).

Наряду с деяниями Апостолов Лука описывает рост Церкви, обнажая связь между ее развитием с одной стороны, и миссионерством, обращением, привлекательностью ранней христианской общины (братство, молитва и радость), творимыми именем Иисуса чудесами и подражанием Христу — с другой. Божие делание соединяется с человеческим, количественный рост — с качественным, внешнее развитие — с внутренним, богословие — с историей: т.е. идеальное — с реальным (*W. Reinhart*).

С представлением о Церкви у Луки тесно связана тема идентичности Израиля, его роли в истории спасения и его отношение к Церкви. Этой проблематике в последние десятилетия было посвящено множество исследований (*J. T. Sanders, J. B. Tyson, D. Ravens, J. I. Kingsbury, M. Klinghardt, K. Salo, M. Salmon*). Многие из них довольно односторонни, такова, например, работа Сандерса, утверждающего, что представление Луки (Лк-Деян) о евреях категорически отрицательно и может быть названо антисемитским, а те, кто не принял Иисуса как Мессию, извернуты из Народа Божия. Более сдержанные исследователи полагают, что позиция Луки одновременно и про- и анти-еврейская в глубоком смысле этого слова (*Tyson*). Это положительное и отрицательное восприятие иудаизма, прослеживающееся в писаниях Луки, впоследствии было искажено в сторону однозначной отрицательности. Таким образом, все, что есть в иудаизме хорошего, можно найти в христианстве, не совершая обрезания и не исполняя требований Торы. Целью Луки, в этом случае, оказывается убеждение *боящихся Бога* из язычников принимать христианство, а не иудаизм. Еще более позитивна позиция Бройли (*Brawley*), полагающего, что Лука не изображает иудеев как закореженных и не имеющих шансов на обращение врагов Евангелия, а лишь строит апологию в ответ на иудейские нападки, предлагая примирение. Еще дальше идет Равенс (*Ravens*), по мнению которого цель Луки — убедить иудеохристиан, что они по-прежнему суть часть Израиля, а этнохристиан — что они по благодати Божией стали его частью и равными евреям сонаследниками. Бог всегда стре-

мился к обновлению Израиля, а пророки неустанно предвещали приток язычников в Иерусалим. Лука понимает проповедь язычникам как миссию Израиля, исполнение им своего предназначения. Смерть Иисуса — не новый путь Божия прощения Израилю, но исполнение древнего обетования о прощении язычников. Закон Моисея не утрачивает своего значения для христианства.

Благодаря особому вниманию к проблемам нищеты и нищих, а также демонстрации их привилегированного положения в Царствии Божиим Лк одновременно указывает на то, что проблема **нищих** особенно близка ему. Поэтому его Евангелие иногда называют даже Евангелием нищих. В начале оно показывает, что Сам Иисус происходил из среды бедняков. У Него не было даже достойного места рождения. Нищие пастухи (Лк не упоминает о волхвах) поклонились Ему. Во время посвящения в Храме Его родители могли принести лишь жертву бедных. Во время общественного служения у Него не было постоянного крова. Иисус Луки был чувствителен к проблемам милостыни, одного из трех основных дел благочестия. Тот, у кого есть имяние, должен остерегаться любостыжания и обратить его на службу Богу, раздав нищим. «Имеющий два плаща», «имеющий пищу» пусть поделится с нуждающимися. Отдавать, ничего не ожидая взамен. Следует помогать «нищим, увечным, хромым, слепым» (14.13 — категории людей, исключенных из храмового культа), дабы тем самым собрать себе сокровище пред Богом (12.21). В пример Иисус приводит людей, которые были далеки от любостыжания и оказались настоящими ближними (7.5; 8.3; 10.35–36). Проблеме щедрости по отношению к беднякам Лк сообщает не встречаемый нигде более радикализм, обязывающий учеников Иисуса. По его мнению, Иисус не требует расплывчатой щедрости, Он ждет раздачи «всего» (*panta*). «Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (14.33). Богатому юноше надлежит «продать все, что имеет, и раздать нищим», лишь тогда он может стать учеником (18.22). В параллельных местах

требования Мк и Мф менее категоричны («продай то, что имеешь» — Мф 10.21; Мф 19.21). Бедная вдова, опускающая свое пожертвование во храм, «положила все пропитание свое» (*panta ton bion hon eihen* — 21.4). Даже бедность не является уважительной причиной, освобождающей от отдачи «всего», что человек имеет на свое пропитание. Таким образом, Лк не довольствуется раздачей так называемых *bona superflua*, того, что оказывается избыточным для человека после определения всего, необходимого на его собственное содержание, а требует отдания даже необходимых для пропитания средств. Это, несомненно, самое радикальное из требований, встречаемых нами в Евангелиях, вытекающее из убеждения, что «жизнь человека не зависит от его имени» (12.15). Из убеждения, что богатства могут приобрести спасительный смысл, если они раздаются, а не собираются для собственного любостяжания и удовлетворения лишь собственных нужд. Не следует путать этого с повсеместным и полным осуждением материальных благ как таковых, являющихся дурными самими по себе: имеется в виду лишь призыв к их должному использованию. Поэтому Иисус довольствуется, к примеру, раздачей половины имущества обращенным Закхеем и не требует от него продажи всего. Другие требования предъявляет Он ученикам. Чтобы последовать за Иисусом и стать Его апостолом, следует оставить «все» (5.11,28; 18.28 — «мы оставили все» — *ta idia*). Эти требования будут исполнены, хотя и не без оговорок, ранней Церковью в практике так называемой первоначальной общности имени, напоминающей правила кумранской общины («*Все же верующие были вместе и имели все общее (ha panta koina). И продавали имена и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого*» — Деян 2.44–45. «*Никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее... 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, кто в чем имел нужду*» (*kathoti an tis chreian eichen* — Деян 4.32,34–35).

Следующей темой, интересующей Лк более, чем других синоптических авторов, является роль *женщины* в деле спасения. Он чаще, чем остальные, замечает присутствие женщин в служении Иисуса. В начале появляется Елисавета, покрытая «поношением» из-за своего бесплодия (1.25), на которую Бог призрел. Затем вдова и пророчица Анна, служившая Богу постом и молитвою день и ночь (2.36–38). Далее наинская вдова, умершего сына которой Иисус воскресил (7.12–17), сжалившись над нею. Затем женщина, ведшая грешную жизнь в городе (7.37–50), по вере своей обретшая у Иисуса прощение грехов ее. Затем несколько женщин, избавленных Иисусом от духов нечистых и паралича — Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем Своим (8.2–3). Мария, вслушивающаяся в учение Господне, и Марфа, погруженная в различные заботы (10.39–40). Женщина из толпы, благословляющая мать Иисуса (11.27–28). Женщина, которая из-за болезни не могла выпрямиться в течение 18 лет (13.11–17). Женщина из притчи о потерянной драхме (15.8–10). Вдова из притчи о судье неправедном (18.1–5). Плачущие женщины на Крестном Пути (23.27–31). Женщины, следовавшие за Ним от Галилеи и бывшие свидетельницами распятия и положения тела во гроб (23.49,55–56), а также первыми услышавшие весть о воскресении (24.1–11). И наконец, как самую важную, следует назвать Марию, Матерь Господню. Она первой именуется «благодатной» (*kecharitomene* — 1.28), ибо обрела благодать у Бога и стала Матерью Мессии (1.32–33), местом сошествия Духа Святого, осененной силой Божией. Блаженна «уверовавшая» и прославившая Бога словами *Magnificat* (1.46–55), с первых мгновений бывшая свидетельницей, «сохранявшая все слова сии, слагая в сердце Своем» (2.19–51), не понявшая смысла того, что Иисус остался в храме (2.46–50). При посещении Иисуса семьей она показывает, что Бог важнее любого человека, даже самого близкого, даже ма-

тери (8.19–21). Иногда Лк как бы забывает о присутствии Марии. Хотя она воспитала Иисуса, о ней не упоминают свидетели первого выступления Иисуса в Назарете (4.22; ср. Ин 6.42). Ее нет, как и всей сцены, в Кане Галилейской (Ин 2.1–11). Ее присутствие у креста и у гроба не так акцентируется, как, к примеру, у Иоанна (23.49–55). Однако в итоге многочисленные упоминания о присутствии женщин, бывших свидетельницами служения Иисуса и принимавших активное участие в Его делании, а затем ставших первыми свидетельницами воскресения, свидетельствуют о том, что Лк более, нежели другие евангелисты, отметил и оценил роль женщин в Церкви.

Молитва

Лк более, чем остальные синоптические авторы, интересуется также темой **МОЛИТВЫ**. Он цитирует много неизвестных другим синоптическим авторам молитв. В то время как все говорят о молитве Иисуса при чудесном умножении хлебов, на Тайной Вечере и в Гефсиманском саду, лишь Лк сообщает, что Иисус молился часто и во многих местах (перед крещением — 3.21; в пустыне — 5.16; перед избранием Апостолов — 6.12; в уединенном месте — 9.18; на горе и при Преображении — 9.28,29; в одном месте — 11.1; об укреплении веры Петра — 22.32; в Гефсиманском саду — 22.41,44). Кроме молитв Иисуса, он многократно упоминает также о молитве других людей. Третье Евангелие начинается с сообщения о пребывании Захарии в Храме и сопровождавшей его молитве народа (1.10). Далее цитируются большие песни «*Величит душа Моя Господа*» (1.46–55), «*Благословен Господь Бог Израилев*» (1.67–79), «*Слава в вышних Богу*» (2.14), благословение «*Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко*» (2.29–32). В храме молится народ, Захария (1.13,64), Мария, молится воинство Ангелов (2.13), пастухи (2.20), Симеон и Анна (2.28,37), исцеленный расслабленный (5.25), очевидцы исцеления расслабленного (5.26), молятся свидетели воскрешения наинского юноши (7.16), один из исцеленных прокаженных (17.15), исцелен-

ный слепой (18.43), множество учеников при въезде Иисуса в Иерусалим (19.37–38), стоящий под крестом сотник (23.47), наконец, молится вся ожидающая сошествия Святого Духа Церковь в Иерусалиме (24.53). Не приходится удивляться, что Луку называют евангелистом молитвы. Славить Бога, благословлять, просить, молиться — вот слова, вводящие нас в богословие молитвы. Поднимаемые этим богословием темы различны: благодарение за «великое», соделанное Марии и за спасение Божие (1.49–50), за рождение Мессии и Его Предтечи (1.69,76), за лицезрение Мессии (2.30), за врагов (6.28), просьба выслать делателей на жатву Господню (10.2), о скором пришествии Царствия Божия, о хлебе насущном и оставлении грехов (11.2–4; 21.40,46), о вере (22.32). Несмотря на то, что Господь осуждает растягивание молитвы с целью имитировать глубокое благочестие (20.47), рекомендуется молиться «во всякое время» (*en panti kairo* — 21.36) и одобряется молитва «днем и ночью» (2.37). Этот последний наказ согласуется со всеми высказываниями о необходимости постоянства в молитве, которое является выражением веры. К такому заключению приводит притча о неправедном судье: «должно всегда молиться и не унывать» (18.1). Следует вести себя как навязчивая вдова, ибо Бог несомненно внимлет избранным Своим, «вопиющим к Нему день и ночь» и не замедлит защитит их (18.7). То же поучение о постоянстве содержится в притче Иисуса о настойчивом друге (11.5–13). «*Просите, и дано будет вам*» (11.9). «*Отец небесный даст Духа Святого просящим у Него*» (11.13). Эта последняя формулировка приводит к заключению о том, что конечной целью христианской молитвы, в понимании Лк, является прошение о Святом Духе, т.е. прошение об освящении. Все остальные просьбы так или иначе заключены в нем и в нем обретают свое исполнение. Многократные упоминания Евангелия от Луки о молитве Иисуса призваны показать не столько Его молитвенное рвение или человеческую природу молитвы Господней, сколько то, что Иисус, благодаря Его связи с Богом, уже здесь играет роль По-

средника между небом и землей, главное орудие Которого — молитва. Это скорее пророческое, нежели священническое предстательство (*D. M. Crump*). Хотя в Своей молитве Иисус походил на других молящихся, она тем не менее совершенно исключительна. Он — единственный реальный Ходатай как на земле, так и на небе. Как ничья молитва не могла сравниться с Его по своей усердности, силе и действенности, так никто не сравнится с Ним в небе.

Универсальность

Церковь молитвы, заботящаяся прежде всего о нищих, в которой каждый может найти свое место, должна охватывать собой «все народы» (24.47), неся им обращение и отпущение грехов. Эта универсальная открытость Церкви имеет в Лк характерные точки: Иерусалим и миссионерство.

Земное время Иисуса развивается и дополняется в явной обращенности к *Иерусалиму*. Этот город занимает у Луки первое место в истории спасения. К нему устремлено земное служение Иисуса, в нем оно обретает свое свершение. Здесь делает первые шаги нарождающаяся Церковь. Иерусалим стоит как мост между эпохой Иисуса и эпохой Церкви (Лк 24.47; Деян 1.8). Частота, с которой Лк использует название этого города, поразительна (*Jerusalem*: Лк — 27 раз, Деян — 36, Мф — 2, Мк 0, Ин — 0; *Jerosolyma*: Лк — 4; Деян — 23; Ин — 12; Мф — 11; Мк — 10). Из 76 упоминаний о *Jerusalem* 63 принадлежат Луке. Начало жизни Иисуса связано с посвящением Его Богу в иерусалимском храме (2.22). Здесь, при храме пребывают люди, воистину ожидающие прихода Мессии (2.25,38). Сюда с двенадцати лет вместе с родителями совершает ежегодные паломничества Иисус (2.41,43). Задолго до публичного выступления в родном Назарете Иисус учит во храме (2.46,47). Здесь Его искушает сатана (4.9). Из Иерусалима приходят слушать учение Иисуса фарисеи, книжники и народ (5.17). Здесь должен свершиться Его окончательный *exodus*, исход к Отцу (9.31), и Иисус, сознавая это, совершает Свое последнее путешествие именно в Иерусалим (9.51,53; 13.22,33; 17.11;

18.31; 19.11; 19.28). Этот город становится исходным пунктом Его учения (милосердный Самарянин на пути из Иерусалима в Иерихон — 9.30; погибшие в Иерусалиме при падении Силоамской башни — 13.4). Увидев город, Он предрекает Его гибель (21.20; 21.24). Он является местом исполнения Писаний, т.е. смерти, воскресения и явления Воскресшего ученикам. Наконец, он является местом, откуда начинается свой миссионерский путь Церковь; *«проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима»* (apo Jerousalem — 24.47). *«Будете Мне свидетелями в Иерусалиме (en te Jerousalem) и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли»* (Деян 1.8).

Миссия Церкви старательно подготовлена Лукой уже соответствующим подбором эпизодов служения Иисуса Христа; он опускает отрицательные характеристики народов, которые мы можем найти в других Евангелиях, избегает подчеркивать преимущества иудеев на пути спасения. Забота о миссионерстве не появляется лишь в конце Евангелия, она разлита в нем изначально, с самого Евангелия Детства. Вместо того чтобы возводить, как Мф, родословие Иисуса к Аврааму, отцу евреев, он возводит его к Адаму, отцу всего человечества, указывая тем самым на связь, существующую между любым человеком без исключения и Иисусом (3.38). При рождении Иисуса Ангелы возвещают мир на земле всем без исключения *«людям благоволения»* (2.14). Иисус является также *«светом к просвещению язычников»* (2.32). Не только евреи, но и *«всякая плоть узрит спасение Божие»* (3.8). Благодать исцеления получают из рук Иисуса и самаряне (17.16–19; ср. Мф 10.5), делаясь даже примером милосердия (10.29–30). Даже язычник Пилат изображен таким образом, чтобы показать наличие у него некоторого представления о справедливости. Все эти новые выводы позволили Лк обратить более пристальное внимание на то, что появившееся в иудейской среде Евангелие было адресовано не только иудеям, но, в соответствии с универсалистскими пророческими тенденциями ВЗ, и всем народам.

III

СИНОПТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. Термин

Термином «Синоптическая Проблема» обозначается вопрос о взаимозависимости трех первых (синоптических) Евангелий (Мф — Мк — Лк). При сопоставлении текстов синоптических авторов нельзя не заметить, что между ними существует много как сходств, так и различий, что, впрочем, понятно, если принять во внимание тот факт, что синоптические авторы не претендовали на роль копиистов, переписывающих один и тот же текст Евангелия. Эти сходства весьма разнообразны. Некоторые фрагменты присутствуют у всех троих синоптических авторов, другие — лишь у двоих (Мф + Мк; Мф + Лк; Мк + Лк).

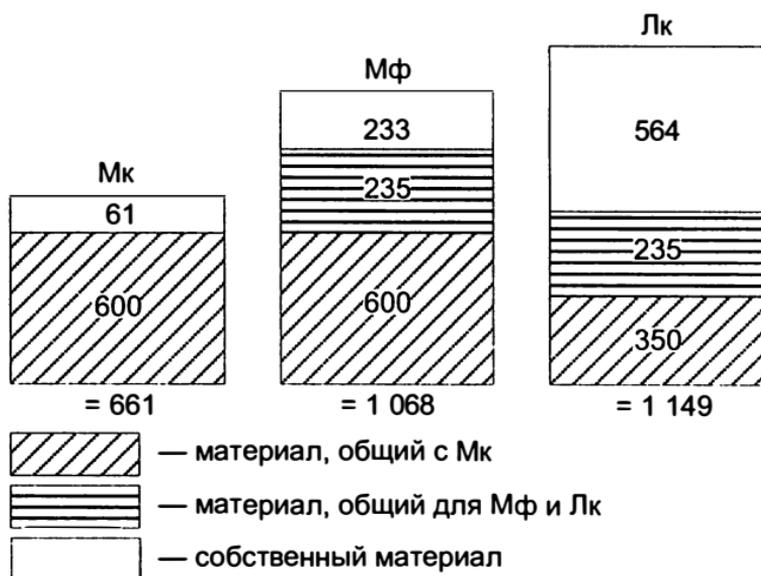
Де Солаж (*B. de Solages*) в своем исследовании «Синописис» произвел следующий подсчет материала (по количеству слов), содержащегося у каждого из синоптических авторов: сначала собственный, а затем — общий с одним или обоими евангелистами:

Мф	3914	Мк	623	Лк	8479
Мф–Лк (Sg)	4923			Лк–Мф (Sg)	2710
Мф–Лк	850	Мк–Лк	352	Лк–Мф	1540
Мф–Мк	2003	Мк–Мф	2289	Лк–Мк	301
Мф–Мк–Лк	6828	Мф–Мк–Лк	7826	Мф–Мк–Лк	6557
Мф	18518	Мк	11090	Лк	19587

2. Сходства и отличия

Сравнивая синоптических авторов, можно отметить, прежде всего, поразительное **сходство**, касающееся как материала, так и его расположения и стилистики.

Несколько упрощая проблему, можно сказать, что, несмотря на многочисленные пропуски, синоптические авторы поразительным образом повторяют один и тот же материал, причем в соответствии с определенными постоянными правилами. Так, к примеру, в материале типа притч и проповедей присутствует очень много текстов, приводимых Мф и Лк, но отсутствующих у Мк. В свою очередь, весьма незначительно количество материала, общего для Мф и Мк, который отсутствовал бы у Луки, и общего для Мк и Лк, который отсутствовал бы у Матфея. Из этого следует, что Мф и Лк заимствовали свой материал из большего количества источников, чем Мк.



Здесь материал подсчитан по стихам, а не по количеству слов (как у Б. Солажа)

Схоже и само расположение материала у синоптических авторов. Это сходство тем более удивительно, что ряд фактов и речений, не связанных в хронологической последовательности, зачастую описываются в одном и том же порядке (например, проповедь Иоанна Крестителя, крещение Иисуса и Его искушение; буря на море и гадаринский бесноватый; исцеление расслабленного и призвания Левия; первое предсказание о Страстях, преобразование и исцеление бесноватого). Помимо этих кратких фрагментов, мы встречаем также сходства, касающиеся значительно более крупных фрагментов материала (например, крещение, служение в Галилее, путь в Иерусалим, Страстная Неделя в Иерусалиме).

Стиль, которым описываются события и речения, часто создает впечатление, что речь идет об одном и том же повествовании. Иногда у различных синоптических авторов встречаются одинаковые фразы, иногда — та же необычная последовательность рассказа, повторение тех же малоупотребительных слов или цитат из Ветхого Завета, которые — поразительно — не соответствуют ни Масоретскому тексту, ни тексту Септуагинты (Мф 3.3; Мк 1.3; Лк 3.4; Мф 26.31; Мк 14.27).

Перечисленные сходства не означают, что между синоптическими авторами не существует никаких **различий**. Мы можем говорить также о различиях в материале, его композиции и стиле.

Кроме общего, каждый из синоптических авторов располагает собственным материалом, отличным от содержащегося у других авторов. Так, Мк имеет 61 собственный стих, Мф — 233, а Лк — 564. Иногда различия в описании одного и того же события столь велики, что возникают сомнения в том, что речь действительно идет об одном и том же эпизоде (напр., разночтения между Мф и Лк в описании Евангелия Детства Иисуса).

Подобным образом обстоит дело с размещением материала отдельными авторами. То, что у одного из них описано перед тем или иным событием, у другого выступает

после него (напр., отправление Двенадцати на проповедь у Матфея описывается перед притчами, а у Марка — после них: 6.7—13; второе и третье искушения названы у Луки (4.3—13) и Марка (4.3—11) в различной последовательности; различны цифры, описывающие степень распространения Царствия Божия у Марка (4.8) и Матфея (13.8).

Различается также стиль повествований, напр., установление Евхаристии у Матфея (26.26—28), Марка (14.22—24) и Луки (22.19—20) или Заповеди Блаженства (Мф 5.2—12; Лк 6.20—26). Иногда говорят, что нет ни одного пространного изречения Иисуса, которое не было бы передано двумя синоптическими авторами по-разному. Иногда даже создается впечатление противоречия двух высказываний Иисуса по одному и тому же вопросу (снаряжение апостолов, отправляющихся на проповедь — Мк 6.8; Мф 8.28). Иногда в одной и той же фразе изменяются отдельные слова или порядок слов (Мк 12.20; Мф 22.25). Одно и то же словосочетание приобретает другое значение (Мф 14.24; Мк 6.48), то же происходит с одной и той же фразой (Мк 10.27; Лк 12.3)

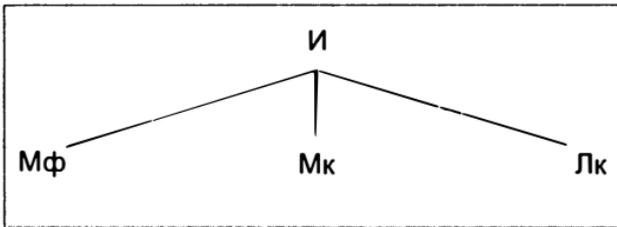
3. Попытки решения проблемы

Все перечисленные выше явления, как сходства, так и различия, требуют адекватного объяснения, и известны попытки такого рода, однако не все они имеют одинаковое значение. Каждая из них имеет свои сильные и слабые стороны, какие-то вопросы решаются однозначно, а другие остаются недоработаны. Первые, очень простые, попытки решения синоптической проблемы предпринимались еще в святоотеческом предании (св. Августин), более систематические труды начались лишь с XVIII в. С этого времени было предложено множество гипотез,

лишь малая часть которых просуществовала до нашего времени и получила признание. Перечислим пять наиболее популярных.

Гипотеза арамейского протоевангелия

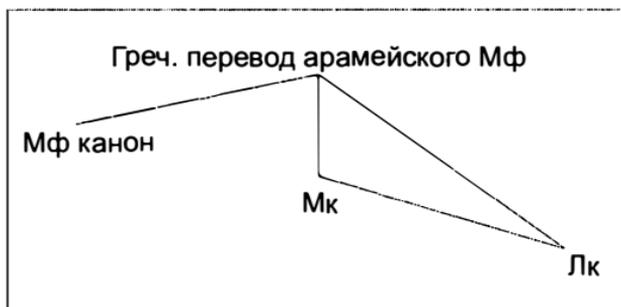
Гипотеза арамейского протоевангелия предполагает существование общего источника, который впоследствии использовали все синоптические авторы. Этот источник, восходящий к апостолам, должен был быть написан на арамейском языке.



Эта гипотеза была выдвинута Лессингом (*G. E. Lessing*) и предполагала существование неизвестного нам первоначального Евангелия на арамейском языке (Источник), которое синоптические авторы использовали независимо друг от друга. Эта арамейская версия Евангелия должна была быть первоначальной версией Матфея. Таким образом, перевод Мк был бы ничем иным, как сокращенным текстом Мф, к которому евангелист прибавил услышанное им от Петра. Очередность возникновения Евангелий была бы в этом случае следующая: Мф — Мк — Лк.

Со временем эта известная и общепризнанная гипотеза была несколько модифицирована в связи с необходимостью объяснить тот факт, что, к примеру, Мк более архаичен, чем Мф, будучи при этом лишь переработкой Мф. В связи с этим Ванутелли (*P. Vanutelli*) говорил о греческом переводе арамейского Евангелия от Матфея,

стоявшем у истоков всего синоптического процесса. Этот греческий перевод должен был быть сходен, но не идентичен известному нам каноническому тексту Мф, и опирался на арамейский текст Мф с дополнениями и улучшениями, заимствованными из иных устных и письменных источников. Наилучшим отражением арамейской версии



Мф должен был бы быть Мк. Лк же, кроме греческой версии арамейского Мф, использовал также Мк.

Эта гипотеза также не решила всех проблем (напр., почему Мк опускает столько проповедей, имеющих у Мф, почему Лк рассредоточивает эти же проповеди по разным местам Евангелия?). В настоящее время у этой гипотезы мало сторонников.

**Гипотеза фрагментов,
или письменных
документов**

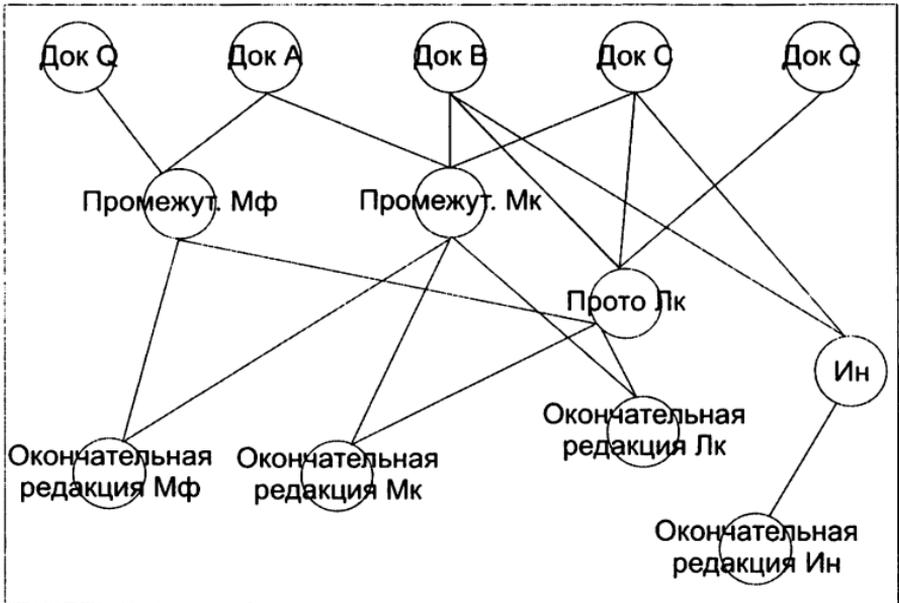
Гипотеза фрагментов, или письменных документов Паулюса (*H. E. G. Paulus*) и Шлейермахера (*D. F. Schleiermacher*) рассматривала синоптические Евангелия как результат длительного процесса записи слов и деяний Иисуса, имевших форму вспомогательного материала для проповедников и катехизаторов ранней Церкви. В пятидесятые годы XX в. ее защищал Ваганай (*L. Vaganay*). Она предполагает несколько стадий формирования синоптических Евангелий (устное предание —

первые письменные фрагменты — арамейский Мф — дополнительный источник — окончательная версия Мк — канонический Мф — Лк). Устное предание (С) существовало, согласно этой гипотезе, сначала на арамейском языке, а его следами являются определенные мнемотехнические (облегчающие запоминание) приемы, прослеживающиеся во многих высказываниях Иисуса (ритмизация, аллитерация, параллелизмы, параномазия: напр., Мф 16.17; Мк 7.8; Лк 6.9—13). Вскоре устное предание распространилось также на греческом языке. Первые записанные фрагменты (Е) появились как на арамейском, так и на греческом языках (Лк 1.1). На их существование указывают некоторые искусственные объединения материала, которые, как представляется, помещены в чуждом им контексте (напр., Мк 2.1—3; 11.27—12,37). Арамейский Мф (М) должен был быть написан самим апостолом ок. 50 г., а затем переведен на греческий язык (Мg) примерно 5 лет спустя. Он стал первой попыткой систематизации всего материала, своего рода *Vademecum*'ом, приспособленным для нужд проповедников в Палестине и за ее пределами. Арамейский материал, по мнению Ваганая, состоял из пяти книг, каждая из которых содержала одну проповедь и повествовательную часть. В течение последующих десяти лет после перевода этого труда на греческий язык возник сборник высказываний и притч, называемый дополнительным источником, поскольку он должен был восполнить то, что отсутствовало в арамейском и греческом Мф. Этот дополнительный источник (S) также был переведен на греческий язык (Sg), сохранился в Лк (9.51 — 19.27) и состоял, как и арамейский Мф, из пяти книг. Следующим этапом должен был стать известный нам текст Мк, возникший на основе греческого Мф и личных воспоминаний Петра. В итоге, он должен был быть катехезой Иерусалимской Церкви и живыми воспоминаниями Петра, приспособленными Мк к нуждам римской Церкви. На следующем этапе возник канонический текст Мф. Он опирался на Мg (сохраняя его структуру, но несколько изменив последо-

вательность, особенно — в первых трех книгах), затем — *Sg* и *Mk*. Кроме того, он использует устное предание (напр. — История Детства) и Свидетельства (когда речь идет о цитатах из Ветхого Завета), бывшие в употреблении у ранних христиан (подобные существовали в Кумране). Ко всему этому были присоединены краткие замечания и пояснения самого автора канонического Мф. Это сочинение было создано в Сирии. Наконец, последним появилось Евангелие от Луки, использовавшее *Mk* и *Sg* (в большей степени, чем Мф), а, кроме того, *Mg* и устное предание. Слабой стороной гипотезы Ваганая является вопрос о существовании *Sg* (дополнительного источника, переведенного на греческий язык). Трудно определить его форму, а сам автор для спасения своей гипотезы говорит даже о двух версиях *Sg*.

Эту гипотезу развили Бенуа (*P. Benoit*) и Бойсмард (*M.-E. Boismard*) в «Синописе Четвероевангелия», который в общих чертах предполагает три этапа развития Евангелия. На первом этапе возникли документы А, В, С, Q. Документ А, предположительно, имел иудео-христианские корни и исходил из палестинской среды. Документ В, в свою очередь, использовавшийся в этно-христианской среде, был более или менее развернутым толкованием документа А. Документ С представлял независимую архаичную традицию палестинского происхождения. Наконец, документ Q был источником, к которому восходят многочисленные фрагменты, присутствующие в текстах Мф и Лк, но неизвестные *Mk*. Эти первоначальные документы лежали в основе более позднего промежуточного Мф и промежуточного *Mk*, Прото-Луки и первой редакции Иоанна. Современные, канонические Евангелия, восходят не напрямую к документам А, В, С, Q, а к промежуточному Мф, промежуточному *Mk* и Прото-Луке.

Предысторию Евангелия Бойсмард схематически изображает следующим образом:



Это наиболее серьезная попытка примирения гипотезы двух источников с гипотезой о взаимозависимости. В случае собрания речений Иисуса эта гипотеза оказывается весьма энigmatичной и производит впечатление произвольности.

Гипотеза устной традиции

Гипотеза устной традиции возникла благодаря Гердеру (*J. G. Herder*) и была развита Гизелером (*J. C. L. Gieseler*). Она должна была решить синоптическую проблему,

опираясь на устную традицию, передаваемую в значительно более свободной форме, нежели письменный документ. Эта традиция должна была восходить к апостольской катехезе, быстро принявшей стереотипную форму, хотя допускала определенные разночтения в зависимости от места и слушателей, к которым она была обращена. Эта катехеза десятки лет передавалась по памяти без каких-либо значительных изменений, подобно другим древним произведениям (напр., Коран был записан лишь 40 лет спус-

тя после смерти Магомета), в соответствии с теми же правилами, которые использовались раввинистическими школами, принимая форму трех версий: иерусалимской (Мф), антиохийской (Лк) и римской (Мк). Из трех этих традиций возникли произведения троих синоптических авторов. Один источник устной традиции и три его интерпретации стояли у истоков сходств и различий, встречаемых нами в синоптических Евангелиях. К слабым сторонам этой гипотезы относится невозможность объяснить различия в весьма важных текстах при одновременном предположении наличия одной конкретной традиции, лежащей у их истоков.

**Гипотеза
взаимозависимости**

Гипотеза взаимозависимости предполагает, что между синоптическими Евангелиями существует литературная зависимость. Единственной проблемой в рамках этой

гипотезы является установление последовательности формирования этой зависимости. Предтечей этой гипотезы в определенном смысле был св. Августин, по мнению которого Евангелия были созданы в той последовательности, в какой их приводит Новый Завет, а Мк является сокращением Мф. Другую последовательность защищал Гризбах (*J. J. Griesbach*, 1789/1790), для которого все Евангелие Мк было образовано из Мф и Лк. В настоящее время ту же гипотезу (Мк является сокращением Мф и Лк) защищают Фармер (*W. R. Farmer*) и Дунган (*D. L. Dungan*). Первые сторонники этой версии, будучи не в состоянии объяснить, почему Мк, будто бы являющийся сокращением Мф, опустил столько важного материала, невольно способствовали возникновению противоположного утверждения (Мк — Мф — Лк), лежащего в основе гипотезы двух источников.

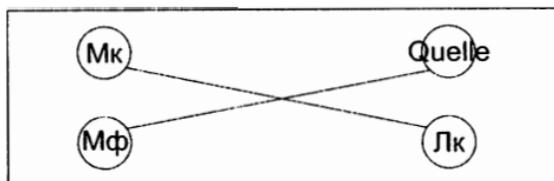
Мф..... Лк Мк
Мк..... Мф Лк

4. Гипотеза двух источников

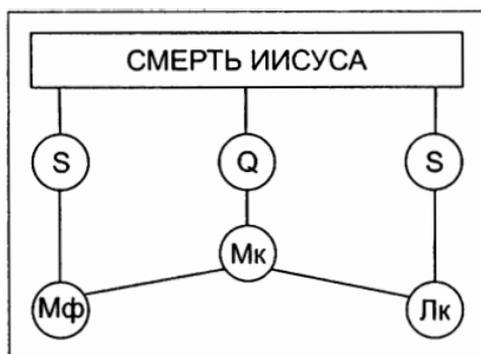
Начало *гипотезы двух источников* следует искать в XVIII в. (*J. G. Eichorn*, 1794). Широкую известность она приобрела благодаря Лахману (*K. Lachmann*, 1835), а в настоящее время ее придерживается большинство протестантских экзегетов. В рядах ее сторонников присутствуют и католики (*H. Schürmann*, *R. Schnackenburg*, *D. Zeller*), хотя католическая Церковь долго относилась к ней с большой подозрительностью, считая, что для ее подтверждения недостает явственных указаний на Предание (высказывания Библейской Комиссии от 19. 07. 1911 г. и 26. 06. 1912 г. говорят о возможности ссылок на устную или письменную традицию, или о зависимости одного евангелиста от другого, о последовательности Мф (арам.) — Мк — Лк, но не выражают официальной поддержки теории «Двух Источников»). В настоящее время эта гипотеза наиболее распространена, хотя слышатся голоса, предрекающие ее падение (*E. Hammel*).

На какие посылки опирается эта гипотеза? Первая — это хронологическое первенство Мк перед другими евангелистами, вторая — предположение существования другого, отличного от Мк, источника (*Quelle* — Q), являвшегося собранием проповедей Иисуса, который использовали как Мф, так и Лк. Некоторые называли его *Spruchquelle*, т.е. «Источник Речений», или *Logienquelle*, т.е. «Источник Логий». Первым автором, использовавшим обозначение Q, стал Вернле (*P. Wernle*, 1899). Гипотетический источник (Q) не дошел до нас. Он должен был быть создан на арамейском языке на территории Палестины перед 64 г. Представление о том, как мог выглядеть этот источник, дает коптское апокрифическое Евангелие от Фомы (ср. *W. Myshor*, *A. Szudłowska*. *Ewangelia według Tomasza*. — *SSHT*, V (1972). — S. 19–42). В пер-

воначальном виде эта гипотеза выглядела следующим образом:



Материал, который содержал источник *Quelle*, поразительно краток и сдержан. Логии, т.е. речения Иисуса, приобретают в нем тон угрозы, поучения или пророческих изречений. Отсутствуют полемические высказывания Иисуса. Приведено лишь одно чудо (Лк 7.1–10) и очень редко встречаются юридические тексты. Отсутствуют всякие упоминания о Страстях и Воскресении и повествования апокалиптического характера. Некоторые исследователи видят в Мф и Лк, помимо заимствованного из Q материала, тексты, восходящие также к гипотетическому так называемому *Sondergut*, т.е. «Иному Материалу».



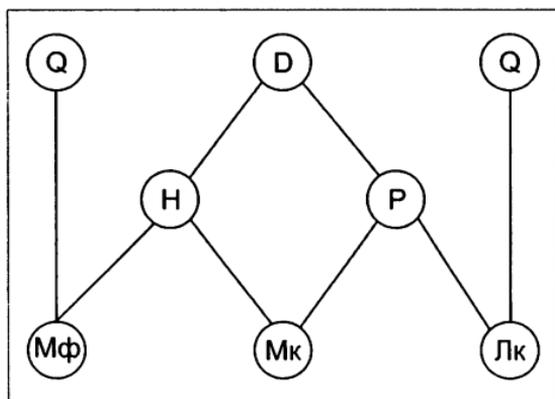
Другие убеждены, что *Sondergut* — это собственный материал Мф и Лк, заимствованный ими не извне, а из самого Q. К фрагментам, заимствованным из S, относится Мф 1 – 2; 13.24–30, 36–43, 44–46, 47–50; 16.17–19; 18.23–35; 20.1–16; 21.28–32; 25.1–13, 31–46; 28.11–15. У Лк к S относились бы 1 – 2; 3.10–14; 7.11–17, 36–50; 10.30–37; 12.13–21; 13.10–17; 14.1–6; 15.11–32; 16.1–12, 19–31; 17.11–19; 18.9–14. Гипотеза о том, что S является частью Q,

не пользуется сейчас широкой поддержкой. Более правдоподобно, что источник Q содержал также материал, опущенный Мф и Лк.

Гипотезу «двух источников» в настоящее время с некоторыми поправками принимает часть католических авторов. Они считают Мк древнейшим из синоптических Евангелий, написанным наиболее лаконичным языком и содержащим многочисленные трудности, устраненные впоследствии Мф и Лк. Оба они, т.е. Мф и Лк, зависят от Мк, в то время как обратную зависимость подтвердить невозможно. Невозможно также доказать, что Мф зависит от Лк или наоборот (они содержат различные описания детства Иисуса и явлений Воскресшего). Мф и Лк не знали сочинений друг друга. Сходство, существующее между ними в некоторых их фрагментах, приписывается источнику Q. Оба синоптических автора, Мф и Лк, использовали его независимо друг от друга. Мф, по-видимому, передал Q более дословно, а Лк лучше сохранил последовательность изложения Q. Несмотря на то, что не все исследователи единодушны в вопросе о конкретном облике Q, многие видят в нем высказывания премудрости, угрозы и юридические правила, а затем — сравнения (Мф 11.16 = Лк 7.31–32; Мф 13.31–33 = Лк 13.18–21; Мф 18.10–14 = Лк 15.3–7; Мф 24.43–51 = Лк 12.39–46; Мф 25.14–30 = Лк 19.12–27) и чудесные исцеления (Мф 8.5–13 = Лк 7.1–19; Мф 11.5 = Лк 7.22; Мф 11.21 (23) = Лк 10.13; Мф 12.22–23 = Лк 11.14). Источник Q, по-видимому, был древнее Марка, а некоторые исследователи убеждены даже, что Марк знал его.

Несколько упрощенная версия этой гипотезы выдвинута Ролландом (*Ph. Rolland*, 1984). В основе Евангелия лежат, по его мнению, четыре документа: Евангелие Двенадцати, эллинистическое евангелие, Евангелие от Павла и Евангелие прозелитов. Евангелие Двенадцати (D) было написано по-арамейски в Иерусалиме вскоре после смерти и воскресения Христовых. Евангелие прозелитов, или боящихся Бога (бывший источник Q), был написан в Ке-

сарию около 50 г. от Р.Х. Примерно в это же время в Антиохии было создано эллинистическое Евангелие (Н), представляющее собой развернутую версию Евангелия Двенадцати. Евангелие от Павла (Р), написанное около 58 г., представляет собой вариант Евангелия Двенадцати. Таковы, в соответствии с данной гипотезой, четыре исходных документа, на основе которых сформировались известные нам Евангелия.



Первым возникло Евангелие от Марка (около 67 г. от Р.Х.), опирающееся на Н и Р. Примерно в это же время Лука, опираясь на Q и Р пишет свое Евангелие. Евангелист Матфей, в свою очередь, написал свою книгу около 80 г. от Р.Х., используя при этом в основном Q и Н. Эта гипотеза, предполагающая более простой, двухэтапный, процесс формирования Евангелий, позволяет избежать сложностей, связанных с более ранней трехчленной гипотезой Бенуа—Бойсмарда.

IV

Источник Q

1. Автор, место и время создания

Ученые, принимающие возможность существования Q, говорят, как правило, о трех решениях проблемы авторства Q. Те, кто опирается на высказывание Папия Иерапольского (Евсевий Кесарийский, *Hist. eccl.* III.39,16: «*Матфей записал беседы Иисуса по-еврейски*») считают, что автором Q был Матфей. Такое решение было даже довольно благосклонно принято католическими учеными (*J. M. Lagrange, W. Michaelis, M. Albrecht*). Однако трудность состоит в том, что, как представляется, для Папия употребленное в этом фрагменте слово «логии» означало не только «слова», но и «деяния». Другие ученые определяют авторство Q более обобщенно, говоря, что автор Q происходил из раннеапостольского окружения (*P. Wernle*) или что автор был иудеохристианином, близким к фарисейским кругам (*E. Hirsch*). Нетрудно заметить, что все три типа решения не слишком отличаются друг от друга.

Автор Q записал рассказы из жизни Иисуса не на арамейском, а на греческом языке. Относительно этого нет серьезных сомнений, поскольку большинство ученых согласны с тем, что Мф и Лк использовали документ, написанный по-гречески. Различия во мнениях касаются лишь того, обязан ли источник Q своим греческим языком переводу, или это был язык оригинала. Исследования Тернера (*N. Turner*) свидетельствуют скорее в пользу второй

возможности (в семитизированном греческом языке мы наблюдаем, например, следующее строение предложения: сказуемое — подлежащее — дополнение, в то время как в оригинальном греческом и в Q чаще встречается последовательность: подлежащее — дополнение — сказуемое. Кроме того, в семитизированном греческом артикль употребляется непосредственно перед существительным, а в оригинальном греческом и Q между одним и другим можно часто найти дополнительный речевой фрагмент — частицу, прилагательное и т.п.). Оригинальный греческий язык, использованный создателем Q, указывает на среду, которой была не чужда эллинистическая культура.

Предполагается, что сочинение возникло в Палестине, причем одни высказываются в пользу Галилеи (*A. v. Harnack*), другие — Иерусалима (*J. Wellhausen*).

В вопросе о времени создания Q существует значительно больше разногласий. Часть авторов обращает внимание на враждебное отношение Q к язычникам и пытается сделать из этого вывод о его раннем написании в то время, когда иудеохристианство еще не было открыто языческому миру. Однако это явление имеет слишком общий характер, чтобы на нем можно было основывать какие-либо конкретные выводы. Другие ученые пытаются конкретизировать дату и говорят о 50-х или 60-х гг. В любом случае, согласно весьма распространенному мнению, источник Q является более ранним, чем Евангелие от Марка.

2. Редакция источника Q

Еще более запутанной проблемой является установление истории редакции Q. С того момента, когда стали говорить об иудео- и этнохристианских чертах, возник вопрос, не редактировался ли источник в несколько этапов, подобно синоптическим Евангелиям. В настоящее время уже можно найти исследования, говорящие о двух- трех- и четырехэтапном процессе создания Q.

Четыре стадии в создании Q выделяет Шурман (*H. Schürmann*), говорящий о первоначальном существовании отдельных логий, снабженных краткими комментариями. Затем отдельные логики были объединены — на втором этапе — в группы. Третьим этапом стало формирование речей, а четвертым — возникновение из этих речей всего источника Q, именуемого здесь *Redenquelle*. Версии четырехэтапного пути придерживается также Целлер, называющий первым этапом проповедь Иисуса, вторым (в послепасхальной общине) — распространение и подкрепление этой проповеди предостережениями о суде. На третьем этапе миссионерские общины используют слова Иисуса для новых целей (например, катехезы). Наконец, на последнем этапе происходит перевод на греческий и последняя редакция, в процессе которой частично вводится новый материал.

Три этапа создания Q выделяет Хирш. Однако в этом случае они касаются не столько предыстории Q, сколько его истории. Он говорит о создании Q на арамейском языке, затем о переводе его на греческий, и наконец, об окончательной редакции.

Два этапа формирования Q выделяет наиболее распространенная в настоящее время теория Шульца. Она не исключает собирания логий Иисуса во все более крупные единицы текста, однако прежде всего обращает внимание на две среды и связанные с ними два периода формирования Q. Первой, более ранней, была иудео-христианская среда Палестины. Второй — греко-христианская среда Сирии, собравшая известные логики в так называемые повествовательные ряды. Своеобразной версией этого двухэтапного пути являются взгляды Полага (*A. Polag*), говорящего о первой стадии группировки отдельных логий, благодаря чему возникло основное собрание (*Hauptsammlung*). Второй стадией, так называемой более поздней редакцией, должно было быть лишь дополнение того, что уже находилось в основном собрании (о проповеди Иоанна Крестителя, о крещении Иисуса, об искушении Иисуса, о сотнике из Капернаума, об отправлении учеников на проповедь).

3. Попытка реконструкции Q

Те ученые, которые понимают, сколь высока степень гипотетичности рассуждений об источнике Q и видят, к сколь различным конкретным выводам приводят эти решения, сомневаются в возможности реконструировать весь источник. Некоторые (*G. Bornkamm*) говорят даже, что это совершенно невозможно. Тем не менее, существуют авторитетные попытки решения проблемы. Полаг приводит подобный список, отмечая все же, что содержащиеся в нем тексты были приняты как фрагмент Q с различной степенью вероятности. Он без сомнения включил в Q те тексты, которые в Мф и Лк звучат одинаково. С меньшей уверенностью были приняты тексты из Мф и Лк, которые похожи между собой, но звучат не вполне одинаково. Набольшие сомнения вызывают те тексты, в пользу принадлежности которых к Q свидетельствуют другие аргументы, а сами эти фрагменты присутствуют только в Мф или Лк. Приводим здесь список текстов (ограничиваясь лишь Лк), которые, по мнению Полага, должны были входить в состав источника Q: Лк 3.2b-4,7-9,16-17,21-22; 4.1-13; 6.20b-37,39-48; 7.1-10,18-19,22-28,31-35; 9.57-62; 10.1-16; 11.2-7,11-22,24-26,29-36,39b-52; 12.1-12,22-40,42-59; 13.20-21,24-29,34-35; 14.5-11,14,16-17,21a,23b-24,26-27,34-35; 16.13,17-18; 17.1-4,6,7,9-10,23-24,26-35,37c; 18.14; 19.12-13,15-24,26; 22.28-30. Польский текст, являющийся реконструкцией Q, приводится К. Романюком (*K. Romaniuk. Co to jest źródło Q? — Warszawa, 1983. — S. 113-134*). Комментарий Целлера (1984) к Q в основном совпадает с вышеупомянутой реконструкцией, однако он не видит в Лк текстов Q далее семнадцатой главы. При этом он отмечает любопытный факт: упомянутые тексты — не единственные фрагменты, содержащие слова и речи Иисуса, такие слова присутствуют также в Мк и собственном материале (S) Мф и Лк.

4. Q и Послания Павла

Исследования проблемы совпадения посланий Павла с материалом, содержащимся в Q, начатые в начале XX века (А. Resch, — 1904), приводят к выводу о том, что у Павла иногда можно найти отголоски Q. Поскольку они зачастую ограничены несколькими словами, нельзя с уверенностью сказать, каким образом Павел использовал этот источник и в какой форме он был для него доступен. Случается даже так, что Павел передает содержание Q в более оригинальной форме, нежели синоптические авторы (запрет клятв — 2 Кор 1. 17 и Мф 5. 34–37; о подражании Богу — Кол 3.12–13, Еф 4.32.и Мф 5.48, Лк 6.35–36; об отвержении — 1 Кор 4.10–12; 2 Кор 11.23–27 и Мф 10.40–42; 25.31–46; список грехов — Рим 14.14,20; 1 Кор 6.9–10; Кол 2.8,16,22 и Мф 23.25–26; Лк 11.39,41; Мк 7.7–8). Индекс фрагментов Павла, которые могли бы основываться на Q, приобретает различный объем в зависимости от приводящего его автора. С минимального (W. Bousset — 5 текстов), через средний (W. Schenk — 36 текстов) до максимального (J. P. Brown). Полный список Брауна указывает на то, что Q чаще всего использовалось в 1 Кор, реже всего — в Еф и Тит (см. *Co to jest źródło Q?* — Warszawa, 1983. — S. 77–79).

5. Богословие источника Q

После анализа текстов, входящих в состав реконструируемого источника Q, легко заметить, что на первое место среди них выдвигаются христология и эсхатология. В рамках этих двух тем назывались и более мелкие, такие, как харизматико-эсхатологическое толкование ветхозаветного Закона, суд над Израилем, обетование об обращении грешников, земная миссия Иисуса, необходимость подражания Христу, христология Сына Человеческого, ожидание парусии и ее функция в нравственных поучениях.

Для общины, создавшей источник Q, было важно в первую очередь возведение учения земного Иисуса, который в ее глазах был в первую очередь, согласно иудео-христианскому мнению, учителем Торы. Христология Q находится под большим влиянием послепасхальных событий, нежели, к примеру, Mk (*E. Schweizer*). Из имен, которыми называется Иисус в источнике Q, следует назвать: *Сын*, *Сын Человеческий*, *Сын Божий*, *Kyrios*. Используемое учениками имя Сын ведет к постижению двух лиц — Христа и Отца на небесах. Сын Человеческий — это имя, относящееся к Иисусу, готовящемуся принять страдание и смерть, после которых Он вернется как судия от Бога, вершащий суровый суд над «родом сим»: над людьми, отвергшими Сына Человеческого, воспротивившимися Его учению и ставшими причиной Его гибели, а также восставшими на Его учеников. Судьба Сына Человеческого изображена подобно судьбе пророков Ветхого Завета. В имени Сын Божий Q обращает внимание на особую связь Иисуса с Богом. Тот факт, что это имя употреблено в контексте искушения, может указывать на попытку изобразить Иисуса как нового Моисея, который, будучи испытан, возглавил избранный народ. Наконец, титул *Kyrios* используется в Q там, где имеется намерение привлечь внимание к силе, которой обладает Иисус.

В свою очередь, эсхатология Q, как представляется, отражает более поздний, нежели в Mk, богословский этап. В Q в связи с эсхатологией поднимается три проблемы (близость конца, судия, суд). Сначала затрагивается тема близости конца. «*Секира уже лежит у корней дерева*». Те, кто нуждается в обращении, должен обратиться скорее, если желает избежать истребления неправедных, которое произойдет одновременно с парусией, с явлением Сына Человеческого, судии рода сего. Главная роль Сына Человеческого — это ведение суда.

V

КРИТИКА ФОРМ

1. Происхождение критики форм

Литературная критика, о которой мы до сих пор говорили, в определенный момент зашла в тупик. Исследователи дошли до первых письменных источников (Мк и Q), которые лежат в основе синоптических Евангелий, но не ответили на вопрос: что было раньше? Что было с передачей учения и деяний Иисуса в период, предшествующий возникновению первых письменных собраний около 50–60 г. от Р.Х.? Каким образом учение Христа, не записавшего Своих слов и не описывавшего Свои деяния, дошло до первых письменных источников? Литературная критика пыталась определить документы, предшествовавшие документам Мк и Q, но не обладала ни методом, ни объяснительной силой.

