

ЕВАНГЕЛИЕ. ЧАСТЬ I

[греч. εὐαγγέλιον], весть о наступлении Царства Божия и спасении человеческого рода от греха и смерти, возвещенная Иисусом Христом и апостолами, ставшая основным содержанием проповеди христ. Церкви; книга, излагающая эту весть в форме повествования о воплощении, земной жизни, спасительных страданиях, крестной смерти и воскресении Иисуса Христа; первая часть Свящ. Писания НЗ, включающая 4 письменных Е.- Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки и Евангелие от Иоанна, к-рые называются каноническими.

Термин

Слово «Е.» заимствовано из греческого - εὐαγγέλιον. В древнейших слав. письменных источниках оно употребляется в следующих значениях: «учение Иисуса Христа» (Изб. 1076. Л. 62); «книга, содержащая 4 канонических Евангелия» (Еванг. Остр. Л. 294б); «одно из канонических Евангелий» (КЕ. XII 20б); «фрагмент евангельского текста, читаемый во время богослужения» (КЕ. XII 97а; см.: Срезневский. Словарь. Т. 1. Ч. 2. Стб. 805-806; Фасмер М. Этимологический словарь рус. яз. М., 1986. Т. 2. С. 5; Словарь древнерус. яз. (XI-XIV вв.) / Ред.: Р. И. Аванесов. М., 1990. Т. 3. С. 174-176; Словарь рус. яз. XI-XVII вв. М., 1978. Вып. 5. С. 11; Словарь рус. яз. XVIII в. СПб., 1982. Вып. 7. С. 57). Слово «благовестие», калькированный перевод греч. εὐαγγέλιον, часто используется в тех же значениях, что и слово «Е.» (по преимуществу в 1-м из них), но не является его полным синонимом (см.: Словарь рус. яз. XI-XVII вв. М., 1975. Вып 1. С. 193).

Употребление в античной литературе

Греч. слово εὐαγγέλιον - субстантивированное относительное прилагательное, образованное от существительного εὐάγγελος (приносящий добрую весть) и означающее «то, что относится к εὐάγγελος». Контекстные значения εὐαγγέλιον в нехрист. греч. текстах - награда вестнику, принесшему хорошее известие, и содержание такого известия. Вернувшийся на Итаку под видом странника Одиссей просит у свинопаса Евмея, не узнавшего своего господина, εὐαγγέλιον за весть о своем возвращении (*Homer. Od. XIV 152, 166*). Цицерон называет этим словом новости, с изложения к-рых он начинает одно из писем к Аттику (*Primum, ut opinor, εὐαγγέλια - Cicero. Ep. ad Attic. II 3. 1*; ср.: *Aristoph. Plutus. 765; Plut. Pompeius. 41. 3*). Хорошо засвидетельствовано употребление этого слова в составе фиксированных выражений εὐαγγέλια θύειν - совершать жертвоприношения по поводу получения хороших известий (*Isocr. Areopagit. 10; Aristoph. Equit. 656; Plut. Sertor. 26. 6*) и εὐαγγέλια ορτάζειν - совершать празднования в связи с хорошими известиями (*Plut. Phocion. 23. 6*).

О содержании известия, с к-рым прибыл посланец, говорил его внешний облик (μόνον τῷ σχήματι - *Heliodor. Aethiopica. 10. 3*): его копье было увито лавром (*Plut. Pompeius. 41. 3*), лицо сияло (*Philostrat. Vita soph. II 5. 3*), на голове был венок (*Xen. Hist. Graec. I 6. 37*). По прибытии он громко возглашал εὐαγγέλιον, подняв вверх правую руку (ἐκτείνας τὴν δεξιὰν - *Plut. Demetr. 17*). Прибытие вестника с εὐαγγέλιον отмечалось всеобщими празднествами: храмы украшали гирляндами, устраивали жертвоприношения и состязания (*Heliodor. Aethiopica. X 3; Dittenberger. Orient. I 6. 20*), а вестник получал причитавшуюся ему награду (*Plut. Demosth. 22*). Хотя

«евангелиями» могли называться известия о событиях политической (Cicero. Ep. ad Attic. XIII 40. 1) или даже частной жизни (Heliodor. Aethiopica. 1. 14), по-видимому, наиболее естественно это слово было связано с представлением о военной победе. Поэтому тот, кто слышал о распоряжении императора совершать жертвоприношения (εὐαγγέλια θύειν), не зная об истинной причине, в первую очередь предполагал, что оно вызвано известием об успешно завершившемся сражении (Philostrat. Vita Apoll. V 8). Обычай одаривать вестника, принесшего εὐαγγέλιον, исследователи связывают с представлением о тождественности события и сообщения о нем, нашедшем отражение в некоторых лит. памятниках (Aristoph. Plutus. 646-647). В соответствии с этим представлением в «евангелии» о победе не только сообщается знание о случившемся, но и совершается сама победа. Поэтому посланец, несущий «евангелие», стремится доставить его как можно быстрее. Первый, кто принесет благоприятное известие, получает большую награду (Idem. Equit. 642-643; Plut. Ages. 33; Idem. Artaxerx. 14), а тот, кто медлит, может ее лишиться (Idem. Demetr. 17).

В то же время известны случаи, когда в политических или др. интересах под видом «евангелий» распространялись не соответствующие действительности известия (см., напр.: Idem. Ages. 17. 3), чем объясняется отраженный в ряде текстов скептицизм по отношению к «евангелию», а также меры предосторожности в виде отсрочки празднований и награждения вестника, принесшего «евангелие», до получения подтверждения истинности сообщения. Этими же факторами, по-видимому, было вызвано желание терминологически разграничить «евангелие» и событие, о котором оно сообщает. Так, в нек-рых случаях жертвоприношения по поводу получения благоприятного известия и в связи с самим событием могут называться по-разному (соответственно εὐαγγέλια θύειν и σωτήρια θύειν - Dittenberger. Orient. I 4. 42). По той же причине, когда речь идет о «евангелии», не вызывающем сомнения, напр., когда оно имеет религ. содержание, вместо скомпрометированного выражения εὐαγγέλια θύειν стали употреблять аналогичные ему, но лишённые негативных коннотаций обороты αἱ εὐχαριστήρι τῶν ἐπινικίων θυσίαι (благодарственные жертвы за победу - Heliodor. Aethiopica. X 2), αἱ χαριστήρια εὐχα ὑπὲρ τε τῆς νίκης καὶ σωτηρίας (благодарственные молитвы за победу и спасение - Ibid. X 6) и др.

Словом εὐαγγέλιον называются пророчества-оракулы. По рассказу Плутарха, рим. полководец Серторий с целью завоевать симпатии суеверных варваров-лузитанцев выдавал известия о победах, доставленные ему подчиненными, за полученные чудесным образом, приказывая радоваться и приносить жертвы богам по случаю «евангелий» (ἐπ' εὐαγγελίοις - Plut. Sertor. 11). Так же Филострат называет весть об убийстве имп. Домициана, сообщенную богами Аполлонию Туанскому (Philostrat. Vita Apoll. VIII 26-27).

Особое значение для истории слова «евангелие» имеет его использование в текстах, относящихся к культу императора. Всякое распоряжение императора, так же как и всякое известие о важных событиях его жизни - рождении, восхождении на трон (ἐπε γυν[ώ]στ[ης] ἐγενόμην τοῦ εὐαγγελ[ί]ου περ τοῦ ἀνηγορεύσθαι Καίσαρα - SB. I 421) и др., могло называться «евангелием». Каждое из них имеет универсальное значение, поскольку то, о чем они сообщают, имеет отношение ко всем жителям империи и, более того, ко всему миру как гарантия мира и благоденствия. Надписи, найденные в малоазийских городах Приена и Апамея, провозглашают, что день рождения

императора (к-рый назван богом) положил начало «евангелиям» для мира (ἡρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ - SEG. IV 490; ср.: SEG. V 815).

Поскольку в надписях и текстах, связанных с культом императора, слово «евангелие», как правило, относится к событиям, к-рые, с т. зр. их авторов, несут избавление от к.-л. опасностей или бедствий всем жителям империи и являются для них жизненно важными, то мн. исследователи считают эту традицию одним из источников специфики значения слова «евангелие» в раннехрист. текстах. При этом, однако, учитывается, что принципиальным отличием соответствующего христ. понятия является уникальность подразумеваемого им факта по отношению к тем событиям, о к-рых сообщали многочисленные «евангелия» нехрист. мира. На уровне языка эта особенность выразилась в использовании для обозначения содержания христ. проповеди только формы ед. ч. слова εὐαγγέλιον в отличие от нехрист. источников, где преобладает форма мн. ч. (Strecker. 1996. S. 356).

Тогда как культ императора предполагал множество «евангелий», сообщающих о деяниях и событиях жизни обожествляемого правителя и потому всякий раз касающихся мн. людей, христ. вера признает только одно Е., основанное на единственном событии - спасительном подвиге Сына Божия, имеющем значение для всех людей и всех периодов мировой истории. Особое значение в языке христ. источников приобретает также идея «благодати» Е., поскольку христ. весть провозглашает не только спасение, но и грядущий Суд.

В Ветхом Завете

В греч. переводе книг ВЗ, Септуагинте, слово εὐαγγέλιον в ед. ч. не встречается, форма мн. ч. τὰ εὐαγγέλια используется только один раз, в словах Давида, адресованных Рихаву и Баане, убившим Иевосфея, сына Саула. Отдавая приказ казнить их, Давид напомнил, что и того, кто принес ему известие о смерти самого Саула, он казнил, вместо того чтобы дать награду (τὰ εὐαγγέλια), к-рую тот рассчитывал получить (2 Цар 4. 10). Для передачи значения «хорошее известие» переводчики Септуагинты использовали неизвестное по более ранним текстам слово ἡ εὐαγγελία. Так, в рассказе о смерти Авессалом, сына Давида, Иоав предупреждает Ахимааса, к-рый спешит сообщить царю о победе: «Не будешь ты сегодня добрым вестником (ἀνὴρ εὐαγγελίας - букв. человеком евангелия)... ибо умер сын царя» (2 Цар 18. 20); «зачем бежать тебе, сын мой? не принесешь ты доброй вести» (εὐαγγελία - 2 Цар 18. 22). А Давид в ответ на сообщения стражника о приближении гонца говорит: «Если один, то весть (εὐαγγελία) в устах его» (2 Цар 18. 25), «это человек хороший и идет с хорошою вестью» (εὐαγγελία - 2 Цар 18. 27). В повествовании о чудесном избавлении г. Самарии от осады, предпринятой сир. царем Венададом, прокаженные, обнаружив, что войско осаждавших обращено в бегство, говорят: «День сей - день радостной вести (ἡμέρα εὐαγγελίας)... Пойдем же и уведомим дом царский» (4 Цар 7. 9).

Эти термины хорошо известны и по более поздним текстам, однако такое распределение значений между τὰ εὐαγγέλια и ἡ εὐαγγελία характерно только для Септуагинты. Во всех случаях использования τὰ εὐαγγέλια и ἡ εὐαγγελία в

Септуагинте они передают древнеевр. *bašōrā* и в целом соответствуют его значениям, за исключением того, что в отличие от греч. слов, имеющих приставку εὐ-, к-рая формально указывает на позитивное содержание известия, древнеевр. *bašōrā* семантически более нейтрально и поэтому может употребляться с определением, уточняющим, о каком известии идет речь (*bašōrā tōbā* «хорошая весть» - 2 Цар 18. 27).

Смыслы, более близкие к новозаветному значению слова «евангелие», в Септуагинте выражаются с помощью глагола εὐαγγελίζομαι, соответствующего древнеевр. *biššar* (приносить известие, сообщать новость). В исторических книгах глагол *biššar* означает только сообщение о военной победе. Одержав победу над войском Саула, филистимляне «отсекли ему голову, и сняли с него оружие и послали по всей земле Филистимской, чтобы возвестить (*laḇaššer*) о сем в капищах идолов своих и народу» (1 Цар 31. 9; ср.: 2 Цар 1. 20; 18. 19, 20, 31 - *hiṭbaššer*). Однако в Псалтири и у пророков он встречается и в богословски значимых контекстах: «Я возвещал правду Твою (*biššartī sedeq*) в собрании великом; я не возбранял устам моим: Ты, Господи, знаешь» (Пс 39(МТ 40). 10); «пойте Господу, благословляйте имя Его, благовествуйте со дня на день спасение Его» (*baššarū yəšū 'atō* - Пс 95(96). 2); «множество верблюдов покроет тебя - дромадеры из Мадиама и Ефы; все они из Савы придут, принесут золото и ладан и возвестят славу Господа» (*tahillōt yhw̄h yəwaššarū* - Ис 60. 6); «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать (*laḇaššer*) нищим» (Ис 61. 1). Несмотря на то что на основании этих примеров нельзя говорить о приобретении глаголом *biššar* специального богословского содержания, в формировании к-рого главная роль принадлежит контексту, использование именно этого слова для обозначения пророческого возвещения о грядущем спасении (Пс 95. 2; Ис 61. 1) свидетельствует о наличии в его значении некоторых оттенков, характерных для слова εὐαγγέλιον в языке НЗ.

В ряде случаев богословское содержание приобретает также причастие глагола *biššar* - *məḇaššer*, означающее и вестника и действие, к-рое он совершает. Тогда как в исторических книгах *məḇaššer* - вестник, приносящий известие о военной победе (2 Цар 4. 10; 18. 26) или поражении (1 Цар 4. 17), у пророков он «благовестник», возвещающий одержанную с Божией помощью окончательную победу Израиля над врагами: «Вот, на горах - стопы благовестника (*məḇaššer*), возвещающего мир: празднуй, Иудея, праздники твои, исполняй обеты твои, ибо не будет более проходить по тебе нечестивый: он совсем уничтожен» (Наум 1. 15 (2. 1); ср.: Пс 67(68). 12); или окончательное спасение и пришествие Царства Бога: «Как прекрасны на горах ноги благовестника (*məḇaššer*), возвещающего мир, благовествующего (*məḇaššer*) радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!»» (Ис 52. 7; ср.: 40. 9; 41. 27). При этом слова прор. Исаии имели, по-видимому, особое значение в истории формирования христианского понятия «евангелие», о чем свидетельствует их использование новозаветными авторами (Мф 11. 2-6; Лк 4. 18-19).

У иудейских грекоязычных писателей и в раввинистической традиции

Из грекоязычных иудейских авторов один Иосиф Флавий использует слова ἡ εὐαγγελία (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 229*), τὰ εὐαγγέλια (*Idem. De bell. IV 656*) и τὸ εὐαγγέλιον (*Ibid. II 420*). Все эти термины имеют в его сочинениях значение «хорошие новости» и употребляются скорее в соответствии с греч. лит. нормой, чем с Септуагинтой, выразительным примером чего является использование их в связи с культом императора. Так, по словам Иосифа, известие об избрании Веспасиана императором отмечалось в городах праздничными жертвоприношениями как εὐαγγέλια (*Ibid. IV 618*), а сам Веспасиан, находясь в Александрии, получил εὐαγγέλια о том, что его провозгласили императором граждане Рима (*Ibid. IV 656*).

В раввинистических текстах слово *basōrā* имеет значение «новость», «известие», но в отличие от древнеевр. текстов ВЗ употребляется независимо от характера сообщения. Так, с одной стороны, это слово содержится в названии свадебной чаши с вином (*kōs šel basōrā* - Вавилонский Талмуд, Кеттубот. 16b), с др. стороны, используется при описании известия о смерти матери, полученного ее сыном (*basōrat 'ammō* - *Pesik. Zakh. 24a*). Поэтому, как правило, это слово употребляется с соответствующим определением, уточняющим, о каких новостях идет речь - о хороших (*basōrōt tobōt* - Вавилонский Талмуд, Берахот 54a) или о плохих (*basōrōt rā'ōt* - Шаббат 63a). Оно может использоваться и в богословских контекстах (см., напр.: *NumRabba 14*).

Важным свидетельством истории слова «евангелие» является отраженная в Талмуде традиция, намеренно искажающая греч. слово εὐαγγέλιον как *'āwen gillayōn* (букв. ложь страничных полей) или *'āwōn gillayōn* (букв. грех страничных полей - Вавилонский Талмуд, Шаббат 116a), к-рая, по мнению нек-рых исследователей, говорит о том, что Е. не имело евр. или араб. названия (*Herford. 1903. P. 161-171*).

А. В. Пономарёв

В Новом Завете

слово εὐαγγέλιον используется в Евангелии от Марка (8 раз) и в Евангелии от Матфея (4 раза). Евангелист Лука употребляет этот термин в кн. Деяния св. апостолов (2 раза), но не применяет его в Евангелии, предпочитая формы глагола εὐαγγελίζεσθαι. В Евангелии от Иоанна ни имя, ни глагол не употребляются. Наиболее часто (60 раз) εὐαγγέλιον встречается в Посланиях ап. Павла. По одному разу оно используется в 1-м Послании Петра и в кн. Откровение Иоанна Богослова.

В евангельском богословии понятие «Е.» имеет центральное значение и теснейшим образом связано с Личностью Самого Спасителя. Господь Сам есть провозвестник Е.: «...пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Божие» (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ; по др. рукописям: εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, «Евангелие Царства» - *Nestle-Aland. NTG. Ad loc.*; ср. синодальный перевод: «Евангелие Царствия Божия» - Мк 1. 14; ср.: Мф 4. 23; 9. 35). Здесь слово «Е.» указывает на проповедь о наступлении конца времен, приближении Царства Божия и необходимости покаяния (Мк 1. 15). В евангельских повествованиях учение Спасителя неотделимо от Его деяний: «И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф 4. 23; ср.: 9. 35). Поэтому «начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1. 1) есть в равной степени начало Его проповеди

и Его спасительных деяний. Е. как проповедь, которая должна быть возвещена «во всех народах» (Мк 13. 10; ср.: 16. 15; Мф 24. 14), есть провозвестие слов Христа и рассказ о Его подвиге: «Истинно говорю вам: где ни будет проповедано Евангелие сие, в целом мире, сказано будет, в память ее, и о том, что она сделала» (Мк 14. 9; ср.: Мф 26. 13) - Христос говорит здесь о буд. проповеди апостолов, называя ее Е. Она должна содержать повествование о событиях Его жизни, и случай с женщиной, помазавшей Его миром, должен занять место в этом благовестии как прямо связанный с Его страданием, положившим начало спасению от греха и смерти. Сами апостолы называют свою проповедь Е. (Флп 1. 7, 12, 16; 4. 15; 1 Фес 2. 2; 2 Кор 10. 14; Флм 1. 13; 2 Тим 1. 8).



Воскресение Христово, с клеймами земной жизни Иисуса Христа. Икона. Кон. XVI в. (ВГИАХМЗ)

Проповедь Е. (τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου - Деян 15. 7; Кол 1. 5) является служением (διακονία - 2 Тим 4. 5), а проповедник Е.- это служитель (λειτουργῶν), который священнодействует (ιερουροῦντα) (Рим 15. 16) или служит (λατρεύω) духом своим в благовествовании Сына (Рим 1. 9). Как священник, служащий Богу, ап. Павел проповедует Е.- это его богослужение. Верующие - жертва. Св. Дух, сходя на язычников, освящает их и делает их жертвой, благоприятной Богу. Это служение должно совершаться в истине: «истина благовествования» (Гал 2. 5, 14) противопоставляется «иному благовествованию», т. е. лжеучению (Гал 1. 6-7).

Е., проповеданное ап. Павлом, к-рое «приняли», в к-ром «утвердились» и к-рым «спасались» его слушатели (1 Кор 15. 1-2), состояло в том, что «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом Двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам» (1 Кор 15. 3-7). Из перечисленных событий для ап. Павла воскресение Христа является центральным событием Е., о чем он напоминает Тимофею (2 Тим 2. 8). Более того, Е., по мысли апостола, сообщает людям дары воскресения, ибо благодать открылась явлением Спасителя нашего Иисуса Христа, разрушившего смерть и явившего жизнь и нетление (2 Тим 1. 10). Поскольку оно сообщает благодать воскресения - это Е. благодати Божией (ср.: Деян 20. 24). Сообщая человеку печать Св. Духа (Еф 1. 13), Е. является «силой Божией ко спасению всякому верующему» (Рим 1. 16). Принятие Е. и жизнь, достойная его (Флп 1. 27), называется исповеданием веры (2 Кор 9. 13).

Е. есть предмет веры (ср.: Мк 1. 15), и отношение человека к нему будет иметь столь же решающее значение на Суде, что и отношение к Самому Спасителю: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк 8. 35; ср.: 10. 29-30; Мф 10. 39; 16. 25; Лк 9. 24; 17. 33).

Бог - источник Е. и его содержание. По мысли ап. Павла, Е., к-рое он благовествовал, «не есть человеческое» (Гал 1. 11), хотя проповедь его заповедана людям,- это Е. Божие (Рим 1. 1), Е. Сына (Рим 1. 9). Соотнесенность Христа и Е. проявляется даже в отрицательных примерах, где ап. Павел предостерегает коринфян от принятия «другого Иисуса» или «иного благовестия» (εὐαγγέλιον ἑτερον - 2 Кор 11. 4). Поскольку Е. не плод человеческой догадки или вымысла, но восходит к Богу, то оно является не чем иным, как откровением тайны, о к-рой «от вечных времен было умолчано», но теперь возвещается всем народам (Рим 14. 24).

Е. является откровением о Пресв. Троице. В нем действует Св. Дух (1 Фес 1. 5). Во Христе, Который есть «образ Бога невидимого» (2 Кор 4. 4), те, кто услышали Е. спасения, запечатлены обетованным Св. Духом (Еф 1. 13). По слову ап. Павла, силой Духа Божия Е. Христово распространилось от Иерусалима и его окрестностей до Иллирика (Рим 15. 19).

Через Е. люди рождаются во Христе (ср.: 1 Кор 4. 15), поэтому оно есть таинство нового рождения в Боге. Е. порождает отношение отцовства и сыновства не только между Богом и человеком, но и между проповедником и теми, кто уверовали по его слову (ср.: 1 Фес 2. 7-8). Это - «Евангелие мира» (ср.: Еф 6. 15), в к-ром происходит общение верных (ср.: Флп 1. 5). Но не все приняли Е. и не все поверили (Рим 10. 16). Оно остается непознанным для неверующих, у к-рых «бог века сего» ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет Е. (2 Кор 4. 4). Для этих погибающих оно закрыто (2 Кор 4. 3). Это говорится не только о язычниках, но и об иудеях, к-рые в отношении к Е.- враги, а в отношении к избранию - возлюбленные Божии ради отцов их (Рим 11. 28), с к-рыми Бог заключил Завет. Не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа Господь совершит отмщение «в пламенеющем огне» (2 Фес 1. 8).

Е. не только возвещает о свершившихся событиях жизни Христа, но и открывает эсхатологическую перспективу. В нем содержится надежда на избавление (Кол 1. 23), но возвещается и грядущий Суд (Рим 2. 16). Он начнется с «дома Божия» (1 Петр 4. 17), т. е. с Церкви, «когда, по благовествованию моему (ап. Павла.- *Авт.*), Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим 2. 16). Т. о., проповедь Е.- это проповедь и о грядущем Суде. Страдания, Воскресение и Суд неотделимы друг от друга, составляя полноту домостроительства.

Эсхатологические события становятся завершением и исполнением спасения, его конечным осуществлением. Именно поэтому Откровение Иоанна Богослова повествует об ангеле, к-рый имеет вечное Е. (εὐαγγέλιον αἰώνιον - Откр 14. 6). Оно вечно, как вечен Христос и наступающее Царство.

В ранней Церкви

В НЗ εὐαγγέλιον никогда не используется как название к.-л. письменного документа. И, вероятно, в ранней Церкви оно не сразу стало обозначать письменно зафиксированное повествование о словах и делах Спасителя. Паний, еп. Иерапольский, церковный писатель нач. II в., который впервые упоминает канонические Евангелия (Евангелия от Матфея и от Марка; *Euseb. Hist. eccl.* III 39), называет их «изречениями Господними» (λόγια κυριακά). Впервые слово εὐαγγέλιον применительно к каноническим Евангелиям обнаруживается у мч. Иустина Философа († 166), однако он же называет их «воспоминаниями апостолов» (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων - *Iust. Martyr.* I Apol. 67. 3). Самые ранние рукописи, сохранившие надписание, содержащее слово «Е.», относятся приблизительно к 200 г. (, 66 для Евангелия от Иоанна; , 75 (III в.); D (V в.) для синоптических Евангелий). Нек-рые исследователи усматривают видоизменение первоначального значения термина εὐαγγέλιον уже в языке ап. Павла. В 1-м Послании к Коринфянам он пишет: «Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам...» (1 Кор 15. 1), называя Е. письменное изложение вести о воскресении и явлениях воскресшего Господа. Такое же употребление встречается и в сочинениях сщмч. Ириней Лионского († 202): «И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие» (*Iren. Adv. haer.* III 1).

Логика отраженного в этих высказываниях семантического сдвига очевидна: если Е. как устное свидетельство о Христе подразумевает изложение Его слов и рассказ о Его деяниях и, более того, они и являются основным содержанием христ. провозвестия, то и письменный документ, излагающий изречения Господа и повествующий о важнейших событиях Его жизни, может быть назван Е. Поэтому уже следующее за апостолами поколение христ. миссионеров в своей деятельности сочетало устную проповедь и письменное Е. По свидетельству Евсевия Кесарийского: «Многие из тогдашних учеников... отправлялись... выполнять дело евангелистов, спеша преподавать слово веры тем, кто о ней вовсе не слышал, и передать книги Божественных Евангелий» (*Euseb. Hist. eccl.* III 37. 2). Для тех, к кому обращена проповедь, разница между письменным и устным Е. еще более сокращается, поскольку и письменное Е. читается им вслух, а служение читающего его в древних канонических памятниках уподобляется служению евангелистов (*Didasc. Apost.* 3. 6).

В то же время в раннехристианской лит-ре термин «Е.» продолжал употребляться в первоначальном значении. Так, сщмч. Игнатий Богоносец, еп. Антиохийский († 107), уже, безусловно, знакомый с письменной евангельской традицией, использует слово εὐαγγέλιον как указание на центральное событие истории спасения: «...Евангелие имеет в себе нечто превосходнейшее: это пришествие Господа нашего Иисуса Христа, Его страдание и воскресение. Ибо возлюбленные пророки только указывали на Него, а Евангелие есть совершение нетления» (*Ign. Ep. ad Philad.* 9. 2). Поэтому он уподобляет Е. Плоти Христа: «Будем прибегать к Евангелию как к плоти Иисуса» (*Ibid.* 5. 1) и Самому Христу: пророки ВЗ «возвещали то, что относится к Евангелию, и на Христа уповали и Его ожидали» (*Ibid.* 5. 2).

В раннехрист. литургико-каноническом памятнике «Дидахе» (кон. I - сер. II в.) εὐαγγέλιον - это уже сложившаяся и вполне определенная традиция, на к-рую ссылается автор (*Didache.* 15. 3-4). Эта традиция включает слова молитвы «Отче наш»

(Ibid. 8. 2) и правила поведения для христиан, выполняющих различные служения (Ibid. 11. 3).

Св. отцы часто называют словом εὐαγγέλιον не только канонические Евангелия, но и НЗ в целом, отличая его от ВЗ. Так, напр., сщмч. Ириней Лионский разделяет все Свящ. Писание на «Пророчества» и «Евангелия» (Prophetiae et Evangelia), т. е. на ВЗ и НЗ (Iren. Adv. haer. II 27. 2). Т. о., Е. называются и Послания апостолов: «Возьмите послание блаженного Павла. О чем он прежде всего писал вам в начале Евангелия (ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου)?» - пишет сщмч. Климент, еп. Римский († 101) (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 47).

Встречающаяся в христ. текстах форма мн. ч. τὰ εὐαγγέλια уже не является указанием на множество разных «евангелий», что было обычно для эллинистического культа императора. Апостолы проповедуют Е. и излагают его в письменном виде людям, «которые все вместе и каждый порознь имеют Евангелие Божие» (Iren. Adv. haer. III 1). Поэтому в разных Е. возвещается одно «Евангелие в четырех видах (тетράμορφον), но проникнутое одним Духом» (Ibid. III 11. 8). «Как един есть Тот, Кого благовествуют многие,- пишет Ориген (185-254),- так одно есть само по себе и Евангелие: многими написанное, оно поистине единое по четырем Евангелие» (Orig. In Ioan. V 7). Свт. Иоанн Златоуст в «Толковании на Послание к Галатам» рассуждает: «Хотя бы и очень многие писали Евангелие, но если они будут писать одно и то же, то и многие будут не более как одно Евангелие, и множество пишущих нимало не воспрепятствует ему быть единым. Напротив, хотя бы писал кто-нибудь один, но писал бы противное, то написанное им будет не одно. Одно или не одно Евангелие - это познается не по числу пишущих, но по тождеству и разности написанного. Отсюда видно, что и четыре Евангелия - одно Евангелие» (Ioan. Chrysost. In Galat. 1. 6). Вслед. этого формы ед. и мн. ч. слова εὐαγγέλιον в христ. лит-ре нередко чередуются без различия смысла. Так, ед. ч. τὸ εὐαγγέλιον может обозначать как сборник Евангелий (Euseb. Hist. eccl. V 24. 6), так и каждое в отдельности (Iren. Adv. haer. IV 20. 6).

Канон Евангелий

Когда называют Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна (Четвероевангелие) каноническими, подразумевают, что эти книги, претерпев длительный процесс церковной рецепции, были опознаны и сохранены как отвечающие духу новозаветного Откровения и передающие апостольское свидетельство. Уже из НЗ видно, что на ранней стадии христ. истории появляются идеи, а вслед за ними и тексты, сомнительные с т. зр. содержания и достоверности. Напр., евангелист Лука говорит о множестве существовавших повествований и при этом, возможно, косвенно указывает на их недостоверность, а ап. Павел высказывает предостережение от появления «иноглаголания» (Гал 1. 6-7).



Евангелисты. Резные царские врата. Сер. XVIII в. (СИХМ)

Понятия канона и каноничности тесно связаны с понятием богодуховности. Иными словами, происхождение этих книг не может исчерпываться только историческими обстоятельствами, а их истолкование выходит за рамки лит. и филологических изысканий. Богодуховность Евангелий подразумевает, что в их исследовании помимо научного опыта требуется опыт религ., к-рый является ключом к наиболее адекватному и, насколько это возможно, к полному пониманию (см. ст. Герменевтика библейская). Включение в канон 4 Евангелий выражает общецерковное признание и офиц. закрепление за этими книгами авторитета Божественного Слова, богодуховности и апостольского свидетельства (см. также ст. Канон библейский).

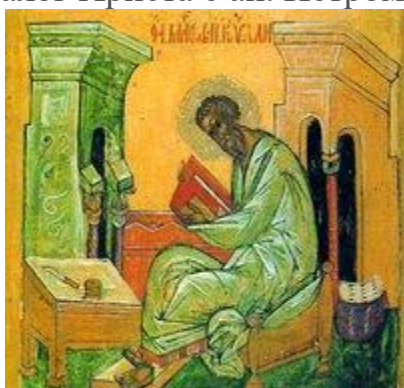
Установление канона, вероятно, восходит уже к временам мужей апостольских. При установлении канона Е. Церковь имела определенный критерий - происхождение того или иного писания от апостола или от апостольского ученика (напр., Евангелие от Марка и Евангелие от Луки). В свою очередь апостольское происхождение Е. определялось историческим преданием, согласием Церквей в их авторитете и употреблении, а также догматическим преданием, т. е. чистотой раскрываемого в нем учения. Т. о., Предание, к-рое предшествует Писанию и превышает его по объему содержания, является основополагающим началом при установлении канона: «Из предания я узнал о существовании четырех Евангелий, которые одни только без всякого сомнения принимаются всею поднебесною Церковью Божией» (*Euseb. Hist. eccl. VI 25*).



Евангелист Иоанн Богослов с Прохором. Фрагмент царских врат. Кон. XV в. (ЦМиАР)

В истории канонизации 4 Евангелий нет примеров того, чтобы Церковь сначала приняла к.-л. Евангелие в канон, считая его богодухновенным, а затем исключила из канона (мнения отдельных Церквей, а также отдельных отцов Церкви и христ. писателей нельзя смешивать с голосом Церкви вообще). В истории формирования канона Евангелий затруднительно указать определенные периоды (именно Евангелий, а не всего НЗ).

Самая ранняя христ. письменность послеапостольского периода свидетельствует о знании мн. авторами евангельских текстов или материала устного предания о Христе. У мужей апостольских цитаты из Е. встречаются нечасто и, напротив, нередко обнаруживаются такие ссылки, к-рые сложно соотнести с тем или иным конкретным каноническим Евангелием. Так, в Посланиях сщмч. Климента Римского вместо традиц. вводных формул, указывающих на наличие письменного источника, автор призывает читателей вспомнить «слова Господа нашего Иисуса» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 46. 7*). Иногда Климент сочетает слова, зафиксированные в Евангелиях от Матфея и от Луки, с не имеющими точных соответствий в Четвероевангелии (*Ibid. 13. 2*; ср.: Мф 5. 7; 6. 14-15; 7. 1-2, 12; Лк 6. 31, 36-38). Во 2-м Послании к Коринфянам сщмч. Климента (мн. исследователи датируют его более поздним периодом, 2-й пол. II в. - *Мецгер. 1998. С. 68*) евангельские цитаты предваряются выражениями: «Господь говорит» или «сказал Господь» (*Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 4. 2*; ср.: Мф 8. 22; *Ep. II ad Cor. 9. 11*; ср.: Мф 12. 49; Лк 8. 21). В ряде случаев от лица Иисуса Христа приводятся отдельные фразы, к-рые в такой форме не зафиксированы ни в одном каноническом Евангелии: «Господь говорит в Евангелии: «Если вы не сохранили малое, кто даст вам великое? Ибо Я говорю вам, что верный в малом и в большом будет верен»» (*Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 8. 5*). Хотя последнее предложение совпадает с Лк 16. 10, 1-я часть цитаты отсутствует в текстах канонических Евангелий (ср. также: *Ep. II ad Cor. 5. 2-4* и Лк 12. 4-5; Мф 5. 22; 10. 28; 18. 9). Выражения из Евангелий от Луки и от Матфея соединяются и помещаются в более широкий контекст, напоминающий диалог Христа с ап. Петром об агнцах в Ин 21. 15-17.