Таким образом, исследователи начали искать способ, позволяющий реконструировать предысторию Евангелия между проповедью Иисуса и возникновением первых письменных документов. Помощь в этом предприятии оказали исследования, которые вел в начале XX в. Гункель (*G. Gunkel*). Этот известный исследователь псалмов, изучая древнюю литературу, пришел к выводу о том, что некоторые тексты книги Бытия в своей ранней форме были передаваемы устно из поколения в поколение. Это положило начало исследованиям законов устной народной пе-

редачи (Н. Orlik, 1909 г.), что наряду с достижениями социологии религии и истории религии (*Religionsgeschichtliche Schule*) позволило позже сформулировать первые принципы истории раннего этапа формирования Евангелия.

Метод, примененный Гункелем, Шмидт (*K.L. Schmidt*) использовал для исследования долитературной стадии текстов Ветхого Завета в своей статье «Границы истории Иисуса: Литературные исследования античной передачи Иисуса». Эта статья была опубликована в юбилейной книге в честь Гункеля через шесть лет после появления труда Нордена (*A. Norden*), в заглавии которой появилось слово *Formgeschichte*, примененное к методу исследования форм религиозных речей. Это слово быстро вошло в широкий обиход. Оно стало лозунгом, показывающим, что прежде, чем были записаны первоначальные Евангелия, христианская община устно передавала некоторые долитературные единицы (жанры). Эти единицы передавались в рамках культа. Культ был также «жизненной средой» (*Sitz im Leben*), в которой эти жанры сохранились, подвергаясь одновременно ее влиянию. Здесь мы переходим к третьему тезису метода *Formgeschichte* (*FG*), а именно к вопросу передачи (так называемой *Traditiongeschichte*). Исследование процесса передачи должно показать более поздние евангельские наслоения (от ранней общины до евангелистов), которые были присоединены к первым долитературным единицам в ходе их передачи от Иисуса к письменному Евангелию. Эти три фактора: долитературные единицы (или жанры), жизненная среда и передача — лежат в основе всего метода *Formgeschichte*.

2. Литературные жанры Нового Завета

Вначале следует обратиться к проблеме единиц или литературных жанров Нового Завета. Нужно сказать, что работы из области *Formgeschichte* способствовали опреде-

лению всего списка тех жанров, знание которых необходимо для правильной интерпретации текстов. Ибо мы иначе понимаем драму, иначе интерпретируем комедию, иначе — газетное объявление. В рамках Евангелий, самих по себе являющихся литературным жанром, выделены следующие поджанры (ср. *K. Romaniuk, Morfokrytyka i historia redakcji*. Warszawa, 1983. — 36–54):

- **юридические формулы** в Новом Завете не так часты, как в Ветхом Завете, но и здесь можно встретиться с ними. От категоричной казуистической формулы («*Кто разводится с женою своею...*») следует отличать правила жизни общины (Мк 9.33–50; Мф 18.1–35), в которых Иисус выступает как глава Церкви.

- **пророческие формулы**, по своей форме напоминающие слова пророков Ветхого Завета. После успокаивающего вступления («*Не бойтесь*» и т.п.) они обыкновенно превращаются в пророчества о спасении либо предупреждения, подкрепленные угрозами, или в призыв к покаянию и обращению.

- **формулы премудрости**, по Бультманну (*R. Bultmann*), разделяются на три категории: правила премудрости в буквальном смысле («*от полноты сердца говорят уста*»), затем категорические замечания («*врач, исцели себя сам*») и, наконец, вопросы премудрости («*Может ли слепой вести слепого?*»). Они выражают определенные общечеловеческие и вневременные ценности.

- **притчи** соответствуют ветхозаветному *mashal*, они пользуются конкретными и понятными образами для описания истин высшего порядка. Не все притчи имеют одинаковую форму. Мы встречаемся с метафорами, то есть лаконичными сравнениями (тесные врата — узкий путь), со сравнениями в буквальном смысле («*Как молния исходит от востока ... так будет пришествие Сына Человеческого*»), с притчами в строгом смысле (притча о потерянной драхме, о горчичном зерне), с рассказами типа притчи (притча о блудном сыне, о злых виноградарях), с иллюстрациями для примера (о богаче и Лазаре, фарисее и мытаре).

- **аллегории** похожи на притчи, но вместо элемента сравнения («*Царствие Небесное подобно...*») во вводной формуле присутствует идентифицирующий элемент («*Я емь виноградная лоза...*»).

- **формулы, определяющие личность и посланничество Иисуса** (так называемое *Ich Worte* — слово «Я»), иногда в положительной форме, иногда — в форме отрицания: «*Я пришел разделить человека с отцом его*», «*Не думайте, что я пришел нарушить Закон...*»

- **призваннические описания** находятся в контексте призвания апостолов (Мф 8.18–22; Лк 9.57–62).

- **парадигмы** — короткие рассказы, являющиеся как бы соответствиями нынешних примеров для проповедей (*exempla*). Бультманн называет подобные единицы апофтегмами и делит их на полемические диалоги, поучающие беседы и биографические рассказы. Обыкновенно они слабо или вовсе не связаны с контекстом и выдержаны в нравоучительном стиле. Их считают старейшими долитературными единицами Нового Завета (например, исцеление расслабленного, рассказ о собирании колосьев, об уплате налога, о семье Иисуса). Обыкновенно в конце этих рассказов находится *logion* — изречение Иисуса, и оно же сообщает смысл всему рассказу.

- **описания чудес** должны раскрыть силу Божию, действующую в Иисусе. Эти описания Бультманн подразделяет на описания необыкновенных исцелений и чудесных явлений Иисуса (Преображение, усмирение бури на море, изгнание бесов). Важнейшая их цель — показать то, что Иисус сделал, а не то, что Он сказал. Они были очень важны для ранней общины, так как занимают почти пятую часть Евангелия от Марка. Преобладают описания чудесных исцелений, построенные по одинаковой схеме. Среди исцелений самые частые — это экзорцизмы, то есть исцеления, соединенные с изгнанием злого духа из одержимого. Описаниями чудес больше всех интересовались эллинистические общины.

- **исторические записки**, строго говоря, охватывают те фрагменты текста, которые сообщают о событиях, известных также из внебиблейских источников (например, Деян 12.20–23; Мк 6.17–29). В широком смысле они охватывают весь евангельский материал, кроме описания чудес.

- **история Страстей Господних** уже в долитературной стадии должна была существовать в качестве отдельного литературного жанра. Кажется, что Лука и Иоанн пользовались при этом независимой от Марка традицией. Описания этого жанра не являются ни летописью, ни нравоучительным трактатом, но представляют собой своего рода «историю спасения». Ценность этих описаний довольно велика.

Перечисленные здесь жанры охватывают в Евангелиях большинство материала, связанного с традицией слов (пророческие и юридические формулы, формулы премудрости, притчи, аллегории, формулы, определяющие личность, призваннические описания) и деяний Иисуса (парадигмы, описания чудес, исторические заметки, истории Страстей Господних).

Кроме Евангелий, в Новом Завете выделяются еще другие литературные жанры:

- **поучения**, произносимые в различных целях и для разных слушателей, носят в Деяниях общий редакционный отпечаток Луки (так же, как, например, в «Древностях» Иосифа Флавия). От них отличаются речи-поручения, находящиеся в Апокалипсисе.

- **суммы** кратко подытоживают и синтезируют какой-либо более длинный период истории Церкви. Чаще всего они встречаются у Луки (Лк 1.39–40; 2.51–52; 24.52–53; Деян 2.42–47; 4.32–35; 5.12–16). Они также построены по одной довольно стереотипной схеме.

- **путевые дневники** описывают судьбы, слова и дела главных героев, подчеркивая при этом необычные события. Чаще всего встречаются в Деяниях, а также в посланиях Павла.

- **гимны** восходят к литургической традиции. Неоднородные в отношении ритмики, кроме немногочисленных исключений (Еф 1.3–14), они укоренены в древней библейской традиции. В них преобладает возвышенный тон. В Новом Завете мы встречаем преимущественно гимны христологического типа, то есть воспевающие деяния и тайны Иисуса Христа (Ин 1.1–18; Флп 2.6–11; Кол 15–20; Еф 1.3–14; 1 Тим 3.16; Евр 1.3; 5.7–10; 7.1–3,26; 1 Петр 2.22–24).

- **исповедания веры, или кредо.** Они менее возвышенны, чем гимны, а временами даже весьма лаконичны (Иисус — Господь). Чаще всего они связаны с совершением Литургии и имеют некоторые устойчивые элементы (например, смерть Христа за грехи — Рим 5.6, 8; 14.15; 1 Кор 8.11; Гал 2.21; положение Христа во гроб, Воскресение и явление ученикам). Иногда упоминание о смерти соединяется с истиной о воскресении (Рим 8.34; 14.9; 2 Кор 5.15; 1 Фес 4.14). Многие исповедания веры опираются на тексты Ветхого Завета. К типичным принадлежат: Рим 1.3–4; 3.25–26; 1 Петр 1.18–21; 3.18–22; Гал 2.19–21.

- **гомологenez** является поджанром исповедания веры. Его содержание — поклонение единому Богу. Это материал, использующий в качестве образца ветхозаветный текст «*Шема Исраэль*» (Втор 6.4–9; 11.13–21; Числ 15.37–41). Гомологenez отличается от классического исповедания веры более возвышенным характером. Его лучшими примерами являются тексты Рим 3.30; Гал 3.20; 1 Кор 8,6; Еф 4.5,6; Иак 2.19.

- **евлогии** родственны исповеданию веры. Объектом поклонения является здесь Иисус или «*Отец Господа нашего Иисуса Христа*». В качестве образца они используют также Ветхий Завет и имеют определенное строение. Они начинаются словом *eulogetos*, то есть «блажен», а заканчиваются словом «аминь». К евлогиям принадлежат: Рим 1.25; 2 Кор 11.31; Еф 1.3; 1 Петр 1.3.

- **доксологии** — это сокращенный вид евлогии, формула, в которой воздается хвала Христу или Отцу, обычно-

венно в конце какого-либо молитвенного текста или послания. Примером доксологии являются Рим 11.36; 16.27; Гал 1.5; Еф 3.21; Флп 4.20; 1 Тим 1.17; 2 Тим 4.18; Евр 13.21; 1 Петр 4.11; 5.11; 2 Петр 3.18; Иуд 25; Откр 1.6.

- **евхаристические рассказы** служат культу. Обыкновенно они начинаются с обращения к более ранней традиции, что указывает также на их долитературное происхождение. Классические тексты этого жанра: 1 Кор 10.16; 11.23–25.

- **списки добродетелей и пороков** имеют очень близкие параллели в текстах того же рода, происходящих из иудейской и эллинистической традиции. Примерами таких списков являются Рим 1.29–31; Гал 5.19–21; Еф 5.3–5; Кол 3.5–8, 12–14; 2 Петр 1.5–7.

- **домашние таблицы** содержат поучения для членов большой семьи (детей, супругов, родителей, стариков, рабов) и обращаются к христианам и язычникам. Подобные тексты, поучающие членов семьи о правилах поведения, присутствуют в литературе эллинизированных иудеев, в греческой и римской литературах. Они содержат также поучения об обязанностях семьи перед государственными властями. Домашние таблицы Нового Завета находятся в Еф 5.22 – 6.9; Кол 3.18–4.1; 1 Тим 2.8–15; Тит 2.1–10; 1 Петр 2.13 – 3.12.

- **списки христианских обязанностей** близки домашним таблицам, касаются обязанностей и требований, предъявляемых к должностям в Церкви (епископам, пресвитерам, дьяконам). К таким спискам принадлежат: 1 Тим 3.1–7; 5.17–19; 3.8–13; Тит 1.7–9.

3. Жизненная среда (Sitz im Leben)

По мнению школы «Критики Форм» на облик Нового Завета огромное влияние оказали не только отдельные авторы, но и среда, в которой возникли эти писания. Со-

единение общественно-культурно-религиозных условий, кратко названное Х. Гункелем «*Sitz im Leben*», участвовало в создании НЗ во времена ранней Церкви. Другими словами, ранняя община как единое целое имела творческие способности и также «соавторствовала» в процессе создания НЗ. Это был так называемый «социологический принцип». Согласно этому принципу, корни многих новозаветных текстов следует искать не в словах и деяниях Иисуса, а в общине, желавшей удовлетворить потребности своей религиозной жизни и искавшей ответы на новые вопросы. В этой связи она дополняла лаконичные высказывания Иисуса, истолковывала и расширяла их, придавала им более широкий охват по типу раввинистического толкования. Бультманн утверждал, что дошло даже до того, что целые фрагменты традиции, совершенно не связанной с личностью Иисуса Христа, были заимствованы и истолкованы в евангельском духе, а затем включены в НЗ. Таким образом, творческая активность ранних общин на пути культа, миссионерской деятельности, проповеди и полемики, наложила свой отпечаток на облик НЗ. Редакционная деятельность ранних общин и их жизненной среды можно понять, задавая вопрос: кто пишет? К кому обращается? В каких условиях выступает? Чего хочет добиться своим рассказом?

Культовая среда, молитвенно-литургическая жизнь ранней Церкви требовали определенных текстов (гимнов, песен, молитв...), которые можно было бы использовать на литургических собраниях, чтобы напомнить и воссуществить дело Христово, а также укрепить связь с Ним общины. На этой основе сформировались определенные формы евхаристических повествований, или рассказов о страстях и смерти Христа. Здесь имеется в виду также Евангелие от Иоанна как своего рода литургическая проповедь, читавшаяся на собраниях ранней общины.

По мере исчезновения непосредственных свидетелей жизни и деятельности Иисуса катехетически-миссионерские нужды требовали текстов, подходящих для этой сво-

еобразной формы работы, и одновременно оказывали свое влияние на эти писания.

Необходимость в поучении, паренезе, в повседневной учительной деятельности в уже существовавших общинах вызывали потребность в создании текстов, таких, к примеру, как парадигмы, т.е. побуждающие примеры.

Полемики и апологии возникали в среде, где было необходимо доказывать истинность и превосходство своей веры по сравнению с иудеями и язычниками. Они должны были также укрепить колеблющихся в вере. В полемике с иудеями, например, необходимо было доказательство того, что именно Иисус был Мессией, предсказанным Законом и Пророками.

4. Евангелие — лишь выражение веры?

Выводы, сделанные из так называемого социологического принципа, оказались необыкновенно плодотворны, ибо они привели к различению между историческим Иисусом и Христом веры. Писания НЗ в их современной форме, согласно этим принципам, являются отражением устремлений, желаний, нужд и веры ранней общины. Мы можем обнаружить в них лишь Христа веры. Хотя и говорилось о том, что *Sitz im Leben* ранних христианских общин не создавала новых традиций, а лишь придавала древним новые формы, но в конечном итоге евангельских свидетельств, по мнению сторонников Критики Форм, было недостаточно для представления образа исторического Иисуса. Этот метод не отрицает полностью существование Иисуса и Его служение. Он лишь подвергает сомнению возможность реконструкции истории Иисуса на основании Евангелия, причем до такой степени, что не видит между историческим Иисусом и Иисусом веры и проповедью ранней общины «ни тождества, ни преемственности».

К утверждениям о деисторизации Иисуса ранней общиной примыкают выдвинутые Р. Бультманном тезисы о демифологизации. Это положение предполагает, что каждое вторжение Бога в мир является мифом, а повествование об этом — мифологией. Язык НЗ является, по его мнению, мифологическим языком. Все рассказы о жизни Иисуса имели, в таком случае, мифологический характер, в то время как такие вопросы, как спасение, предсуществование Сына Божия и Его посланничество являлись эхом гностических мифов о спасении и еврейской апокалиптики.

Следует признать, что наиболее радикальные представители Критики Форм были опровергнуты самими учениками *Formgeschichte*. Первыми были сами последователи Бультманна (*E. Käsemann, G. Bornkamm, E. Conzelmann, J. M. Robinson*). Их шагом вперед стала теория о том, что проповедь ранней общины передает не только веру в Иисуса, но и подлинные исторические элементы образа Иисуса. Вместо отсутствия связи опять заговорили о преемственности между историей Иисуса и Евангелием. «Ибо каждый стих Евангелия свидетельствует о том, что источником христианства является не керигма, не пасхальные переживания учеников и не некая идея Христа, а выступление человека — Иисуса из Назарета, распятого при Понтии Пилате, и послание этого Иисуса... Евангелие, которое проповедовал Иисус, предваряет керигму ранней общины. И хотя некоторые подробности жизни Иисуса неточны, Его послание, тем не менее, понятно». Подобным образом высказывался Ч. Г. Додд, англиканский экзегет, занимавшийся исследованиями апостольской керигмы, утверждая, что, хотя Евангелия являются свидетельством веры, религиозными документами, но они суть также исторические документы. «Попытка резко разделить факт и интерпретацию и противопоставить их друг другу, бесспорно, уводит от истины, независимо от того, вылавливают ли факты, исключая толкования, или обращаются исключительно к толкованию, отвергая проблему факта

как неуместную. Серьезный историк (в отличие от простого летописца) понимает, что событие включает в себя и осмысление его современниками»^{*}.

Следующие поправки *Formgeschichte* восходят к скандинавской экзегетической школе (*R. Riesefeld, B. Gerhardsson*), которая занималась изучением возникновения и методов, использовавшихся в процессе устной передачи долитературных, неписьменных единиц. Она открыла метод раввинистического поучения при помощи устной традиции. Благодаря ему возникали целые поколения и школы, где ученик шаг за шагом заучивал наизусть простейшие высказывания и решения, предлагаемые учителем, которые тот, в свою очередь, приобрел от своего учителя. При этом старались максимально точно передать заученное содержание, чему способствовали мнемотехнические приемы. Анализ Евангелия позволяет заметить сходство Иисуса с учителем раввинистической школы, главой школы. Тексты, привитые Им ученикам, используют техники, облегчающие запоминание преподанного учения. Благодаря этому Евангелия являются не только выражением веры ранней церкви, но и отражением истории Иисуса, верно передававшейся из поколения в поколение, как учение Моисея. Таким образом, не исключая послепасхальной веры, следует сказать, что основным корнем евангельской традиции является учение и деяния исторического Иисуса.

Среди ошибок, допущенных Историей Форм (*FG*), следует назвать: приписывание ранней общине слишком больших творческих способностей, априорность в определении среды возникновения текста, зауженное понятие жизненной среды, недостаток знаний о природе лингвистических процессов.

FG опиралась на предположение, что не исторический Иисус, а среда, в которой формировались тексты НЗ, оказали определяющее влияние на их форму. В этом утверж-

^{*} Цит. по: Ч. Г. Додд. Основатель христианства. — М., 1993. — С. 33.

дении содержится чрезмерное доверие к творческим способностям общины, общности. Именно она, по этой гипотезе, была автором той, а не другой формы НЗ. Следует признать, что община действительно имеет свои нужды, тенденции, однако это не творческие, а вдохновляющие силы. Общественная группа может перерабатывать доступные ей традиции, но не изобретает их. Зато творческой энергией обладают яркие личности, понимающие нужды группы и определяющие их, а также предлагающие пути их решения. Само анонимное сообщество не в состоянии создавать определенные формы. Кроме того, действительно неясно, зачем этой общности так нужно было отказаться от учения и деятельности исторического Иисуса, передаваемого сильной и оформленной устной традицией, и создавать вместо них иллюзии.

Следующей ошибкой была априорность в определении жизненной среды, в которой возникли данные тексты. Один раз выявленная среда определяла затем все толкование конкретного текста или в миссионерском, или в культовом, или паранетическом ключе. Между тем известно, что определение среды частично является гипотетическим предположением, кроме того, многие тексты возникали под влиянием не одной отдельной среды или обстоятельства. Некоторые тексты отражают запросы нескольких различных окружений одновременно. Так, к примеру, фрагмент об умножении хлебов может восходить одновременно к культовой, паранетической и миссионерской среде.

Еще одной ошибкой, связанной с предыдущей, является зауженный список жизненных сред. Чаще всего он сводился к официальной среде, причем в трех ее разновидностях — культовой, паранетической и полемической. *FG* полностью исключает частную среду, которая между тем так же может являться вдохновительницей, как и официальная среда. Кроме того, что еще более опасно, *FG* исключает основную и первоочередную роль жизненной среды Иисуса.

По мере развития филологических наук была значительно развита теория библейских литературных жанров. Например, отмечено, что не всегда подтверждается предположение *FG* о том, что каждый литературный жанр или поджанр создавался под влиянием определенной жизненной среды.

К уже упомянутым ошибкам можно присоединить многие другие. К ним относится в первую очередь само предположение о неисторичности Евангелия, сомнение в подлинности передачи истории очевидцами служения Иисуса, контролировавшейся апостолами, или сомнение в возможности подлинной передачи фактов устной традицией в сочетании с чрезмерным поиском сходства с внебиблейской литературой (что частично понятно в связи с популярностью панэллинизма в литературных исследованиях начала XX в.). Совершенно неоправданно было введение разделения между интересами допасхальной и послепасхальной общины, поскольку из древнейших текстов можно заключить также, что объектом интереса послепасхальной общины также был Иисус и Его история до смерти (Деян 1.22–24).

5. Позиция Католической Церкви

Эта позиция была сформулирована в два этапа. На первом, при появлении энциклики «*Divino afflante Spiritu*» (30. 09. 1943 г.), и втором, одновременно с появлением инструкции Папской Библейской Комиссии «Об исторической истинности Евангелия» (21. 04. 1964 г.) и соборной конституции «О Божественном Откровении» (18. 09. 1965 г.).

а) Заслугой первого документа Учительства Церкви («*Divino afflante Spiritu*») является принятие *Formgeschichte* как возможного и необходимого метода библейской экзегезы. «Нельзя ему (т.е. католическому экзегету) пренеб-

речь этой стороной его миссии (т.е. изучением литературных жанров) без большого ущерба для католической экзегезы». Это было весьма общее, не оговаривающее подробностей метода, утверждение, но необычайно смелое, если принять во внимание принципы и выводы тогдашней *FG*. Разумеется, оно не означало согласие Католической церкви с мнением о неисторичности Евангелия.

б) Инструкция «*Об исторической истинности Евангелия*» (21. 04. 1964 г.) своими корнями уходит в брошюру, подготовленную кард. Беа (*A. Bea*) и розданную отцам Собора перед первым заседанием II Ватиканского Собора (1962). Два года спустя эта брошюра в расширенном виде появилась в качестве документа Папской Библейской Комиссии. Он важен постольку, поскольку более поздняя соборная конституция «*Dei Verbum*» практически дословно повторяет использованные в нем формулировки. Он старается отметить положительные и отрицательные стороны и занять определенную позицию по отношению к ним, причем не отвергает метод как таковой, а советует разумно использовать его принципы.

Инструкция отмечает прежде всего саму проблему существования литературных жанров в НЗ, хотя и не называет столь широкого спектра жанров, какой предлагал, к примеру, Бультманн. «Следует отличать те способы выражения, которые использовали проповедовавшие Христа вестники: катехезы, повествования, свидетельства, гимны, доксологии и другие подобные литературные формы, обыкновенно использовавшиеся авторами Священного Писания и людьми того времени». Тем самым в НЗ выделяются различные тексты, которые руководствуются своими собственными правилами и вследствие этого требуют соответствующего им толкования.

Кроме того, инструкция признает, хоть и не используя при этом технический термин *FG*, возможность влияния «жизненной среды» (*Sitz im Leben*) на современную форму Евангелия. Она не утверждает, что фрагменты исходной традиции Христовых времен были перенесены в окаме-

невшей форме и, записанные таким образом, приняли форму Евангелия. Напротив, инструкция допускает возможность приспособления устного предания к целям, которые ставил перед собой каждый из авторов Евангелия. «Это исходное учение, передававшееся сначала живым словом, а затем в письменной форме, ибо, как оказалось, многие старались составить описание событий, связанных с Господом Иисусом, священные писатели записали для нужд Церкви в Четырех Евангелиях, используя метод, соответствовавший конкретной цели, которую каждый из них перед собой поставил». Такого рода приспособление к задачам, стоящим перед каждым из евангелистов, частично проясняло проблему одного и того же учения и деяния Иисуса, находящего различное освещение в различных Евангелиях. Кроме того, устное предание было приспособлено к жизненной среде пишущего и церковей, которым оно адресовалось. Священные писатели сделали это, «совершая определенный отбор из богатого предания, передавая одни вопросы синтетически, другие поясняя в соответствии с положением церковей, прилагали всяческие усилия, чтобы читатели могли убедиться в достоверности этого учения, которое они уже познали». Это разъяснение предполагает как сокращения, так и расширения исходного предания там, где этого требует положение Церкви, например, необходимость в более подробном пояснении истин перед лицом ошибок, проникших в общину, или в результате проступков. Оба этих утверждения инструкции о жанрах и приспособлении к среде имеют большое значение для понимания позиции католической экзегезы по отношению к *FG*.

Стремясь еще больше конкретизировать позицию католической Церкви, инструкция также четко определяет злоупотребления *FG*, которые принять невозможно. Здесь имеются в виду в основном два вопроса — тезис об определяющей роли ранней общины в формировании Евангелия, сводящий к минимуму саму деятельность евангелистов, и тезис о чрезмерном влиянии послепасхальной веры

на форму Евангелия. Первая ошибка, заключающаяся в отрицании роли апостолов как свидетелей, а также в недооценке роли евангелистов, указана в инструкции следующим образом: «есть, наконец, и те, кто, недооценивая значение апостолов как свидетелей Христовых, их посланничество и влияние на раннюю общность, преувеличивают творческую роль этой общности». Форму Евангелия определил прежде всего Христос и Его апостолы, которые разнесли по всему тогдашнему миру Его идею, а не ранняя община. Вторая ошибка, связанная с преувеличенным представлением о влиянии послепасхальной веры на форму Евангелия, — это как бы другая сторона той же медали. Инструкция не только подтверждает, что Евангелия представляют исторического Иисуса, но и старается верно описать саму послепасхальную веру, ее роль в формировании Евангелия. «Когда Иисус воскрес, а Его Божественность была ясно подтверждена, вера не только не затмила память о происшедшем, но даже укрепила ее, поскольку опиралась именно на то, что Иисус делал и чему учил. А если с этого момента ученики Его почитали Иисуса Господом и Сыном Божиим, то в результате этого Он не превратился в мифический персонаж и Его учение не было искажено. Нет причин для того, чтобы отрицать, что апостолы передавали своим слушателям то, что в действительности говорил и делал Христос Господь, с полным пониманием, которое они обрели, будучи наставлены славными деяниями и освещены Духом Истины». Вопрос вдохновения со стороны послепасхального окружения касается, таким образом, согласно инструкции, «более полного понимания», а не новых сочинений, противоречащих деланию и учению исторического Иисуса. Таким образом, неверно такое понимание веры, которое предполагает, что она не заботится об исторической истине или что она не в состоянии выразить эту истину.

с) Догматическая Конституция «*О Божественном Откровении*» (18. 09. 1965 г.) подхватывает и развивает мысли, сформулированные в инструкции «Об исторической

истинности Евангелия». В пятой главе, говорящей о НЗ, мы читаем об истинном характере Евангелия. Конституция использует практически те же слова, что Инструкция: «Святая Матерь Церковь твердо и с исключительным постоянством утверждала и утверждает, что перечисленные четыре Евангелия, историчность которых она безоговорочно удостоверяет, верно передают то, что Иисус, Сын Божий, живя среди людей, действительно творил и о чем Он учил для вечного их спасения, до того дня, когда Он был вознесен (ср. Деян 1. 1–2). То, что Господь говорил и делал, Апостолы, после вознесения Его, передали своим слушателям с тем более полным разумением, которому они были научены славными событиями жизни Христовой и наставлены светом Духа Истины. Священнописатели составили четыре Евангелия, выбирая из многого, что было передано устно или письменно, одно приводя в синтез, другое излагая с учетом состояния церквей, наконец, сохраняя форму провозглашения, с тем, чтобы сообщать нам всегда истинное и подлинное об Иисусе. Ибо они их написали либо по своей собственной памяти и воспоминаниям, либо по свидетельству тех, “кому от начала довелось быть очевидцами и служителями Слова”, чтобы мы познали “истину” с их слов, в которых мы были наставлены (ср. Лк 1.2–4)» — *Dei Verbum* V. 19.

Конституция не называет ни одного литературного жанра, однако в самом начале безоговорочно подтверждает историчность Евангелия. Это выражение было добавлено в текст лишь в последней фазе работы над планом Конституции с целью исключения всяких сомнений, касающихся объективного и подлинного характера истории, отраженной Евангелиями. Здесь постоянно имеется в виду объективность с точки зрения истории спасения, а не объективность научного типа. Историю не следует путать с хроникой, которая означает подробное, почти фотографическое отражение событий и речений. История греков и римлян, а также истинная современная история является осмыслением фактов в свете

идей или даже идеалов. Хроника же и так называемая историография XIX века позитивистского типа утратили свою ценность именно потому, что остановились на поиске «чистых фактов». В высказывании конституции «*Dei Verbum*» имеется в виду, разумеется, понимание истории, как процесса, имеющего религиозное измерение.

VI

КРИТИКА РЕДАКЦИИ

1. История

Когда стали заметны первые недостатки ее предшественницы, возник новый метод исследования Евангелия. Так после Литературной Критики появилась Критика Форм, а затем — Критика редакции.

Литературная критика традиционно исследовала такие проблемы, как авторство книг НЗ, строение книг, источники, которые использовались при создании книг, а в новой версии также библейскую поэзию и прозу, эстетику и философию языка, соотношение формы и содержания, влияние строения на смысл текста, роль языка в управлении идеями и жизненными принципами.

Критика форм последовала за источниками, которые выделила или пыталась выделить литературная критика, и описала то, что происходило с преданием, передававшимся устно от человека к человеку и от христианской общины к общине. Критика форм сосредоточилась на изменениях, которые ввела в Предание жизнь и мысль церквей — иудео-христианской и этнохристианской. Она сосредоточилась на проблеме уточнения критериев, способных помочь в отделении тех слоев Евангелия, которые восходят к историческому Иисусу, от тех, которые отра-

жают нужды ранней Церкви, она сосредоточила свое внимание на анализе малых литературных единиц, присутствующих в Евангелии.

Критика Редакции (*Redaktionsgeschichte* — *RG*) является новейшим из трех упомянутых здесь методов. Она выросла из Критики Форм и использует определенные элементы *FG*, подчеркивая некоторые из них. Как *FG* распространилась после I мировой войны, так *RG* приобрела известность после II мировой. Хотя еще до II мировой войны можно заметить первые намеки на нее в опубликованных Лайтфутом (*R. H. Lightfoot*) лекциях (1934 г.) под названием «История и ее интерпретация в Евангелиях», тем не менее, истинными создателями нового метода стало лишь следующее поколение экзегетов, сформировавшееся некогда под сенью Дибелиуса и Бульманна. К нему относятся Борнкамм (*G. Bornkamm*), Концельманн (*H. Conzelmann*), Марксен (*W. Marxen*). Каждый из них применил новый метод к собственной теме (Борнкамм — о Матфее; Концельманн — о Луке; Марксен — о Марке). Первым новое название (*Redaktionsgeschichte*) использовал Марксен («*Der Evangelist Markus-Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*. — Göttingen, 1956).

Объектом внимания нового метода является весь процесс редактирования Евангелия, а в более широком смысле — всего НЗ, обнаружение его этапов и указание на то, какого рода модификациям был подвергнут литературный материал на каждом из этих этапов. *RG* старается отделить то, что относится к передаваемой традиции, от того, что было добавлено к преданию в результате деятельности каждого из авторов, принимавших участие в постепенном редактировании Евангелия. *RG* не сосредотачивается на том, что было присоединено на каждом новом этапе формирования, или редактирования, Евангелия, но спрашивает *как* это было присоединено. В результате она приходит к выводу о том, что люди, которые в разные периоды принимали участие в формировании Евангелия, не были лишь механическими собирателями, записывающими услышанное и найденное,

но истинными писателями и богословами. Таким образом, насколько *FG* занималась в первую очередь строением, композицией, формой отдельных элементов, входящих в состав большой мозаики и главными ее фигурами, настолько *RG* сосредотачивается в основном на фоне мозаики, объединяющем отдельные фигуры в единое целое, и старается понять, почему в мозаике оказались те, а не иные образы, почему они имеют именно такие пропорции, почему их поместили именно на таком, а не на другом фоне. Что мы можем узнать об основной мысли того, кто так скомпоновал отдельные элементы, анализируя отдельные фрагменты и целые фигуры?

2. Главные положения *RG*

В процессе развития сформировались основные положения этого метода, с помощью которых *RG* старается достичь поставленной ею цели. Среди этих положений отмечаются необходимость внимания к особенностям мышления людей того региона, в котором формировался НЗ и правила перевода, затем к рамкам Евангелия и, наконец, к необходимости целостного подхода к Евангелию.

Первое из этих положений, т.е. понимание образа мыслей и способа выражения людей, редактировавших НЗ, является необычайно важным принципом, исключаяющим многие недомолвки. Ведь многие тексты НЗ, которые могут выглядеть как плоды фантазии, не имеющей ничего общего с историей, — это лишь следствие ментальности, присущей ближневосточным народам, выражающей нечто совершенно иное, нежели то, что видит в них современный читатель. К особенностям этой восточной ментальности относится тенденция к преувеличению чисел, известная, впрочем, и по Ветхому Завету (Мф 25.15 завывает число талантов; Лк 19.16–21 —

число слуг), тенденция приукрашивать действие (в Мф 22.2 господин свадебного пира является царем, а не простым смертным), тенденция к оживлению действия при помощи диалога (Мф 21.41 повествует о диалоге Иисуса со слушателями, а не о монологе, как Мк 12.9). С этим своеобразным образом мыслей и способом их выражения должны были столкнуться редакторы Евангелия, намеревающиеся перевести его на другой язык. Перенесение из одной культурной среды в другую неизбежно влечет за собой определенное истолкование. Тот, кто делает перевод, одновременно толкует текст, если желает быть понят на другом языке. Кроме того, он приспособливает текст к новой среде, в которой некоторые слова, поступки или обычаи могли бы быть неправильно поняты. Так, к примеру, Лука, обращаясь к палестинской среде, говорит о трех стражах, на которые разделена ночь (Лк 12.28), Мк же, пишущий для римлян, использует римскую систему деления ночи и говорит о четырех стражах (Мк 13.35).

Второе положение требует обращать внимание на рамки Евангелия (т.е. хронологические и топографические указания, начальные и финальные формулы, связки между эпизодами, другими словами, фон и нити, связывающие фрагменты в единое целое). Это интерес к тому материалу, которому *FG* отводила мало места или вовсе оставляла без внимания. Примером внимания к таким рамкам и их значению оказывается, например, то, что появление в евангельском повествовании такого места, как «гора», для Лк обычно служит поводом для упоминания о молитве Иисуса, а для Мф — поводом для упоминания о Божественных откровениях. У Луки исключительную роль играет Иерусалим. Подобным образом обстоит дело с понятиями «при всех» и «в уединении», указывающими на место произнесения притчи или углубленный комментарий к ней. Мк, используя эти понятия, заимствует двухступенчатый метод раввинистического поучения, в котором часть поучения адресовалась всем, даже

не-евреям, а часть резервировалась лишь для правоверных иудеев, для сообщества верных. Оказалось, что имеют значение также некоторые хронологические данные, указывающие на богословскую мысль. Например, Иоанн при помощи кратких упоминаний о времени (вроде «на следующий день» — Ин 1.29,35,43; «на третий день» — 2.1) создает схему, опирающуюся на число семь. Описание первой недели служения Иисуса должно было отсылать к новому делу творения мира. Свою богословскую и способствующую формированию фона ценность имеют также начальные и финальные формулы определенных перикоп. Благодаря им отдельные редакторы могли пояснять неясное содержание, расширяя воспринятое ими устное предание, обогащая содержание слов и деяний Иисуса, придавая им вселенское звучание (Мф 20.16), добавляя тематически связанные с этим фрагментом Предания Иисусовы логики, придавая словам и деяниям Иисуса новое направление (Мк 12.10–11; Мф 21.43; Лк 20.18).

Третьим положением является необходимость целостного подхода к Евангелию, поскольку легко заметить, что, несмотря на различия, Евангелия дают вполне единообразное описание слов и деяний Иисуса. *RG* обратила внимание на это и решила ответить на вопрос, какая богословская мысль помогала евангелисту создавать Евангелие как единое целое. С целью обнаружения этой мысли *RG* воспользовалась следующим методом. Сначала необходимо исследовать Евангелие как единое целое, а затем взглянуться в подробности и оценить их в свете целого. В подходе к целому важно не только то, что сказал евангелист, но и то, чего он недосказал, как сказал и какой смысл придал целому. Благодаря этому легче понять, каким образом фрагменты складываются в определенное единство.

3. Редакционный вклад Евангелистов

Заслугой *RG* было, как мы уже отметили, обращение внимания на индивидуальный редакционный вклад каждого из евангелистов в процесс создания Евангелия. Этот вклад нельзя не отметить или свести к простому соединению воедино заимствованных из Предания малых долитературных и литературных единиц. Его нельзя также переоценить, отрицая существование более ранней традиции и усматривая в редакторе единственного автора всего Евангелия, создающего свой труд без какой-либо опоры на более ранние источники, исключительно благодаря личной изобретательности. Его возможности ограничивались полученными из Предания материалами и нуждами отдельных общин, которым были адресованы его писания. Несмотря на это, нельзя отрицать, что евангелисты также были активными соавторами Евангелия. Благодаря определенным литературным приемам (отбор преданий, эстетизация, пояснение, трансформация, аллегоризация, дополнение, повтор), необходимым для формирования любого понятного труда, они наложили на Евангелия свой индивидуальный отпечаток.

а) **Отбор преданий** был естественной необходимостью в связи с существованием множества разнообразных описаний деяний и слов Иисуса в различной форме (Ин 20.30; Лк 1.1 — *«Уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова; то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе...»*). Необходимость отбора вытекала не только из факта существования большого количества доступных описаний, но и из основной темы, которую решил изобразить каждый из евангелистов в своем труде; следовало выбрать лишь некоторые из чудес, ограничиться некоторыми высказываниями Хри-

ста и описанием некоторых его деяний (например, Мк пропускает многие логики Иисуса).

b) Следующим редакционным приемом евангелистов является **композиция** всего труда. Ни одно из Евангелий не является случайным собранием разнородных событий и речений, но каждое характеризуется внутренним порядком, продуманной композицией, подчиненной основной идее данного евангелиста. Такого рода работа являлась задачей каждого из евангелистов, и, изучая ее, мы одновременно познаем его мысль, отраженную в строении труда. Так, к примеру, Мф собирает поучения Иисуса в пять блоков, которые по своему строению напоминают Моисеево Пятикнижие. Это свидетельствует о том, что, обращаясь к иудеям, он желает отметить сходства между учением Иисуса и учением Моисея. Более того, он хочет доказать, что деятельность Иисуса «осуществила» то, что предрекали и чего ожидали Закон, Пророки и Писания, что Иисус действительно был ожидаемым Мессией.

c) Частью редакционной работы была также деятельность, направленная на **улучшение стиля**, лексики, синтаксиса, содержащегося в Предании материала с целью придать языку Евангелия большую эстетичность. Благодаря этим эстетизирующим операциям удалось избежать неясных выражений, что можно заметить, к примеру, в текстах Мф и Лк, которые они заимствуют у Мк, однако, вместо того чтобы дословно передать его формулировку, они улучшают стиль фраз Марка или даже совсем опускают их.

d) Сравнивая синоптических авторов, можно также легко заметить, что в описании некоторых тождественных событий они **изменяют последовательность** составных элементов целого. Например, искушение Господа Иисуса происходит в Мф в следующей последовательности: пустыня — Иерусалим — высокая гора. В Лк порядок несколько отличается: пустыня — высокая гора — Иерусалим. Это изменение последовательности обусловлено различным значением, которое придается в богословии Мф «высокой горе», у Лк — Иерусалиму.

е) Везде, где возникала необходимость, евангелисты добавляют свои **пояснения**. К арамейским фразам Мк, к примеру, сразу прибавляет греческий перевод. В тексте Молитвы Господней после просьбе о прощении Мф прибавляет пояснение «Если вы будете прощать людям согрешения их...» (Мф 6.14). Краткий вопрос о сыновстве Божиим в Мк 12.35 у Мф 22.42–46 превращается в диалог с фарисеями. В то время как Лк довольствуется формулировкой «блаженны нищие» (Лк 6.20), Мф добавляет «духом» (Мф 5.3).

г) **Аллегоризация** является литературным приемом, состоящим в приписывании деянию или его части, кроме буквального значения, переносного значения. Евангелисты часто прибегают к этому приему в процессе истолкования притч. Когда буквальный смысл притчи говорит о царе, господине дома, женихе, переносный смысл, присоединенный к исходному, повествует о Христе. Чаше всех использует аллегорию Мф, реже всех — Мк.

г) Не всегда можно однозначно определить, кто **дополнил Предание** — носители устной традиции или сами евангелисты. Так, к примеру, они произвели расширение одной традиции при помощи вставок из другой (например, о задаче притч в учении Иисуса — Мк 4.11–12; о сне жены Пилата в описании допроса Иисуса — Мф 27.19). Они сдваивали притчи, а также создавали собрания, состоящие более чем из двух притч. По всей видимости, сдваивание притч сначала произошло в рамках схожей темы (разделенное царство — Мк 3.24–25 и разделенная семья — Мк 12.25; соль — Мф 5.13 и свет — Мк 5.14а). Затем стали объединяться также притчи различной тематики (например, о пире — Лк 14.16–24; Мф 22.1–10 и о брачной одежде — Мф 22.11–13) или притчи о логии различной тематики (например, о рабочих в винограднике — Мф 20.1–15 + логия о первых и последних — Мф 20.16).

д) К следам редакционной деятельности следует отнести также **повторы** однажды сказанных фраз. Та же самая фраза: «*Обратитесь, ибо приблизилось Царствие Небесное*»

трижды встречается в Мф. Один раз она произносится Иоанном Крестителем (3.2), второй раз ее произносит Господь Иисус (4.17), на третий раз она является частью учения, передаваемого апостолам (10.7). Тожественны также три предсказания о страдании и воскресении Иисуса в Мк (8.31; 9.33; 10.33). Иногда кажется, что целью этих повторов является просто нагнетание драматизма, они могут быть истолкованы в широко понятых категориях предсказания и исполнения.

i) К тем же категориям предсказания и исполнения относятся также все тексты, которые интерпретируют многие деяния и слова Иисуса как осуществление отдельных ветхозаветных пророчеств. Такие **аппликации** были особенно важны в текстах НЗ, обращенных непосредственно к иудео-христианской церкви, знавшей и использовавшей Ветхий Завет и понимавшей ценность основанной на Ветхом Завете аргументации. Для этнохристиан аргумент из Закона и Пророков имел значительно меньшее значение. Примером новозаветного писания, в котором широко используются ссылки на писания Ветхого Завета и говорится об их исполнении в лице Христа, является Евангелие от Матфея, обращенное к иудео-христианской среде (например, «*Да сбудется реченное через пророка Исаию*» — Мф 12.17; «*Да сбудется реченное через пророка*» — Мф 13.35; 21.4). Эти аппликации приписаны не непосредственно Иисусу, а скорее творчеству евангелистов.

4. Достижения Критики Редакции

Главным достижением *RG* является углубление наших знаний об истории развития раннехристианского богословия. То, что к этому моменту было известно о Евангелиях в общих чертах, было в значительной степени углублено и расширено. Благодаря *RG* была изучена характерная при-

сущая отдельным евангелистам теология. Уже не смешиваются в одном котле богословие Иисуса, богословие послепасхальной традиции и богословие конкретного синоптического автора, нельзя сравнить рассуждения о Лк до Концельманна, с тем, что о нем известно после появления трудов этого ученого. Более радикальные сторонники *RG* утверждают даже, что с этого момента все обзорные истории раннехристианского богословия утратили свою актуальность, поскольку не показывают синоптических авторов как главных богословов НЗ. Поскольку многое в Евангелиях можно приписать богословию евангелистов, хранителей традиции, пророков и проповедников Церкви, то необходимо отметить, что тем самым исследование жизни Иисуса стало значительно более сложным.

RG разработала в этой области методологическую базу, позволяющую выделить подлинные слова Иисуса в Евангелиях. Первый принцип — это использование **«критерия отличия»**. В соответствии с ним Иисусу приписываются лишь те евангельские высказывания, которые отличны от содержания, проповедовавшегося тогдашним иудаизмом (например, несоответствующим духу тогдашнего народного иудаизма было именование Бога Отцом — *«Авва»*, поэтому легко приписать это выражение Иисусу). Второй принцип — это **«принцип многих источников»**. Он предполагает, что то, что засвидетельствовано бóльшим количеством источников, форм или традиций, не принадлежит к практике той или иной ранней церкви, а вышло из уст Иисуса (например, многократная иллюстрация различными традициями позиции Иисуса по отношению к мытарям и грешникам). Третий принцип — это **«принцип согласованности»**. Все, что согласуется с материалом, признанным подлинно восходящим к Иисусу, также может быть признано подлинным. В более широком значении этот принцип распространяется не только на слова, но и на деяния Иисуса. Подлинно принадлежащими Иисусу признаются те деяния, которые согласуются с проповедовавшимся Им учением (четкая направленность к Богу,

понятому как Отец, жесткое осуждение всяческих форм лицемерия, забота о грешниках и мытарях, сочувствие к страждущим). Иисус никогда не действовал ради собственной выгоды. Его задачей была проповедь Царствия Божия, его деяния поясняли произносимые Им слова. Взятые по отдельности, эти три принципа могут быть источником произвола и ошибок, однако применяемые вместе и с большой осторожностью, они позволяют постепенно выделять подлинные слова и деяния Иисуса.

5. Оценка Критики Редакции

Со стороны католической Церкви подчеркивается необходимость использования метода *RG* как полезного средства для выделения трех этапов формирования Евангелия (Иисус — апостолы — евангелисты). Этот метод был принят Церковью в уже цитировавшемся нами в разговоре о *FG* тексте (*Dei Verbum* V.19). Этот документ не только выделяет три этапа (Иисус, Сын Божий — апостолы — священнописатели), но и явственно одобряет идею о собственном богословии отдельных апостолов и евангелистов. Апостолы, говорит он, передали учение и деяния Иисуса не только дословно, но «с полным разумением», т.е. в свете своего богословия, соответствующего учению Иисуса, и личного опыта. На вопрос о том, на каком основании они не ограничились передачей исключительно слов и деяний Иисуса без каких-либо дополнений, документ отвечает, что «они были научены славными событиями жизни Христовой и наставлены светом Духа Истины». Это означает, что апостолы после воскресения и вознесения Иисуса усовершенствовали свое знание Его учения и служения. Апостолы не играли роль магнитофонной ленты, но были истинными проповедниками послания Спасения. Евангелисты, говорит далее Конституция, «со-

ставили четыре Евангелия, выбирая из многого, что было передано устно или письменно, одно приводя в синтез, другое излагая с учетом состояния церквей, наконец, сохраняя форму провозглашения, с тем, чтобы сообщать нам всегда истинное и подлинное об Иисусе. Ибо они их написали либо по своей собственной памяти и воспоминаниям, либо по свидетельству тех, “кому от начала довелось быть очевидцами и служителями Слова”, чтобы мы познали “истину” с их слов, в которых мы были наставлены (ср. Лк 1.2–4)». При этом следует отметить, что эти идеи, или так называемое богословие евангелистов, столь же богодухновенны, как остальное Евангелие, частью которого они являются. Их слова также суть слово Божие и правило веры, поскольку являются не искажением первоначальной мысли, а ее приспособлением к новой ситуации. Евангелисты передают нам учение Иисуса так, а не иначе, не потому, что не ценят Его слова и деяния, а потому, что их сердце и мысль полностью включены в этот процесс, и они чувствуют себя неразрывно связанными с глубинным смыслом Христова послания.

VII

ОСНОВНЫЕ МЕТОДЫ, ТРАКТОВКИ И ПОДХОДЫ К ЧТЕНИЮ ЕВАНГЕЛИЯ

1. Структуралистский метод

Этот метод восходит к швейцарскому лингвисту Фердинанду де Соссюру и русской формалистической школе (Пропп). Ее представители полагали, что лингвистические исследования не могут быть ограничены лишь диахронией (т.е. анализом отдельных единиц языка) и должны учитывать также синхронию (т.е. вскрывать связь между отдельными элементами языка). Следует изучать не только отдельные «кирпичики», но и отношения между ними. Структуралистов интересуют не столько намерения автора литературного произведения, характерные особенности или композиция этого произведения, сколько структура как некое единое целое, к которому имеют отношение все его части. В этой связи структурализм изучает преимущественно не временные, исторические характеристики текста (как это делала традиционная литературная критика), а его вневременные особенности. Он исходит из убеждения в том, что, помимо внешних характеристик, каждый текст содержит в себе также некие неосознанные автором шаблоны или культурные коды, которые сами возникают в речи любого говорящего или пишущего человека (так называемые глубинные структуры), независи-

мо от времени, когда он говорил или писал (напр., сказки всех народов). В этой связи структурализм близок науке о знаках, т.е. семиотике (от греческого «*semeion*» — знак) или семиологии. Хотя предмет и методы последней довольно расплывчаты, она считается (особенно в гуманитарных науках) одной из наиболее универсальных областей знания (включающей в себя этнологию, антропологию, психологию, социологию, историю искусства, литературоведение, математику и информатику), занимающейся природой сущности, характеристиками, функциями и типологией знаков.

Со временем (Ч. Моррис) из семиотики выделились три субдисциплины: семантика (т.е. наука о знаках в их отношении к действительности), синтактика (т.е. наука о взаимодействии знаков) и прагматика (т.е. наука о знаках в их отношении к тому, кто их использует).

Методы отцов структурализма (Ф. де Соссюра, Р. Якобсона, К. Леви—Строса, Р. Барта и А. Греймаса) в 60-е гг. XX в. были перенесены в библеистику. Структурализм распространился на богословских факультетах, появились даже специальные исследовательские центры, применяющие этот метод (CADIR — Франция, SEMANET — Голландия, ASTER — Канада) и соответствующая научная периодика (*Semiotique et Bible, Semeia, Linguistica Biblica*). Структурализм находился в оппозиции к традиционным методам библейских исследований, поскольку его сторонники были убеждены в том, что история текста значительно менее важна, чем сам библейский текст, такой, каким мы его знаем и читаем в настоящее время. Воздействие этого текста на читателя, по мнению структуралистов, не зависит от знания последним обстоятельств его возникновения или редактирования. Все это может быть интересно лишь историкам текста. Текст воздействует на читателя даже тогда, когда тот ничего не знает об истории его возникновения, намерениях автора и т.п. В этом отношении структурализм четко противопоставлен как *Form-*, так и *Redaktionsgeschichte*, которые стремятся выде-

лить в произведении как можно более мелкие его составные части. Структуралисты исследуют современный облик библейской книги, стараясь понять, как этот текст передает свой смысл, какие факторы определяют его значение. Структурализм не интересуется тем, что находится вне текста. Вместо вопроса о том, что автор книги хотел сказать своим читателям, он ставит вопрос о том, как адресаты воспринимают текст данного автора.

В процессе исследований Евангелия обнаружили определенные слабые стороны структуралистского метода. К ним относятся: отсутствие единообразия и ясности методов, методологическая сложность структурализма, недооценка культурных форм, наложивших свой отпечаток на текст и пренебрежение к социальным, историческим и психологическим условиям формирования современного облика книги. Однако наиболее опасный элемент структурализма — это сведение божественной вести, неразрывно связанной с содержанием библейского текста, к ряду общечеловеческих истин, отнюдь не претендующих на особую значимость. Именно в этом изучении формального облика текста, не интересующимся тем, что он — это Слово Божие, состоит наибольшая слабость структуралистского метода.

Положительной стороной этого метода является его полезность при экзегезе библейского текста, поскольку структурализм обращает внимание на то, что не имело особого значения для более старых методов, а именно — на подчиненное четким лингвистическим законам единство текста. Если структурализм сможет представить свой метод в более простой форме, он может оказаться крайне полезен в пастырской работе и способствовать приближению Библии массе неспециалистов, позволяя им понять различные семантические аспекты текста, не опираясь на обширные знания об истории самого текста (Папская Библейская Комиссия. Толкование Священного Писания в Церкви. — Польский пер.: Poznań, 1994. — S. 40).

2. Трактовка в русле иудаистской экзегетической традиции

Новый Завет в значительной степени сформировался под влиянием иудейской среды. История, язык, символика и культура этой среды оказали большое влияние на его облик. Можно сказать даже, что без понимания этой основы нельзя понять мир Нового Завета. Мы имеем в виду ту основу, которая сформировалась как в Земле Обетованной, так и вне ее, в диаспоре. Эта среда была неоднородна. Очень краткое описание различных религиозных течений, каждое из которых имело собственные представления о мире и о Боге, дано Иосифом Флавием. Следы богатого творчества этой среды сохранились в канонических и неканонических писаниях. Они свидетельствуют о разнообразии не только содержания, но и методов толкования, благодаря которым из одних и тех же ветхозаветных текстов могли делаться принципиально различные выводы. Знакомство с иудейской средой и особенно — с ее литературным творчеством значительно облегчает понимание Евангелия и Апостольских Посланий. Это относится не только ко времени, предшествовавшему созданию Нового Завета, но и к более поздним эпохам, в которые, зачастую многократно, переосмысливались некоторые издавна известные тексты.

Документ, озаглавленный «Толкование Библии в Церкви» на первом месте среди свидетелей иудейского толкования упоминает греческий перевод Священного Писания, так называемую *Септуагинту*. Созданная в эллинистическом мире иудеями и для иудеев (несмотря на более поздний отказ от нее раввинов), она представляет собой совершенно уникальное свидетельство о существовавших в те времена правилах толкования текста, многократно отходящего от буквального перевода. Ценность этого про-

изведения выходит далеко за границы иудейской среды. Септуагинта стала частью христианской Библии, и оставалась таковой по меньшей мере четыре первые века существования Церкви, а на востоке сохранила это значение и по сей день. Именно на Септуагинту в значительной степени опирался возникающий Новый Завет. В этой связи, собирая материал для экзегезы Евангелия, следует не только проверить приводимые в нем древнееврейские тексты Ветхого Завета, но и тщательно изучить их греческую версию, обращая особое внимание на различия между древнееврейским и греческим текстами. Это связано с тем, что зачастую эти различия были напрямую заимствованы в Новый Завет из Септуагинты.

Второе место в документе Папской Библейской Комиссии отдано *таргумам*, т.е. переводам древнееврейской Библии на арамейский язык. Трудно точно сказать, что появилось раньше: Септуагинта (созданная между II в. и 1-й половиной I в. до Р.Х.) или таргумы (устная версия которых, по всей видимости, восходит к временам возвращения из вавилонского пленения). Таргумы представляют собой такое же свидетельство интерпретационных усилий, как Септуагинта. Иногда они толкуют текст буквально, иногда — очень вольно, предлагают современное им понимание ветхозаветных текстов Священного Писания, соответствующее древним и более новым способам толкования. Создавая свои комментарии, Отцы Церкви зачастую опирались как на Септуагинту, так и на таргумы, т.е. на арамейскую Библию, варианты которой были очень разнообразны.

Третий источник — это иудейская *апокрифическая литература*, которая иногда называется также межзаветной. Она исходит из тех же способов толкования, что и оба Завета, хоть и не получила достаточного признания для включения ее в иудейский канон Священного Писания. Отчасти это, несомненно, объясняется также ее поздней датировкой. Множество необычайно разнообразных по форме и содержанию книг отражают язык богословского

толкования, характерный для разных направлений иудаизма первых веков нашей эры и являются ценным сравнительным материалом при изучении Евангелий. Зачастую апокрифическая литература развивает более ранние ветхозаветные темы, оказывается развернутой парафразой того, что в свернутом виде присутствует в иудейском каноне. Так, к примеру, без знания апокрифической литературы практически невозможно понять новозаветную апокалиптику. Стремясь глубже уразуметь Евангелия, необходимо обратить внимание на лексические или ситуационные параллели, прослеживающиеся в апокрифической литературе, к ветхозаветным фрагментам, на которые ссылаются как апокрифы, так и синоптические Евангелия.

Дальнейшее развитие неканонической иудейской литературы отражают *мидраши*, во множестве появившиеся на протяжении нескольких последующих веков. Они использовались как в синагоге, так и вне ее и позволяют проследить развитие интерпретации одних и тех же ветхозаветных текстов различными течениями иудаизма.

К уже названным свидетельствам иудейского толкования, которые могут быть использованы при экзегезе Нового Завета, следует добавить труды великих еврейских грамматиков, лексикографов и комментаторов — как средневековых, так и современных. Они могут помочь понять смысл темных мест Писания, подобно тому, как мы находим такую помощь в трудах Отцов Церкви.

Во всех упомянутых (Септуагинта, таргумы, апокрифы, мидраши) и не упомянутых до сих пор источниках, содержащих иудейское толкование Ветхого Завета, встречаются схожие интерпретационные жанры (псалмы, гимны, видения, откровения, сны, притчи, аллегории, антологии, писания премудрости и многие другие). Они предполагают использование множества (от нескольких до нескольких десятков) экзегетических приемов (сближение удаленных друг от друга текстов, переосмысление старого текста, сбор сотен различных более ранних толкований, поиск параллельных мест, модификация облика текста,

принятие другого значения слова и т.д.). Они использовались также в Новом Завете, в том числе — в синоптических Евангелиях.

Обращение к иудейской экзегетической традиции необычайно полезно и поучительно. «Глубина эрудиции, с древности и до нашего времени посвященная иудеями служению Богу, значительно облегчает экзегезу обоих Заветов» («Толкование Библии в Церкви», с. 2). Тем не менее, этот труд может быть плодотворен только при условии критического отношения к иудейским источникам. Это относится не только к их датировке и необходимости учета того обстоятельства, что они создавались последователями различных богословских школ: следует помнить о принципиальном различии двух позиций, иудейской и христианской, лежащих в основе иудейского и христианского предания. Для иудеев речь идет о религии, обуславливающей идентичность народа и его образ жизни, для христиан — об общине веры в Иисуса, Мессию и Сына Божия, умершего, воскресшего и живого. Две эти позиции образуют два экзегетических контекста, которые, несмотря на многочисленные сходства, принципиально отличны друг от друга («Толкование Библии в Церкви», с. 2). Следствием этого различия является, к примеру, тот факт, что фарисейская школа, господствовавшая в иудаизме начиная с конца I в. от Р.Х., ввела жесткую цензуру раввинистического учения, которая в значительной степени характеризуется полемическим настроением по отношению к христианству. В этой связи при комментировании Евангелия нельзя использовать раввинистическую литературу (Мишну, Тозефту, Талмуды, Мидраши) без известной доли критицизма, не изучив предварительно историю комментируемого текста. Это обусловлено тем, что легко можно представить себе ситуацию, когда не только Новый Завет использует иудейскую традицию толкования, но и напротив — более поздняя иудейская традиция отталкивается от Нового Завета.

3. Подход, основанный на церковном Предании

Ведомая Святым Духом Церковь, сохраняя живую традицию, записала и перечислила писания, содержащие истины, данные Богом для нашего спасения. Будучи общим наследием всего Народа Божия, они хранились и комментировались для его блага, будучи как бы зеркалом, посредством которого Церковь может неустанно постигать свою идентичность и в любое мгновение проверять, насколько она соответствует евангельскому поучению. Святой Дух поддерживает ее в деле постепенного толкования Писаний, позволяющего глубже понять полученное Откровение. Как и обещал, Христос ведет Церковь к полноте истины (Ин 16.12–13), как некогда Он вел Апостолов.

С момента основания Церкви Он помогал ей толковать богодухновенные Писания, вначале делая это через Отцов Церкви. Те же люди, которые установили канон священных книг, посвятили значительную часть своей жизни их толкованию. В написанных ими комментариях, проповедях, апологетических и богословских сочинениях Отцы Церкви не только прочертили основные пути развития учения Церкви, но и оставили обильную духовную пищу для верующих, заботясь как о благе больших церковных общин, так и об отдельных христианах. Стремясь прежде всего к постижению исторического смысла Священного Писания, при толковании его текстов они использовали также аллегорический метод. Иногда Отцы соединяли воедино аллегорическое и типологическое толкования. Зачастую эти толкования очень сложны, ибо Отцы были убеждены в неизменной актуальности обращенной Богом к Его народу вести, в том, что все, нашедшее отражение на страницах Священного Писания, имеет педагогическое и пастырское значение: «Описано в наставление нам» (1 Кор 10.11). В то же время, они

отдавали себе отчет в неисчерпаемости Библии. Несмотря на использование различных экзегетических приемов, различное образование и влияние различных философских школ, Отцы стремились всегда толковать Священное Писание в рамках живого Предания Церкви, в едином подлинно христианском духе. Знакомясь с тем, как Евангелие толковалось различными Отцами Церкви, разными святоотеческими школами и в разные эпохи, мы не только приобретаем огромное экзегетическое сокровище и раскрываем поразительные глубины толкования, но и учимся смирению. Особенно ярок этот урок тогда, когда оказывается, что многие объяснения, сегодня кажущиеся новаторскими, давным-давно стали плодом кропотливого труда Отцов Церкви.

К такой же работе ради созидания Тела Христова призваны экзегеты, которые с эпохи средневековья посвящают себя служению Церкви. Зная древние языки, библейскую историю и культуру, и в то же время осваивая все новые методы толкования Священного Писания, они, в лице своих великих представителей, несут Народу Божию все новую духовную пищу. Постигая Евангелие необходимо изучить сказанное о том или ином евангельском тексте экзегезой последних столетий, узнать, какие его значения были открыты и переданы в руки пастырей и верных. Многие из этих людей (епископов, священников, диаконов, «простых» верующих), питавшихся Священным Писанием, также оставили нам свои труды, остающиеся шедеврами библейской интуиции и толкования. Использовать подобную литературу очень полезно, особенно тогда, когда она принадлежит перу святых.

Учитывая, что Священное Писание и Священное Предание суть врученное всей Церкви уникальное и святое сокровище, которое совместными усилиями должны возвещать, исповедовать и распространять все пастыри и верные, необходимо обратить внимание на роль в этом процессе учительства Церкви. Осуществляя свою власть от имени Христа, оно призвано аутентично толковать вве-

ренное Церкви Слово Божие. Учительство Церкви должно отличать верную Евангельскому тексту трактовку от неверной и не отражающей веру Церкви. Оно должно защищать Народ Божий в истине. В сомнительных случаях при толковании сложных текстов для сохранения великого дара единства с Телом Христовым следует обращаться к суду Учительства.

4. *Подход в ключе Wirkungsgeschichte*

В шестидесятые годы XX века, когда стали развиваться научные школы, разделяющие литературное произведение и его воздействие на читателей, появилось также обратное течение, старающееся подчеркнуть тесную связь между ними. При этом имелись в виду как индивидуальный, так и коллективный читатель. Это течение разработало метод, именуемый *Wirkungsgeschichte*, т.е. история, или, скорее, исследование воздействия текста. Оно исходит из положения, что ни один текст не является литературным произведением до тех пор, пока не попадет в руки читателя, который как бы оживляет его в процессе своего восприятия. Каждый текст вызывает у читателя некий отклик, а задача *Wirkungsgeschichte* — исследовать эволюцию этого отклика от эпохи к эпохе. Воздействие текста подобно все более широким кругам, расходящимся по воде от брошенного в нее камня. Эти круги и есть тот отклик, который текст вызывает в очередном поколении читателей (как у каждого по отдельности, так и у всех вместе). Соприкасаясь с текстом, они, не без водительства Святого Духа, задают волнующие их вопросы, производят некий отбор текстов и даже переосмысливают их.

Дальнейшее развитие эта идея получила в трудах У. Лутца (*U. Lutz*), который разграничил *Auslegungsgeschichte*

и *Wirkungsgeschichte*. Первая, т.е. история толкования библейского текста, прослеживается в комментариях и других богословских текстах. Вторая, т.е. восприятие и актуализация текста, относится к иной, нежели комментарии, области богословских изысканий, — например, к церковному праву, проповеди, песнопениям и искусству, к деятельности и страданию Церкви. В этой связи *Wirkungsgeschichte*, по мнению Лутца, есть более широкое, нежели *Auslegungsgeschichte*, понятие.

У истоков *Wirkungsgeschichte* лежали идеи протестантского богослова Эбелинга (*G. E. Ebeling*), высказанные им в монографии «История Церкви как толкование Священного Писания» (1947 г.). Исходя из основной посылки Реформации о том, что Евангелие есть средоточие христианской жизни, Эбелинг видел в истории Церкви прежде всего историю толкования библейской традиции. Это толкование понималось им очень широко как нечто, охватывающее собой все вербальные и невербальные проявления жизни, осознанные и бессознательные связи, позитивные и негативные настроения. Одним словом, такое толкование выходит далеко за пределы сугубо сознательного, рационального толкования Священного Писания. У этого толкования лишь одна цель — принятие веры в Иисуса Христа и, как следствие, мотивированная и одухотворенная Священным Писанием деятельность.

Конкретный облик *Wirkungsgeschichte* различные ученые представляли себе по-разному (*Gadamer* — как согласование различных точек зрения; *Wrege* — как историю процесса передачи; *Berg* — как историю вдохновенных Священным Писанием поступков). В конце концов, это привело к выделению из *Wirkungsgeschichte* течения, которое может быть названо историей восприятия (*Rezeptionsgeschichte*). В то время, как *Wirkungsgeschichte*, т.е. история воздействия, акцентирует прежде всего действие Божие в истории, *Rezeptionsgeschichte* более полно подчеркивает человеческое влияние на этот процесс. В первом случае основное внимание сосредоточено на тексте, во втором — на его адресате. Бла-

годаря этому стало ясно также, что нельзя отождествлять *Wirkungsgeschichte* с тем, что называется историей засвидетельствованного различными комментариями толкования конкретного текста в разные эпохи. *Wirkungsgeschichte* представляет собой, скорее, акцептацию и реализацию библейской вести в жизни отдельных христиан и всей Церкви в целом. Анализируется ее влияние не только на литературу, но и на другие области культуры, на богословие, аскезу и мистику, наконец, — на социальные институты. Эта реализация не всегда была объективна. Известны примеры тенденциозного и ложного понимания библейского текста. Обыкновенно это становилось следствием произвольного отбора, соединения, адаптации и актуализации этих текстов.

5. Социологический подход

Социология, к которой восходят эти новые методы, это наука об обществе, изучающая общественные отношения и их изменения с течением времени, социальную структуру и законы развития общества, формы и проявления социальной жизни. Заимствованные из этой науки методы, перенесенные в область толкования Библии (*G. Theissey*), назывались по-разному: социологическое описание, библейская социология, социология Библии, социологическая экзегеза, социологически направленная экзегеза, социальная история, социальная герменевтика. Иногда можно также встретить название «материалистическое толкование Библии», которое должно было провести грань между этим методом и идеалистическим пониманием истории, характерным для историко-критических методов. В сущности, определенное внимание к социальному аспекту проявлялось издавна. Об этом свидетельствует интерес *Formgeschichte* к так называемо-

му *Sitz im Leben*, т.е. общественно-исторической среде или внимание к «библейским институтам». При этом изучалась взаимозависимость между текстом и обществом, в котором он появился. Социальный уклад обществ, в которых формировалась библейская традиция, оказал большое влияние на текст. Так, например, в 30-е гг. XX в. чикагская школа изучала социальную историю раннего христианства.

Однако подлинный расцвет социологических методов в библеистике начинается лишь с 70-х гг. XX в. Внимание к социальному укладу в библейскую эпоху (чем люди питались, как жили, как зарабатывали на жизнь, каковы были торговля и подати, общественные отношения и т.п.) стало визитной карточкой нового метода, косвенно указывавшего, что богословская экзегеза зачастую бывает слишком абстрактной и академичной. Социологические методы стремятся показать нечто большее, нежели историческое перечисление дат и фактов. Помимо описания образа жизни в те времена (напр., городской жизни, жизни в деревне, положение женщин в обществе, бедность и богатство), анализируется также взаимозависимость между политикой, экономикой и социальной жизнью. При этом сторонники этого метода исходят из убеждения (несколько одностороннего), что человек есть существо общественное. Иногда общество оказывает такое влияние на индивида, что не только определяет его поступки, но и напрямую ограничивает его свободу, хотя пример мучеников показывает, что свобода человека может противостоять любым социальным условиям. Социологический подход изучает положение общины, должности, причины возникновения и изменения структур, влияние социальных групп (свободные и рабы, мужчины, женщины, бедные, богатые) на развитие ранней Церкви, роль места проповеди, а также пытается понять, как все это повлияло на развитие богословия. При этом, разумеется, должно учитываться принципиальное отличие первых адресатов новозаветной проповеди от современных.

Этот метод, как и другие, имеет свои слабые стороны. К ним относится сведение процесса возникновения и разви-

тия христианства к чисто социологическим его аспектам. В форме социологии марксистского толка это ведет даже к утверждению, что религиозное сознание зависит от общественных отношений, т.е. нерелигиозных условий, значительно сильнее, нежели ему это кажется. Религия в этом случае оказывается лишь надстройкой к социальному базису. Между тем, очевидно, что социология имеет весьма ограниченные сведения о столь удаленном от нас времени. В случае Нового Завета она зачастую вынуждена использовать внебиблейские источники, на основании которых в дальнейшем реконструируются общие, не всегда достаточно хорошо обоснованные, структуры. Сомнительны также проводимые этой школой аналогии между поведением ранней Церкви и других общественных институтов того времени. Слабой стороной метода является также отсутствие интереса к литературным функциям текста и невнимание к богословию религии.

Несмотря на то, что в области библеистики социологический подход еще относительно молод и ему предстоит большой путь, он, тем не менее, уже оказывается весьма полезен, когда используется в сочетании с другими интерпретационными методами. «В целом, социологический подход к Библии открывает перед экзегезой новые возможности и несет много пользы. Знакомство с социологическими данными позволяет понять экономические, культурные и религиозные механизмы, действовавшие в библейском мире. Они необходимы при критико-исторических исследованиях. Задача экзегезы — учитывать свидетельство веры апостольской Церкви — не может быть исполнена должным образом без научных изысканий, показывающих тесную и непосредственную связь текстов Нового Завета с социальным опытом ранней Церкви. Использование методов, разработанных различными социологическими дисциплинами, обеспечивает историческим исследованиям библейской эпохи прекрасную возможность постоянного обновления, при условии, что эти модели будут модифицироваться в зависимости от объекта исследования» (Папская

Библейская Комиссия. Толкование Священного Писания в Церкви. — Польский пер.: Poznan, 1994. — S. 48).

6. Психологический и психоаналитический подходы

Первые попытки использовать психологию при толковании Священного Писания были предприняты протестантским богословием после первой мировой войны. Это богословие, помещая в центр своего интереса человека, особенное внимание уделяла проблемам сверхчувственных явлений и видений. При помощи заимствованных из психологии аргументов предпринимались попытки (малоубедительные) доказать историчность текстов Священного Писания. Как реакция на эти изыскания возникло новое течение протестантской мысли — диалектическое богословие, которое порвало с психологизацией буквалистской теологии, акцентируя Слово Божие как единственный объект христианского богословия.

Современное богословие, для которого характерна подобная же антропологическая направленность, возвращается к сотрудничеству с психологией на более глубоком уровне. На сей раз, психология говорит о человеке с учетом перспективы Откровения, не отрицая всего его религиозного опыта. Она обращает внимание на язык символов, образов, метафор, обрядов и сновидений, которые позволяют проникнуть в труднодоступную для сугубо предметного мышления область религиозного опыта. Психологические методы призваны показать, какую роль играет этот язык в откровении, описывающем религиозный опыт библейских персонажей.

На сегодняшний день можно указать несколько путей диалога между психологией и экзегезой. Свящ. Сухий (*Suchy*)

выделяет следующие подходы: соединение экзегезы с психоанализом, соединение психологии с историко-критической экзегезой, а также исторической психологии или терапевтического подхода с экзегезой.

Первое направление, т.е. синтез экзегезы и психоанализа, иначе именуемое «глубинной психологией» исходит из юнговских представлений об интуиции. Самый известный на сегодняшний день его сторонник в Германии — это Древерманн (*E. Drewermann*), вокруг теории которого идет бурная полемика. Главная посылка этого течения — наличие коллективного бессознательного. Оно дает пищу для общих всем людям всех времен представлений. Существуют некие архаические представления, общие для всего человечества. Их можно найти в любое время и в любом месте у каждого человека как некий исходный всеобщий прообраз, архетип. Он отражен в религиях, мифах, легендах, сновидениях, символике и конструирует коллективное бессознательное. Будучи перенесена в область библеистики, теория архетипов стремится расширить понимание Откровения, указывая на то, что исторический опыт Израиля вписан в общечеловеческие процессы. В этой истории прослеживаются типичные формы развития религиозного опыта, который затем, будучи объективирован, предлагается другим людям как пример для подражания. Понимание этого в настоящее время не приходит автоматически. Необходимо реконструировать воздействие бессознательного. Лишь в этом случае Библия позволит человеку расширить и углубить свое самосознание.

Второе течение стремится обогатить историко-критический метод достижениями психологии (*G. Krinetzki, G. Theissen*). Его приверженцы, в отличие от сторонников предыдущего направления, не отождествляют библейский опыт с опытом современного человека. Благодаря вниманию к психологическому когнитивизму (человек определяется его убеждениями и сознанием), глубинной психологии (человек управляется бессознатель-

ными импульсами) и бихевиоризму (человек определяется средой) удалось сохранить самостоятельность психологии и экзегезы, не ставя под сомнение историческую обусловленность Библии.

Третье течение, т.е. историческая психология, исходит из того, что духовность человека в ходе истории постоянно изменяется. Древние представления отличались от современных. Это течение подвергает сомнению значимость юнговского противопоставления сознательного и бессознательного в отнесении к древности, для которой единственным свидетельством о внутренней жизни человека являются тексты. Психологи этого направления стараются понять конкретное значение того или иного библейского текста, то, как лежащее у истоков данного текста исходное переживание повлияло на его облик, каковы особенности библейской ментальности, пытаются реконструировать древнее мировоззрение. По мнению сторонников этого метода, труду психолога должно предшествовать историческое исследование, результаты которого в дальнейшем будет интерпретированы психологом.

Четвертое направление, так называемый терапевтический подход к Библии, сосредотачивается на ее лечебном воздействии. Как некогда библейские персонажи открывали свои переживания и свой внутренний мир, так же может делать это и современный человек, напр., пересказывая психотерапевту свои сны. Последний же, используя психотерапевтические методы, может понять, какие внутренние проблемы беспокоят его пациента, и помочь решить их или, по крайней мере, способствовать более глубокому пониманию себя пациентом. Различие между проявлением себя в сказках, мифах и т.п., и раскрытием внутреннего мира посредством Священного Писания состоит, по мнению представителей этого направления, в том, что последнее тесно связано с божественным делом спасения.

Вне зависимости от того, какое психологическое или психоаналитическое направление имеется в виду, документ Пап-

ской Библейской Комиссии «О толковании Священного Писания в Церкви» призывает критически относиться к перспективам диалога экзегезы с этими течениями (п. 3) и не размывать границу между этими дисциплинами. Среди опасностей этих методов документ указывает на тот тип психоанализа и психологии, который исходит из атеистических посылок и не способен учитывать данные, которые опираются на веру. Кроме того, упоминается течение, которое в вопросе об ответственности человека отвергает реальность греха и спасения. Наконец, указывается на смешение спонтанной религиозности с библейским откровением. Поскольку одни экзегеты полностью отвергают психологический подход к библейским текстам, а другие абсолютизируют ценность подобной интерпретации, следует обратить внимание на необходимость учитывать как психологические аспекты проблемы, так и историко-критический метод. Кроме того, подобному анализу могут быть подвергнуты не все тексты, его можно применять лишь в отношении избранных и подходящих для этого текстов. Это позволит избежать преувеличения роли человеческого фактора в Библии и недооценки ее божественной природы.

7. Феминистический подход

Это направление зародилось во времена борьбы американских женщин за свои права. Второй этап — это 70-е гг. XX в. Первоначально речь шла об освобождении женщин и их равноправии с мужчинами, а на втором этапе — также о женском священстве. Начиная с 70-х гг. феминизм предполагал не только борьбу за равноправие, но и критику социального и культурного устройства. Так появилось феминистическое богословие или, иначе, — богословский феминизм. Раньше всего он возник в среде иудейских и протестантских

женщин-богословов. Развитию феминизма способствовали также экуменическое движение и учение II Ватиканского Собора.

Документ Папской Библейской Комиссии указывает на три типа феминистической экзегезы: радикальная, не-ортодоксальная и критическая. Первый тип отвергает авторитет Священного Писания, утверждая, что оно написано мужчинами, стремящимися сохранить свою власть над женщинами. В центре внимания Библии, согласно этому мнению, находится мужчина. Церковь — это неформально патриархальный и сексистский институт, то есть институт, воспринимающий женщину в физиологических категориях, причем с точки зрения ее функций по отношению к мужчине (возлюбленная, жена, мать). Феминистическое богословие стремится не только избегать деления на мужские и женские признаки, но и деления на типично женские (дом, материнство) и мужские (общественная жизнь) роли. Оно требует расширения роли женщин за пределы физического или духовного материнства. К радикальному направлению феминистической экзегезы относятся американка Дэли (*M. Daly*), ставшая первой женщиной, защитившей докторскую диссертацию в области богословия в швейцарском Фрибурге (впоследствии она покинула Церковь) и католичка Шусслер (*E. Schussler*).

Неортодоксальное течение признает профетизм Священного Писания, особенно — в тех случаях, когда оно встает на сторону слабых, т.е. также на сторону женщин. Оно стремится использовать все тексты, полезные в борьбе за освобождение женщин. Его сторонники полагают, что те места, где речь идет о притеснении и дискриминации женщин, не имеют отношения к спасительному деланию Божию. По мнению приверженцев этого течения, следует отдавать себе отчет в том, что в библейском тексте присутствуют некие намеки на то, что впоследствии, созрев, заставит мужчин признать в женщине полноценного человека.

Критическое направление стремится показать отличие между положением женщины в апостольской Церкви и в современном мире. Апостольская Церковь поддерживала равенство между мужчиной и женщиной: *«Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»* (Гал 3.27–28). Это исходное церковное равенство впоследствии было забыто, а Церковь вернулась к старой патриархальной модели, основанной на господстве мужчин.

Следует отметить, что ни одна из перечисленных трактовок в русле феминистического подхода не изобрела собственных экзегетических методов, которые привели бы ее к новаторским открытиям. К общеизвестным методам они добавляют лишь два исследовательских критерия. Первый — это так называемый феминистский критерий, заимствованный из практики движения за освобождение женщин. В соответствии с ним, историю, как правило, пишут победители. Поэтому тот, кто стремится познать истину, не может слепо доверять текстам, но должен скорее подозревать их в сокрытии истины. Для того, чтобы добраться до истины при толковании Священного Писания, необходима так называемая «герменевтика сомнения». Библия была написана мужчинами и поэтому, по мнению феминисток, изначально пристрастна. Для того, чтобы заметить, что «контекст может изменять текст», следует читать Писание свежим глазом и слушать свежим ухом.

Второй критерий — это так называемый социологический критерий. Он направлен, прежде всего, на анализ общества библейских времен и положение в нем женщины. Этот критерий состоит, например, в том, что культуре кочевников приписывается характерное для патриархальной эпохи доминирование мужских ценностей, а оседлой культуре — женских. Он проявляется в особом интересе к женским персонажам Священного Писания, а в случае Нового Завета — во внимании к отличию в восприятии

роли женщины Иисусом и св. Павлом, различному положению женщин в иудейском и греко-римском обществе I в. от Р.Х.

Позитивным результатом феминистской экзегезы стало более активное участие женщин в чтении и толковании Священного Писания. Если раньше их областью была преимущественно мистика, то в настоящее время женщины, благодаря своей чуткости, могут находить в тексте то, что неуловимо для мужчины. К примеру, благодаря такой экзегезе было отмечено, что Библия приписывает Богу Отцу также элементы материнской любви. Феминистическое богословие обращает внимание женщин на ценность так называемого «сестричества», на их способность совместными усилиями постичь свою природу и роль. Это богословие позволяет лучше понять значение и роль женщин в истории ранней и современной Церкви, достоинство и роль женщины в обществе, значение женской религиозности в христианской религиозной традиции, в отношении к молитве, правилам веры и отношениях с другими людьми. Еще одна его положительная черта — это протест против широко распространенных ложных толкований Священного Писания, оправдывающих господство мужчины над женщиной.

Слабыми сторонами феминистического толкования являются его методологическая слабость, использование тенденциозной интерпретации Священного Писания и аргументов «по умолчанию», которые в большинстве случаев ненадежны, реконструкция исторической обстановки по отрывочным и недостоверным сообщениям текста, подмена смысла текста собственной предвзятой теорией. Все это мешает построению авторитетного богословия. Особенно это относится к тем направлениям феминистического богословия, которые утверждают, что Священное Писание — не прямое Слово Божие, а лишь попытка его понимания, которая (не без искажений) передается из поколения в поколение.

Еще одна опасность — это частое сведение всего к про-

блеме сугубо земного освобождения в ущерб эсхатологической природе и единству с верой и Преданием всей Церкви. Зачастую такая односторонность обусловлена давлением социальных проблем. Когда феминистическое богословие требует отказа от противопоставления мужского и женского, дающее пищу постоянному взаимообогащению человечества, оно противоречит не только вере, но и самой природе. Пример злоупотреблений феминистической экзегезы — ее отказ от прежнего понимания власти в Церкви (проповедь Слова Божия, пастырство, Литургия, Таинства), которую феминистское толкование из разряда богословских категорий переводит в разряд чисто социальных или даже политических институтов.

8. *Фундаменталистское прочтение*

Термин «фундаментализм» имеет в настоящее время очень широкое значение. Он описывает как религиозные позиции, так и течения. Зачастую он используется как ярлык, указывающий на узость взглядов и упрощенные представления о мире. В применении к экзегезе фундаментализм означает течение, главная задача которого — буквально истолковать Священное Писание. Такое чтение считалось единственно возможным протестантскими течениями эпохи Реформации. В эпоху Просвещения она служила защитой против метафорической интерпретации. В конце XIX в. слово «фундаментализм» стало техническим термином для обозначения консервативного направления протестантской экзегезы, представители которого сформулировали его принципы на Американском Библейском Конгрессе (1895 г.), в частности — принцип буквальной (вербальной) безошибочности Священного Писания. Эта абсолютная безошибочность Библии распространяется на все

описанные в ней детали. Библия была дословно продиктована Святым Духом и потому в ней нет ни одной, даже самой ничтожной, ошибки. Благодаря Священному Писанию человек вступает в непосредственный контакт с Откровением и спасением. Человеческий фактор полностью элиминируется. Будучи наследником Реформации и ее принципа *sola Scriptura*, фундаментализм отвергает Церковь как место формирования Священного Писания. Он отвергает также Предание, ибо не сознает, что оно предшествовало появлению Священного Писания подобно тому, как, скажем, Тайная Вечеря предшествовала рассказу о Тайной Вечере, а жизнь и обычаи ранней Церкви предшествовали рассказу об этой жизни в писаниях Апостолов и Евангелистов. Новый Завет сложился в лоне Церкви и остается ее Писанием.

Возможно, в силу подобной позиции фундаментализм уделяет Евангелиям меньше внимания, чем пророческим писаниям Ветхого Завета и Апокалипсису. Самая большая опасность этого течения состоит в том, что интерпретация библейских истин опирается в нем на внебиблейскую идеологию. Обобщая, можно сказать, что он игнорирует человеческую природу слова Божия и связанные с ней особенности. Фундаментализм совершенно не интересуется историческими факторами, обуславливающими язык Библии, возможностью переносных значений, литературных форм или древних стилистических тропов. Он также полностью отвергает тезис о длительном процессе формирования и развития библейских книг (Иисус — Апостолы — Евангелисты), многие из которых в действительности были плодом многолетних трудов в совершенно различных исторических условиях. Безошибочность Священного Писания воспринимается как научная истинность всех его сообщений, вне зависимости от того, идет ли речь об исторической достоверности библейских рассказов или, к примеру, о научной достоверности описания творения мира. Фундаментализм отвергает результаты научных исследований, предпочитая им заключенную в Библии древнюю кос-

мологию. Параллельно он категорически не согласен признать, что естественной средой возникновения, развития и толкования Священного Писания является Церковь. Фундаменталистское прочтение Библии не представляет собой ни особого экзегетического метода (т.е. комплекса научных приемов, используемых для прояснения смысла библейских текстов), ни подхода (т.е. не является исследованием текста под определенным углом зрения).

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

VIII

ЕВАНГЕЛИЕ ДЕТСТВА

1. От Матфея и Луки

Так называются («Евангелие Детства» — ЕД) первые две главы Мф и Лк. Это наименование указывает на определенное отличие этого фрагмента от остального Евангелия. ЕД как бы предшествует собственно Евангелию, начало которого совпадает с началом общественного служения Иисуса (крещение Иоанна). Когда НЗ говорит о начале Евангелия, обыкновенно имеется в виду крещение Иоанна, а не рождество Иисуса. Так понимает вопрос Марк (1.1 — *«Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия... Явился Иоанн, крестя в пустыне»*). Так воспринимает Евангелие даже сам Лука, у которого присутствует ЕД, но который в Деян 1.1 обращается к Феофилу следующим образом: *«Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал»*. Подобное же восприятие отражено в Деян 1.22, где говорится о пребывании с Иисусом *«начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся»*, и в Деян 10.37 в проповеди Петра: *«Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном»*. Кроме тематического отличия от собственно Евангелия, ЕД характеризуется так-

же особой предысторией. А именно: собственно Евангелие передавалось от Иисуса через Апостолов к Евангелистам, а источником информации о ЕД были скорее личные воспоминания, чем официально передаваемое учение ранней Церкви, подвергнутое сложным редакционным процессам.

Это выражается в стилистике ЕД, отличной от евангельской. Насколько правдоподобны Евангелия вместе с описанными в них чудесами, настолько ЕД вводят нас как бы в мир сказок, легенд. Эти две главы у Мф и у Лк гораздо сильнее опираются на Ветхий Завет и являют собой плавный переход от Ветхого Завета к Новому.

Эта опора ЕД на Ветхий Завет проявляется довольно часто. Например, в случае, когда ЕД использует литературный жанр «благовещение» или «обетование рождения сына», использовавшийся в Ветхом Завете при описании чудесного и неожиданного рождения какой-либо провиденциальной личности (рождение Исаака — Быт 18.1–15; Самсона — Суд 13; Гедсона — Суд 6). В этих сценах появляется даже ангел Господень, приветствующий Гедсона: «*Господь с тобою*». Этот жанр должен облегчить понимание великих событий, грядущих по воле Божией. Ангел, появившийся во время Благовещения, назван Лукой Гавриилом. Тот же Гавриил объясняет смысл видения Даниилу. Сны часто встречаются в книге Бытия (28.10–17; 37.5–9). Само сообщение, переданное Марии Ангелом (Лк) является эхом пророчества Нафана, данного Давиду (2 Цар 7.12–16) и предсказания Исаии о потомке Давида (Ис 9.5–6). В ответ на свой вопрос, как это может случиться, Мария слышит то же, что бесплодная Сара: «*Для Бога нет ничего невозможного*» (Быт 18.14). Три песни (*Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*) не содержат ничего специфически новозаветного — того, что невозможно было бы возвести к Ветхому Завету. «Звезда» волхвов представляет собой четкую аллюзию на пророчество Валаама (Числ 24.17), она использована также пророком Михеем (Мих 5.1). История возвращения из Егип-

та предполагает сравнение Иисуса с самим Израилем. Иосиф реагирует подобно Моисею, когда слышит те же слова: «Ибо умерли все, искавшие души твоей» (Исх 4.19; Мф 2.20). Как Моисей, так и Иосиф берет свою жену и сына и возвращается (Исх 4.20; Мф 2.21). Наконец, Лк и Мф используют родословие — литературный прием, широко известный в Ветхом Завете.

Один из них стремится обратить внимание на то, что Иисус является сыном Авраама, второй указывает на родство Иисуса со всем человечеством, выводя родословие не от Авраама — праотца израильского народа, а от Адама — праотца всего человечества.

Различия

Внимательное сопоставление двух первых глав Евангелия от Матфея и от Луки обнаруживает удивительные вещи. В изложении ЕД Иисуса у этих двух синоптиков обнаруживаются значительные различия. Кажется, что каждый автор иллюстрирует свою собственную точку зрения.

Матфей стремится подчеркнуть, что Иисус был сыном Давидовым, поэтому в его изложении ЕД таким важным персонажем становится Иосиф. С этой целью он не только приводит родословие Иосифа, но и подробно объясняет его отцовство (1.18–25). В одном тексте Матфей отстаивает два тезиса: Иисус не является сыном Иосифа и Иисус — сын Иосифа. Он не является сыном в смысле физическом, поскольку рожден не от Иосифа, а от Духа Святого, от Бога. Он оказывается сыном Иосифа в юридическом смысле, поскольку Иосиф фактически, в согласии с законом, после обручения принимает Марию в свой дом. Таким образом, отстаиваются два тезиса — девственное зачатие девы Марии и то, что по закону Иисус является потомком Давида, а значит, происходит из того дома, откуда должен был произойти Мессия, Царь. Мф в широком отступлении гораздо более драматично, чем Лк, пере-

сказывает сон Иосифа, благодаря которому рассеялись его сомнения. В более подробном, чем у Лк, родословии он проходит обратный путь, используя так называемое восходящее родословие и начинает от Авраама, чтобы придти к Иисусу. При этом Мф использует символические числа, подразделяя свое родословие на три части, каждая из которых включает по четырнадцать предков Иисуса. Число 14 было выбрано им, по-видимому, потому, что по законам гематрии оно обозначало сумму числовых значений букв, присутствующих в имени «Давид». Также лишь Мф передает сцену пророчества волхвов (2.1–12) об открытых для спасения границах. Не только Израиль, но и все остальные могут встретить Христа. Рассказ Мф о бегстве в Египет богат воспоминаниями первого Исхода.

В свою очередь, Луке очень интересна личность Марии. Основным отличием ЕД Луки является объединение двух событий — рождения Иоанна Крестителя и рождения Иисуса. При этом обнаруживается довольно значительное различие между Лк и Мф. Лк описывает возвращение в Назарет сразу после посвящения Иисуса в Иерусалимском храме. Согласно же Мф, между посвящением в храме и возвращением в Галилею прошло около двух лет. Это можно объяснить манерой Луки обрывать повествование. Как Мф подчеркивал сомнения Иосифа, так Лк обращает внимание на сомнения Марии (Лк 1.26–38). Особенно интересен тот факт, что лишь Лк подробно описывает сам момент рождения Иисуса (2.1–20), сообщает об обрезании младенца (2.21), посвящении Его во храме (2.22–24), пророчестве старого Симеона (2.25–35), встрече с пророчицей Анной (2.36–38). Далее, пропустив значительный отрезок времени, лишь Лк приводит рассказ об обретении двенадцатилетнего Господа во храме (2.41–52). Многие события ЕД от Луки происходят в храме. Эти сцены согласуются с общей тенденцией Лк (присущей всему его Евангелию) подчеркивать роль храма, Святого Духа, нищих Господних, благочестивых женщин и обращать внимание на тему радости.

Каковы могут быть причины появления этих различий между Мф и Лк? Некоторые говорят о знакомстве Лк с каким-то, возможно, даже письменным, преданием о рождении Иисуса, которое было впоследствии присоединено к Евангелию, другие — о существовании отдельной истории Иоанна Крестителя (в секте Иоаннитов?), впоследствии объединенной с рассказами о начале жизни Иисуса. В случае Мф говорится о существовании какого-то более раннего документа о ЕД Иисуса, по форме напоминающего так называемые *Testimonia*, Кумранские Свидетельства. На этот вывод наталкивают два вида ветхозаветных цитат, присутствующих в нынешнем ЕД от Матфея, одни из которых близки к масоретскому тексту, а другие — к тексту Септуагинты.

Сходства

Однако было бы ошибкой видеть лишь различия между ЕД Мф и Лк. Кроме различий в них можно проследить, по сути, схожую последовательность событий, где пропуски у одного из синоптических авторов восполняет другой и наоборот. Развитие ЕД можно представить схематически следующим образом:

	Лк		Мф
1.5–25	Обетование Захарии		
1.26–38	Обетование Марии		
		1.18–25	Обетование Иосифу
1.39–56	Посещение. <i>Magnificat</i>		
1.57–80	Рождение Иоанна. <i>Benedictus</i>		
2.1–21	Рождение Иисуса		
2.22–38	Посвящение во храме		
		2.1–18	Поклонение волхвов. Бегство в Египет
2.39– 0	Возвращение в Назарет	2.22–23	Прибытие в Назарет
2.41–50	Обретение во храме		
2.51–52	Укрытая жизнь в Назарете		

Согласованность этих двух независимых традиций тем более удивительна, что Мф и Лк совпадают не только в последовательности тем, но и в их содержании:

	Мф	Лк
Иосиф и Дом Давида	1.20	1.25; 2.4
Мария, обрученная Иосифу	1.18	2.5
Зачатие от Духа Святого	1.18,20	1.35
Сын, названный Иисусом	1.21,25	1.31
Иисус — сын Давида и Авраама	1.1	1.32; 3.31,34
Рождение в Вифлееме	2.1,5–6	2.4
Во времена Ирода	2.1–2	1.5
Жизнь в Назарете	2.23; 13.54–57	2.39–51; 4.16

Цитаты из Ветхого Завета

Мы уже говорили, что язык ЕД очень схож с ветхозаветным. Кроме того, ЕД многократно ссылается на Ветхий Завет, цитируя из него некоторые избранные фрагменты или, по крайней мере, делая аллюзии на них. Достаточно посмотреть на любое издание текста греческого НЗ, чтобы убедиться в том, как часто ЕД обращается к Ветхому Завету. Некоторые радикальные экзегеты сделали из этого вывод, что ЕД вообще представляет собой основанную на ВЗ легенду. Это явная бессмыслица, подобная попытке исключить исторического Иисуса и заменить Его расплывчатым Иисусом веры. Ветхозаветная форма ЕД вместе с его цитатами имеет конкретную цель. Речь идет о том, чтобы подчеркнуть, что Иисус является продолжением Ветхого Завета. Затем, что Он представляет Собой нечто новое по отношению к Ветхому Завету, и эту новизну подчеркивает сопоставление некоторых персонажей Ветхого Завета с Иисусом (Адам — Новый Адам; Давид — Новый Давид; Моисей — Новый Моисей). Эти типологии были понятны иудеям и не только указывали место Иисуса среди ветхозаветных персонажей, но и определяли Его задачи.

Среди несомненных цитат из Ветхого Завета следует назвать:

Мф 1.23	Се Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил	Ис 7.14 LXX
1.23b	С нами Бог	Ис 8.8 LXX
2.6	И ты Вифлеем ... ничем не меньше воеводств Иудиных; ибо из тебя произойдет Вождь, который упасет народ Мой Израиля	Мих 5.1
2.15	Из Египта воззвал Я Сына Моего	Ос 11.1
2.18	Глас в Раме слышен, плач и рыдание и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться; ибо их нет	Иер 31.15
2.23	Всякий младенец мужеского пола да будет посвящен Господу	Исх 13.2,12,15
2.24	Две горлицы или двух птенцов голубиных	Лев 12.8

Эти цитаты сосредоточены у Матфея вокруг темы Иисус-Мессия, Иисус-Израиль. Кроме них в ЕД мы имеем дело с множеством аллюзий и словесных совпадений. Все они не имеют такой непосредственной и однозначной связи с Ветхим Заветом, как приведенные цитаты, однако восходят к тому же источнику и являются доказательством того, что взгляд на ЕД был в значительной степени обусловлен мышлением, сформировавшимся на основе Ветхого Завета (Мф 1.1 — 1 Пар 17.11; Быт 5.1; 22.18; Мф 1.2 — Быт 21.3,12; 25.26; 29.35; 49.10; 1 Пар 1.34; Мф 1.3 — 1 Пар 2.5,9; Быт 38.29,30; Руф 4.18–22; 1 Пар 2.10–11; Мф 1.5 — Руф 4.13–17; Мф 1.6 — 2 Цар 12.24; Мф 1.7 — 1 Пар 3.10–16; Мф 1.11 — 1 Езд 1.32 LXX; Мф 1.21 — Сир 46.1; Пс 130.8; Мф 2.2 — Числ 24.17; Мф 2.6b — 2 Цар 5.2; Мф 2.10 — Ис 39.2; Ион 4.6; Мф 2.11 — Пс 72.10,11,15; Ис 60.6; Мф 2.13 — Исх 2.15; Мф 2.20 — Исх 4.19; Мф 2.23 — Ис 11.1; 53.2). Прямые цитаты, аллюзии и словесные совпадения являются подтверждением того, в сколь большой степени авторы ЕД мыслили ветхозаветными категориями, говоря о детстве Иисуса. Способ повествования о новых реалиях при помощи об-

разов и языка, взятых из более ранних книг Ветхого Завета, не представляет собой чего-то исключительного. Достаточно, к примеру, присмотреться к текстам поздних пророков, чтобы убедиться в том, сколь сильно они используют язык, образы и содержание, заимствованные у более ранних пророков. Цитаты ЕД вводили знающих Писания иудеев в атмосферу рождества Спасителя, подобную атмосфере рождения спасителей Ветхого Завета.

Тема Страстей

ЕД, написанное после смерти и воскресения Иисуса было, как и все Евангелие, не только попыткой воспроизведения некой истории, но и богословским осмыслением событий, личности Иисуса

и всех тех, кто каким-либо образом, даже самым фактом рождения в той же стране и жизни в то же время, входили в сферу событий, связанных с детством Иисуса. Две первых главы Мф и Лк претендуют на большую глубину, стремятся описать различные позиции, которые заняли люди пред лицом рождения Иисуса-Мессии. С первых мгновений Своей земной жизни Иисус, согласно ЕД, стал предметом пререканий. Часть людей встанет на Его сторону и с радостью примет сначала весть о Его рождении, а затем и само рождение. Однако другие изначально воспротивятся Его пришествию. Их сопротивление не ограничится словами, они будут стараться уничтожить Мессию. Поэтому же с самого начала, а не только после так называемого пророчества о смерти, в истории Иисуса возникнет тема сопротивления и тема смерти. Первые пророчества страстей Иисуса появляются уже в ЕД.

К такого рода предвосхищениям страстей в ЕД принадлежит извлеченная из пророчества Симеона фраза: «*Се, лежит Сей в предмет пререканий*» (Лк 2.34). Это первое предсказание будущей судьбы Иисуса. Его жизнь и служение вызовут негативную реакцию тех, кто не примет проповеданного Им Царствия Божия. Иисус станет таким

знаменем, каким был Адам для своих современников, Енох для поколения времен потопы (Быт 5.23–24), или Иона для ниневитян (Лк 11.30). Кто не узнает и не примет знамения, являющегося призыванием настоящего момента, подлежит суду Божию. Еще перед началом общественного служения предполагается реакция, которую встретит Иисус у Своих современников (Рим 9.33; 1 Петр 2.7).

Сопротивление Иисусу будет сопровождаться страданием Марии: «*И Тебе оружие пройдет душу*» (Лк 2.35). Судьба сына отразится на судьбе матери. Ее боль нельзя свести к категориям обыкновенной психологии, к страданию, сомнению и боли, испытанным от враждебных Иисусу людей. Это страдания матери Мессии. Благодаря ее страданию произойдет разделение и различие духов, обнаружатся те, кто «*пререкаются*» о ее сыне.

Узнав о рождении Иисуса, правитель Иудеи Ирод «*встревожился*». Вместо радости о рождении Мессии правитель испытывает страх. Был ли это страх, обусловленный восприятием Мессии исключительно как политического соперника? Или это скорее страх царя, осознавшего пророчество: «*Низложил сильных с престолов, и вознес смиренных*», даруя им престол славы и жизнь вечную и лишая того же безбожных властителей. В любом случае появление Мессии вызывает противостояние со стороны правителя. Реакции Ирода сопутствует тревога всего Иерусалима (Мф 2.3), трактуемого здесь как весь класс, правящий Иудеей (Мф 21.10), который встревожен, как и Ирод. Его реакция предвещает полное отчуждения и недоверия поведение знати по отношению к Иисусу. Замечание этого рода, несомненно, появилось в ЕД лишь после обобщения всего опыта жизни Иисуса, а может быть, и начала деятельности ранней Церкви.

К категории пророчеств об отвержении Иисуса частью народа принадлежит также повествование о бегстве в Египет. Вдохновением для появления этого рассказа стала история Моисея, его гонения фараоном, бегства в страну Мадиам, возвращения в Египет, когда умерли искавшие

души его. Еще большее сходство истории детства Иисуса с историей Моисея можно проследить на основании изображения жизни Моисея Иосифом Флавием (*Древн.* 2.205–212). Согласно ему, египетский ученый предупреждает фараона о рождении мальчика, который низвергнет могущество Египта. По этой причине фараон отдает приказ убить всех еврейских мальчиков, но отец Моисея во сне узнает, что его сын будет спасен. Это привлекает внимание к тому факту, что не только общественное служение Иисуса натолкнется на сопротивление многих, но и само Его появление на свет вызовет гонения.

Литературный жанр ЕД

Читая ЕД, мы сталкиваемся с текстами, являющимися примерами довольно редкого литературного жанра, который нельзя интерпретировать в чисто исторических категориях. Несомненно, за-

дача ЕД не просто сообщить о начале жизни Иисуса, оно представляет собой религиозное повествование. Кроме истории, ЕД в большой мере использует символику, предсказания, типологию, апологетику, исповедания веры и апокалиптические пророчества, а потому трудно понимаемо современным читателем, незнакомым с миром Ветхого Завета. Ошибкой было бы сведение ЕД к чистой истории без богословских элементов или к чистому богословию без исторической основы. При формировании ЕД факты не придумывались, чтобы проиллюстрировать цитаты и образы Ветхого Завета, а, напротив, в Ветхом Завете подыскивались наиболее подходящие слова, образы, символы, дабы извлечь из фактов максимально глубокое богословское значение. В строгом смысле этого слова нельзя говорить также и о том, что ЕД принадлежит к жанру мидраш (*A. Laurentin*), т.е. представляет собой побуждающий комментарий к Священному Писанию с нравственным выводом для современности. Ибо мидраш строился на основе уже существовавших текстов

повествований или правил Ветхого Завета. Он вовсе не ставил перед собой задачу создания какой-либо истории. Важнейшим для него было извлечение из этического текста поучения для современников. Подобные задачи не прослеживаются в ЕД. Зато его можно воспринимать как род религиозной историографии, склонной подражать более ранним библейским повествованиям. В версии Луки ЕД имеет явные апокалиптические черты, напоминающие видение Даниила (особенно видение Захарии в храме — Дан 9 — 10). К апокалиптическим чертам ЕД относится также «сохранение всего этого в сердце своем» и «сложение их в сердце» (Быт 37.11; Дан 4.25; 7.28; 8.26; 10.14; 12.49), т.е. молчание о бывшем видении и его толковании. Лк использует также схему рассказов о призвании (Исх 3; Суд 6, Иер 1), о рождении избранных Божиих (Суд 13; 1 Цар 1 — 2), о чудесных рождениях (Быт 18.14; 30.22). Различие между Лк и Мф в ЕД состоит в том, что Лк изображает рождение Иисуса как увенчание данных в Ветхом Завете обетований, а Мф старается показать, что Иисус — это предсказанный пророками Мессия.

Причины возникновения ЕД

Каковы были причины, побудившие Лк и Мф к написанию ЕД? По мнению А. Лаппла (*Läpple*), их было несколько, в том числе интерес к происхождению Иисуса, существовавший в среде иудеохристиан и иудеев, полемика с сектой иоаннитов, полемика с платоновским спиритуализмом, полемика с римской имперской идеологией.

Исходным пунктом был интерес к личности Иисуса среди самих иудеохристиан, вынужденных полемизировать с иудеями, особенно относительно божественности Иисуса и Его мессиянства. Ни то, ни другое не признавалось иудеями. В то же время иудеохристиане, знавшие Закон, ссылались на тексты этого Закона, являвшиеся общим наследием

ем евреев, для подтверждения зачатия Иисуса от Духа Святого и Его Мессиянского призвания. Равви Тарфон говорит: «Можно входить в храм идолопоклонников (т.е. иудеохристиан), но не в их дома, ибо они отрицают, зная (Закон), в то время как другие отрицают, не зная». Иудеохристиане знали Закон и отвергали упреки иудеев. На основании Закона, Пророков и Писаний они старались доказать, что Иисус — Мессия, ибо Он — потомок Давида (родословие). Иисус — новый Моисей, имеющий аналогичную историю детства. Он — новый Мелхиседек, зачатый, как и он, Словом Божиим в материнском лоне (Славянская Книга Еноха 23; *D. Flusser*). Таковы попытки обращения к общему богословскому языку и общему наследству.

Следующей причиной возникновения ЕД в такой, а не иной, форме была полемика с сектой иоаннитов. Эта секта существовала до III века от Р.Х. Собранная первоначально вокруг Иоанна Крестителя, а затем хранившая память о нем, она предположительно записала историю своего основателя вместе с историей его детства. Мф и Лк, создавая ЕД Иисуса, писали труд, который должен был быть параллелью к ЕД Иоанна Крестителя, одновременно указывая служебную и подготовительную роль Иоанна Крестителя в служении Иисуса.

Вольно или невольно, ЕД стало также оружием в спорах с теми еретическими движениями, которые, происходя от платоновского духа спиритуализма, говорили о мнимом теле Иисуса, об исключительно божественной природе Иисуса. Рассказ о рождении Иисуса был лучшим ответом на все упреки этого рода.