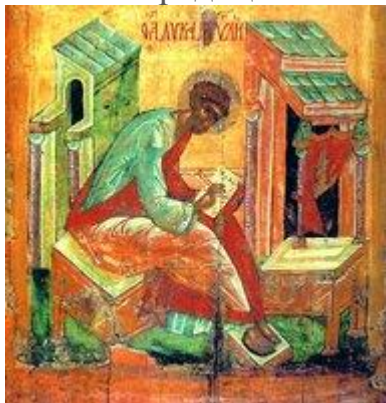
Евангелист Матфей. Фрагмент царских врат. Кон. XV в. (ЦМиАР)

У сщмч. Игнатия Богоносца, еп. Антиохийского, наиболее точные параллели прослеживаются с Евангелием от Матфея. Тщательно излагая христ. учение в начале Послания к Смирнянам, сщмч. Игнатий пишет, что Христос «крестился от Иоанна, чтобы всякая правда могла быть исполнена им» (*Ign. Ep. ad Smyrn. 1. 1*; ср.: Мф 3. 15). О знании сщмч. Игнатием Евангелия от Матфея говорят и др. примеры: *Ep. ad Smyrn.*

6. 1; ср.: Мф 19. 12; *Ign. Ep. ad Polyc.* 2. 2; ср.: Мф 10. 16; *Ign. Eph.* 5. 2; ср.: Мф 18. 19-20. Очевидно также и его знакомство с Евангелием от Луки: «Для себя я знаю и верю в то, что Он был во плоти даже по воскресении. И когда Он явился им с Петром, Он сказал им: «Дотроньтесь до Меня и осяжите Меня, и увидите, что Я не призрак бестелесный»» (*Ep. ad Smyrn.* 3. 1-2; ср.: Лк 24. 39). В некоторых местах есть параллели с Евангелием от Иоанна. В Послании к Магнезийцам сщмч. Игнатий говорит о Боге: «Он показал Себя через Своего Сына, Иисуса Христа, Который есть Его Слово, изреченное из молчания, Который во всем снискал благоволение Пославшего Его» (*Ign. Ep. ad Magn.* 8; ср.: Ин 1. 1 и 8. 28-29). Ср. также: *Ign. Ep. ad Philad.* 7. 1-2 и Ин 3. 8; *Ep. ad Philad.* 9. 1 и Ин 10. 7; 14. 6; 8. 30-59; *Ign. Ep. ad Rom.* 7. 2 и Ин 12. 31; 14. 30; 16. 11.

Автор «Дидахе» также знаком с Евангелием от Матфея, это видно прежде всего из того, что текст Молитвы Господней в «Дидахе» (*Didache.* 8. 2) близок к редакции Молитвы в Евангелии от Матфея (Мф 6. 9-13), а также из слов: «Никто да не ест и не пьет вашу евхаристию, кроме тех, кто был крещен во имя Господа; ибо к этому применимы слова Господа: «Не давайте святыни псам»» (*Didache.* 9. 5; ср.: Мф 7. 6; последние слова встречаются только в Евангелии от Матфея).

Папий Иерапольский в своем труде «Толкования изречений Господних» приводит 2 кратких замечания о возникновении Евангелий от Матфея и от Марка: «Матфей записал изречения на еврейском наречии, и переводили их кто как мог» (ар. *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 16); «Марк, став переводчиком Петра, аккуратно записал все, что делал или говорил Господь, как запомнил, но не по порядку, ибо сам не слышал Христа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который говорил, соображаясь с обстоятельствами, а не излагая слова Господа по порядку. Поэтому Марк нисколько не погрешил в том, что записал все, как запомнил. Он заботился только об одном: как бы не пропустить или не исказить ничего из того, что он слышал» (*Ibid.* III 39. 15). Что касается знакомства Папия с Евангелием от Луки, то в дошедших до наст. времени свидетельствах об этом ничего не сказано. Слова Господа Папий черпал не только из письменных документов, но и из устной традиции (*Ibid.* III 39. 2-4). В цепи свидетельств о формировании евангельского канона информация Папия является важным звеном, демонстрирующим взаимодействие устной и письменной традиций в истории ранней Церкви.

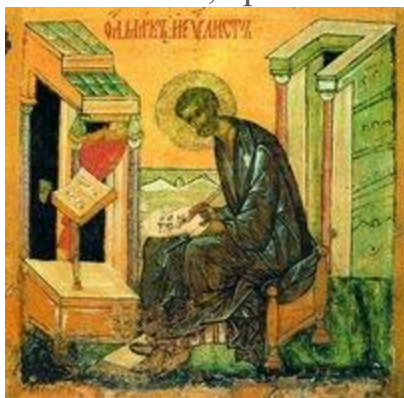


Евангелист Лука. Фрагмент царских врат. Кон. XV в. (ЦМиАР)

В Послании Варнавы (кон. I - 1-я пол. II в.; см. [Варнавы ап. Послание](#)) встречаются цитаты, свидетельствующие о том, что Варнава был знаком с Евангелием от Матфея. Напр., говорится, что, когда распинали Иисуса Христа, «дали Ему пить уксуса с желчью» (*Barnaba*. Ep. 7. 3; ср.: Мф 27. 34; однако нельзя исключать и влияние Пс 68. 22). Далее автор призывает остерегаться, «чтобы случайно не оказаться вне, как написано, «много званых, но мало избранных»» (*Barnaba*. Ep. 4. 14; ср.: Мф 22. 14). В *Barnaba*. Ep. 5. 9 говорится, что Христос «пришел призвать не праведников, но грешников» (ср.: Мф 9. 13; Мк 2. 17).

В Посланиях св. [Поликарпа](#) Смирнского († 167) цитаты из канонических Евангелий могут быть связаны в единое высказывание (*Polycarp*. Ad Phil. 2. 3; ср.: Мф 7. 1-2; Лк 6. 36-38), приводиться дословно (*Ad Phil*. 7. 2; ср.: Мф 26. 41), но есть выражения, которые не встречаются ни в одном из канонических Евангелий (в *Ad Phil*. 2 заповеди блаженства Мф 5. 3 и 10 соединены в одну фразу).

В [Ерма «Пастыре»](#) (кон. I - 1-я пол. II в.) обнаруживаются аллюзии на все 4 канонических Евангелия. Так, говорится, что в Царство Божие входит только тот, кто получил имя Сына Божия (*Herma*. Pastor. III 9. 13; ср.: Ин 3. 15-18), в толковании на притчу о сеятеле (Мф 13. 3-8; Мк 4. 3-8; Лк 8. 5-8) автор замечает: «Таким людям (суетным.- *Авт.*) трудно будет войти в Царство Божье» (Pastor. III 9. 13; ср.: Мф 19. 23), но те, кто подобны детям, «несомненно, будут обретаться в Царстве Божием» (Pastor. III 9. 29; ср.: Мк 10. 15; Лк 18. 17).



Евангелист Марк. Фрагмент царских врат. Кон. XV в. (ЦМиАР)

К кон. II в. выявляются общие контуры собрания авторитетных книг христиан, позднее ставшего каноном НЗ. На этот процесс формирования церковного канона определяющее влияние оказало противостояние Церкви еретикам, которые, стараясь оправдать свое учение, с одной стороны, нередко ссылались на неподлинные писания, приписываемые апостолам, а с др.-отвергали апостольское происхождение мн. новозаветных документов. В кон. I - II в. Церкви пришлось бороться с получившими распространение [гностицизмом](#) и монтанизмом. Если против гностика [Маркиона](#), сокращавшего новозаветный канон Евангелий до урезанного варианта Евангелия от Луки, Церковь отстаивала авторитет Четвероевангелия, то против монтанистов, расширявших канон за счет «новых» пророчеств, Церковь подчеркивала окончательную авторитетность ограниченного круга апостольских писаний, принятых в качестве правила веры. Крайности антимонтанистской полемики привели нек-рых в Церкви к отрицанию Евангелия от Иоанна, на котором во многом

базировалась идеология Монтана (см. ст. [Алоги](#)), но в результате дискуссии с ними авторитет Евангелия от Иоанна был утвержден. Именно в процессе полемики с Монтаном в церковный обиход (192/3) входит понятие «Новый Завет» как обозначение собрания канонических книг (*Euseb. Hist. eccl. V 16. 2-4*). Церковь, т. о., определяла, что входит в состав истинного благовествования и подлинных апостольских писаний.

Помимо борьбы с ересями на формирование закрытого списка авторитетных книг влияли и др. внешние обстоятельства. Так, ситуация гонений ставила перед христианами вопрос о том, какие книги для них имеют наибольший церковный авторитет, - их надо хранить даже под страхом смерти (*Ibid. VIII 2. 4*).

Раннехрист. лит-ра кон. II-III в. как на Востоке, так и на Западе Римской империи подтверждает принятие 4 Евангелий как закрытого собрания книг, абсолютный авторитет к-рых признавался повсеместно. Во времена, когда мн. «евангелия» стремились завоевать авторитет, сир. автор Татиан отобрал именно 4 канонических Евангелия для создания своего гармонизированного изложения евангельского повествования «по четырем» евангелистам - [Диатессарона](#). Дополнения в Диатессароне, не имеющие параллелей в канонических Евангелиях, столь незначительные, что не могут рассматриваться в качестве отдельного источника. Этот текст, распространенный в сир. церкви (отчасти в армянской), в V в., при еп. Эдесском [Раввуле](#) (412-435), был заменен Четвероевангелием.

Др. сир. автор, [Феофил](#) Антиохийский (2-я пол. II в.), подчеркивает, что евангелисты не меньше чем ветхозаветные пророки исполнены Св. Духом (*Theoph. Antioch. Ad Autol. III 2*). Евангелие от Матфея он именует «святым словом» (*Ibid. III 13*), а евангелиста Иоанна называет среди «тех, кто был исполнен Духом» (*Ibid. II 22*).

Апологет [Афинагор](#) (II в.), живший в Афинах, цитирует Евангелия от Матфея и от Луки (Мф 5. 44-45; Лк 6. 27-28 - *Athenag. Legat. pro christian. 11. 2*). Существует также неск. неявных указаний на Евангелие от Иоанна, напр.: «...знать истинного Бога и его Слово, знать единство Сына с Отцом» - *Ibid. 12. 3*; ср.: Ин 1. 1 и 17. 3; ср. также: *Legat. pro christian. 10. 1* и Ин 1. 1-3.

Климент Александрийский (150-215), один из основателей огласительного уч-ща в Александрии Египетской, 21 раз в разных сочетаниях пользуется словом «канон» («канон истины», «канон веры» и «церковный канон»), однако еще не применяет его к собранию книг. В то же время он явно различает книги, к-рые имеют для него силу авторитета, и те, к-рые авторитетом не обладают. В своих книгах Климент цитирует все канонические Евангелия. Отрывок из его утраченного соч. «Очерки» показывает, что Климент признавал канон из 4 Евангелий (ар. *Euseb. Hist. eccl. VI 14. 5-7*).

У Оригена встречается деление новозаветных книг на 2 части - «Евангелие» и «Апостол» - к-рые он объединяет под общим названием «Новый Завет»; он утверждает, что это - «божественные Писания», написанные евангелистами и апостолами, а они водимы были тем же Духом, исходящим от Того же Самого Бога, Который открывался в ВЗ (*Orig. De princip. IV 11, 16*). Ориген подчеркивает, что нужно отличать Евангелия, бесспорно принимаемые всей Церковью, от евангелий еретических. В комментарии на Евангелие от Матфея, созданном незадолго до смерти (после 244), он утверждает, что только Евангелия, написанные Матфеем, Марком,

Лукой и Иоанном, без сомнения принимаются всей Церковью Божией (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 25. 3 sqq.). Среди евангелий, отвергаемых им как еретические, он называет евангелия Фомы, Матфия, Двенадцати апостолов, Василида и евангелие египтян. Авторы этих евангелий, по его словам, «поспешно бросились писать, не имея благодати Святого Духа». Он признает, что читал эти евангелия для того, чтобы «мы не выглядели незнающими чего-либо ради тех, кто думает, что владеет некоторым знанием, потому что знакомы с ними. Но во всем этом мы ничего не принимаем сверх того, что приемлется Церковью, то есть только четыре Евангелия достойны признания» (*Orig. Hom. in Luc.* 1).

Свидетельства и цитирование Е. западными авторами подтверждают повсеместное принятие авторитета 4 Евангелий на Западе (Рим, Галлия, Сев. Африка). Мч. Иустин Философ, приводя выдержки из Евангелий, часто называет их «Воспоминаниями апостолов» (*Iust. Martyr.* I Apol. 66. 3). Цитируя Евангелие от Луки, он употребляет выражение «воспоминания, составленные апостолами Христа и теми, кто последовал за ними» (*Idem.* Dial. 103. 8). Цитируя Мк 3. 17, называет Евангелие от Марка «его (Петра.- *Авт.*) воспоминаниями» (*Ibid.* 106. 4). Описывая воскресное богослужение, мч. Иустин говорит, что «Воспоминания апостолов» читались вместе с ветхозаветными пророками «столько, сколько позволяет время» (I Apol. 67. 3-5). Ряд идей мог быть заимствован мч. Иустином только из Евангелия от Иоанна: Христос как «первороденный (πρωτότοκος) Бога», как Логос (*Ibid.* 46. 2; ср.: Ин 1. 1, 9); учение о новом рождении (I Apol. 61. 4; ср.: Ин 3. 3, 5). Однако синоптиками он пользуется намного чаще, чем Евангелием от Иоанна.

«Послание церквей Лиона и Вьена» (II в.) (*Euseb. Hist. eccl.* V 1. 1-2, 8) замечательно разнообразием и точностью ссылок на новозаветные тексты. В нем представлено (*Ibid.* V 1. 15) изречение Господа, к-рое известно только по Евангелию от Иоанна («Наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу» - Ин 16. 2).

Сщмч. Иринеи Лионский в соч. «Против ересей» приводит 626 фрагментов из Евангелий. В противоположность гностикам, сочинившим множество новых евангелий, Церковь к кон. II в. признавала только 4 (единственное Е. в 4 формах): «Ибо, так как четыре стороны света, в котором мы живем... и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение истины есть Евангелие, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживлением людей. Из этого ясно, что устрояющее все Слово... дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним Духом» (*Iren. Adv. haer.* III 11. 8).

Сщмч. Киприан Карфагенский цитирует все 4 Евангелия. Обычно употребляя вводную формулу «как написано», он тем самым отделяет цитату от собственного комментария. Др. обозначением библейского текста служит слово «Писание» («Писания») с прилагательными «небесное», «священное», «божественное» и т. п.

К кон. II - нач. III в. стали появляться списки книг, фиксирующие новозаветный канон. Напр., списки, включающие 4 канонических Евангелия, содержатся уже в «Каноне Мурамори» (кон. II или нач. IV в.) Евсевия Кесарийского, к-рый отнес все 4 Евангелия к т. н. группе омологумен, т. е. принимаемых единодушно повсюду (*Euseb. Hist. eccl.* III 25. 1-7). Списки новозаветных книг, подчеркивающие особый авторитет канонических Евангелий, в IV-V вв. создаются как в Вост., так и в Зап. Церквях

(Мецгер. 1998. С. 206-235). Результатом оформления новозаветного канона явилось закрепление уже существовавшего предания в отношении священных книг каноническими правилами Церкви: Ап. 85; Трул. 2 (косвенно); Лаодик. 60; Карф. 25; Афан. 39; Григ. Наз.; Амф. (см. Канон библейский).

Свящ. Андрей Рахновский

Евангельское учение

I. Язык и особенности евангельского богословия

Уникальность евангельского богословия заключается в том, что это не слово человека о Боге, а слово Бога, обращенное к человеку,- откровение, которое дается не через пророка (ветхозаветное откровение), а через явление Самого Сына Божия. Однако новое божественное учение Господь преподал «не на произвольно творимом, а на... устоявшемся языке» (Аверинцев. 2004. С. 117). В то же время евангельское богословие излагается не на языке фиксированных терминов, оно не имеет строгой системы и вероучительных определений, которые обнаруживаются в более позднем богословии. В целом язык евангельского богословия отличается тем, что носит образный характер: поучения предлагаются в виде ярких сравнений, метафор, притчей, к-рые нередко поражают своей парадоксальностью (напр., «кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» - Лк 17. 33; и др.). Мн. образы заимствованы непосредственно из быта палестинских крестьян, рыбаков, ремесленников и т. п., что делает это богословие более открытым и понятным людям, к к-рым направлена проповедь Господа. Исходной базой языка евангельского богословия служат тексты Свящ. Писания ВЗ. Хорошее знание этих текстов людьми, к к-рым обращена проповедь, позволяет Спасителю не только цитировать эти тексты, но и, заимствуя определенные образы и выражения, выстраивать сложные аллюзии и коннотации, причем нередко эти образы в поучениях Спасителя приобретают дополнительное развитие (ср., напр., притчу о злых виноградарях (Мф 21. 33-44) и Ис 5). Адекватное понимание евангельского богословия невозможно без учета и хорошего знания ВЗ, поскольку основные религ. понятия, к к-рым апеллирует Христос, оформились уже в ветхозаветную эпоху.

Открытие и изучение межзаветной лит-ры, к-рая имела широкое хождение и была очень популярна в свое время (что доказывается большим числом переводов на различные языки), а также ближневост. фольклора, внебиблейской идиоматики, изречений авторитетов и афоризмов показали, что Господь в Своих поучениях и притчах нередко обращался и к этому живому многообразному языковому материалу.

Ряд примеров обнаруживает разительные совпадения изречений Христа с изречениями, содержащимися в межзаветной лит-ре.

Для сторонников исторического развития христианства подобного рода примеры служат поводом к отрицанию уникальности евангельского учения. Отождествляя образную и идейную стороны выражения, они не замечают, что очень часто Господь использует хрестоматийные сравнения, идиомы, словесные штампы, вкладывая в них новый, отвечающий духу Его проповеди смысл. Напр., евангельские слова: «...как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф 7. 12) - очевидно предполагают знакомство с

утверждением Гиллеля (кон. I в. до Р. Х.): «Не делай ближнему твоему того, чего не желаешь себе. В этом весь Закон» (Шаббат 30а) - и непосредственно соотносятся с ним (заключение Мф 7. 12: «...в этом закон и пророки» - выглядит как прямая отсылка на слова Гиллеля), но в то же время развивают их и придают совершенно иное - евангельское - измерение. Если отрицательная формулировка «золотого правила» у Гиллеля призвана лишь удержать человека от зла, поставить преграду неуважительному отношению к другому, то в словах Спасителя содержится нечто гораздо большее - они выражают побуждение к любви, к заботливому и самому внимательному отношению к ближним. Нередко Господь, подразумевая хорошо известные Его слушателям выражения, не просто перестраивает их или наполняет иным содержанием, но самым неожиданным и парадоксальным образом меняет их смысл, раскрывая при этом новые, выходящие за рамки привычных человеческих представлений отношения (ср.: Он учил «не как книжники и фарисеи» - Мф 7. 29 и «никогда человек не говорил так, как Этот Человек» - Ин 7. 46).



Христос и самарянка. Миниатюра из Евангелия. XI в. (Ath. Dionys. 587m. Fol. 21v)

Это можно проиллюстрировать следующим примером. Имевший широкое распространение апокриф «Завещания двенадцати патриархов» содержит произносимые патр. Иосифом (II в. до Р. Х. - II в. по Р. Х.) слова: «Голод мучил меня, но Сам Господь накормил меня. Одинок я был, и Бог утешил меня; я болен был, и Господь посетил меня; в темнице был я, и Бог мой смиловался надо мною» (Test. XII Patr. XI 1. 5-6). Не вызывает сомнений, что этот апокриф был известен современникам Спасителя, чем объясняются лексические совпадения со словами из евангельской притчи о Страшном Суде: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф 25. 35-36). На эту параллель не раз указывали как на свидетельство лит. зависимости и тесной связи, которая существовала между иудейской дохрист. апокрифической лит-рой и новозаветной лит-рой (Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983. С. 216). Но если не ограничиваться только фиксацией очевидных словесных совпадений, то несложно заметить, что трогательные и полные благодарности Господу слова Иосифа вполне естественны и понятны: праведник испытывает скорбь, и Господь не оставляет его, но поддерживает его и помогает ему, слова же Христа вызывают недоумение. При внешнем сходстве выражений обнаруживается разительный контраст: по Е., оказывается, что не Бог, а человек питает, поит, одевает, посещает своего Господа. В притче недоумение выражают не только грешники, но и праведники: «Господи! когда

мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили?» (Мф 25. 37). И Господь отвечает им: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25. 40). Так нередко в Евангелиях из «ветхой» темы возникает неожиданное и парадоксальное по форме «новое» евангельское наставление.

Пониманию евангельского богословия способствует знание иудейской богословской и экзегетической традиций, которые нашли отражение в *таргумах*. Напр., слова Иисуса Христа Нафанаилу: «Отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1. 51) - содержат явную аллюзию на Быт 28. 12 (видение лестницы Иаковом). Во Фрагментарном таргуме это место объясняется следующим образом: ангелы сошли посмотреть на Иакова именно потому, что его образ был на престоле Божием на небесах. Та же традиция отражена в мидраше Берешит Рабба (68. 12; 69. 3), где специально оговаривается, что ангелы не просто спускались по лестнице, но спускались «на Иакова». С учетом раввинистического материала становится понятным, что слова Ин 1. 51 должны указывать на Иисуса Христа как на истинный образ Божий.

В евангельском богословии можно обнаружить темы, к-рые имели особую значимость в контексте богословских представлений иудаизма рубежа эр и затем потеряли остроту, после того как христианство окончательно порвало с иудаизмом. Одной из таких тем является соотношение авторитетов Писания и Иисуса Христа. В иудаизме конца Второго храма, и в первую очередь среди фарисеев, наметилась тенденция к абсолютизации Писания вплоть до признания его предвечного существования. Постоянное изучение и чтение Торы рассматривались как путь к достижению совершенства и богопознания. Иисус Христос очень часто ссылается на Писание, однако авторитет Писания определяется Им лишь тем, что все Писание свидетельствует о Нем (в споре с фарисеями Иисус говорит: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» - Ин 5. 39). Только в Евангелии мы находим образ Учителя, Который, признавая высочайший авторитет Писания, постоянно указывает на то, что Его авторитет несомненно выше («Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» - Мф 5. 21-22; ср.: Мф 5. 38-39, 43-44; рассказ о богатом юноше, где как нечто большее, чем исполнение заповедей, предполагается следование Иисусу Христу - Мф 19. 20; и мн. др. места). Когда Господь говорит о том, что Он есть «путь», «свет», «жизнь», Он, раскрывая тем самым Свое мессианское и божественное достоинство, использует эпитеты, к-рые фарисеи обычно прилагали к Торе.

Говоря о языке евангельского богословия, необходимо учитывать, что Евангелия создавались в христ. общинах десятки лет спустя после Вознесения и поэтому содержат не только слова Самого Спасителя, но нередко и традицию понимания этих слов апостолами и первыми христианами. По свидетельству Папия, еп. Иерапольского, ап. Петр, чья проповедь легла в основу Евангелия от Марка, передавая учение Спасителя, приспособлял его к нуждам своих слушателей (ар. *Euseb. Hist. eccl.* III 39. 15). Эта апостольская традиция, к-рая в совр. библейской критике часто рассматривается как поздние наслоения, деформирующие и искажающие начальные слова Иисуса Христа, в правосл. богословии получила

противоположную оценку. Для правосл. библеистики ранняя церковная традиция, зафиксированная в Евангелиях, имеет особую ценность, поскольку позволяет увидеть, как то или иное слово понималось самими апостолами, т. е. ближайшими учениками Спасителя. Напр., Евангелие от Иоанна передает ответ Христа на вопрос, каким знамением Он может доказать, что «имеет власть так поступать»: «Иисус сказал им... разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это...» (Ин 2. 19-22). Этот же ответ в Евангелии от Матфея выражен т. о.: «Он говорил: «могу разрушить храм Божий и в три дня создать его»» (Мф 26. 61), что, вероятно, передает слова Самого Спасителя, а параллельное место из Евангелия от Марка: «Мы слышали, как Он говорил: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный»» (Мк 14. 58) - то, как эти слова позднее были поняты и интерпретированы апостолами.



Апостолы отправляются на проповедь Евангелия. Вознесение. Миниатюра из Четвероевангелия царя Ивана Александра. 1356 г. (Brit. Li. Add. MS 39627. Fol. 134r)

Евангельское богословие не отвлеченная сумма знаний, а путь обретения новой жизни в Царствии Небесном, к-рое уже явлено в силе через богопознание в общении с Сыном («Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его» - Ин 14. 7; «Видевший Меня видел Отца» - Ин 14. 9; «...всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим Небесным» - Мф 10. 32; «...кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» - Мф 10. 40). Любая притча или поучение Спасителя содержат не только элементы богословия, но и руководства в практической деятельности и в жизни. Они неотделимы, т. о., от нравственных, аскетических и волевых решений человека и ставят перед ним проблему выбора. Часто Господь завершает Свои поучения словами: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф 13. 9, 43). Этот призыв указывает на то, что Спаситель не излагает учение в готовом, завершенном виде, но побуждает Своих слушателей к активному размышлению и поиску; Свящ. Писание Он призывает не просто читать, но «исследовать».

Евангельское богословие неотторжимо связано с евангельской этикой, т. е. с такими темами, как любовь к ближнему, милосердие, прощение, терпение и т. п. Каждая из этих тем может быть прослежена в евангельских текстах, причем определяющим в них является призыв к предельному совершенству (прощать не 3 раза, как учили фарисеи (Йома 86 Bar), и не 7, как полагает ап. Петр, а до «седмиды семидесяти раз» - Мф 18. 21-22, т. е. бесконечно; жертвовать не 1/5 часть имущества (ср.: Лев 5. 15-16) и не пол-имения, как говорит обретший Христа Закхей (Лк 19. 8), а все продать и

раздать нищим; любить не только ближних, но и врагов. Любовь - ключевое понятие евангельского богословия («заповедь новую даю вам») - должна распространяться на всех людей («А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» - Мф 5. 44-45) и приобретает характер волевой установки: ближним может быть всякий, к кому ты приблизишься своей заботой и любовью (см. притчу о милосердном самарянине). Призыв к предельному совершенству («...будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» - Мф 5. 48), к-рое недоступно человеку в его падшем состоянии, требует духовного обновления через приобщение к Богу и укрепление силой Божественного Духа («для человека невозможно, для Бога все возможно»).

Приступая к рассмотрению Евангелий, необходимо учитывать своеобразные и порой непривычные для нас законы построения этого текста. Язык Евангелий обладает особой идиоматикой, риторическими приемами, композицией, в нем совершенно по-особенному может выстраиваться смысловая эмфаза и т. п. Язык Евангелий, как правило, лаконичен, нек-рые повествования состоят лишь из неск. строк. Для того чтобы полнее раскрыть значение и понять глубокий смысл евангельских речей и повествований, необходимо рассматривать их в связи со всем Е., т. е. в контексте всего евангельского повествования или параллельных мест, а также в контексте ветхозаветного повествования, иудейских традиций и лит-ры межзаветного периода.

Прот. Леонид Грилихес

II. Учение о Боге

Троичность Божества

Первое указание на Троичность Божества в Евангелиях относится к моменту, к-рый непосредственно предшествует выходу Иисуса Христа на общественное служение, - к Его Крещению в Иордане от Иоанна Предтечи. По свидетельству евангелистов, в этот момент отверзлись небеса и Иоанн Креститель увидел Св. Духа, сошедшего на Господа Иисуса Христа в образе голубя, с неба же был слышен голос: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3. 16-17; Мк 1. 10-11; Лк 3. 22). Голос Отца явно указывал на инаковость Лиц Отца и Сына; вместе с сошествием Св. Духа это было свидетельством Троичности Божества и взаимосвязи Лиц Пресв. Троицы (*Сильвестр [Малеванский]*. Богословие. Т. 2. С. 235).

Троичность Божества раскрывается также в словах Иисуса Христа: во время беседы с учениками перед крестными страданиями Он говорит о Себе как о Сыне, по просьбе и во имя Которого Отец пошлет Св. Духа, Утешителя (Ин 14. 16), и Тот «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин 14. 26). Однако с предельной конкретностью учение о Троичности Божества передано в словах воскресшего Христа, обращенных к апостолам: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф 28. 19-20). Знаменательно, что слова о Св. Троице связаны с Крещением. Обряд омовения существовал уже в иудаизме того времени (в частности, для прозелитов из

язычников), причем, вероятно, он сопровождался произнесением крещальной формулы, являющейся кратким изложением веры.

Единство Отца, Сына и Св. Духа

Для описания единой божественной природы Лиц Св. Троицы позднейшая христ. традиция выработала термин «единосущный» (ὁμοούσιον; см. ст. [Единосушие](#)). Несмотря на отсутствие этого термина в Евангелиях, мысль о единосущии Лиц Св. Троицы выражена в них достаточно ясно. Единосущие Отца и Сына отмечено в Евангелии от Иоанна, где Христос, обращаясь к иудеям, говорит: «Я и Отец - одно» (Ин 10. 30). Из контекста евангельского повествования можно заключить, что Христос имел в виду Свое равенство Богу, и именно так поняли Его слова иудеи, которые хотели побить Его камнями за богохульство (Ин 10. 31, 33). Раскрывая тему единства Отца и Сына, Христос говорит: «...Отец во Мне, и Я в Нем» (Ин 10. 38), Отец, имея «жизнь в Самом Себе», дает также и Сыну «жизнь в Самом Себе» (Ин 5. 26). Сын исполняет просьбы верующих, обращенные к Отцу во имя Сына, что служит к прославлению Отца в Сыне (Ин 14. 13-14).

Свидетельство о равном достоинстве Св. Духа и Сына Божия содержится как в описании Крещения Христа в Иордане (Мф. 3. 16; Мк 1. 10; Лк 3. 22), так и в Его обещании ученикам послать иного Утешителя (Ин 14. 16, 26). «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю Вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин 15. 26), в этих словах - утверждение единосущия Св. Духа с Отцом («Который от Отца исходит») и различия Лиц Пресв. Троицы.

Раскрывая троичность Божества, НЗ исповедует единство Божества. Так, в ответ на вопрос о том, «какая первая из всех заповедей», Иисус Христос указывает на заповедь о любви к единому Богу: «...слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый» (Мк 12. 29; Втор 6. 4; ср.: Ин 17. 3; Мк 10. 17-18).

Бог Отец

I. ВЗ, межзаветная и раннераввинистическая лит-ра. Хотя прямое обращение к Богу «Отец наш» впервые встречается в пророческих книгах (Ис 63. 16; 64. 8; Мал 2. 10), идея отцовства Бога по отношению к людям выражалась и в более ранние периоды. Эта же идея проявляется и в некоторых теофорных израильских именах, напр. *yô'ab* (Яхве - Отец) или *'ābī'el* (Мой Отец - Бог) и др.

В период Второго храма и Мишны (II в. до Р. Х.- II в. по Р. Х.) термин «отец» в нарицательном смысле прилагался прежде всего к праотцам, патриархам, особенно к Аврааму, Исааку и Иакову (Вар 2. 34; Test. XII Patr. III (Levi). 15. 4; *Ios. Flav. Antiq.* 5. 7; Test. XII Patr. (Isaac). 1. 6), затем к представителям предыдущих поколений евреев (LXX Езд 1. 12; 4. 60; *Ios. Flav. Antiq.* IV 6. 10; 1 Макк 2. 19), к современникам Моисея, ставшим свидетелями Исхода (Пиркей Авот 5), ко всем праведникам, упомянутым в Свящ. Писании (Сир 44. 1-50. 26; 4 Макк 3. 17). Как и в библейский период, обращение «отец» употреблялось в качестве уважительного обращения (2 Макк 14. 37; ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XVII 2. 4), преимущественно к учителям.

В иудействе II-I вв. до Р. Х. при обращении к Богу употребление слова «Отец» было распространено не только в общественной, но и в индивидуальной молитве («Господи, Отче и Боже жизни моей» - Сир 23. 4; также: Сир 23. 1; ср.: Сир 51. 14). Несмотря на то что здесь усматривают влияние эллинизма (*Schrenk G., Quell G.* Πατήρ // TDNT. Vol. 5. P. 944-1013), при обращении «Отец» иудейская традиция мыслила Бога не как Отца всего мира, но как Отца по отношению к евр. общине и ее отдельным представителям (3 Макк 7) (см. ст. *Авва*); случай, когда о Боге говорится как об «Отце всего мира» (Мидраш на Притчи 10. 1 Мишле Рабба), лишь подтверждает это и указывает на всемогущество Божие. Словосочетание «Отец и Господь (Царь)» по отношению к Богу также отмечено в тот период, хотя имеет библейские корни (Мал 1. 6) - см.: Сир. 23. 1, 4; 51. 1; Тов 13. 4; 3 Макк 7. 5; Прем 11. 11. Иосиф Флавий называет Бога по преимуществу δεσπότης (господин, царь - *Ios. Flav. Antiq.* VI 4. 4), но иногда употребляет оборот πατήρ κα δεσπότης (*Ibid.* Prooem. 4). В синагогах выражение: «Отец наш, Царь наш» являлось формулой в богослужебных молитвах (ср.: 3 Макк 2. 2).

Выражение *'ab šebbaššamayim* (Отец Небесный) не встречается в апокрифической литературе межзаветного периода, однако оно, вероятно, было распространено в палестинских синагогах и употреблялось по отношению к Богу, поскольку в иудейских источниках зафиксировано с кон. I в. по Р. Х. У раввинов ок. 70 г. по Р. Х. была распространенной фраза «Израиль и его Отец на небесах» (Вавилонский талмуд. Санхедрин 42a; *Billerbeck. Kommentar.* Bd. 1. S. 207, 219, 367, 396), а также в личной форме с притяжательным местоимением 1-го лица - «мой Отец на небесах». Напр., раввину Иоханнану бен Заккаю (ум. ок. 80 г. по Р. Х.) приписывается выражение: «Камни [алтаря] заложили мир между Израилем и его Отцом на небесах» (*Ibid.* S. 283), раввину Цадоку (ум. после 70 г. по Р. Х.) - «Отец мой, Который на небесах, Ты разрушил Свой город и сжег Свой храм, и остался безмятежным и спокойным» (*Ibid.* S. 394), раввину Елиезеру (ум. ок. 90 г. по Р. Х.) - «с тех пор, как Храм разрушен... книжники пристыжены и покрыли свои головы. ...на кого мы можем положиться? - На нашего Отца на небесах» (*Ibid.* S. 395-396).

Значительно реже по сравнению с выражением «Отец наш на небесах» в ранней раввинистической лит-ре (70-200 гг. по Р. Х.) употребляются выражения с притяжательным местоимением - «мой (твой, его) Отец на небесах» (Пиркей авот. 5. 20). Однако предполагается, что такие выражения регулярно употреблялись с момента их письменной фиксации в Сир 23. 1, 4; 51. 1 в отношении к тем лицам, которые имели важное значение в Свящ. истории передачи Божественного Откровения или были выдающимися исполнителями закона, так что о них естественно было думать, что они были особо близки к Богу.

II. Учение Иисуса Христа. В евангельском учении о Боге Отце различаются 2 существенных момента. Когда Христос называет Бога Своим Отцом, речь идет об Отце и Сыне как Лицах Пресв. Троицы и об отношении Отца к Сыну: через имя «Отец» раскрываются Его личные свойства. В др. случаях Христос называет Бога Отцом по отношению к людям («Отец ваш»), здесь имя «Отец» используется в переносном смысле.

1. Бог Отец как Первое Лицо Св. Троицы. Важнейшее свидетельство о личном свойстве Бога Отца содержится в словах Иисуса Христа: «...как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин 5. 26), т. е. Отец не рождается, но Сам рождает Сына, будучи началом для других Лиц Св. Троицы: от Него рождается Сын («Единородный» - Ин 1. 14, 18; 3. 16, 18) и «исходит» Св. Дух (Ин 15. 26). Отсюда позднейшее христ. богословие формулирует следующую мысль: безначальность (нерожденность) есть личное свойство Отца, рождение - личное свойство Сына, а исхождение - Св. Духа. В чем различие между рождением и исхождением - об этом не говорится ни в Евангелиях, ни в др. новозаветных писаниях; догматическое богословие считает это знание непостижимым для человека (Малиновский. 1910. Т. 1. Ч. 1. С. 400-401) - это тайна Божества.

2. Бог Отец как Отец всех людей. В учении о Боге Отце как Отце всех верующих в Него Господь Иисус Христос полемизирует и с древнеевр., и с эллинистическими греко-рим. представлениями об отцовстве как домовладычестве. Если в эллинистической культурной традиции речь шла об отцовстве как доминировании отца над детьми, то Христос раскрывает отцовство как любовь Бога Отца ко всем людям, любовь, к-рая не желает гибели или страданий грешника и готова принять каждого раскаявшегося. В притче о блудном сыне Иисус Христос показывает отношение Бога Отца к человеку, вначале согрешающему, а затем раскаявшемуся, на примере истории об отце и ушедшем от него сыне (Лк 15. 11-32), смысл притчи в том, что Бог как Отец всегда принимает раскаявшегося грешника и восстанавливает его в сыновнем достоинстве.

Иисус Христос использует известное уже иудеям выражение «Отец Небесный», но придает ему новый смысл, в частности, Его учение о Боге как Отце Небесном имеет универсальный характер и относится ко всем людям, а не только к иудеям. Бог как Отец Небесный есть абсолютное совершенство, поэтому ожидает совершенства от тех, кто стремятся к усыновлению Ему (ср.: Мф 5. 48). Он знает нужды Своих сынов еще до того, как они начнут просить Его о чем-либо (Мф 6. 8), но это не исключает необходимости молитвы, и Он, «видящий тайное», воздаст тому, кто обращается к Нему (Мф 6. 6, 18). Господь дает пример молитвы Отцу Небесному (Мф 6. 7-13; см. ст. [Молитва Господня](#)). Отец Небесный сохраняет людей (ср.: Мф 6. 25 слл.), однако содействие Божие подается лишь тем, кто свободно избирают и творят добро (ср.: Мф 7. 11). «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 33), - наставляет Иисус Христос. В горнем, ангельском мире все покорно воле Отца Небесного, на земле Он подает верующим хлеб жизни. Ему возможно избавить верных от трудных жизненных испытаний и всякого зла (ср.: Мф 6. 10-13). Отец Небесный промышляет о спасении людей и искореняет «всякое растение, которое» не Он «насадил» (Мф 15. 13).

Бог Сын

Евангельское учение свидетельствует о том, что Сын Божий, Который есть ипостасное Слово Божие, предвечно рождается от Отца (Ин 1. 1, 14, 18), вместе с Отцом участвует в творении мира (Ин 1. 3, 10; 5. 20) и промышлении о Нем (Мф 28. 20; Ин 5. 17, 21). Ради спасения мира Сын Божий воплощается от Девы Марии (ср.:

Мф 1. 18-25) и воспринимает человеческую природу. Сын Божий, будучи истинным Богом, становится и истинным человеком (Ин 1. 14).

I. В ВЗ и в лит-ре межзаветного периода представление о богосыновстве всегда подразумевало особое положение личности (или личностей), к к-рой применяется это понятие, в отношении к Богу Израиля - служение Ему и исполнение Его воли. В ВЗ выражение בְּנֵי הָאֱלֹהִים (сыны Божии) может указывать на ангелов (Иов 1. 6; 2. 1; Иов 38. 7; Пс 88. 7; ср.: Пс 28. 1; 81. 6), на народ Израилев (Исх 4. 22-23; Ос 11. 1; Втор 32. 6; Иер 3. 4, 19; 31. 9; ср.: Мал 2. 10; в нек-рых случаях для указания на богосыновство Израиля используется термин בְּכֹרֶת (первенец - Исх 4. 22)), царя Израиля, и наконец, на Мессию (Пс 2. 7).

Особенность мессианского понимания богосыновства в ВЗ заключается в том, что ряд пророчеств ВЗ имеет «двойное исполнение»: они получили частично исполнение в истории Израиля, но сам характер пророчества предполагает, что их полное исполнение относится к мессианским временам (*Blomberg*. 2002). В Пс 88. 20-21 говорится о помазании на царство Давида; для псалмопевца это является отправной точкой, чтобы личность Давида послужила прообразом буд. выдающейся Личности, о Которой Бог говорит: «Он будет звать Меня: Ты отец мой, Бог мой и твердыня спасения моего. И Я сделаю его первенцем, превыше царей земли, вовек сохраню ему милость Мою, и завет Мой с ним будет верен. И продолжу вовек семя его, и престол его - как дни неба» (Пс 88. 27-30).

Более широкий религиозно-исторический контекст древнего Ближ. Востока также допускает представление о богосыновстве царей с целью их возвеличения. Так, «сыном бога» провозглашался шумер. царь Киша Месалим (XXVI в. до Р. Х.) (*Бикерман*. 1975. С. 179; *Fossum*. 1996); во мн. шумер. и аккад. источниках цари рассматривались как избранные богов, с которыми они находятся в близких отношениях (боги дали им жизнь, наделили разумом, силой, вскормили священным молоком, «рождали» их как своих «сыновей» по плоти в день интронизации и т. п. - *Тураев*. 2004. С. 80; *Fossum*. 1996). Усвоение царям божественной премудрости и признание их физической близости к богам в Шумере во 2-й пол. III тыс. до Р. Х. можно рассматривать как «символическую риторику», «государи продолжают считаться лишь наместниками идеального бога-царя» (*Тураев*. 2004. С. 80). Встречаемое в ханаанских источниках представление о царе как о сыне бога Эла, к-рый не может умереть, будучи одним из богов, не получило развития (Там же. С. 369-386).

В греко-рим. мире I в. до Р. Х. распространение представления о богосыновстве было связано с формированием имп. культа и выражено в формуле *divi filius* - сын божественного (где под «божественным» подразумевается предыдущий император, провозглашавшийся таковым после смерти). Греч. перевод титула рим. императоров θεοῦ υἱός встречался в политическом лексиконе прежде всего восточных провинций Римской империи, однако свидетельства адаптации этого термина в религ. жизни отсутствуют (*Mowery*. 2002. Р. 101-103).

В палестинском и александрийском иудействе в межзаветный период, особенно в период позднего Второго храма, в силу деятельности книжников и общей тенденции

к буквалистскому толкованию ВЗ (*Корсунский*. 1882. С. 167, 179) происходит усиление монотеистических представлений о Боге, в результате намечается отказ от антропоморфных и антропофатических представлений о Нем. Происходит отказ и от идеи богосыновства (ср.: Ин 5. 18). Эта тенденция заметна также в переводе LXX, где в ряде случаев выражение בְּנֵי אֱלֹהִים было переведено истолковательно - «ангелы Божии» (οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ - Иов 1. 6; 2. 1; 38. 7; Исх 32. 8; Дан 3. 25, 28).

В Книге премудрости Соломона праведник называет себя «сыном Господа» (Прем 2. 13), а его враги зовут его «сыном Божиим» (Прем 2. 18), при этом в обоих случаях выражения используются в переносном смысле. Идея нарицательного богосыновства по отношению к благочестивым людям встречается также в Прем 12. 7, 19-20; 16. 26; 18. 4; 19. 6, а в 18. 3 «сыном Божиим» назван народ Израилев.

Мессианское понимание имени «Сын Божий» (или его эквивалентов) засвидетельствовано во многих кумран. рукописях. Идея богосыновства в них заимствована из библейских ветхозаветных текстов, но нет никаких оснований утверждать, что богосыновство Мессии понималось здесь не в переносном смысле (т. е. как богоуподобление), а в прямом (как онтологическое равенство Богу). В кумранской рукописи на араб. языке 4Q246 главным действующим лицом является «Сын Божий» (בֶּרֶךְ דִּי אֵל), который именуется также «Сыном Всевышнего» (בֶּן עֲלִיּוֹן - 4Q246 ii 1). При всей множественности интерпретаций этих наименований (были предложены варианты: сир. царь, ангел - *Fitzmyer*. 2000. Р. 55, 57; народ Израилев - *Hengel*. 1976. Р. 45; иудейский правитель из дома Давида - *Fitzmyer*. 2000. Р. 59-61, 76-82; грядущий Мессия - *Ibid*. Р. 55) важен факт употребления этого выражения в царственно-мессианском контексте. В рукописи говорится, что Сын Божий явится после периода войн и потрясений и Его «вечное Царство» будет характеризоваться миром и благоденствием (4Q246 ii 5). Эти идеи имеют прямую библейскую параллель с откровением о Мессии у прор. Исаии (Ис 9. 6-7).

В кумран. рукописи «Устав общины» (1Q28a = 1QSa) речь идет об эсхатологическом пире, на котором вместе с собранием Израиля будет присутствовать Сам Мессия, причем утверждается, что это произойдет, «когда р[од]ит [Бо]г Мессию среди них» (1Q28a 2. 11-12) (*Evans*. 1995). В целом данное место говорит о том, что, когда Бог родит Мессию, это будет явным пришествием Мессии не для какого-то отдельного религ. сообщества иудеев, но для собрания всего общества Израиля. Остается не до конца понятным, что имеется в виду под рождением; К. А. Эванс указал на параллель с текстом Пс 2. 7 - «Я ныне родил Тебя» (*Ibid*. Р. 187).

Идея перворожденного Сына Божия встречается и в кумран. «Молитве Еноха» (4Q369), где говорится: «Ты соделал Его Первен[цем] для Себя». Для выражения идеи богосыновства здесь используется термин «первенец». Эванс обратил внимание на связь между текстами 4Q369 и мессианским Пс 88 (*Ibid*. Р. 189). Существует еще одна кумран. рукопись (4Q458), в к-рой имеется выражение «мой первенец» (בְּכוֹרִי), однако фрагмент, в к-ром оно встречается, слишком мал, и его контекст не до конца понят.

II. Выражение «Сын Божий» в Евангелиях. Кумран. тексты в целом подтверждают то, что у иудеев в период конца Второго храма представление о Мессии и идея

богосыновства были взаимосвязаны. Поэтому кажется вполне естественной описанная в Ин 1. 49 реакция Нафанаила при встрече Иисуса: «Равви! Ты - Сын Божий, Ты - Царь Израилев». Иоанн Креститель, провозглашая Иисуса Христом, берущим на Себя грех мира, свидетельствует: «Сей есть Сын Божий» (Ин 1. 34). Исповедуя Иисуса Мессией, ап. Петр говорит: «Ты - Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16). Марфа, еще не зная, что Иисус может воскрешать мертвых, признает в Нем Христа: «...верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир» (Ин 11. 27). Евангелие от Марка характеризуется как «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1. 1). В Евангелиях Христос иногда Сам говорит о Себе как о Сыне Божиим (Ин 3. 18; 5. 25; 9. 35, 37; 10. 36; 11. 4; ср.: Мф 26. 64; Мк 14. 62), но в большинстве случаев Его признают таковым др. люди или даже духовные существа: арх. Гавриил (Лк 1. 35), Его ученики (Мф 14. 33), евангелист Иоанн (Ин 20. 31), бесноватые (Мф 8. 29; Лк 4. 41), Каиафа (Мф 26. 63; пар. Мк 14. 61), члены синедриона (Лк 22. 70), осуждавшие Христа иудеи (Ин 19. 7), проходящие мимо Креста (Мф 27. 43), искушитель (Мф 4. 3, 6; Лк 4. 3, 9), нечистые духи (Мк 3. 11).

Исповедание сотника, переданное по-разному в Евангелиях (Мф 27. 54; Мк 15. 39), может быть связано с римским пониманием царственной личности как *divi filius* либо может выражать мысль о праведности Распятого (Лк 23. 47), но не исключено, что оно находится в русле иудейских представлений о богосыновстве Мессии (Mowery. 2002).

На основании внеевангельских источников можно заключить, что идея богосыновства Мессии у иудеев Палестины межзаветного периода никогда не предполагала Его онтологическое равенство Богу. Поэтому евангельские изречения о Христе как Сыне Божиим могли интерпретироваться ими только как максимальное развитие Мессией Своих духовных даров и качеств, исключая онтологическое равенство Богу. В то же время это имело место и в христ. среде. О соблазне такой трактовки свидетельствует возникновение арианства в христ. Церкви. Более того, в Евангелиях выражение «сыны Божии» неск. раз употребляется в переносном смысле: по отношению либо к праведникам, удостоившимся достигнуть жизни буд. века и воскресения (Лк 20. 36), либо к праведникам-миротворцам, еще в этой жизни удостоившимся от Бога блаженства и указанного наименования (Мф 5. 9).

Тем не менее учение правосл. Церкви, источником к-рого является Откровение, говорит о том, что Иисус Христос единосущен Богу Отцу и что евангельское наименование Сын Божий должно пониматься как указание на онтологическое равенство Сына Отцу, т. е. что Сын Божий есть Бог. Основания этого учения лежат в канонических Евангелиях и составляют существенную часть евангельского богословия.



Иисус Христос перед Каиафой. Роспись ц. Богоявления в Ярославлею 1692 г.

Синоптические Евангелия указывают на то, что слова Христа о Его богосыновстве понимали в буквальном смысле даже Его противники: первосвященник Каиафа спрашивает Иисуса на суде: «Ты ли Христос, Сын Божий?» (Мф 26. 63; Мк 14. 61) - и в ответ на утвердительные слова Христа обвиняет Его в богохульстве (Мф 26. 64-65; Мк 14. 62-64), т. е. в нарушении иудейских монотеистических воззрений (ср.: Ин 19. 7).

Важнейшее свидетельство Иисуса Христа о Себе как о равном Отцу содержится в Ин 10. 30: «Я и Отец - одно» (ср.: Ин 14. 9). Иудеи поняли это высказывание как указание на онтологическое равенство Богу Отцу: они устремляются, чтобы побить Христа камнями за богохульство и за то, что Он, «будучи человек», делает Себя Богом (Ин 10. 33). Христос, отвечая на это, именует Себя Сыном Божиим (Ин 10. 36).

III. Богосыновство и учение о Логосе. 1. Понятие «Логос» в прологе Евангелия от Иоанна. Основным источником евангельского учения о единосущии Сына Отцу признается пролог Евангелия от Иоанна. Утверждая онтологическое равенство Сына Божия Богу Отцу, евангелист Иоанн Богослов называет Сына Логосом (Словом): «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος - Ин 1. 1). Здесь, как и в др. местах (Откр 19. 13), евангелист использует по отношению к Сыну Божию термин λόγος - без к.-л. ближайших предикатов или пояснений. Λόγος употребляется в значении «слово», но в высшем смысле - как «орган для точного и полного обнаружения активности разума». В этом случае λόγος неотделим от разума, к-рый он обнаруживает; «слово» - «внешне проявившийся» разум, а разум - «слово... внутреннее, еще не нашедшее своего внешнего обнаружения» (Глубоковский.1928. С. 91-92). Поскольку Бог - вечный разум, полностью Себя осознающий, то при Нем существует вечное Слово (Ин 1. 1) как акт этого самосознания. В отличие от человеческого немощного разума, который не всегда может найти адекватное словесное выражение для своих душевных движений, Бог в каждый момент Своего бытия - т. е. всегда - адекватно объективируется в Слове, поэтому Слово Божие должно быть столь же вечным (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος). Чтобы полностью отражать субъект, Слово Божие должно быть личностью, поскольку Бог - личность (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν). Будучи вечным образом Бога, Слово Божие также есть Бог (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) (Там же. С. 92-93). В этом общая причина того, что ап. Иоанн Богослов использует термин λόγος как указание на Божественное достоинство Сына.

2. Представление о Божественном слове в ВЗ. Наиболее близким по значению к греч. λόγος в текстах ВЗ является евр. דָּבָר, *dābār* (слово). В речи слово называет вещь, отсюда вещь, участвующая в событиях, обретает в *dābār* свой исторический элемент, а история выражается в *dābārīm* (словах). В слове *dābār* имеется 2 важных аспекта: во-первых, *dābār* всегда указывает на смысл вещи и поэтому относится к сфере знания; во-вторых, каждое *dābār* исполнено силы, к-рая может проявляться различным образом; эту силу ощущает всякий, кто принимает и усваивает слово. Этот динамический элемент определяет участие той или иной вещи в истории, отсюда *dābār* может означать «событие», а мн. ч.- летопись событий (ср.: 1 Пар 27. 24). Наиболее ярко оба аспекта проявляются в пророческих речах ВЗ.

Пророческое слово устанавливает столь тесную личную связь пророка с Богом, что им выражается иногда само пророческое служение (Ис 2. 1; Ос 1. 1; Мих 1. 1; Соф 1. 1). Учение закона Моисея, направленное не к отдельной личности, а к разным поколениям Израильского народа, также могло обозначаться термином *dābār* (Втор 12. 32). Творческая сила слова Господня как один из видов Откровения Божия проявила себя при творении Богом мира, когда действия Божии совершаются Словом (термин *dābār* в Быт 1 не встречается, но о слове Господнем при творении мира говорится в Пс 32. 6: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его - все воинство их»). Действенная сила «Слова Господня» описана в Ис 55. 11 и в Иез 37. 4 в пророчестве о воскресении дома Израилева (Иез 37. 5-11).

3. Представление о логосе в древнегреч. философии и эллинизированном иудаизме. Религ. употребление слова λόγος необходимо рассматривать с учетом представлений древнегреч. философии. Уже досократики использовали это слово для выражения идеи разумности мирового процесса, разумно-духовного начала мировой жизни (*Heraclit. Fragm. 115*), или даже как самостоятельную субъективно-личную силу (см.: *Муретов. 1881. С. 9*). Для софистов λόγος - одновременно разумная и нравственная сила в человеке (*Isocr. Or. 3, 6-7*). У Сократа и Платона λόγος - основополагающий факт гармонии жизни общества, поскольку в мире имеет место некая предсуществующая гармония между логосом мыслящей души и логосом вещей. По Платону, мир можно помыслить, только предположив, что в основании его лежит λόγος как объективная идея, составляющая его содержание и осуществляющаяся в его развитии. Она может быть воспринята миром, может осуществляться и воплощаться в его чувственных формах только при допущении, что мир есть живое существо (*Plat. Tim. 30b; Трубецкой. 2000. С. 33*). Аристотель подвел итог классическому пониманию человеческого существования фразой: «Человек отличается от остальных живых существ только словом» (*Arist. Pol. I 2*). В стоицизме λόγος становится термином для обозначения природы мира (космоса) и для определения низшей природы, понимаемой как истечение из божественного начала его «семенных логосов» (*Diog. Laert. VII 147-148*). При адаптации народной религии логос в стоическом представлении отождествлялся с Зевсом (*Aurel. Antonin. Ad se ipsum. V 27. 1*).

В качестве понятийного материала для учения о Логосе Евангелия от Иоанна иногда указывают на учение Филона Александрийского, у к-рого это учение является

естественным продолжением его представления о Боге как абсолютно трансцендентном существе, общающемся с миром и действующем в нем посредством особых божественных сил (θεῖαι δυνάμεις), верховной из к-рых является λόγος (см.: Трубецкой. 2000. С. 174). Высказывания Филона о λόγος таковы (см.: Там же. С. 176-179): 1) это энергия Божества (или сумма Его энергий), не обладающая самостоятельным бытием по отношению к своему источнику; 2) внутренний закон мира, своего рода мировая душа, к-рая пронизывает все вещи и образует конкретные виды существ, согласно их вечным прообразам (*Philo. De confus. ling.* 14; *Idem. Quis rer. divin.* 26; *Idem. De fuga et invent.* 20); 3) тварный посредник между Богом и миром, между нерожденным и сотворенным. Филон называет его εἰκὼν θεοῦ - «образ Божий» (*Idem. De spec. leg.* I 81). Он первое, чисто духовное создание Творца, Который созидает умный мир прежде чувственного (*Idem. Quis rer. divin.* 48; *Idem. Quod deter. pot.* 23). Поэтому он «старший Сын Божий» и противопоставлен «младшему», или «видимому сыну Божию» - чувственному миру. Чувственный мир создан по образу логоса, так же как логос сотворен по образу Божию (*Idem. De agr.* 23; *De confus. ling.* 14. 28; *Somn.* I 39. 41). λόγος принимает участие в творении мира как ὄργανον θεοῦ - «орудие Божие» (ср.: *Idem. De migr. Abr.* 6; *Idem. De cherub.* 127). Вместе с Σοφία Бог родил как Своего едиnorodного (πρωτόγονον) Сына умопостигаемый мир (τὸν νοητὸν κόσμον), который отождествляется с логосом следующим образом (*Idem. De opif.* 24; ср.: *De agr.* 51): неисчислимое множество сил Божества, образующих собой этот умопостигаемый мир или первообраз чувственного мира, обнимаются в логосе как в общем месте (τόπος); при этом λόγος являет собой разум Божий (*Idem. De confus. ling.* 34; *Idem. De opif.* 5-6, 11). Приобретая личностные черты, логос устанавливает посредничество между трансцендентным Богом и миром или человеком; этот логос, подобно «первосвященнику» (*Idem. De gigant.* 52), ходатайствует о человеке перед Богом (*Idem. De vita Mos.* II 133).

4. Предвечное рождение Сына от Отца. В Евангелии от Иоанна термин λόγος употребляется для указания на Божественную Личность Сына Божия; при использовании заложенных в λόγος и *dabār* смысловых оттенков здесь предлагается совершенно новое и оригинальное учение. Как и ветхозаветное *dabār*, λόγος является творческим началом, но не безличной силой Божества, а самостоятельной Личностью (Глубоковский. 1928. с. 97.). Будучи вечным проявлением самосознания Бога, эта Личность есть λόγος, высказанный Разум, и абсолютное Слово, что роднит это евангельское учение с концепциями логоса в греч. мысли. Подобно филоновскому логосу, Сын Божий в евангельском учении соучаствует в творении мира, но не как высшее из творений, а как Бог, равный Богу Отцу.

В совр. библеистике с учетом хиастической структуры пролога для интерпретации 1-го ст. привлекается параллельный последний стих - Ин 1. 18. Т. о. Слово отождествляется с Единородным Сыном, слова «Слово было у Бога» раскрываются в словах «сущий в недре Отчем», а «Слово было Бог» - в «Бога не видел никто никогда... Он явил». Согласно такой интерпретации, в начале пролога Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1) говорится о предвечном, т. е. вневременном, рождении Сына от Отца как таинственном проявлении внутрибожественной жизни. Выражение ἐν ἀρχῇ (в начале) имеет совершенно иной смысл, нежели евр. בְּרֵשִׁית (в начале) в Быт 1. 1. Слова «в начале» в кн. Бытие указывают на начало временного процесса - сотворения мира; это

«начало» служит точкой отсчета, моментом сотворения времени. «Начало» пролога Евангелия от Иоанна носит не временной, а онтологический характер и указывает на пребывание Слова Божия с Отцом (*Лосский В. Догматическое богословие. С. 209*). «В начале было Слово» - здесь «субъект определяется, как постоянное бытие, относительно которого всегда дозволителен предикат «был» и к которому ни в малейшей степени не приложим термин «произошел»: Он всегда ἦν, в каждое мыслимое мгновение, и поэтому не может иметь начала» (*Глубоковский. 1928. С. 93-94*).

С 1-го же ст. пролога Евангелия от Иоанна Отец именуется Богом, Сын - и Словом и Богом. καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν - возможный перевод: «и Слово было к Богу» (Ин 1. 1), здесь частица πρὸς «указывает на движение, на динамическую близость... Таким образом, πρὸς содержит в себе идею отношения; это отношение между Отцом и Сыном есть предвечное рождение» (*Лосский В. Догматическое богословие. С. 211*). Выражение καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (букв. перевод: «и Слово было Богом») служит указанием на Божественное достоинство Слова Божия. Т. о., анализ Ин 1. 1 выявляет следующие предикаты, употребляемые в Евангелии от Иоанна по отношению к Логосу: Он вечен, Он есть личность, и Он - той же Божественной природы, что и Отец (*Глубоковский. 1928. С. 95, 96*).

IV. Единородный Сын Божий. Для указания на единосущность Сына Отцу ап. Иоанн Богослов использует выражения ὁ μονογενὴς υἱός (единородный Сын - Ин 1. 14, 18; 3. 16, 18; 1 Ин 4. 9) и ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (сущий в недрах Отца - Ин 1. 18).



Св. Троица в деяниях. Пелена. Москва, мастерская Матрены Годуновой. 1592-1593 гг. (ГММК)

Термин μονογενής известен в древнегреч. лит-ре со времен Гесиода (700 г. до Р. Х.). Первая часть, моно-, указывает на характер рождения, а не на источник (в отличие от слов διογενής - рожденный Зевсом или γηγενής - рожденный от земли). Отсюда μονογενής означает «единственный рожденный», «не имеющий братьев или сестер», «единственный наследник», но никак не «рожденный от одного». У греч. писателей этот термин использовался для усиления смысла: μονογενής вместо μόνος, чтобы подчеркнуть, что родители никогда не имели более одного ребенка (*Aeschyl. Agam. 898; Plat. Crit. 113d*). В переводе LXX μονογενής использовано для передачи древнеевр. *yāhūda* в Суд 11. 34, где речь идет о единственной дочери Иеффая (ср.: Тов 3. 15; 6. 11; 8. 17). В Пс 21. 21 это слово указывает на душу - в смысле ее уникальности

и исключительности. Иосиф Флавий употребляет *μονογενής* в смысле «единородный» (*Ios. Flav. Antiq.* I 222; V 264).

В НЗ термин встречается в Евангелиях от Луки, от Иоанна и в Послании к Евреям в значении «единородный»: Исаак - единственный сын у Авраама от жены Сарры (Евр 11. 17), у наинской вдовы - единственный сын, к-рого воскрешает Христос (Лк 7. 12), тем же словом обозначаются дочь Иаира (Лк 8. 42) и бесноватый отрок, к-рого исцелил Иисус (Лк 9. 38).

Только в Евангелии от Иоанна термин *μονογενής* используется для указания на отношение Сына Божия к Богу Отцу: только Сын Божий действительно родился от Отца по Божеству; в этом случае исключается понимание рождения Сына от Отца в несобственном, переносном смысле. В отношении др. лиц в Евангелии возможно только метафорическое уподобление рождению (уверовавшие в Сына Божия становятся чадами Божиими, к-рые «от Бога родились» - Ин 1. 12-13); это рождение происходит «от воды и Духа» (Ин 3. 5) (см.: Малиновский. 1910. Т. 1. Ч. 1. С. 406-407). Сам Христос отличает Свое Богосыновство от условного богосыновства людей: Он никогда не говорит «Отец наш», но «Отец Мой» и «Отец ваш» (Ин 20. 17; Мф 5. 45 и др.), особый случай представляет начало молитвы «Отче наш»: Господь произносит ее от имени Своих учеников, научая их этой молитве (Мф 6. 9). У ап. Павла также прослеживается отличие «собственного Сына» Божия (ὁ ἴδιος υἱός - Рим 8. 32) от сынов Божиих, прославляемых по благодати (Рим 8. 14-15).

Рождение от Отца в евангельском повествовании предполагает исключительно тесное общение с Ним Сына, недоступное ни для каких др. существ, поэтому именно единородный Сын способен открыть славу Небесного Отца (Ин 1. 14), явить полноту Откровения о Боге (Ин 1. 18) и совершить спасение падшего человека (Ин 3. 16) и суд над неверующими (Ин 3. 18). В дальнейшем термин *μονογενής* лег в основу важнейшего догматического учения Церкви о рождении Сына от Отца как отличительном свойстве Второй Ипостаси Пресв. Троицы (Малиновский. 1910. Т. 1. Ч. 1. С. 408-409).

V. Бог Отец создает мир Своим Словом. Зачатки учения об этом можно найти уже в ВЗ (Быт 1. 3; Пс 32. 6; Притч 8. 27-30 и др.). Но во всей полноте учение о творении мира Словом Божиим ясно выражено в Ин 1. 3-4а: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* («Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь...»). В экзегетической лит-ре предложено неск. вариантов логического разбиения этой фразы (Lamarch. 1964. Р. 514-523). Первый вариант пунктуации: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть. Что начало быть - в том была жизнь», при этом *ἐν αὐτῷ* может пониматься различно: либо речь идет о Слове Божием («Что начало быть - в Нем была жизнь»), либо это относится к сотворенному миру («Что начало быть - в этом была жизнь»). Такой вариант чтения поддерживают папирус , 75с (это чтение внесено редактором текста; нач. III в.), унциалы С (V в.), В (VI в.), L (VIII в.), Wsupp (V в.), 050* (оригинальное чтение текста; IX в.), 0141*vid (вероятное чтение оригинального варианта текста; X в.). Второй вариант понимания - точка ставится после *ὃ γέγονεν* перед *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* («Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь...») - присутствует

в унциалах а2 (принадлежит 2-му редактору рукописи, в оригинале было без точки; IV в.), Q (IX в.), Y (VIII-IX вв.), 050с (принадлежит редактору; IX в.), в семействе f13 (IX в.) и в визант. семействе рукописей, отражающем традицию Византийской Церкви, в ряде минускулов (датируемых не ранее IX в.). Третий вариант - логическая пауза помещается непосредственно перед ζωὴ ἥν (тогда смысл таков: «все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, [а] что начало быть - [было] в Нем. Жизнь была...») - встречается лишь у некоторых отцов Церкви (*Lamarche*. 1964. Р. 518).

С грамматико-лексической т. зр. 1-й и 2-й вариант пунктуации имеют определенные проблемы. В 1-м случае нек-рые толкователи указывают на неожиданность употребления ἥν в отношении к тварному миру после того, как в стихах 1-2 эта глагольная форма последовательно употреблялась по отношению к Слову Божию (*Ibid*. Р. 519). При пунктуации 2-го варианта неск. неожиданной признается позиция ὃ γέγονεν («что начало быть») после οὐδὲ ἔν («ничто») (*Ibid*. Р. 521). Первый вариант пунктуации навязывает слову «жизнь» смысл естественной жизни, общей всякому живому существу, но это слово в Евангелии от Иоанна обозначает сверхъестественную, духовную жизнь, к-рую принес Христос и к-рая становится спасением для человека. Ин 1. 3-4а не является исключением, т. к. уже в Ин 1. 4б об этой «жизни» говорится, что она стала «светом человеков». Именно второй вариант пунктуации принят в церковнослав. и синодальных переводах и вошел в традицию рус. богословской науки (*Малиновский*. 1903. Ч. 2. С. 31).

Во втором варианте отмечается использование глагола ἐγένετο (aor. ind. med. от γίγνομαι - становиться) в Ин 1. 3-4а: творческая деятельность Слова Божия «рассматривается в противопоставлении [Его] длительному существованию, о котором говорится в стихах 1-2» (*Клеон*. 2001. С. 307). Рождение Слова Божия от Отца происходит в вечности, творение мира - во времени, это процесс совершенно иного рода.

Эту же мысль высказывает ап. Павел: (букв. перевод) «Ибо в Нем создано всё... все через (δι' αὐτοῦ) Него и для Него (εἰς αὐτόν) создано» (Кол 1. 16). Здесь τὰ πάντα δι' αὐτοῦ («все через Него») буквально соответствует мысли Ин 1. 3 о творении всего Словом, а ἐν αὐτῷ и εἰς αὐτόν (букв. перевод: «в Нем» и «для Него») хорошо согласуются с χωρὶς αὐτοῦ («без Него») в Ин 1. 3, т. е. с мыслью о том, что вне Слова ничего не было создано (*Boismard*. 1953. Р. 23). Святоотеческая формулировка «Отец творит мир через Сына в Духе Святом» (*Athanas. Alex. I Ep. ad Serap. 30; Idem. III Ep. ad Serap. 1; Малиновский*. 1903. Ч. 2. С. 32; *Лосский В.* Догматическое богословие. С. 226) восходит также к ап. Павлу: именно он в ряде мест говорит о том, что все происходит из (ἐξ) или от (ὑπό) Отца (1 Кор 8. 6; 2 Кор 5. 18), через (διὰ) Сына или Сыном (Кол 1. 16) и в (ἐν и εἰς) Духе Святом (Еф 2. 18; Рим 11. 36).

Согласно прологу Евангелия от Иоанна (Ин 1. 4), все не только сотворено, но и существует благодаря Логосу: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἥν («в Нем была жизнь»); глагол ἥν указывает на постоянное качество Логоса - полноту жизни в Нем и источник жизни для всего творения. Все сущее не только произошло благодаря Ему, но и продолжает черпать свое бытие в беспредельном богатстве Его жизни. Поскольку слово ζωή употреблено без артикля, оно означает не физическую или духовную жизнь, но ту и др. вместе (*Глубоковский*. 1928. С. 100). Эта жизнь характеризуется через символику

«света для людей» (φῶς τῶν ἀνθρώπων): подобно тому, как способность видеть свет является условием для жизни любого живого существа, так и для людей, к-рых отличает способность к духовной жизни, последняя возможна только, если они признают в качестве ее первоисточника Логос. Для этого требуется единение и сродство с Ним, т. е. богоуподобление в высокой степени нравственного развития (Там же).