Наконец, для этнохристианства ЕД было реакцией на языческие представления о властителе. В Риме, как и в эллинистическом мире, был развит культ правителей. Христиане римской империи жили в мире, где император назывался сыном Провидения и изображался как спаситель человечества. При написании ЕД давался ответ на вопрос о том, кому должны воздавать божеские почести люди, происходящие из языков (трех волхвов).

Неизвестно, в какой степени ЕД было творением, возникшем специально для опровержения аргументов тех или других противников, однако известно, что оно могло быть использовано в полемике ранних христиан с иудейским и языческим миром.

2. О Рождестве в посланиях Павла

Мы не находим у св. Павла повествований, подобных тем, какие есть у Матфея и Луки. Павел не интересуется непосредственно самим ЕД, хотя и принимает аналогичные базовые истины о рождении Иисуса. Тем не менее, история этого периода интересует его меньше, чем Мф и Лк. Несмотря на это, что древнейшие тексты, говорящие о воплощении Иисуса, мы находим именно в посланиях Павла, куда они попали из более ранних гимнов или исповеданий веры.

а) Древнейшим текстом Павла, говорящим о воплощении, является Гал 4.4: *«Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены...»*

Этот текст указывает на время рождения Иисуса, но это указание не имеет ничего общего с исторической хронологией, поскольку интерпретирует это событие в чисто богословских категориях. Для Павла неважно, родился Иисус во времена Ирода или при другом правителе. Важно то, что вместе с Его рождением «пришла полнота времени», кульминация, время обрело свой полный смысл. Это произошло не в результате развития человеческой истории, культуры, религии, а благодаря свободному решению Божию и Его доброте.

Кроме того, этот текст сообщает, что Сын Божий *«родился от жены»* (дословно с греческого — «стал»). Эта фраза в прошлом часто использовалась как аргумент в пользу девственного рождения Иисуса. Однако у Павла

оно не является ни аргументом за, ни аргументом против этого факта. Насколько понятие «*был рожден*» постоянно используется в библейском языке для определения рождения человека (Мф 11.11; ср. Езд 7.46 — «*Кто из рожденных женою никогда не нарушил Закона Твоего?*»), настолько понятие «*стал*» означает нечто более общее. Павел несколько раз использует это второе понятие (Рим 1.3 — в русском переводе — «*родился от семени Давидова*» (досл. «*стал*»); Флп 2.7 — «*сделавшись подобным человекам*») для того, чтобы показать новый способ бытия (ср. 1 Кор 7.22). Этим «*стал*» Павел хочет не столько обратить внимание на человеческую природу Иисуса, сколько подчеркнуть новый, иной способ бытия Иисуса, зачатого от девы. Этот новый способ связан с истинно человеческим бытием. Таким образом, Павел избегает выражения «рожденный от жены», которое могло бы создать впечатление, что Иисус был лишь человеком, таким же, как все остальные. Напротив, Иисус, прежде чем «стал от жены» был «*послан*» Богом, Своим Отцом. А следовательно, прежде чем Иисус соделался сыном жены, Он уже существовал как Сын Божий. Другими словами, кроме идеи человеческого рождения, Павел говорит здесь также о предсуществовании Иисуса.

б) Если первый текст указывает на место рождения Иисуса среди других людей, то второй (Рим 1.3–4) определяет его точнее — как рождение в семье царя Давида: «*Благовестие Бога о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем*». Этот довольно сложный с грамматической точки зрения текст является, по-видимому, древним исповеданием веры.

Иисус-человек является сыном Давида. Ту же формулировку повторяет 2 Тим 2.8: «*Помни Господа Иисуса Христа от семени Давидова*». Этот факт дает Иисусу право принять на Себя мессианское служение, поскольку Мессия, по мнению древнейших текстов Священного Писа-

ния, должен был происходить из рода Давидова. Однако иногда обращается внимание на то, что сыновство Давида в этой формулировке может быть понято в широком смысле. Каждый израильтянин считался сыном Давидовым. Быть сыном Давида значило быть истинным израильтянином. Здесь Павел излагает ту же мысль, которая будет отражена в родословиях Мф и Лк.

Вторая идея этого текста более сложна. Высказывание Рим 1.4, как представляется, предполагает, что Иисус сделался Сыном Божиим лишь одновременно с воскресением и приобретением достоинства Господа (*Kyrios*). Те, кто принимает такое толкование, на практике высказываются в пользу двухступенчатой христологии (так же в Деян 2.22–24,32–36; 3.13–15; 4.10–12) и приписывают ее более древнему, чем Послание к Римлянам, исповеданию веры, использованному св. Павлом. Такое исповедание должно было бы иметь иудеохристианское происхождение, а его остатки видны в 2 Тим 2.8 (Д. Целлер). Более соответствует контексту трактовка, противопоставляющая существование Иисуса «по плоти» новому существованию Иисуса «по Духу», Мессию, живущего на земле — Мессии небесному, который может в полноте осуществить Свое дело спасения и освящения. Это не противоречит предсуществованию Сына Божия, исповедуемому Павлом в других местах (Рим 8.3; Гал 4.4; Флп 2.6).

О существовании Иисуса в человеческой плоти Павел говорит в том же Послании к Римлянам (8.3–4): *«Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной...»* Это не значит, что Его тело лишь видимостью напоминало человеческое тело, но что Иисус имел часть в истинном человечестве, хотя Его плоть не была греховной плотью, т.е. послушание Отцу победило в Иисусе грех. Иисус имел связь с человечеством, но не со грехом.

с) Мысль о предсуществовании Иисуса и о контрасте между Иисусом равным Богу и Иисусом слугой человеческим составляет суть Флп 2.5–11: *«В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе. Он, будучи*

*образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца». В этом тексте отсутствуют знакомые по писаниям Павла слова, поэтому некоторые воспринимают его как гимн, относящийся к более ранней традиции и использованный Павлом с некоторой переработкой. Его начало («бытие в образе Божием» и «бытие равным Богу») указывает на то, что Иисус добровольно принял Свое уничижение. Будучи в образе Божием Он согласился существовать в образе человеческом. «Сделался подобным человекам». Греческое слово (*homoïota*) означает здесь «образом», «копию», «форму», «подобие». Принимая образ «раба», Он принял все последствия человеческого существования, вместе со смертью. Он совершил полный кеносис, т.е. лишение предшествовавшего достоинства. Его смиренное унижение станет началом возвышения.*

3. Воплощение по Посланиям девторо-Павла

К этой группе относятся такие фрагменты, как 1 Тим 3.16; 2 Тим 2.8; Тит 2.11; 3.4.

Первый текст — это гимн, одновременно являвшийся исповеданием веры ранней Церкви: *«Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе»* (1 Тим 3.16). Земное и небесное упорядоченно чередуются в этом гимне (а—b b—a а—b). То, что касается самого воплощения, содержится уже в первом стихе (*«явился во плоти»*).

Хотя обычно слово «плоть» означает у Павла человеческую природу, сопротивляющуюся Богу и Его планам, здесь оно означает в более широком смысле человеческую природу с ее слабостями. Гимн ничего не говорит о предсуществовании, хотя и не отрицает его. Основной интерес гимна сосредоточен на противопоставлении земного Иисуса небесному Христу после воскресения. Следующая часть гимна «*оправдал Себя в Духе*» касается уже общественного служения Иисуса. Дух, сошедший на Него в крещении, творил через Него чудеса, воскрешал из мертвых, дал зарождающейся Церкви силу свидетельства, благодаря которой Христос нашел веру в мире. По мнению греческих Отцов, слово «Дух» является здесь синонимом «божественности, божеской природы» в противовес природе человеческой. «Ангелы», о которых также упоминает гимн, оказались первыми духами, которые познали тайну воплощения и божества Иисуса (Еф 3.10).

Другие тексты (2 Тим 1.10; Тит 2.11; 3.4) определяют воплощение как откровение Иисуса, продолжавшееся до самой Его смерти. Это понятие (эпифания), используемое Павлом в рассматриваемых текстах, известно по Септуагинте, а в особенности по поздним текстам Ветхого Завета эллинистического периода, где оно означало явление Бога, спасающего праведников и карающего грешников в «День Ягве», день посещения Господня. В 2 Тим 1.9–10 мы читаем: «Он спас нас и призвал нас званием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен, открывшейся же ныне явлением (*dia epifaneias*) Спасителя нашего Иисуса Христа, разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление через благовестие». Аналогичный текст мы встречаем в Тит 2.11–13: «*Ибо явилась (epifane) благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления (epifaneian) славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса*

Христа». Наконец, в том же послании (Тит 3.4–5) мы слышим: «Когда же явилась (ερεφανε) благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас ... банею возрождения и обновления Святым Духом». Язык всех этих фрагментов очень близок к языку, на котором воздавались почести императорам. Павел использует его для богословского аргументирования, указывая в тайне воплощения на источник энергии и вдохновения всей этики. Между первым (рождество) и вторым (парусия) явлениями Христа каждый христианин обязан жить в атмосфере воплощения, т.е. любви, побеждающей зло. Ибо в воплощении открылись милость и *humanitas* Божии.

4. Воплощение от Иоанна

Слово стало Плотью

В формулировках, касающихся темы воплощения, язык Иоанна непохож на терминологию других Евангелистов и Павла. Это можно заметить уже в Прологе Евангелия от Иоанна.

В духе древней литературы ветхозаветной премудрости Иоанн говорит о предвечном Слове, которое, как Премудрость Божия, участвовало в сотворении и упорядочении мира, которое искало и нашло обитель среди людей: «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины. И мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца». Однако Иоанн усиливает оптимизм Павла. Для него воплощенное Слово было принято лишь теми, кто родился от Бога, те же, кто был Его уделом, отвергли Его. Однако важнейшим открытием Иоанна является не то, что Слово «было в мире», а то, что «Слово было вначале», что оно «было у Бога» и «Слово было Бог» (*Theos hen ho logos*). «Оно было в начале у Бога. Все через Него начало

быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Несомненно, Иоанн говорит здесь о предсуществовании Иисуса, Божия Логоса, посредника в деле сотворения мира. Однако говорит ли он, как литература ветхозаветной премудрости и Филон Александрийский, о персонификации одного из свойств Божиих или о лице Божиим? Трудная фраза Ин 1.1 «Слово было Бог» (*Theos hen ho logos*) изображает Логос имеющим ту же сущность, что Бог, находящимся в полном единстве с Богом. О том, что подобная идентификация не является лишь мнимой, свидетельствуют другие высказывания того же Евангелиста, не оставляющие никаких сомнений: «*Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!*» (Ин 20.28), «*Сей есть истинный Бог (ho alethinos Theos) и жизнь вечная*» (1 Ин 5.20b), «*Прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира*» (Ин 17.5,24).

Знамение Матери Мессии

Совершенно другим языком написаны высказывания о воплощении в Откровении. Язык знаков и образов делает эти фрагменты более загадочными, но и допускающими большее количество толкований, чем, к примеру, язык исторических книг. Темы воплощения Иисуса Апокалипсис касается в двенадцатой главе, повествующей о Новом Иерусалиме: «*И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения. (...) Дракон стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца. И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его»* (Откр 12.1–2,4–5).

В этом первом знамении соединены две реальности. Одна из них — это фигура Марии, матери Мессии Иисуса. Средневековая Церковь, опираясь на этот текст, изоб-

ражала Марию как царицу неба и земли. Другой реальностью, скрывающейся в знамении жены, является истинный Израиль, мать верующих. Здесь использован древний, распространенный на Ближнем Востоке обычай изображать города и народы в виде женщин. Звезды, украшающие Жену, символизируют двенадцать колен нового Израиля. Страдания беременной Жены, рождающей Мессию, были описаны еще в Кумранских документах: *«В смертных схватках рождает она младенца мужеского пола и среди адских мук выходит из лона долженствующей родить Чудный Советник с великой силой своей, мужчина рождается в схватках»* (1 QН 3.9–10). Младенец, рожденный Женою, это Мессия, на что указывает цитата псалма 2.9. Опуская все описание земного служения Иисуса, автор Апокалипсиса сразу переходит к сообщению о Его смерти и воскресении. Далее о Мессии говорится мало. Он появляется в конце времен как Судия народов (12.5). Тем временем Церковь, гонимый и обновленный Израиль, убегает в пустыню, а Дракон побеждается на небе, на земле и на море.

IX

СЛОВА И ПОУЧЕНИЯ

1. Слова Иисуса

В основании длинного, сложного и зачастую неясного процесса передачи Евангелия лежат слова Иисуса. Лапидарные, часто поражающие сопоставлением с раввинистической доктриной того времени выражения, называемые по-гречески логиями, которые произносил сам Иисус, *ipsissima verba* Господа. Некоторые из них переданы в евангельских текстах на языке оригинала, то есть по-арамейски, некоторые были переведены, как и остальное Евангелие, на греческий язык. Перевод на греческий и современные языки, как правило, не лишает логию их звучности и энергии. Изолированные от остального текста вначале, впоследствии они становятся строительным материалом для целых конструкций и гарантией подлинности развивающегося предания.

Часть из них дошла до нас вне исходного контекста, в котором они были произнесены. Они бытовали отдельно, предваренные вводными формулами, известными также по учению тогдашних раввинов и пифагорейцев («Он сказал» — например, Мк 7.9,14; 9.1).

Иногда они употребляются в конце описания какого-либо образа, повествования. К этой категории относятся,

например, парадигмы Дибелиуса (Мк 2.1–12,13–17, 18–22,23–28; 3.1–6,31–35; 6.1–6; 10.13–16,17–22; 11.15–18; 12.18–27). Неизвестно, бытовали ли когда-либо отдельно те слова, которые в настоящее время представляют собой ядро этих поучений.

Наконец, часть логий встречается лишь в группах, присоединяясь к другому фрагменту, посвященному той же теме. Поучение Иисуса на определенную тему (нищета, суд, Царствие Божие) «притягивает» к себе группы логий, затрагивающих те же вопросы. Так, например, Нагорная Проповедь завершается целым рядом логий о христианской жизни (Мф 6.19 – 7.27).

Как можно определить, является ли данное евангельское высказывание подлинными словами Иисуса или комментарием более позднего предания? Для этого используются три правила (*L. Cerfaux*). Самим Иисусом была произнесена та логия, которая согласуется со средой Иисуса, соответствует стилю высказываний Иисуса и не соответствует стилю повторов раввинистических школ, согласуется с подлинным учением Иисуса и не имеет характеристик, присущих христианской общине послепасхальных времен.

Следует стремиться к выявлению слов Самого Иисуса, но не для того чтобы остановиться на кратких высказываниях, в подлинности которых можно продолжать сомневаться, а для того чтобы открыть всю историю передачи слов от Иисуса через апостольское предание к Евангелистам. Кроме того, известно, что голос Иисуса слышен не только в *ipsissima verba Domini*, но и в свидетельствах Евангелистов. Если бы Евангелисты ограничились лишь собранием логий Иисуса, сопоставив их вместе, они получили бы нечто вроде Евангелия от Фомы, непонятного и дающего возможность ошибочного толкования вследствие отрыва логий от их естественного контекста. Получилось бы что-то вроде «Размышлений» Марка Аврелия, книги прекрасной и поучительной, но в целом довольно скучной. Между тем евангельские логики, помещенные евангелистами в живой контекст, имеют совершенно иное звучание.

2. Поучения Иисуса

Несомненно, что Господь Иисус Христос не только говорил важные слова, но и собирал толпы, к которым Он обращал целые речи. Каждый из синоптических авторов рассказывает об огромных толпах, пришедших слушать Иисуса. Характерной особенностью Мк является обращение внимания на количество собравшихся людей («Собрались многие, так что уже у дверей не было места» — Мк 2.2; «И сказал ученикам Своим, чтобы готова была для Него лодка, по причине многолюдства, дабы не теснили Его» — Мк 3.9). Подобные высказывания можно найти также и в Лк («Наставник! Народ окружает Тебя и теснит» — Лк 8.45), однако для этого евангелиста важно уже не только количество людей, но и богословское значение этого факта (Народ Божий). Мф меньше, чем другие синоптические авторы, интересуется проблематикой «толпы», а у Иоанна мы практически вовсе ее не встречаем. Помимо чуда о умножении хлебов, толпы у Иоанна представляют собой лишь большое скопление людей, иногда не симпатизирующих, а иногда напрямую враждебных Иисусу.

К этим людям Иисус обращал Свои проповеди, которых, несомненно было больше и которые имели больший объем, чем сохранившиеся в Евангелиях и Деяниях Апостолов проповеди. По обычаю, распространенному в древней литературе, записанные речи чаще всего представляли собой изложение содержания, квинтэссенцию реально произнесенных слов. Иногда (например, у Иосифа Флавия) записанные речи, являются плодом индивидуального творчества автора, развивающего мысли оратора, выраженные им в другом месте и в другое время. Подобным образом, например, Нагорная Проповедь (восемь блаженств) на самом деле должна была быть значительно длиннее, чем ее синоптическая версия. Господь Иисус Христос должен был быть прекрасным оратором, раз мы слышим у Иоанна: «Никогда человек не говорил так, как Этот Че-

ловек» (Ин 7.46). Синоптические авторы любят подчеркивать, что Иисус заставил умолкнуть Своих противников, что никто не мог отвечать Ему, что боялись вопрошать Его, что Он посрамил Своих собеседников. У Иоанна мы слышим не столько о принуждении оппонентов к молчанию, сколько о удалении от толп, *«поскольку не пришел еще час Его»* (Ин 8.20). Как каждый из евангелистов передает речи Иисуса? Какие элементы этих речей подчеркивает?

От Марка

Этот синоптический автор интересуется прежде всего фактами. Речи у него практически отсутствуют, что не означает, что он не замечает сам факт Иисусовых поучений.

Мк говорит о том, что Иисус проповедовал Благую Весть Божию, что люди были захвачены Его учением, что Он Сам, видя собравшиеся толпы, как овец, лишенных пастыря, начал учить их (1.14,22; 6.34): *«И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: что это? Что это за новое учение со властью?»* (1.27). *«Симон и бывшие с ним пошли за Ним. И, найдя Его, говорят Ему: все ищут Тебя. Он говорит им: пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедовать; ибо Я для того пришел»* (1.37–38).

Мк, подчеркивая систематичность, с которой учил Иисус (10.1), никогда не передает нам самого содержания проповедей. Нагорная Проповедь, Миссионерское Поучение или Экклезиальное Поучение (9.30–37) у Мк очень рассеяны.

Напротив, Поучение в Притчах у Мк значительно более понятно, чем у Мф и менее рассеяно. К притче о горчичном зерне (4.30–32) Мк добавляет притчу о сеятеле (4.26–29).

Подобным образом обстоит дело с Эсхатологическим Поучением (13), которое у Мк ограничивается наиболее существенными элементами и более единообразно, чем у Мф.

В споре о чистоте (7.1–23) Мк более точен и решителен, чем Мф. Лк полностью пропускает этот спор как мало интересный для своих адресатов из этнохристианской среды.

От Луки

У этого синоптического автора мы встречаем большее количество слов Господа, чем у Мк, но меньше, чем у Мф.

Уже известная Нагорная Проповедь у Лк обрамлена несколько другими декорациями. Вместо горы все блаженства произносятся на ровном месте (6.17). Обстоятельства и сама интонация высказываний, как представляется, говорят о том, что Лк в данном случае более близок к оригиналу, нежели Мф, обращающийся к евреям на понятном им языке и с понятными образами. Поскольку Лк обращается к другой аудитории, он может спокойно опустить в Нагорной Проповеди определенные темы, поднятые Мф (т.е. о совершенном исполнении Закона, о запрете убийства, прелюбодеяния и клятв, о делах благочестия). В Евангелии от Луки складывается впечатление, что Нагорная Проповедь (6.20 – 7.1) была произнесена после определенного периода общественного служения Иисуса, который до того уже совершил Свои первые чудеса.

Эсхатологическое Поучение у Лк не образует единого повествования, как у Мф. Лк делит его на два отдельных поучения. Первое касается времени пришествия Царствия Божия и его локализации (17.20–27). Второе же (21.5–36) сосредотачивается более на знамениях последних времен (начало болезней, время отмщения, время пришествия Сына Человеческого). В нем больше говорится о времени до, во время и после осады Иерусалима. Это рассеяние поучений свидетельствует о том, что в этом случае мы имеем дело с более достоверным контекстом у Лк, чем у остальных синоптических авторов.

Такая верность оригинальному контексту не всегда присуща Лк. Иногда, и это особенно заметно в случае притч, место избирается Лк довольно случайно, и обусловлено не столько оригинальным контекстом, сколько наличием определенных ключевых слов, которые более, нежели что-то другое, связывают отдельные тексты. Так обстоит дело, например, с темой богатства, начинающейся притчей о глупом богаче (12.15–32), а затем продолженной поучением об истинном богатстве (12.33–34), необходимости бодрствовать (12.35–40) и притчей о верном рабе (12.41–48). Подобным образом в одном и том же месте Лукой собраны притчи, поучение и чудеса, объединенные темой пира (14.1–6, 7–11, 12–14, 15–24).

От Матфея

После сравнения поучений у Мф и у остальных синоптических авторов можно сделать вывод о том, что у Мф они имеют искусственное строение и собирают в одном месте то, что другие описывают в различных местах. Каждое из его пяти поучений (5.1 – 7.28; 10.1–42; 13.1–52; 18.1 – 19.1; 24.1 – 25.1) жестко привязано к одной теме (Нагорная Проповедь, Миссионерское Поучение, Поучение в притчах, Поучение об общине в Церкви, Поучение о конце времен) и заканчивается одним и тем же замечанием: *«Когда Иисус окончил слова сии...»*. Вступление практически ко всем речам одинаково: *«Иисус видит собравшуюся возле Него толпу, и начинает учить: «Иисус, увидев народ... а когда сел... отверзши уста Свои, учил их, говоря»*. Каждая из этих речей приводится после повествовательной части, которая должна подготовить атмосферу самой проповеди. Перед Нагорной Проповедью происходит арест Иоанна Крестителя, начало общественного служения, призвание первых учеников, первые чудеса. Миссионерское Поучение предваряет призыв к молитве об умножении числа проповедников Евангелия и отправление учеников на проповедь.

Поучение в притчах — рассказ о деяниях и чудесах и поучение о готовности и неготовности к приближающемуся суду Божию. Перед Экклезиологическим поучением — исповедание Петра, являющегося основой Церкви, в Кесарии Филипповой. Перед Эсхатологическим Поучением — поучение о царском пире, воскресении и Мессии, а также предостережение книжникам и фарисеям. Из того, что речи у Мф имеют искусственное строение, являющееся следствием сбора различного материала на одну тему в одном месте, не следует, что они имеют меньшую ценность или менее достоверны. Мф передает нам речи, действительно произнесенные Иисусом в той версии, в какой они были живы в первоначальной общине иудео-христианской Церкви, и одновременно являющейся первым ответом этой общины на учение Иисуса, оживленное Иисусовым Духом.

От Иоанна

Между речами Иоанна и речами, сохраненными синоптически авторами, существуют значительные тематические расхождения. Поучения у синоптических авторов касаются различных вопросов, речи у Иоанна имеют своим объектом лишь одно, т.е. Царствие Божие. Иисус, посланный Отцом, священник и судия, Спаситель, уже сейчас передает общине верных жизнь, и это жизнь вечная, которую Он Сам получил от Отца. Таким образом, здесь нет места для какого-либо эсхатологического поучения.

В то время как у синоптических авторов поучения Иисуса монологичны, Иоанн придает им черты диалога. Часто это разговоры с встречаемыми людьми — с исцеленным расслабленным (5.6–8,14), слепым с рождения (9.7,35–39), с самарянкой (4.7–26), Марфой (11.21–28,39–40), Никодимом (3.1–21), которые имеют характер приятельской беседы. Есть диалоги, имеющие явный полемический характер (5.7,8). Иногда Иисус отвечает на воп-

росы, даже в процессе столь важного поучения, как поучение о хлебе жизни (6.35–58) или о божественной любви, во время Тайной Вечери (13.21–26, 36–38).

У Иоанна намного труднее, чем у синоптических авторов, обнаружить конец каждого из поучений. Иногда повествование из-за упоминания о переходе Иисуса в другое место (3.22) производит впечатление завершения речи, а спустя некоторое время без какого-либо пояснения начинается продолжение начатой темы. Тексты, следующие за таким перерывом, имеют столько особенностей, характерных для Иоанна, что трудно представить себе, чтобы они исходили непосредственно из уст Иисуса. Как представляется, они скорее являются размышлением самого Иоанна о произнесенном Иисусом поучении.

Этот литературный прием используется не только в конце поучения, но и внутри него. Иоанн не развивает тему речи последовательно, как синоптические авторы, а скорее медленно ведет мысль вперед, часто возвращаясь назад, иллюстрируя ее шире и глубже. Он развивает тему «по спирали». Классическим примером такого поведения является поучение, произнесенное во время Тайной Вечери. Некоторые темы, поднятые в четырнадцатой главе, вновь поднимаются в последующих главах.

Почтения Иисуса несут на себе печать индивидуального стиля Иоанна. Легко заметить, что они сосредотачиваются на нескольких повторяющихся темах, таких, как слава, суд, дух, логос, Сын Божий, Мессия, единство с Богом, вера, богопознание, жизнь вечная, свидетельство, свет и тьма. Такая однородность стиля и тематики поучений указывает на серьезную переработку Иисусовых речей Иоанном, или на определенное их толкование. Это не означает фальсификации содержания Иисусовых речей. Иоанн не хочет лишь механически, как кассета с записью, повторять поучения, а старается в меру своих способностей также проникнуть в их смысл. Будучи любимым учеником, он легче других не только запомнил внешнюю форму слов, но и постиг их значение. Он

открыл в старых поучениях новые ценности и, размышляя над ними, актуализировал их в новом времени и новых обстоятельствах.

3. Проповедник

Все евангельские тексты, упоминающие об огромных толпах, собиравшихся вокруг Иисуса и внимавших Ему, следующих за Ним, куда бы Он ни пошел, остающихся с Ним, несмотря на испытываемый голод, несмотря на время суток, не позволяющих Иисусу с учениками даже вкусить трапезу, свидетельствуют о силе слова, которой обладал Христос.

Оратор

«Весь народ неотступно слушал Его», — говорит Лк 19.48, а Ин 7.46 добавляет: «Никогда человек не говорил так, как Этот Человек». Несмотря на то, что в Священном Писании понятие «оратор» употребле-

но лишь однажды (и то по отношению к Тертулли, обвинителю Павла — Деян 24.1), нельзя отрицать, что общественное служение Иисуса свидетельствует о Его ораторских способностях. Он должен был быть великолепным оратором, если Его речи имели такой успех. В этом Ему помогал богатый и, прежде всего, образный, убедительный язык. Литературные приемы, которые Он использовал, сравнения, притчи, поучения, не имеют себе равных по ясности и легкости понимания, а с другой стороны — по глубине содержащихся в них истин. Ведь сама передача в красивой форме и при использовании всего ораторского умения каких-либо слов еще не является настоящим искусством. Истинное искусство — это умение передать глубокие и нестандартные мысли в утонченной, красивой форме. Кроме того, следует обратить внимание и на то, что история риторики уже свыше двух тысячелетий знает примеры необычайно разнообразных ораторских приемов, однако со временем

приемы, которые в определенный период покоряли слушателей, состарились, а их помпезность сделалась смешной. Некоторые достижения ораторского искусства не только не выдержали испытания временем, но и не достигли широкой аудитории. Они были понятны лишь узкому кругу образованных специалистов, но непонятны простому слушателю. Иисус же как оратор преодолел два барьера — времени и пространства.

Учитель

Когда Иисус произносит свои речи, он играет роль не только оратора. Он также учитель. Иисус хочет не только собрать вокруг Себя народ и в чем-то убедить его, но жаждет научить его чему-либо. Поучение относится к сущности служения Иисуса, который получает имя «Учитель» (Ин 13.13). Его учение важнее чудес. Действительно, толпы собирались, приносили своих больных, дабы они были исцелены, но эти чудеса имели второстепенную ценность в служении Иисуса. Они должны были быть лишь знамениями, подтверждающими истинность и могущество Его поучений, были подчинены Его учению. Иисус для части слушавших Его людей был одним из многих учителей Закона. Он использовал подобные им методы поучения. Как и они, он был толкователем Закона. Однако Он отличался от них, поскольку, помимо древних правил, сообщал новое толкование совершенного исполнения Закона. После напоминания о древней заповеди Он прибавлял от Себя «а Я говорю вам». Адаптируя Свое учение, Иисус готовил людей к принятию учения Отца, которому Сам был научен (Ин 7.16–17; 8.28). Поэтому Он ведет Себя не так, как раввины, толкователи и комментаторы Закона, поясняющие его значение и ищущие в Писании и предании мотивировки предписаний закона. Он сообщает новое учение без какой-либо дополнительной аргументации, «со властью»: «*Ибо Он учил их как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи*» (Мф 7.29).

Пророк

Иисус редко называл Себя пророком (Мф 13.57 — *«Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем»*). Его слушатели же самовольно объявляют Его пророком (*«Великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой»*, — Лк 7.16; *«Господи! Вижу, что Ты пророк»*, — Ин 4.19; *«Что ты скажешь о Нем, потому что Он отверз тебе очи? Он сказал: это пророк»*, — Ин 9.17). Служение Иисуса давало основания называть Его таким образом. Ведь Он в Своих речах объяснял знамения времен (Мф 16.2–3), подхватывал древнюю пророческую критику привилегированных слоев (Лк 11.52; Мф 15.7), боролся за чистоту храмового культа (Мк 11.15–18) и предсказывал совершенный культ (Ин 2.16). Его учение было воспринято как учение древних настоящих пророков, а Сам Он отвергнут собственным народом. Иисус Сам признавал свою пророческую миссию и предвидел для Себя конец, подобный тому, который постиг других пророков (Мф 23.37–38). Он принял такую, а не иную судьбу, не пытаясь избежать ее, безгранично преданный воле Отца, поэтому направлявшиеся в Эммаус ученики могли подытожить Его жизнь следующим образом: *«Что было с Иисусом Назарянином, Который был пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом»* (Лк 24.19).

Премудрость

Речи Иисуса и Его слова указывают не только на совершенного оратора, учителя, пророка, но и на учителя премудрости. Иисус использует литературные жанры, характерные для литературы премудрости. Например, поучение о хлебе жизни (Ин 6.27–58) и притча о приглашенных на пир (Лк 14.15–24) построены по правилам литературного жанра, называемого приглашением на пир Премудрости. Он Сам сообщает

премудрость, в которой возрастал с детства (Лк 2.40,52) и которой делится с другими (Лк 2.47). Он же в своем учении есть Тот, Кто больше Соломона, бывшего олицетворением мудрости ВЗ (Мф 12.42). Евангелисты обращают внимание на присутствие черт премудрости в служении Иисуса, вкладывая в Его уста те же слова, какие использовала Премудрость Божия в писаниях ВЗ: *«Приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда»* (Мф 11.28–29; Ин 6.35; 7.37; ср. Сир 24.19–22; Притч 9.1–6). Благодаря этому апостольской Церкви легко будет перейти к теме предсуществования Иисуса как Премудрости Божией, первородного из всех творений, отражения славы и сущности Божиих. Предвечно укрытая Премудрость, вместе с Богом правившая миром, открылась в Слове Закона, а в лице Иисуса Христа явилась во плоти и наставляет Своими речами всех тех, кто принимает Сына, Который есть *«дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя (...) Есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его»* (Прем 7.25–26).

X

ПРИТЧИ

Греческий язык Евангелия использует слово *parabole*, которое Вульгата обычно — за исключением нескольких случаев (Лк — 8х), в которых употреблено слово *similitudo*, т.е. сходство, сравнение, — переводит на латинский язык понятием *parabola*. У Иоанна в подобном контексте используется слово *paroimia*, дословно переведенное в Вульгате как *proverbium* (Ин 10.6; 16.25–29). Оба греческих термина, т.е. *parabole* и *paroimia* соответствуют еврейскому *mashal*, которое обозначает большой спектр литературных жанров: притчу, сравнение, аллегорию, загадку, сатиру. Во всех этих жанрах имеет место образная передача не вполне ясного содержания, которая легко запоминается, но не столь легко истолковывается.

В Ветхом Завете довольно часто можно найти примеры текстов, использующих подобный литературный жанр. Так, например, в исторических книгах выделена сатира на монархию, о растениях, выбирающих себе царя (Суд 8.7–15), или притча Нафана о единственной овце бедняка — критика преступления Давида против Урии (2 Цар 12.1–4). В пророческих книгах значительно больше притч, эхо которых зачастую слышится в НЗ. Так обстоит дело, к примеру, с притчей о винограднике (Ис 5.1–7), о разбитом сосуде с вином (Иер 13.12–14), с аллегорией о двух орлах и виноградной лозе (Иез 17.1–24), о двух сестрах (Иез 34). Наконец, вся книга Ионы — одна большая притча. Частью пророческого служения являются также так

называемые символические поступки, которые своей необычностью должны были вызвать интерес наблюдателей, а затем сообщить определенные истины, которые легко закрепятся в памяти благодаря объясняющим прошлое и будущее поступкам (напр, съедение книги, потеря дара речи, отказ от плача по умершей жене). Символические поступки часто считаются также разновидностью притчи в миниатюре.

1. Сравнение, притча, иллюстрация, аллегория

Притчи предполагают несколько разновидностей языка образов (сравнение, собственно притча, аллегория, иллюстрация), подчиняющегося своим собственным законам.

Сравнение

Характеризуется тем, что обычно речь идет о типичной ситуации, заимствованной из повседневности, которая всем известна и с которой все согласны (закваска в тесте, плевел в пшенице, отношение отца к сыну, найденное сокровище). Поскольку сравнение предполагает именно такие общечеловеческие истины, оно часто начинается со слов: «*Кто из вас..?*» (Лк 11.5,11; 14.28; 15.4). Сравнение отсылает к чему-либо, истинность чего несомненна, что происходит всегда, поэтому в нем также часто употребляются слова: никто, каждый, кто бы ни, всегда, везде.

Притча

В отличие от аналогии отсылает к какому-либо одиночному, особому случаю, а не повсеместно принятому. Зачастую это повествования в свободной форме, которые посвящены не тому, чем занимается каждый человек, что происходит постоянно, а лишь тому, что произошло од-

нажды, безотносительно к тому, как ведут себя люди. «Один человек...» (Лк 14.16), «В одном городе был судья...» (Лк 18.2). Такое начало указывает на нетипичность ситуации. Притча старается рассказать о событии так интересно, свежо, неожиданно и правдоподобно и одновременно так убедительно, чтобы слушатель не думал, правдива ли рассказанная история или нет. Благодаря своей ясности и понятности хорошо построенная притча в строгом значении этого слова несет более богатое содержание и производит впечатление закона, которому каждый подчинен намного более строго, чем в случае сравнения.

Иллюстрация

Это, как и в случае притчи, выдуманные истории (добрый самарянин — Лк 10.29–37; богатый глупец — Лк 12.16–21; богач и Лазарь — Лк 16.19–31; фарисей и мытарь — Лк 18.9–14). Однако, если

притча использует сравнения, то иллюстрация прибегает к примеру, смысл которого подтверждает правоту рассказчика. В притче оценка, к которой подталкивает повествование, должна быть перенесена из области образа в область действительности. В иллюстрации оценка относится непосредственно к действительности и следует лишь обобщить ее (напр, Лк 16.1–8 — притча о неверном управителе; Лк 12.16–21 — иллюстрация — рассказ о безумном богаче).

Аллегория

Это повествование в свободной форме, в котором возникает ряд образов, являющихся аллюзией на рассматриваемую истину, но одновременно оставляющих ее сокрытой. Здесь говорится о Царе, а мыслится Бог, говорится о слугах, а мыслятся апостолы, упоминается о злых и неблагодарных виноградарях, а думается об Израиле. Аллегория, в отличие от притчи, не называет

непосредственно того, кто имеется в виду, и потому не может быть понята без знания предмета, к которому относится. Каждая деталь аллегории требует отдельного пояснения. Сотни лет притчи Иисуса ошибочно рассматривались как аллегории, в то время как в действительности мы находим в Евангелии лишь незначительное их количество. Единственной несомненной алгорией является рассказ о брачном пире для царского сына (Мф 22.1–14). Рассказы о сеятеле (Мк 4.3–9) и неводе (Мф 13.47–50) также производят впечатление аллегории.

2. Строение притчи

Притчи часто начинаются словами: «*Царствие Божие подобно...*». Такое вступление зачастую ведет к ошибочному пониманию конкретной притчи, поскольку задачей притчи является не образная иллюстрация того, как выглядит Царствие Божие, а скорее побуждение слушателей к деланию того, что в настоящее время необходимо для достижения Царства.

В случае притчи мы имеем дело с оригинальным способом аргументации, желающим доказать лишь одну истину. Там, где из одной притчи выводится несколько истин, мы обыкновенно имеем дело с непониманием, со смешиванием того, что притча доказывает, и того, что она предполагает.

Tertium comparationis, т.е. основа сравнения (третья часть, служащая основанием для сравнения двух других) связывает образ с реальностью, то, что изображает притча, с тем, что она имеет в виду. Например, в притче о блудном сыне образом являются оба сына, реальностью — поведение грешников (блудный сын) и фарисеев (первородный сын), основанием сравнения — Божие прощение. В притче образ не накладывается на реальность, как в случае аллегории. Между образом и реальностью присутствует лишь параллелизм. Образ указывает на схожее поведение слушателей.

Многие притчи предполагают содержание, не согласующееся с повседневным опытом. Так, например, маловероятно, чтобы все гости отказались от участия в пире и прислали извинения. Маловероятно также, чтобы отец послал безоружного сына к виноградарям, которые до того покалечили его слуг. Трудно представить также, чтобы отец именно так встретил блудного сына. Введение таких необычных характеристик крепко связано с иллюстрируемой реальностью.

Понимание притч Иисуса сталкивается с еще одним затруднением. Современные Иисусу слушатели хорошо знали среду, в которой возникли притчи, а использованные в них образы не были им чужды. Для современного слушателя часть образов из притч стала непонятна (напр, горчичное зерно) и, вместо того чтобы облегчать, затрудняет их понимание.

В интерпретации притчи нельзя также забывать о таких проблемах, как изменение первоначального контекста некоторых притч. В то время как первоначально, в источнике Q, они находились в другом месте и были обращены к другим адресатам, в труде евангелистов они оказались в совершенно другом контексте. Произошла смена адресатов притчи. Вначале они были адресованы противникам Иисуса, а затем — ранним христианским общинам. Без знания первоначального контекста и адресатов трудно установить исходный смысл данной притчи. Например, в притче о работниках в винограднике (Мф 20.1–16) Иисус противопоставлял поведение фарисеев поведению грешников; и те и другие были иудеями. Последний же редактор имеет в виду иудеев, которые, будучи первыми, оказались менее всех готовы принять Царствие Божие, и язычников, которые, будучи далеко, услышали Иисуса и сразу же выказали готовность обратиться.

3. Синоптические притчи

Из-за того что само название «притча» неоднозначно, а также из-за определенных различий в одних и тех же притчах у разных синоптических авторов, называется различное количество притч (*I. H. von Wessenberg* — 101; *C. E. Koetsvels* — 80; *L. Fonck* — 72; *A. Bugge* — 71; *A. Jülicher* — 53; *F. G. Lisco* — 37; *R. Ch. Trench* — 30; *S. Gobel* — 27; *P. Ollivier* — 18). Если квалифицировать притчи как развернутые и завершенные сравнения, их количество будет колебаться в пределах от 30 до 40. Меньше всего притч содержится у Мк, больше — у Мф, больше всего — у Лк.

Вот список синоптических притч (*Läpple*):

	Мк	Мф	Лк
О сеятеле	4.3–8 (4.13–20)	13.3–9 (13.18–23)	8.5–8 (8.1–15)
О посеве	4.26–29		
О горчичном зерне	4.30–32	13.31–32	13.18–19
О злых виноградарях	12.1–11	21.33–44	20.9–18
О смоковнице	13.28–29	24.32–33	21.29–31
О привратнике	13.33–37		12.35–38
О направляющихся к судье		5.25–26	12.57–59
О строительстве дома		7.24–27	6.47–49
О капризных детях		11.16–19	7.31–35
О доме, в котором поселился нечистый дух		12.43–45	11.24–26
О плевелах		13.24–30 (13.36–43)	
О закваске		13.33	13.20–21
О сокровище и жемчужине		13.44–46	
О неводе		13.47–48 (50)	
О заблудшей овце		18.12–14	15.4–7

	Мк	Мф	Лк
О немилосердном заимодавце		18.23–35	
О рабочих в винограднике		20.1–16	
О двух сыновьях		21.28–32	
О царском пире		22.1–14	14.16–24
О госте, одетом не в брачную одежду		22.11–14	
О ночном воре		24.43–44	12.39–40
О верном и неверном рабах		24.45–51	12.42–46
О десяти девах		25.1–13	
О талантах		25.14–30	19.12–27
О Страшном Суде		25.31–46	
О двух должниках			7.41–43
О добром самарянине			10.25–37
О назойливом друге			11.5–8
О глупом богаче			12.16–21
О бесплодной смоковнице			13.6–9
О затворенных дверях			13.24–30
О местах за столом			14.7–11
О строительстве башни и ведении войны			14.28–32
О потерянной драхме			15.8–10
О блудном сыне			15.11–12
О неверном управителе			16.1–8
О богаче и Лазаре			16.10–31
О вознаграждении раба			17.7–10
О судье и вдове			18.1–8
О фарисее и мытаре			18.9–14

Можно отметить, что из примерно сорока этих притч некоторые являются собственным материалом, используемым лишь у одного из синоптических авторов, а некоторые присутствуют у двух или трех авторов одновременно. Так, например, Мк содержит лишь одну собственную притчу, отсутствующую у других, Мф имеет девять, а Лк целых пятнадцать. Общими для всех трех синоптических авторов являются четыре притчи. Наиболее многочисленны притчи, общие для двух авторов: для Мф и Лк (10).

Эти притчи систематизируются различным образом. Пламмер (*A. Plummer*) выделяет догматические (о природе, членах и конце Царствия Божия) и этические (об обязанностях по отношению к Богу и ближнему и о правильном использовании материальных благ) притчи. Другие ученые говорят скорее об общих притчах и притчах, повествующих о росте, темой которых является кризис, связанный с ожиданием второго пришествия Христа, и объединяющихся под общим названием притч о Царствии Божиим (Ч. Г. Додд).

Синоптические авторы приводят много притч, одни из которых охватывают собой довольно значительные фрагменты текста, целые повествования («большие притчи»), другие же сводятся к лаконичным, состоящим из одной фразы, высказываниям («малые притчи»), часто затерянным в контексте и имеющим характер древних пословиц, но всегда направленным на прояснение тайн Царствия Божия. Иногда притчи довольно ясно пояснены контекстом, в котором они находятся, иногда их дополнительно поясняет Иисус. В то время как малые притчи, по всей видимости, сохранили отзвук слов Самого Господа Иисуса Христа, большие притчи были в значительной степени модифицированы Евангелистами.

Мф в этих модификациях, стилизуя материал, заимствованный им из более ранней традиции, обыкновенно создает нечто вроде катехитических выводов для палестинских общин. Его притчи никогда не имеют исторического введения и стараются дать вневременное поучение о неизменных ценностях. Они часто дополнены заключением, обобщающим их смысл.

Лк, со своей стороны, никогда не отделяет заключения от остальной притчи. Часто он присоединяет свои слова к конкретным фактам из жизни Иисуса. Его версии притч кажутся более близкими к оригиналу, чем матфеевы.

Часть притч выступает парами. В двух притчах или сравнениях одна и та же мысль поясняется при помощи двух различных образов. Так обстоит дело, например,

с притчами о старой одежде и мехах (Мк 2.21–22), о разделившемся царстве и разделившейся семье (Мк 3.24–25), о лампе и мере (Мк 4.21–25), о соли и свете (Мф 5.13–14), о месте на горе и лампе на подсвечнике (Мф 5.14–16) о птицах и цветах (Мф 6.26–30), о псах и свиньях (Мф 7.6), о камне и змее (Мф 7.9–10), о винограде и смоквах (Мф 7.16), о волках и птицах (Мф 8.20), о змеях и голубях (Мф 10.16), об ученике и рабе (Мф 10.24–25), о деревьях и сокровищах (Мф 12.33–35), о плевелах и неводе (Мф 13.24–30, 47–48), о горчичном зерне и закваске (Мф 13.31–33), о сокровище и жемчужине (Мф 13.44–46), о молнии и орлах (Мф 24.27–28), о воре и хозяине (Мф 24.43–51), о строящем башню и царе (Лк 14.28–32), о заблудшей овце и потерянной драхме (Лк 15.4–10). Неизвестно, располагались ли эти притчи и сравнения рядом изначально, вероятнее, что многие из них были передаваемы по отдельности.

Со временем притчи были объединены в более крупные собрания, чем просто пары. Таким образом, у Мк наряду с главой, где собраны притчи (9.1–34), мы встречаем еще большое собрание эсхатологических образов (свадьба, плащ и вино — 2.18–22). У Мф 13 глава содержит 7 притч, кроме того, две притчи об обязанностях по отношению к брату находятся в восемнадцатой главе, три притчи в предостережениях 21.28 – 22.14, семь притч о парусии в 24.32 – 25.46. У Лк встречаются еще более многочисленные собрания (6.39–49; 12.35–59; 14.7–24; 15; 16.1–8, 19–31; 18.1–14).

Такое объединение отдельных притч в собрания иногда приводило к взаимопроникновению двух первоначально самостоятельных притч. Примером этого является современная притча о пире (Мф 22.1–14). Первоначально это были две отдельные притчи — о пире (22.1–10) и о приглашенном, одетом не в брачную одежду (22.11–13). Другими примерами того же процесса являются притчи о двух родах деревьев и двух типах сокровищ (Мф 12.33–37), а также притча о свете и глазе (Лк 11.33–36). Иногда

в процессе объединения двух отдельных притч от одной из них остается лишь какая-либо подробность (Мк 13.33–37), в другой раз возникает совершенно иная, новая, притча (Лк 13.24–30; ср. Мф 25.10–12; 7.13–14,22; 8.11–12).

Начальные формулы имеют достаточно единообразную форму. Они начинают притчу именительным или дательным падежом. Эти формулы, начинающие текст именительным падежом («*Некий заимодавец имел...*», «*Некий человек спускался...*», «*Один богач...*», «*В одном городе жил судья...*») мы часто встречаем у Лк. Формулы с дательным падежом более часты у Мф. Последние являются соответствием арамейского дательного падежа, который переводится как «подобно, подобно чему-либо». Как и в притчах раввинов, являющихся ответом на определенный вопрос («*С чем сравним Царствие Божие или какой притчей изобразим его? Оно как...*»), арамейский дательный падеж не может переводиться посредством «подобно...», но должен звучать как: «Относительно Царствия Божия дело обстоит так, как с...». Во многих притчах, начинающихся с дательного падежа, следует быть внимательным, поскольку игнорирование этой особенности ведет к смене самой точки соотнесения. В Мф 13.45, напр, Царствие Божие не «подобно купцу», а «подобно жемчужине». В Мф 25.1 оно подобно не «десяти девам», а «брачному пиру». В Мф 20.1 оно не «подобно хозяину дома», а «подобно динарию», не «сеятелю», а «жатве» (Мф 13.24), не «царю», а «расчету» (Мф 18.23). Настоящее сравнение мы находим в этих случаях, только если помним, что арамейский дательный падеж должен переводиться как «дело обстоит как с...». Иногда вводные формулы вносят еще большую путаницу, поскольку указывают на совершенно другие сравнения. Так, например, Царствие Божие подобно не «горчичному зерну», а «большому дереву» (Мф 13.31). Оно подобно не «закваске», а «уже вскислому тесту» (Мф 13.33; ср. Рим 11.16), подобно не «неводу», а разделению между хорошим и дурным (Мф 13.47).

Финальные формулы показывают, как объяснять и применять притчи. У синоптических авторов мы находим разнообразнейшие финальные формулы. Это могут быть образы, краткие сравнения, подробные пояснения, вопросы или поучения. Положение ранних общин иногда требовало здесь некоторых расширений, возникавших по разнообразным причинам. Так, например, к притче о молодом vine предание ранней Церкви прибавило: *«Никто, пив, старое вино, не захочет тотчас молодого; ибо говорит: "старое лучше"»* (Лк 5.39). Это дополнение не вполне согласуется со всей притчей, которая сравнивает молодое вино с мессианской эпохой. Подобным образом обстоит дело с Мк 2.19b–20; Мф 21.41b; 22.11–13; Лк 12.37b; 12.47–48; 19.27. Мф трижды добавляет: *«Там будет плач и скрежет зубов»* (Мф 22.13; 24.51c; 25.30). Помимо случаев, когда расширению подвергается символический элемент притчи, мы встречаем и такие, в которых расширяется сама область применения притчи. Первоначально значительно большее количество притч, чем в настоящее время, не имело дополнения и объяснения (Мк 4.26–29; Лк 13.20; Мф 13.44 и т.п.), однако с самого начала искалось подходящее применение в тех местах, где оно отсутствовало (Мк 4.13–20; Мф 13.36–43, 49–50). В некоторых случаях имело место изменение и расширение уже существовавшего применения. Примером тому может служить притча о неверном управителе, в которой первоначальный вывод (Лк 16.8) был расширен целым рядом новых, отличных от него толкований (16.8b–13). Иногда к заключению притчи бывали присоединены отдельные логики, которые подходили по контексту (Мк 4.22; 4.25; 13.37; Мф 20.16a, 16b; 21.14; 25.13; 25.29; Лк 5.39; 11.10; 12.21; 12.48b; 13.30; 16.10; 16.13; 18.14b). Обыкновенно они содержат обетования, напоминания и предостережения, относящиеся к эсхатологическим временам.

4. Притчи у Иоанна

В отличие от синоптических авторов, Иоанн не приводит большого количества притч Иисуса. Строго говоря, мы встречаем у него лишь три притчи: о вратах (10.7), о добром пастыре (10.11–18) и о виноградной лозе (15.1–10). В то же время у Иоанна значительно чаще используются аллегории, т.е. созданные искусственно тексты, содержащие элементы, которые могут быть истолкованы по отдельности, а целое вовсе не должно быть столь же однородно, как в притче. Здесь следует назвать аллегории о ветре (3.18), о рабе и сыне (8.35), о ходящем во тьме (12.35–36), о слуге и господине, посланнике и пославшем (13.16), о родящей женщине (16.21). Многие эти аллегории начинаются словами: «Я есмь» (вода живая — 4.10,14; хлеб жизни — 6.35,48; хлеб живой — 6.51; свет миру — 8.12 (9.5); воскресение и жизнь — 11.25; путь, истина и жизнь — 14.6; виноградная лоза — 15.1,5; царь — 18.37). Тем не менее, аллегории Иоанна не слишком далеки от синоптических притч. Различие между аллегорией и притчей здесь скорее теоретическое, нежели реальное. Кроме того, у Иоанна мы находим определенное количество «малых притч», которые выглядят как простые метафоры. Например, невидимый и неожиданный ветер указывает на свободу Святого Духа. Жатва символизирует труд апостолов. Раб и сын — это грешник и друг Божий. Зерно, которому надлежит умереть, указывает на основной закон подражателя Христу. Чаша, данная Отцом, — это символ страданий, ожидающих Иисуса.

У Иоанна не так много «больших притч», как у синоптических авторов. Тем не менее, многие его «малые притчи» содержат важные истины в значительно более кратких текстах, — истины, выраженные более философским и менее образным и популярным языком, чем у синоптических авторов.

5. Притчи о Царствии Божием

Шесть притч начинаются словами: «*Царствие Божие подобно...*», две другие упоминают о Царстве Небесном. Тем самым синоптические авторы обращают внимание на особую категорию притч: так называемые «Притчи о Царстве». Говорится даже об особом дне, завершающем неудачу проповеди в Галилее, который был посвящен исключительно притчам о Царствии. Однако все они умалчивают о природе Царствия, ибо она остается тайной, и указывают лишь на способ его существования. Оно развивается скрытым образом, а прилагающие усилия обладают им. Реальность Царства открывается на различных этапах как нечто, что уже есть, но еще не во всей полноте. Иисус тот, кто открывает тайны Царства: «*Вам дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано*» (Мф 13.11). Как на апокалиптическом языке Дан 2.27–28, здесь говорится об откровении тайн смиренным и утаении их от мудрых (Мф 11.25–26).

«*Царство Божие*» — понятие, появляющееся в этой категории притч, — является синонимом понятия «*Царство Небесное*» (Мф), соответствием арамейского *malkuta hasha — ta'it*. «Небеса» — это слово, которым может быть заменено имя Божие. Эти понятия связаны не столько с конкретной идеей какой-либо территории, управляемой царем, сколько с самой идеей власти, правления, царствия. На практике они означают лишь то, что Бог правит как Царь. Главным словом в словосочетании «Царствие Божие» является слово «Бог».

Во времена Иисуса обыкновенно говорилось о двух аспектах Царствия Божия. В первом аспекте Царствие Божие было чем-то, уже ныне присутствующим в Израиле. Бог — Царь Своего народа, а царствование Его настолько плодотворно, насколько Израиль повинуетя и исполняет выраженную в Законе волю Божию. Повиноваться Закону значит «*взять на себя бремя Царствия Не-*

бесного». Во втором аспекте Царствие Божие — это то, что еще должно быть явлено, нечто, что осуществится, когда *«святые Всевышнего обрящут Царствие»*, а власть Бога беспрепятственно распространится на весь мир, до того подчиненный *«царству века сего»*. В этом значении Царствие Божие является эсхатологической реальностью, которая в своем изображении близка к тому, что говорят о ней пророки и апокалиптики, предсказывающие победу Бога над силами зла и блаженную жизнь в единстве с Богом для тех, кто приняли Его власть. Оба аспекта присутствуют в учении иудаизма времен Иисуса и появляются также у Него Самого: *«Кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него»* (Мк 10.15) и *«Да придет Царствие Твое»*. Это второе, эсхатологическое, Царство Иисус, как представляется, подобно раввинам, уместает вне времени и пространства и отождествляет с вечной жизнью после смерти. Те, кто в нынешнем царствии исполнили его условия, в грядущем Царстве будут радоваться его блаженствами.

Однако имеется ряд текстов, которые открывают неизвестный в те времена иудаизму аспект Царствия Божия. *«Приблизилось к вам Царствие Божие»* (Мф 12.28) и *«Если Я перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие»* (Лк 11.20). В этих текстах не говорится ни о соблюдении Закона, ни о будущем Царстве. Имеется в виду скорее мощь Божия, которая начала свое делание в мире и которой следует подчиниться или воспротивиться (Мк 1.14–15). Можно его локализовать, уместить во времени и потрогать рукой. Его пришествие есть нечто независимое от человеческого поведения, оно является скорее призывом к обращению (Лк 10.9–11; Мф 12.28), причем в настоящем времени (Лк 10.23–24; 11.31–32). Оно не только нечто близкое, но и нечто уже сущее. Служение Иисуса является эсхатологией, которая уже осуществляется.

Притчи образно подчеркивают три этих аспекта Царствия Божия, показывая его рост, развитие и осуществле-

ние. Притчи «роста», обращаясь к севу, указывают на рост и развитие различных форм религиозной жизни, которая развивается постепенно, как развитие зерна и ничто не в силах полностью остановить его (тернии, камень, птицы). Апостол не приходит с Божией истиной на стерильную почву; Ему предшествует благодать Божия, наделяющая мир Божественной энергией: «Земля сама плодоносит». Апостол приходит лишь для того, чтобы собрать для Бога то, что уже подготовила Его благодать. Вопреки иудаизму, с надеждой ожидающему пришествия Бога, который утвердит Свою власть в подчиненном злу мире, Иисус говорит, что час пробил, силы зла обезоружены. Царствие Божие развивается не видимым явлением ангельских воинств, а в тиши, от центра, как закваска в тесте. Имеется в виду новый процесс развития. Иисус не пришивает новой заплаты к старой изорванной одежде фарисейства (в отрицательном значении этого слова), но открывает новый тип отношений с Богом. Его успех был воспринят фарисейством как скандал, ибо этим было обетование Царствия Божия людям, далеким от соблюдения предписаний Закона. Между тем Иисус указывает на неизбежность занятия пустых мест на пиру недостойными, поскольку достойные отвергают приглашение. Притчи Иисуса о Царствии Божием не лишены, наконец, элемента суда. Там, где соль Израиля теряет силу. А его свет меркнет, где таланты веры, вместо того, чтобы быть отданы в оборот, зарываются; там предрекается падение народа. Хотя невод приносит различную рыбу, в конце на берегу будет произведен отбор, как отделение плевел от пшеницы. Когда это случится? Несомненно, внезапно. К этой внезапности и непредсказуемости пришествия суда подготавливают притчи, говоря о бдительных слугах, ожидающих пришествия своего господина, о мудрых девах с горящими лампами веры.

Открывая нам истину о налагающем обязательства присутствия Царствия Божия в настоящем, притчи Иисуса одновременно указывают на смысл человеческой истории, которая не исчерпывается серией причин и следствий, име-

ющих место во времени и пространстве, и не может быть сведена к новой утопии, тысячелетнему Царствию Божию на земле. Во Христе и христианине сталкиваются «мир сей» и «мир грядущий». «Мир сей» с целой цепью причин и следствий, формирующих его историю, не является ни завесой для «грядущего мира», ни ценностью сам по себе без какого-либо отнесения к «грядущему миру». Каждое из происходящих в этом мире событий с момента пришествия Христова может поставить человека перед лицом «грядущего царства». Таким образом, это противоречит высказыванию раввина Нахмана: «Как рука, которую держат перед глазами, закрывает даже величайшую гору, так малая земная жизнь закрывает от взгляда океан ясности и тайн, которых мир полон, и кто сможет убраться от глаз жизнь, как убирают руку, узрит ясную внутренность мира».

6. Смысл притч

Возможно, сделанное в конце рассуждений о притчах утверждение станет неожиданностью, а именно: несмотря на большое многообразие образов, они выражают единую основную мысль, которая в различной форме должна была многократно повторяться Иисусом.

Спасение

Во-первых, это истина о присутствии спасения (Лк 7.22; Ис 35.5–6). Время пришло. На землю вновь вернулась эпоха рая. Мир открывается вечности, начинается новое дело творения. Это иллюстрируется рассказом Иисуса о брачном пире, в котором уже ныне участвуют призванные (Мф 9.15). Новая одежда и молодое вино (Мк 2.21–22) подтверждают то же спасительное присутствие символическими образами. Как Ной сажает виноградную лозу на очистившейся земле (Быт 9.20), а посланники Моисея возвращаются из Ханаана, неся

с собой виноградную кисть, так Иисус преподает молодое вино своего учения в ознаменование времени спасения (Быт 49.11–12), которое уже действует, поскольку присутствует Спаситель. Лампада уже зажжена (Мк 4.21). Уже пришел пастырь покинутых овец (Мф 15.24), собирающий их к себе (Лк 12.32) и готовый отдать жизнь за них (Мк 14.27). Пришел врач к больным (Мк 2.27), учитель к ученикам (Мф 10.24), посланник, зовущий на пир (Мк 2.17), господин дома, собирающий свою семью (Мф 10.25), наниматель, нанимающий рыбаков (Мк 14.58), царь вступает в свое царство (Мк 11.1–10). Все эти действия на библейском языке передают идею спасения

Милосердие Божие

В важнейших притчах изображено милосердие Божие к обратившимся грешникам. О заблудшей овце и потерянной драхме, о двух должниках, о фарисее и мытаре, о двух сыновьях — все эти притчи

иллюстрируют милосердие Божие к грешникам как аспект спасения Божия. Оно адресовано в первую очередь нищим, тем, кто болен (Мк 2.17), мытарям и блудницам (Мф 21.28–31). Поскольку они знают величину своего долга, им легче оценить размеры ожидающего их блага (Лк 7.41–43). Милосердие Божие обращено не только к тем, кто никогда не уделял внимания Божиим заповедям, но и к тем, кто, однажды приняв, затем оставили их. Здесь язык притчи принимает характер обвинения сына, принимающего поручение, но оставляющего свое намерение и не исполняющего того, что обещал (Мф 21.28–31), виноградарей, не желающих заплатить хозяину виноградника плодами благими (Мк 12.1–9), приглашенных на пир, в последний момент отвергших приглашение (Мф 22.1–10). Одновременно этот язык старается пояснить и привести к пониманию предостерегающего милосердия Божия всех набожных, но тщеславных, которые судят, т.е. осуждают других.

Царствие Божие

Несмотря на неудачи, начатое Иисусом дело не может быть остановлено. Сам Иисус не имеет никаких сомнений относительно того, пришел ли час Царства. Эту точку зрения иллюстрируют притчи о горчичном зерне, закваске, сеятеле и терпеливом земледельце, о неправедном судье и навязчивом друге (Мк 4.26–29). Люди не могут воспрепятствовать развитию Царства. Его начало является определенной гарантией осуществления. Маленькие и незримые зачатки ведут к мощному финалу. Те, кому дано понимание этой тайны (Мк 4.11), уже ныне предвидят грядущую славу Царствия Божия. Притча о неправедном судье (Лк 18.2–8) и назойливым приятелем (Мк 4.26) указывают на основание этой уверенности, т.е. на Бога. Намного быстрее, нежели судья или друг, Бог слышит тех, то оказался в нужде, и помогает им больше, нежели они ожидают.

Близость суда Божия

Наряду с притчами о близости Царствия Божия выступает большое количество других притч, предсказывающих близость катастрофы и суда Божия. Ибо близость Царствия и призывание к обращению не находит отклика у поколения Иисуса, которое ведет себя так же, как играющие дети (Мф 11.17), которые портят игру своим сверстникам. Ни один призыв не может подвигнуть их. Они остаются подобны спящему хозяину, не знающему о приближении вора (Мф 24.43–44), богачу, ослепленному своим богатством.

XI

ЧУДЕСА

Евангелия полны описаниями чудес (в них содержится как минимум 35 описаний чудес и упоминаний о чудотворении). Эти описания иногда представляюбой треть всего литературного материала Евангелия (напр., у Марка это 209 из 660 стихов). У синоптических авторов их можно подразделить на несколько однородных групп: чудеса в природе, чудесные исцеления, изгнание духов, воскрешение из мертвых. Различие между второй и третьей группами не столь велико, как между остальными, ибо обе они содержат исцеление человека от болезни — будь то физической или психической. В отличие от чудесных исцелений, изгнание бесов связано с экзорцизмами.

ЧУДЕСА В ПРИРОДЕ	Мк	Мф	Лк	Ин
Превращение воды в вино				2.1–11
Обильный улов			5.4–11	
Буря на море	4.35–40	8.23–27	8.22–25	
Первое умножение хлебов	6.32–44	14.13–21	9.10–17	6.1–15
Хожание по водам	6.45–52	14.22–23		6.16–21
Второе умножение хлебов	8.1–10	15.32–39		
Обретение динария в рыбе		17.24–27		
Усыхание фигового дерева	11.12–14	21.18–22		
Чудесный улов				21.1–14

ЧУДЕСНЫЕ ИСЦЕЛЕНИЯ	Мк	Мф	Лк	Ин
Теща Петрова	1.29–31	8.14–15	4.38–39	
Прокаженный	1.40–45	8.2–4	5.12–16	
Слуга сотника		8.5–13	7.1–10	
Паралитик	2.1–12	9.2–8	5.17–26	
Сухорукий	3.1–16	13.9–14	6.6–11	
Кровоточивая	5.24–34	9.20–22	8.43–48	
Два слепых		9.27–31		
Глухонемой	7.31–37			
Слепой из Вифсаиды	8.22–26			
Слепой из Иерихона	10.46–52	20.29–34	18.35–43	
Согбенная женщина			13.10–17	
Больной водянкой			14.1–6	
Десять прокаженных			17.11–19	
Малх			22.50–51	
Сын царедворца				4.4–54
Хромой при купальне Вифезда				5.15
Слепорожденный				9.14

ИЗГНАНИЕ ДЕМОНОВ	Мк	Мф	Лк	Ин
Одержимый в синагоге	1.32–34	8.16	4.31–39	
Одержимый из страны Гадаринской	5.1–20	8.28–34	8.26–39	
Одержимый глухой		9.32–34		
Одержимый слепой		12.22–24		
Дочь сиропфиникиянки	7.24–30	15.21–28		
Одержимый юноша	9.14–29	17.14–21	9.37–38	

ВОСКРЕШЕНИЕ УМЕРШИХ	Мк	Мф	Лк	Ин
Дочь Иаира	5.21–23	9.18–19	8.40–42	
Сын наинской вдовы			7.11–17	
Лазарь				11.1–44

Несмотря на то, что описания чудес составляют столь значительную часть Евангелия, кажется, что они не занимают пропорционального их важности места в проповеди современной Церкви. **Тема чудес сейчас** редко возникает в проповедях и катехезе, а если и появляется, то преподносится скорее в апологетическом, аллегорическом, догматическом или морализаторском духе. Лишь изредка обращается внимание на ее первоначальный библейский аспект, показывается библейская основа, из которой они вырастают. Гораздо сильнее подчеркивается понимание чуда как события, выходящего за рамки обыкновенного порядка вещей (что провоцировало критику рационалистического толка), чем реальная природа чуда как знамения, облегчающего более глубокое познание Бога. Взгляд на евангельские чудеса в понимании большого количества верующих кардинально изменился. Насколько прежде они были подмогой на пути к вере, настолько сейчас кажутся многим препятствием. Это предостережение, указывающее на необходимость размышления над проблемой новозаветных чудес.

1. В эллинизме

Анализируя сначала эллинистическую, а затем ветхозаветную концепцию чудес, мы хотим обратить внимание не столько на определенную хронологическую последовательность, сколько на два принципиально разных подхода к чуду. Эллинистический мир еще в большой степени был спонтанно религиозным миром. Важнейшие процессы, связанные с жизнью человека и всем тем, что ему угрожает, приписывались деятельности богов. Используя религиозный опыт Египта, греки почитали богов-исцелителей. Большие святилища (Пергам, Эпидавр) занимали огромную территорию и состояли из больниц, театров, стадионов, подземных ходов, бассейнов, помещений для служителей и паломников. Найденные в этих местах надписи и дошедшие до нас хроники позволяют узнать об этапах лечения и происходивших здесь чудесах.

Когда чудесное излечение происходило на территории святилища, **описания чудес** начинались обыкновенно с рассказа о больном и его болезни. Затем следовал ряд процедур, состоящих в основном из холодных и горячих ванн. По окончании процедур больной помещался в подземные ходы, где во сне его посещало божество, открывавшее ему способ лечения. После исцеления следовал ряд ритуальных жертв и поднесения священникам вотума за исцеление с просьбой о распространении вести о чуде. Когда чудесное исцеление происходило вне святилища, описание начиналось с рассказа о больном, затем следовала беседа между исцелителем и больным (иногда с толпой), исцеление и живая реакция толпы, пораженной происшедшим. Примером такого описания является фрагмент Филострата (175–245), описывающий одно из чудес Аполлония из Тианы: «Вот чудо Аполлония: одна девица, долженствовавшая выйти замуж, умерла. Жених следовал за ее носилками, сетуя в горе над своим

несвершившимся браком. Рим плакал с ним вместе, ибо девица принадлежала к одному из известных семейств. Мимо проходил Аполлоний. Сказал: поставьте носилки. Не плачьте более об этой деве. Затем спросил, как ее звали. Большинство людей думало, что он собирается начать какую-то речь, наподобие тех, что произносятся на похоронах, дабы вызвать слезы. Он же ничего не сказал, но, прикоснувшись к ней, прошептал нечто непонятное и разбудил девицу, казавшуюся мертвой. Она вскрикнула и обернулась к своему отцу, как Алцест рассказывает о жизни Геркулеса. Семья желала пожертвовать огромное количество драхм в дар, но он велел дать их девице в приданое».

Существует — необходимо это отметить — заметное различие между эллинистическими чудесами и чудесами Иисуса, заключающееся не столько в степени удивительности самих событий, сколько в способе и цели их совершения. В эллинистических рассказах часто появляются такие неправдоподобные моменты, даже следов которых нельзя обнаружить в евангелиях (напр., беременная в течение пяти лет женщина рождает четырехлетнего ребенка, который сразу же начинает бегать). Кроме того, Иисус не совершает чудес для публики, Он скорее противится известности, которую они приобретают в окружении. Он не творит чудес для Своего блага. Не совершает также чудес, являющихся наказанием для участников.

2. В Ветхом Завете

Ветхий Завет не содержит столько описаний чудес, как Новый Завет. Вместо этого, он ясно показывает, что вся история избранного народа и дела Божии над ним — наиболее красноречивое чудесное знамение того, что Ягве помнит о Своем народе и народ помнит о своем Боге. В этом смысле в Ветхом Завете появляется множество слов для определения чуда (*otot, geburot, gedolot, massah, mofet, tehillot*).

«Знамение» (*ot*) должно сообщать определенную информацию, причем ответ на вопрос «что?» менее важен, чем ответ на вопрос «откуда?» Знамения имеют значение не сами по себе, а в силу роли, которую они должны сыграть. У того, кто их видит, они должны вызвать понимание чего-либо, что приведет к изменению жизни, должны привести к познанию Бога, утверждения того, что «Господь, Бог наш, Господь один есть» (Втор 6.4). Знамения (*ot*) в Ветхом Завете охватывают различные области (творение, история израильского народа и культа, жизнь отдельного человека), в которых является Бог. На уровне поучения они являются аргументами, склоняющими к исполнению заповедей. Как сущностные части обетования суда, они являют волю, выраженную в Слове Божиим. Если «знамение» относится к язычникам (египтянам, ассирийцам), то речь идет скорее о признании силы Ягве, чем о пробуждении доверия или веры. Посредством знамения враги должны понять, что Бог изменяет критическое положение тех, кто Ему верен. Часть знамений может считаться знамениями веры (Ис Нав 24.17), часть же, особенно знамения завета (Быт.17.11; Исх 31.13,17), напоминают о былой вере (Исх 13.9; Ис Нав 4.6–7). Знамения, подтверждающие, напр., призвание (Суд 6.17), дают призванному обетование присутствия и помощи Божиих. Знамения, долженствующие

вызвать доверие к призванному (Моисей — Исх 4.1–9) иногда не имеют никакой внутренней связи с содержанием самого послания, которое должен передать призванный.

«Дела силы» (*geburot*) появляются в основном в повествованиях о периоде после изгнания, чаще всего — в Псалтири. Они обычно должны показать определенный аспект делания Божия в мире. Человек в своем историческом окружении и истории сталкивается с событиями, в которых ощущаются мощь и сила Божии (Иер 16.21; Втор 3.24; Пс 20.7; 66.7; 150.2). Если Израиль сохранит веру, то он и в будущем может ожидать деяний силы Божией, которые свершались в прошлом, начиная от самого творения. Уже сотворением Ягве дает познать Себя, но человеческий дух никогда не в состоянии в полноте постигнуть дел Божиих и их величия.

«Великие дела» (*gedolot*), как и предыдущая группа, имеют характер обращения, которое должно привести к признанию Бога и его величия (Иез 32.11–14; Числ 14.19; Втор 3.24; 11.2). В делах Моисея Израиль постиг величие Бога, Его мощь и прощающую милость (Исх 32 — 34), воздал славу Богу (Исх 14.31) и поместил их в своем исповедании веры (Исх 18.11). Не все готовы признать *великие дела* Ягве. В то время, как мудрец неустанно *поражается*, наблюдая величие мира, а затем славит его Господа, человек нечестивый, гордо переоценивающий себя, не признает Бога, хотя в действительности *природа* наравне с *великими делами* нераздельно и вместе должны привести его к признанию величия Творца и Господа вселенной.

«Чудо» (*mofet*) встречается обыкновенно вместе со значением (*ot*), но, по-видимому, не является его синонимом (Втор 13.2). *Mofet* появляется лишь в культовом контексте, а *ot* — и вне культового контекста. В текстах Второзакония говорится о том, что *mofetim* могут совершаться также лжепророками и вести к ложным богам, поэтому больше, нежели на чудо, в них обращается внимание на любовь к Богу «всем сердцем и всею душою», понятую

как критерий истинности веры. Когда пророк, творящий «чудеса», одновременно говорит против любви к Ягве, его знамения не имеют никакого значения (3 Цар 13.3,5; 2 Пар 32.24). Иногда (Втор 28.46) чудеса приобретают характер поражающих знамений (мор, жажда, болезни, плен), напоминая людям о том, что ждет людей, презирающих Закон Божий: «Придут на тебя все проклятия сии и постигнут тебя за то, что не послушал гласа Бога своего, Ягве, и не старался исполнить все заповеди Его и постановления Его, которые заповедал тебе. Станут они знаменем и пророчеством тебе и потомству твоему навеки». Страшные чудеса появятся в небе и на земле при приближении Дня Ягве, предшествуя страшному суду.

«Диво» (*pele, mifla ot*) появляется в сакральном контексте и обозначает деяние Божие, появление которого вызывает шок. В отличие от предыдущих понятий оно не обозначает субъективного опыта Божия делания. Оно лишь подтверждает, что Бог действовал. Первый корень (*pl'*) обозначает события, касающиеся отдельных лиц или небольших групп (Авраам и Сара, Маной и его жена, Соломон и другие). В древнееврейском тексте слово *pele* передает в основном духовный аспект чуда. Впервые оно появилось, по-видимому, в текстах, восхваляющих победы Ягве и Его спасительные деяния. В текстах премудрости человек славит творение как диво, *misterium tremendum*, вызывающее в нем страх, благодарение и надежду (Пс 77.15).

«Славные деяния» (*tehillot*), совершенные Богом для народа (Ис 63.7), делают Израиль живой общностью. Уже в истории Исхода Ягве является как «досточтимый хвалами, творец чудес» (Исх 15.11). Через Свои «славные деяния» Ягве стал славой Израиля, а в ответ народ должен стать славой Ягве. Славный удел избранного народа делает Ягве прославляемым всеми народами. Израиль станет знаменитым народом благодаря славным деяниям Бога, а ответом на это будет слава, благодарение, поклонение и исполнение Его заповедей.

Таким образом, **основной характеристикой чуда в Ветхом Завете** является не исключительность события, а содержащееся в нем переживание Бога. Библейские авторы ищут не необычности, а откровения Бога, спешащего на помощь человеку, не интересуются тем, что-то свершилось «против природы»; не разделяют события на естественные и сверхъестественные, ибо для них все является творением одного и того же Бога. Верующий израильтянин живет в мире, полном чудес и, в сущности, повсюду в мире видит могущественную десницу Божию. Каждое из этих чудес для него является призывом к признанию Бога и обращению к Нему: *«Спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба: бывало ли что-нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли подобное сему?... Или покушался ли какой бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знамениями и чудесами, и войною, и рукою крепкою, и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими? Тебе дано видеть это, чтобы ты знал, что только Господь Бог твой есть Бог, и нет еще кроме Его»* (Втор 4.32,34–35).

3. В Новом Завете

Концепция чуда, представленная терминологией **Нового Завета**, не отличается от ветхозаветной. Такие понятия как «сила» (*dynamis*), «знамение» (*semeion*), «дело» (*ergon*), «дела силы» (*aretai*), «чудеса» (*terata*), «дива» (*terata*), «особенности» (*paradoksa*) концентрируются скорее на религиозном аспекте знамения, чем на необычности, целью которой был бы вызов удивления и восхищения, ограниченного чисто земным измерением. В дальнейшем чудеса здесь воспринимаются не как нечто, противоречащее за-

конам природы, а как нечто, указывающее на большие возможности природы, полностью подчиненной законам Бога, для Которого нет ничего невозможного. По этой же причине поднимались проблемы не столько возможности чудес, сколько их значения, причем значения богословского, поскольку чудеса воспринимались как знамения, показывающие природу Божию и Его свойства. В чудесах Бог являет и реализует Свои замыслы. Для того, чтобы постигнуть истинный смысл чуда, необходима вера, но и чудеса также ведут к вере. Чудеса Иисуса иногда требуют веры, в другой же раз явно ведут к вере и пробуждают ее. Иногда вера является необходимым условием чуда, иногда — его следствием.

Наиболее частым понятием Нового Завета для определения чуда является **знамение**, определенная видимая реальность. Достаточно иметь очи, чтобы постичь ее (исцеления больных, умножение хлебов или усмирение бури на море). Оно указывает на Бога как своего творца: «Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин 3.2). Эти знамения позволяют узнать в Иисусе обетованного от пророков человека: «Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно тот Пророк, Которому должно придти в мир» (Ин 6.14). Знаки не ограничиваются настоящим временем, они обращены в будущее, являются эсхатологическими пророчествами и символизируют дело искупления (воскресение из мертвых указывает на конечное очищение от грехов, исцеление слепого — на просвещение человека верой). Кроме того знамения играют роль наставления, иллюстрируют произнесенные проповеди и являются формой притчи, рассказанной действием. Они не только ведут к вере, но и проясняют и направляют ее. Не всегда слово «*semeia*» можно переводить как «чудеса», ибо «знамение» имеет более широкое значение, о чем свидетельствует, к примеру, словосочетание «знамение Ионы пророка»: «Род сей лукав; он ищет знамения: и знамение не

дается ему, кроме знамения Ионы пророка. Ибо, как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего» (Лк 11.29–30). В этом случае знамение обозначает не чудо, свершившееся во чреве кита, а пророчество, предрекающее смерть и воскресение Иисуса. Другим знамением такого рода, не являющимся чудом, оказывается знамение царицы Савской: «Царица южная восстанет на суд с родом сим, и осудит его: ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона» (Мф 12.42). Сава является здесь пророческим знамением, осуждающим сопротивление врагов Иисуса, нежелание слушать слова Его и следовать за Его мудростью.

«Дела» (*erga*) — это другое, характерное для Иоанна, очень широкое определение чудес (труд, занятие, деятельность, деяние): «*Выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь*» (Ин 7.3). Деяния Иисуса указывают на Отца, делающего в Нем и через Него: «*Это для того, чтобы на нем явились дела Божии*» (Ин 9.3). При исцелении незрячего говорится: «*Дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне*» (Ин 10.25). «*Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит; потому что Я к Отцу Моему иду*» (Ин 14.12). В этом случае под большими делами следует, по-видимому, понимать более быстрое распространение Евангелия учениками, чем Самим Иисусом. В Евангелии от Иоанна «дела» не всегда обозначает «чудеса». Делами является сама деятельность Иисуса в качестве учителя, открывающего Отца и Царствие Божие. Чудеса, понятые как деяния, — неотделимая часть всей деятельности Иисуса.

«Сила» (*dynamis*; *Vg = virtus*) также является одним из важнейших понятий для определения чуда. Оно часто встречается у Синоптиков, реже — у св. Иоанна. «*И не свершил там многих чудес (dynamais) по неверию их*» (Мф 13.58). Это понятие указывает скорее на принцип, причину чуда, чем на само чудо. В этом значении оно чаще

всего встречается у Луки: «*Со властью и силою повелевает нечистым духам, и они выходят*» (Лк 4.36). Иногда эта сила приобретает почти физические характеристики: «*Прикоснувшись ко Мне некто; ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня*» (Лк 8.46).

4. Описания чудес

Чтение текстов о чудесах обращает внимание на некоторые постоянные элементы, которые часто повторяются. В топографическом отношении, к примеру, ни одно особенное место не выделяется для совершения чуда. Ни одно также не служит препятствием к тому, чтобы в нем свершилось чудо (на горе, на озере, на берегу озера, в доме, в синагоге, на дороге). Часто для свершения чуда требуется внутренняя расположенность заинтересованного, его вера в то, что Иисус способен сотворить чудо. Однако отсутствие такой расположенности не исключает возможности чуда (Мк 6.5–6), но, как представляется, уменьшает ее. Не всегда необходима просьба самого заинтересованного, иногда достаточно предстательства его ближних (сотника о его слуге, хананейки о ее дочери). Видя веру тех, кто принес расслабленного, Иисус исцеляет его. Зачастую Он Сам проявляет инициативу без какой-либо просьбы заинтересованных (сухорукий, вдова Наинская), до такой степени, что иногда творит чудеса, когда вместо просьбы слышит проклятия (Мф 12.22–29). Сама потребность в исцелении представляется достаточным мотивом для свершения некоторых чудес. Ибо Иисус никогда не воздерживался от исцеления, возвращал здоровье «всем». Когда вначале Он, как кажется, отказывает, то делает это лишь для того, чтобы испытать просящего (Мф 15.21–28; Ин 4.45–53).

Способ совершения чудес указывает на то, что Господь Иисус обладает силой и властью («*Очистись*», «*Выйди из*

человека сего», «Утихни»). Слова, свидетельствующие о Его власти, приводятся в основном Марком. Матфей вместо передачи слов Господних скорее рассказывает, что Иисус сделал («Приказал буре и озеру»). Иногда вовсе не передается никаких слов Иисуса, потому что Евангелист счел возможным опустить их или потому что Иисус действительно ничего не сказал при этом, удовлетворившись внутренним выражением Своего желания. Из текстов следует, что иногда Иисус молился перед совершением чуда (перед воскрешением Лазаря, при исцелении глухого косноязычного). Иногда Иисус сопровождает слова каким-либо жестом (возложение рук на больного, грязь, слюна), но не всегда (напр., когда совершает чудесные исцеления на расстоянии).

Результатом чуда было немедленное исцеление (в то же мгновение, в тот же час). Единственными исключениями являются исцеления десяти прокаженных и слепого из Вифсаиды. Прокаженные исцеляются лишь по пути к храму (Лк 17.12–13), слепой из Вифсаиды обретает зрение постепенно, в два этапа (Мк 8.22–26). Евангелисты не обращают особенного внимания на реакцию исцеленных. Они не говорят об их удивлении, радости или благодарности (Иисуса удивляет поступок одного из десяти прокаженных, возвращающегося с благодарностью). Радость и благодарность должны были быть обыкновенными реакциями, не вызывающими никакого удивления у описывающих чудеса. Больше внимание обращается на реакцию, демонстрирующую желание чудесно исцеленных следовать за Иисусом («Прозрел и пошел за Иисусом по дороге» — Мк 10.52; «бесновавшийся просил Его, чтобы быть с Ним» — Мк 5.18). Больше места уделяется реакциям толпы, присутствующей при чудотворении. Толпа удивлена, шокирована, очарована, а иногда напугана («И ужас объял всех; и славили Бога, и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне» — Лк 5.26). Страх и ужас являются введением к возданию славы Богу, хотя не все реагируют на чудеса Иисуса таким же образом. Фарисеи, Его враги, приписывают Ему связь с силами ада

и требуют Его смерти. В местности, где было совершено наибольшее число чудес (Хоразин, Вифсаида, Капернаум), не произошло то обращение, на которое рассчитывал Христос. Таким образом, результат чудес нельзя считать совершенно удовлетворительным. После кратковременного удивления и ослепления многие не достигли обращения, другие восприняли чудеса как повод для усиления нападков на Иисуса и требования Его смерти.

5. Богословие чудес

Иногда четверо евангелистов описывают одно и то же чудо по-разному, тем самым выражая индивидуальное понимание каждого из этих событий. Они рассказывают об одном и том же, но неодинаково, а различие указывает на то, какие аспекты чудесного события особенно поразили их, что казалось им заслуживающим записи, каким образом каждое из этих описаний и все они вместе служат их собственному богословию.

У истоков четырех отдельных богословий чуда, присущих четырем евангелистам, должна находиться одна и та же мысль Иисуса, Который, творя чудо, использовал именно эти, а не другие, слова и сделал этот, а не другой, жест. Какое значение придавал чудесам Сам Господь Иисус? Фарисеям, обвиняющим Его в колдовстве, Иисус отвечает: *«Если Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие»* (Мф 12.28). То есть целью, которую преследовал Иисус, решаясь на чудотворение, было показать, что после времени обетования грядет время исполнения, после сева — время жатвы, после периода одержанных злом успехов — окончательное поражение зла. При всем том знаменателен прогресс от материального к духовному. Само по себе чудесное исцеление не является знаменем пришествия

Царствия Божия. Истинным знамением присутствия Царствия Божия является то, что те, кто был исключен из числа входивших в состав Народа Божия, возвращаются в него, и что Благая Весть о победе над злом начинает возвещаться с силой, вызывая преобразование сердец.

Иисус — Господь общины (Мф)

Согласно Матфею, чудеса служат прежде всего для выражения определенного послания. При сравнении Синоптиков видно, какое послание особенно важно для каждого из них. Матфей обыкновенно

сокращает части, повествующие о том, каким образом свершилось чудо, и развивает диалог, происходивший по случаю чудесных событий. Из этого следует, что для него важно не столько само чудо, сколько поучение, следующее из него для ранней Церкви. Это поучение касается в основном трех тем: веры, христологии и еkkлезиологии.

Способ, которым Матфей описывает чудеса, показывает его интерес к теме **веры**. Вера, согласно Матфею, предшествует чуду, а не возникает лишь после него. Она преодолевает трудности, связанные с приближением к Иисусу, сомнения Самого Иисуса (Мф 9.28) и, наконец, саму смерть (согласно Мк и Лк девица — умирающая, согласно Мф — умершая — Мф 9.18). Для веры нет безнадежных случаев, ибо она проявляется как постоянная и устойчивая воля (Мф 20.32), а выражается в форме обращенной к Иисусу просьбы, на которую Он отвечает и сегодня в общине. Она является участием в чудесной силе Христа (передвигает горы — Мф 17.20; 21.21). Вера находящихся вне общины (язычников, нечистого, падшей женщины) служит для Матфея примером, контрастирующим с «маловерием» учеников. «Маловерие» общины означает не отсутствие веры или отвержение Иисуса, но задержку и медлительность на пути подражания Христу. Это состояние учеников, вошедших в одну с Ним лодку, но в определенный момент начавших колебаться в своем доверии.

Христология чудес, по Матфею, основывается на убеждении, что исполнились Писания («*Так исполнилось реченное через пророка Исаию, который говорит: “Он взял на Себя наши немощи и понес болезни”*» — Мф 8.17). Иисус изображен как Мессия, властный и словом и делом («*проповедовал Евангелие Царствия и исцелял всякую болезнь и всякую немощь в людях*» — Мф 9.35); «*Ты ли Тот, Который должен придти?..*» — Мф 11.3). Согласно видению Второисаии, которого цитирует Матфей, Иисус одновременно является Страждущим Слугой, принимающим на Себя немощи «многих». Он исцеляет сначала всех тех, кто был изгнан за пределы религиозной общины. Хотя Он несет прощение грехов, Иисус не имеет места, где приклонить голову, предрекая тем самым будущую судьбу Своих учеников (Мф 10.22–25).

Экклезиология Матфеевых повествований подчеркивает связь между чудом и следованием за Иисусом. На примере усмирения бури на море видно, что чуду предшествует повеление следовать за Иисусом (у Марка наоборот — Мк 4.35–36). Большая буря (определение, имеющее эсхатологический оттенок) сопутствует сну Иисуса (Его смерть) и Его пробуждению (воскресение). Глядя на встающего Иисуса община кричит: «*Господи, спаси нас; погибаем*». Маловерию учеников Матфей противопоставляет позицию стоящих рядом, которые, пораженные, признают власть Иисуса над творением: «*Кто это, что и ветры и море повинуются Ему?*» (8.27). Иисус не находит «*в Израиле*» такой веры, как у людей вне израильской общины (8.10). Христианская община призвана Матфеем обратить очи к тем, кто находится вне ее, а между тем заслужили внимание и удивление Господа своей способностью довериться Ему.

Явление Иисуса (Мк)

Описания чудес в Евангелии от Марка должны ввести читателя в **тайну Иисуса**. Они находятся в той части Евангелия, которая предшествует пребыванию Христа в Иерусалиме и Его смерти, и ведут к утверждению, появляющемуся непосредственно перед пророчеством о смерти: «Ты — Христос» (8.29). В ответ на вопрос о том, кто такой Иисус (4.41), Марк рассказывает о чудесах как деяниях Иисуса, являющегося новым Моисеем (Втор 18.18–19), пастырем (6.34), который выводит народ Свой в пустыню (6.35), на тучные пажити (6.39), дает ему новую манну (6.41), исцеляет больных, показывает новый смысл Закона Моисеева. Он является вождем не только Израиля, но и язычников (7.27–28).

Глядя на чудеса, сотворенные Иисусом, ученики не понимают их: «*Они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились. Ибо не вразумились чудом над хлебами: потому что сердце их было окаменено*» (6.52; 8.17). Марку ученики кажутся мало открытыми чудесам, понятым, как путь, ведущий к вере: «*Имеете очи, но не видите; имеете уши, но не слышите*» (8.18). Несмотря на чудесные знамения, вера остается даром Божиим. Верить в Иисуса в первую очередь означает открыться дару Божию.

Сам Иисус воздерживается от сообщения о том, что свершилось. Согласно Марку, Он поступает так и тогда, когда приказывает молчать злым духам, и тогда, когда приказывает молчать исцеленным.

Иисус — Пророк (Лк)

Лука ставит на первое место деяние, и лишь на второе — слова Иисуса. Его деяния и чудеса открывают путь к принятию Христа поучения. Деяния Иисуса находятся в центре Его истории и они же свидетельствуют об исполнении Писаний. Иисус изображен в описаниях чудес как **«пророк, сильный в деле**

и слове». Примером такого подхода является рассказ о воскрешении юноши из Наина (Лк 7.11–17), присутствующий лишь у Луки. Он напоминает сцену воскрешения умершего отрока пророком Илией (3 Цар 17.17–24). Лука дословно цитирует текст 3 Цар 17.23. Также и Елисей воскресил умершего отрока (4 Цар 4.34–37 — собственно, обе сцены — Елисея и Иисуса — произошли в том же самом регионе; Наин находится близ Сонама, где жила мать умершего).

Чудеса Иисуса как деяние пророка были одновременно деяниями **Божиими**. Лука делает более сильный акцент на этот аспект чудес, чем Матфей и Марк. Богу, действующему через Иисуса и с Ним вместе, воздается благодарение. Как в деятельности Моисея, так и в деятельности Иисуса видим «перст Божий» (Исх 8.14; Лк 11.20).

В обоих случаях их деятельность несет избавление, но физическое избавление является лишь **обетованием духовного избавления**, победы над злом. Физическое избавление было ограничено как количественно (лишь немногие могли быть исцелены), так и качественно (исцеленная плоть в конце концов все равно должна была умереть). Духовное спасение не будет ограничено ни количественно, ни качественно.

Слава Слова (Ин)

Из многих повествований о чудесах Иоанн сохранил лишь семь (2.1–11; 3.46–54; 5.1–9; 6.1–15; 6.16–21; 9.1–9; 11.1–44). Среди них нет ни одного описания исцеления.

В этих повествованиях появляются в основном два понятия для определения чуда: знамение (*semeion*) и дело (*ergon*).

Знамение, по Иоанну, — это жест Иисуса, являющий Его славу и указывающий на Его «время», т.е. на время смерти. Оно подтверждает миссию Иисуса и является обетованием приближения последних времен. Знамение делает возможным приход к вере, но внешней, поверхност-

ной встречи со знамением недостаточно, чтобы фактически дойти до нее. Не все пользуются светом Божиим, позволяющим постигнуть внутренний смысл знамения. Не все позволяют Отцу привлечь себя, а в результате не все достигают веры. Примером полного понимания знамения является первое чудо Иисуса в Кане: *«Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его»* (Ин 2.11). Превращение воды в вино было знамением, указывающим на переход от эпохи Закона к эпохе любви, к мессианской эре. Не все пришли к вере благодаря знамениям. Часть приняла их так, как те, кто, получая подарок, оценивает его по его материальной стоимости: *«Вы ищите Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились»* (Ин 6.26). Для того чтобы открыть в знамении «славу» Иисуса необходимо «родиться заново» (Ин 3.3) к жизни, идущей «с неба». Многие люди именно так пришли к познанию истинного значения «знамений», описанных, *«дабы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его»* (Ин 20.31).

Начиная с пятой главы Евангелия от Иоанна, второе понятие, «дело» (*ergon*), появляется чаще, чем «знамение». Дела Иисуса, как и знамения, понятны лишь тогда, когда виден действующий в них Отец. В Иисусе открываются деяния Отца. Как во времена Ветхого Завета Отец открылся в Своем творческом и спасительном делании, так Иисус открывает Себя в Своих делах. То, что Он делает, Он совершает как посланец Отца и силой Отца: *«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 5.18). Чудеса, понятые как «дела» являют в Иисусе Сына Божия, имеющего силу Отца: *«Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет»* (Ин 5.21). Видящий дела Сына видит дела Отца, *«Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего»* (9.33). Тот, кто верует в Бога и исполняет заповедь Иисуса, не будет осужден на погибель на суде, обетован-

ном делами Иисуса, которые уже сейчас требуют избрания конкретного пути. Необходима вера в открывающего Себя Бога, и чудеса требуют именно такой веры. Чудеса не могут обойтись без веры, в то время как вера может обойтись без чудес («Блаженны не видевшие и уверовавшие» — Ин 20.29).

ХII

ЕВАНГЕЛИЕ СТРАСТЕЙ И ВОСКРЕСЕНИЯ

1. Редакция описаний Страстей

В современной форме повествования о страстях Господа Иисуса Христа являются, несомненно, важнейшей частью Евангелия. Достаточно обратить внимание на обширность евангельского материала, посвященного теме последних дней жизни Иисуса. Эти повествования были сформированы не сразу, а в результате длительного процесса, который начался одновременно с появлением первых воспоминаний. Еще до того, как они вошли в описание Евангелистов, эти воспоминания бережно хранились из уважения и почитания Учителя, развивались в беседах, а затем были отточены в поучениях и литургии.

Первичная форма повествования о Страстях

Повествование о страстях было **сущностной частью первоначальной проповеди** апостолов. Христос распятый появился в нем как тема, начинающая труд благовестия. К древнейшим свидетельствам проповедания о Страстях относится сообщение 1 Кор 15.3–4: *«Я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что*

Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был». Эти слова восходят к преданию первой палестинской общины. Это выражения, которые св. Павел обычно не использует (когда он ссылается на Писания, то говорит обычно «как сказано», а не «по Писанию»; о грехах никогда не говорит во множественном числе, но в единственном, имея в виду космическую силу, которой подвластны потомки Адама; эта фраза была первоначально написана по-арамейски, а лишь затем была переведена на греческий). Из этого следует, что ранняя община верила, что страсти Иисуса свершились «за грехи наши», и что это свершилось «по Писанию».

Это первое обстоятельство, т.е. «за грехи наши», указывает на то, что страдание и смерть Иисуса свершились для того, чтобы мы могли получить отпущение грехов. Принимая на Себя грех и вину, Иисус крестом приобретает прощение Божие. Отдание своей жизни за кого-либо, для чьей-либо пользы («за нас» — Рим 8.32; «за многих» — Мк 14.24; «за всех» — Рим 8.32), выраженное при помощи предлога (в других местах «для» — Мк 10.45; «за» — 1 Кор 8.11; Рим 3.25; 4.25; «ради» — 1 Фес 5.10) указывает на то, что первичная проповедь понимала смерть Иисуса как страдание праведника, поскольку лишь такой смерти иудаизм приписывал способность к умилоствлению Бога за грехи многих (2 Макк 7.32–33, 37–38 последний из семи невинных братьев выражает подобную надежду, отождествляя себя со всеми иудеями: «Я, как и братья мои, предаю и душу и тело за отеческие законы, призывая Его, чтобы Он скоро умилосердился над народом... и чтобы на мне и на братьях моих окончился гнев Всемогущего, праведно постигший весь род наш»; в апокрифической 4 Макк 17.22, когда рассказывается о мучениках, говорится, что «они суть как бы выкуп (*hilasterion*) за грех нашего народа и в крови этих праведников и через жертву умилоствления их смерти Провидение Божие спасло Израиля, который до сего момента был тяжко гоним»; в 4 Макк 6.29 мученик молится: «Соделай кровь мою очищающей жертвой (*katharsion*) за них

и возьми жизнь мою вместо их жизни»). Формулировка «умер за грехи наши» появляется также в 1 Кор 15.3 как отражение взглядов первой палестинской общины и ее проповеди. Она согласуется с тем, что мы видим в Мк 10.45 («Ибо Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу свою для искупления многих»), и тем, что было сказано Самим Господом Иисусом, свидетельствуя о таком, а не ином понимании Его миссии. Между пониманием роли своей смерти Иисусом, и ее толкованием в проповеди ранней Церкви не было никакого различия.

Далее текст 1 Кор 15.3 сообщает, что Христос умер «по Писанию» (*kata tas grafas*). Здесь имеются в виду в первую очередь все те высказывания Ветхого Завета, которые говорят о мученичестве и смерти праведника, убитого грешниками. Опора на фундамент Ветхого Завета отмечается как во всем описании мученической смерти Иисуса, так и в деталях этого описания. Общая канва Писаний, на которых можно было основать проповедь о страстях Иисуса и объяснение роли этих страстей, присутствует в песнях об Отроке Господнем. Эти песни поочередно иллюстрируют судьбу пророка Ягве с момента его избрания через общественное служение и сопротивление грешников до самой его смерти. Проповедь первой Церкви в своей наиболее ранней фазе могла ссылаться на богословие, содержащееся во всех, а в особенности в четвертой песне об Отроке Господнем (о смерти пророка — Ис 53.1–12). Если мы сравним то, что мы читаем в 1 Кор 15.3 (Христос умер «по Писанию») с тем, о чем сообщает эта песнь, мы увидим, что между ними нет никакого сущностного различия, что высказывание 1 Кор 15 — это лишь огромное сокращение, краткое изложение того, что подробнее излагается в Ис 53 («Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни ... Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни ... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши, наказание мира нашего было на Нем, и ра-

нами Его мы исцелились ... и Господь возложил на Него грехи всех нас ... Он отторгнут от земли живых; за преступления народа моего претерпел казнь ... Когда же душа Его принесет жертву умилоствления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его ... *Оправдает многих, и грехи их на Себе понесет*»). Совершенно справедливо первая проповедь могла «по этим Писаниям» истолковать смерть Иисуса как страдание за многих. Однако следует помнить, что, когда в ранней проповеди говорится о согласии смерти Иисуса с Писаниями, имеется в виду не только весь Ветхий Завет, понятый как свидетельство о Христе. Вплоть до смерти Иисуса истинный смысл Писаний был скрыт, лишь с нею приобретает ключ для понимания смысла Писаний. Лишь смерть Христова позволяет полностью постичь смысл четвертой песни об Отроке Господнем и все остальные тексты, повествующие о страданиях и смерти Праведника и их искупительной силе. Первые подобные тексты можно найти в книге Исход и описании ходатайской позиции пророка — Моисея (*«Народ сей сделал великий грех... Прости им грех их! А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей»* — Исх 32.31–32).

К тексту 1 Кор 15.3–4 можно прибавить три предсказания о страстях (8.31; 9.31; 10.33–34) которые мы находим в Евангелии от Марка. В них также содержится одно из древнейших изложений того, что первичная керигма говорила о страстях Господних (*«Вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын человеческий предан будет первосвященникам и книжникам; и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам; и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его...»* — Мк 10.33–34). Этот текст рисует этапы Иисусовых страстей (предательство, суд Синедриона, суд Пилата, глумление, бичевание, смерть) и, кроме того, акцентирует внимание на имени «Сын Человеческий», известном по описаниям страданий праведников, особенно начиная со времен книги Даниила.

К ранней проповеди восходят также некоторые речи из Деяний Апостолов. Их не следует толковать как дословные передачи поучений Петра или Павла, но они несомненно содержат подлинное эхо древнейшей проповеди, обращенной автором Деян к его адресатам. В этих речах возвращается не только тема страданий (крест фигурирует как в речи Петра, так и в речи Павла — Деян 2.23; 13.27–28; иудеи предали Иисуса римлянам — Деян 5.30; 10.39; 13.27–29; Пилат хотел освободить Его, но подчинился их давлению — Деян 3.13–14; не найдя в Нем никакой вины, осудил на Его смерть — Деян 13.28), но и ссылки на Писания.

Углубление проблематики

Одновременно с развитием ранней Церкви, полемикой с иудаизмом, культовыми нуждами и проповедью возникают развитые формы повествований о страстях. Их следы можно увидеть в христологических гимнах (Флп 2.6–11; 1 Петр 1.19–21; 2.22–24; 3.18–22). В этих текстах мы имеем дело со значительно более развитым содержанием, чем на ранней стадии проповеди.

В случае Флп 2.6–11 (который некоторые ученые считают до-павловым гимном) не только вводится мысль о кресте Христовом, но крест изображается как символ унижения (*kenosis*) Того, Кто равен Богу («Он, будучи образом Божиим ... уничижил Себя Самого, приняв образ раба ... и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»). Сущий предвечно, равный Богу, благодаря Своему уничижению стал рабом. Уничижение в данном случае — это принятие хрупкого человеческого существования вместе со всей его ограниченностью, включая смерть. Предсуществования Иисуса («Он, будучи в образе Божием», «равный Богу») не следует отождествлять с ограниченным предсуществованием Премудрости Божией. Эта последняя, хотя предва-

ряет в своем существовании все творение, имеет свое строго определенное начало, перед которым ее не было («*Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони*» — Притч 8.22; Сир 1.4; 24.9). Бытию Божью Иисус противопоставляет человеческое бытие, а само противопоставление определяется как дело послушания. В этом месте автор гимна еще ничего не говорит о спасительной ценности этого послушания.

Три гимна о страстях в первом послании св. **Петра** являются дальнейшим развитием мысли о богословском значении смерти Иисуса.

Первый из них, кроме предсуществования Иисуса, затрагивает мысль о Его епифании, т.е. явлении к людям как откровении Бога и об искуплении кровью Христовой: «*вы искуплены драгоценной Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас*» (1 Петр 1.19–20). На сей раз Иисус изображен как пасхальная жертва, кровь которой несет спасение для общины верующих. Искупление понимается как нечто, предусмотренное Богом еще пред сотворением мира и реализованное благодаря явлению Иисуса.

Второй гимн, опираясь на четвертую песнь об Отроке Господнем, еще шире развивает богословие страстей Иисуса. В нем подчеркивается не только оправдание кровью Иисуса, но Его совершенная невинность, свобода от жажды возмездия неправедным гонителям, предание Своей судьбы в руки Божии и ходатайская и искупительная ценность Иисусовых страстей: Христос пострадал за нас. «*Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его. Будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, не предавал то Судии Праведному. Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его вы исцелились. Ибо вы были, как овцы блуждающие, но возвратились ныне к Пастырю и блюстителю душ ваших*» (1 Петр 2.21–25). Тот, кто не угрожал Своим гонителям, но меру справедливости предал

в руки Божии, пострадал во благо Народа Своего. Он вознес грехи наши на крест, дабы уничтожить их, дабы вернуть здоровье пребывавшем в болезнях греха, обращение — отвратившимся от своего пастыря и Бога, дабы человечество вернулось на пути праведности. Его смерть — искупительная жертва одного «за многих», т.е. за народ, за всех.

Третий гимн о страстях добавляет к уже известному из двух предыдущих новое содержание: *«Потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды»* (1 Петр 3.18–20). Эта часть гимна вводит различие между плотью и духом во Христе. Смерть коснулась лишь Его плоти, но не повредила Его дух. Тема освобождения духов, бывших в темнице (ст. 19–20) представляет собой совершенное повит. Спасение, о котором здесь говорится, касается, по всей видимости, падших духов, пребывающих в шеоле в ожидании суда, которые не были уничтожены обвинительным приговором сразу же после смерти (Завещание Левия 4.1; Соломонова Псалтирь 42.15–26; Вознесение Исаии 9.13–18). Кровию Иисуса оно распространилось не только на живых, но и на умерших. На этот раз обращается внимание на необычайную широту последствий деяния Иисуса.

**Окончательная
редакция**

Богословское содержание гимнов о страстях опирается на более раннюю проповедь, которая значительно опередила во времени возникновение 1 Петр и восходило к преданию иудео-христианской Церкви. После их возникновения мы имеем дело с окончательным редактированием Евангелия Страстей и Смер-

ти Иисуса Христа в период не позднее восьмидесятых годов, когда сформировалось последнее из синоптических Евангелий. В этом случае не только было использовано древнее предание, сообщаемое свидетелями Иисусовых Страстей, но и заимствовано много текстов из Ветхого Завета, при помощи которых истолкованы многие деяния и слова Иисуса в последнюю неделю Его жизни. Наконец, с темой страстей были непосредственно соединены некоторые слова и деяния Иисуса в период Его общественного служения, содержание которых было глубже понято лишь после смерти Иисуса и после размышления о событиях из жизни ранней Церкви.

Благодаря этому процессу возникло подробное описание страстей, которое включило в себя вход в Иерусалим, очищение храма, синоптический апокалипсис, решение Синедриона, помазание в Вифании, предательство Иуды, Тайную Вечерю, пленение Иисуса, приговор Синедриона, предательство Петра, приговор Пилата, смерть и погребение. Все это переплетается и обогащается учением Иисуса, которое в начальной фазе Страстей было более развернутым, а на заключительном этапе страстей Иисуса делается все более лаконичным. Каждый из текстов, описывающих страсти Господни, состоит из многих членов. Описание Тайной Вечери, например, содержит фрагменты о приготовлении Пасхи, предсказании о предательстве Иуды, об установлении Евхаристии, о споре за первенство, предсказании об отречении Петра, поучении о мечях, омовении ног, прощальной речи Иисуса и первосвященнической молитве. Сопоставляя различия, имеющиеся в описании одного и того же этапа страстей у отдельных синоптических авторов, мы понимаем, как в результате использования богословия апостольского периода и индивидуального богословия каждого из Евангелистов обогатилось содержание Евангелия к концу его редакционного периода. Исходный текст то сохранялся в его первичной форме, то сокращался или расширялся.