VI. Отец спасает мир через Сына. Греч. слово *πάντα* в Ин 1. 3, как и древнеевр. *haššamayim wəhā'ares* в Быт 1. 1, является указанием на весь космос. При этом как в ВЗ описание творения мира Богом (Быт 1) или Его персонифицированной Премудростью (Притч 8. 27, 30), так и в Евангелиях повествование о творении мира через Сына Божия (Ин 1. 3) являются началом для раскрытия истории и учения о спасении (Küng. 1965. P. 171 sqq.). Сын рождается от Отца вне времени, в вечности (Ин 1. 2), но посылается в этот мир (κόσμος) Отцом во времени и воплощается от Девы Марии для искупления и спасения человека (*Сильвестр (Малеванский)*. Богословие. Т. 2. С. 237): «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16). Все предшествующие воплощению Сына Божия деяния Божии в мире характеризуются здесь как любовь, поскольку ниспослание Сына является ее результатом (*Клеон, Клеон*. 2001. С. 321). Воплощение Сына ставит целью не суд с вынесением окончательного приговора, но спасение мира (Ин 3. 17). Это спасение носит личностный характер и возможно только через веру в Сына Божия как Спасителя (Ин 3. 18).

Свящ. Димитрий Юревич

Святой Дух

В домостроительстве Божественного Откровения Свящ. Писание ВЗ явно возвестило человечеству о Боге Отце и лишь прикровенно и прообразовательно о Боге Сыне. НЗ, который говорит открыто и о Божестве Бога Отца, и о Божестве Бога Сына, о Божестве Духа говорит «только лишь намеком», «открыто не называет Богом Духа Святого и не упоминает в достаточной мере о Его Божестве» (*Greg. Nazianz. Or. 31. 26*). Отсутствие в НЗ однозначных указаний на Божество Духа («в Писании Дух не весьма ясно именуется Богом и не так часто упоминается, как сперва Отец, а потом Сын» - *Ibid. 21*) привело к тому, что Божество Св. Духа в качестве Третьей Ипостаси Св. Троицы получило догматическое выражение не только на основании Свящ. Писания, но также в результате литургическо-бытийного опыта Церкви и личного опыта верующих: «Ныне же,- пишет свт. Григорий Богослов,- Дух Святой Сам пребывает в нас и дает нам более ясное откровение о Себе» (*Ibid. 26*).

Нек-рые совр. библеисты объясняют неразвитость евангельской пневматологии тем, что, по их мнению, евангелисты усматривают различие в действиях Св. Духа в разные эпохи истории человечества: в эпоху пророков, во время земного служения Христа и затем в эпоху Церкви (*Baer. 1926; Conzelmann. 1960; Dunn. 1970, 1972; Haya-Prats. 1975; Turner. 1992, 1996*). Так, Св. Дух не приходит, пока Христос совершает Свое служение («...если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам...» - Ин 16. 7). Поэтому в Евангелии от Иоанна пришествие Св. Духа понимается как буд. событие (Ин 14. 16, 26). Св. отцы объясняют сдержанность евангелистов в изображении действий Св. Духа тем, что «небезопасно было, прежде

нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына и, прежде нежели признан Сын, обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищею, принятою не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет» (*Greg. Nazianz. Or. 31. 26 // PG. 36. Col. 131*).

Различные периоды действия Св. Духа особенно прослеживаются в Евангелии от Луки: эпоха пророков (полагают (*Conzelman. 1960*), что в первых 3 главах воссоздается картина пророческих времен, когда Дух нисходил на пророков только в момент пророчества), период земного служения Иисуса Христа (Лк 3. 21-22; Рождение Христа ознаменовало новую эпоху в истории человечества - Христос рожден от Духа и Дух теперь благодатно соединен с человечеством Христа) и эпоха первоначальной Церкви (Деян 2-28 - Деяния св. апостолов изображают новый этап, когда Дух соединяется с апостолами и всеми, кто следуют Христу).



Сошествие Св. Духа на апостолов. Икона. Иконописец Иосиф Владимиров. 1666 г. (ц. Св. Троицы в Никитниках, Москва)

Большинство библеистов, однако, считают, что отсутствие развитого учения об Ипостаси Св. Духа, породившее догматическую неопределенность даже в святоотеческую эпоху (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 21. 33*), объясняется тем, что центром евангельской вести является Личность Иисуса Христа, тогда как о познании Св. Духа говорится только в форме обетования. В Слове о св. Афанасии Великом свт. Григорий Богослов пишет: «Все прочие, исповедовавшие наше учение, разделились на три части, и многие в учении о Сыне, а большее число в учении о Духе Святом, где и придерживаться нечестия (т. е. неверного учения.- *Авт.*) почиталось благочестием, заражены были недугом, и только немногие о том и другом учили здраво» (*Ibidem // PG. 35. Col. 1121*). Т. к. благовестие Евангелия ограничивается историей служения Христа, не охватывая сошествия Св. Духа в Пятидесятницу, в Евангелиях говорится только о том, как Дух являл Себя в земном служении Христа, но не в служении Его учеников, «ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин 7. 39).

I. Евангельское откровение о Св. Духе в контексте евр. толкований ВЗ. Слово «дух» (евр. רוּחַ, греч. πνεῦμα - букв. ветер, дуновение) чаще всего в ВЗ употребляется в значении «Дух Божий» (напр.: Пс 50. 13-14; Ис 63. 10-11), указывая либо на присутствие самого Бога, либо на Его «действие», но не в смысле самобытной Божественной Ипостаси, что не соответствовало представлениям иудейского

монотеизма. Иногда Духу приписывали даже материальные свойства (*Gunkel*. 1888). Именно поэтому в таргумах, отражающих иудейскую экзегезу, отсутствует «личностная» интерпретация «Духа»: напр., в Быт 1. 2, основополагающем месте для пневматологии ВЗ, словосочетание «Дух Божий» (רוח אלהים) передается арам. רוח אלהא...רוח, что может переводиться как «дух от Бога» или даже как «ветер от Господа» (Таргум Псевдо-Ионатан. Быт 1. 2; Фрагментарный таргум. Быт 1. 2; Б. Гроссфельд утверждает, что רוח в таргумах означает «ветер/дуновение», а не «дух», но в Таргуме Онкелос на Быт 1. 2 слово רוח употреблено с определенным артиклем, что может указывать на значение «Дух» (*Grossfeld B. The Targum Onkelos to Genesis*. Wilmington, 1988. P. 42)). Элементы подобного толкования, где Дух выступает как внеличностная сила, обнаруживаются не только в ВЗ, но и в НЗ (ср.: «Дух» как сила (δύναμις) Бога в Лк 1. 35; выражению «Дух Божий» - Мф 12. 28 в параллельном месте соответствует «перст Божий» - Лк 11. 20), и у св. отцов (ср.: *Greg. Nazianz. Or.* 31. 5: «Что же касается премудрых среди нас, то одни почитали Его (Св. Духа.- *Авт.*) действованием, другие тварью, а иные не решались сказать о Нем ни того ни другого, из уважения, как они говорят, к Писанию, которое будто бы ничего не выразило о сем ясно»).

В межзаветной лит-ре часто встречается понятие «Дух пророчества»: 1) Дух сообщает откровение или наставляет в той или иной ситуации (4 Езд 12. 33; *Philo. Somn.* II 252); 2) является источником богодухновенной премудрости (см.: таргумы на Исх 31. 3; Фрагментарный таргум. Числ 11. 26-27; Таргум Онкелос. Втор 34. 9; *Philo. De vita Mos.* II 265; *Ios. Flav. Antiq.* X 239); 3) побуждает к пророчеству (таргумы на Числ 11. 26-27; *Ios. Flav. Antiq.* IV 119; Юб 25. 14; 31. 12; *Philo. De spec. leg.* IV 49); 4) вдохновляет людей на славословие Бога (1 Енох 71. 11; Таргум на пророков. 1 Самуила 10. 6; 19. 20).

Согласно иудейским толкованиям Иоиль (2. 28-32), Дух пророчества по причине грехов народа отошел от Израиля со времен последних пророков (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 65b; Тосефта, Сота 13. 3-4). Поэтому после вавилонского плена всякий, объявлявший себя пророком, подвергался наказанию (Зах 13. 2-6). Однако в последние времена, по предсказанию пророков (Иез 36. 26-27; 37. 12-14), Господь изольет Свой Дух на Израиль (Мидраш Хаггадол на Бытие. 140), который тогда сможет познать Бога и Его волю (Таргум на пророков. Иез 36. 25-26; Вавилонский Талмуд, Берахот 31b-31a).

Богословие ВЗ связывало «возвращение» в мир Духа Божия с приходом Мессии (ср.: Зах 12. 10). Прообраз Мессии усматривали в царе Давиде, обладавшем пророческим Духом и силой свыше (1 Цар 16. 13). Прор. Исаия предрекает приход Помазанника, подобного Давиду («отрасли от корня Иесеева»), наделенного Духом премудрости, разума и силы (Ис 11. 1-4). Мессианские ожидания, проявляющиеся в евр. апокалиптической лит-ре, становятся особенно интенсивными к нач. I в. по Р. Х. (1 Енох 49. 2-3; 62. 1-2); именно в это время распространяется интерпретация пророчества Мал 4. 5 о приходе Предтечи Мессии в образе прор. Илии вместе с др. «духоносными» людьми - предвестниками нового эона, когда Дух Божий будет дан всему человечеству (Таргум на пророков. Иоиль 2. 28-29).

II. Учение о Св. Духе в синоптических Евангелиях. В совр. библеистике принято считать, что Евангелия расходятся в интерпретации действий Св. Духа, причем различия отмечаются не только между синоптическими Евангелиями и Евангелием от Иоанна, но и между синоптическими Евангелиями, особенно Евангелиями от Матфея и от Луки.

Нек-рые исследователи полагают, что в Евангелии от Луки присутствует преимущественно ветхозаветное понимание Духа: Он действует только как «пророческий Дух», вдохновляя на пророчество, давая откровение, премудрость, но при этом не являясь источником чудотворений и исцелений (*Schweizer. 1969; Naya-Prats. 1975; Menzies. 1991*). В качестве аргумента приводится, напр., рассказ об изгнании беса (Лк 11. 14-28), когда «народ» напрямую ставит вопрос об источнике целительной силы Христа; евангелист Лука нарочито меняет понятие «Дух Божий», к-рое использует в том же эпизоде евангелист Матфей (Мф 12. 28), на «перст Божий», чтобы сохранить за понятием «Дух Божий» сугубо пророческий смысл. Др. толкователи считают, что эта замена не имеет большого богословского значения, а Дух во всех Евангелиях, помимо перечисленных пророческих функций, является также источником чудотворений и исцелений, внутренне и нравственно преобразующим человека (*Turner. 1992, 1996; Shelton. 1991*).

Важное место в совр. исследованиях занимает вопрос об ипостасности Духа. Мн. зап. экзегеты склонны видеть в богословии синоптических Евангелий в отличие от Евангелия от Иоанна типично ветхозаветное понимание Духа как имперсональной (*Gunkel. 1888; Leisegang. 1922; Schweizer. 1969*) или «полуперсональной» силы (*Bultmann. 1971; Fitzmyer. 1981-1985*), однако нек-рые признают, что и в синоптических Евангелиях, и в Евангелии от Иоанна Дух - это Божественная Личность (*Swete. 1921; Hull. 1967; Bruner. 1970; Bovon. 1987; Turner. 1992, 1996*). Особый статус Духа подчеркивается в речении, где Христос предостерегает слушателей от хулы на Св. Духа как от греха, к-рый не имеет прощения (Мф 12. 31-32; Мк 3. 28-30; Лк 12. 10-12). «Личностное» осмысление Духа в этой логии становится очевидным, если рассматривать ее на фоне слов прор. Исаии: «...они (израильтяне.- *Авт.*) возмутились и огорчили Святого Духа Его; поэтому Он обратился в неприятеля их: Сам воевал против них» (Ис 63. 10). С учетом этой аллюзии слова Христа о непрощительном грехе указывают на сущность и «персональность» Св. Духа как Божественного Лица, отличного и от Бога Отца, и от Бога Сына.

Несмотря на разногласия в вопросе об ипостасности Св. Духа, большинство исследователей согласны в том, что евангелисты понимали Крестную смерть, Воскресение и Вознесение Христа как события, предвосхищающие ожидаемое Израилем эсхатологическое излияние Духа Божия на человека (Ин 16. 7-11; 20. 22-23). Приход Мессии-Христа и излияние Св. Духа знаменуют события эсхатологического порядка - окончательное и решающее вхождение Бога в историю человечества и наступление ее новой зоны. Прор. Иоанн Предтеча проповедует приход Того, Кто будет крестить «Духом Святым и огнем» (Мф 3. 11; Лк 3. 16), Его служение завершится апокалиптическим Судом человечества, сопровождающимся космическими катаклизмами (Лк 3. 5-9). Подобная эсхатологическая роль приписывается Духу Божию также и в межзаветной лит-ре: Дух истребит грешников

и огнем очистит праведников (Дан 7. 10; 1 Q Н 3. 20-36; 1 Енох 67. 13; 4 Езд 13. 10-11; CD 4. 21-22). «Эсхатологично» само рождение прор. Иоанна Крестителя, предвестника Христа, пришедшего «в духе и силе Илии» (Лк 1. 17), отмеченное беспрецедентным в дохрист. лит-ре даром Св. Духа: Иоанн будет исполнен Св. Духа «еще от чрева матери» (Лк 1. 15).

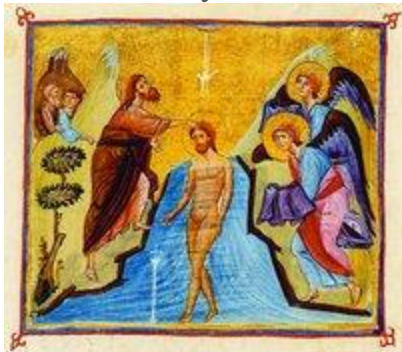
Пророческое служение в Св. Духе изображается в самом начале Евангелия от Луки. Праведные Захария и Елисавета сподобляются дара пророческого Духа (Лк 1. 41-42, 67). Симеон Богоприимец принимает предсказание от Св. Духа (Лк 2. 26), приходит в храм под водительством Св. Духа (ἐν τῷ πνεύματι - Лк 2. 27) и получает дар пророчества (Лк 2. 29-35). По мнению мн. исследователей, в первых главах Евангелия от Луки воссоздается образ пророческой эпохи Израиля, на смену к-рой приходит новая эпоха - христианство, где Св. Дух соединяется с человечеством и проявляется во всех сферах благодатной жизни (Conzelmann. 1960).



Рождество Христово. Миниатюра из Евангелия. XII в. (Ath. Pantel. 2. Fol. 210v)

III. Св. Дух и Рождество. Воплощение Спасителя от Духа Святого и Девы Марии (см. ст. Богородица) - момент соединения Духа Божия с человеческой природой Христа. В Евангелии от Матфея лишь кратко упоминается об этом событии (Мф 1. 18, 20), в Евангелии от Луки оно получает развернутое богословское осмысление: от Св. Духа рождается Тот, Кто «будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова веки, и Царству Его не будет конца» (Лк 1. 32-33). Сам факт рождения Спасителя есть восстановление статуса богосыновства, утерянного первозданным Адамом, от которого, конечно, отличается Богосыновство Христа по Его божеству как Логоса, Второго Лица Пресв. Троицы. Адам, согласно Быт 2. 7, был наделен от Бога «дыханием жизни» (נְשֵׁמַת חַיִּים). Понятие *nəṣṣānā* в ВЗ может выступать синонимом «духа Божия» (ср.: Иов 34. 14; Пс 103. 29-30). Однако через падение Адама человечество лишилось *nəṣṣānā* - дара Духа и, как следствие, богосыновства (Быт 6. 3; ср.: Cyr. Alex. In Luc. 4 // PG. 72. Col. 525). Указывая на его восстановление во Христе, евангелист приводит родословие Христа (Лк 3. 23-38) по восходящей линии - до Адама и через него до Бога. Единение во Христе Духа с человеческой природой восстанавливает богосыновство Адама: Сын, рожденный от Девы Марии, есть «Сын Всевышнего» (Лк 1. 32-33). Попытки либеральных библиистов объяснить уникальную роль Духа в рождении Христа влиянием языческих представлений

(Leisegang. 1922) не имеют под собой оснований (Barrett. 1950, 1966). Понятия «новое рождение» и «новое творение» Духом Святым, к-рые лежат в основе евангельской пневматологии, уникальны и неизвестны дохрист. иудаизму.



Крещение Господне. Миниатюра из Евангелия. XI в. (Ath. Dionys. 587m. Fol. 141v)

IV. Св. Дух и Крещение. Первое явление Св. Духа в зримой форме происходит в момент Крещения, когда «Дух Святой нисшел» на Христа «в телесном виде, как голубь» (Лк 3. 21-22; ср.: Мк 1. 10; Мф 3. 16). В позднем иудаизме голубь символизировал примирение Бога и человека (ср.: Быт 8. 11) и вестника истины (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 95a; ср.: *Ioan. Chrysost. In Matth. 12. 3*). Евангельское повествование о Крещении в правосл. богословии осмысливается как Богоявление, свидетельствующее об онтологическом единстве Сына и Св. Духа. Попытки либеральных зап. исследователей объяснить Крещение и явление Св. Духа как «сугубо субъективное видение» или как главный момент «усыновления» Христа Богом Отцом и помазания Его Духом Святым несовместимы с правосл. пониманием, где Христос изначально является рожденным от Духа, т. е. исполненным Духа от момента рождения (Cyr. Alex. In Luc. 3 // PG. 72. Col. 521-524).

V. Св. Дух и искушения в пустыне. Синоптические Евангелия повествуют о 1-м действии Св. Духа по Крещении: Христос ведется Духом в пустыню на брань с диаволом (Мк 1. 12-13; Мф 4. 1-11; Лк 4. 1-13). В повествованиях об искушениях не описывается роль Духа, однако евангелист Лука отмечает, что Господь, отправляясь в пустыню, был исполнен Св. Духа (Лк 4. 1). Мн. исследователи склонны понимать этот эпизод как начало эсхатологической борьбы Мессии, наделенного силой Божественного Духа, с силами зла. В иудействе было распространено представление, что Св. Дух наделит Мессию божественной премудростью, против к-рой враг-диавол не сможет устоять (1 Енох 49. 3; Ps. Sol. 17. 37; 18. 7; Таргум на пророков. Ис 11. 1-2). Евангелие от Луки повествует о том, что после искушений Христос вернулся в Галилею «в силе Духа» (Лк 4. 14), что свидетельствует о мессианском характере победы над врагом.

VI. Св. Дух в служении Иисуса Христа. В Евангелии от Матфея подчеркивается, что последующее мессианское служение Христа, изгнание Им нечистых духов совершается силой Св. Духа, знаменуя приход в мир Божественной силы, вступившей в борьбу с врагом (Мф 12. 28). Обвинениям фарисеев в том, что Христос действует не Божественным Духом, а силой *Вельзевула*, противопоставляется «реченное через пророка Исаию»: «Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой,

Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд» (Мф 12. 18 слл.; ср.: Ис 42. 1 слл.). Характер эсхатологической борьбы Св. Духа с силами зла в служении Мессии показан и в притче о «сильном» (Мф 12. 29). Не только изгнания бесов, но и исцеления людей понимаются исключительно в контексте мессианского служения как «дела Христовы» - дела Мессии, исполненного Св. Духом ради избавления Израиля от духов злобы (Мф 11. 2-6), поскольку в евангельские времена всякая болезнь и немощь воспринимались как следствие действия сатанинских сил (ср.: Деян 10. 38; Лк 13. 11). В Евангелии от Матфея описываются исцеления, совершенные Христом силой Св. Духа, как исполнение пророчества Ис 42. 1-2 (Мф 12. 15-51), где исцеляющий Дух дается «Страждущему Рабу Господню». Такое же понимание Духа (т. е. не только пророческого, но и исцеляющего) некоторые исследователи склонны видеть и в Евангелии от Луки, ссылаясь на тот факт, что все свершения Христа представляются в нем в свете исполнения пророчества Ис 61. 1-2 («Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное и день мщения Бога нашего, утешить всех сетующих...»), т. е. как совершаемые силой Духа (Лк 4. 18-21; *Turner. 1992, 1996*). В межзаветной иудейской лит-ре Ис 61. 1-2 толковалось как выражение чаяний «Нового исхода» и ожидания мессианского Юбилейного года, который избавит «нищих» от господства Велиара (11 Q 13; см.: *Sloan. 1977*). В Евангелии от Луки Иисус Христос изображается наделенным Духом и для освобождения Израиля от гнета сатаны; в это служение включаются не только исцеления и изгнания нечистых духов (Лк 7. 21-22; 13. 10-15), но и избавление Израиля от «слепоты» и «глухоты» идолопоклонства (Лк 8. 4-15; ср.: Деян 28. 26-27) (*Turner. 1992, 1996*). Цитата Ис 61. 1-2, возвещающая «Новый исход», представляет Христа как пророка, подобного Моисею (Втор 18. 18), Который пророческим Духом поведет Израиль ко спасению. Т. о., в христологии синоптиков заметно стремление подчеркнуть роль Св. Духа в служении Христа: Иисус-Мессия есть исполнение прообразов как пророческого (Он Пророк, подобный Моисею, и в Нем действует «пророческий Дух»), так и мессианского типа (Он из рода Давидова, и Ему даны дары Св. Духа как сверхъестественной силы).

VII. Св. Дух в синоптических Евангелиях. Синоптические евангелия, повествующие о служении Христа и апостолов до Пятидесятницы, не описывают буд. дары Духа верующим так, как это, напр., делают авторы Деяний св. апостолов или апостольских Посланий.

Некоторые исследователи считают слова «если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк 11. 13) обетованием дара Св. Духа ученикам, которое предвосхищает Пятидесятницу (*Fitzmyer. 1979. Р. 916; Stronstad. 1984. Р. 46; Menzies. 1994. Р. 160*). Однако М. М. Тёрнер относит это высказывание ко времени земного служения Христа, а не к буд. служению апостолов после Пятидесятницы. Смысл слов «Отец Небесный даст Духа Святого» в том, что Бог дает Благое Духа, а не духа зла, в одержимости к-рым обвиняли Христа Его противники. Такое понимание подтверждается и вариантом чтения папируса , 45 (III в.), где вместо πνεῦμα ἁγίου стоит πνεῦμα ἀγαθόν (ср.: *Cyr. Alex. In Luc. 11 // PG. 72. Col. 790*).

Единственное явное обетование Духа у синоптиков - «Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф 10. 19-20; ср.: Мк 13. 11; Лк 12. 11-12) - говорит о «Духе пророчества», Который дарует премудрость гонимым последователям Христа. Некоторые исследователи на этом основании считают, что для синоптиков Св. Дух не играет решающей роли в истории спасения, а является лишь неким «вспомогательным даром» (*donum superadditum*), укрепляющим учеников Христа в их апостольском служении (*Gunkel*. 1888; *Lampe*. 1951; *Ervin*. 1984 и др.).

Обетование об излиянии Св. Духа в момент Пятидесятницы в синоптических Евангелиях в завуалированной форме дается лишь в прощальной заповеди Христа. В Евангелии от Матфея Господь заповедует апостолам «крестить все народы во имя Отца и Сына и Святого Духа». Эта формула, в к-рой имя Св. Духа поставлено в один ряд с именами Отца и Сына, окончательно переосмысляет роль и сущность Св. Духа и выводит евангельскую пневматологию за рамки представлений иудейской традиции. Попытка объяснения этой формулы как результата мидрашистского толкования (см. *Мидраш*) на Дан 7. 9-27, где понятие «множество ангелов» заменено метафорой «Дух Святой» (*Schaberg*. 1982), не принимает во внимание тот факт, что троиственность Лиц Божества была явлена уже в момент крещения Господа. Прощальная заповедь Христа апостолам лишь окончательно запечатлевает это в точной богословской формуле. В Евангелии от Луки хотя не упоминается «Дух» в последней речи Спасителя, но «обетование Отца» (Лк 24. 49) в Деян 2. 17, 33 связывается с пророчеством Иоила. На этом основании нек-рые исследователи считают, что для Луки дар Св. Духа представляется главной отличительной особенностью христианина (*Büchsel*. 1926; *Dunn*. 1970, 1972, и др.).

VIII. Св. Дух в Евангелии от Иоанна. Вершиной евангельского откровения о Св. Духе является пневматология Евангелия от Иоанна, к-рое раскрывает внутритроичную жизнь Божества и свидетельствует о Божественном статусе Св. Духа. Св. Дух понимается как Лицо-Ипостась Св. Троицы. Отсутствие подробного повествования о Крещении и схождения Св. Духа нек-рые исследователи объясняют тем, что евангелист Иоанн желал подчеркнуть Божество Христа, Который не нуждается в «пророческом Духе» как источнике Своих действий и слов,- Христос Сам есть Бог-Превечный Логос (*Kümmel*. 1973; *Schweizer* 1969 и др.).

Др. библеисты отмечают особенность свидетельства Иоанна Крестителя: в отличие от синоптических Евангелий, где говорится, что Дух нисходит на Христа, в Евангелии от Иоанна Дух - «пребывающий на Нем» (Ин 1. 32-33).

В Евангелии от Иоанна дар Св. Духа сравнивается с живой водой, «текущей в жизнь вечную» (ср.: Ин 4. 10, 13-14). Метафора объединяет ряд символических образов: 1) «текущая вода» является символом спасения, принесенного Богом в последние времена (ср.: Ис 55. 1; Зах 14. 8; Иез 47. 1-12); 2) вода, будучи «животворящей», является и символом Божественной премудрости (Притч 13. 14; 18. 4; Сир 24. 21), часто таким «источником» назывался ветхозаветный закон (Сир 24. 23-29; CD 19. 34); 3) метафора «воды» использовалась для выражения дара Св. Духа (Ис 44. 3; 1 Q 28. 4. 21). Ассоциация «воды» с даром Духа очевидна в словах Господа, сказанных Им в

Иерусалиме на празднике кущей (Ин 7. 37-39), с к-рым в ВЗ связывались обетования о реках спасения, текущих из храма. Господь же призывает «жаждущих» к Себе - как к новому, истинному источнику. Ин 7. 39 связывает этот дар Духа с распятием, воскресением и вознесением Христа.

В Ин 14. 16-26; 15. 26-27; 16. 7-15 повествуется об обетовании Господом дара грядущего Св. Духа (Ин 14. 26), «Духа истины» (Ин 14. 17; 15. 26; 16. 13; ср.: Юб 25. 14; 1 Q 28. 3. 18-25), Который будет действовать как *παράκλητος* (Ин 14. 16; 15. 26; 16. 7), - это обозначение Св. Духа встречается только в Евангелии от Иоанна, и его точный смысл остается предметом дискуссий экзегетов.

Слово *παράκλητος* буквально значит «призванный», в I в. этот термин, однако, употреблялся в самых различных значениях. Чаще всего он использовался как юридический термин: «параклитом» назывался тот, кто был призван одной из сторон на суде в качестве свидетеля, чтобы быть рядом (этот смысл передает префикс *пара-*); «параклитом» мог быть и тот, кто ходатайствовал, подавал прошения за подсудимого, т. е. адвокат, уполномоченный говорить от его лица (раввины также использовали заимствованное из греч. языка слово *paraqlit* со значением «адвокат-защитник» - Пирке Авот 4. 11). В качестве возможного образа для понимания этого термина исследователи указывают на представление об ангеле-«заступнике» в ветхо- и межзаветной лит-ре (Mowinckel. 1933; Johansson. 1940). Поскольку в Евангелии от Иоанна *παράκλητος* назван также Духом истины (Ин 15. 26), то ряд ученых связывают это понятие с кумран. космологическим дуализмом - Духа истины и Духа заблуждения (ср.: 1 Ин 4. 6; Betz. 1963; Johnston. 1991; Burge. 1987). Роль Параклита как свидетеля и обличителя подчеркивается в Ин 15. 26 и 16. 8-11.

Толкование имени Параклит в юридическом смысле неоднократно подвергалось критике, поскольку роль Св. Духа как «свидетеля» в Евангелии от Иоанна не является первостепенной по сравнению с др. основными действиями (ср.: Ин 14. 17): Он научает, наставляет (Ин 14. 26; 16. 13), открывает (ср.: Ин 15. 26; 16. 8-11), толкует слова Христа (Ин 14. 26; 16. 13-15). Слав. перевод «Утешитель» предполагает, что слово «параклит» происходит от глагола *параκαλέω* - ободрять (ср.: Davies. 1953). Впрочем, там, где говорится о служениях Св. Духа, этот глагол не употребляется (Ин 14. 17, 26; 15. 26; 16. 8-11, 13-15).

Иером. Николай (Сахаров)

III. Учение о спасении

Терминология

Главная тема Е.- весть о дарованном Богом спасении человечества, к-рое понимается как обретение во Христе новой жизни в Царстве Небесном. Речи Иисуса Христа о спасении не содержат строго фиксированной терминологии. Говоря о спасении, Он часто пользуется символическими образами и именует Себя врачом (Мк 2. 17), строителем храма (Мк 14. 58), хозяином дома (Лк 14. 21), пастырем (Ин 10. 11).

Терминология, относящаяся к понятию спасения, не является доминирующей в Е. в отличие, напр., от лексической группы «Царство Божие / Небесное». Учение о спасении представлено в Евангелиях рядом терминов: основным, частотным

термином является глагол σῶζω - спасать. Этот глагол и производные от него формы употребляются: в Евангелии от Матфея 12, от Марка - 12 раз, от Луки - 21, от Иоанна - 8 раз (некоторые ученые считают Мф 18. 11; Лк 9. 56 более поздними вставками и не включают их в критические издания - см.: *Nestle-Aland. NTG. P. 11, 190; Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek NT. Stuttg., 1994. P. 127, 148*).

В зависимости от контекста глагол σῶζω может выступать в следующих значениях:

1. Избавлять от опасности, освобождать. В этом значении глагол употреблен в Мф 8. 25 и 14. 30, где речь идет о спасении учеников во время шторма на Галилейском м. В Мф 27. 40-42 (пар. Мк 15. 30-31; Лк 23. 35; 27. 49; Лк 23. 37, 39) - в уничижительных словах первосвященников и книжников: «...спаси Себя Самого... других спасал, а Себя Самого не может спасти». В ряде контекстов невозможно провести четкую границу между спасением, понимаемым как избавление от опасности, и спасением в духовном смысле - так воспринимается этот глагол в пророческих речах Господа о последних временах (Мф 10. 22; 24. 13; пар. Мк 13. 13; ср.: Мф 24. 22, пар. Мк 13. 20). В выражении «душу (ψυχήν) спасти, или погубить» (Мк 3. 4; пар. Лк 6. 9) речь также может идти о спасении как от духовной гибели, так и от физической. Подобным образом глагол σῶζω употреблен в молитве Иисуса: «Отче! избавь (σῶσον) Меня от часа сего!» (Ин 12. 27) - и в Ин 10. 9: «...кто войдет Мною, тот спасется...»

2. В значении «исцелять от болезни, возвращать здоровье, выживать» этот глагол употребляется реже, поскольку в большинстве рассказов о евангельских исцелениях стандартно употребляется глагол θεραπεύω. В значении «исцелять» глагол σῶζω встречается в Мф 9. 21 (пар. Мк 5. 28); 9. 22 (пар. Мк 5. 34; Лк 8. 48); Мк 5. 23; 6. 56 (в пар. Мф 14. 36 использован глагол διασῶζω). При этом в некоторых случаях речь идет также и о духовном исцелении (повествование об исцелении гадаринского бесноватого - Лк 8. 36) или о воскрешении из мертвых (рассказ о воскрешении дочери Иаира - Мк 5. 23). Нередко физическое исцеление сопровождается спасением души (Лк 7. 50: «Вера твоя спасла тебя...»; ср. также: Мк 5. 34 и пар. Лк 8. 48; Мк 10. 52 и пар. Лк 18. 42; ср.: Лк 8. 50; 17. 19). В Ин 11. 12 ученики полагают, что Лазарь просто уснул, а значит, вскоре «выздоровеет» (σωθήσεται).

3. В специальном богословском значении - «обрести спасение в Боге» - глагол σῶζω употребляется в разговоре между Иисусом Христом, богатым юношей и учениками (Мф 19. 25). В этом смысле он является синонимом др. евангельских выражений, таких как «наследовать жизнь вечную», «войти в Царство Божие» / «Небесное» (Мк 10. 17, 23-26; ср.: Мф 19. 16, 23-25; Лк 18. 18, 24-26; ср. также: «...неужели мало спасающихся (σῶζόμενοι)» - Лк 13. 23 и «...чтобы они не уверовали и не спаслись» - Лк 8. 12). Подобным образом в истории с Закхеем говорится, что «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк 19. 10). Глаголом σῶζω выражается цель мессианского служения Господа: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин 3. 17), «...Я пришел не судить мир, но спасти мир» (Ин 12. 47), «...говорю это для того, чтобы вы спаслись» (Ин 5. 34). Понимание этого глагола в духовном значении предполагается также в словах Иисуса Христа: «...кто хочет душу свою сберечь (σῶσαι), тот потеряет ее, а кто

потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16. 25; пар. Лк 9. 24), «кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет (σώσει) ее» (Мк 8. 35).

Существительные, образованные от глагола σῶζω, также могут служить для выражения идеи спасения. Σωτήρ - «Спаситель» появляется в хвалебной Песни Пресв. Богородицы (Лк 1. 47). Спасителем называет Иисуса Христа ангел Господень, явившийся пастухам при Его рождении (Лк 2. 11). Уверовавшие самаряне, прославляя Иисуса Христа, исповедуют Его Спасителем мира (Ин 4. 42). Σωτηρία - «спасение» употреблено в словосочетании «рог спасения» (здесь в значении «спасающая мощь Божия»; «рог» в евр. языке символизирует силу (3 Цар 22. 11), не только физическую, но и гордость, жизненную энергию, мощь Божию (Зах 1. 18-21)) в молитве Захарии (Лк 1. 69; ср.: 2 Цар 22. 3), к-рый далее говорит о ныне свершившемся возвешенном пророками спасении (σωτηρίαν) от врагов (Лк 1. 71; в синодальном переводе: «...что спасет нас от врагов наших»). Иоанн Креститель выступает на проповедь, чтобы «дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их» (Лк 1. 77). По словам Самого Христа, Его посещение мытаря Закхея принесло «спасение дому сему» (Лк 19. 9). Др. греч. слово, обозначающее «спасение», - σωτήριον встречается в молитве Симеона Богоприимца (Лк 2. 30) и в Лк 3. 6, где цитируется пророчество из Ис 40. 5: «И узрит всякая плоть спасение Божие».