2. Этапы Страстей

Прежде чем евангелисты перейдут к описанию первых этапов страстей, будут сделаны **предсказания о страданиях и смерти Иисуса**. Это делает Сам Иисус, когда, согласно Марку, объясняет ученикам, что Сын Человеческий должен погибнуть: *«И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту»* (Мк 8.31; ср. 9.31; 10.33–34). Это пророчество не означает слепого повиновения судьбе, которой Иисус бросает вызов. Это скорее обращение внимания на исполнение воли Божией Праведником, послушание, от которого ничто, даже смерть, не в силах отворотить Того, Кто понимает свою миссию как миссию гонимых пророков (Лк 13.33), как Страдающего Отрока. А потому, прежде, чем Иисус окажется в Иерусалиме, уже будет сказано — причем Им Самим — обо всем, что связано с его концом.

Само **решение об убийстве Иисуса** также принимается до суда. Во время заседания Синедриона, предшествующего празднику Пасхи, первосвященник Каиафа предлагает решение: *«Лучше вам, чтобы один человек умер за народ, нежели чтобы весь народ погиб»* (Ин 11.50). Смерть Иисуса должна была избавить народ от гибели. Слова Каиафы, подобно словам Иисуса, истолковываются как пророчество. Первосвященник из-за занимаемой им должности воспринимался как человек, наделенный пророческим даром. Св. Иоанн прибавляет, что Каиафа во время этого памятного заседания Синедриона фактически произнес пророчество. Оно касалось цели смерти Иисуса, которому надлежало умереть «за народ». Для Каиафы это было лишь спасение от политического поражения, для евангелиста Иоанна — предсказание, касающееся искупительного характера смерти Иисуса за грехи Израиля и за всех рассеянных детей Божиих, за весь мир (Ин 1.29), дабы он возродился к жизни Божией (Ин 3.17).

Предсказанием о близком конце и смерти было также помазание Иисуса в Вифании (Мк 14.3–9; Мф 26.6–13; Ин 12.1–8); «Она сберегла это (миро) на день погребения Моего». Иоанн, в сущности, повторяет то, что уже было сказано прежде у Марка: «Она сделала, что могла: предварила помазать тело Мое к погребению» (Мк 14.8).

Фактически, первым шагом к страданию, сделанным самим окружением Иисуса, было предательство Иуды, предложение о выдаче Учителя, обращенное к Синедриону (Мк 14.10–11; Мф 26.14–16; Лк 22.3–6). Это облегчило Синедриону осуществление принятого ранее решения, давая возможность арестовать Иисуса в тот момент, когда Он не был окружен симпатизирующей Ему толпой (Мк 14.2): «Тогда сатана вошел в Иуду, называемого Искариот, который был одним из Двенадцати». Евангелисты не углубляются в подробный анализ мотивов, склонивших Иуду к такому шагу, за исключением Матфея, который, как представляется, предполагает жадность предателя («Что вы дадите мне, и я вам предам Его»). Однако, в сущности, ни жадность, ни разрушившиеся мессианские надежды не объясняют вполне поступка Иуды, который своим деянием довершает дело противления, которое встречает праведник в ближайшем своем окружении, со стороны своих близких. Согласие на предательство (вторник) непосредственно предваряет, согласно сообщению синоптических авторов, праздник Пасхи и Тайную Вечерю Иисуса (четверг).

Тайная Вечеря

Эта тема поднимается обыкновенно тогда, когда говорится об установлении Евхаристии, а в случае католического богословия также и проблему реального присутствия Иисуса под видом хлеба и вина. Однако не следует забывать о том, что описание Тайной Вечери используется евангелистами также и как предсказание о приближающихся страданиях. Слова

и жесты указывают здесь на то, что должно вскоре произойти, и объясняют смысл этих событий. Они передаются и комментируются отдельными евангелистами в свете их собственного богословия. Марк и Матфей при этом представляют мысль палестинской, Лука и Павел — антиохийской Церкви.

Описание действий, связанных с Тайной Вечерей, начинается с повествования о **приготовлениях к трапезе**, которые состоят в заклании пасхального агнца и вынесении всех остатков квасного хлеба из дома, в котором должна совершаться трапеза. Первое действие было связано с храмовой территорией, где следовало произвести заклание агнца, второе — с помещением внутри стен Иерусалима (*Sifre Num.* 69a.9,10; *Tal. Bab, Pesahim* V.10; V.12–13; X.1 слл.). Иногда это происходило под открытым небом (крыши, дворы) из-за большого количества паломников (ок. 100 тыс.), которые должны были найти место для вечера в стенах Иерусалима, с населением примерно 30 тыс. человек. Лишь после Пасхальной Вечери можно было выйти за стены на расстояние субботнего пути и там заночевать или помолиться, если не нашлось места в открытом в эту ночь храме. Это время — праздник Пасхи — имеет необычайно глубокое богословское значение в жизни Израиля как праздник спасения от смерти и праздник перехода от притеснения и смерти к жизни. Смерть Иисуса будет помещена именно в такой богословский контекст, использованный евангелистом для более глубокого и подробного объяснения смысла Страстей Господних. Здесь все имеет глубокое богословское значение. Об этом свидетельствует даже отправка вперед двух учеников, которое сопровождается предсказанием о встрече с человеком, несущим сосуд с водой. Это пророчество исполнится, как и пророчество Самуила, предсказывающего Саулу знамения, которыми Бог подтвердит его избрание вождем народа его и его спасителем от рук врагов (вначале встретит двух мужчин, которые дадут ему ответ, затем трех мужчин, несущих козлят, три хлеба и мех с вином, а затем — пророков — 1 Цар 10.1–9).

Остальные евангелисты не говорят столь четко, как Лука, что **Тайная Вечеря является пасхальной трапезой** (*«Очень желал Я есть с вами сию пасху...»* — Лк 22.15). При этом Лука добавляет, что это — последняя Пасха в жизни Иисуса (*«Ибо сказываю вам, что не буду пить от плода виноградного, доколе не придет Царствие Божие»* — Лк 22.18). Оба высказывания обращают внимание на близость конца жизни Иисуса в этом мире, являются предсказаниями о смерти. Кроме того, обе они обещают новую реальность, новую Пасху и новое вино после смерти. Она касается не только самого Иисуса, но и тех учеников, которые верно пребывали при Нем в гонениях. Всем им Иисус властью, данной Ему от Отца, передает участие во Царствии, в грядущей жизни: *«Да ядите и пиете за трапезой Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах — судить двенадцать колен Израилевых»* (Лк 22.30). Мысль о «наследстве», наследовании подтверждает, что и в этот момент Иисус думает о Своем уходе из этого мира. В том же месте, где Лука говорит о награде для учеников за их верность, Матфей и Марк поясняют цель пришествия Иисуса: *«не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих»* (Мф 20.28; Мк 10.45). «Отдание жизни» означает смерть. Это отсылка к фигуре несправедливо страдающего Отрока Господня, принесшего свою жизнь в жертву за грех народа (Ис 53.6–10), дабы обновить связь всех с Богом (Ис 42.6; 49.8). В обоих случаях говорится об «отдании жизни», причем «для искупления многих». Спорным моментом в истолковании этого выражения («искупление многих») является не его первый элемент, т.е. искупление. По меньшей мере со времен пленения принималось, что смерть праведного или посвященного Богу человека имеет искупительную силу и действует на пользу других. Даже смерть злодея может искупить его собственные грехи, если в момент кончины он изъясляет раскаяние. Спор вызывает вторая часть выражения, т.е. «для многих». Многие интерпретаторы были убеждены, что это выражение может

касаться только Израиля, поскольку Яхве есть Бог Израиля, а история греха и искупления касается лишь тех, кто принял Его Закон. В таком духе высказывается *Mekhilta Exodus 21.30* («за язычников нет искупления»). В следствие этого говорится о том, что смерть Иисуса могла бы искупить лишь «многих», т.е. всех грешников Израиля, а не язычников. Однако, поскольку Церковь — это новый Израиль, можно совершенно справедливо понимать это выражение в универсальном его значении, как это делает св. Иоанн («*Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира*» — Ин 6.51).

Евангелист Иоанн, использующий собственную терминологию, во вступлении к Вечере помещает слова о приближении часа Его перехода к Отцу (Ин 13.1). «Час» Иисуса — это момент Его смерти, выражение любви к своим «до смерти», благодаря которой Он прославит Отца. Одним из последних жестов этой безграничной любви является Его покорность людям и служение им, которому Он учит во время **омовения ног** ученикам (Ин 13.4–17). Все принимающие участие в пасхальной трапезе должны были совершить ритуальное омовение перед началом трапезы, дабы быть в состоянии чистоты, требуемой при соприкосновении со священными предметами низшего разряда, к которым принадлежал пасхальный агнец. Иисус, будучи Господом, сам совершает работу, которая была обязанностью рабов (1 Цар 25.41; *Mekhilta Exodus 21.2*). Он дает Своим ученикам поучение об унижении и одновременно предваряет и символизирует делание Божие: «*Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, он препояшется, и посадит их, и, подходя, станет служить им*» (Лк 12.37). Это унижение Иисуса при омовении ног является выражением любви до конца, т.е. до смерти, в наивысшей степени.

Тайная Вечеря продолжается **словами о судьбе предателя** Сына Человеческого (Мф 26.21–25; Мк 14.18–21; Ин 13.18–19; 22.21–23). Цитата из Пс 41.10, примененная Иисусом к новой ситуации, указывает на то, что Иуда счи-

тался не врагом, который все время ожидал гибели праведника, а другом, которому Иисус доверял, и который Его предал. Предсказание о предательстве должно было подготовить участников к тому, что приблизилось, и укрепить их веру в Бога. Зло, которое приведет к мученической кончине Иисуса, воспринимается евангелистом как дело сатаны, входящего в сердце Иуды, т.е. овладевающего его желаниями и помыслами. Действительно, Праведник должен покинуть сей мир преданным и убитым, согласно провозглашенному в Писаниях, но такое предугаданное течение событий не освобождает от вины того, кто является предателем («*Лучше было бы этому человеку не родиться*» — Мф 26.24). Иисус не уклоняется от исполнения Своего служения; будучи убежден, что пришел Его час, Он не оттягивает его, а велит Иуде быстрее осуществлять свое решение («*Что делаешь, делай скорее*» — Ин 13.27).

Непосредственно после ухода Иуды Господь Иисус Христос приступает к **установлению Евхаристии**. Это происходит в присутствии верных Ему учеников в конце пасхальной вечери (третья чаша), когда Иисус совершает два действия, каждый раз объясняя их значение: «*Когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил, и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите; сие есть Тело Мое*» (Мф 26.26). «*И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов*» (Мф 26.27–28). Марк и Матфей оба передают этот текст с незначительными различиями. Лука же отличается от Матфея и Марка, но согласуется с Павлом (1 Кор 11). Слова, поясняющие действия, указывают на дар Иисуса Своим ученикам. Им является Его собственная жизнь, плоть и кровь, ради них преданная на смерть. То, что в скорости свершится физически, уже сейчас принято Иисусом в духе искупления. Таким образом, кроме реального значения, пресуществления хлеба в тело и вина — в кровь, установление Евхаристии несет символическое значение, предрекая страдания и смерть Иисуса «*за многих во оставление грехов*» (Мф

26.28). В этих словах текст ясно отсылает к пророчеству ВтороИсаии о страдающем Отроке Господнем (Ис 53.6,12). Кровь Иисуса, которой надлежит быть пролитой, является искуплением (Лев 17.11), жертвой, которая спасет жизнь многих. Посредством ее будет заключен новый Завет (Лк 22.20; 1 Кор 11.25; Иер 31.31–34), посредством пролития крови не бессознательного животного, но полностью осознающего человека.

Смерть праведника будет испытанием для учеников, часом, в который сатана отделяет плевелы от пшеницы (Лк 22.31–34), часом, в который отходят маловерные (Иуда). Иисус предвидит этот момент и **молится о Петре**, который вначале отречется, но затем вернется укрепленный и укрепляющий братьев. Текст Матфея утверждает, что в ту ночь не только Петр, но и все ученики усомнились в Иисусе и рассеялись, как овцы, лишенные пастыря. Это пессимистическое утверждение подчеркивает не столько грустный результат испытания, которому были подвергнуты все ученики, сколько то, что Иисус все предвидел, знал внутреннюю сущность людей и их непостоянство. Он предвидел и предсказал бегство всех учеников, которые, как и Петр, уверяли Его в своей верности (Мф 26.35b; Мк 14.31b).

Слова о мече (Лк 22.35–38) могут служить иллюстрацией положения учеников после смерти Иисуса в период апостольской Церкви, но могут относиться также непосредственно ко смерти Иисуса. Если понимать меч (как это делает большинство экзегетов) в переносном значении, то мы имеем дело с предсказанием, касающимся апостольской деятельности в ранней Церкви. Пока Иисус был жив, Его ученики могли рассчитывать на доброжелательное отношение людей. Они не нуждались ни в деньгах, ни в двух одеждах, поскольку все необходимое получали от тех, кого одаривали словом Иисуса. Со смертью Иисуса ситуация кардинально изменится. Придет время гонений. Будет необходимо защищаться и обходиться без человеческого гостеприимства. Однако эта первая трактовка не

вполне обоснована. Она не объясняет связи между тем, что касается апостолов ранней Церкви, и исполнением пророчества об Иисусе, которую подчеркивает вся сцена. Поэтому представляется, что слова о мече должны пониматься дословно. Наличие мечей у окружения Иисуса будет для Синедриона доказательством того, что Учитель действительно был обыкновенным разбойником, предводителем группы злодеев. В этой второй трактовке речь идет о непосредственной отсылке к самой смерти, концу жизни Иисуса (Лк 22.37); «*Так совершается все, что Мне предназначено*». Мечи должны служить именно для фабрикации ложных обвинений против Иисуса. Когда предлог был использован, мечи делаются ненужными, а их назначение и использование осуждено (Мф 26.52): «*Не воздавайте злом за зло*» (ср. Мф 5.39).

На Масличной Горе

Сознание близости смерти можно обнаружить также в описании **пребывания Иисуса в Гефсиманском саду**. Как в начале Своего общественного служения (во время искушения), так и теперь, Он трижды подтверждает Свое полное послушание и готовность к исполнению воли Божией. Трижды Он отдаляется от Своих учеников, трижды повторяет ту же молитву: «*Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты*». Трижды возвращается Он к Своим ученикам и обнаруживает отсутствие молитвенного бодрствования. В печали и тревоге перед лицом приближающейся смерти Он остается один: «*Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел*» (Ин 12.27). Хотя Он остается один, Его призыв к бодрствованию и сопровождению Его в момент несчастья продолжает обязывать: «*Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет*» (Ин 12.26). Эти слова — как бы отголосок сказанного Еффеем, когда Давид бежал от собственного сына через Масличную Гору

(«Где бы ни был господин мой, царь, в жизни ли, в смерти ли, там будет и раб твой» — 2 Цар 15.21). Другая позиция учеников Иисуса по отношению к опасности, грозящей их Учителю, свидетельствует о том, что Иисус был в этот момент более одинок, нежели Его предок Давид. «Пришел час» (Мф 26.45; Мк 14.35,41; Ин 12.23,27) — это тема, которая не затрагивается в других местах Матфеем и Марком, но часто встречается у Иоанна. Так в апокрифах определяется момент появления и победы Мессии, предания Сына Человеческого в руки грешников (Мф 26.45; Мк 14.41; Ин 12.23; Дан 7.13,25). Иисус не радуется мысли об ожидающем Его страдании («да минует Меня чаша сия»), оно преисполняет Его, как каждого человека, тревогой. Однако Он не уклоняется от страдания, поскольку невозможно исполнить волю Божию иначе, как перенеся все зло, какое только может приуготовить для Него человек. Он сознает, что момент последнего испытания близок: «Встаньте, пойдём: вот, приблизился предающий Меня» (Мф 26.46; Мк 14.42). Как в конце Тайной Вечери, так и сейчас Иисус Сам принимает решение и велит Своим ученикам выйти навстречу ожидающему Его испытанию.

Следующий шаг на пути к гибели, **пленение Иисуса**, описан всеми четырьмя евангелистами. Эта сцена состоит из четырех фрагментов: предательство Иуды, нанесение раны рабу первосвященника, причисление Иисуса к разбойникам, бегство учеников. В первом фрагменте знак уважения к Учителю, которым пользовались иудейские ученики, становится знаком предательства. Это не враг Иисуса, а Его друг является предателем. Этот факт еще увеличивает размеры зла, с которым сталкивается Праведник (Мф 26.50; «Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой, поднял на меня пяту» — Пс 41.10; 55.13–14,21–22). Праведник будет предан «домашними своими». За жестом предательства возникает жест человеческой верности, на этот раз — со стороны Петра, ударяющего одного из нападающих. Иисус отвергает этот жест, подобно тому, как отвергает помощь

со стороны Бога (воинства ангельские), которая должна защитить Его от столкновения со злом (как в сцене искушения в пустыне), от засвидетельствования верности. Если бы было иначе, *«как же сбудутся Писания, что так должно быть?»* (Мф 26.54). В следующем фрагменте (о представлении Иисуса одним из разбойников) довершается то, что было начато в воззвании к приобретению оружия. Тогда вооруженные ученики должны были произвести впечатление разбойников, чтобы враги имели предлог для обвинения Иисуса в том, что Он не является учителем мира. Теперь враги приходят с группой людей, вооруженных мечами и кольями, подготовленные так, как если бы речь шла о попытке обезвредить банду разбойников. В обоих случаях речь идет об одном и том же: об исполнении пророчества, по которому Праведник будет причислен к разбойникам (Ис 53.12). Еще раз говорится о том, что *«сие все было, да сбудутся писания пророков»* (Мф 26.56). Наконец, бегство учеников (четвертый фрагмент) — это исполнение пророчеств, цитируемых самим Иисусом (Мф 26.31; Мк 14.27; *«поразят пастыря и рассеются овцы»*). В момент опасности ученики, вырвавшись от нападавших (по Ин 18.12 — от когорты, т.е. около трехсот солдат и иудейской стражи), оставили своего пастыря, разбежавшись «в разные стороны». По Иоанну, даже рассеяние учеников было предвидено Иисусом (*«Если Меня ищете, оставьте их, пусть идут»* — Ин 18.8).

Суд

В древнейшей, домарковой традиции обращается внимание на то, что мы, в сущности, имеем дело с двумя судами — еврейским и римским. К обоим отсылают предсказания о страстях, которые в форме кратких изложений мы находим у Марка (8.31 — отвержен первосвященниками и старейшинами; 10.33–34 — предан в руки первосвященников и старейшин, которые приговорят Его к смерти и предадут язычникам; будут

бичевать и убьют: 8.31 — будет предан в руки человеческие). Согласно Марку и Матфею, Иисус был дважды приговорен к смерти, сначала иудейскими правителями, а затем — римскими. Лука ограничивается сообщением об одном, римском, приговоре. Согласно его версии, суд велся как Синедрионом, так и Пилатом, но приговор вынес лишь Пилат. Версия Иоанна отличается от версии синоптических авторов, она более поздняя и имеет черты, характерные для его богословия. Наиболее ранней является, несомненно, версия Марка.

Первый суд, перед Синедрионом, согласно Матфею и Марку, происходил ночью, вскоре после пленения Иисуса. Лука передает сообщение об этом суде вкратце и говорит об утре. Иоанн выбирает лишь важнейшие моменты (18.19–24). Эти расхождения в вопросе о времени суда над Иисусом Синедрионом положили начало сомнениям в историчности самого факта. Стали подвергать сомнению первый суд, утверждая, что он не мог иметь место, поскольку не было обыкновения собирать заседания Синедриона ночью, а даже если бы это имело место, то иудейский закон запрещал выносить смертный приговор при таких обстоятельствах. Другие ученые видели в описании этого суда повторение, написанное для уравновешения с судом Пилата; оба описания довольно схожи в основных чертах. Описание суда Синедриона возникло, при такой трактовке, в целях антииудейской полемики, которая возлагала ответственность за смерть Иисуса прежде всего на иудеев (так называемый суд Синедриона был лишь чем-то вроде имевшего частный характер диспута первосвященника с Иисусом). Говорилось, что описание суда Синедриона довольно неудачно вписано в повествование об отречении Петра, что должно было свидетельствовать о более поздних обработках и вследствие этого — менее надежном тексте. Все эти упреки теряют весомость, если согласиться с практически общепринятым в настоящее время тезисом, предлагаемым литературной критикой, согласно которому в пер-

воначальной стадии документов, ставших основой Евангелий от Матфея и от Марка, говорилось о заседании Синедриона в утренние часы (а не ночью), вскоре после пленения Иисуса, на что может указывать тот факт, что описание двух последовательных заседаний первосвященника, старейшин народа и книжников (ночь, утро) кажутся идентичными. Не видно также специальной цели, с которой Синедрион собирался бы дважды (Мф 26.57–59; 27.1). Таким образом, в соответствии с иудейским законом, Синедрион собрался утром и тогда вынес свой приговор Господу. Ночью, после пленения Иисуса, должен был, в соответствии с сообщением Иоанна (18.12–13,24), состояться разговор с Анной.

Каждый евангелист выделяет разные аспекты страстей и смерти в описании суда Синедриона. Матфей обращает внимание на желание первосвященников и старейшин народа убить Иисуса, когда приводит рассказ свидетелей, вспоминающих о пророчестве Иисуса против храма. Когда Иисус не отвечает на это обвинение, первосвященник констатирует совершение богохульства и называет кару за него. То есть, смерть. Подобный прецедент имел место тогда, когда Иеремия предсказал уничтожение храма Богом и расторжение завета (Иер 26.8–9): *«И когда Иеремия сказал все, что Господь повелел ему сказать всему народу, тогда схватили его священники и пророки и весь народ, и сказали: “ты должен умереть. Зачем ты пророчествуешь, что дом сей будет как Силом, и город сей опустеет, останется без жителей?”»* Подобная кара за аналогичный проступок постигла Урию, пророка из Кириаф-Иарима (Иер 26.20–23). После этого первого обвинения, в сущности, уже не было необходимости искать другие. В этой ситуации второй вопрос (*«Ты ли Христос, Сын Божий?»*), как представляется, отсылает к исповеданию Петра в Кесарии Филипповой (Мф 16.16). В ответе на него Иисус ссылается на пророчество Дан 7.13 и Пс 110.1, указывая на славу и окончательную победу праведника, который восторжествует над своими

гонителями, сделавшись их судией. Такие слова предполагали, что праведник вначале будет убит грешниками. Для участников этого суда определение «Сын Божий», отнесенное к праведнику, не должно было означать того же, что оно значило впоследствии для христиан (т.е. второе Лицо Пресвятой Троицы), но могло указывать на человека, находящегося в особых отношениях с Богом (как праведный царь Давид или пророки). Название себя самого праведником, а всего собрания судей Израиля грешниками вменяется Иисусу в богохульство. Оба обвинения против Него, как можно заметить, дополняют друг друга. С позиции тогдашнего Синедриона признание Иисусом своего мессианского достоинства не вполне могло быть расценено как богохульство. Иудейский Закон не знал преступления (и кары за него), которое можно было бы определить как безосновательное присвоение себе титула Мессии. Такого рода проблема могла возникнуть лишь в процессе развития ранней Церкви и ее конфликта с синагогой (*Lohse*), когда имя «Сын Божий» стало означать реальное сыновство Божие, второе Лицо Пресвятой Троицы, когда иудеи стали обвинять христиан в том, что Иисус называл Себя Богом, делал Себя равным Богу и делал Себя Богом (Ин 5.17; 10.30,33).

Приводимая Марком версия суда развивается подобным же образом, как и версия Матфея, т.е. против Иисуса выдвигаются те же два обвинения. Повествование Луки о процессе значительно короче, чем у Матфея и Марка. Он опускает первое обвинение (пророчество против храма) и ограничивается вторым, которое одновременно является откровением достоинства Господа Иисуса. На этот раз более чем когда-либо, акцентируется имя «Сын Божий», могущее указывать на божественное достоинство Иисуса понятным также для не-еврейской среды, которой было адресовано Евангелие о Луки, образом. Описание суда от Луки заканчивается странно, без подтверждения богохульства и смертного приговора.

Второй суд, суд светской власти (Пилата), был логическим продолжением первого, во время которого Иисус был осужден иудейскими религиозными властями. В описании этого второго процесса также присутствует сходство между Матфеем и Марком с одной стороны, и Лукой и Иоанном — с другой. Версия Матфея и Марка предполагает сначала (Мк 15.2–5; Мф 27.11–14) допрос Иисуса Пилатом в присутствии первосвященников. Эта часть построена по аналогии с повествованием о допросе Иисуса Синедрионом (вопрос — молчание Иисуса — вопрос о мессиянском достоинстве). Единственным существенным отличием этих двух версий суда является различная последовательность, в которой задается главный вопрос: «*Ты ли царь Иудейский?*»; первосвященник задает его после молчания Иисуса, Пилат — до молчания. Вторая часть версии Матфея и Марка касается диалога Пилата с толпой о выборе между Вараввой и Иисусом и заканчивается осуждением Иисуса на смерть. Также и здесь подчеркивается невиновность обвиняемого, благодаря приводимому высказыванию Пилата о предании Иисуса первосвященниками не из-за Его вины, а из зависти к Нему (Мф 27.18; Мк 15.10). Подобную же роль играют в повествовании эпизоды о сне жены Пилата (Мф 27.19) и омовении им рук (Мф 27.24–25; ср. Втор 21.6; Иер 26.15), которые являются демонстрацией невиновности обвиняемого. Невиновность, молчание и смерть, которой Иисус предается Пилатом, указывают на то, что Матфей и Марк желают нарисовать портрет нового Отрока Господня (Ис 53), причем Матфей, как представляется, сильнее акцентирует некоторые черты этого образа. Он также сильнее, чем Марк, подчеркивает ответственность всех неправедных за смерть Иисуса (Мф 27.25).

Суд Пилата над Иисусом в версии Луки и Иоанна отличается от версии Матфея и Марка. Первые больше внимания обращают на невиновность Иисуса (Лк 23.4,14,22; Ин 18.38,39; 19.4,6) и яснее говорят о желании Пилата освободить Иисуса (Лк 23.20; Ин 19.12). Структура описа-

ния Иоанна другая и состоит из семи сцен, происходящих снаружи или внутри претории. По версии Луки и Иоанна, Пилат не вынес Иисусу смертного приговора, а лишь согласился с требованием иудеев («Иисуса же предал в их руки»). Тем самым в большей степени акцентируется ответственность народа, чем Пилата. Даже без подстрекательства со стороны первосвященников и старейшин народ выбирает Варавву (Мф 27.20; Мк 15.11). Кроме того, у Иоанна (в отличие от синоптических авторов) мы имеем дело с однозначным определением религиозного характера Мессии («Царство Мое не от мира сего»).

С судом над Иисусом связаны два повествования — о глумлении над Иисусом-пророком (Мф 26.67–68; Мк 14.65; Лк 24.63–65) и о глумлении над Иисусом-царем (Мф 27.27–30; Мк 15.16–19; Ин 19.2–3). Первое из них сопровождает суд Синедриона, второе — суд Пилата. Первое глумление является эхом осуждения Иисуса за пророчество против храма и более подчеркивает религиозный характер обвинений, выдвинутых Синедрионом. Второе глумление связано более с политическими обвинениями. Это политическая власть Иисуса осмеивается римскими солдатами.

На пути к смерти Иисуса сопровождают проявления человеческой доброты. Матфей и Марк говорят о Симоне Кириянинине, а Лука еще прибавляет упоминание о плаче иерусалимских женщин. Эпизод с Симоном указывает на изнеможение осужденного, который после мучений во время суда был не в состоянии донести орудия казни к месту распятия. Симон, идущий с крестом за Иисусом, становится символом истинного ученика, который «следует за Мною» (Лк 14.27). Для ранних христианских общин, для которых мученичество зачастую являлось очень близкой реальностью, память о Симоне Кириянинине была весьма актуальна. Эпизод же с плачущими женщинами (отсылающий к Зах 12.10; Ос 10.8; Притч 11.31; Иез 21.3) предрекает близкую смерть Иисуса и, как в Зах 12, возвещает смерть первородного сына.

Смерть

Приведенный на место казни, Иисус получает для питья **вино, смешанное с миррой** (Мф 27.34; Мк 15.23), — напиток, вводящий человека в состояние отупения, утоляющий жажду и приносящий облегчение умирающему (Притч 31.6; Sanh., 43а). Это был жест утешения, а не жестокости со стороны подателей вина. Отвергая этот напиток, Иисус дает понять, что он желает принять Свою смерть в полном сознании. Как в Пс 22.19, описывающем страдание праведника (*«Делят ризы мои между собою, и об одежде моей бросают жребий»*), так и в описании распятия, далее мы слышим об обнажении Иисуса. Иоанн детально описывает раздел добычи (19.23–24), одновременно отмечая, что это произошло для того, чтобы могли исполниться Писания. Это событие является для евангелистов неслучайным, а соответствующим заранее предвиденному плану.

Само **распятие** описано весьма лаконично. Если бы не св. Павел (Кол 2.14; Гал 6.17) и более позднее предание Отцов Церкви, мы не знали бы даже того, что Иисус был прибит к кресту гвоздями. На сей раз евангелисты не ссылаются на цитировавшийся ими ранее Пс 22.17 (*«Пронзили руки и ноги мои»*), который прекрасно подходил для этого случая. Они сделают это лишь тогда, когда речь пойдет о распятии Иисуса вместе с двумя разбойниками, когда можно будет сослаться на Ис 53.12 (*«И к злодеям причтен был»*). Это весьма красноречивая сцена: некогда праведные сыновья Зеведеевы просили Иисуса о месте во Царствии по правую и левую руку от Него (Мк 10.37), ныне его получают двое разбойников, оказавшиеся рядом с Христом при Его кончине.

Тему страстей далее подхватывают синоптические авторы, сообщая о **глумлении** толпы и первосвященников над висящим на кресте осужденным. Глумление касается двух достоинств Иисуса — пророческого (Мф 27.39; Мк 15.29) и царского (Мф 27.42; Мк 15.32; Лк 23.37). Здесь

мы также имеем дело с исполнением Писаний («*Все видящие меня ругаются надо мною; говорят устами, кивая головою: Он уповал на Господа; пусть избавит его, пусть спасет, если он угоден Ему*» — Пс 22.8–9). К этому ругательству присоединяются также разбойники (Мф, Мк), висящие рядом (по Луке — один из разбойников); таким образом, традиция Матфея и Марка уравнивает толпу и первосвященников с разбойниками.

Непосредственно перед кончиной мы слышим слова **Иисуса**: «*Боже Мой, Боже Мой, почему Ты оставил Меня?*», являющиеся цитатой, заимствованной из Пс 22(21).2. Начиная чтение псалма умирающих, Иисус входит в образ псалмопевца, завершающего свою молитву словами безусловного упования на Бога: «*Потомство мое будет служить Ему, и будет называться Господним вовек*». Словам псалма сопутствует все возрастающее изнеможение и жажда осужденного (Ин 19.28), тогда ему подают уксус (род терпкого вина, которое пили работники, чтобы утолить жажду и освежиться), и вновь исполняются слова Писания («*а когда я жаждал, поили меня уксусом*»). Последнее, седьмое, слово Иисуса на кресте отсылает к Пс 31(30).6 («*В руки Твои предаю дух мой*») и завершает страсти смертью.

Истинность этой смерти подтверждает факт **пронзения ребер** Иисуса и истечение из него воды (Ин 19.31–34), которое играет здесь роль известия о «четвертом дне» после смерти Лазаря. В этом случае речь также идет об исполнении Писаний, иллюстрирующих судьбу несправедливо преследуемого, причем в двух аспектах: в вопросе неломания костей (пасхального агнца — Исх 12.46) и в вопросе пронзения ребер (Зах 12.10). Само сообщение о воде отражает тогдашние представления о человеке, который должен был содержать в себе не только кровь, но и воду (4 Макк 9.20; *Lev Rabba* 15), и подтверждает истинность смерти Иисуса.

Последний этап страстей заканчивается **положением Господа Иисуса во гроб**. Он свидетельствует о том, что Иисус до конца прошел тот же путь, что и любой человек,

что он был погребен, как другие. Этот факт становится впоследствии предметом проповеди ранней Церкви (1 Кор 15.3–4). Помещением большого камня у входа в пещеру завершается история Страстей Господних.

3. Богословие Страстей

До сих пор были освещены основные этапы страстей Господних, без обращения внимания на характерные богословские мысли, отличающие каждого из евангелистов, которые подчеркивали одни факты и обходили молчанием другие, обращали внимание на одни лица и забывали о других, ссылались на Писания или не упоминали о них.

От Марка

Богословие страстей развивается Марком при помощи обыкновенного повествования об истории страстей. Иногда даже трудно сказать, являются ли определенные умолчания свидетельством созна-

тельного введения Марком богословия страстей или обыкновенным литературным приемом историка, упорядочивающего источники.

В сообщении о выдвинутых против Иисуса обвинениях, Марк, как представляется, **занижает количество ответственных лиц.** В то время как, например, Матфей, говорит о глумлении над распятым Иисусом первосвященников, книжников и старейшин, Марк говорит лишь о первосвященниках (Мф 27.41; Мк 15.31). Когда в Мф 27.48–49 один из стоящих под крестом подает Иисусу губку, смоченную в уксусе, другие призывают его воздержаться. У Марка же одно и то же лицо подает уксус и призывает других следить за дальнейшим развитием событий (Мк 15.36). Тен-

денция к занижению количества выступающих против Иисуса лиц не всегда последовательно соблюдается Марком (ср. Мк 15.1; Мф 27.1; Лк 22.66). У Марка более, чем где-либо, Иисус кажется безмолвствующим перед лицом неправедности, его атакующей. В то время, как у Матфея и Луки Иисус упрекает целующего Его Иуду, у Марка Он не говорит ему ни одного слова (Мк 14.45).

Среди знаменательных имен, употребляемых Марком для характеристики Иисуса, три заслуживают выделения: Царь иудейский, Мессия, Сын Божий.

Первое из этих имен, **Царь иудейский**, встречается только у Марка в момент выбора между Вараввой и Иисусом («*Что же хотите, чтобы я сделал с Тем, которого вы называете Царем Иудейским?*» — Мк 15.12). В параллельном тексте вместо «Царь Иудейский» Матфей употребляет имя «Мессия» (Мф 27.22), а Лука и Иоанн не приводят ни одного из них. Марк крепче держится за имя, имеющее политическую окраску и, по всей видимости, ассоциирующееся у Пилата с проблемой призывов к неуплате налогов. Позднее подобное понимание царя возникнет в Деян 17.7 («*Все они поступают против повелений кесаря, почитая другого царем, Иисуса*»). Интересно, что титул царь в этом последнем случае очень близок титулу «Мессия» (Деян 17.3). Такое же значение приобретает он у Марка, когда оба имени объединяется в одном выражении («*Мессия, Царь Израиля*»), которое возникает на устах, злоречащих Господа распятого (Мк 15.32). Чужие (римляне) называют Иисуса «царем иудейским» (15.2,9,12,18,26), иудеи же — «царем Израиля».

Мессия — это следующее богословское имя, присутствующее в истории страстей от Марка. Оно встречается у Марка нечасто, поскольку тот пишет не для иудеев и реже ссылается на Ветхий Завет, чем, к примеру, Матфей. Обыкновенно это имя можно встретить также в параллельных текстах (с одним исключением — Мк 15.32). Мессия призывается как тот, кто «спасал других». Подобное добавление указывает на то, что в первую оче-

редь имелось в виду не политическое понятие. Спасительная и избавительная деятельность — это чудесные исцеления, воскрешения или также, в более широком смысле, всякое освобождение людей от угрозы смерти, наконец, возможность спасения от смерти Самого Иисуса. В этом случае Марк более понятен, чем параллельные места Матфея или Луки, которые связывают возможность сошествия со креста и спасение Иисуса от смерти с Его царским достоинством. Марк, как представляется, соединяет мессианское имя Иисуса с Его пророческой миссией. В то время как Мф 26.68 в сцене глумления над Иисусом говорит: *«Прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?»*, Марк ограничивается лаконичным словом *«прореки»* без обращения к имени *«Мессия»*. Он ярко подчеркивает сыновство Божие Мессии. На вопрос Мк 14.61: *«Ты ли Христос, Сын Благословенного?»*, нигде в истории страстей не будет столь явственно, как у Марка, сказано, что Иисус действительно Мессия (*«Иисус сказал: Я»*) Как Матфей, так и Лука в этом месте избегают однозначного ответа (*«Иисус говорит ему: Ты сказал»* — Мф 26.64; *«Если скажу вам, вы не поверите; если же и спрошу вас, не будете отвечать Мне»* — Лк 22.67–68), который приводит в этом месте Марк.

Третье имя, **Сын Божий**, относится к наиболее значимым у Марка. Его труд сформирован именно так, чтобы быть Евангелием о Сыне Божиим. В Истории Страстей на это указывают слова первосвященника (14.61) и стоящего под крестом сотника (15.39); Марк использовал здесь имя, издавна знакомое широким иудаистским кругам и восходящее к Ветхому Завету, где иногда им определялся весь избранный народ, иногда — лишь праведники этого народа, его вожди или ангелы Божии. В этих случаях имелось в виду не какое-либо природное сыновство Божие этих лиц и, тем более, не их божественность, а скорее подчеркивание их особой связи с Богом, который не только был их Творцом (как является Творцом всего живущего), но и Тем, кто воздаст им

справедливостью за верность, когда придет их кончина. Такое понимание могло лежать в основе этого имени, на что может указывать знак равенства между именами «сын Божий» и «праведник» у Марка (15.39) и Луки (23.47). Он не сильно отступает от формулировок псалмов и пророческих книг, в которых неправедные таким образом глумятся над преследуемым и умирающим праведником. Невозможность избежать физической смерти трактуется неправедными как доказательство безразличия Бога к судьбе преследуемых и повод для сомнений в их праведности. Неправедные ожидают, что Бог уже здесь, на земле, защитит праведных, как Он хранил избранный народ среди вод Чермного моря. Они не могут поверить в сыновство Божие, т.е. в праведность кого-либо, кого Бог «оставляет» в момент гонения, поэтому первосвященник спрашивает: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мф — Сын Божий). На этот вопрос, на который иудеи не смогли найти утвердительного ответа, отвечает язычник в момент, следующий за смертью Иисуса. Сотник, по всей видимости на основании наблюдения за тем, как умирал Иисус, до конца пребывавший в единстве с Богом («Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он так испустил дух» — иначе Мф) приходит к этому заключению («Истинно Человек Сей был Сын Божий»). Марк, как и Лука, говоря в этом месте о сыновстве Божиим Иисуса, использует прошедшее время («Истинно Человек Сей был Сын Божий»), что подтверждает понимание этого имени как синонима «праведника». Действительно, — говорит сотник, — этот человек умирал так, как умирает лишь праведник. Марк не говорит: Сей Человек есть Сын Божий, однако следует признать, что именно это имя давало ранней Церкви исключительный случай развить тему об особой связи Иисуса с Богом, а также — о Его равенстве с Богом.

От Матфея

При сравнении Истории Страстей от Марка с той же Историей от Матфея довольно легко отметить тот факт, что у этих авторов не совпадает количество материала, посвященного одной и той же теме.

Матфей приводит значительно больше материала, чем Марк. Это свидетельствует о тенденции к более пространному освещению тех же событий. Здесь мы хотим показать лишь типично матфеевы элементы богословия Страстей. С точки зрения хронологии, оно обыкновенно опирается на менее подробные сообщения (Мф 27.35–37; ср. Mk 15.25), чем, к примеру, богословие Марка. Иногда Евангелие от Матфея содержит больше топографических данных, чем Евангелия от Марка (Мф 26.2 — во дворце Каиафы; 26.57), от Иоанна или Луки. Часто в этой Истории отсутствуют довольно большие фрагменты (молитва Иисуса о вере Петра — ср. Лк 22.31–32; допрос у Ирода — ср. Лк 23.5–12; введение к допросу у Пилата — ср. Ин 18.29–32; присутствие женщин на Крестном Пути — ср. Лк 23.27–31). В другой раз Матфей приводит тексты, неизвестные остальным синоптическим авторам (слова о мече и легионах ангелов — Мф 26.52–54; алчность Иуды — Мф 26.15; самоубийство Иуды — Мф 27.3–10; просьба жены Пилата — Мф 27.19; омовение рук Пилатом — Мф 27.24; землетрясение и воскресение святых из мертвых — Мф 27.52–53). Все это становится причиной того, что Евангелие от Матфея дает нам довольно своеобразное богословие Иисусовых Страстей.

В основе его лежит убеждение в том, что **Господь Иисус Христос осознал** то, на какой **путь** Он вступает, и сознательно принял его. Как в предсказаниях о страстях, так и перед началом подготовки к Тайной Вечере, Матфей повторяет слова Господни, свидетельствующие о такой Его позиции: *«Вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие»* (Мф 26.2). Так должно случиться. Если бы могло быть иначе, Иисус по-

просил бы Божией помощи и Бог дал бы ее (Мф 26.53). Более, нежели другие синоптические авторы, Матфей акцентирует целенаправленность страстей; вместо того, чтобы говорить о пролитии крови «за многих», Матфей прибавляет слова о крови, которая будет пролита «за многих во отпущение грехов» (Мф 26.28). Таким образом, кроме всеенского значения смерти, евангелист говорит о ее искупительном характере. В этом контексте недостает частого соотнесения Истории Страстей с Писаниями, чего следовало бы ожидать от Матфея, пишущего для иудейской среды. Между тем, кроме сцены пленения Иисуса и рассеяния учеников (Мф 26.54; 26.56 = Мк 14.49) у Матфея не упоминается об исполнении Писаний. Напротив, Матфей опускает подобные ссылки даже в тех местах, где они присутствуют у других евангелистов. Это особенно красноречиво проявляется в описании распятия двух разбойников рядом с Иисусом (Мф 27.38; ср. Мк 15.27–28). Подобным образом обстоит дело с описанием разделения одежд (Мф 27.35–36; ср. Ин 19.23–24) или с четвертым словом, произнесенным Господом с креста (Мф 27.46–47, ср. Ин 19.28).

В некоторые моменты Матфей более, чем другие евангелисты, подчеркивает **ответственность иудеев за смерть Иисуса**. Он достигает этого при помощи приуменьшения преступления, которое совершил римский наместник, «принужденный» иудеями. Первый раз это происходит тогда, когда Матфей добавляет неизвестную другим евангелистам подробность о пророческом сне жены Пилата, а также о ее просьбе освободить праведника. Второй раз, когда он добавляет фрагмент о публичном омовении рук Пилатом (Мф 27.19,24–25), что должно было быть свидетельством убежденности в невинности Иисуса и выражением желания освободиться от ответственности за последствия всей этой истории. В ответ на этот жест «*весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших*». Таким образом, еврейский народ как бы полностью взял на себя вину за осуждение Иисуса. Такова была гипотетическая

точка зрения Матфея. Некоторые приняли его как вдохновение для последующих антисемитских высказываний, обвиняющих евреев, живущих на много веков позже Иисуса, в Его смерти. Сами евреи также часто были убеждены в том, что их преследуют потому, что их предки убили Иисуса. Это породило ряд споров о том, кто по существу виноват в этой смерти, еврейские или римские власти, можно ли вообще говорить о какой-либо коллективной вине. Между тем в Евангелии вопрос поставлен значительно шире. Иудеи в нем выступают как представители Избранного Народа всех времен, а их поведение — прообраз возможного поведения всех членов народа Божия, а следовательно, также Церкви, и постоянное предостережение от неверности Завету Божию и Посланцу Божию — Христу.

В контексте Истории Страстей Матфей представляет своеобразный взгляд на вопрос установления Евхаристии. Матфей иначе, нежели другие синоптические авторы, говорит о заповеди ядения хлеба и питья от чаши, поданной Иисусом (Мф 26.26–28), подчеркивая тем самым характер пищи, разделенной между учениками. Подобный оттенок имеют слова св. Иоанна из евхаристического поучения о хлебе жизни. Как некогда манна и вода для народа в пустыне, так ныне хлеб и вино будут пищей, гарантирующей ему жизнь (Ин 6.48–58), прежде — жизнь брнную, ныне — жизнь вечную. Матфеевы слова о хлебе не имеют непосредственной связи (как Лк и I Кор) со страстями Иисуса. Эта связь устанавливается лишь в словах о вине. Лишь в этот момент Матфей четко отмечает, что речь идет о пророчестве о смерти Иисуса («*Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов*»; он употребляет тот же оборот «*кровь Завета*», который сошел с уст Моисея в заключение слов синайского завета — Исх 24.8). На это указывают не только слова о пролитии крови, которую во время Тайной Вечери воссуществляет вино, но также упоминание о том, что вино это является последним

вином, испиваемым Иисусом на земле. Новое Он будет пить лишь после Своей смерти, во Царствии Отца Своего, причем вместе со своими учениками (Мф 26.29; ср. Мк 14.25; Лк 22.18). Матфей избегает также появляющихся у других евангелистов утверждений о том, что Царство, в котором Он встретится после Своей смерти с учениками, является собственностью Иисуса. Матфей говорит скорее о Царстве «*Отца Моего*» (Мф 26.29) или о Царстве «*не от мира сего*» (Ин 18.36–37), чем о «*Царствии Своем*» (ср. Лк 22.28–30). В контексте страстей Матфей не ссылается на образ Царствия Сына Человеческого, воздающего по справедливости всем (это было сделано однажды значительно ранее, в Мф 16.28).

Большим предостережением ученикам от участи отверженных Царствия Божия является портрет предателя Иуды. Он лишен каких-либо отчетливых черт (Мф 15.48; ср. Мк 14.11,44), хотя отношение Иисуса к павшему ученику, как представляется, характеризуется скорее сочувствием и сердечностью, нежели стремлением к мести (Лк 22.48 — «*Иуда! Целованием ли предаешь Сына Человеческого?*»; Мф 26.50 — «*Друз! Для чего ты пришел?*»). В отличие от других евангелистов, у Матфея Иуда лично узнает от Самого Иисуса о раскрытии своего заговора (Мф 26.25; Лк 22.23), раскрывается лишь после совершения предательства, после смерти Учителя и заканчивает самоубийством (Мф 27.3–5). Его сожаление, в отличие от позиции Петра, ведет не к обращению, а к смерти. Оба, Иуда и Петр, фигурируют в Истории Страстей от Матфея как символы изначально схожих, но в конце крайне различных позиций учеников Христовых, которые в силу своей близости оказываются вынуждены занять свою собственную позицию в момент испытаний.

Среди имен, которые Матфей дает Иисусу в Истории Страстей, мы видим четыре из наиболее распространенных («*Господь*», «*Мессия*», «*Сын Божий*», «*Сын Человеческий*»). Первое из них, «*Господь*», встречается лишь однажды (Мф 26.22) в сцене обнаружения предателя во

время Тайной Вечери. Иуда спрашивает: «Не я ли, Господи?». Это имя, распространенное у Матфея (и у Луки) относится здесь не только к хозяину, вождю, правителю (как в эллинизме), но и к Богу (как в Септуагинте). Однако в данном конкретном случае весьма сомнительно, чтобы Матфей использовал его в одном из упомянутых значений. Как Матфей, так и ранняя Церковь, голосом которой он является, имеют в виду скорее учителя. Иуда спрашивает о дальнейшем пребывании или небытии учеником Христовым, спрашивает своего учителя («Господи»). Тем самым ученик выражает свое подчинение и принадлежность Иисусу. Второе имя — это «Мессия». Известно, сколь большую роль оно играет в Евангелии от Матфея, называемом также Евангелием Мессии. В Истории Страстей автор использует его чаще, чем другие евангелисты (Мф 26.68; 27.17,22), хотя однажды опускает его там, где оно видно в параллельных текстах (Мф 27.42; ср. Мк 15.32). В устах Пилата это имя не является выражением веры римского патриция в мессианское достоинство Иисуса. Пилат никогда не называет Его Мессией, а говорит лишь об Иисусе, «*которого называют Мессией*» (Мф 27.17,22). Для Матфея это имя тесно связано с царским достоинством Иисуса. Там, где Марк употребляет имя «царь иудейский» (Мк 15.9,12), Матфей заменяет его на имя «Мессия» (Мф 27.17,22). Для Матфея имя «Мессия» до такой степени отождествляется с именем «царь *Израиля*», что он считает уместным опустить одно из них, когда они встречаются одновременно, в Мк 15.32. Само царское достоинство (сына Давида) не исчерпывает всего содержания имени «Мессия», его дополнением является пророческая роль. Вместе с Марком Матфей говорит о появлении лжемессий и лжепророков (Мф 24.24), людей, старающихся приписать себе одновременно роль вождя и знамения. Все они лгуны. В сцене глумления от Иисуса ожидают демонстрации пророческого дара. Марк и Лука в этом месте отсылают к ироническому пожеланию рабов: «*Прореки нам, кто уда-*

рил Тебя?» (Лк 22.64). Матфей же присовокупляет: *«Прореки нам, Христос: кто ударил Тебя?»* (Мф 26.68). Между одной и другой фразами существует определенное различие. Согласно Луке, рабы глумятся над Пророком, согласно Матфею, они глумятся над Мессией и Пророком. Имя *«Мессия»* объединяется не только с именем *«Пророк»*, но и с именем *«Сын Божий»*. Первосвященник спрашивает Иисуса во время допроса Синедриона: *«Ты ли Христос, Сын Божий?»* (Мф 26.63). В этом месте Матфей не отступает далеко от Марка, говорящего о *«Сыне Благословенного»*, однако он более привязан к имени *«Сын Божий»*, чем Марк или Лука. Матфей использует это словосочетание также и в тех местах, где его нет в параллельных синоптических текстах (Мф 27.40,43). Сын Божий должен быть защищен Богом от страданий и смерти (ср. Мф 4.3,6). Он — синоним избранника Божия (Мф 27.54; ср. Лк 23.47). Представляется, что Матфей говорит о ком-то, более похожем на Моисея или на кого-нибудь из позднейших пророков. С той же реальностью мы соприкасаемся, когда всматриваемся в четвертое имя Иисуса — *«Сын Человеческий»* (Мф 26.2,24,45,64). Это частое у Матфея имя лишь один раз появляется в Истории Страстей (Мф 26.2; без какого-либо соответствия у других синоптических авторов). Несмотря на это, он везде, как представляется, воспроизводит исходный текст, лежащий в основе сообщений всех синоптических авторов. Речь идет об одной и той же фигуре праведника, пришедшего на землю, чтобы посеять доброе зерно слова Божия, но Он будет убит грешниками, положен во гроб, а затем явится вновь в силе Божией и воздаст каждому по заслугам (Дан 7), получив от Бога власть над всеми народами. Там, где мы встречаем это имя, мы имеем дело с очень богатым ветхозаветным подтекстом.

От Луки

Этот евангелист в изображении Истории Страстей отходит от общей для Марка и Матфея традиции. Он более близок Иоанну и отличается необычайно ярким даром сосредоточения в нескольких словах того же, что Марк и Лука могут выразить лишь при помощи пространного рассуждения. Лейтмотивом Истории Страстей является победная схватка Иисуса с силами тьмы как пример пути Церкви, поэтому в описании страстей присутствует определенная двухэтапность. Первый этап касается поведения Иисуса в час испытаний. Второй этап — поведение ранней Церкви, учеников в подобной ситуации. Иисус здесь изображен как образец для Церкви, но одновременно и как ее искупитель (Лк 22.19).

Иисус в Истории Страстей называется Лукой невинным человеком. Это подчеркивают не только заключительные слова сотника под крестом («Истинно, человек сей был праведник» — Лк 23.47), отличные от Матфея и Марка («Сын Божий»), но и вывод из допроса у Пилата и у Ирода (Лк 23.5–12). Допрос Синедрионом, заканчивающийся у Марка и Матфея ясным выводом о вине Иисуса, у Луки завершается неопределенностью («Мы сами слышали из уст Его»), без упоминания о заслуживающем смерти преступлении. Возможно, в ситуации Церкви, преследовавшейся в римском мире за организацию беспорядков, Лука испытывает потребность добавить слова еврейского собрания, обвиняющие Иисуса в том, что он возмущает народ (Лк 23.5) и запрещает платить подать кесарю (Лк 23.2). Такого рода обвинения могли легко быть выдвинуты против ранней Церкви. Во время суда над Иисусом сами представители римских властей называют их безосновательными. В пользу того, что такое дополнение Луки могло быть апологией христиан перед римской властью, свидетельствует деликатность, с которой Лука говорит о самой власти. В то время как Марк и Матфей определяют властителей народов как обременительных и дающих

почувствовать свое неприятное владычество (Мк 10.42; Мф 20.25), Лука говорит лишь о том, что эти властители любят именоваться благодетелями (Лк 23.25). Однако насколько властителей интересует политический аспект проповеди Иисуса и поведения христиан, настолько Церковь интересуется религиозным значением Иисусова делания. Когда дело доходит до осуждения Иисуса, для Церкви важно то, что Иисус жертвует Свою жизнь «за вас». В отличие от Марка и Матфея, у Луки не говорится о жертве Иисуса «за многих» (праведный Отрок Божий «*понесет грехи многих*» — Ис 53.11–12), но о жертве «за вас». Если у Исаии имеется в виду искупительная жертва за грешников Народа Божия, то у Луки речь идет об искупительной жертве за церковь, причем Лука менее подчеркивает вселенский характер жертвы Христовой, чем Марк и Матфей. Зато он добавляет новый элемент («*Сие творите в Мое воспоминание*» — Лк 22.19), которого нет у Марка и Матфея. Завет повторять то же, что совершает Иисус, означает для Церкви не только возобновление жеста разделения хлеба и вина, но и постоянное подражание Иисусову послушанию воле Отца, которое не отступает даже перед смертельной опасностью.