Неск. реже для выражения идеи спасения употребляется глагол ῥύομαι - освободить, избавлять. Обычно его значение связано с избавлением от крайней, тяжелой опасности (напр., смерть или вражеская угроза). В Мф 27. 43 он употреблен в речи евр. начальников, произносящих слова Пс 21. 9 перед Иисусом на кресте: «Уповал на Бога; пусть теперь избавит (ῥυσάσθω) Его...» В Песни Захарии в словах «по избавлении от руки врагов наших» (Лк 1. 74) употребляется образованная от этого глагола причастная форма - ῥυσθέντας. В заключительных словах молитвы «Отче наш» этим глаголом завершается прошение об избавлении «от лукавого» (Мф 6. 13).

Идея спасения представлена в Е. также с помощью терминов, связанных с глаголом λυτρόω - избавлять, искуплять (Мк 10. 45; Мф 20. 28). Христос - Тот, Кто отдает Свою душу (жизнь) как искупление (λύτρον - букв. выкуп) ради жизни людей (Мк 10. 45). Эти слова соотносятся с Ис 53. 10: «...душа Его принесет жертву умилоствления». В этом стихе подчеркивается не столько букв. значение (выкуп), сколько искупительный смысл служения Христа. Употребление глагола λυτρόω по отношению к Богу в ВЗ не всегда связано с идеей выкупа (*Büchsel. Λύω // ThWNT. Bd. 4. S. 353*). В Лк 24. 21 сказано, что «Он есть Тот, Который должен избавить (λυτροῦσθαι) Израиля». Λύτρωσις в Лк 1. 68 означает просто «спасение» (как и в др. стихах этой главы: Лк 1. 69, 71, 77), как и ἀπολύτρωσις в Лк 21. 28, где это слово употреблено в эсхатологическом смысле и означает свершение искупительного дела в последние времена (см.: *Ibid. S. 357*).

(Сотериологический аспект представлен также в отдельных стихах Е. с помощью глаголов ἐλευθερώω - Ин 8. 32, 36 и λύω - Лк 13. 16).

Кроме того, в образном языке евангельского богословия идея спасения может передаваться такими выражениями, как обретение «жизни вечной» (ζωὴν αἰώνιον - Мф 19. 16; Ин 3. 15), обретение «жизни» (Мф 18. 9), достижение блаженства («блаженны (μακάριοι) нищие» - Мф 5. 3 слл.; ср.: Лк 11. 28; Ин 20. 29), вхождение в Царство Небесное (Мк 10. 15, 23-25; Мф 19. 24; 21. 31; Ин 3. 5).

Учение ВЗ о спасении в свете откровения НЗ

На формирование сотериологической лексики Е. повлияло наследие ВЗ, где соответствующие древнеевр. слова (יָשַׁע, פָּלַט, נָחַלַּט), описывающие спасение, употребляются гл. обр. относительно избавления евр. народа от опасностей для жизни, особенно во время различных конфликтов и войн (см., напр.: Соф 3. 19-20). Израильтяне видели в Боге высшего Избавителя и Спасителя от всех бедствий и страданий (см.: Исх 14. 13; Пс 24. 5; 26. 1 слл.). Откровение о спасении в ВЗ обычно связано с конкретными случаями вмешательства Бога в происходящие исторические события. История ВЗ полна свидетельств божественного участия в ней и воздействия на судьбу человека: Бог спасает в определенных жизненных обстоятельствах, напр. в испытаниях и скорбях (Пс 85. 2), при смертельной опасности (Пс 68. 2, 15), вражеском гонении (Пс 21. 22; 30. 12, 16; 42. 1; 58. 2). Спасение осуществляется посредством избранных Богом людей. Господь спасал Свой народ от врагов через Давида (2 Цар 3. 18), Саула (1 Цар 11. 13), Самуила (1 Цар 7. 8), Самсона (Суд 13. 5), Гедеона (Суд 6. 14 слл.), судей (Суд 2. 16, 18).

Понятие о спасении представлено в ВЗ во мн. собственных именах, таких как Иисус, Исаия, Елисей, Осия, происходящих от евр. корня יָשַׁע со значением «спасать». Хотя слово «спаситель» могло относиться и к земным вождям (напр., к судьям - Суд 3. 9, 15), но осуществляемое через них спасение связывается со спасительными деяниями Господа по отношению к Своему народу (ср.: Исх 15. 2; Пс 84. 4). Во время Исхода Он Сам спас Израиль (Исх 14. 13; ср.: Ис 63. 8; Пс 105. 8, 10, 21); Он именуется Спасителем (Сир 51. 1; Ис 63. 9), «Спасителем безнадежных» (Иф 9. 11) или «Богом спасения» (Пс 50. 16; ср.: 78. 9). В центре ВЗ находится обетование, что Сам Бог станет спасением для Своего народа (Пс 26. 1; 34. 3; 61. 7). Идея спасения проявляется в желании познания человеком Бога, в жажде более полного Богообщения (Исх 33. 12; Пс 12. 2; 72. 28). В пророческой лит-ре зарождается надежда на обретение блаженства Богообщения в основанном Богом Царстве (Иез 37. 22-27; Ис 11. 6-9; 48. 11). Постепенно в священной истории ВЗ развивается учение о праведном «остатке Израиля», который в силу неотложности данных Богу обетований будет спасен и преодолет все исторические катастрофы. Опыт спасения, осуществляемый в «остатке Израиля» (Ис 10. 20 слл.; ср.: 28. 5; «остаток Иосифов» - Ам 5. 15), в посл. восполняется учением НЗ о спасении избранных (Мф 22. 14; ср. также моление Христа Богу Отцу об избранных - Ин 17. 24-25). После разрушения Иерусалима и гибели исторического царства мессианские чаяния и связанная с ними надежда на спасение приобретают в Богом избранном народе все более выраженный характер. Совершитель этого спасения, грядущий эсхатологический Царь, также именуется Спасителем (LXX Зах 9. 9), ибо Он спасет угнетенных (Пс 71. 4, 13). Надежда на приход Мессии, ожидание Его спасительных деяний являются основной темой ВЗ,

ключом к его пониманию. Представление о спасении как спасении от греха и его последствий содержится в более поздних текстах ВЗ, в учении о Мессии как страждущем Рабе Господнем, претерпевающим страдания за грехи народа (Ис 53. 6-11). Лишь в поздних библейских книгах эллинистического периода спасение понимается как примирение с Богом и прощение грехов (см.: Дан 12; 2 Макк 7); формируется учение о смерти праведника (Прем 1. 15; 2. 16-20) и ее искупительном значении (2 Макк 7. 18; 37-38; 4 Макк 6. 28-29; 17. 22). В ВЗ спасение связывалось с Судом Божиим и отделением праведных от грешников (см. рассказ о потопе - Быт 6-8). Эта особенность сохраняется и в НЗ, напр. в эсхатологических притчах Спасителя об овцах и козлищах (Мф 25. 32-33). Весть о спасении возвещает о Боге, Который придет спасти Свой народ (Ис 35. 4): не только Израиль, но и «все концы земли» (Ис 45. 22). Спасение - это главное дело Его победной правды (ср.: Ис 63. 1), и, чтобы ее осуществить, Он пошлет Своего Раба (Ис 49. 6, 8). Множество аспектов, раскрывающих тему спасения в ВЗ, нашли воплощение в служении Господа Иисуса Христа. В Е. Иисус Христос предстает Спасителем, исполняющим миссию, к-рая в ВЗ принадлежит Господу. Своим служением Христос отвечает на чаяния, содержащиеся в ВЗ, о наступлении Царствия Божия как о прекращении несчастий и страданий (Лк 7. 22; Мф 11. 5). В ВЗ Мессия ожидается как носитель Духа (Ис 11. 2). При крещении Христос помазуется Духом (Мк 1. 10). Евангелист Лука, цитируя общее для всех евангелистов (ср.: Мф 3. 3; Мк 1. 3; Ин 1. 23) пророчество из Книги прор. Исаии (Ис 40. 3-5), приводит его полностью, делая смысловой акцент на наступлении ожидаемого в ветхозаветной истории спасения: «И узрит всякая плоть спасение Божие» (Лк 3. 6).

Рождество Иисуса Христа и обетование о спасении

Идея спасения раскрывается уже в самом имени Иисуса Христа, возвещенном ангелом Господним: «Родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф 1. 21). Тем самым уже с первых глав возвещается основное положение евангельского богословия о том, что спасение - это не теория или учение, а Сама Личность Иисуса Христа и живая связь с Ним верующего. Возвещенное спасение от греха раскрывается в дальнейшем в проповеди Иоанна Крестителя о покаянии, к к-рому приходили люди, крестились от него, исповедуя свои грехи (Мф 3. 6), а также в словах Иисуса Христа, что «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мф 9. 6). Миссия Иоанна Предтечи была направлена на полное изменение духовного состояния сынов Израилевых (Лк 1. 17), а пришествие Мессии должно было «дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их...» (Лк 1. 77). Христос также объявляет, что пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9. 13; ср.: 11. 19).

В Евангелии от Луки подробно раскрывается тема спасения в повествовании о рождении Иисуса (гл. 1; соответствующая терминология встречается 6 раз). В стихах, называемых Песнью Пресв. Богородицы, Мария как буд. Мать Мессии отождествляет Себя с народом Божиим и радуется о Боге, Ее Спасителе (Лк 1. 47 сл.). Спасительные деяния Господа рассматриваются в Песни как часть многовековой истории и милостивого попечения Божия об избранном Им народе. Эти деяния направлены

против надменных и сильных на благо бедных и смиренных. Первые поставлены в один ряд с противящимися Богу, а вторые - с теми людьми, к-рые полагаются на Него в своих нуждах (Лк 1. 52-53). С учетом особой образности ВЗ в Песни Захарии еще яснее раскрывается природа спасения. «Рог спасения» (Лк 1. 69) ассоциируется с пришествием Мессии. Господь вновь, как и в ВЗ, спасает от врагов уповающих на Него (Лк 1. 71). В этой молитве говорится также о даровании «знания спасения» (γνῶσιν σωτηρίας), к-рое связано с прощением грехов (Лк 1. 77; в синодальном переводе: «дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их»). «...Спасение - от Иудеев» (Ин 4. 22), т. е. знание о спасении пришло через иудеев. Пришествие Господа и принесенное Им спасение - акт «благоутробного милосердия» Божия (Лк 1. 78). В Евангелии от Луки как бы уточняется сказанное в Мф 1. 21: Иисус Христос принадлежит к роду царя Давида, Он есть Помазанник Божий, Господь и Спаситель (Лк 2. 11). В этих молитвах виден постепенный переход от национально-ориентированного представления о спасении, к-рое связано лишь с Израилем, к его вселенскому характеру: Симеон Богоприимец, держа на руках Младенца Христа, говорит, что он видел спасение, к-рое Господь приготовил для всех народов, включая язычников (Лк 2. 30-32), - здесь спасение открывается в божественной Личности Младенца Христа.

Сын Божий приходит в этот мир, чтобы «всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 15). Спасение охватывает все народы, в т. ч. самарян, к-рые исповедуют, что Иисус есть «истинно Спаситель мира» (Ин 4. 42; см. также слова Спасителя к сиропфиникиянке - Мк 7. 27-30 и рассказ об исцелении сотника - Мф 8. 5-13). Тем не менее, Е. отмечают нек-рую последовательность в осуществлении спасения: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15. 24; ср.: Мф 10. 6); «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести» (Ин 10. 16).

Опыт спасения, явленный в чудесах Иисуса Христа



Исцеление бесноватых. Миниатюра из Четвероевангелия. Кон. XIII в. (Ath. Iver. 5. Fol. 35r)

Служение Иисуса Христа сопровождается чудесными исцелениями и изгнанием нечистых духов (τὸ πνεῦμα ἀκάθαρτον - духа нечистого, в Евангелии от Марка это выражение встречается 11 раз, в Евангелии от Матфея - 2, в Евангелии от Луки - 7 раз). В последнем случае спасительное дело Христа проявляется в победе над злом, поразившим человеческую природу. Исцеление может явным образом обнаруживать спасение от власти дьявола: женщину, скорченную духом немоции, «связал сатана», исцеляя, Господь освобождает ее «от уз сих» (Лк 13. 16). В этом рассказе страдания

рассматриваются как незаконная tirания сатаны и злых духов над Божиим творением. В восстановлении богоподобного достоинства человека осуществляется служение Иисуса Христа. Эту спасительную миссию Он передает Своим ученикам (т. е. Церкви), наделяя их властью «исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк 3. 14-15; 6. 7; 16. 17). Изгнание злых духов - следствие решительной победы над дьяволом и злом (ср.: Мф 25. 41). В евангельских рассказах о чудесах явлено спасение Иисусом Христом человечества от греха как болезни человеческой природы, ее повреждения. Согласно Е., грех является корнем всех болезней. Христос стремится вначале освободить больного от греха, а вместе с тем и от болезни как его следствия. Поэтому, обращаясь к расслабленному, Господь говорит: «Прощаются тебе грехи твои» (Мф 9. 2), тем самым Он открыто показывает Свою божественную власть прощать грехи (Мф 9. 6). Связь евангельских исцелений с испытанием веры и неоднократное употребление выражения «вера твоя спасла тебя» (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) указывают на то, что спасение неразрывно связано с верой во Христа как Сына Божия (Лк 7. 50; аналогичные выражения: «...как ты веровал (букв.- поверил.- *Авт.*), да будет тебе» - Мф 8. 13; «...велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему» - Мф 15. 28). Очевидно, это отражает представление библейской антропологии о целостном составе человека, в к-ром физическая природа не противопоставляется духовной. Избавление от болезней и страданий, явленное в служении Иисуса Христа, знаменует начало всеобщей победы над страданием и злом в конце времен (Мф 25. 41; Лк 10. 18).

Евангельская проповедь о спасении верой

В большинстве случаев спасение в Е. изображается как буд. состояние: вхождение в Царство Божие и обретение вечной жизни. Спасение равнозначно вечной жизни, к-рая уготована всем верующим (Ин 3. 16-17; ср.: 12. 47). Но в то же время Иисус Христос говорит о спасении как о свершившемся, как о наступившем «ныне» (Лк 4. 21; 19. 9; Ин 1. 51; 12. 31); оно дается уже в этой жизни людям, к-рые смогли верой приблизиться к Нему. Исповедальная формула веры «Иисус есть Христос» (ср.: Мф 16. 16, 20; Лк 2. 11; 4. 41) является квинтэссенцией Е. «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин 20. 31). Спасение - призыв Самого Христа к вере (см.: Мф 9. 29). Проповедь о спасении верой пронизывает все Е.: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк 16. 16). Вера - необходимое условие спасения (Мф 7. 50; 8. 25, 48). Спасительное домостроительство состоит в том, «дабы всякий, верующий в Него (Сына Божия.- *Авт.*), не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 15, 16; ср.: 3. 18, 36; Лк 19. 10). Однако вера недостаточна без покаяния (μετάνοια) (Мф 4. 17) и исповедания грехов (Мф 9. 13; Мк 2. 17), без исправления жизни - в Е. содержится предупреждение о невозможности спасения верой, к-рая не подтверждается делами: «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф 7. 21). Наиболее явным образом этот аспект спасения раскрывается в истории с мытарем Закхеем. Сын Человеческий приходит в дом Закхея, тот раскаивается в своих грехах: «Господи! половину имущества моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» (Лк 19. 8). Христос возвещает: «...ныне пришло спасение дому сему...» (Лк 19. 9). Отсюда ясно, что необходимым условием спасения являются и нравственные

требования. Хотя мытарь Закхей и грешник, он тоже включен в спасительный замысел Бога о человечестве («...и он сын Авраама...»).

Мф 16. 25 и параллельные места представляют собой важную группу евангельских речей о спасении как о «сбережении/сохранении» жизни/души. Трудность истолкования этих мест отчасти связана с многозначностью слова «жизнь» (ψυχή), которое может обозначать душу в отличие от тела (и вслед. этого отдельную личность), а также всего человека. Те, кто пытаются «спасти» (т. е. «уберечь») свою жизнь от страданий, в конце концов ее потеряют. Привязанность к земным благам приводит к осуждению на Страшном Суде и, следов., к утрате жизни буд. века. Те же, кто готовы пойти на смерть ради Иисуса Христа («и Евангелия» - Мк 8. 35), обретут «спасение» своей жизни в достижении Царства Божия (ср.: Мк 10. 29; Лк 17. 33). Спасется тот, кто сможет выдержать все страдания до конца (Мф 10. 22; 24. 13). Слова «претерпевшие до конца» в Мф 10. 22 подразумевают в качестве необходимого условия спасения твердую верность Иисусу Христу вопреки всем преследованиям. В то же время говорится о невозможности для христианина пережить всю полноту гонений в последние дни, когда придет «мерзость запустения» (Мк 13. 14), ввиду чего эти дни сократятся «ради избранных» (Мф 24. 22; пар. Мк 13. 20).

В Е. отмечается, что спасение недостижимо человеческими усилиями: на изумленный вопрос учеников: «Кто же может спастись?»- Христос отвечает: «Человекам это невозможно, но не Богу, ибо всё возможно Богу» (Мк 10. 26-27). В то же время спасение во Христе не может совершаться без участия человеческой воли. В Мк 6. 5 говорится, что в Назарете из-за неверия окружающих Христос не мог проявить Свою исцеляющую силу. Провозвестие Иисуса Христа о спасении всегда предполагает личное обращение человека: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей» (Ин 7. 37). Христос пришел, чтобы отыскать и спасти каждую потерянную грешную душу, что раскрывается в притчах о потерянной драхме (Лк 15. 8-9) или об овцах и пастыре (Ин 10. 2-16). Однако спасение не предполагает объективное, всеобщее или принудительное действие. Во время земной жизни Иисуса Христа было много людей, к-рые не принимали Его, но «соблазнялись о Нем» (Мф 13. 57). На вопрос: «Неужели мало спасающихся?» - Иисус Христос отвечает: «Подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо... многие поищут войти, и не возмогут» (Лк 13. 23-24; см. также: Мф 7. 13-14, где говорится, что многие предпочитают пространный путь и широкие врата, ведущие в погибель, и немногие находят путь, ведущий в жизнь, ибо узок этот путь и тесны врата). Возвещенное в Е. спасение, т. о., обращается непосредственно к свободному выбору человека, ибо «много званых, но мало избранных» (Лк 14. 24).

В речах о спасении Иисус Христос часто использует язык образов. Он сравнивает Себя с дверью, через к-рую овцы входят в овчарню и обретают спасение, т. к. здесь они находятся в безопасности (Ин 10. 7, 9). Своих учеников Он уподобляет виноградной ветви, к-рая привита к лозе, т. е. таинственно соединяется со Христом (Ин 15. 1-6): «Пребудьте во Мне, и Я в вас» (Ин 15. 4). Единство верных со Христом подобно тому, как Отец в Нем и Сам Он в Отце (Ин 17. 21-23). Спасение представляет собой не единичное событие в прошлом, но продолжающийся процесс: «Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин 5. 17). Верующий в единении

со Христом - Сыном Божиим становится «чадом Божиим» по благодати (Ин 1. 12-13). На этом базируется центральная идея правосл. учения о спасении как о всеохватывающем преображении человека и приобщении к любви (Ин 15. 9), радости (Ин 15. 11), славе (Ин 17. 22, 24), жизни (Ин 1. 4; 5. 26; 6. 63; ср.: 5. 40) Божией. Эти образы на языке евангельского богословия передают то, что в дальнейшем было раскрыто в учении об обожении.

Тайная вечеря и крестная смерть

Божественная любовь к людям - «...так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3. 16) - раскрывается во Христе, Который «до конца (т. е. до крестной смерти.- *Авт.*) возлюбил их» (Ин 13. 1). Христос, становясь посредством крестной жертвы Агнцем Божиим, берущим на Себя грех мира (Ин 1. 29, 36), испивает до дна «чашу» (ср.: Ин 18. 11), предназначенную для Него Отцом (ср.: Ин 17. 11), но по Собственной воле (Ин 10. 17-18) претерпевает крестные страдания, чтобы все спаслись по вере (Ин 3. 15-16).

Тайна спасения во Христе раскрывается в событиях земной жизни Спасителя: воплощении, крещении, преображении, распятии, воскресении, вознесении. Господь совершил наше спасение «учением Своим, жизнью Своею, смертью Своею и воскресением» (*Филарет (Дроздов), митр.* Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1911. С. 39).



Тайная вечеря. Миниатюра из Евангелия. XI в. (Ath. Dionys. 587m. Fol. 53r)

Земная жизнь Иисуса Христа проходила в общении не только с учениками, но с большим числом самых разных людей, среди них были грешники, отверженные, прокаженные: Он учил всех, исцелял, принимал участие в их трапезах. В ВЗ совместное разделение трапезы означало общение перед лицом Божиим (см., напр.: 1 Цар 9. 22; Исх 24. 11; Суд 6. 19). В этой связи трапезы Христа с мытарями и грешниками приобретают особый смысл: разделяя пищу с грешниками, Иисус Христос тем самым принимает их в общение с Богом, т. е. спасает их. Эти трапезы можно рассматривать как предвосхищение последней Тайной вечери, на к-рой идея спасения (понимаемая как богообщение, обновление завета, избавление от смерти и участие в эсхатологическом пире) находит наиболее полное выражение. Кульминация повествования о Тайной вечери - в словах Христа: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф 26. 26) и «сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк 14. 24; «за вас» - Лк 22. 20), в Евангелии от Матфея дополненных

словами «во оставление грехов» (Мф 26. 28), к-рые разъясняют спасительное значение страданий Иисуса Христа. Вместо манны, спасающей израильтян от голодной смерти, Он дает в пищу Свою плоть - истинный хлеб жизни, избавляющий от смерти (Ин 6. 31; 48-51). Поэтому Тайная вечеря имеет также эсхатологическую перспективу: «...ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее (пасху.- *Авт.*), пока она не совершится в Царствии Божием» (Лк 22. 16) - и вводит в Новый и совершенный Завет с Богом, скрепляемый кровью Иисуса Христа: «Сия чаша есть новый завет (διαθήκη) в Моей Крови...» (Лк 22. 20). В выражении «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26. 28) содержится указание на жертвоприношение, причем подразумевается, что Господь соотносит Себя с жертвенным пасхальным агнцем, кровью к-рого верные избавляются от смерти. Описание Тайной вечери напоминает об установлении синайского Завета Моисеем, который также был заключен через кропление кровью (Исх 24. 8). Приношение в жертву животных заменяется жертвоприношением Сына Божия, Кровь Которого дарует живое и действенное единение Бога с людьми. Являясь исполнением пророчеств ВЗ (см.: Ис 53), речения и события Тайной вечери связывают ее с последующими крестными страданиями, смертью и воскресением Иисуса Христа.



Страсти Христовы. Икона. Кон. XV в. (НГОМЗ)

Указывая на насильственную смерть пророков и посланников Божиих в ВЗ («Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе!» - Мф 23. 37; см. также: 23. 34-35), Христос смотрел на Свои грядущие Страсти как на неотъемлемую часть Своего служения. Господь открывает Своим ученикам, что Ему подобает (δεῖ) пострадать и подвергнуться казни (Мк 8. 31; 9. 31; Мф 16. 21; Лк 9. 22; 24. 26), этим Он явно указывает, что Его страдания и смерть связаны с делом спасения и составляют неотъемлемую часть Божественного замысла. Он Сам полагает Свою душу на смерть: «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее. Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин 10. 18). Своей добровольной смертью Христос принимает на Себя грех мира и тем самым избавляет людей от вечной гибели. Е. соотносит с Иисусом Христом известный из Книги прор. Исаии (Ис 52 - 53) образ страдающего и умирающего Мессии, принимающего по Своей воле последствия грехов человечества. «...Да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: «Он взял на Себя наши немощи и понес болезни»» (Мф 8. 17). Крестная смерть Спасителя является свершением Его служения, поправлением власти «князя мира сего» (Ин 12. 31)

- Его слова на Кресте: «Совершилось!» (Ин 19. 30). Страданиями Христос вошел во Славу (Лк 24. 26). Во время страданий Его заступничество перед Небесным Отцом не ограничивается только верными, но включает и врагов (Лк 23. 34; ср.: «...и за преступников сделался ходатаем» - Ис 53. 12). На кресте проявилась спасительная любовь Бога, молящегося за распинающих, подвигшая к спасению разбойника (Лк 23. 34, 43). Победив смерть, Христос оказывается Спасителем всего мира от сатаны как ее непосредственного виновника (Ин 12. 31). Неоднократно встречающиеся в Е. предсказания Иисуса Христа о Своем воскресении свидетельствуют о спасительном смысле воскресения: Спасителю также «должно» воскреснуть, как и умереть (Мф 16. 21; Мк 8. 31; Лк 9. 22; 18. 33; 24. 46). Необходимость воскресения в деле спасения раскрывается в словах, сказанных по поводу спора о воскресении мертвых: «Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк 20. 38; ср.: Мк 12. 27; Мф 22. 32). Верующий в Сына Божия обретет «жизнь вечную» и будет воскрешен в «последний день» (Ин 6. 40, 44, 54). Отождествив Себя с падшим человечеством вплоть до крестной смерти, Он восстановил в Своем достоинстве и явил изначально входившее в замысел Божий воскресшее, преображенное и обоженное человечество (см. также ст. Воскресение Иисуса Христа).

Прот. Леонид Грилихес, А. Е. Петров

IV. Эсхатология

Центральная тема евангельского благовестия выражена в словах, к-рые в Евангелии от Марка открывают земное служение Спасителя: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1. 15). Эта тема пронизывает все Е. и обнаруживается уже в молитве «Отче наш»: «да приидет Царствие Твое» (Мф 6. 10). Конец, о к-ром идет речь, не есть *ἔσχατος* как конец процесса, случайный обрыв ряда мировых событий; конец, о котором радостно возвещает Е., есть *τέλος* - разумная конечная цель мировой истории.



Сошествие во ад. Икона. Иконописец Дионисий. Ок. 1502 г. (ГРМ)

В новозаветной библеистике с нач. XX в. решающее значение придается именно эсхатологии. Рассматривается 2 типа эсхатологических утверждений: «футуристическая эсхатология» (эсхатология будущего), связанная с апокалиптическими ожиданиями, и «реализованная эсхатология», утверждающая, что с Иисусом Христом Царствие Божие уже пришло.

Некоторые темы и мотивы новозаветной эсхатологии укоренены в ВЗ. Мир, окружавший древний Израиль, за редкими исключениями, не знал эсхатологии в строгом смысле слова. Эсхатология ВЗ формировалась в самом Израиле. В результате в ВЗ появляются понятия о Суде и Спасении (Ос 5. 14; Исх 15; Втор 7. 7-11; ср.: Ам 4. 12; др.), о Дне Господнем (Ам 5. 18-20) и о спасаемом «остатке» (Ам 5. 15), о новом Исходе (Ис 48), новом даровании земли, Царствии Божиим (Дан 7. 27), «новом небе», «новой земле» (Ис 65. 17) и, наконец, о воскресении мертвых (Иез 37. 3-14; 1 Цар 17. 17-24). Представление ветхозаветной эсхатологии заключается в следующем: целью путей Божиих является установление Его полного и окончательного Царствия.

Основой для развития иудейской и христ. эсхатологии служит библейский монотеизм, понимание Бога как Творца. Если Бог - трансцендентный источник всего, Он может активно вмешиваться в историю. Только Тот, Кто дарует жизнь, которая завершается смертью, может даровать и жизнь мертвым (Иез 37). Более того, Он может дать новую жизнь, к-рая избавлена от рабства греху и от угрозы смерти. Бог может дать новую жизнь, к-рая так соединена с Его вечной жизнью, что становится причастной Его вечности.

Ветхозаветная эсхатологическая надежда не только касается воскресения человека, но включает надежду на буд. обновление всего творения Божия. «...Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис 65. 17; ср.: Откр 21. 1). Первое творение ex nihilo вновь возвращается в ничто, и требуется творческое действие Бога, чтобы придать творению совершенно новую форму существования. Эта новая форма бытия непричастна злу и разрушению, пронизана славой Бога и простирается в вечности.

Эсхатологические темы в синоптических Евангелиях

К началу публичной проповеди Иисуса Христа в Израиле уже существовала эсхатологическая традиция - ожидания Мессии и восстановления народа Божия. Но в Своей проповеди Царствия Божия Христос переносит отдаленное пришествие Мессии в настоящее. Бог в Нем уже ныне находит и принимает тех заблудших и потерянных, которые окружают Иисуса Христа в Его земной жизни (Лк 15). При этом Иисус Христос не исключает и апокалиптических ожиданий, особенно в тех случаях, когда Он говорит о Себе как о Сыне Человеческом. «Сказываю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими» (Лк 12. 8). Иногда Он возвещает очень близкий конец: «И сказал им: истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силу» (Мк 9. 1). «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как всё это будет» (Мк 13. 30). «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф 10. 23). Это ожидание близкого конца покоится прежде всего на Его абсолютной уверенности в наступлении Царствия Божия. «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божиим» (Мк 14. 25).

Царствие уже присутствует с явлением Самого Иисуса Христа, и вместе с тем оно ожидается в будущем, близком или отдаленном. Эти 2 установки совмещаются в контрасте между величию и полнотой грядущего Царствия, с одной стороны, и его маленьким и почти неприметным началом в настоящем - с другой. «И сказал: чему уподобим Царствие Божие? или какою притчею изобразим его? Оно - как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные» (Мк 4. 30-32).

Диалектика реализованной и футуристической эсхатологии в синоптических Евангелиях получает положительную оценку. Церкви дается историческое время для исполнения ее главной миссии - провозглашения Е. «И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк 13. 10). «И, приблизившись, Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф 28. 18-20). Центр тяжести с эсхатологии смещается в историю, это особенно видно в Евангелии от Луки и в кн. Деяния св. апостолов. История с ее скорбями и бедами оценивается в этих книгах как предэсхатологический период. «Прежде же всего того (наступления последних дней.- *Авт.*) возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое» (Лк 21. 12). Отпущенное время становится временем терпения и испытания («...терпением вашим спасайте души ваши» - Лк 21. 19), особым периодом истории спасения («Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» - Лк 16. 16), временем Церкви, устремленным к своему концу (ср.: «Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» - Деян 1. 7-8). Кроме того, в Евангелии от Луки имеет место индивидуальная эсхатология, которая наступает со смертью: «И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк 23. 43) (ср.: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» - Деян 7. 55-56).

Будущее пришествие Царствия Божия

I. Термином, указывающим на эсхатологическое будущее, в Е. является ἡ ἡμέρα ἐκείνη (тот день; в синодальном переводе - день оный). Этот термин имеет свою предысторию: начиная с Ам 5. 18-20, ветхозаветные пророки постоянно говорят о «дне Господнем».

О «дне оном» упоминается в Лк 10. 12: «Сказываю вам, что Содому в день оный будет отраднее, нежели городу тому». Речь идет о галилейских городах, не принявших Иисуса Христа. Параллельное место разъясняет этот день как «день суда» (Мф 10. 15). Апокалиптическое выражение «день суда» в Е. встречается только в Евангелии от Матфея: кроме 10. 15 еще в 11. 22 (пар. Лк 10. 14 - «на суде»); 11. 24; 12. 36.

Несмотря на небольшое расхождение в предании, ясно, что Иисус Христос возвещает грядущий Суд Божий, который подведет черту под всей историей.

«День оный» связан не только с ожиданием Суда, но и с пришествием Мессии. В эсхатологической речи Лк 17. 22-37 несколько раз упоминается «день/дни Сына Человеческого» (Лк 17. 22, 24, 26, 30), напр.: «...как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой». Евангелист Матфей в этом случае употребляет особенное выражение: «...так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф 24. 27). Понятие «пришествие» (παρουσία) встречается только у евангелиста Матфея (Мф 24. 3, 27, 37, 39). В Евангелии от Марка выражение «тот день» соединено с понятием Царствия Божия: «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божиим» (Мк 14. 25).

Т. о., в логиях и притчах Иисуса Христа наряду с грядущим Царствием Божиим возвещается буд. пришествие Суда Божия и пришествие Сына Человеческого. Эти пророчества не связываются в целостную картину; напротив, ни в одной из речей Иисуса Христа не упоминаются одновременно Царствие Божие и Сын Человеческий (Goppelt. 1980. Bd. 1. S. 231-233). Кроме того, за исключением апокалиптической речи в Мк 13, пророчества о будущем всегда соотносятся непосредственно с настоящим. Эти пророческие речи не преследуют цель предсказать будущее, они должны показать, что к эсхатологическому будущему причастно уже настоящее. При этом будущее не возрастает из истории в непрерывности ее плавного развития, но противостоит истории как ее «противоположность».



Евангелист Марк. Миниатюра из Четвероевангелия патриарха Саввы. 1354–1375 гг. (Ath. Chil. 13m. Fol. 98)

II. Ожидание скорого пришествия. В 1-й речи публичного служения Иисуса Христа, приведенной в Е. (Мк 1. 15; Мф 4. 17), а также в Его слове о послании учеников на проповедь (Лк 10. 9,11; Мф 10. 7) повторяется выражение: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ - приблизилось Царствие Божие. Это высказывание понималось по-разному и до сих пор является предметом дискуссии экзегетов. Одни считают, что ἤγγικεν означает присутствие или «пространственную близость» (Ч. Х. Додд). Кюммель и др. указывают на то, что перфект этого глагола в НЗ всегда означает «приблизилось». Последнее подтверждается притчей Иисуса Христа о смоковнице: «От смоковницы

возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето. Так и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко (ἐγγύς), при дверях» (Мк 13. 28-29 и пар.). Этот образ - призыв к бодрствованию, обращающий внимание слушателей на знамения времени (Лк 12. 54-56), т. е. на деяния Самого Иисуса Христа. Очевидно, что это «близко» (ἐγγύς) имеет тот же временной смысл, что и «приблизилось» (ἤγγικεν).

Наряду с этими в Е. есть и др. места, указывающие на близость Царствия Божия, напр. слова утешения ученикам. Так, притча о неправедном судье заканчивается обетованием Господа, что Бог «подаст им защиту вскоре (ἐν τάχει)» (Лк 18. 8). Возможно, эти слова, следующие непосредственно за речью о пришествии Сына Человеческого,- тоже о скором наступлении Царствия Божия и праведного суда Божия.