Такого рода послушание не достигается Иисусом без предварительного испытания, без предварительной победы над искушениями, которые должны испытать праведника. Лука более, нежели остальные, подчеркивает, что Иисус первым проходит через испытания, с которыми придется столкнуться Его ученикам. Сначала Он Сам переживает час тьмы (Лк 22.53). Его пребывание в Гефсиманском Саду является кульминационным пунктом этого испытания. Хотя Он еще прежде знал о Своей смерти и был согласен на нее, но лишь в Саду «*находился в борении*» (Лк 22.43), «*и был пот Его, как капли крови, падающие на землю*» (Лк 22.44). В час испытаний Господь Иисус не поддается желанию искушать Бога, прося Его о знамении в форме Своего спасения. В отличие от Израиля в пустыне, Иисус не требует знамения и побеждает сатану. Для

Луки эта победа является плодом не только Иисусова деяния, но и Божией помощи («*явился Ангел с небес и укреплял Его*» — Лк 22.43). Чем сильнее было искушение, тем «*прилежнее молился*» (Лк 22.43). Для Церкви молитва Иисуса в Гефсиманском Саду остается примером того, как следует поступать в момент атаки сил тьмы. Лука так сосредотачивается на описании страстей Христовых как времени испытания, что опускает многие подробности, непригодные для развития этой идеи, которые служили другим евангелистам для описания страстей Иисуса по образу гонений и страданий праведного Отрока Господня. Лука опускает, к примеру, упоминание о том, что во время борения в Гефсимании Иисуса охватила печаль и тревога (Мк 14.33; Мф 26.37), что Он был бичуем и увенчан тернием (Мк 15.15; Мф 27.26; Ин 19.1; Мк 15.16–19; Мф 27.27–30; Ин 19.2–3), что перед распятием Ему было подано вино, смешанное с миррой (Мк 15.23; Мф 27.34), что солдаты разделили между собой Его одежды (Мк 15.24; Мф 27.35–36; Ин 19.23–24), что Иисус читал псалом перед смертью (Мк 15.34; Мф 27.46). Прибегая к такому приему, он уменьшает драматичность страстей и смерти Христовых, развивает же драматичность сцены искушения.

Другой большой богословской темой Истории Спасения являются **ученики**, прообраз будущей Церкви. История Христа для них является прообразом их собственной судьбы, последнее испытание — пророчеством об их важнейшем испытании и о борьбе с силами тьмы. Лука описывает их поведение в час испытания Иисуса менее критично, чем другие евангелисты. Он старается объяснить их слабости, говоря, к примеру, что ученики заснули в Саду не потому, что им хотелось спать (Мф 26.43), но из-за печали (Лк 22.45). Лука не упоминает о трехкратном бужении учеников от сна и ограничивается одним призывом («*Встаньте и молитесь, чтобы не впасть в искушение*» — 22.46). Лишь он положительно оценивает позицию учеников во время общественного служения Иисуса, когда во время Тайной Вечери говорит: «*Вы пребыли со Мною*

в напастях Моих» (Лк 22.28). Поэтому еще тогда, по мнению Луки, Иисус передает им часть в грядущем мессианском владычестве (*«завещаю вам Царство»*). Таким образом, в целом это более положительный образ Церкви, чем у других евангелистов, хотя и Лука не слеп к слабостям учеников. Он единственный говорит о споре учеников за первенство во время Тайной Вечери и вместе с Иоанном в качестве примера для подражания подает готовность к служению.

В числе двенадцати учеников выделены две фигуры — **Иуда и Петр**. Их испытание описано более конкретно, нежели испытание других учеников. Когда Петр слышит пророчество о рассеянии овец, он не только утверждает, что никогда не усомнится в Иисусе (Мф 26.33), но и, кроме того, смело возвещает о своей готовности умереть за Него (*«Господи! С Тобою я готов и в темницу и на смерть идти»* — Лк 22.33). Иуда же поддается искушению предать Иисуса значительно быстрее, ибо это происходит еще за два дня до Пасхи (Лк 22.3 — *«Вошел сатана в Иуду»*), а не лишь во время Тайной Вечери (Ин 13.27 — *«После сего куска вошел в него сатана»*). То, что традиция Луки и Иоанна говорит о входе сатаны в Иуду, не может ни при каких обстоятельствах истолковываться как доказательство невинности Иуды, который с этого момента стал безвольным орудием темных сил. Вход сатаны в Иуду предполагает его предварительное впадение в искушение предательством и личностное согласие на неверность (Ин 13.2). После общего *«горе»* о судьбе предателя, Лука не добавляет больше слов осуждения (*«Лучше было бы этому человеку не родиться»* — Мф 26.24; Мк 14.21). Противоположностью поведению Иуды является позиция Петра. Более выделенный Лукой (22.8; 22.34), чем другими евангелистами, и описанный с большим снисхождением (Лк 22.60; ср. Мк 14.71; Мф 26.74), он явно стоит во главе собрания Двенадцати. Предсказание о рассеянии овец после поражения пастыря превращается из уверений собрания Двенадцати в верности (Мк 14.31; Мф 26.35) в уве-

рения в том же Петра (Лк 22.31–34). Одновременно с предсказанием испытания Петр слышит об обращенной к Отцу просьбе Иисуса, чтобы не оскудела вера его (Лк 22.31–32). Лука не говорит о сохранении всеми апостолами веры в час испытаний, но лишь о вере Петра. Это его вера, после испытания и обращения после падения, должна укрепить его братьев (Лк 22.32). Такую задачу ставит Иисус перед первенством Петра, одновременно заверяя его в более тесной связи с ним, чем с другими апостолами (ср. Лк 22.61; Мк 14.72; Мф 26.74). Верность Христу является лучшей гарантией выдержки в испытаниях. Добавление Луки («*Господи! Не ударить ли нам мечом?*» — 22.49) следует, по всей видимости, понимать как вопрос ранней Церкви, возникающий в моменты гонений, на который Иисус отвечает «*Оставьте*».

Для завершения картины богословия страстей от Луки следует прибавить, что автор более, нежели остальные, чувствителен к **присутствию праведников в еврейском народе** вне круга учеников. Он отмечает сочувствие Иисусу и слышит голоса о несправедливости приговора и даже замечает обретение веры при виде Его смерти. Лишь у Луки мы встречаем рассказ об иерусалимских женщинах, плачущих над Иисусом (23.27–31), исповедание доброго разбойника (23.39–43), утверждение, что Иосиф Аримафейский был не согласен с постановлением Синедриона (23.51), что толпа, возвращавшаяся с места казни, била себя в грудь (23.48). Все эти акценты свидетельствуют о том, что он более других обратил внимание на положительную реакцию еврейского народа на учение и смерть Христовы. Возможно, это было следствием наблюдения за поведением некоторых иудеев в отношении к ранней Церкви и того, что в целом они не были совершенно глухи к призыву Христа и пришествию Царствия Божия.

От Иоанна

На этот раз мы имеем дело с описанием, значительно отличающимся от синоптического, где имеют место не только мелкие богословские нововведения, вставленные при помощи нескольких слов в материал, заимствованный из общей традиции. На этот раз мы сталкиваемся с принципиально иным способом повествования о Страстях, который не ограничивается более или менее развитым богословским повествованием. Иоанн сообщает содержание не одним (повествование), а двумя способами (повествование, а наряду с ним — поучения, имеющие характер комментария). Насколько повествование не всегда содержит более глубокое по сравнению с синоптическими авторами богословское содержание, настолько комментарии в форме поучений являются свидетельством высоко развитого богословия, в основном тема страстей и смерти развивается Иоанном в главах 13 — 20. Это так называемая Книга Страстей, содержащая прощальные беседы (Ин 13 — 17) и повествование о страстях (18 — 20). Материал, содержащийся в этих главах (13 — 20) не исчерпывает полностью иоанново богословие страстей, примером чему является так называемое Седьмое Знамение (12.1—36).

Иоанн использует иную хронологию, нежели синоптические авторы, а иногда ссылается на иные, чем они, ветхозаветные пророчества. Вообще, есть много серьезных различий между ним и синоптическими авторами, и если можно говорить о некотором сходстве, то скорее лишь между Лукой и Иоанном. Речь здесь идет как о пропуске определенных фрагментов, так и о дополнениях или изменениях в одной и той же теме. Например, Иоанн пропускает рассказ о приготовлении Тайной Вечери и установлении Евхаристии, о заговоре Иуды с членами Синедриона (ср. Лк 22.1—6), о предсказании отречения Петра, борения Иисуса в Гефсимании, глумления над Ним во время допроса у первосвященника Каиафы, о допросе

Синедрионом, самоубийстве Иуды, допросе у Ирода, о дочерях иерусалимских и Симоне Киринаянине, о проклятиях идущих мимо креста, третье, четвертое и седьмое слова (фразы), произнесенные Господом Иисусом на кресте (Лк 23.43; Мк 15.34; Лк 23.46), фрагмент об эсхатологических знамениях, сопровождавших смерть Иисуса. Списку пропусков сопутствует не меньший список добавлений, причем зачастую весьма пространных, имеющих характер проповеди. Так обстоит дело, к примеру, с заповедью любви (13.31–35), с призывом к вере во Христа (14.1–31), к пребыванию в Нем как в виноградной лозе (15.1–17), с рассуждением о ненависти мира к Иисусу (15.18 – 16.4), поучением о скором уходе и ниспослании Духа Утешителя (16.5–33), с первосвященнической молитвой Иисуса (17.1–26). Этим пространным поучениям сопутствуют более мелкие фрагменты, являющиеся диалогическим развитием исторических повествований: пленение Иисуса (18.1–11), допрос Пилатом (18.29; 19.15), надпись на кресте (19.19–22), разделение одежд (19.23–24), пронзение ребер Иисуса (19.31–38). Эти фрагменты, несмотря на малый объем, не менее ценны, поскольку являются свидетельством очевидца. Их автор «видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его» (Ин 19.35).

Истину о сознании Иисусом того, что должно произойти, Иоанн передает вместе с синоптическими авторами, однако несколько иначе. Вместо непосредственных предсказаний о смерти (как, к примеру, в Мк), он вкладывает в уста Иисуса слова о близком уходе к Отцу и оставлении учеников. *«Дети! Недолго уже быть Мне с вами. Будете искать Меня, и, как сказал Я Иудеям, что, куда Я иду, вы не можете придти»* (Ин 13.33; ср. 14.12,28). *«А теперь иду к Пославшему Меня»* (Ин 16.5; ср. 16.7; 17.3). *«Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду, Отче святой!»* (Ин 17.11; ср. 13.3). Эти высказывания свидетельствуют не только о том, что Иисус отдавал Себе отчет в близости часа Его смерти. *Exodus* – ибо так, в конечном итоге, понимает уход Иисуса Евангелист – является победным переходом

от мира земного, бренного, в непреходящий; образцом пути, который должна проделать церковь, следуя за Светом (соответствием древнего огненного столпа) в новую землю. Использованная в этом контексте лексика (уход, оставление, следование к Отцу) похожа не столько на лексику синоптических авторов, сколько на описания из Книги исход и Описания египетской пасхи, переход от божеств к Богу, от мира к отцу. Язык синоптических авторов напоминают лишь слова, помещенные в сцене пленения и использования меча Петром: *«Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?»* (Ин 18.11). Используя библейский образ чаши, сосуда гнева Божия (Авв 2.16; Ис 51.17; Иер 25.15–17; Иез 23.31–34; Пс 75(74).9), Иоанн приближается к традиции о страдании и смерти как следствии совершенных грехов и обращает внимание на добровольное согласие Иисуса на смерть. Независимость Иисуса мастерски изображена в сцене пленения. *«Иисус же, зная все, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищите? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я ... Когда сказал им: “это Я”, они отступили назад и пали на землю»* (18.4–6). Слабость врагов Иисуса нельзя в этом случае объяснить ни психологическим, ни чудесным воздействием Иисуса, это скорее евангелист отсылает к смыслу Пс 27.2 или 35.4 (*«Если будут наступать на меня злодеи, противники и враги мои, чтобы пожрать плоть мою, то они сами преткнутся и падут»*) и дает понять, что Иисус в этот момент не бессилен и не является жертвой обстоятельств, но вполне свободно Сам предает Себя в руки насилия.

В пропуске фрагмента о Симоне Кирияине, несущем крест, и цитировании лишь Иоанном некоторых текстов из Ветхого Завета (Пс 22.16,19; 69.22; Исх 12.46; Пс 34.21; Зах 12.10), отсылающих к человеческой природе страждущего, некоторые видят сознательную **антигностическую тенденцию**. Согласно гностицизму, Иисус был эоном, соединившимся с мнимым телом. Если бы Его смерть была реальна, это значило бы, что Он — не истин-

ный Бог (за Него умер кто-то другой, например, Симон Киринаеянин). Если это так то Иоанн мог специально опустить упоминание о Симоне Киринаеянине, чтобы не давать повода для дальнейших гностических спекуляций, и подчеркнул, что плененный Иисус Сам пришел на место казни, неся Свой крест (19.17).

Важным для богословия страстей образом является **символ агнца**. Из Ветхого Завета и апокрифов известно, что понятие «агнец» может иметь несколько различных значений: агнца, приносившегося в жертву за грехи, пасхального агнца, вождя Израильского народа, Отрока Господня. В иоанновой символике заключено каждое из упомянутых здесь четырех значений. Наименьшее подобие прослеживается при этом между Христом и агнцем, приносившимся в жертву искупления за грех; такого рода животное приносилось в жертву лишь частными лицами за их личные грехи (Лев 4.32–35), а следовательно, не за израильское общество или его вождей (за первосвященника и вождя). Большое сходство существует между символом агнца и фигурой вождя (Мессии) Израиля. Это сходство наиболее развито в апокрифической литературе, где овцы символизируют простой народ, а агнец — его вождя (например, Давид в Енох 89.46; Иуда Маккавей в Енох 90.6–19). Этот вождь, освобождающий свой народ, именовался в народе мессией. Однако в этом случае не идет речь о традиционных представлениях о смерти агнца, которая была бы искуплением за грехи народа. Агнец, или вождь, смыкает грех лишь в том смысле, что он побеждает вражеские силы — силы тьмы, силы греха — и не оставляет им простора для действия.

4. Понимание воскресения

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению этой темы в своеобразном контексте пасхальных событий, следует обратить внимание на то, что тема воскресения впервые возникла не одновременно с появлением фигуры Иисуса, а была известна значительно ранее не только иудейской, но и греческой мысли (не говоря о более отдаленном контексте индуистской культуры).

У греков

Во времена Нового Завета в греческой мысли мы имеем дело с довольно упрощенными антропологическими взглядами, заимствованными из платонизма. Человек состоит, по этой концепции, из души и тела, двух элементов, первый из которых имеет божественную природу и относится к другому, вечному миру, второй же имеет человеческую природу, брэнную, преходящую и ограниченную. С момента рождения вплоть до смерти душа человека пребывает в нем как узник в темнице. Она пребывает там до тех пор, пока человек жив, а после его смерти обретает свободу, вырывается и очищается от материального элемента, чтобы вернуться к бессмертию. Другими словами, умирающий человек не исчезает полностью, поскольку лучшая его часть пребывает далее непрерывно, продолжая свое предвечное существование. Практически не существует момента, когда человек полностью перестал бы существовать, в который от него ничего бы не осталось. Его бессмертная душа продолжает существовать. Определенные различия существуют лишь в том, каким образом обеспечить себе бессмертие, — посредством мистерий или посредством цикла перевоплощений, — однако эти различия не идут столь далеко, чтобы нельзя было увидеть в смерти положительного, освобождающего события.

Этого упрощенного образа греческого понимания бессмертия достаточно, чтобы понять недоброжелательность, с которой столкнулась речь св. Павла в Ареопаге. В то время как остальная часть речи Павла о неизвестном Боге, создателе мира и рода человеческого, и его культе у греков могла быть спокойно принята слушателями, мысль об утверждении Богом Иисуса при помощи **воскресения из мертвых** воспринималась греками как нечто нежелательное: как новая реанимация тела, начинающая период новой неволи души, время дальнейшего искупления и трудного очищения от несовершенства. Для греков это было нечто, что ассоциируется скорее с поражением, чем с победой. Новое оживление тела было для них не знаменем надежды, а скорее знаменем отчаяния. Поэтому мы в Деян читаем: *«Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время»* (17.32).

У иудеев

Библейская антропология исходит из иных, чем греческая, посылок. Для нее человек является нераздельным единством. Он не состоит из двух элементов (тела и души), которые можно разделить.

Человек — это тело. Человек — это душа. То, что на земле существует как человек, можно вслед за Павлом определить как «тело душевное» (*soma physikon* — 1 Кор 15.44). Когда человек умирает, гибнет как его тело, так и его душа, именно поэтому — в отличие от греков — смерть воспринималась иудеями как последний и величайший враг тела. Смерть полностью завершает человеческое существование. Духновение Божие, т.е. душа, не гибнет одновременно со смертью человека, а сходит в шеол, место пребывания душ других умерших. Смерть является процессом, обратным тому, который был образно представлен в описании сотворения Адама. Человек вновь рассыпается в прах. Воскресение — это процесс нового творения, всего человека

сначала, после перерыва во времени, когда его совсем не было. Способ, которым совершится воскресение, по-разному понимается различными направлениями иудаизма. Для саддукеев это равнозначно оживлению. Для фарисеев — полному обновлению и перемене. Св. Павел говорит об этом следующим образом: *«Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное... Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба»* (1 Кор 15.42–47). Такое воскресение является высочайшим торжеством делания Божия, совершающегося в человеке как целом, еще и потому, что тело и душа не противопоставляются друг другу, как это происходит, например, с материальным и нематериальным бытием в дуалистической концепции. Говоря об этом, не следует забывать, что мы несколько упрощаем проблему. По самой своей природе эти вопросы не были столь просты и столь однозначны, как это изложено здесь, и были не до конца ясны даже самим иудеям. Когда ученики Иисуса спускались с горы Преображения, они разговаривали между собою о том, что значит *«воскреснуть из мертвых»* (Мк 9.10).

Такого рода неуверенность была вызвана довольно общими высказываниями самого библейского текста (Ос 6.1–2; Иез 37.1–14; Ис 53.10–13; Иов 19.25–27; Дан 12.2; 2 Макк 7.11–41; 12.43–45; 14.46), богодухновенными размышлениями авторов, которые примерно тысячу лет рассуждали о проблеме воскресения.

К таким текстам относится Ос 6.1–2: *«Пойдемте и возвратимся к Господу! Ибо Он уязвил — и Он исцелит нас, поразил и перевяжет наши раны. Оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его»*. Этот фрагмент касается судьбы народа, а не судьбы индивида. Народ, удалившийся от Бога, найдет обратный путь к Нему. Сам Ягве сделает это. Он Сам сделает так, что народ вернется к изначальной любви к Богу. Он вер-

нет ему жизнь, Он восставит его в третий день. Иудейская традиция связывает этот текст с проблемой воскресения, тем более что здесь употреблено число «три», которое легко приспособить к символике победы грядущей в середине «недели».

В том же духе следует толковать известное видение оживления иссохших костей (Иез 37.1–14): *«Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я, и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них... И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище»*. Как сообщает сам Иезекииль в следующем далее комментарии, это видение касается всего израильского народа, который с вавилонским пленением утратил надежду на возрождение. *«Кости сии — весь дом Израилев»*, который будет освобожден из плена и вернется в свою землю. *«Открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших. И вложу в вас дух Мой, и оживете»* (Иез 37.13–14). В этом случае имеется в виду не фактическая смерть народа и не телесное воскресение, а лишь символ духовного обновления пленников, которые утрачивали свою самоидентичность в стране пленения.

Возрождение народа иллюстрирует также написанное, по видимому, около VI–V вв. до Р.Х. Откровение Исаии в словах: *«Оживут мертвецы твои, восстанут мертвые тела! Воспряньте и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов»* (Ис 26.19). В новую, индивидуальную перспективу вводят лишь песни Отрока Господня, особенно четвертая песнь (Ис 53.10–13), где речь идет о жертве отдельного человека за грехи народа. Отрока Господня в ней нельзя отождествлять с так называемым Остатком Израиля, поскольку его предназначением является спасение, а не утрата жизни: *«От уз и суда Он был взят... Он отторгнут от*

земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь... На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством» (Ис 53.8,11). В подобную проблематику вводит книга Иова, для которой смерть праведника связана с заповедью видения света, возвышения Богом, насыщения познанием, жизни вовек (Иов 19.25–27; ср. Пс 16.9–11): «не оставишь души моей в гробе, и не дашь святому Твоему увидеть тление». В перечисленных выше текстах повторяется подобная лексика, которая, не входя в подробности, старается передать реальность обращения и искупления, вознагражденных Богом жизнью. Истинный перелом наступает лишь во II в. до Р.Х. Возможно, в ответ на распространяющуюся эллинизацию, а также на преследование иудеев, возникает библейская литература, в значительной степени посвященная проблематике воскресения (Дан, 2 Макк, Прем). В этом отношении с ней перекликается исходящая из других посылок внебиблейская межзаветная литература (1–2 Енох, 2 Варух, Книга Юбилеев, Вознесение Моисея, Соломонова Псалтирь, 4 Ездры, часть Завещаний Двенадцати Патриархов, наконец, кумранские писания). Она не предлагает единообразного учения и часто, по причине неопределенности среды своего происхождения и символичности языка, по-разному истолковывается. Однако во всех этих писаниях, как ветхозаветных, так и апокрифических, можно в целом проследить две различных тенденции.

Первая из них следует традиционному ветхозаветному пути и развивает мысль о воскресении праведных и неправедных (Дан 7.13–14; 12.2). Умершие пробудятся: одни к жизни вечной, другие — на вечное поругание. Воскресение здесь равнозначно новому творению, с новым оживлением того, что полностью рассыпалось в прах. Таким образом изображает проблему 2 Макк (7.11–41; 12.43–45; 14.46), где автор не ограничивается вопросом о возвращении жизни, но четко говорит о возвращении тела тем, кто принес его в жертву за Закон Божий и во искупление грехов Израиля (2 Макк 7.37). Подобным образом смотрят на

проблему апокрифические тексты, которые говорят о воскресении в обновленной земле, в раю, в мессианские времена, когда праведники снова обретут тело, отличное от того, какое они имели до смерти (2 Вар 50 – 51).

Другая тенденция ассимилирует платоновскую мысль о бессмертии души и говорит о неистребимости духовного элемента. Душа праведных не узрит смерти, она лишь оставит тело и вернется к Богу, к небесной жизни. В этом случае нет необходимости ни в каком новом творении, поскольку душа человека пребывает неизменной и неистребимой; так понимает это автор Книги Премудрости, Премудрости Соломона, Книги Юбилеев (23.71) и Четвертой Книги Маккавейской, а затем также Иосиф Флавий и еще явственней Филон Александрийский.

5. Воскресение в проповеди Иисуса

Первая сцена, вводящая тему воскресения в проповедь Иисуса, помещена в контекст полемики с саддукеями (Мк 12.18–27; Мф 22.23–33; Лк 20.27–40). Иисус отвечает на вопросы, касающиеся двух проблем, — способа воскресения (Мк 12.24–25) и факта воскресения (Мк 12.26–27). Вначале Он отмечает отличный от земного способ существования воскресших («будут как ангелы на небе»). Это было бы ответом на сомнения тех, кто понимал воскресение как реанимацию, возвращение к прежним занятиям, к прежней земной жизни. Далее Он подтверждает сам факт воскресения, тем не менее, опираясь на другой, нежели раввины, текст (Втор 11.9; 32.39). А именно: Он ссылается на Книгу Исход и говорит о «*Боге живых*», т.е. о таком Боге, имя Которого уже указывает на неисчерпаемый источник жизни (3.14–15). Неверие в воскресение было бы неверием в силу Божию и в слово Божие.

Ближе учению раввинов о воскресении является то, что Иисус говорил в притчах о богаче и Лазаре и о приглашен-

ных на пир (16.19–31; 14.12–14). Притча о богаче и Лазаре говорит о смерти праведника и его вознесении ангелами на лоно Авраама. Из нее следует, что существует воскресение из мертвых, благодаря которому Лазарь мог бы явиться на земле семье богача (16.31), а из притчи о приглашенных на пир можно заключить, что само посмертное оживление праведника, его вознесение «на лоно Авраама», уже считается «воскресением праведника» (14.14).

К упомянутым текстам примыкают также Иисусовы предсказания о страстях и воскресении (Мк 9.31–32 = Мф 16.21–23 = Лк 9.22; Мк 9.30–32 = Мф 17.22–23 = Лк 9.43–45; Мк 10.32–34 = Мф 20.17–19 = Лк 18.31–33). Сравнивая их скромный размер с тем, что на ту же тему говорит, к примеру, св. Павел, легко заметить, что они не занимают центрального места в проповеди Иисуса. Они лишь предрекают сам факт воскресения в третий день.

Все выделенные места непосредственно указывают на проблему воскресения и ее место в учении Иисуса, однако, кроме этого, существует много текстов, которые косвенно предполагают эту тему. Это фрагменты, говорящие о Царствии Божиим и его обетованных благах, об обретении вечной жизни (Мк 9.43; 10.30; Мф 7.14) и о воздаянии (Мф 6.4,18). Хотя они и не упоминают о воскресении, но предполагают его.

6. Воскресение в проповеди апостолов

До того как были созданы евангельские повествования о воскресении Иисуса, уже существовали писания Павла и доевангельские свидетельства ранней Церкви, которые намного раньше касались этой же темы и передавали ее все более широким кругам слушателей. Трудно проследить этот начальный, доевангельский этап формирования рассказа о воскресении Иисуса. Несмотря на достижения Критики Редакции, нелегко построить точную

систему текстов от простейших к наиболее развитым, одновременно помещая их в определенное время. Примером трудностей такого рода может служить вопрос о том, являются ли проповеди из Деяний Апостолов отражением апостольской проповеди или, скорее, более поздним плодом богословия Луки.

На основании анализа речи Павла перед синедрионом (Деян 22.30 – 23.10) следует скорее предпочесть гипотезу о том, что речи из Деяний Апостолов являются плодом богословия Луки, созданным на основе более ранних преданий Церкви; прежде всего — на основе предшествовавших Луке высказываний иерусалимской Церкви, присутствующих уже в речах Петра (Деян 2.14–36; 3.12–26; 4.8–12; 5.29–32; 10.34–43) и Павла (13.16,41). *«Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти: потому что ей невозможно было удержать Его»* (Деян 2.24). *«Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели»* (Деян 2.32; 3.26). *«Бог, воскресив Сына Своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас, отвращая каждого от злых дел ваших»* (Деян 3.26). Послание о воскресении появляется в этих речах как центральная часть апостольской проповеди. Автор воскресения — Бог, совершивший в Иисусе то, что предрек устами Своих пророков. Обетованное, как награда для праведников, уже осуществилось в отношении отцов, но в меньшей степени, чем в отношении Иисуса. Насколько, к примеру, в случае Давида, мы имеем дело с оживлением к жизни вечной (Деян 2.27–28), которое однако не предполагает неистребимости земного тела (Деян 13.36), то в отношении Иисуса речь идет о том и другом (Деян 13.35–37). Воскресение из мертвых Иисуса не является целью самой по себе, оно является скорее призывом к вере и обращению, обетованием отпущения грехов (Деян 5.31), началом блаженства. Воскресший является свидетелям (10.41) и поручает Апостолам возвещать все это народу (10.42).

7. Исповедания веры

Ранняя Церковь использовала различные формулировки, при помощи которых она передавала веру новым членам. В них выражалась ее общая вера, благодаря им можно было говорить о сохранении правоверия Церкви. Они наиболее простым образом вмещали в себя то, что впоследствии будет развито богословием евангелистов. Исповедания веры сообщали, в частности, о факте воскресения и его последствиях. Иногда они обращали внимание на Бога, автора воскресения, иногда на Христа — «объект» воскресения.

В формулировках, ограничивающихся указанием на автора воскресения, повторяется оборот «*Бог воскресил Иисуса из мертвых*». Павел повторяет его двенадцать раз в действительном залоге: Бог воскрешает Иисуса (Рим 4.24; 8.11.11; 10.9; 1 Кор 6.14; 15.15; 2 Кор 4.14; Гал 1.1; 1 Фес 1.10; ср. Еф 1.20; Кол 2.12). Еще чаще (13 раз) о том же говорится в страдательном залоге (Рим 4.25; 6.4,9; 7.4; 8.34; 1 Кор 15.4,12,13,14,16,17,20; 2 Кор 5.15). Объектом действия является Иисус (Рим 8.11; 1 Фес 1.10; ср. Рим 10.9), Господь (1 Кор 6.14), Иисус Господь или Господь Иисус (Рим 4.24; 10.9; 2 Кор 4.14), Христос (1 Кор 15.15; ср. Еф 1.20; Кол 2.12), Христос Иисус или Иисус Христос (Рим 8.11; Гал 1.1). У истоков возникновения такого оборота лежит опыт апостолов, которые узрели перед собой Воскресшего, и богословский язык, который использовался в те времена, то, что в то время понималось как воскресение из мертвых. Используя язык, которым иудаизм того времени изображал смерть праведника, эти формулировки описывали реальность воскресения как цепь исторических событий, в которых вначале должна свершиться смерть, затем положение во гроб, воскресение и, наконец, явление свидетелям, где всегда присутствует некое «до» и «после». Это так называемый переход от эсхатологии к истории, который с большим трудом старается пе-

редать по сути своей таинственную реальность, которую невозможно полностью выразить в категориях «до» и «после». Поэтому для того чтобы полнее передать небесную реальность, авторы того времени будут использовать дополнительную схему, обращающую внимание на то, что «внизу» и что «вверху». Вследствие этого возникла тема вознесения, или восшествия, на облака, на небо. Сознавая, что обе темы присутствуют в исповедании веры, нельзя не упомянуть о тайне, которую представляло собой это событие, в противном случае воскресение автоматически будет помещено в ряд обыкновенных земных явлений, перечеркивая его истинную природу. Чтобы не низвести тайну в ранг обыкновенного чуда, каковым являлось, например, воскрешение Лазаря, мы не должны забывать о символическом значении этого языка. Формулировка «*Бог воскресил Иисуса из мертвых*» характеризуется необычайной сжатостью и, по всей видимости, относится к наиболее древним формулировкам, использовавшимся ранней Церковью при передаче сообщения о воскресении Иисуса.

Вторая группа формулировок, в которых Христос выступает как пассивный «объект», звучит несколько иначе: «*Я первоначально преподал вам то, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию*» (1 Кор 15.3–4). Этот текст датируется как минимум 55–56 годами, а упоминание о получении его из предания может указывать на Антиохию (40–42 гг.) или Дамаск (ок. 35 г.), т.е. на время, когда Павел развивал учение Христово. Страдательная форма (*egegetai* = воскрешен) предполагает, что автором воскресения является Бог, однако может быть также понята в значении «*Христос пробудился из мертвых*». Последовательность времен указывает на то, что акцент в этой формулировке лежит не столько на самом моменте воскресения, сколько на нынешних следствиях этого события.

8. Христологические гимны

В то время как исповедания веры подчеркивали сам факт воскресения, задачей гимнов было возведение прославления Иисуса. В них выражались прошения, благодарение, и славился Бог за Его делание, свершившееся в Иисусе Христе. В гимнах прошения и славословия на первый план выступает лицо Бога (Ты — Он), к которому обращена молитва. В гимнах благодарения больше места занимает одариваемое лицо (я). Здесь достаточно обратить внимание лишь на христологические гимны (Флп 2.6—11; Кол 1.15—20; Еф 1.20—22; 1 Тим 3.16; Петр 3.18—22; Евр 1.3—4), опуская другие формулировки, такие, к примеру, как доксологии или евлогии.

Флп 2.6—11

Этот фрагмент, по всей видимости, относится к допавловым текстам, на что указывает как язык, так и контекст. Он был самостоятельной молитвой, заимствованной Павлом и приспособленной к требованиям его богословия, о чем свидетельствует его явное отличие от богословской мысли Павла. В то время как апостол в своих исповеданиях веры использует обычно схему *смерть — воскресение*, в христологических гимнах преобладает тема *унижение — возвышение*. Именно эта схема присутствует в Флп 2.6—11, где она указывает на два способа существования Христова: первый из них — это образ Божий, укрытый посредством нисхождения Христа к человеческой природе, второй — это образ Божий, явленный в прославлении Христовом. Вместо того чтобы говорить о воскресении, гимн изначально затрагивает тему прославления Иисуса и принятия Им власти надо всей вселенной, что своими размерами превосходит воскресение.

Кол 1.15–20

Здесь мы также имеем дело с текстом, составленным раньше, нежели само Послание к Колоссянам, который образует отдельную единицу, состоящую из абстрактных понятий. Известная схема *унижение — возвышение* на этот раз остается в тени, а вместо нее говорится о сотворении всего через и для Христа так, как книги премудрости изображали сотворение всего Богом, которого сопровождала Премудрость. Это указывает в первую очередь на описание состояния Христа до унижения (1.15–17). Вместо возвышения речь далее пойдет о первенстве Христа, Его основной роли в воскресении и управлении Церковью благодаря открытию пути, ведущего из смерти в жизнь. После воскресения тварь возвращается в то состояние, в каком была создана для Христа.

Еф 1.20–22

Некоторые считают этот фрагмент древним гимном, заимствованным Павлом и вставленным в его труд. В этом тексте поражает соединение частей двух уже известных нам схем. Вместо того чтобы говорить о *смерти и воскресении* или об *унижении и возвышении*, автор переходит к схеме *воскресение и возвышение*, причем второй элемент, т.е. возвышение, на практике состоит из нескольких составляющих (превознесение, новое имя, власть над всеми силами, глава тела, которым является Церковь).

Еф 4.7–10

Здесь автор исключительным образом развивает аспект унижения Иисуса, которое на сей раз не ограничивается сошествием на землю, но касается также сошествия в преисподнюю. Унижение влияет также на подземное царство, до того времени пребывавшее в оппозиции

по отношению к небесным сферам. Второй аспект, возвышение, не сводится лишь к прославлению Иисуса, но несет с собой обогащение христиан. Толкуя Пс 68.19, автор сравнивает Иисуса с Моисеем, который, взойдя на гору принес оттуда для израильтян дар Закона. Восшествие Иисуса *вверх* начинает время уделения даров, обретенных *свыше*.

1 Тим 3.16

Тайна благочестия, заключенная в Иисусе Христе, на сей раз описывается при помощи контрастов (тело — дух, ангелы — народы, мир — слава). Этот фрагмент не касается напрямую темы смерти и воскресения, но обращает внимание на унижение Иисуса во плоти и Его прославление в духе, для чего автор использует известную ветхозаветную схему занятия престола царем: Иисус делается здесь Господом небесной свиты, восседает на престоле славы, а весть об этом разносится по всей земле, земля соединяется с небом, и происходит взаимное примирение. Такая трактовка не означает отсутствие тематики воскресения в этом тексте, поскольку автор говорит, что Иисус оправдался *«в Духе»*, напоминая тем самым о делании Божиим, которому в другом месте приписывается воскрешение Иисуса (Рим 1.4; 8.11; 1 Петр 3.18).

1 Петр 3.18–22

Подобное звучание имеет гимн из 1 Петр 3, возникший раньше, чем само послание, по всей видимости, для литургических нужд. Как в 1 Тим, здесь возвращается мысль о смерти по плоти и оживлении по Духу, после чего наступает царствование Воскресшего. Кроме того, автор обращает внимание на проповедь Иисуса, обращенную к тем, кто по причине своего непослушания оказался в шеоле, и на связь воскресения

со святым крещением. Благодаря воскресению Иисуса Христа через крещение святой человек обретает чистоту совести.

Целостный взгляд на содержание христологических гимнов ведет к более общему выводу. Он позволяет отметить уже упомянутые повторяющиеся схемы (смерть — воскресение, унижение — возвышение). По сути они предполагают одно и то же, хотя акцентируют несколько разные аспекты существования Иисуса после смерти. Обе схемы взаимно дополняют друг друга, и каждая из них имеет свои положительные и отрицательные стороны. Первая интересуется возможностью физического отождествления воскресшего, вторая переменой, благодаря которой Воскресший делается Господом вселенной. Часто обращается внимание на то, что воскресение и возвышение являются не столько двумя различными событиями, сколько скорее двумя аспектами одной и той же тайны, двумя независимыми интерпретациями одного и того же события. Благодаря возвышению воскресение являет свое истинное и полное значение.

9. Сообщения евангелистов

После анализа более ранних форм, с помощью которых ранняя Церковь передавала послание о воскресении, мы переходим к рассмотрению того, что об этом говорит третье поколение, т.е. евангелисты, не теряя из виду ни то, на чем основываются их рассказы, ни литературных, исторических и богословских особенностей каждого из этих авторов, ибо они определяют различия во взглядах каждого на одно и то же событие.

Послание Марка

Все описание воскресения Марк сводит к восьми стихам (16.1–8). Это самое краткое из евангельских описаний, поражающее своей сжатостью, особенно удивительной по сравнению с материалом, посвященным, к примеру, повествованию о страстях Иисуса (в 15 раз больше). Однако несколько строк, посвященных воскресению, не означают, что эта тема не имеет большого значения для Марка, поскольку он вводит ее в свой труд намного раньше (в трех предсказаниях о смерти и во фрагменте о преображении Иисуса). Описание Марка отличается от текстов остальных евангелистов. Он не говорит, к примеру, о каких-либо явлениях Иисуса в Иерусалиме после воскресения (16.7). Марк также никак не описывает вознесение Иисуса на небо, зато особенно подчеркивает такие темы, как женщины, свет, камень или молчание. Каждая из этих схем толкуется иначе, чем это делают другие евангелисты, однако, несмотря на это отличие, весь фрагмент образует однородное целое, скомпонованное вокруг темы «женщины у гроба». В нем легко заметить присутствие контрастов, среди которых первым делом отмечается противопоставление тьмы и света. Женщины входят во гроб, место мрака, где слышат пасхальную весть. Из тьмы они выходят к дневному свету, на солнце, и, потрясенные, убегают. Второй контраст — это контраст между словом и молчанием. Ангел возвещает женщинам во мраке слово о воскресении. Женщины после выхода из гроба сохраняют молчание: «*Никому ничего не сказали, потому что боялись*» (16.8). Под влиянием потрясения и поражения (*ekstasis*) они не сразу стали свидетелями слова, которое было возвещено им. Это довольно странное молчание женщин не следует понимать в абсолютном значении. Как обычно у Марка, мгновение спустя может произойти изменение ситуации на противоположную, и то, о чем умалчивалось, начинает возвещаться всем, кто оказался поблизости (1.44–45). Известие об этой утренней встрече евангелист должен был непосредственно

или косвенно почерпнуть именно от женщин, которые, как только опомнились, тотчас рассказали о том, что они услышали в Иисусовом гробе. Тот факт, что Марк заканчивает рассказ упоминанием о молчании, мог быть вызван тем, что для иудаизма женщины не были достоверными свидетелями, что истинное свидетельство о воскресении для него неразрывно связано с Петром и Апостолами (16.7). Третьим контрастом, присутствующем в рассматриваемом фрагменте, является противопоставление присутствия и отсутствия. Женщины, отправляющиеся ко гробу, покупают благовония в убеждении, что в гробе находится тело Иисуса. Однако, когда они входят во гроб, то слышат слова: «*Он воскрес, Его нет здесь*» (16.6). Воскресение определено здесь наиболее простыми словами как отсутствие тела (без использования апокалиптического жанра, мифологических сцен или ветхозаветных повествований о явлениях умерших, восходящих более к фарисейскому, нежели саддукейскому богословию). Самого убеждения в том, что Бог не попустит, дабы Его Слуга остался во гробе, достаточно Марку для того, чтобы уверовать в воскресение Иисуса. Явления Воскресшего, которые для многих играют первостепенную роль в утверждении истинности Его воскресения, здесь теряют свое значение. Вместо апокалиптических откровений Марк сталкивает женщин с древней истинной веры и требует ее передачи ученикам и Петру. Часто встречаемое отождествление способа, которым женщины выполняют свою миссию (удивление, поражение, бегство, молчание), с реакцией христиан на истину о воскресении, как представляется, беспочвенно (Мф 28.8). Марк имеет в виду скорее определенную иерархию встреч после смерти, которые не сразу привели учеников к вере в то, что Иисус жив (встреча трех женщин с пустым гробом, встреча Марии Магдалины с Воскресшим, встреча с двумя учениками, встреча с Одиннадцатью). В первой из этих встреч речь идет лишь о повторении простейшей схемы, известной еще из более ранних преданий Церкви, согласно которой Иисус «*умер и воскрес*», что не приводит к желаемому результату.

Таким образом, в этом случае Марк изображает учеников в худшем свете, чем Матфей или Иоанн. Общее с Матфеем упоминание о повелении идти в Галилею, где Иисус явится ученикам, отсылает к тому, что Марк предрек еще ранее (14.28) о месте встречи с Воскресшим. Это повеление понятно лишь в том случае, если после встречи женщин с пустым гробом не было никакого явления Воскресшего в Иерусалиме (как Мф и краткая версия Мк), ученики же, вместе с Петром, встретили Его лишь в Галилее, на родине Иисуса и месте Его общественного служения. Лишь там они получили от Него повеление проповедовать Евангелие всякой твари и повеление крестить. Оттуда они разошлись по всему миру.

Послание Матфея

Нельзя отрицать, что описание воскресения у Матфея во многом схоже с описанием Марка. Частично это можно объяснить даже использованием общего источника, известного Марку и Матфею, бла-

годаря которому в обоих случаях мы имеем дело с важными фрагментами. Передаваемые схожим образом (встреча женщин у гроба Иисуса, миссионерское поручение), эти сходства не исключают различий между Матфеем и Марком, который обыкновенно идет в паре с Матфеем (как Лука идет в паре с Иоанном). Они могут быть вызваны различным богословием, присущем каждому из евангелистов. Матфей вводит неизвестные, более пространные фрагменты (стража у гроба, видение Иисуса женщинами, обман первосвященников и старейшин) и небольшие дополнения (посещение женщинами гроба вызвано лишь желанием увидеть гроб, могильный камень был сдвинут в результате землетрясения, когда ангел сошел и отворил вход, он сел на камень, а его небесный облик поразил стражников). Иисус воскрес *«как сказал»*, апостолам следует сказать, что Иисус *«воскрес из мертвых»*, женщины поспешно приносят эту новость ученикам, миссионерское поручение дополнено

замечанием о действительном отправлении учеников в Галилею и новых сомнениях некоторых учеников, Иисусу дана всякая власть на земле и на небе, все народы следует сделать учениками Иисуса и крестить их во имя Пресвятой Троицы, Иисус будет с ними до скончания века. Присутствуют также лакуны (ничего не говорится о желании женщин помазать тело умершего, нет вопроса о причине отодвинутого могильного камня, нет части, говорящей о входе женщин во гроб, о передаче новости Петру, отсутствует поручение передачи Евангелия и упоминание о последствиях отрицательного или положительного отношения к нему, нет замечания о знамениях, которые будут сопровождать верующих и о вознесении Иисуса на небо, о проповеди апостолов и подтверждении их слов знамениями Иисуса), которые придают пасхальным событиям иной колорит.

Что можно сказать о присущем Матфею взгляде на воскресение в свете различий, которые можно отметить между Матфеем и Марком, а также между Матфеем, Лукой и Иоанном? Многие известные темы Матфей поднимает вновь, лишь незначительно изменяя их значение или подчеркивая другие аспекты (теофания, свидетельство, апостолы, мессианство, миссия).

Тема **теофании**, или, лучше говоря, ангелофании присутствовала уже у Марка, однако нельзя сказать, что у Матфея она освещена таким же образом. В обоих случаях женщины видят ангела в белой одежде, но Матфей, кроме того, описывает всю сцену по всем правилам ветхозаветной теофании (землетрясение, сияние лица, белые, как снег, одежды, поражение свидетелей). Такого рода описания должны были обращать внимание на явление Бога или его посланника, который должен возвестить Слово Божие и исполнить дело Божие. Поэтому появляется ангел, считавшийся в Ветхом Завете не только посланником, но иногда и фигурой, в которой Сам Бог дает познать Себя людям (Быт 21.17–20; Суд 6.17–24). Поэтому также говорится о сиянии его лица, о белизне его одежд

(преображение Иисуса), о землетрясении, сопровождавшем откровения Божии на Синае (Исх 19.18), Хориве (3 Цар 19.11), которое ассоциируется с приходом Дня Господня (Ис 13.13) и возрождением Израиля (Иез 37.7–12). Зная послание о воскресении, Евангелист мог развить элемент богоявления в повествовании об ангеле значительно шире, чем это сделал Марк. Такого рода описание должно было гораздо успешнее воздействовать на иудеев, привыкших к языку Ветхого Завета.

Вторая тема, **свидетельство**, развивается Матфеем более ясно, чем это делает Марк. Уже сама цель отправления ко гробу Иисуса (увидеть гроб) иная. Видение более, нежели помазание, соответствует началу свидетельства. Кажется, что все происходит на глазах у женщин: они наблюдают землетрясение, сошествие ангела, вызывающее поражение стражи, и пугаются. Реакция женщин, которые поспешно возвращаются к апостолам с вестью о воскресении и передают ее так, что те без сомнений отправляются в Галилею, где их ожидает Иисус, гораздо больше подходит для свидетельства.

Следующая тема — это **апостолы**. Их позиция и отношения изображены у Матфея несколько иначе. Заслуживает внимания, к примеру, Мф 18.7: *«Пойдите скорее и скажите ученикам Его»*. В этом же месте Марк называл адресатами послания «учеников и Петра». Желает ли Матфей, умалчивая о Петре, подчеркнуть более коллегиальность, чем первенство Петрово? Чтобы ответить на этот вопрос, недостаточно сослаться на одно высказывание (28.7), следует принять во внимание также другие тексты, говорящие о Петре, а из них следует нечто противоположное (ср. Мф 16.13–20; Мк 8.27–30). Апостолы как группа, по всей видимости, изображаются Матфеем в более благоприятном свете, нежели у Марка. Когда Марк обращает внимание на двукратное маловерие всех апостолов, у Матфея лишь один раз упоминается о неверии в воскресшего (28.17), и касается это лишь «некоторых» апостолов, хотя неверие некоторых, как представляется, имеет более серь-

езные основания, чем у Марка, поскольку проявляется даже в момент явления Иисуса, в то время как у Марка встречается лишь там, где говорится о слушании о Воскресшем. Несмотря на это, апостолы называются (как и в иоанновой традиции) «*братьями*» Иисуса (Мф 28.10), которые, как и женщины (Мф 28.9), в момент явления воскресшего падают на колени и воздают Ему почести. Подобного акта поклонения не упоминает Марк, это сделает лишь Лука, когда будет говорить о вознесении Иисуса (Лк 24.52).

Сначала апостолам возвещается слово о воскресении, затем они участвуют в лицезрении Воскресшего, дабы в конце иметь возможность посвятить себя определенному **служению**. Таким образом, это особое слышание и видение было предназначено не для личной пользы апостолов, а для направления их к определенной задаче, дабы шли и крестили все народы, делая их учениками Иисуса, чтобы крестили обращающихся и учили их соблюдать все, чему учил Иисус. По мнению Марка, задачей апостолов является прежде всего проповедь Евангелия, остальное зависит от слушателей (уверовать и позволить крестить себя). Матфей же обращает внимание на то, что задачей апостолов является также наставление в Законе Иисуса, и меньше внимания уделяет результатам миссии апостолов, говоря лишь в общем о присутствии Иисуса и Его поддержке в апостольском служении до скончания века. Марк точнее определяет способ поддержки апостольского служения Иисусом; апостолам и тем, кто уверует в результате их проповеди, будут сопутствовать знамения (изгнание злых духов, исцеление, безвредность яда, знание новых языков). Матфей же не обнаруживает серьезного интереса к знамениям (специфически Иоаннова тематика). Как Марк, так и Матфей, среди миссионерских задач помещают крещение. Однако в то время как Марк обращает внимание на позицию слушателей (вера — крещение — спасение), Матфей определяет задачу апостолов следующим образом: «*крестите во имя Отца, и Сына, и Святого Духа*». Поразительным образом Матфей называет три

лица Пресвятой Троицы, что, следует признать, звучит несколько странно и гораздо больше подходило бы для Евангелия от Иоанна. Трудно сказать, были ли это *ipsissima verba* Иисуса, или скорее слова ранней Церкви, которая уточнила способ, которым Иисус ввел Своих учеников в контакт с Отцом, Сыном и Святым Духом. Однако более вероятно, что мы имеем здесь дело с формулировкой апостольских времен, поскольку она отсутствует у Марка и так часто повторяется у Иоанна. Во всяком случае, следует обратить внимание на то, что тема Пресвятой Троицы нигде (даже в сцене крещения Иисуса) не была освещена столь подробно, как здесь. Как Марк, так и Матфей не ограничивают апостольское служение одним Израилем, но говорят о вселенскости миссии. То, что еще было проблемой в период Павла, здесь уже решено.

Как выглядит известное **мессианство** Матфея в вопросе о воскресении? Где появляются элементы мессианства в контексте воскресения? Следовало бы прежде всего искать их в сцене вознесения и миссии, которую в этот момент Иисус возлагает на апостолов. Тот, Кто возносится на небеса и после Своей искупительной смерти обрел всякую власть на небе и на земле, не может быть никем иным, кроме как слугой Божиим, сыном Всевышнего, превознесенным и обретшим славу одесную Бога. Между тем, к нашему удивлению, у Матфея отсутствует полное описание вознесения, которое подтверждало бы мессианство Иисуса (которое известно нам по Мк, Лк и Деян). Почему Матфей, обыкновенно так старающийся подчеркнуть мессианскую тему, на этот раз, как представляется, забыл о ней? Может быть, миссионерская природа Церкви ближе ему, и он считает ее более важным, чем мессианство. Возможно, поэтому он заканчивает свой труд сценой отправления апостолов на проповедь, закрывая мессианский вопрос краткой формулировкой: «*Дана Мне всякая власть на небе и на земле*», которая предполагает предварительную передачу этой власти Воскресшему, что, в соответствии с апокалиптикой, всегда происходит на небе.

В конце следует упомянуть присутствующую у Матфея проблематику **полемики с иудаизмом**, которой не чужды последние главы его Евангелия. Иудаизм, безусловно, не отражает позиции всех иудеев. Речь идет лишь о той группе, которая живо и активно противилась деятельности и посланию о воскресении Иисуса. Для напоминания об этой полемике Матфей прибавляет фрагмент о выставлении стражи и приложении печати к камню, закрывающему выход из гроба Христа *«до третьего дня»* из страха, что ученики Иисуса солгут и распустят слух о Его мнимом воскресении. Первосвященники и фарисеи заведомо предполагают невозможность воскресения Иисуса (в само воскресение фарисеи верили). Те, кто подозревает апостолов в возможности обмана, сами совершают его, подкупая стражу. Матфей, сообщая об этом, желает вырвать корни лжи, распространенной против веры в воскресение Иисуса первосвященниками и старейшинами, представляющими официальный иудаизм (27.63). Ложь, подкуп и неверие стоят, по его мнению, у истоков сопротивления принятию веры в воскресение Иисуса.

Наконец, следует отметить, что все, описываемое Матфеем, касается явлений после воскресения или проблемы передачи пасхального послания. Евангелист даже не старается описать саму сцену воскресения. Когда он упоминает о землетрясении и открытии гроба, все уже свершилось, а женщинам не остается ничего иного, кроме как убедиться в том, что гроб пуст.

Послание Луки

Простейший путь познания специфики понимания Лукой воскресения — это обращение внимания на сходства и еще в большей степени на различия, существующие между его описаниями событий и описаниями остальных евангелистов. На этот раз дополнительной помощью, которой нельзя было воспользоваться в остальных случаях, оказываются Деян, являющи-

еся продолжением Евангелия от Луки. При сравнении его Евангелия с другими текстами следует помнить, что мы не всегда можем ожидать той же последовательности в описании одних и тех же событий. Иногда элементы описания того же события мы находим в совершенно различном контексте, зачастую в переработанной форме. В связи с этим необходима большая осторожность при сравнении подобного рода.

В первую очередь следует отметить определенные лакуны, охватывающие иногда описания целых событий. К ним относится, например, отсутствие (известного по Мф) эпизода о стражниках у гроба Иисуса, а затем о поведении стражи при землетрясении и явлении ангела. Весь этот фрагмент, являющийся обрамлением посещения гроба женщинами, не приводится Лукой, которого в этот момент, по всей видимости, не интересует проблема полемики с иудаизмом и выяснение причин неверия иудеев в воскресшего. Отсутствует у Луки и фрагмент о явлении Иисуса Марии Магдалине (известный по Мк 16.9–10 = сокращение; Ин 20.11–18 — подробный рассказ). Возможно, приведение этого эпизода в обобщенной и сокращенной форме Лука считал не вносящим ничего нового в вопрос и посему избыточным. Значительно более интересен пропуск рассказа о Галилее и тех событиях, которые произошли «на горе» (Мк 16.15–18?; Мф 28.16–20). Часть содержания, которое Матфей (и Марк?) связывают с миссией, возложенной на апостолов в Галилее, Лука, по всей видимости, помещает в поучении, произнесенном Иисусом во время вечерней встречи с учениками в Иерусалиме (Лк 24.47). Из пропуска слова «Галилея» следует, что для Луки очень важно то, что миссия апостолов начнется лишь с сошествием Святого Духа и что она начнется именно в Иерусалиме (24.47,52). По этой причине все описываемые Лукой встречи с Иисусом воскресшим происходят в Иерусалиме или его окрестностях (Эммаус, Вифания).

Среди значительных дополнений Луки следует выделить явление Иисуса ученикам, направляющимся в Эм-

маус. Это не совершенно неизвестный другим евангелистам эпизод. О нем упоминает Мк 16.14, однако столь сжато, что по сравнению с ним повествование Луки можно признать совершенно новаторским. В рамках истории о воскресении и вознесении ни у кого из Евангелистов нет столь обширного дополнения.

Кроме этих значительных фрагментов текста, известных благодаря сообщениям других евангелистов и не передаваемых Лукой, существует еще масса более кратких текстов — как пропусков, так и дополнений, — имеющих свое значение для определения приоритетов представленного Лукой богословия воскресения.

Следует отметить, что Лука довольно своеобразно изображает личность **Воскресшего**. Вместо того чтобы, как другие, называть Его распятым или Иисусом из Назарета, Лука заставляет ангела назвать Его «Живым» (24.5). Это имя, еще несколько раз подхваченное в Деян, относится к излюбленным понятиям Луки (Лк 24.23; Деян 1.3; 23.7—10; 25.19). Библейским языком он выражает результат делания Божия, а возможно, даже указывает на родство Иисуса с Богом, который также именуется Живым. Луку особенно интересует способ появления Воскресшего, в то время как другие евангелисты, как представляется, более обращают внимание на отличную от обычной форму, в которой являлся Иисус (Мк 16.12; Ин 20.15). Луку интересует нечто совершенно иное. Он стремится доказать, что Воскресший не является духом; например, на пути в Эммаус Иисус просто присоединяется к идущим, не вызывая никакого удивления, т.е. появляется как обычный незнакомец (Лк 24.15). Кроме того, он опускает упоминание о закрытых дверях в момент явления Иисуса Одиннадцати, что могло бы вызвать ассоциации с духовностью тела Воскресшего (Лк 24.36), подчеркивает же, что Иисус имеет обычное тело: *«Посмотрите на руки мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня»* (24.39,40). Иисус не только имеет нормальное тело, но и нуждается

ся в обычной пище, т.е. в том, что совершенно излишне для духа (24.42). Неизвестно, преследует ли упоминание о трапезе Иисуса в Эммаусе, в частности, цель доказать плотскость Иисуса (Лк 24.30), хотя на этот раз эта истина не ограничивается лишь этим и не является столь очевидной, как в случае встречи с Одиннадцатью. Воскресший изображен Лукой как Мессия, причем трижды одинаковым образом. Один раз при случае посещения гроба женщинами, затем во время встречи на пути в Эммаус и, наконец, во время явления Одиннадцати ученикам. В каждом случае евангелист ссылается на пророчество, предрекавшее, что мессия должен сначала претерпеть, дабы войти во славу. Не всегда при этом он употребляет одно то же имя: к примеру, ангел говорит женщинам о том, что Сын человеческий должен быть предан в руки грешников, быть распят, но на третий день воскреснет (Лк 24.7). На пути в Эммаус ученики слышат о Мессии, которому надлежит пострадать, дабы войти во славу (24.26), затем, во время встречи с Одиннадцатью, Он говорит о Мессии, который пострадает, в третий день воскреснет, во имя Его всем народам, начиная с Иерусалима, будет проповедано обращение и отпущение грехов (24.46–47). Эти три места позволяют уверенно поставить знак равенства между именами Мессия и Сын Человеческий у Луки. Все эти тексты восходят к Песням Исаии об Отроке Господнем. Содержание имен согласуется с тем, что говорит Исаия, однако Лука прибавляет, что результатами искупления можно пользоваться благодаря проповеди обращения и прощению грехов.

Познание Воскресшего нелегко, но не невозможно. Целью этого познания является приведение к **вере** в Воскресшего. Лука указывает три пути, ведущие к такой вере. Это пророчество о Мессии, видение Иисуса и трапеза со Христом. Этими путями ученики могли придти к вере в Его воскресение. Сначала исполнение Писаний или пророчество о Мессии, которое повторяется несколько раз, будучи произнесенным ангелом или Самим Христом. Признание

истинности этого пророчества, т.е. того, что праведник, безвинно погибший от рук грешников, вновь обретет жизнь от Бога, может вести к обращению. Следует признать, что ученики не сразу воспользовались этим путем. Даже повторения этой истины ангелом оказывается недостаточно для того, чтобы ученики уверовали в нее (Лк 24.10–11). Лишь присутствие Иисуса, открытие их очей смыслу пророчества, приближают их к вере, однако по-прежнему не до конца, о чем свидетельствует встреча на пути в Эммаус (24.25–27). Несмотря на присутствие Иисуса и объяснение Им смысла пророчества о Мессии, ученики все еще остаются как бы в неуверенности. На пути в Эммаус еще отсутствовали два других элемента, т.е. истинное видение Иисуса и трапеза с Ним, что практически было равнозначно признанию плотскости Воскресшего. Идущие в Эммаус хоть и находятся в присутствии Иисуса, но не узнают Его, лишь в Иерусалиме они могут прикоснуться к Нему и убедиться, что Он не является духом. Лишь еда Иисуса на глазах учеников полностью убеждает их в действительном воскресении плоти. Эти три пути прихода к вере в воскресение присутствуют в повествовании Луки, однако они не столь хорошо систематизированы, чтобы можно было сказать, который из них наиболее важен. Все они переплетаются, служа аргументами, ведущими учеников к вере. Для следующих поколений они, несомненно, стали основой для развития темы Евхаристии (особенно толкование Слов Писания и преломление хлеба).

Следующей темой Луки являются **свидетели** Воскресшего. Евангелист говорит о них в определенном контексте (24.48; Деян 1.8). Свидетелями не называются, к примеру, женщины, которые видели пустой гроб, услышали из уст ангела истолкование смысла Писаний о Мессии, обдумали его слова, передали их ученикам, вызвав у одних недоверие, у других (Петр) удивление (Лк 24.1–12). Свидетелями не называются также два ученика, направляющиеся в Эммаус, которые шли вместе с Иисусом (хотя глаза их были удержаны), слышали толкование Писаний

о Мессии, вкушали с Ним трапезу и узнали Его «в преломлении хлеба», которое открыло их глаза, и которые передали ученикам рассказ обо всем происшедшем. Они не называются свидетелями, несмотря на то, что под влиянием этой встречи они пришли к выводу о том, что «Господь истинно воскрес» (Лк 24.34). Лука заговаривает о свидетелях лишь при встрече Иисуса со всеми апостолами, когда все (кроме Фомы?) уверовали, что Иисус воистину воскрес во плоти, что Его явление есть не только явление духа Иисуса. Лицезрение (осязание?) Иисуса, осознание смысла Писаний о Мессии постепенно приводит их от веры в духа, страха и сомнения к радости, «еще неверию», через все внутренние состояния к вере в воскресение плоти. Евангелист довольно нечетко (по крайней мере, по сравнению с Деян 1.7–9), употребляет имя «свидетели». По самому тексту можно было бы заключить, что апостолы уже являются свидетелями, поскольку могут подтвердить, что Иисус воистину еще до смерти предсказал им, что «надлежит исполниться всему», что написано о Нем в Писаниях, Пророках и Законе, или же являются свидетелями потому, что то, о чем говорили Писания, подтвердилось в лице Христовом. Простейший образ свидетеля можно нарисовать на основании параллельного текста Деян 1.4–5,8. Лишь в перспективе этого текста можно понять, что означают обетования Отца свидетелям в тексте Лк 24.49. Свидетельство начинается лишь с того момента, когда исполняется обетование Отца, т.е. крещение Духом Святым. Апостолы должны ожидать того события, которое не может произойти вне Иерусалима, когда же оно свершится, будут свидетельствовать о Воскресшем «в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии до краев земли». Здесь свидетельство явно поставлено в зависимость от крещения Духом Святым. Лишь помазание Духом, согласно Луке, наделяет апостолов способностью «свидетельствовать о воскресении Господа Иисуса Христа» (Деян 4.33). Роль Святого Духа в деятельности свидетеля, не замеченная Марком и Матфеем, ярко подчеркнута Лукой.

Последняя тема — это отношение Луки к иудаизму. В то время как Матфей дополнил свое Евангелие фрагментами, свидетельствующими о неприязни к той части официального иудаизма, которая боролась с распространением вести о воскресении Иисуса, Лука, как представляется, полностью опускает такого рода акценты. Более того, он незамедлительно обращает внимание на то, что после вознесения апостолы не порвали с иудаизмом, но далее посещали иерусалимский храм и вместе с другими славили Бога (Лк 24.53). Лука еще явственнее подчеркивает эту связь, ссылаясь на содержание священного Писания, предрекавшего Мессию, а ныне исполнившееся. То, что свершилось, не противоречит почитаемым иудаизмом Писаниям, а следует из них. Такого рода ссылки на наследие иудаизма значительно понятнее для христиан из иудеев, чем для христиан из других народов. Таким образом, Лука подчеркивает общую историю иудеев и христиан, указывая на один большой план спасения, охватывающий и тех и других и создавая фундамент для христианского богословия истории.

Послание Иоанна

Разница во времени и содержания между Евангелием от Иоанна и синоптическими Евангелиями известна. Возможно, она наименее заметна между Лукой и Иоанном, поэтому некоторые ученые говорят об общей традиции, использованной обоими евангелистами, но даже в этом случае трудно говорить о таком сходстве, какое существует между синоптическими авторами. Богословие Иоанна столь разительно отличается от синоптического богословия, а интерес к истории и ее использование столь своеобразны, что в результате мы имеем дело с сообщением, не имеющим аналогов во всем Новом Завете.

На сей раз мы сталкиваемся с пропусками весьма большого объема, которых не встречали прежде (полное от-

сутствие фрагментов, сообщающих о появлении, а затем подкупе нагробной стражи, встречи Иисуса с учениками на пути в Эммаус, встреча «на горе» в Галилее, вознесении в Вифании, возвращении учеников в Иерусалим, ожидании Святого Духа, проповеди учеников). Все эти повествования пропущены Иоанном, который, в свою очередь, подхватывает и развивает некоторые темы, известные от синоптических авторов в сокращенной их версии (явление Иисуса Одиннадцати, приход Марии Магдалины к пустому гробу, посещение гроба двумя учениками — Петром и Иоанном, явление Иисуса Марии Магдалине). Кроме них, появляются совершенно новые повествования, такие, как встреча Иисуса с Фомой и учениками при море Тивериадском. Они вводят в рассказ о Воскресшем новое содержание, вокруг которого сосредоточены все повествования, в то время как тема пустого гроба теряет свое значение.

Подбор Иоанном текстов, на первый взгляд, кажется неясным, лишь после более внимательного изучения мы понимаем, что и здесь имеем дело с тщательно отобранным и упорядоченным материалом. Сначала мы сталкиваемся с описанием событий при гробе, затем в Горнице (?), наконец — при Галилейском море (20.1–18; 20.19–29; 21.1–23). Каждый из этих трех этапов состоит из двух частей: первая (два ученика у гроба + Мария Магдалина у гроба), вторая (явление Иисуса ученикам + явление Иисуса Фоме), третья (явление Иисуса ученикам при Геннисаретском озере + предсказание о судьбе двух учеников). Этот своеобразный подбор текстов и их композиция влияют на богословскую проблематику Иоанна в последней части его Евангелия.

Практически в каждой части мы сталкиваемся с описанием **явления**. Такого рода текст отсутствует лишь в первой части о посещении гроба двумя учениками (Петром и Иоанном, 20.1–10), но уже во второй части того же первого этапа мы встречаем сцену явления Иисуса Марии Магдалине (20.11–18). Войдя во гроб и увидев ангелов,

Мария оборачивается назад и «видит» (*theorei*) стоящего Иисуса (20.14), однако не узнает Его. Эта сцена похожа на явление Иисуса на пути в Эммаус, где ученики постепенно узнают Иисуса. Это узнавание, как подчеркивают многие комментаторы, не приводит Магдалину к полной вере в Воскресшего. Она думает скорее о земном Иисусе, таком, каким знала Его перед смертью. Имена «*Раввун*», «*Учитель*» не сильно отличаются от имен начала общественного служения Иисуса, еще тогда именовавшегося учениками «*Равви*» (Ин 1.38). Слова, которые Мария Магдалина передает ученикам после этого явления («*Я видела Господа*»), называют имя Кугиос (20.18; ср. 20.13,15), который говорит больше, нежели Равви, особенно потому, что в этом контексте упоминается о необходимости «*восшествия к Отцу и Богу*» (20.17; ср. 13.1; 14.12,28; 16.10,28; 17.13). Во время явления Мария падает на землю и обнимает стопы Иисуса в жесте поклонения (ср. Мф 28.9–10). Иисус велит ей прекратить это действие, которое не может продолжаться, поскольку Марии надлежит исполнить другое поручение: ей следует отправиться к ученикам и передать им слова Господни о восшествии к Отцу, которое еще не свершилось. Здесь следует отметить, что кажутся безосновательными утверждения, которые усматривают в этом тексте запрет прикасаться к Воскресшему как к тому, кто находится уже в другом измерении и может быть видим лишь благодаря вере. Если Мария действительно прикоснулась к Иисусу, то это означает, что Иоанн (как и Лк 24.26–43) уверен в том, что Иисус после воскресения имел реальное тело. Трудность в понимании Иоаннова описания являющегося после воскресения Иисуса состоит скорее в своеобразном объединении истории с богословием (20.17). Следующее далее упоминание о восшествии к Отцу является не только обетованием чего-то, что должно свершиться после последней встречи с учениками на земле при вознесении. Иначе следовало бы предположить несколько восшествий Иисуса к Отцу, а потом сошествий, чтобы еще, как минимум трижды, явиться уче-

никам на земле. Между тем иоаннова концепция Логоса состоит именно в однократном сошествии Логоса и его возвращении к Богу. Несмотря на много схожих черт между сценами явления Иисуса Марии Магдалине и явления ученикам, Иоанн не называет сцену встречи с Магдалиной явлением, зато скажет, что Иисус трижды явился Своим ученикам с момента своего воскресения из мертвых (21.14). Мы не знаем убедительной причины, по которой это произошло. Возможно, это следует из желания подчеркнуть истину о том, что единственными настоящими адресатами явления были лишь ученики. Одно из таких явлений произошло в Иерусалиме (20.19–23; ср. Лк 24.36–43). Его основное содержание сводится к показанию Иисусом рук и ребер (а не рук и ног). На сей раз речь идет не столько о подчеркивании телесности Воскресшего, сколько о напоминании сцены пронзения ребер Иисуса на кресте (Ин 19.34), об узнавании распятого. Демонстрация пронзенных рук и ребер именуется Иоанном *видением* Иисуса (ср. 20.25).

Следующая богословская тема — это *видение*. Его субъектом является Мария Магдалина или ученики, объектами же — различные символические предметы (камень, пелены, рыба, хлеб) или лица (ангел, Иисус). В каждом случае видение рождает определенную реакцию, никогда не оставаясь без ответа. Сначала видение камня, отодвинутого от гроба, которое является свидетельством положения Иисуса во гроб. Само по себе оно не предполагает, но и не исключает возможности осмотра Марией пустого гроба. Оно не рождает веры в плотское воскресение Иисуса, напротив — ведет к удивительному заключению о похищении тела умершего из гроба (20.2, 13, 15). Такого рода мысль (отличная от синоптической) была введена Иоанном, по всей видимости, с апологетической целью, для того чтобы мгновение спустя показать безосновательность обвинений, выдвигавшихся тогдашним иудаизмом против ранней Церкви. Поскольку, если *видение* отодвинутого камня ведет лишь к мысли о похищении тела умершего, то уже созер-

цание Петром и Иоанном лежащих во гробе пелен ведет к вере в воскресение. Как можно предполагать, что воры, зная о страже при гробе, позволили себе длительную и избыточную процедуру разматывания умершего из пелен, которыми он был овит! Сравнивая пелены, которыми был овит Лазарь в момент его оживления с теми пеленами, которые остались во гробе Иисуса, можно отметить желание подчеркнуть различие, существующее между Лазарем, который, хотя и оживлен, но все еще стеснен узами смерти (ибо такова была символика пелен) и должен будет вновь умереть, и Иисусом, который после воскресения уже не умирает (Рим 6.8–9). Первенство в приобретении веры в воскресение благодаря созерцанию пелен и плата принадлежит Иоанну. Это отнюдь не означает, что Петр не приобрел этой веры в результате созерцания пелен и плата, Иоанн обращает внимание лишь на вопрос первенства в вере (Ин 11.44). Объектом видения являются также рыба и хлеб (24.13), которые Иисус подает Своим ученикам для трапезы при Тивериадском озере, повторяя жест, который уже сделал однажды во время чудесного умножения хлебов (6.9). В обоих случаях евангелист делает объектом видения евхаристические реалии ранней Церкви. Глядя на них, ученики не спрашивали, кто подает им хлеб и рыбу, ибо видели, что это Господь. Их знание происходило не от самого созерцания рыбы и хлеба, и не от участия в совместной трапезе, а скорее рождалось из наблюдения чудесного улова многочисленных рыб, как когда-то — из чудесного умножения хлебов. Благодаря чудесному улову рыбы стало возможным явление воскресшего Иисуса как Господа, заботящегося о пропитании Своих учеников. Кроме предметов (камень, пелены и плат, хлеб и рыба), имеющих символическое значение, объектами видения являются также лица (ангел, Иисус). Мария Магдалина, стоя при гробе, наклонилась и, заглянув вовнутрь, увидела там двух ангелов, с которыми вступила в беседу (значительно более краткую, чем, к примеру, у Марка или Матфея). Кроме вопроса о причине плача, ангелам, в сущности, нечего сказать. Они

ни словом не упоминают о воскресении Иисуса, и, собственно, без сообщения Марка и Матфея мы не знали бы, зачем они появились во гробе. Несмотря на это евангелист, упоминая о явлении ангелов, достигает своей апологетической цели: ангелы должны точно указать место упокоения мертвого Иисуса. Когда они уже исполнили свою миссию, Мария Магдалина спрашивает о месте, где в настоящее время, сейчас, покоится Его тело. Видение пустого места, где лежало тело Иисуса после распятия, не приводит Марию к вере в воскресение, это достигается лишь явлением Самого Иисуса (20.14–18). Оно близко к созерцанию Иисуса учениками на пути в Эммаус, во время которого естественное смотрение на Воскресшего не освобождает глаза от «удержания». Ни по виду, ни по голосу (20.15) Мария Магдалина не может узнать Иисуса и принимает Его за другое лицо, и лишь обращение по имени («Мария») позволяет ей узнать в стоящем рядом с ней человеке Иисуса. Лишь тогда Мария может сказать: «Я видела Господа». Как и в сцене чудесного улова (21.4–8), было необходимо дополнительное знамение от Иисуса, благодаря которому Он узнается теми, кто ищет и любит Его (ср. Прем 6.12). Магдалина хочет остаться с Ним, вместо того чтобы отправиться к ученикам с переданным ей посланием Учителя. В обращенных к ней словах Иисуса «*Не удерживай Меня*» имеется в виду вовсе не запрет Марии Магдалине прикасаться к Иисусу после воскресения (Фома) и не обращение внимания на отличие плоти Иисуса после воскресения, а скорее призывание к тому, чтобы Мария, вместо того чтобы оставаться с Иисусом, отправилась наконец к ученикам с сообщением об увиденном. О «духовном» теле Иисуса после воскресения ничего не говорит также упоминание о Господе, оказавшемся посреди учеников «*когда двери были заперты*». В нем идет речь не об утверждении того, что тело Иисуса после воскресения могло проходить сквозь дерево, но о том, что Иисус оказался посреди Своих учеников в тот момент, когда они были заперты из страха перед иудеями. Его приход и на сей раз связан с *видением*.

Он Сам желает, чтобы ученики присмотрелись к Его рукам и пронзенным ребрам, т.е. чтобы узнали знамения распятия, свидетельствующие об истинности Его смерти. «Ученики обрадовались, увидев Господа». Единственным, кто не видел тогда Иисуса, был Фома, однако, когда и он приобретает возможность видения, он также становится верующим в воскресение Иисуса. Однако целью сцены встречи Иисуса с апостолами является не только простое повторение истины о том, что видение ведет к вере, но скорее то, что в Церкви существует большая нужда в вере без видения Воскресшего (20.29). Счастливы те, кто приходит к вере без предварительного видения.

Очередной богословской темой является **вера**. После положения тела Иисуса во гроб каждое событие имеет своей целью привести учеников к вере (Петр, Иоанн, Мария Магдалина, ученики, собранные в первый день недели, Фома, ученики при море Тивериадском). Ту же целенаправленность подчеркивает так называемый первый эпилог Евангелия от Иоанна («дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий»). Вера легче рождается при видении, нежели при слышании (свидетельств смерти Иисуса, знамений, творимых Воскресшим, или созерцания Самого Воскресшего), однако вера, опирающаяся на видение, оценивается не столь высоко, как вера, рожденная от слышания. Эта вера ведет к пониманию Писаний, которые еще раньше предсказывали, что Иисус должен воскреснуть из мертвых (20.9). Воскресший является не только Иисусом, но и, как часто подчеркивает Иоанн (20.2,13,15,18,20,25,28; 21.7,12,15,16,17,20), Господом для тех, кто уверовал в него. Представляется, что именно это имя «Господь» является самым важным и наиболее значимым во встречах с Воскресшим. Благодаря ему Иоанн указывает на связь, существующую между земным и превознесенным Иисусом, властвующим над всем (Пс 110.1; Дан 7.13–14; Деян 2.34–36). Исповедание веры, совершаемое видящими Иисуса Воскресшего, напоминает то, которое было сформулировано Павлом (1 Кор 8.6; 12.3).

Нельзя забывать о том, что там, где присутствует вера, открывается место для богословской **любви**. Обыкновенно на эту тему обращается внимание при встрече Марии Магдалины с Иисусом, на что должен указывать плач Марии, обращение к ней по имени, ее попытка оставаться с Иисусом как можно дольше, однако здесь присутствует больше домыслов, чем непосредственного свидетельства текста. Между тем существует другой исключительно красноречивый эпизод, говорящий непосредственно о любви, сопровождающей веру, и это — беседа Петра с Иисусом и призывание к следованию за Ним. В контексте предсказания об отречении Петра евангелисты Марк и Матфей обращают внимание на то, что Иисус предвидел сомнения Петра и его колебание в вере. Лука добавляет, что Петр, обратившись, будет укреплять в вере своих братьев. Иоанн же ссылается на это предсказание и трижды повторяет исповедание Петра, сделанное при Тиверидском море. В исповеданиях Петра важно не столько противопоставление событий, сколько иерархизация высказываний, благодаря которой Иоанн в конце утверждает, что *«большая»* любовь к Воскресшему дает право на лидерство в христианской общине и требует большей ответственности за укрепление братьев по вере (10.4,27). Любовь и ответственность за общину ведут Петра на путь следования за Иисусом, который не ограничивается только ученичеством, но потребует от него полного отождествления своей судьбы с судьбой Иисуса, не исключая угрозы смерти.

После первого явления Иисуса мы слышим о возложении на учеников определенной **миссии** (Ин 20.21–23). Содержание этой миссии в основных чертах не отличается от того, какое мы находим в Мк 16.15–17; Мф 28.19–20; Лк 24.46–49; Деян 1.4–5,8; везде возвращается проблема проповеди Евангелия и крещения. Задача, поставленная Иисусом (*«кому отпустите грехи, тому отпустятся, кому задержите, на том задержатся»*) не отличается от того, что Мк и Лк определяют как следствие крещения

(«Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» — Мк 16.16; «Надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя его покаянию и прощению грехов» — Лк 24.46–47). Кто примет Иисусово Евангелие, возвещаемое апостолами, уверует и крестится, тому будут прощены грехи его. Апостолы, согласно Иоанну, получив заповедь проповедовать Евангелие, одновременно приобретают право определять, простит ли Отец грешникам грехи их или нет, представится им случай уверовать и обратиться или нет. Однако если содержание миссионерского поручения у Иоанна не отличается от рассказа синоптических авторов, то время и место, в которых оно передается, весьма спорны. Иоанн говорит о возложении миссии вечером, в первый день недели (т.е. в день Воскресения), в то время как Матфей помещает аналогичную сцену в Галилею, значительно позднее (Марка и Луку можно согласовать также с «*первым днем*» и Иерусалимом). Кроме того, Иоанн ясно указывает на передачу в этот момент апостолам Святого Духа (так называемая иоаннова Пятидесятница), что отличается от сообщения Луки и Деяний Апостолов (сошествие Святого Духа через пятьдесят дней после воскресения; Марк и Матфей не упоминают о передаче Святого Духа апостолам). Оба этих затруднения (место возложения миссии и его время) нельзя снять утверждением о том, что передача Святого Духа и Сошествие Святого Духа — одно и то же (отвергнутое мнение Феодора Мопсуэстийского). Причиной их возникновения является просто различная богословская перспектива Луки и Иоанна. Для Луки Сошествие Святого Духа происходит в празднование Синайской Пятидесятницы. Для Иоанна же духовение Святого Духа является повторением дела творения, которое начинает новую неделю обновленной твари. Каждая встреча с Воскресшим предполагает какую-то **миссию**, какое-то задание, которое надлежит исполнить (20.17,23; 21.15–17,19,22). К примеру, Магдалина должна передать братьям весть о том, что Иисус восходит к Отцу.

Само поручение в этом случае совершенно понятно, непонятно же содержание послания, которое она должна была передать. Хотя не все ученые единодушны в вопросе о времени вознесения и подчеркивают скорее отказ Иоанна от толкования событий в категориях места и времени, тем не менее не исключено, что слова Иисуса о восхождении к Отцу выражают именно то, что иначе формулирует Мф 28.10, имея в виду вознесение в Галилею: *«Пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, там увидят Меня»*. В таком случае, поручение, данное Марии по Иоанну, совпадает с миссией, возложенной на женщин у Матфея. Ученики, собранные вечером первого дня недели, также получают свое задание: *«Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся»* (20.23). Оно вызвало большую дискуссию между католиками и протестантами, однако одно несомненно: Воскресший дает Своим ученикам задание, от которого зависит вхождение или не вхождение во Царствие Небесное (ср. Мф 16.19; 18.18). Миссия Иисуса, посланного Отцом и исполненного Святым Духом, состояла в суде тех, кто следует за светом, и тех, кто следует за тьмой, миссия Иисусовых апостолов должна продолжать эту задачу. Без ограничений по национальности, месту и времени Учитель велит ученикам продолжать дело оживления к жизни вечной. Это своего рода отсылка к исходному закону, сформулированному еще в Втор 13.5 (*«истреби зло из среды себя»*) и подхваченному затем Павлом (*«Я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником ... Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог. Итак, извергните развращенного из среды вашей»* — 1 Кор 5.11–13). Возложенная на апостолов миссия, таким образом, должна состоять в принятии решений о том, кто должен быть исключен из христианской общины, а кто нет. После чудесного лова рыбы Симон Петр также получает собственное поручение. Как Иисус, он должен стать пастырем общины, должен руководить

ею и хранить ее (6.37–40; 10.27–30; 1.6,12), вести на тучные пастбища и при помощи Иисуса одарить ее жизнью вечной (10.28). Из того, что Господь велит Петру пасти также агнцев, которые в иудейской символике означали вождей народа, иногда делался вывод о том, что Иисус поручил Петру также руководство остальными апостолами (вопрос о первенстве), а не только обыкновенных членов общины. Такое толкование, которое можно обнаружить уже у Отцов Церкви (Златоуст, Евсевий Эмесский, Евтимий), необязательно справедливо по отношению к этому тексту, поскольку Иоанн обыкновенно использует противопоставление понятий, для того чтобы избежать нудной монотонности, и, по всей видимости, он говорит то об овцах, то об агнцах лишь по этой причине.

10. Спасительные следствия воскресения

Кроме содержания, связанного с судьбой Иисуса, о котором мы говорили до сих пор, воскресение Иисуса является также реальностью, связанной с судьбой человека и радикально изменяющей эту судьбу. *«Он был предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего»* (Рим 4.25). В свете ветхозаветной традиции о мученике, добровольно умирающем за грехи многих, первая часть этого высказывания совершенно понятна. Не столь очевидной кажется вторая часть, из-за того что в Ветхом Завете лишь смерть может иметь спасительные последствия. Между тем, Павел явно обращает внимание на связь между воскресением и оправданием, что можно понимать двояко. Косвенно — как пророчество о собственном воскресении или как путь к вере, которая, в свою очередь, ведет к оправданию. Непосредственно — как участие в жизни Божией, которое мы не можем приобрести иначе, чем посредством Воскресшего.

Из того, что в воскресении показывается победа Христа над смертью, следует, что изменилось отношение человека к смерти. Те, кто вошел на путь Христа, «*все оживут*» (1 Кор 15.22). Ибо воскресение Иисуса является ручательством воскресения для тех, кто уверовал в Него. Как с первым Адамом в мир пришла смерть, так во втором Адаме совершится воскресение. Как первый был душой живой, так второй есть дух животворящий (1 Кор 15.45). Как в первом мы имеем удел в земной жизни, так во втором имеем участие в жизни небесной.

Все это происходит благодаря Духу Божию, оживившему также и Иисуса. «*Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас... А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас*» (Рим 8.9–11). Обетованное может осуществиться в меру повиновения руководству этого Духа. Жизнь вечная уже дарована и одновременно постоянно приобретается, уже получена и в то же время является объектом надежды (Рим 8.23–25). Забвение напряжения, существующего между двумя этими полюсами одной и той же реальности, ведет к утрате плодов воскресения.

Тот, кто приобрел Духа и пребывает во Христе, благодаря вере, надежде и любви живет по-новому (2 Кор 5.17). Без соотнесения с воскресением вера была бы бессмысленна: «*А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна; вы еще во грехах ваших*» (1 Кор 15.17). Если однако «*сердцем твоим будешь веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься*» (Рим 10.9). Нет истинной веры без признания воскрешающей силы Божией, а вследствие этого без ежедневной смерти и оживления, ухода от мрака и перехода к свету Христову. Всего этого можно добиться, ибо Воскресение рождает надежду. Бог «*по великой Своей милости возродил нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому*» (1 Петр 1.3), которое служит новому

творению и является неотъемлемой частью нового существования. Оно позволяет победить нынешние страдания и не забывать о свободе и славе сынов Божиих (Рим 8.18–2), о новой земле праведности, мира и познания Бога. Оно дает чуткость и постоянство, ведущие в жизнь вечную. «Ибо мы спасены в надежде» (Рим 8.24). Жизнь в свете воскресения Христова в конце конкретизируется любовью: «Мы знаем, что мы перешли от смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин 3.14). Христианин свидетельствует о любви Сына, возлюбившего нас «до смерти», посредством исполненной жертвенности любви. Она же пребудет за земной смертью, когда исчезнет нужда в вере и надежде.

11. История и вера в воскресение

Эта тема, особенно развитая в последние два века, выросла из желания понять, что в евангельских описаниях воскресения отражает действительную историю в ее современном понимании, а что является результатом веры в воскресение сначала апостолов, затем ранней Церкви, а в заключение — самих евангелистов. Ответов на этот вопрос множество. Достаточно просмотреть хоть часть из примерно 1,5 тысяч исследований, написанных к настоящему моменту о воскресении. Нужно отметить, что большинство из них не отрицают того, что Иисус был воскрешен Богом и одержал победу над смертью, так, как, к примеру, побеждали мученики Ветхого Завета, вновь получая от Бога жизнь и славу, а также возможность вершить суд над живущими. Трудности возникают лишь там, где речь идет о явлениях Воскресшего во плоти. Лишь здесь начинаются всевозможные спекуляции на тему о том, были ли они историческими событиями или скорее плодом веры, воображения или заблуждений апостолов. Это здесь с мо-

мента рождения *Formgeschichte* (R. Bultmann) вводится отличие между историческим (*historisch*), т.е. тем, что можно вывести и доказать при помощи исторической критики, и реальным (*geschichtlich*) — тем, что соответствует внутреннему познанию, но не может быть проверено при помощи исторической критики. Слабой стороной всех этих рационалистических исканий является придание перво-степенного значения разуму и спихивание веры на второй план: вера может родиться лишь в том случае, если науке удастся доказать факт воскресения. Вера, таким образом, становится ничтожным аппендиксом истории вместо того, чтобы быть поставленной во главу угла как сила, ее преобразующая.

В католическую науку подобное различие ввел К. Леон-Дюфур (*X. Leon-Dufour*), говоривший об исторических и реальных фактах. К первым он относил, к примеру, утверждение о том, что Иисус жил в Назарете, или что Он умер на кресте, ко вторым же — то, что Он умер за наши грехи. Первые факты могут быть подтверждены при помощи исторической науки; они имели место в определенное время и в определенном месте (в том числе воскресение), вторые же относятся к толкованию исторических фактов и зависят от веры. Для того, кто верит, они являются реальными фактами: они не выдуманы. Однако это не означает того, что они историчны. Подобным образом смотрели на проблему другие католические экзегеты и богословы (*P. Benoit, J. Danielou, H. Schlier*), утверждавшие, что повествования о явлениях Воскресшего Иисуса действительно являются сообщениями об объективных фактах, но одновременно выражавшие сомнения относительно того, что при помощи традиционной исторической методологии можно реконструировать эти события. Они не сомневаются в том, что Иисус в течение определенного времени после Своей смерти являлся Своим ученикам, но не вполне представляют себе, как определить эти явления, будучи уверены в том, что плоть Воскресшего уже превышает обыкновенное историческое измерение,

что наше познание достигает не Христа, являющегося после Своей смерти, но лишь убеждения свидетелей, говорящих, что видели Его. Таковы попытки приближения католической позиции к позиции экзистенциализма, восходящей к Бультманну и Барту.

Это не означает, что потерял актуальность традиционный взгляд, выраженный, к примеру, Алонсо Диасом (*J. Alonso Diaz*), подчеркивающим историчность явлений Иисуса Воскресшего, без чего, по его мнению, трудно представить себе веру первых апостолов, к которой они шли путем многих сомнений и колебаний. Он обращает внимание на сам способ, которым изображаются встречи с Иисусом до и после Его смерти. Диас напоминает о том, что для иудеев идея воскресения без тела не имела смысла, хотя между телом, положенным во гроб, и телом воскресшим существует преемство лишь такого рода, как между зерном и вырастающим из него плодом. Воскресшее тело — то же самое и одновременно иное, нежели то, что было положено во гроб. *«Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело земное, есть тело и небесное»* (1 Кор 15.42–44). Эти слова не только проливают свет на природу новой жизни Воскресшего, но и позволяют нам уже ныне испытать силу воскресения, одновременно зывая к прославлению Отца, *«возродившего нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому»* (1 Петр 1.3), и Первородного среди умерших, *«содлавшего нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, Кому слава и держава во веки веков, аминь»* (Откр 1.6).

XIII БИБЛИОГРАФИЯ*

1. Список сокращений библейских книг

Ветхий Завет

Авв	Аввакум
Авд	Авдий
Агг	Аггей
Ам	Амос
Быт	Бытие
Вар	Варух
Втор	Второзаконие
Дан	Даниил
Езд	Книга Ездры
Екк	Екклесиаст
Есф	Книга Есфирь
Зах	Захария
Иез	Иезекииль
Иер	Иеремия
Иов	Книга Иова
Иоиц	Иоиц
Ион	Иона
Ис	Исаия

* Приводимая автором библиография необычайно обширна (несколько сотен позиций, большинство из которых — на польском языке). Нам кажется целесообразным сохранить здесь лишь ино- (не польско-) язычную библиографию. Полную польскоязычную библиографию по библеистике можно найти в: P. Ostański. Bibliografia biblistyki polskiej 1945–1999. — 2 т. — Poznań, 2002. — прим. ред.

Ис Нав	Книга Иисуса Навина
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифь
Лев	Левит
1 Макк	Первая Книга Маккавейская
2 Макк	Вторая Книга Маккавейская
Мал	Малахия
Мих	Михей
Наум	Наум
Неем	Книга Неемии
Ос	Осия
1 Пар	Первая Книга Паралипоменон
2 Пар	Вторая Книга Паралипоменон
Песн	Песнь Песней
Плач	Книга Плач Иеремии
Притч	Книга Притчей
Пс	Псалтирь
Руф	Книга Руфь
Прем	Книга Премудрости Соломона
Сир	Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Софония
Суд	Книга Судей
Тов	Книга Товита
1 Цар	Первая Книга Царств
2 Цар	Вторая Книга Царств
3 Цар	Третья Книга Царств
4 Цар	Четвертая Книга Царств
Числ	Числа

Новый Завет

Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния Апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефесянам
Иак	Послание Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна

1 Ин	Первое Послание Иоанна
2 Ин	Второе Послание Иоанна
3 Ин	Третье Послание Иоанна
Иуд	Послание Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1 Кор	Первое Послание к Коринфянам
2 Кор	Второе Послание к Коринфянам
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение Иоанна
1 Петр	Первое Послание Петра
2 Петр	Второе Послание Петра
Рим	Послание к Римлянам
1 Тим	Первое Послание к Тимофею
2 Тим	Второе Послание к Тимофею
Тит	Послание к Титу
1 Фес	Первое Послание к Фессалоникийцам
2 Фес	Второе Послание к Фессалоникийцам
Флм	Послание к Филимону
Флп	Послание к Филиппийцам

2. Другие сокращения

SSHT	Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
Vg	Вульгата
LXX	Септуагинта
слл.	Следующие стихи и параллельные места Библии

3. Вспомогательные материалы для изучения НЗ

Издания текста

Наиболее распространенные издания критического текста Нового Завета это:

Biblia Hebraica Stuttgartensia. / red. R. Kittel, P. Kah-le. — ed. 17. — Stuttgart, 1977.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. — t. I—II. / red. A. Ralphs. — ed. 9. — Stuttgart, 1971.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum. — Città del Vaticano, 1979.

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. — Paris, 1973.

Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni. // opracowanie i wstęp A. Kuśnierek, tł. A. Kuśnierek, Iourij Golovanov, A. Horodecka. — Warszawa: Oficyna Wydawnicza «Vocatio», 2003.

Novum Testamentum Graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, editio octava critica maior. / red. C. Von Tischendorf. — 2 vols. — Lipsiae, 1869 (I vol.), 1872 (II vol.), 1894 (III vol.). — (Prolegomena C.R. Gregory)

The New Testament in the original Greek. / Westcott B. F., Hort F. J. A. — t. I: Cambridge, 1881 or London, 1898. — t. II: London, 1896.

Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. / H. von Soden. — 4 vols. — I, 1–3 (Untersuchungen): Berlin, 1902–1919. — II (Text mit Apparat): Göttingen, 1913.

Novum Testamentum Graece. / ed. E. Nestle, K. Aland. — ed. 26. — Stuttgart, 1979.

Novum Testamentum Graece et Latine. / ed. A. Merk. — ed. 11. — Roma, 1992.

The Greek New Testament. / ed. A. Merk, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren. — ed. 4. — Stuttgart, 1994.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interliniarne z kodami gramatycznymi. / tł. R. Popowski, M. Wojciechowski. — wyd. 5. — Warszawa, 1995.

Внебиблейская литература

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. / red. R. H. Charles. — t. 1–2. — Oxford, 1977.

The Old Testament Pseudepigrapha. — t. 2. / red. J. H. Charlesworth. — Garden City; N.Y., 1985.

Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. / ed. W. G. Kümmel. — Gütersloh, 1973.

Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. / red. E. Lohse. — München, 1971.

Der babylonische Talmud. / ed. L. Goldschmidt. — t. 1–10. — Leipzig; Berlin, 1906–1935.

Strack H. L., Billerbeck P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash.* — t. 1–6. — München, 1954–1961.

Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament. / J. Bonsirven. — Roma, 1955.

Синопсисы

Этот термин заимствован из греческого языка (*synopsis*, т.е. охват одним взглядом). В случае НЗ это понятие обыкновенно обозначает сведение текстов трех первых Евангелий в параллельных столбцах. Это позволяет одним взглядом охватить параллельные описания евангельских слов и событий, отмечая различия и сходства в сообщениях каждого из Евангелистов. Некоторые синопсисы оставляют также отдельную колонку для текста Евангелия от Иоанна, а иногда и для апокрифического Евангелия от Фомы. Такой способ подачи текста служит для сравнения и позволяет глубже проникнуть в образ мышления и богословие конкретного Евангелиста. Для научной экзегезы необходимы греческие синопсисы, в пастырских целях можно довольствоваться синопсисами на современных языках:

Synopsis Quattuor Evangeliorum. / K. Aland. — Stuttgart, 1967.

Synopse des quatre Evangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères. / P. Benoit, M.-E. Boismard. — vol. I (Texte). — Paris, 1966.

Synopsa lacińsko-polska czterech Ewangelií. / E. Dąbrowski. — Poznań, 1955.

Synopse der drei ersten Evangelien. / red. A. Huck, H. Lietzmann. — ed. 11. — Tübingen, 1970.

Synopse der drei ersten Evangelien. / red. H. Greeven. — Tübingen, 1981.

Synopsis Graeca Quattuor Evangeliorum. / red. M.-E. Boismard, A. Lamouille. — Leuven; Paris, 1986.

СИМФОНИИ

Слово «симфония» происходит от греческого слова *symphonia*, т.е. гармония, согласование. Его аналог в европейских языках — «конкорданция» восходит к латинскому *concordia*, т.е. согласие. Это понятие означает алфавитный список всех слов, встречающихся в библейском тексте, с указанием места их употребления и ближайшего контекста. Новозаветные симфонии существуют на греческом, латинском и основных современных языках.

A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament. Including the Apocryphal Books. / red. E. Hatch, H. A. Redpath. — Graz, 1954.

Concordance de la Bible de Jérusalem. / red. G. Passeleck, F. Poswick. — Paris; Turnhout, 1982.

A Concordance to the Greek New Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers. / red. W. F. Moulton, A. S. Geden. — ed. 4. — Edinburgh, 1974.

Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. / red. A. Schmoller. — ed. 11. — Stuttgart, 1959.

Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. / red. K. Aland. — Berlin; N.Y., 1978—1983.

Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle—Aland. — ed. 3. — Berlin, 1980.

Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. / R. Morgen-thaler. — ed. 2. — Zürich, 1973.

Concordance grecque des pseudoépigraphes d'Ancien Testament. / red. A.-M. Denis. — Louvain-la-Neuve, 1987.

Словари

A Greek-English Lexicon. / H. G. Liddell, R. Scott. — Oxford, 1843. — ed. 9: 1978.

Lexicon Graecum Novi Testamenti. / F. Zorell. — ed. 3: Paris, 1961.

Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der ubrigen urchristlichen Literatur. / W. Bauer. — ed. 2 — Berlin, 1971.

Лексиконы, энциклопедии

Dictionnaire de la Bible. / red. F. Vigoroux. — t. 1–10. — Paris, 1895–1912.

Supplément au Dictionnaire de la Bible. / red. H. Cazelles, A. Feuillet. — t. 1–11 (не закончен). — Paris, 1928–...

Dictionary of the Bible. / J. L. McKenzie. — Milwaukee, 1965.

Theologisches Begriffslexicon zum NT. / Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. — vols 1–3. — ed. 3. — Wuppertal, 1972

Theologisches Wörterbuch zum NT. / G. Kittel, G. Friedrich. — vols. 1–10. — Stuttgart, 1933–1979.

Грамматики

Zerwick M. *Analysis philologica Novi Testamenti graeci.* — ed. 3. — Roma, 1965

Zerwick M. *Graecitas Biblica.* — ed. 4. — Roma, 1960.

Blass F., Debrunner A. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* — ed. 9. — Göttingen, 1954.

Metzger B. M. *A textual Commentary on the Greek New Testament.* — Stuttgart, 1971.

An Idiom-Book of the New Testament. / C. F. D. Moule. — ed. 2. — Cambridge, 1959.

Комментарии

The Anchor Bible. — Garden City; N. Y., 1964—... (евангелический, католический и иудейский научные комментарии).

4. Библиографические указатели (периодика)

Elenchus Bibliographicus Biblicus. — Roma.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. — Louvain.

Internationale Zeitschrift für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete.

Об Авторе

Архиепископ Станислав Гондецкий

Родился в польском городе Стрельно 1949 г. К священству готовился в 1967–1973 гг. в Высшей Духовной Семинарии г. Гнезно.

После рукоположения во священники (1973 г.) продолжает изучение библеистики в Риме в *Pontificio Istituto Biblico*. 1976–77 гг. посвящает углублению своих знаний в области археологии и иудеохристианства в иерусалимском *Studium Biblicum Fran-ciscanum*. Докторскую диссертацию: «*La liberazione e salvezza nel secondo libro dei Maccabei*» («Свобода и спасение во Второй Книге Маккавейской») защищает в римском университете *Angelicum* в 1982 г.

С 1982 г. преподает библеистику, а также английский и немецкий языки в Высшей Духовной Семинарии г. Гнезно. Тогда же начинает преподавание экзегезы Ветхого Завета семинаристам, обучающимся в Духовной Семинарии г. Казимеж Бискупы, и мирянам в Богословском Институте г. Гнезно и Институте Христианской Культуры г. Быдгощ.

Организовывает паломничества в Египет и Святую Землю, а также занимается пастырской деятельностью в г. Гнезно (1982–1986). В 1986–1989 гг. — вицектор Высшей Духовной Семинарии в Гнезно. В 1989 г. посещает Америку для участия в программе по изучению богословия, литургии и культуры иудаизма, а также для ознакомления с американским религиозным плюрализмом в чикагском *Sperus College of Judaica*. Затем до 1990 г. ведет исследовательскую работу при *École Biblique et Archéologique* в Иерусалиме.

Принимает участие в различных научных съездах, конференциях и симпозиумах. Пишет книги (34, в т. ч. учебники по библеистике), статьи (113) и проповеди (69).

1 февраля 1992 г. становится епископом-помощником в Гнезненской архиепархии.

С 14 марта 1992 г. — член Комиссии по делам Католического Информационного Агентства. С 4 июля того же года — вице-председатель, а с 10 марта 1994 г. — председатель Комиссии Польского Епископата по вопросам Диалога с Иудаизмом. С 1 мая 1996 г. — Председатель Совета по вопросам Религиозного Диалога при Конференции

Епископов Польши, в который входят Комитеты по вопросам диалога с иудаизмом, с нехристианскими религиями и с неверующими.

23 февраля 1995 г. Папа Иоанн Павел II назначил его консультантом Папской Комиссии по вопросам религиозных отношений с иудаизмом.

С 28 апреля 2002 г. — архиепископ, митрополит Познанский; 19 марта 2004 г. избран вице-председателем Конференции Епископата Польши.

Содержание

<i>Предисловие ко второму изданию</i>	3
 Первая часть	
Глава I. Общие сведения о Евангелиях	9
 Глава II. Синоптические Евангелия	
1. <i>Евангелие от св. Марка</i>	19
2. <i>Евангелие от св. Матфея</i>	42
3. <i>Евангелие от св. Луки</i>	91
 Глава III. Синоптическая проблема	
1. <i>Термин</i>	151
2. <i>Сходства и отличия</i>	152
3. <i>Попытки решения проблемы</i>	154
4. <i>Гипотеза двух источников</i>	161
 Глава IV. Источник Q	
1. <i>Автор, место и время создания</i>	165
2. <i>Редакция источника Q</i>	166
3. <i>Попытка реконструкции Q</i>	168
4. <i>Q и Послания Павла</i>	169
5. <i>Богословие источника Q</i>	169
 Глава V. Критика форм	
1. <i>Происхождение критики форм</i>	171
2. <i>Литературные жанры Нового Завета</i>	172
3. <i>Жизненная среда (Sitz im Leben)</i>	177
4. <i>Евангелие — лишь выражение веры?</i>	179
5. <i>Позиция Католической Церкви</i>	183
 Глава VI. Критика редакции	
1. <i>История</i>	189
2. <i>Главные положения RG</i>	191
3. <i>Редакционный вклад Евангелистов</i>	194
4. <i>Достижения Критики Редакции</i>	197
5. <i>Оценка Критики Редакции</i>	199

Глава VII. Основные методы, трактовки

и подходы к чтению Евангелия

1. Структуралистский метод 201
2. Трактовка в русле иудаистской экзегетической традиции 204
3. Подход, основанный на церковном Предании 208
4. Подход в ключе *Wirkungsgeschichte* 210
5. Социологический подход 212
6. Психологический и психоаналитический подходы 215
7. Феминистический подход 218
8. Фундаменталистское прочтение 222

Вторая часть

Глава VIII. Евангелие Детства

1. От Матфея и Луки 227
2. О Рождестве в посланиях Павла 239
3. Воплощение по Посланиям девторо-Павла 242
4. Воплощение от Иоанна 244

Глава IX. Слова и поучения

1. Слова Иисуса 247
2. Поучения Иисуса 249
3. Проповедник 255

Глава X. Притчи 259

1. Сравнение, притча, иллюстрация, аллегория 260
2. Строение притчи 262
3. Синоптические притчи 264
4. Притчи у Иоанна 270
5. Притчи о Царствии Божиим 271
6. Смысл притч 274

Глава XI. Чудеса 277

1. В эллинизме 280
2. В Ветхом Завете 282
3. В Новом Завете 285
4. Описания чудес 288
5. Богословие чудес 290

Глава XII. Евангелие Страстей и Воскресения

1. Редакция описаний Страстей	297
2. Этапы Страстей	305
3. Богословие Страстей	322
4. Понимание воскресения	341
5. Воскресение в проповеди Иисуса	346
6. Воскресение в проповеди апостолов	347
7. Исповедания веры	349
8. Христологические гимны	351
9. Сообщения евангелистов	354
10. Спасительные следствия воскресения	378
11. История и вера в воскресение	380

Библиография

1. Список сокращений библейских книг	383
2. Другие сокращения	385
3. Вспомогательные материалы для изучения НЗ	386
4. Библиографические указатели (периодика)	390

Об Авторе	391
-----------------	-----

Готовится к печати

Архиепископ Станислав Гондецкий
«Введение в Писания Иоанна»

Книга представляет собой учебник, рассказывающий об авторах, обстоятельствах возникновения, композиции и основных идеях принадлежащих Апостолу Иоанну Богослову новозаветных писаний. Она знакомит читателя с современным состоянием исследований Евангелия от Иоанна, его Посланий и Откровения. Книга адресована студентам и преподавателям богословских учебных заведений, изучающим библеистику, и широкому кругу читателей, желающих углубить свое понимание Библии.



Епископ
Станислав Гондецкий

Введение в синоптические Евангелия

Культурно-просветительский центр
«Духовная Библиотека»
Лицензия ИД № 02663 от 28.08.2000 г.

Подписано в печать 15.04.2004. Печать офсетная
Формат 60x90/16. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии «Путь, Истина и Жизнь»
тел. (095) 742-78-07



Монография видного польского ученого-библеиста архиепископа Станислава Гондецкого — это учебник, рассказывающий об авторах, обстоятельствах возникновения, композиции и основных идеях синоптических Евангелий, а также позволяющий читателю познакомиться с современным состоянием их исследований и методами, используемыми богословами при экзегезе новозаветных текстов. Книга адресована студентам и преподавателям богословских учебных заведений, изучающим библеистику, и широкому кругу читателей, желающих углубить свое понимание Библии.