3 места в синоптических Евангелиях определенно указывают на краткий срок до пришествия эсхатологического конца: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как всё это будет» (Мк 13. 30 и пар.); «истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силу» (Мк 9. 1); «Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как приидет Сын Человеческий» (Мф 10. 23). Несмотря на указания скорого приближения конца истории, Иисус Христос никогда не говорит в духе межзаветной апокалиптики о точном сроке наступления «конца». Начиная с Дан 7, иудейская апокалиптика направляла читателя к тому, чтобы с помощью аллегорических видений хода истории вычислить «день и час» конца века сего. Спаситель решительно отвергает всякие апокалиптические расчеты сроков и не дает описания хода мировой истории. «Не придет Царствие Божие приметным образом (μετὰ παρατήρησεως), и не скажут: «вот, оно здесь», или: «вот, там»» (Лк 17. 20-21). «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13. 32; Мф 24. 36).

Этот отказ от вычислений срока «конца» придает проповеди Иисуса Христа особый характер: Иисус Христос ставит Своих слушателей непосредственно перед неотложностью пришествия Царствия Божия (таково уже первое слово Его проповеди) и, устраняя все отделяющее человека от пришествия Божия (в т. ч. пространство и время), призывает его к ответственности, бодрствованию и покаянию.

III. Призыв к бодрствованию. Наряду с возвещением близости Царствия Божия в Евангелиях содержится ряд высказываний Иисуса Христа, которые призывают к бодрствованию в ожидании «конца». Особое значение имеет 13-я гл. Евангелия от Марка. 2 предшествующие главы (11 и 12) оставляют впечатление, что Иисус Христос как бы подошел к завершению Своей земной жизни. Теперь Его взгляд устремляется в близкое историческое будущее, к-рое исполнено великих скорбей. «И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников Его: Учитель! посмотри, какие камни и какие здания! Иисус сказал ему в ответ: видишь сии великие здания? всё это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне» (Мк 13. 1-2). Однако, бедствие, о котором говорит здесь Иисус Христос, не ограничится лишь

Иерусалимом и его храмом. Оно станет определяющим и в том мире, в к-ром будут жить Его ученики.

Большую часть 13-й гл. составляет апокалиптическая речь, т. н. малый Апокалипсис. Во времена Иисуса Христа существовало много иудейских апокалипсисов, которые использовали особенные, таинственные образы и символы, обнаруживающиеся также и в евангельской апокалиптической речи (Мк 13. 14, 24-27). Одной из особенностей апокалиптических книг было то, что в них настоящее и будущее совмещались и переходили одно в другое, так что часто трудно определить, где говорится о настоящем времени, а где - о конце света. Но в Евангелии от Марка заметно явное различие между разрушением храма, сопровождающимся страшными бедствиями, и полным завершением исторических событий в эсхатологическом конце (ср.: Мк 13. 4: «Скажи нам, когда это будет (речь идет о разрушении храма, см.: Мк 13. 2.- *Авт.*), и какой признак, когда все сие должно совершиться (συντελεῖσθαι, т. е. прийти к концу, завершиться.- *Авт.*)?»). В соответствии с этим различием в 13-й гл. Евангелия от Марка разграничиваются отрывки 5-13 (близкое настоящее) и 14-27 (неопределенное будущее).

Др. отличие Е. от иудейской апокалиптической лит-ры заключается в том, что в апокалиптических речениях Господь отказывается от откровений, с помощью к-рых можно было бы рассчитать конец света. Более того, всякая попытка рассчитать конец света в Мк 13. 32 категорически отвергается. Вместо таких расчетов особый акцент делается на предостережениях и увещеваниях (ср.: Мк 13. 5, 9, 23, 33-37): «берегитесь», «смотрите за собою», «бодрствуйте, молитесь». Это свидетельствует о том, что евангельская речь направлена преимущественно не на изображение конца света, а на то, в каком состоянии христиане должны и могут встретить те скорби, к-рые неминуемо станут их уделом в настоящем.

1-я часть эсхатологической речи Иисуса Христа (Мк 13. 5-13) повествует о событиях, связанных с разрушением Иерусалимского храма. Христос говорит о появлении лжепророков, претендующих на мессианство (ст. 6), о войнах и катастрофах (стихи 7-8), о преследованиях и об арестах Его учеников (стихи 9-11), об их социальной изоляции (стихи 12-13). В Мк 13 не просто перечислены бедствия, но указывается также, как должны вести себя в столь пагубное время христиане: они должны трезво противостоять тем, к-рые пытаются прельстить их своим учением, прикрываясь именем Иисуса Христа (стихи 5-6); никто не сможет занять Его место. Известия о катастрофах не должны быть причиной для паники. Конечно, до тех пор, пока существует мир насилия, войны в мире будут неизбежны. Но это еще не конец всему (стихи 7-8). Верующим нет нужды заранее обдумывать, что говорить и что делать, когда они будут преданы и побиваемы (ст. 11). Христиане не могут рассчитывать на благосклонность мира сего. С ними будут поступать не иначе, как с их Господом, Который «предан будет в руки человеческие...» (Мк 9. 31). Христиане спасутся не своим равнодушием к истории, а тем, что они, как последователи Иисуса Христа, выдержат все до конца и в настоящих и в буд. бедствиях (Мк 13. 13).

2-я часть апокалиптической речи Спасителя (Мк 13. 14-23) описывает время всеобщего кризиса, к-рый будет характеризоваться существенными признаками. Появится противник христиан, к-рый пока еще неведом и не поддается определению.

Он займет не принадлежащее ему место («где не должно»): «...увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно...» (ст. 14). Первоначально «мерзостью запустения» называли статую Зевса, к-рую Антиох IV повелел установить в Иерусалимском храме (167 г. до Р. Х.; Дан 9. 27; 11. 31; 12. 11; 1 Макк 1. 54). Поэтому в Евангелии от Марка это выражение также может подразумевать осквернение храма, однако в евангельском тексте «мерзость запустения» не что-то безличное, но скорее указывает на личность. В греч. оригинале τὸ βδέλυγμα (мерзость), существительное среднего рода, согласуется с причастием муж. рода στήκοτα.

Всеобщий кризис сопровождается неизбежностью срочного бегства (Мк 13. 14-18), появлением «лжехристов и лжепророков», ищущих знамений, а также всяческих чудотворцев-обманщиков (стихи 21-22). Верующие должны молить Бога о том, чтобы Он сократил «те дни» (стихи 17-20), и хранить рассудительное трезвение, чтобы уберечься от соблазнов (стихи 21-23).

Эта часть речи оставляет впечатление скорого наступления «тех дней» кризиса. Но гораздо важнее уверенность в неотвратимости такого конца, когда даже верующий может только бежать, и единственное, что он еще в состоянии сделать, - это молиться. Молитва - выражение его веры в то, что Богу - Господину мира и его истории (ср. ст. 19) - очень дороги Его избранники, последователи Его Сына (ср. ст. 20), ради к-рых Он сократит дни скорби.

Крушение ветхого мира, о к-ром говорится в 3-й части 13-й гл. Евангелия от Марка (стихи 24-25), есть одновременно и завершение ветхого, и наступление нового творения (ст. 26). В то время когда люди будут видеть вокруг себя лишь мрак и всеобщий хаос, им явится Сын Человеческий, т. е. Иисус Христос, как Тот Единственный, с Которым мир найдет свое благо и спасение (стихи 26-27). Подробное описание суда над миром отсутствует: речь идет не об участи «прочих», но о спасительном обетовании избранным (ст. 27). Мир может найти свое благо и спасение исключительно в Сыне Человеческом. Но при этом мир не верит благовестию Иисуса Христа и не следует Ему. Для мира есть только 2 пути: к спасению через Иисуса Христа или к гибели. Оттого христиане и должны молиться о сокращении дней скорби, но не о предотвращении неизбежного конца.

Заключительная, 4-я часть апокалиптической речи (Мк 13. 28-37) содержит на первый взгляд противоречащие друг другу высказывания: с одной стороны, утверждается близость предстоящего конца, к-рую можно распознать по знамениям (стихи 29-30), с др. стороны, настоятельно подчеркивается, что о сроке конца знает только Отец (ст. 32). Возможно, только создающееся напряжение способно побудить христианина занять правильную позицию. Со времени смерти и воскресения Иисуса Христа для христиан остается справедливым следующее сравнение: «Подобно как бы кто, отходя в путь и оставляя дом свой, дал слугам своим власть и каждому свое дело» (ст. 34). Каждый имеет свое дело, но ко всем относится трижды повторенный призыв к бодрствованию (стихи 33, 35, 37). Именно этот призыв отражает неустранимое напряжение между ощущаемой принципиальной близостью конца и продолжением мировой истории.



Трубящие ангелы. Фрагмент композиции “Страшный Суд”. Роспись ц. Спаса Преображения на Сенях в Ростове. 1675 г.

В Е. отсутствует характерное для иудейской апокалиптики деление исторического процесса на периоды, которое давало основание для вычислений «дня и часа» конца. Иисус Христос принципиально отвергает такие вычисления, и в большой апокалиптической речи (ср.: Мк 13. 21-22), и в др. случаях (Лк 17. 20-37). Поэтому такие апокалиптические «скорби», как война, голод, землетрясение, перечисляются не столько для того, чтобы указать на них как на предзнаменования близкого конца, сколько для того, чтобы охарактеризовать существенные и постоянные черты самой истории, неотвратимо устремляющейся к своему концу. Верующие должны не ужасаться, но твердо знать, что «надлежит сему быть» (Мк 13. 7), и бодрствовать, ожидая своего Господа. Бодрствование состоит не в устранении от мира, но в делании порученного Богом дела и в молитве (ср.: Мк 14. 34, 38), т. е. в живом общении с Богом.

Проповедь апокалиптического содержания, отличающаяся от проповеди в Евангелии от Марка (Мк 13) и в Евангелии от Матфея (Мф 24), содержится в Евангелии от Луки (Лк 17. 20-37). В Лк 17, как и в Мк 13, Иисус Христос отказывается назвать время конца мира, но при этом в отличие от Мк 13 подчеркивает, что конец наступит внезапно. Слова о внезапности конца звучат как предупреждение и угроза. Наступление «дня Сына Человеческого» сравнивается с молнией (Лк 17. 24), со Всемирным потопом (стихи 26-27), с участью Содомы (стихи 28-29). Этот день застанет людей, погруженных в обыденные заботы, и произведет разделение тех, кто тесно соединен в будничных делах: «В ту ночь будут двое на одной постели: один возьмется, а другой останется; две будут молоть вместе: одна возьмется, а другая останется; двое будут на поле: один возьмется, а другой останется» (стихи 34-36). На вопрос о том, где это произойдет, Иисус Христос, заканчивая Свое поучение, притчеобразно отвечает: «Где труп, там соберутся и орлы» (ст. 37), т. е., когда придет время - увидите (*Иеремias*. 1999. С. 145). Слова предупреждения связаны также с призывом к покаянию ввиду близости Царствия Божия.

Речь о конце в Мк 13 заканчивается короткой притчей о привратнике (стихи 34-37). Это одна из 5 притчей о парусии, содержащихся в синоптическом предании. Остальные собраны в Мф 24. 43 - 25. 30, из них 3 имеют параллели в Евангелии от Луки: о хозяине дома и воре (Мф 24. 43-44; пар. Лк 12. 39-40); о верном и неверном рабах (Мф 24. 45-51; пар. Лк 12. 42-48; возможно, Лк 12. 36-39); о талантах (Мф 25.

14-30; пар. Лк 19. 11-27). Наконец, имеющаяся только в Евангелии от Матфея притча о 10 девах (Мф 25. 1-13). По мнению И. Иеремияса, эти притчи были адресованы иудейскому народу и его слепым вождям: катастрофа придет внезапно, как вор в ночи, как жених в полночи, как вернувшийся хозяин, и поэтому надо быть всегда готовыми, чтобы она не застала врасплох (Jeremias. 1962. S. 60). Однако такое толкование не учитывает, что в притчах о парусии говорится не только о внезапности и неподготовленности, но и об ответственности за то порученное или вверенное, что будет неожиданно востребовано. Под вверенной ценностью Иисус Христос понимает не закон, данный Израилю на Синае, а то, что открывается Его окружению в Его поучениях и делах. Притчи адресованы ученикам Иисуса Христа, Его последователям. Ученики призываются хранить и умножать вверенное им до того дня, когда они будут должны дать отчет в «день Сына Человеческого», к-рый придет непредсказуемо и внезапно. То, что эти притчи обращены не к Израилю, а к ученикам, подтверждается сравнением с др. притчей. В конце Нагорной проповеди Иисус Христос говорит: «Итак, всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне» (Мф 7. 24; Лк 6. 47-48). Такой «благоразумный муж» устоит в день суда, к-рый уподобляется катастрофе. В этой притче речь идет уже не о сохранении вверенного богатства, но о строительстве нового дома, основанного на камне, под которым подразумевается исполнение слов Иисуса Христа.

Пришествие Царствия Божия в настоящее время

Речи Иисуса Христа о присутствии Царствия Божия здесь и сейчас занимают центральное положение в евангельской эсхатологии.

I. Царствие Божие и дела Иисуса Христа. Право утверждать, что Царствие Божие приходит уже сейчас, Иисус Христос обосновывает прежде всего теми исцелениями, к-рые Он совершает. Свои чудесные исцеления Он называет знамениями спасения: «Если же Я перстом (в пар. Мф 12. 28 - «Духом».- *Авт.*) Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11. 20). На вопрос Иоанна Крестителя о том, Мессия ли Он, Иисус Христос отвечает: «Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают...» (Мф 11. 4-5; ср.: Лк 7. 22). Этот ответ в свободной форме воспроизводит пророчества Исаии, относящиеся ко времени спасения израильского народа (Ис 29. 18-19; 35. 5-6). Деяния Иисуса Христа, являясь исполнением Божественных пророчеств, убеждали Его современников в том, что обетованное всеобщее спасение приходит сейчас через Господа Иисуса Христа. Однако ни исцеления, ни экзорцизмы, ни прочие чудеса не являются средоточием Царствия Божия, более того, внешне они мало чем отличались от того, что сообщалось, напр., о Моисее или об Илии. Даже иудейские экзорцисты совершали нечто подобное, как об этом говорит Сам Иисус Христос: «И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют?» (Мф 12. 27).

II. Царствие Божие и благовестие Иисуса Христа. Отвечая Иоанну Крестителю, Господь говорит: «...нищим возвещается благовестие» (Мф 11. 5) (в синодальном переводе: «нищие благовествуют» - форма глагола *εὐαγγελίζονται* допускает оба варианта перевода). В этих словах тоже слышится отзвук ветхозаветного

пророчества: «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное...» (Ис 61. 1-2). Именно благодаря этому пророчеству Исаии εὐαγγελίζομαι (благовествовать) стал термином провозглашения эсхатологического спасительного Царствия Божия. Это Царствие начинается благовестием, Е. О содержании благой вести и о том, кто принесет ее, у прор. Исаии сказано: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!...» (Ис 52. 7). Ожиданием обетованного эсхатологического благовестника жило иудейское общество времени земной жизни Иисуса Христа. Поэтому слова Иисуса Христа о том, что Он «благовествует нищим», могли восприниматься не иначе как притязание на исполнение обетования. Его служение в слове, в учении обозначается как Е. Но и здесь, как и в случае с исцелениями, внешне высказывания Иисуса Христа (напр., «блаженства») при всех их особенностях во многом подобны высказываниям пророков, а Его поучения находят параллели в поучениях книжников.

III. Царствие Божие и личность Иисуса Христа. Дела и речи Иисуса Христа невозможно отделить от Его Личности. Именно поэтому ответ Иоанну Крестителю завершается словами: «И блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф 11. 6 и пар.). Вопрос о присутствии Царствия Божия в мире - это в конечном счете вопрос о личности Самого Иисуса Христа, что видно уже из Его слов: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Мф 12. 28).

В Евангелии от Матфея подчеркивается эсхатологическая и спасающая роль личности Иисуса Христа: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф 11. 28-30). Слова Спасителя кажутся имеющими неск. сентиментальный характер «утешения», несвойственный остальным Его речам в Евангелиях. Иудейский контекст этих слов позволяет точнее понять высказывание. «Труждающимися» и «обремененными» иудеи в то время называли тех, кто «трудится над законом», «несет бремя заповедей закона» или, др. словами, «берет на себя иго закона» (*Billerbek. Kommentar. Bd. 2. S. 608-610*). Помимо того что это «бремя» часто было «тяжелым и неудобноносимым» (Мф 23. 4), оно принципиально не могло ввести в Божественный покой, в Божественное «субботство» (ср.: Евр 4. 9) (синоним Царства Божия). Ищущие этого покоя призываются идти не к закону Моисея, но к Иисусу Христу. Они призываются взять на себя не иго закона, но «иго» Христа - иго кротости и смирения - не неудобноносимое, а благое (χρηστός). Т. о., данный текст свидетельствует о водоразделе между двумя религиозно-историческими эпохами: эпохой закона и эпохой Иисуса Христа, Богочеловеческой Личности.

IV. «Царствие Божие внутри вас есть». В Лк 17. 20-21 передаются слова Иисуса Христа о присутствии Царствия Божия (эсхатология настоящего): «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: «вот, оно здесь», или: «вот, там». Ибо вот, Царствие

Божие внутри вас есть». Начало изречения понятно: пришествие Царствия произойдет не так, как того ожидала иудейская апокалиптика, т. е. без очевидных знамений. Последнее же предложение дает неожиданное объяснение: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν; ἐντὸς означает как «внутри», так и «посреди», «между», отсюда различие в понимании этого слова Спасителя. Протестант. либеральное богословие подчеркивало преимущественно «духовно-нравственный» момент - Царствие Божие осуществляется внутри каждой личности. Это очевидным образом не согласуется с тем, что эти слова обращены к фарисеям, далеким от сочувствия учению и делам Иисуса Христа. Но такое понимание противоречит и представлению Иисуса Христа о Царствии Божиим. Более адекватным был бы перевод «Царствие Божие среди вас есть», т. е. оно уже присутствует среди людей. Именно поэтому оно не нуждается в апокалиптических знамениях пришествия. Из многочисленных евангельских повествований следует, что оно присутствует здесь и сейчас в самой Личности Иисуса Христа.

V. Народ Царства. Царствие Божие не может быть сведено исключительно к Личности Иисуса Христа, Царю. Ведь Царю принадлежит Его народ, на к-рый указывает высказывание Мф 11. 12-13: «От дней же Иоанна Крестителя доньше Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна». Это трудное для перевода изречение содержит непривычный образ: «силою берется» (βιάζεται), «насильники похищают» (βίαστα ἀρπάζουσιν). Т. е. Царство Небесное не обретается «законным» путем, через закон, но захватывается, подобно тому, как грабители захватывают добычу (в Евангелии от Луки неск. иначе, и высказывание передается языком миссии: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» - Лк 16. 16). Происходит нечто неслыханное: Иисус Христос, ставя в укор фарисеям их неверие, говорит: «...мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф 21. 31). Не благочестивые, законопослушные фарисеи, но мытари и блудницы обретают Царство. Время пророчеств завершилось, наступает их исполнение, и собирается народ Царства. Поскольку отдельные высказывания Иисуса Христа об этом представлялись соблазнительными и загадочными, Он разъясняет Свои мысли в притчах.

VI. Притчи о пришествии Царствия. В Евангелии от Марка (4. 1-34) приводятся 4 притчи Иисуса Христа, к-рые имеют целью открыть ученикам «тайны Царствия Божия» (Мк 4. 11). В Евангелии от Луки - только 2 притчи (Лк 8. 4-18). В Евангелии от Матфея 7 притчей на эту тему сведены в единую речь (13. 1-52) и в др. главах добавлено еще 4 притчи о Царстве Небесном (Мф 18. 23-35; 20. 1-16; 22. 2-14; 25. 1-13). В мире, окружавшем Иисуса Христа, часто говорили притчами. Но Его притчи отличаются такой живостью, что они выделяются как среди библейских, так и среди раввинистических притчей. В них явственно звучит vox ipsissima (собственный голос) Спасителя. Притчи в Мф 13 прямо затрагивают вопрос о том, каким образом Царствие Божие приходит уже сейчас, в деяниях и самой жизни Иисуса Христа. Это пришествие в настоящем и составляет «тайны Царствия Божия» (Мк 4. 11).

В притче о сеятеле (Мф 13. 3-9) Иисус Христос уподобляется сеятелю и все, что Он делает и чему учит, подобно посеву, к-рый может взойти и принести большой урожай, а может не дать урожая. Сеяние, о к-ром говорит Иисус Христос, не только Его Слово и учение, но и вся Его деятельность и участие в людях. Царствие приходит не потому, что учение и деяния Иисуса Христа несут в себе некую прогрессивную идею, к-рая изменит мир, но потому, что в Иисусе Христе таинственным образом действует Сам Бог.

Основная мысль притчи о пшенице и плевелах, а также притчи о неводе (Мф 13. 24-30, 47-50) - та, что верные и неверные (к-рые уподоблены доброму зерну и плевелам, хорошим и плохим рыбам) будут отделены друг от друга только в самом конце истории. Согласно ветхозаветным пророчествам, Иоанну Крестителю и распространенным иудейским ожиданиям, пришествие Царствия Божия будет сопровождаться великим разделением. Тот, кто принесет это Царствие, подобен земледельцу, отделяющему зерно от мякины (Мф 3. 12; Лк 3. 17). Но в действиях Иисуса Христа ничего этого нет. Даже в числе Его последователей обнаруживается предатель. Притча объясняет, что необходимое разделение произойдет только после сбора плодов, т. е. в конце времен. Иисус Христос приносит спасение, за к-рым лишь в самом конце истории последует суд и приговор. Такой взгляд решительно противостоит распространенному тогда мнению, что спасение придет как следствие суда.

Подобный разрыв с общепринятыми эсхатологическими представлениями своего времени обнаруживается в притчах Иисуса Христа о горчичном зерне и о закваске (Мф 13. 31-33). Эти притчи говорят о том, как малоприметное начало дает всеохватывающий результат. Согласно иудейским воззрениям, в эпоху эсхатологического спасения должны исчезнуть все болезни и даже смерть. Но Иисус Христос исцеляет лишь нек-рых, Его слово обретает немногих последователей, да и те не всегда оказываются верными. Притчи разъясняют, что Царствие Божие, к-рое явлено с пришествием Иисуса Христа, подобно горчичному зерну, из к-рого вырастает большое дерево, или малой закваске, к-рая сквашивает все тесто.

Если Царствие Божие приходит таким неприметным образом, то становится ясным, что его пришествие и рост нельзя вынудить или ускорить. Это невозможно сделать ни исполнением заповедей (фарисеи), ни религ. фанатизмом (ессеи), ни революционной активностью (зилоты). Царствие Божие можно только «найти» - этому посвящены притчи о сокровище на поле и о драгоценной жемчужине (Мф 13. 44-46). И тот, кто его нашел, добровольно и радостно отдает за него все, не отмеряя, подобно законникам, сумму своих жертв и заслуг. Притчи о сокровище и о жемчужине раскрывают смысл призыва Иисуса Христа к следованию за Ним. Призыв кажется чрезвычайно суровым («Иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» - Мф 8. 22), но притчи говорят, что только т. о. можно обрести Царствие Божие, а ради него стоит пожертвовать всем остальным. Более того, радость от обретенного делает жертву легкой («Ибо иго Мое благо...» - Мф 11. 30).

Сущность Царствия Божия

Иисус Христос не дает определения понятию Царствия Божия и теоретически не противопоставляет его понятию, бытовавшему в иудействе. Однако смысл его раскрывается в речах Иисуса Христа, в живом общении Его с людьми.

I. Царствие Божие и заповеди блаженства. Первая заповедь блаженства в Евангелии от Луки обещает нищим участие в Царствии Божием: «Блаженны нищие... ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк 6. 20; Nestle-Aland. NTG. S. 172). Следующие 2 «блаженства» обещают насыщение алчущим и утешение плачущим, т. е. утоление голода и утешение,- обетованные блага эсхатологического времени спасения. В Евангелии от Луки говорится об утолении голода физического (в ранних греч. рукописях нет слова «духом»), в Евангелии от Матфея - об утолении голода духовного, жажды правды. Обетование Иисуса Христа, находясь в русле ветхозаветного предания, имеет более универсальное значение: Царствие Божие приносит как телесное, так и духовное исцеление - мир без нужды и страдания, мир правды (ср.: Откр 21. 1-5).

Царствие Божие приходит как дар Бога людям. По мнению некоторых комментаторов, употребленный в заповедях блаженства страдательный залог (*παράκληθήσονται* (утешатся), *χορτασθήσονται* (насытятся), *ἐλεηθήσονται* (помилованы будут) и др.), подразумевает, что субъектом действия является Бог (*passivum divinum*), поэтому они могут иметь следующую интерпретацию: «Блаженны... ибо Бог их утешит... Бог их насытит... Бог их помилует... Бог их наречет Своими сынами». Царствие начинается там, где к людям приходит Бог, где Он принимает человека в общение с Собой как Своего собственного сына.

Сущность Царствия Божия, приходящего к людям, заключается в любви Бога, явленной в Иисусе Христе. Согласно иудейским представлениям, признаками прихода Царствия являлись законный суд, низложение властей и всеобщее преобразование мира. Для Иисуса Христа все это уже не является необходимым началом, предвещающим пришествие Царствия Божия. Оно приходит независимо от закона и изменений общественных отношений - изменения не предвещают Царствие, но становятся следствиями его пришествия. Все это не означает, что Иисус Христос учил о пришествии Царствия Божия только как о внутреннем, духовном изменении отношений Бога и человека (ср.: Мф 11. 4-5). Телесное исцеление и насыщение, как и уничтожение смерти, столь же неотъемлемы от пришествия Царствия Божия.

II. Молитва к Богу о даровании Царствия Божия. Молитва «Отче наш» (Мф 6. 9-13; Лк 11. 2-4) подтверждает то понимание Царствия Божия, к-рое выражено в заповедях блаженства. Если «блаженства» раскрывают пути к Царствию, то молитва «Отче наш» учит просить Бога о пришествии Его Царствия. Первые 3 прошения дополняют друг друга: Царствие Божие приходит, когда воздается почитание Богу и когда исполняется Его благая воля. 2-я половина молитвы указывает на то, что отделяет молящегося от Царствия Божия. Когда человек принимается в Царствие, Бог не оставляет его Своей заботой («хлеб наш насущный даждь нам днесь»), прощает его грехи («и остави нам долги наша») и ограждает его от всякого зла («и не введи нас во

искушение, но избави нас от лукавого»). Царствие Божие и здесь означает новое отношение к Богу, благодаря к-рому человек исцеляется как телесно, так и духовно.



Притча о Страшном Суде. Клеймо иконы “Страсти Господни в евангельских притчах”. Ок. 1547 г. Иконописцы Останя, Яков, Михайло, Якушенко, Семен Высокий Глаголь. (Благовещенский собор Московского Кремля)

В молитве «Отче наш» пришествие Царствия также понимается как начало эсхатологического изменения мира, а не как его следствие. Возможно, что Иисус Христос дал Своим ученикам эту молитву с целью заменить ею схожую, но более длинную иудейскую молитву «18 благословений» (Billerbeck. Kommentar. Bd. 4. S. 208-220). В иудейской обязательной ежедневной молитве прошение о пришествии Бога в Иерусалим стоит не вначале, а после 10 др. прошений, в к-рых речь идет о даровании разума, о познании закона, о прощении грехов, об исцелении, об освобождении и т. д., Царствие Божие ожидается как следствие изменения этого мира. Иисус Христос в молитве «Отче наш», напротив, учит просить прежде о пришествии Царствия Божия, а потом уже обо всем прочем как о его следствии. Этому соответствует и призыв Иисуса Христа: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 33).

В проповеди Иисуса Христа о Царствии Божиим находят выражение как реализованная, так и футуристическая эсхатология. Поскольку содержательное ядро Царствия Божия есть исцеление (σωτηρία) взаимоотношений человека и Бога, устранение греховного отчуждения человека от Бога, то Царствие приходит тогда и там, где человек встречается с Иисусом Христом, через Которого обновляется отношение человека с Богом, даже если жизнь во плоти и весь мир еще не исцелены. Но пришествие Царствия не может ограничиваться лишь новыми отношениями человека с Богом. Пришествие Царствия неизбежно должно воздействовать на состояние мира, на его изменение, ибо Бог есть Творец.

Царствие Божие и образ будущего мира

Согласно апокалиптическим представлениям времен Иисуса Христа, «будущий эон» (ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος μέλλων) понимался и как новый космос, к-рый должен сменить «этот эон» (ὁ αἰὼν οὗτος). Эсхатологическое Царствие Божие приходит вместе с новым эоном (3Ездр 7. 50; 8. 1; ср.: QS 4. 25; Юб 4. 26). Но для Иисуса Христа пришествие Царствия Божия не соединено с мировыми переменами и катастрофами, не подчинено им - напротив, пришествие Царствия Божия придает особый образ миру, как будущему, так и настоящему.

Иисус Христос многократно использует ветхозаветный образ эсхатологической дружеской трапезы. «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин» (Ис 25. 6). Спаситель развивает этот образ, чтобы выразить мысль о радостном собрании народов в Царствии Божиим: «...многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф 8. 11). «Истинно говорю вам: Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божиим» (Мк 14. 25). В Мф 26. 29: «...буду пить с вами...»; в Лк 22. 29-30 дополнено: «...и Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем...» Основная тенденция всех этих образных речей очевидна: Царствие Божие в буд. мире не отвлеченное блаженство, но живое общение с Иисусом Христом и тем самым эсхатологическое общение с Самим Богом.

В ряде случаев, характеризуя грядущее бытие, Иисус Христос называет его «новым». Согласно Мк 14. 25, питание там будет «новым» (καίνον). В притче о молодом (νέον) вине и ветхих мехах (Мк 2. 22) говорится, что время спасения приносит то «новое», что не может быть смешано с ветхим. В этом заметно развитие ветхозаветного образа: «Вот, Я делаю новое» (ידוע לַעֲשׂוֹת כַּיְנוּבָא - LXX Ис 43. 19).

Всеобщее эсхатологическое обновление в Царствии Божиим характеризуется также как воскресение: «Ибо, когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах» (Мк 12. 25; Мф 22. 30). Для иудеев буд. мир представлялся лишь как восстановление первоизданного состояния, продолжение этого мира, но лишённого греха, зла и смерти. Супружеская жизнь в нем, по их представлениям, будет продолжаться, так же как употребление пищи и питье; закон тоже не утратит своей силы (Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 888-889; Иеремias. 1999. С. 207. Примеч. 28). Однако, по учению Иисуса Христа, даже такие жизненно необходимые формы этого мира, как брак и зачатие, прекратят существование. Грядущий век - это не возвращение к начальному состоянию мира, Царствие Божие не восстанавливает того, что было в начале, оно завершает творение в его совершенстве и новизне.

Ради Царствия Божия Иисус Христос призывает не только оставить грех, но идти дальше, порывая с формами преходящего мира: «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12). Речь идет о тех людях, к-рые уже в этом мире способны отказаться от брака. Но именно потому, что грядущая жизнь в Царствии Божиим будет совершенно иной, отличной от жизни в мире ветхого творения, Иисус Христос не расцветивает эту грядущую жизнь никакими апокалиптическими образами (ср.: 1 Кор 15. 35-50).

В свете грядущего Царствия становится понятным, что являет собой творение Божие. Возвещая близкий конец этого мира, Иисус Христос говорит в положительных тонах о природе: «Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф 6. 26); «посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей

славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую... Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!» (Мф 6. 28-30). Речи Спасителя основаны на представлении о Боге, Который приблизился к людям в пришествии Своего Царствия: «...приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 15), и указывают на «следы» этого Царствия в окружающей природе. Ряд изречений о лилиях и птицах завершается призывом стяжать Царство Божие, «и это все приложится вам» (Мф 6. 33), т. е. приложится и «красота лилий», и «беззаботность малых птиц». Исходя из такого эсхатологического откровения Бога и Его Царствия, Иисус Христос находит вокруг Себя знамения милости Творца, Который сохраняет и поддерживает жизнь в этом мире, отмеченном злом, страданиями и заботами. Он не только видит эти знамения благодати, но и возвещает ее.

Подобную мысль о милости и благодати Творца содержит и дискуссия о разводе (Мк 10. 2-9). Но цель здесь иная: при указании на первоначальный благой порядок творения подчеркивается искажение этого порядка в совр. мире, в данном случае из-за «жестокосердия» людей. Грядущее Царствие Божие не только вскрывает искажение творения, но и вызывает нападки сил тьмы. Об этом говорится в споре Иисуса Христа с фарисеями после исцеления слепого и немом бесноватого (Мф 12. 22-30 и пар.). Противники Иисуса Христа обвиняют Его в том, что «Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского». Отвечая, Иисус Христос противопоставляет им Свой образ демонического мира: это царство, руководимое «князем», сатаной (Мф 12. 26; Лк 11. 18; веельзевул - Мф 10. 25); бесы - его «сила» (δύναμις - Лк 10. 19). Царству сатаны противостоит Царство Божие (ср.: Мф 12. 28). Против Царствия Божия, приходящего в деяниях Иисуса Христа, все силы тьмы объединяются в свое царство бесовское под водительством сатаны. Ветхозаветная и иудейская традиции приписывали сатане 3 функции: он обвинитель людей перед Богом (Иов 1. 6); он - искушитель (πειράζων), подвергающий сомнению отношение к Богу (Мк 1. 13 и др.); он - хозяин бесов, к-рый и телесно и духовно вредит подпадшим под его влияние людям (Лк 13. 16 и др.). Поэтому он называется злым, губителем, лукавым (πονηρός). Сатана становится, т. о., главным противником Иисуса Христа, в притчах Он называет его «врагом» (Мф 13. 25, 28, 39).

Эсхатологический смысл Тайной вечери

Сообщаемое синоптическими Евангелиями предание о Тайной вечере дает пророческое истолкование смерти и воскресения Иисуса Христа. Это истолкование принадлежит Самому Иисусу Христу в словах, произнесенных Им за трапезой с учениками в ночь накануне суда и распятия (Мф 26. 26-29; Мк 14. 22-25; Лк 22. 15-20; ср.: 1 Кор 11. 23-25). Действия Иисуса Христа во время трапезы воспроизводят иудейский обычай: во время праздничной трапезы хозяин брал хлеб, произносил над ним благословение, преломлял его и раздавал, в конце трапезы было благословение чаши с вином. Иисус Христос повторил эти символические действия, придав им новый и чрезвычайно глубокий сотериологический и эсхатологический смысл. При преломлении хлеба Он произносит слова, которые в Евангелиях приводятся с незначительными вариациями: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается» (Лк 22. 19), «сие есть Тело Мое» (Мк 14. 22; Мф 26. 26). Взяв чашу с вином, Он произносит слова: «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови...» (Лк 22. 20) или «...сие есть Кровь

Моя нового завета...» (Мк 14. 24; Мф 26. 28). В Евангелиях (как и в 1 Кор 11. 25) речь идет о «новом завете» (очевидная аллюзия на Иер 31. 31-34). Тем самым утверждается, что послушание и жертвенная смерть Иисуса Христа - основание нового, окончательного и неразрушимого эсхатологического союза с Богом. Словами Иисуса Христа за Тайной вечерей было установлено церковное таинство св. Евхаристии.



Тайная вечеря. Миниатюра из Трапезундского Евангелия. IX в. (РНБ. Греч. № 21. Л. 9 об.)

Др. евангельские тексты, как считают некоторые комментаторы, свидетельствуют о том, что общение с воскресшим Иисусом Христом указывает на Евхаристию (Лк 24. 28-31, 36-43; Ин 21. 12-13), т. е. в хлебе и вине дарует Себя Своим ученикам и последователям прославленный Господь. Само предание слов Иисуса Христа за Тайной вечерей содержит 4 основных элемента: эсхатологическое слово (Мк 14. 25; Мф 26. 29; Лк 22. 16-18); слово о хлебе; слово о чаше; распоряжение о постоянном совершении (Лк 22. 19; ср.: 1 Кор 11. 24-25).

В эсхатологическом слове Иисус Христос возвещает, что Его общение за трапезой с учениками в этой жизни заканчивается. Подразумевается скорая смерть Иисуса Христа. Поскольку, по словам Спасителя (Лк 22. 16-18), общение с Ним будет возобновлено только в Царствии Божием, то естественным образом вставал вопрос: что будет в промежутке между расставанием и новым общением в буд. Царстве Божием? На этот вопрос и отвечают слова о хлебе и о чаше. Они возвещали совершенно новую и небывалую форму общения.

В слове о хлебе Иисус Христос предлагает ученикам в дар Самого Себя. В слове о чаше в Евангелии от Марка и от Матфея «даром» названа сама искупительная смерть Христа. Аллюзии на Ис 53. 12 и Иер 31. 31 подчеркивают универсальность искупительной смерти и установление нового эсхатологического завета. Слово о хлебе и слово о чаше предлагают один и тот же «дар», а именно, Самого Иисуса Христа. Слово о хлебе больше подчеркивает Его исторический, реальный образ, Того Иисуса Христа, Который до сих пор общался с учениками. Слово о чаше больше подчеркивает Его смерть, к-рой должно завершиться Его земное служение. Иисус Христос Сам предлагает Себя, - и в Своем земном служении, и в Своей смерти.

В распоряжении о повторении действий и слов Тайной вечери говорится о том, что все это должно происходить «в воспоминание» Иисуса Христа. Для правильного понимания этого места важно библейское значение слова «воспоминание»

(ἀνάμνησις). Согласно библейскому словоупотреблению, это не мысленная оглядка назад и не просто воспоминание, но действие, актуализация прошедшего в слове и в деле. Речь же идет о том, что встреча с Царствием Божиим в лице Иисуса Христа во время Его земной жизни будет иным образом продолжаться и в Церкви после смерти и воскресения Иисуса Христа. Т. о. промежуток времени между последней земной трапезой Иисуса Христа с Его учениками и эсхатологическим пиром в буд. Царствии Божиим не будет лишь временем ожидания, но временем постоянной близости спасительного и исцеляющего Царствия Божия.

Особенности эсхатологии Евангелия от Иоанна

Выступление против гностических тенденций, появившихся к кон. I в. в нек-рых Церквях, привело к тому, что в Евангелии от Иоанна особенно подчеркивается «реализованная эсхатология». Эсхатология реализована во встрече с Иисусом Христом и Его словом. Эсхатологические события - суд, воскресение, вечная жизнь - становятся присутствующей реальностью. «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин 3. 17-18). «Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. ...Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5. 21, 24). «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин 11. 25). «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин 12. 31). Верующий в Иисуса Христа уже ныне соприкасается с вечной жизнью. Будущее является лишь продолжением и укреплением той связи, к-рую обретает верующий в Него уже в этой жизни. «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин 11. 25-26).

Однако в Евангелии от Иоанна концепция «реализованной эсхатологии» не была определяющей. В том же Евангелии имеет место согласование «реализованной эсхатологии» с футуристическим ожиданием «последнего дня» с его судом и воскресением. «Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло - в воскресение осуждения» (Ин 5. 28-29). «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день» (Ин 6. 39). «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 54).

V. Этика

С первых шагов Своего общественного служения Иисус Христос обращается к людям, возвещая им Е. Евангелист Марк приводит ключевые слова Е.: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1. 15). В этом призыве современники Иисуса Христа видели осуществление пророчества Исаии: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение,

говорящего Сиону: «воцарился Бог твой!» ...Господь возвращается в Сион. Торжествуйте, пойте вместе, развалины Иерусалима, ибо утешил Господь народ Свой, искупил Иерусалим» (Ис 52. 7-9). Вдохновляемый древними пророчествами иудейский народ жил надеждой на торжество Божественной славы, когда исчезло бы все, что мешало верующим исповедать Бога их единственным Господом. На фоне этой надежды Иисус Христос возвещает пришествие Царствия Божия. Весть о пришедшем эсхатологическом Царствии Божиим была ошеломляющей. Проповедь Иоанна Крестителя возвещала Израилю беспощадный Суд (Лк 3. 7-9); в этой проповеди он называет народ «порождениями ехиднины». Иисус Христос также называет его родом «неверным», «прелюбодейным и грешным» (Мк 9. 19; 8. 38), тем не менее Он возвещает народу не Суд, но спасительное Царствие Божие. Условием вхождения в это Царство являются покаяние и вера в Евангелие (Мк 1. 15). При этом покаяние понимается через следование за Иисусом Христом.

Весть Иисуса Христа о наступлении эсхатологического Царствия Божия и призыв к вхождению в это Царство через покаяние составляют основу евангельской этики.

Покаяние и Царствие Божие

(или Небесное) - 2 важнейших понятия синоптических Евангелий (традиция Евангелия от Иоанна пользуется неск. иной терминологией). При этом слова μετανοέω (каяться) и μετάνοια (покаяние) встречаются гораздо реже, чем слово βασιλεία (царствие): слово «царствие» встречается в Евангелии от Матфея 57 раз, в Евангелии от Марка 20 раз, в Евангелии от Луки 46 раз и в Евангелии от Иоанна 5 раз; слово же «покаяние» и однокоренные с ним слова - 7 раз в Евангелии от Матфея, 3 раза в Евангелии от Марка, 14 раз в Евангелии от Луки и ни одного раза в Евангелии от Иоанна. Слово «покаяние» в Евангелиях имеет собирательный смысл, в нем прежде всего обобщается то, чего ждет от человека Иисус Христос. Μετάνοια, дословно означает «изменение ума», содержит указание на внутреннее состояние человека, его нравственное суждение и волю. Такая внутренняя перемена должна вести к изменению поведения. Евангельское покаяние не внешнее действие, оно затрагивает самосознание человека и заключается в искреннем признании собственной греховности и в уповании на дар благодати Божией.

С настоящим призывом к покаянию обращался в своей проповеди уже Иоанн Креститель (Мк 1. 4). Но у него покаяние имело смысл, отличный от того, который вкладывает в это понятие Иисус Христос. В начале Своей проповеди Иисус тоже призывал покаяться (Лк 13. 3, 5). Однако в дальнейшем Он не произносит это слов, потому что оно не выражало во всей полноте того, к чему Он желал призвать Свой народ. Евр. תשובה (покаяние) означало «возвращение», «оборачивание назад». Но Иисус Христос призывает не к тому, чтобы народ вернулся назад, к отеческому благочестию, Он желает большего: вести народ вперед - Он ожидает от людей не только покаяния, но и следования за Ним.

Призыв к покаянию часто встречается и в ВЗ, прежде всего, у пророков, когда они увещевали Израиль вернуться к Богу и к Его Завету. Но грядущее Царствие Божие, о

к-ром благовествует Иисус Христос, требует устремленности вперед, а не возвращения назад. Однако с грядущим Царствием приходит не другой Бог, но именно Бог Израиля. Он приходит, чтобы осуществить Свои обетования (Мф 11. 3-6). Поэтому покаяние как обращение вперед, к Царствию Божию, есть в то же время возвращение к Богу Израиля, что наиболее ярко выражено в притче о возвращении блудного сына (Лк 15. 11-32). В Иисусе Христе Бог приводит людей к Своему эсхатологическому Царствию и одновременно исполняет Свои обетования, данные в союзе с Израилем.

Каждый момент в служении Иисуса Христа понимается в соотношении с этими 2 полюсами (древний союз Израиля с Богом и эсхатологическое Царствие Божие). Причем и тот и др. полюс достигают универсального значения - с одной стороны, обетование, данное отцам, относилось не только к Израилю, но ко всему человечеству (ср.: Рим 4. 1-25), а с др. стороны, эсхатологическое Царствие после воскресения и вознесения прославленного Господа становится реальностью, объемлющей все человечество.

Призыв к покаянию и критика окружающего общества

Иисус Христос резко критикует окружающее Его общество. Эта критика сопровождается провозглашениями «горе вам, богатые» (Лк 6. 24), «горе вам, книжники и фарисеи» (Мф 23. 13; Лк 11. 44). Эти провозглашения «горя» возвещают эсхатологический приговор Суда Божия, но их истинной целью является не суд, не осуждение общества, но призыв к покаянию. У разных евангелистов этот призыв выражен по-разному. В Евангелии от Луки больше подчеркивается социальная направленность критики высшего слоя общества; за 4 «блаженствами» следуют 4 провозглашения «горя» (Лк 6. 24-26): богатым, пресыщенным, смеющимся и тем, о ком хорошо говорят «все люди». В Евангелии от Матфея призыв к покаянию направляется преимущественно к образованному слою общества: нравственная проповедь начинается в гл. 5 провозглашением «блаженств» нищим духом и завершается в гл. 23 возвещением «горя» книжникам и фарисеям. Однако и в Евангелии от Луки также встречается «горе» книжникам, фарисеям и законникам (Лк 11. 39-52), а в Евангелии от Матфея - критика богатых (Мф 19. 16-23). Решающим здесь является то, что призыв к покаянию, обращенный к представителям обоих слоев общества, затрагивает основы жизни человека, так что фактически этой критикой затронуты все люди.

I. Критика упования на свое богатство. Наиболее остро социальная критика, направленная против упования на материальное богатство, выражена в речах Иисуса Христа, представленных в особом материале Евангелия от Луки. В материале, общем для синоптических Евангелий, показателен в этом отношении разговор Иисуса Христа с богатым юношей. Обобщением темы о земном богатстве служат слова, приведенные в Евангелиях от Матфея и от Луки, осуждающие собирание сокровищ и связанные с этим заботы.

1. Осуждение богатых людей в Евангелии от Луки. За словами «блаженны нищие» (Лк 6. 20; этот вариант чтения содержат ранние рукописи - *Nestle-Aland*. NTG. Lc 6. 20) следует: «Горе вам, богатые!» (Лк 6. 24). В истории толкования эти слова неоднократно понимались как категорическое осуждение богатых и призыв к изменению социальных отношений - как правило это имело место в маргинальных кругах и в еретических направлениях христианства, напр. в секте эбионитов, иудействующих христиан (II-IV вв.), к-рые продолжали держаться закона Моисея. Нек-рые из них отвергали собственность, считая, что богатый отвержен только потому, что богат, а нищий блажен только потому, что нищ. Однако такое толкование «горя» богатым исключается самим евангельским контекстом: «...горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» (Лк 6. 24). Глагол ἀλέχω означает «получать сполна»: богатый уже получает сполна то, чего он желал в своей жизни. Этот же глагол в Мф 6. 2, 5, 16 обращен и к тем «праведникам», которые ищут общественного признания за свое благочестие: они тоже получают свою награду. Т. о., «горе» возвещается не тому, кто богат, но тому, кто не ищет ничего, кроме богатства. Кто целиком удовлетворен своим богатством, тому больше нечего ожидать от Бога. Подобным образом характеризуется и богач в притче о богаче и нищем Лазаре (Лк 16. 19-31). Богач осуждается не потому, что он богат, но потому, что лишь в богатстве он видит свою цель. Ему, находящемуся в аду, Авраам говорит: «Вспомни, что ты получил (ἀπέλαβες) уже доброе твое в жизни твоей...» (Лк 16. 25; не просто «доброе», но конкретно «доброе твое» (τὰ ἀγαθὰ σου), т. е. то, что ты искал в жизни). Глагол ἀπολαμβάνω, употребленный здесь, соответствует ἀλέχω в Лк 6. 24. Как там, так и здесь Евангелие уклоняется от поверхностного морализаторства. Вместе с тем и Лазарь «блажен» не потому, что он был «нищим». Рассказ говорит не только о его бедности, но и о его ἐπιθυμία (жажде, страстном желании, тоске). Нищий Лазарь жаждал не сытости богача, но крошек с его стола (Лк 16. 21), как блудный сын жаждал корма свиней (ср.: Лк 16. 21 и 15. 16, где употреблен один и тот же глагол ἐπιθυμέω). Лазарь - человек, оказавшийся на пределе человеческой нищеты в самом глубоком смысле слова. Он лишен всего, чувствует себя над бездной небытия, он отчаялся помочь себе сам, и ему остается только ждать помощи. В притче не говорится прямо о том, что он ждет помощи от Бога, но только отмечается, что он - сын Авраама. Он не называется блаженным ради своей нищеты. Цель притчи - направить на путь к блаженству через ту нищету, в которой человек с надеждой протягивает руки к Богу.



Притча о богаче и Лазаре. Клеймо иконы “Спас Смоленский, с притчами”. XVI в. (Благовещенский собор Московского Кремля)

Неск. подробнее тема богатства раскрывается в притче о безумном богаче (Лк 12. 16-21): «Безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя» (ст. 20), - ту самую душу, к-рой он только что гарантировал обеспеченность: «Душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (ст. 19). Описанный в притче земледелец безумен потому, что все его расчеты принципиально ложны. Он безумен, ибо полагает, что может жить своим имуществом. Однако этот человек поступает так, как обыкновенно поступают люди, руководствующиеся лишь здравым смыслом. Этот рассказ, как и «блаженны» и множество др. притчей, вовсе не преследует цель обучить житейской мудрости, но стремится пробудить понимание действий Иисуса Христа, Его эсхатологической вести о Царствии. Притча ставит перед слушателем и читателем вопрос: может ли человек через Иисуса Христа стать свободным от необходимого с т. зр. мирской мудрости, но в конечном счете безнадёжного усилия гарантировать себе безмятежную жизнь стяжанием земного богатства?

2. Осуждение богатства как такового содержит притча о неверном управителе (Лк 16. 1-9). Здесь говорится о «неправедной мамоне» (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας - Лк 16. 9, 11). Исследование трудной, по общему мнению, притчи о неверном управителе обнаруживает сложности на разных уровнях. Трудность на уровне букв. понимания проявляет себя уже в разных переводах текста. Переводчиков затрудняет присутствие в греч. тексте Евангелия от Луки семитизмов, в частности таких оборотов, как «домоправитель неправды» (οἰκονόμος τῆς ἀδικίας), «мамона неправды» (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας). В этих выражениях изначально заложен двойной смысл, к-рый не может быть с точностью передан при переводе. Переводчик невольно ограничивает себя передачей одного смысла, к-рый считает преимущественным. Так, в синодальном переводе подчеркивается момент неверности («управитель неверный») и неправедности («богатство неправедное»). Именно такой перевод («Приобретайте себе друзей богатством неправедным...» - Лк 16. 9) порождает смущение у читателей. Оба перевода «неверные»; сохранение параллельности этих оборотов, не устраняя этического содержания, акцентировало бы эсхатологический смысл притчи. Кроме того, гипотетический перевод греч. текста на родной язык Спасителя показал бы, что, напр., в выражении «мамона неправды» (арам. מִמּוֹן דְּשִׁקְרָא - букв. богатство лжи) содержится игра слов, основной смысл к-рой тоже сводится к неверности, тленности земного богатства («богатство, приобретенное с помощью лжи» или «богатство, которое само есть ложь»). Неоднозначно понимается и слово κύριος в ст. 8. Большинство традиционных переводов (нем. перевод Библии М. Лютера, англ. Библия кор. Якова и др.) подразумевает под ним «господина» имения, а новейшие экзегеты понимают его применительно к Господу (Jeremias. 1962. S. 42; Merkley. 1978. S. 69). Выражение «похвалил господин управителя неверного» вызывает удивление и выглядит слишком нереальным. Но если принять во внимание совр. т. зр., в соответствии с к-рой κύριος - Господь, то заключительные слова притчи не выглядят столь странными и исключают неизбежное объяснение поведения «господина», довольного тем, что его обманули.



Притча о безумном богаче. Икона. 1-я пол. XVIII в. (ГМЗК)

Однако гораздо большие трудности лежат не в понимании буквы текста, но в его толковании: как понимать похвалу в адрес неверного управителя и что подразумевается под советом приобретать себе друзей богатством неправедным? Ответ на вопрос о похвале зависит от того, как истолковывают притчу в целом. Толкователи, которые считают, что кѳрюс - домовладыка, не вдаваясь в тонкости парадоксальной ситуации, в основном указывают на то, что управитель получил похвалу не за свое расточительство и не за свой обман, но за ум и находчивость (Лк 16. 8). Отсюда мораль: христианам («сынам света») следовало бы проявлять такие же усердие и изобретательность в своем стремлении достичь праведности, какие проявляют люди, далекие от религии («сыны века сего»), в стремлении обеспечить свое земное благосостояние. Такое дидактико-этическое разъяснение естественно и представляется как бы самым собой разумеющимся. Но к этому толкованию в XX в. экзегеза добавила еще один смысловой момент - эсхатологический (ср.: *Gnilka*. 1993. S. 162). Ввиду приближающегося конца, как бы его ни понимать (как индивидуальное завершение жизни или как всеобщий конец), человек стоит перед неотложным выбором: гибель или спасение. Домоправитель дает нам пример решительного целеустремленного поступка, правильного выбора в пользу спасения, за что и удостоивается похвалы от Господа (не от «господина»).

Абсолютно все толкователи указывают на то, что Господь Иисус Христос, советуя приобретать друзей «богатством неправедным», вовсе не ставит нам в пример нечестность домоправителя, не призывает добывать неправедными путями средства для спасения и дел милосердия - речь идет о том, что всякое богатство «неправедно» в смысле своей неверности, временности, тленности и его следует использовать в спасительных целях. Из всех толкователей, возможно, только свт. Иоанн Златоуст принципиально различает благотворительность из праведного и неправедного источника: «...если в великое множество имущества попадет и одна капля неправды, то все оно оскверняется» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 73*). В основном же подчеркивается важная религиозно-этическая и социальная польза, с какой следует употреблять богатство. В жизни земной человек может расходовать свое богатство эгоистически, стремясь к легкому и беззаботному существованию, но может и облегчить жизнь собратьев. В жизни вечной тленное богатство, израсходованное на добрые дела на земле, превращается в богатство нетленное. Призыв к благотворительности не является специфически христианским. Уже у иудейских учителей бытовала поговорка: «Богатые помогают бедным в этом мире, а бедные помогают богатым в грядущем» (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 2. S. 220-221*). Специфически христ. момент

заповеди Спасителя придает не столько религиозно-этический императив, сколько эсхатологическая настоятельность. Неотложность дел добра и милосердия ввиду приблизившегося Царствия Божия и подчеркивается в притче о неверном управителе. 3. Призыв Иисуса Христа к богатому юноше следовать за Ним (Мк 10. 17-22). Основной смысл этого рассказа становится яснее, если сравнить его с призыванием мытаря Левия (Мк 2. 14). Богатый юноша приходит к Иисусу Христу по собственной инициативе, и Христос, призывая его следовать за Ним, ставит определенные условия. Мытаря Левия Иисус Христос приглашает следовать за Ним и при этом не выдвигает никаких условий. В этих рассказах противопоставлены исходные ситуации: Левий - «грешник», а богач, по представлениям евреев, «праведник». О ветхозаветных заповедях богатый юноша может сказать: «Всё это сохранил я от юности моей» (Мк 10. 20). Иисус Христос не оспаривает этого, но только говорит ему: «Одного тебе недостает: пойдй, всё, что имеешь, продай и... последуй за Мною». Здесь выражено условие, необходимое, чтобы человек приобрел «сокровище на небесах» (Мк 10. 21). В Евангелии от Матфея формулировка условия уточняется: «Если хочешь быть совершенным...» (Мф 19. 21). Совершенный (τέλειος) для евангелиста Матфея не тот, кто достиг высшей ступени развития или посвящения, как это понималось у греков. Совершенство понимается у него в библейском смысле; совершенный - тот, кто полностью отдает себя, жертвует всем ради Бога. Следование Иисусу Христу изымает человека из его предыдущей жизни. В случае Левия или рыбаков на Галилейском м. (Мк 1. 16-18) «оставить все» не названо как условие, но включено уже в сам призыв. В отношении богатого юноши, как это видно из его реакции, такое условие было необходимо. В то время как мытарь Левий без сожалений оставил свое имущество, богатый юноша не смог расстаться с богатством - иудей своего времени, он рассматривал богатство как вознаграждение за праведность.

Это разъясняется в примыкающем к эпизоду с богатым юношей наставлении Христа ученикам (Мк 10. 23-27): «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Мк 10. 25). Парадоксальный характер притчеобразного выражения нельзя ослабить искусственными филологическими уловками (Gnilka. 1979. Bd. 2. S. 88). Иисус Христос говорит именно об игольном ушке (τρομαλὶὰ τῆς ῥαφίδος), а не о городских воротах (такое понимание возникло только в средние века), о верблюде (κάμηλος), а не о корабельном канате (κάμινος; редкий вариант чтения). Невозможно богатому войти в Царствие Божие: богатому, который не нуждается в Боге или делает из Бога работодателя, вознаграждающего богатством за праведность. И ученикам Иисуса Христа ясно: речь не идет о богатстве в собственном смысле слова. Понимая, что то, что говорит Христос, касается всех, и богатых и бедных, они удивленно спрашивают: «Кто же может спастись?» (Мк 10. 26). Ответ Христа: «Человекам это невозможно, но не Богу, ибо всё возможно Богу» (Мк 10. 27) - звучит как обобщающая сентенция. Ибо всякий, кто следует Ему, находит «сокровище», «драгоценную жемчужину» (Мф 13. 44-45). Утаенное от богатых, мудрых и разумных Бог в Иисусе Христе открывает «нищим» и «младенцам» (ср.: Мф 11. 25).

4. О собирании сокровищ и о заботах (общий для Евангелий от Матфея и от Луки материал - Мф 6. 19-34; Лк 12. 16-31). В речи Иисуса Христа, к-рая начинается словами: «Не собирайте себе сокровищ на земле» (Мф 6. 19-21), сокровища - то, на что человек возлагает свое упование, с чем связывает свою безопасность и чему онверяет себя. Собрание сокровищ требует от человека особых усилий и заботы. Эта забота является не необходимой осмотрительностью, но движимым страхом усилием к приобретению имущества, к-рое бы гарантировало спокойную жизнь (ср.: Мф 6. 25 слл.). Чтобы освободить человека от этой заботы, Иисус Христос указывает сначала на благодать и верность Творца: «...Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом», а потом на грядущее Царствие Божие: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6. 32-33). Т. е. запрет собирания сокровищ и осуждение заботы в конечном счете имеют целью призвать всех к покаянию. Но это покаяние достигается через следование Иисусу Христу.

5. Отношение Иисуса Христа к богатству и бедности значительно отличалось от бытовавших представлений. Фарисейский раввинизм связывал вопрос об имуществе с представлениями о праведности. Праведник должен радоваться имуществу и богатству как награде за свое благочестие. Хотя и богатые могут быть неправедными, напр. те, к-рые не поступают по закону и не подают милостыни, соразмерной их богатству (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 818-819, 826 sqq.*). В Кумране отношение к богатству было нетерпимее. Осознавая, что стремление к обладанию делает людей своими пленниками и отягощает межчеловеческие отношения, члены кумран. общины пытались освободиться от этого путем реформирования социального устройства. Вступающий в общину передавал ей все свое имущество (1QS 1. 11-13). Коллективное хозяйство призвано было освободить членов общины праведников от бремени мамоны, которая неправедна по сути, чтобы они были готовы к предстоящей священной войне против неправедных.

Отношение Иисуса Христа принципиально иное. Его проповедь содержит не старую, поверхностную и тривиальную социально-экономическую критику богатства, но новую, благую весть о приблизившемся Царствии Божиим. Евангельские речи, направленные против богатства, касаются всех и каждого в той мере, в какой человек хочет обезопасить себя, опираясь на свое имущество. Цель осуждения богатства - привести к покаянию. Всякий «богатый» должен постичь то, что принес Иисус Христос, и как «нищий» дать Ему одарить себя частью истинного богатства, к-рое утоляет всякую жажду и снимает все заботы (ср.: Ин 4. 13-14; Мф 11. 28).

Т. о., Иисус Христос не ставит Своей целью, подобно фарисеям, ввести собственность в правовой порядок или, подобно ессеям, отменить ее новым общественным устройством. Он строит жизнь на новом основании - эсхатологическом Царствии Божиим, к-рое приходит в мир вместе с Ним и Его делами.

6. «Нищие», «малые», «младенцы» в Евангелиях. «Нищие» получают обетование блаженства, тайны Божии открываются «младенцам». Они следуют за Иисусом Христом. Противники Христа постоянно упрекают Его в том, что Он общается с «мытарями и грешниками» (Мк 2. 15-16; Мф 10-11; Лк 15. 1), «мытарями и

блудницами» (Мф 21. 32), «грешниками» (Мк 2. 17; Лк 7. 37-39; 15. 2; 19. 7), называя Его «другом мытарям и грешникам» (Мф 11. 19). Экзегетический анализ (см.: *Иеремias*. 1999. С. 130-135) показывает, что понятие «грешник» в окружавшей Иисуса Христа среде применялось не только к нарушителям закона Божия, но и к людям презираемых профессий. Речь идет не только о делах, к-рые осуждаются общественной моралью, но и о занятиях, подталкивающих к нечестивому поведению. Таковыми грешниками считались игроки в кости, ростовщики, сборщики налогов и мытари. Особыми грешниками в Евангелиях предстают мытари, т. е. сборщики пошлин. Они были подвержены искушению постоянно обманывать население. Люди сторонились не только их, но и членов их семей. Мытари были лишены гражданских прав: они не могли занимать никаких выборных должностей и выступать в суде в качестве свидетелей. Фарисеев, естественно, шокировало общение Иисуса Христа с мытарями.

Последователи Христа «малые» (Мк 9. 42; Мф 10. 42; 18. 10, 14), «меньшие» (Мф 25. 40, 45), «младенцы» (Мф 11. 25: οἱ νήπιοι) противопоставляются «мудрым» и «разумным». Слово νήπιοι носило уничижительный характер - так именовались люди безграмотные, не имеющие религ. образования. Т. о., в круг учеников Иисуса Христа преимущественно входили люди, которым с т. зр. фарисейского раввинизма спасение едва ли доступно. Но именно этим «нищим» дается обетование Царствия Божия, и именно к этим «труждающимся и обремененным» обращен призыв войти в покой Божий (Мф 11. 28), «ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф 18. 11).

Понятие «нищие», как показывает 1-е из «блаженств», употребляется в Евангелиях от Луки и от Матфея в разных смыслах. В ряде древних рукописей (*Nestle-Aland*. NTG. Лс 6. 20) Лк 6. 20 дает краткую форму: μακάριοι οἱ πτωχοί (блаженны нищие), а Мф 5. 3 - более длинную форму: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι (блаженны нищие духом). Высказывался ряд убедительных соображений в пользу того, что краткий вариант чтения οἱ πτωχοί является первоначальным (*Иеремias*. 1999. С. 133). В Евангелии от Луки имеются в виду собственно нищие, бедные; но речь не идет о всех не имеющих собственности, из Лк 6. 22 видно, что здесь скорее всего имеются в виду ученики Иисуса Христа, к-рые, следуя за Учителем, обречены терпеть нищету, голод и преследования.

В Евангелии от Матфея в 1-м «блаженстве» (Мф 5. 3), как и в др. случаях, устраняется возможное недопонимание. Вполне вероятно, что евангелист редактирует имеющееся предание, полагая, что нищета не является достаточным признаком последователя Иисуса Христа. Более того, нищета может быть даже препятствием для вхождения в Царство, если по причине нищеты человек не может думать ни о чем, кроме денег и богатства, или если нищета становится для него предметом гордости. Царство Божие наследуется только тем, кто имеет внутреннюю свободу и не зависит ни от богатства, ни от власти, ни от общественного мнения. «Блаженны нищие духом...» - первое из обетований блаженства имеет чисто религ. смысл. Сама формулировка «нищие духом» опирается на ветхозаветные примеры: «сокрушенные духом» (Ис 57. 15; 66. 2), «сокрушенные сердцем» и «смирненные духом» (Пс 33. 19). Т. е. под οἱ πτωχοί понимаются смиренные и нищие перед Богом, к-рые, подобно

просящим милостыню, стоят перед Ним с пустыми руками, сознавая свою духовную нищету. Т. о., в Евангелиях от Луки и от Матфея акценты в отношении нищеты расставлены по-разному: в Евангелии от Луки - на внешнем притеснении, в Евангелии от Матфея - на внутренней нужде.

Прояснить, что Сам Иисус Христос вкладывал в понятие «нищие», помогает Лк 4. 18, где дается прямая цитата из прор. Исаии: «Господь помазал Меня благовествовать нищим (*labbāsēr ‘ānāwīm*)» (Ис 61. 1; ср.: Мф 11. 5). В контексте Ис 61. 1 общее понятие «нищие» поясняется рядом частных понятий. С ним чередуются выражения: «сокрушенные сердцем», «пленные», «узники» (ст. 1), «сетующие» (стихи 2-3), «унылые духом» (ст. 3). Отсюда ясно, что «нищие» - это угнетенные в широком смысле слова: люди, которые не в состоянии себя защитить, помочь себе. Первоначально слово *‘ānāwīm* означало убогих и несчастных. Но в проповеди ветхозаветных пророков оно понимается в более широком смысле, охватывая всех притесняемых и бедняков, к-рые всецело уповают лишь на помощь Божию. Именно в этом широком смысле понятие «нищие» употребляет и Иисус Христос. Этих людей Он называет алчущими, плачущими, малыми, меньшими, младенцами, труждающимися, обремененными, последними, потерянными, больными, грешниками. На тех, кого презирало окружающее общество, Иисус Христос смотрит с бесконечным состраданием.

Критика упования на свою праведность

В Евангелии от Матфея гл. 23 содержит речь, направленную против «книжников и фарисеев», пользовавшихся уважением в обществе за их служение закону и почитавших себя праведными. В стихах 13-16 приводятся 7 провозглашений «горя», к-рые, исключая ст. 16, начинаются формулой: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры». Здесь книжники и фарисеи упоминаются вместе. В Евангелии от Луки (Лк 11. 39-52) находятся 6 провозглашений «горя», распределенных между фарисеями и книжниками. Фарисеи придавали особое значение практическому исполнению закона - к ним направлены 3 «горя» (Лк 11. 39-44). Книжники, или законники, напротив, представляли закон в учении - к ним также направлены 3 «горя» (Лк 11. 45-52; ср.: Лк 20. 46-47).

Несмотря на нек-рые различия предания в разных Евангелиях, само обвинение представителей закона исходит от Иисуса Христа. Суть этого обвинения отражается в понятии «лицемеры». Это слово, которое в Евангелии от Матфея встречается 13 раз, в Евангелии от Марка 1 раз и в Евангелии от Луки - 3 раза, соответствует либо евр. библейскому слову *הָנֵפִי*, *hānēp* - лицемер, льстец (ἄνομος - LXX Ис 9. 16), либо, что вероятнее, постбиблейскому *צָבוּעַ*, *ṣābū‘* - лицемер, крашенный. Еще более выразительным является греч. ὑποκριτής - лицемер, изначально означавшее «театральный актер». Лицемер являет не самого себя, он изображает кого-то другого, он живет, играя чужую роль. В действительности Иисус Христос обличает лишенные содержания внешние формы благочестия, разрыв между «быть» и «казаться».

1-е обвинение, согласно Лк 11. 46 и Мф 23. 4, состоит в том, что законники налагают на людей «бремена неудобноносимые», а сами не хотят пошевелить даже пальцем,-

между учением и жизнью зияет глубокая пропасть («они говорят, и не делают»). Упрек Иисуса Христа в Евангелии от Матфея (Мф 23. 3) выражен риторически утрированным предложением: «...всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте...» Воспринятое буквально, это требование обязало бы учеников Иисуса следовать раввинистической галахе. Но здесь с помощью парадоксального преувеличения объясняется, что слова Иисуса Христа направлены не на дискуссию о толковании закона, но на поступки людей и их поведение. Подобный упрек высказан также в Мф 23. 23 и Лк 11. 42: «Сие (т. е. «важные» заповеди.- *Авт.*) надлежало делать, и того (малые обрядовые предписания.- *Авт.*) не оставлять». Этот совет - риторическое преувеличение, с помощью которого подчеркивается разрыв между теорией и поступками, так что совершенно невозможно игнорировать сказанное.

2-е обвинение развивает ту же мысль: законники ревнуют о законе Божиим, но их ревность служит лишь прикрытием тому, как обойти закон. Законническая казуистика стремится с предельной тщательностью и педантичностью истолковать закон, окружая его как бы защитной оградой. В действительности же эта казуистика служит тому, чтобы его обойти (ср.: Мф 23. 16-22). Соответственно фарисеи обманывают и себя и других ревностным исполнением самых мелких и незначительных постановлений, но при этом оставляют без внимания основные заповеди (Мф 23. 23-26; Мк 7. 9-13; Лк 39-44). «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Мф 23. 23). Они оцепеивают комара и проглатывают верблюда (Мф 23. 24).

3-е обвинение: при всей ревности у законников речь идет по существу не о Боге, но о собственной значимости. Книжники находят удовлетворение в той чести, к-рая им оказывается за их усердие в законе (Мк 12. 38-39; пар. Мф 23. 6-7; Лк 20. 46), и фарисеи находят удовлетворение в общественном внимании, которым они пользуются ради их верности закону (Мф 23. 5; ср.: 6. 1-18). Они получают то, чего они жаждали, и им нечего больше ожидать от Бога (Мф 6. 2, 5, 16; Лк 6. 24). Результат такой внутренней лжи и раздвоенности - неправда: закон, данный для служения Богу, законники ставят на служение самим себе. Т. о. закон не только не исполняется и обходится, но им злоупотребляют в целом и в частностях.

Отношение Иисуса Христа к закону как к норме

Для иудейства времени Иисуса Христа среди различных обозначений, которыми ВЗ описывает извещения воли Божией, Тора (закон) самое универсальное. Это словоупотребление восходит к Втор 17. 18-19, где кн. Второзаконие именуется «списком закона с книги», т. е. книгой закона. В 2 Пар 23. 18-19 Пятикнижие впервые названо «Торой Моисея». Воспринятое т. о. евр. слово *tôrâh* в LXX переводится как ὁ νόμος. В иудейской лит-ре времени Иисуса Христа ὁ νόμος обозначались и Пятикнижие, и закон Моисея. Считалось, что отношением к Торе определялось отношение к Богу и иудейству в целом.

Содержание Торы и ее предписаний в иудейских направлениях понималось по-разному. Фарисейский раввинизм, к-рый доминировал в синагоге времени Иисуса Христа, усматривал содержание Торы в сумме практических заповедей и запретов; при этом не делалось никакого различия между нравственными и обрядовыми заповедями. Всего насчитывали 613 отдельных предписаний (ἐντολαί, *mišwōt*), среди к-рых - 248 повелений и 365 запретов (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 900-901*). Каждое из предписаний окружается множеством казуистических частных толкований и определений (Пиркей авот. 3. 13). Эти развитые раввинами и вошедшие в предание определения получили название галаха. Галаха означает как отдельные правовые положения, так и их сумму. Она включает не только толкование и уточнение законов Торы, но и освященные традицией обычаи («предания старцев» - Мк 7. 5), к-рые могли задним числом обосновываться из Торы. В качестве правовой традиции галаха передавалась устно в преемственности раввинов и непрерывно пополнялась дальнейшими определениями. Только ок. 200 г. по Р. Х. она получила письменную фиксацию в качестве свода законов, известного как Мишна (повторение).

По мнению В. Кюммеля (*Kümmel. 1934. S. 125 sqq.*), критика Иисусом Христом иудейского представления о законе начинается с того, что Он толкует закон не согласно галахе (т. е. не в рамках признанной традиции толкования), что неизбежно приводит к конфликту с книжниками и фарисеями. Но это верно лишь отчасти. Если бы расхождения ограничивались спорами о содержании и действенности галахи, то Иисус Христос в этом отношении не отличался бы от представителей кумран. общины или от саддукеев, к-рые также не склонны были признавать галаху. Основная причина конфликта была иной - Иисус Христос толковал закон более радикально. Фарисейский раввинизм приписывает галахе такой же авторитет, как и Торе. По словам раввина Акивы, «как вся Тора - закон Моисею с Синая, так и малейшее предписание - распоряжение Моисею с Синая» (Вавилонский талмуд, Нидда 45а). Чтобы придать галахе статус закона, происхождение галахи возводят к Синайскому Откровению (Пиркей авот. 1. 1). Но Иисус Христос утверждает радикальное различие между Торой и галахой, и это нередко шокировало Его окружение, воспитанное на иных традициях.



Притча о неправедном судье. Клеймо иконы “Спас Смоленский, с притчами”. XVI в. (Благовещенский собор Московского Кремля)

Различие между Торой и галахой прежде всего выявляется из спора об умывании рук (Мк 7. 1-8) и следующей за ним речи о корване (арам. *qorban*, жертвенный дар) (Мк 7.

9-13). В Евангелии от Матфея (15. 1-9) эти предметы сведены воедино, в Евангелии от Луки они отсутствуют, ибо в них обсуждаются вопросы, незнакомые христианам из язычников, для к-рых предназначалось это Евангелие. То, что простолюдины не соблюдали фарисейского обычая умывания рук, было повседневным явлением. Но когда Иисус Христос, Которого почитали «учителем и пророком», намеренно преступает обычай, это вызывает негодование фарисеев: «Зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но неумытыми руками едят хлеб?» (Мк 7. 5). «Предание старцев» - это галаха. «Старцы» (οἱ πρεσβύτεροι) - здесь уважаемые учителя прошлого, которых называли также «отцами» (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 691-692, 918-919*). Согласно галахе, как разъясняется для неиудейских читателей в Мк 7. 3, каждый должен умывать руки перед трапезой или по меньшей мере смочить их водой (*Ibid. S. 695-704*). В ответ, цитируя Ис 29. 13, Христос называет галаху об умывании рук «заповедью человеческой» (Мк 7. 6-7) или «преданием человеческим» (Мк 7. 8), т. о., это предписание идет от людей, а не от Бога. В Мк 7. 9-13 Иисус Христос показывает, что галаха может противоречить заповедям Божиим. Если, согласно галахе, сын в присутствии родителей дает обет: «Корван (то есть: «дар Богу») то, чем бы ты от меня пользовался», то родителям запрещалось пользоваться имуществом сына, но при этом от сына не требовалось отказаться от имущества в пользу храма (Мк 7. 11-12; Мф 15. 4-6). Так сын с помощью галахи имел возможность пренебречь обязанностью поддержать родителей и т. о. обойти 4-ю заповедь декалога (см. *Десять заповедей*). Этот пример, согласно суждению Иисуса Христа, обличает состояние всей фарисейской системы галахи, поскольку она включала такие предписания, к-рые могли бы оправдывать преступление заповеди Божией. Критика галахи находится и в особом предании, содержащемся в Лк 13. 10-17 и 14. 1-6. Иисус Христос в субботу исцеляет в синагоге согбенную женщину. Начальник синагоги, к-рый должен был следить за внешним порядком в синагоге, с упреком говорит народу: «Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний» (Лк 13. 14). Галаха позволяет врачебную помощь в субботу только в самых неотложных случаях. Но Иисус Христос называет начальника синагоги «лицемером». Он и здесь находит внутреннее противоречие: раввинистическая казуистика претендует на точное определение обязанностей человека по отношению к Богу, но в действительности она их ограничивает. Вопрос о границах применения той или иной заповеди казался естественным и необходимым. В Лк 10. 29 законник, как ему кажется, с полным правом спрашивает о границах заповеди любви к ближнему: «А кто мой ближний?» Но именно эти, идущие от человека, ограничения Иисус Христос отклоняет как «заповедь человеческую».

Отношение Иисуса Христа к галахе сводится к следующему: 1) Иисус Христос строго различает ветхозаветные заповеди (т. е. Тору) и галаху; 2) Он критикует и даже отвергает галаху как «заповедь человеческую» и «предание человеческое», поскольку она ограничивает заповедь Божию или даже стремится обойти ее; 3) Иисус Христос одинок в этой критике: хотя к офиц. галахе фарисейского раввинизма критически относились и ессеи, они противопоставляли ей более радикальное толкование заповедей закона, но в текстах Кумрана не существует никакого аналога сказанному Иисусом Христом о предании в Мк 7. 8-9; ессеи выступали против «стирателей

границ», которые понижали требования Торы (CD 5. 20; 19. 15-16; ср.: 1. 15-16). Но о принципиальном отказе от галахи у них речи не было, ибо такой критикой они дискредитировали бы и собственные толкования закона; 4) Иисус Христос (в отличие от ессеев) не противопоставляет фарисейскому толкованию закона Свое толкование; Он не ведет со Своим окружением дискуссию о толковании закона, но пытается изменить отношение человека к закону как таковому; отношение Иисуса Христа к закону исключает всякую казуистику.

Отношение Иисуса Христа к закону в целом

2 места синоптических Евангелий позволяют более конкретно понять отношение Иисуса Христа к закону - это вопрос о наибольшей заповеди и преамбула к антитезам.

I. Вопрос о наибольшей, или первой, заповеди передается в Мк 12. 28-34; Мф 22. 34-40 и Лк 10. 25-28. Хотя слово «закон» употребляется только в Мф 22. 36, 40 и Лк 10. 26 и перед Иисусом Христом ставится вопрос о первой, или наибольшей, заповеди, но этот вопрос для раввинов практически был равноценен вопросу об отношении ко всему закону (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 901-902*). На вопрос Иисус Христос отвечает двойной заповедью любви - к Богу (ср.: Втор 6. 4-5) и к ближнему (ср.: Лев 19. 18).

Ответ Христа соответствует положениям, зафиксированным в целом ряде иудейских памятников. Каждый благочестивый иудей в ежедневном повторении молитвы «Шема» признает 1-ю заповедь: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6. 4-5). Связь этой заповеди с заповедью любви к ближнему («...люби ближнего твоего, как самого себя» - Лев 19. 18) прослеживается в иудейской внебиблейской лит-ре, а также в есеейской традиции, напр., в «Завещаниях двенадцати патриархов» (см. *Двенадцати патриархов завещания*): «Любите Господа всей вашей душою и друг друга верным сердцем» (Test. XII Patr. (Dan) 5. 3; (Iss) 5. 2; 7. 6). Эта традиция представлена также у Филона Александрийского: «Есть два основных поучения, которым подчинены бесчисленные отдельные поучения и постановления: в отношении к Богу - заповедь почитания Бога и набожность, в отношении к людям - заповедь любви к ближнему и праведность» (*Philo. De spec. leg. II 63*). Практика сведения всего закона к одной основной заповеди намечается в ВЗ (ср.: Мих 6. 8; Пс 14; Ис 33. 15-16). Раввин Гиллель также учил: «Чего ты не любишь, не делай того и ближнему твоему. В этом вся Тора, прочее - ее толкование» (ар. *Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 907-908*). Этот вариант «золотого правила» (ср.: Мф 7. 12) выступает здесь как обобщение всего закона.



Проповедь Иисуса Христа в Назаретской синагоге. Икона. Кон. XVII в. (ГМЗК)

Выдвигая в качестве основной заповеди любовь к Богу и к ближнему, Иисус Христос указывает, что «на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22. 40), весь закон может быть понят только в свете этих 2 заповедей. Они являются вершиной закона, не отменяя силы и прочих заповедей. Фарисейство же замыкалось на множестве мелких заповедей и предписаний (Мф 23. 23). Для них даже начало молитвы «Шема» (Втор 6. 4) должно было лишь напоминать о послушании Торе и мотивировать это послушание. Когда Иисус Христос обозначает заповедь любви как вершину закона, Он, наполняя ее новым смыслом, возвышает, усиливает ее и придает ей универсальное значение (Лк 10. 25-37). В устах Иисуса Христа она становится «новой заповедью» (Ин 13. 34), а ее исполнение является основным отличительным признаком Его учеников (Ин 13. 35).

II. В преамбуле к антитезам Нагорной проповеди речь идет об «исполнении закона». Иисус Христос отвечает на вопрос, к-рый естественно возникал по причине Его свободного отношения к заповедям: не нарушает ли Он закон, не призывает ли Он к его отмене? Позиция, сформулированная в Евангелии от Матфея, выражает полное признание закона: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф 5. 17-19).

Для протестант. богословия XIX - нач. XX в. весьма спорным представлялся вопрос о подлинности изречения Мф 5. 18. Начиная с Ф. К. Баура до Р. Бультмана господствовало мнение, что эти слова о законе вообще не могут принадлежать Иисусу Христу, ибо в реальности Он поступал, нарушая закон. Высказывалось мнение, что в утверждениях Мф 5. 17-19 отражена полемика законопослушного палестинского иудеохристианства с христианством эллинистическим, свободным от строгого исполнения закона. Предполагалось, что палестинское христианство вложило свое убеждение в уста Иисуса Христа: «Ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона». Согласно Г. Ю. Гольцману, евангелист, не заметив того напряжения, в к-ром эти «законопослушные» утверждения стоят к последующим антитезам, своей преамбулой шел навстречу консервативному

иудеохристианству, пытаясь достичь примиряющего сбалансированного синтеза (Holtzmann. 1897. Bd. 1. S. 506, 512).

Считалось, что Мф 5. 18 имеет целью заверить, что закон должен сохранять силу и далее. Однако возникал вопрос: в каком смысле закон должен сохранять силу? Сначала подчеркивается, что он должен оставаться в силе без сокращения («ни одна иота или ни одна черта»). Но далее утверждается, что закон должен оставаться в силе как целое - «доколе не прейдет небо и земля» и «пока не исполнится все», т. е. пока все не совершится (синодальный перевод неточен: речь идет не об «исполнении» закона, а о «свершении, завершении всего»). Это дважды повторенное «доколе» («пока») подчеркивает не только и не столько длительность действия закона, сколько установленный срок, предел его действия. «Доколе не прейдет небо и земля» не имеет целью сказать «навсегда», но, напротив, устанавливает определенную границу: до конца века сего, этого мира. Закон не действует, как считали фарисеи и вслед за ними раввины, за пределами века сего, т. е. вечно, но «пока не исполнится все», т. е. пока эсхатологические события не отменят «закон и пророков».

Высказывание «Я пришел» (Мф 5. 17), собственно, объявляет, что «исполнилось время» (Мк 1. 15), иными словами, событие исполнения уже реализуется в наст. времени. Пришествие Иисуса Христа осуществилось не для того, чтобы «нарушить закон», как можно было бы предположить из Его высказываний о субботе (Мк 2. 23 слл.) и др., но, напротив, для того, чтобы его «исполнить». «Исполнение» означает здесь, как и всегда в Евангелии от Матфея, когда оно ссылается на ВЗ, осуществление пророчества. Иисус Христос призывает к тому, чтобы закон был исполнен так, как это было предсказано эсхатологическими пророчествами о времени спасения, когда закон, выражающий волю Божию, будет написан на сердцах людей (Иер 31. 33). Воля Божия будет постигнута и соблюдена непосредственно, без буквы закона. «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более» (Иер 31. 31-34; ср.: Иез 11. 19). То, что время спасения приносит исполнение закона,- в смысле, к-рый содержит пророчество,- есть неотъемлемая черта раннехрист. предания (ср.: 2 Кор 3. 3, 6; Евр 10. 15-17). Это возвышенное эсхатологическое исполнение, ставшее возможным благодаря пришествию Спасителя, принципиально отменяет ветхий закон как систему предписаний.

И. Иеремиас на основе исследования древних арам. и араб. источников показал, что «исполнение закона» означает его «восполнение», к-рое имеет целью достижение предельной полноты (Иеремиас. 1999. С. 103-105). Представлением об эсхатологической полноте Иисус Христос пользуется и в др. случаях; т. о., πληρῶσαι (исполнить) - эсхатологический *terminus technicus* (Там же. С. 105) и означает «дополнить» или «восполнить». Пληρῶσαι подразумевает соответствующую концу времен «полноту» («полную меру»). Однако это апокалиптическое понятие само

нуждается в интерпретации, к-рая фактически предпринимается в последующих антитезах Нагорной проповеди.

Высказывание об исполнении закона предваряет заповеди Иисуса Христа. Совершенные требования, к-рые Спаситель противопоставляет закону, соответствуют приходящему через Него конечному исполнению. Закон, продолжая действовать в истории, отменяется, т. о., далеко превосходящим его эсхатологическим исполнением.

III. Антитезы Нагорной проповеди построены по единому образцу. Той или иной заповеди из Пятикнижия Моисея (цитируемой не обязательно буквально, но по содержанию) противопоставляется как антитеза слово Иисуса: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» Антитезы заставляют задуматься, какой замысел Бога, какое Его стремление лежит в основе той или иной заповеди, чтобы в послушании изначальной воле Божией не останавливаться на ее букве.



Нагорная проповедь. Роспись ц. свт. Ни-колая Чудотворца (Николы-Надеина) в Ярославле. 1641 г.

В Нагорной проповеди Иисус Христос идет гораздо дальше нравственных наставлений. Так, Он утверждает, что заповедь Божия «не убивай» не должна пониматься только буквально. Следуя глубинному смыслу заповеди, надо отказаться и от гнева на ближнего, и от оскорбления его. Тот, кто этого не понимает и не чувствует, не войдет «в Царство Небесное» (Мф 5. 20), тот, кто не готов к такой «большей праведности», не может пребывать в согласии с Богом. И хотя иудейские учителя говорили о том, что человек нарушает волю Бога даже тогда, когда унижает другого (Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 276-278), но все же это были только элементарные нравственные поучения.

Мф 5. 22 иногда трактуется как некоторое казуистическое рассмотрение степени различных оскорблений. Но Иеремиас убедительно показал, что здесь речь идет скорее о риторике, чем о казуистике. «Есть одно место, где Иисус как будто дает градацию грехов: Мф 5. 22. Здесь это выглядит так, словно Он говорит о проступках нарастающей тяжести (гнев, оскорбление словами ράκᾱ и μωρέ) и о соответствующем ужесточении наказания. Однако смысл логики не в этом. Прежде всего, что касается проступков, то ράκᾱ (арам. *rêqā*, «болван») и μωρός (арам. *šatya*, «дурак») равноценны - это относительно безобидные слова - и у ὁ ὀργιζόμενος (гневающегося)

равным образом могли служить для выражения гнева. Следовательно, в предшествовавших предложениях, называющих проступки, речь не идет о градации. Что касается следующих за ними предложений, то хотя формально наказания и нарастают (смертная казнь, смертная казнь по приговору верховного суда, ввержение в ад), но фактически мы имеем здесь чистую риторику» (*Иеремias*. 1999. С. 170-171). В той форме, в какой Иисус Христос предлагает ветхозаветную заповедь о клятве (Мф 5. 33-37), она не встречается в ВЗ: «Не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои». Здесь объединено несколько ветхозаветных мест (Исх 20. 16; Лев 19. 12; Числ 30. 3; Втор 23. 21-23). Содержащиеся в этих местах предписания обязывают человека к честности. Кто серьезно считается с Божественным требованием человеческой честности, не может ни клясться, ни давать обеты. Ибо этими заверениями в своей честности он допускает возможность бесчестного поведения. Кто в согласии с волей Божией действительно хочет, чтобы люди всегда, в любых обстоятельствах, доверяли ему, тот никогда не будет прятаться за свои слова, оставляя для себя возможные лазейки. Его «да» должно быть «да», а его «нет» должно быть «нет» (Мф 5. 37; ср.: Иак 5. 12).

Ветхозаветной этике любви к ближнему и ненависти к врагам Иисус Христос противопоставил учение о безграничной любви, вплоть до любви к врагам: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5. 44-45). Для Иисуса Христа нормативно не то, что было вчера, не то, о чем возвещали в прошлом, но то, что делает Бог сейчас и всегда. К этой очевидной доброте призываются ученики Иисуса Христа, если они действительно желают стать сынами Отца Небесного. Именно в этом состоит «лучшая праведность», и только тот, кто к ней готов, может уже здесь, на земле, приобщиться к Царствию Небесному, т. е. находиться в совершенном общении с Богом.

Кто в своем стремлении к совершенству ориентирован на волю Божию, тот благ и добр, как и Отец его Небесный. Для него больше невозможны гнев или враждебность, он желает нерушимости своего и чужого брака (ср.: Мф 5. 28, 32), у него больше не может быть двусмысленности и задних мыслей (ср.: Мф 5. 34-37). Такой человек, уподобившись Богу, в своем отношении к ближнему может руководствоваться только добром и любовью (ср.: Мф 5. 39-42, 44-47) (подробнее см. в ст. [*Нагорная проповедь*](#)).

Отношение Иисуса Христа к ветхозаветным заповедям

I. О чистоте. Мк 7. 14-23 содержит принципиальное высказывание Иисуса Христа относительно ветхозаветной заповеди о чистоте. Центральное изречение выражено в характерной для библейской лит-ры форме антитетического параллелизма: «Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека» (Мк 7. 15). В последующем поучении в стихах 18-19 разъясняется отрицание (1-й полустих): «...ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его... Потому что не в сердце его входит, а в чрево...» - а в стихах 20-21 разъясняется утверждение (2-й полустих): «Исходящее из человека оскверняет

человека. Ибо извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы...» Слова Иисуса Христа упраздняют то, что считалось непреложным в Его окружении (и, как видно из Гал 2. 11-14, не было изжито в Иерусалимской Церкви и после воскресения Христа). Отрицая законы о чистоте, действующие не только у ветхозаветных евреев, но и у др. народов древнего мира, Иисус Христос устраняет различие между «чистым» и «нечистым». Это различие ставилось под сомнение уже ветхозаветной верой в то, что «славы Господней полна вся земля» (Числ 14. 21).

Как иудейское окружение Иисуса Христа, так и эллинистическая диаспора соблюдали заповеди о чистоте. Соблюдение этих заповедей иудеями в языческом мире приравнивалось к исповеданию веры, напр. маккавейские юноши скорее готовы были идти на мучения и смерть, чем вкушать нечистую пищу (2 Макк 7; 1 Макк 1. 62-63; Дан 1. 8). Однако в то же время книжники эллинистического иудейства толковали ритуальные определения аллегорически, как нравственные поучения. Уже в памятнике иудейской александрийской лит-ры, Послании Аристия к Филократу (III в. до Р. Х.- I в. по Р. Х.; см. [Аристия послание к Филократу](#)), ветхозаветные правила чистоты оправдываются как тайные указания на основные нравственные заповеди. Однако аллегорическое толкование правил чистоты не имело целью пренебречь их букв. исполнением, оно появилось как попытка оправдать эти правила перед философски просвещенными людьми эллинистического общества. Так же мыслил и Филон Александрийский, который постоянно прибегал к аллегорическим толкованиям (см. ст. [Герменевтика библейская](#)). Однако вопреки настоянию на букв. соблюдении правил само появление аллегорической интерпретации свидетельствовало о том, что ценность культа и ритуала постепенно снижается по сравнению с этическим подходом к религии.

В философских течениях Нового времени часто именно так и понимались изречения Иисуса Христа: как принижение культово-ритуального момента по сравнению с этическим. Такой взгляд характерен для Бультмана, к-рый писал о полемике Иисуса Христа «против законнического ритуализма» (Bultmann. 1957. § 2, 3). Но цель Иисуса Христа совершенно иная. Он пренебрегает ветхозаветными частными законами о чистоте и различием между «чистым» и «нечистым» ради совершенной целостной чистоты и внутреннего духовного освящения. Такое всецелое освящение должно быть осуществлено, согласно ветхозаветным пророчествам, в конце веков (Зах 14. 20-21). Т. о., благовествуя начало Царствия Божия, Иисус Христос призывает к той целостной чистоте, которая соответствует эсхатону, концу веков. И это подтверждают Его прочие высказывания о ветхозаветных заповедях.

II. О субботе. Дискуссии о субботе содержатся: 2 в Евангелии от Марка (Мк 2. 23-28; 3. 1-5), 2 в Евангелии от Луки (Лк 13. 10-17; 14. 1-6) и 2 в Евангелии от Иоанна (Ин 5. 1-18; 9). Из всех этих повествований видно, что Иисус Христос Своим поведением нарушает представления фарисеев о субботе. Его действия в субботу делают особенно наглядным и впечатляющим то новое, что Он внес в отношение к закону. Соблюдение 7-го дня как дня покоя было одной из основных заповедей, 3-й заповедью декалога. Со времени плена «хранить субботу» считалось актом исповедания перед лицом неиудейского окружения (Ис 56. 2-7; Иез 20. 16-24; Неем 13. 15-22). Фарисейские постановления окружили эту заповедь огромным

количеством казуистических правил. Соблюдение заповеди о субботе было легко контролируемым. Нарушая заповедь о субботе, Иисус Христос тем самым говорит, что Он обновляет закон. В Лк 13. 10-17 и 14. 1-6 Иисус Христос отвергает галахическую казуистику субботнего дня. В Мк 2. 23-28 и 3. 1-5 дискуссия идет уже не о галахических постановлениях, а о смысле самой заповеди. Рассказ Мк 3. 1-5 о субботнем исцелении имеет особенность: для большинства рассказов об исцелениях характерно, что больные обращаются к Иисусу Христу с мольбой исцелить их, и их просьба, сопровождаемая верой во всемогущие Бога, действующего через Иисуса Христа, исполняется, здесь все происходит иначе - инициатива принадлежит Самому Иисусу Христу. Фарисеи бдительно наблюдают за Ним, и Христос, зная об этом, повелевает больному стать на середину синагоги и обращается к окружающим: «Должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить?» (Мк 3. 4).

Вопрос предлагает такую альтернативу, к-рая охватывает все поведение и этическую позицию человека. С учетом параллелизма это изречение имеет следующий смысл: делать добро - значит спасать душу, т. е. жизнь; делать зло - жизнь погубить. Универсальное требование всегда и везде поступать так, чтобы способствовать дарованной Богом жизни, несравнимо превосходит требование соблюдения субботы, к-рое поглощается этим основным положением. Этот принцип совершенной милости, признающей бесконечную ценность жизни, является выражением праведности, превосходящей праведность книжников и фарисеев (ср.: Мф 5. 20), той праведности, к-рая раскрывается в заповедях Нагорной проповеди. Иисус Христос властно преодолевает заповедь о субботе более совершенной заповедью о милосердии и добре. Т. о., отказываясь от внешних предписаний относительно субботнего дня, Иисус Христос в превосходной степени исполняет сам замысел и цель субботнего покоя - сберечь, поддержать и облегчить жизнь человека.



Изгнание торгующих из храма. Роспись Спасо-Преображенского собора Спасского мон-ря в Ярославле. 1563–1564 гг.

Свободу Иисуса Христа в отношении закона должны разделить и Его последователи - это разъясняет повествование о срывании колосьев (Мк 2. 23-28; пар. Мф 12. 1-8). Содержание рассказа не оправдание поведения учеников как таковое, но оправдание того, что Иисус Христос его допускает. Свой 1-й аргумент Христос приводит из

Свящ. Писания (Мк 2. 25-26). Он сравнивает Себя с Давидом, а Своих учеников с его спутниками. За этим типологическим сравнением скрывается следующая мысль: если Давид посмел нарушить заповедь, ел хлебы предложения и дал их своим спутникам, то тем более Иисусу Христу возможно пренебречь заповедью, чтобы дать пищу Своим ученикам. Это заключение развивается в Евангелии от Матфея на др. примере (Мф 12. 5-6): если священники ради храмового богослужения смеют нарушать субботу, то тем более это возможно ради Иисуса и ради следования Ему. Ибо «здесь», в Иисусе Христе, явлен «Тот, Кто больше храма»: в Иисусе Христе Бог присутствует в несравненно большей степени, чем в храме, и поэтому следование Христу освобождает от отдельной заповеди, ибо оно есть исполнение универсального требования Божия, к-рое преодолевает субботу, возвышая ее до ее истинной сути. Общий смысл обеих перикоп Евангелия от Марка выражен в их заключительных стихах. 1-я перикоп завершается словами: «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк 2. 28), т. е. Он полномочен подчинить ее Своей миссии. Это отвечает эсхатологической ситуации наступления Царствия Божия, о котором благовествует Иисус Христос. 2-я перикоп завершается (Мк 3. 6) реакцией фарисеев и иродиаков: они замышляют погубить Иисуса Христа, ибо Иисус не предлагает др. толкование субботы, о к-ром можно вести дискуссию, но, с т. зр. фарисеев, упраздняет субботнюю заповедь как таковую и тем самым нарушает закон - основу основ иудейства. Для свидетелей Его свободы открываются только 2 пути: или согласиться с Его правом отменять субботнюю заповедь или, держась заповеди, извергнуть Его из иудейства и погубить.

Во всех отраженных в Евангелиях случаях свобода в отношении субботней заповеди, во-первых, подчиняет эту заповедь заповеди о любви, а во-вторых, подобно упразднению заповеди о чистоте, имеет эсхатологический смысл: через Иисуса Христа неограниченно свершается благая воля Божия.

III. О храме. Высказывания Христа о храмовом культе критичны. Критика храма звучала и в Его иудейском окружении. Радикально реформировать оскверненный храм хотели ессеи. В эллинистическом иудействе были попытки спиритуализировать храмовый культ, к-рый во многом был связан с жертвенным закланием. Критика Иисуса Христа принципиально иная. Его отношение к храму подобно отношению к субботе, к-рую Он со Своими учениками обычно соблюдал. Согласно Мк 1. 44, Он приказал исцеленному Им прокаженному показаться священнику, как то положено по закону, чтобы священник удостоверил его очищение. Он Сам посещает храм. Поэтому в посл. Иерусалимская христ. община еще десятилетия принимает участие в храмовых богослужениях (Деян 2. 46; 21. 20-26). Что нового внес Иисус Христос в отношение к Храму, становится понятным прежде всего в истории «очищения Храма».

Иисус Христос изгнал меновщиков денег и торговцев голубями (Мк 11. 15-19 и пар.), волами и овцами (Ин 2. 13-16) из внешнего двора храма, несмотря на то что товар этих людей был необходим для отправления культа, принятого в те времена. Это не было, как иногда заявляли, актом революционного мятежа (ср.: *Cullmann*. 1970).

Вероятно, здесь, как и в случаях нарушения субботы, речь идет о символическом действии, имеющем пророческий характер. Иисус Христос объясняет Свои действия т. о.: «Не написано ли: «дом Мой домом молитвы наречется для всех народов»? А вы сделали его вертепом разбойников» (Мк 11. 17). Это слово отсылает к пророческой критике храма Иеремией (Иер 7. 11) и к эсхатологическому пророчеству Исаии (Ис 56. 7). Евангелие от Иоанна (Ин 2. 16-22) соединяет историю очищения храма с логией о разрушении храма в Мк 14. 58: «Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный». Действие Христа - эсхатологический призыв к покаянию, к-рый обличает сомнительность существующего порядка богослужения и требует нового.

Слово о разрушении и восстановлении храма передано в Мк 14. 58; Мф 26. 61; Ин 2. 19, и каждый раз неск. иначе. Полагают, что ближе всего к первоначальной форме вариант, приведенный в Евангелии от Иоанна: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин 2. 19) (Goppelt. 1980. S. 148). Конечно, Иисус Христос говорит не о новом храмовом строении (ср.: Откр 21. 22) и не о новом обществе верующих, но об эсхатологическом присутствии Божиим в Нем Самом. Эта логия предполагает, что «разрушение храма» случится через отвержение Иисуса Христа иудеями. Согласно Мк 14. 58, именно это слово о храме послужило поводом для смертного приговора Христу (ср.: Деян 6. 14). Смысл очищения храма, как и слов о храме, не в улучшении или реформе иудейского богослужения, но в том, что Иисус Христос пророчески радикально отменяет иудейский храм, заменяя его новым, эсхатологическим богослужением. В беседе с самарянкой Он говорит, что «настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине...» (Ин 4. 23).

IV. Этические заповеди декалога (см. Десять заповедей) и заповедь любви. Призывая к совершенству (Мф 5. 48) и возвещая о том, что Он пришел не нарушить, но исполнить закон, Иисус Христос в Своих поучениях подводит к предельному пониманию ветхозаветных этических заповедей. Эти заповеди в Евангелиях не просто повторяются, но представляют их в новых формах: или за счет усиления ветхозаветных заповедей (Мк 12. 28-34; Мф 22. 34-40; Лк 10. 25-28), или антитетической заменой их (Мф 5. 21 слл.).

Согласно Евангелиям от Марка и от Матфея, заповедь о любви к ближнему (Мк 12. 31) выделяется как 2-я наибольшая и вместе с 1-й (о любви к Богу - Мк 12. 29-30) возвышающаяся над прочими заповедями. В Евангелии от Луки она, противопоставленная иудейской казуистике, раскрывается в новом, евангельском, значении. По поводу этой заповеди законник ставит характерный для иудейской казуистики вопрос, следуя принципу ограждения закона, он спрашивает о границах применимости этой заповеди: «А кто мой ближний?» (Лк 10. 29). И Иисус Христос отвечает ему притчей о милосердном самарянине (Лк 10. 30-37). Эта притча призывает к проявлениям любви без границ. Она завершается вопросом: «Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам?» (Лк 10. 36). Тем самым Христос как бы возвращает вопрос законнику. Он учит его не спрашивать о границах его обязанности перед Богом, но следовать абсолютной благой воле Божией. Заповедь любви, как и всякую заповедь, Иисус Христос видит проникнутой абсолютной благодатью Божией. Заповедь не инструкция, устанавливающая пределы

обязанности человека по отношению к Богу, но живое выражение Его воли, к-рое актуально всегда и в любой исторической ситуации обращено к каждому человеку.

Развитие ветхозаветных заповедей, заключающееся в их положительном усилении, прямо и непосредственно выражено в антитезах Нагорной проповеди (Мф 5. 21-48). 6 раз Иисус Христос противопоставляет ветхозаветным заповедям Свои, новые формулировки. В Нагорной проповеди упомянуты 6, 7 и 8-я заповеди декалога, а также заповедь о любви к ближнему.

Выражения типа «вы слышали... А я говорю вам...» могли употребляться в дискуссиях книжников того времени. Этой формулой вводится новое толкование закона, противостоящее ранее высказываемому (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 253; Lohse. 1970*). Однако в тех случаях, когда Иисус Христос говорит: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...», внешнее совпадение с приемами языка иудейских книжников не может заслонить принципиально новое: Он не пытается дискутировать о толкованиях закона, но углубляет ветхозаветную заповедь, придает ей новое направление.

Ветхозаветные заповеди, приведенные в Нагорной проповеди, не совсем совпадают с их изложением в декалоге (Исх 20). Так, начало 1-й антитезы (Мф 5. 21) с 6-й заповедью «не убивай» соединяет правовое положение: «...кто же убьет, подлежит суду». Во 2-й антитезе (Мф 5. 27) 7-я заповедь «не прелюбодействуй» передана буквально, но далее следует ее расширение, содержащее призыв к воздержанию (Мф 5. 28-30); 3-й антитезой эта заповедь переводится в правовую область развода (Мф 5. 32).

Заповедь любви к ближнему в 6-й антитезе (Мф 5. 43) приводится с добавлением: «...и ненавидь врага твоего». Эта заповедь в раввинизме не употреблялась с добавлением о ненависти к врагу, но такое понимание обнаруживается уже в ВЗ (Втор 23. 6) и тем более отвечает иудейским взглядам времени Иисуса Христа (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 907-908*). Ближним, согласно ВЗ (Лев 19. 18), считался только принадлежащий к народу Божию. Кумраниты также лишь свою общину считали истинным Израилем и поэтому заповедь любви распространяли только на ее членов: «Всех детей света любить... и всех детей тьмы ненавидеть» (1QS 1. 9-11). Но Иисус Христос вовсе не преследовал цель обсуждать толкование закона ессеями или воспроизводить иудейские формулировки заповедей. Сплетая заповеди из декалога с их казуистическими интерпретациями, Он, во-первых, характеризует ветхозаветные заповеди как правовые положения, предполагающие их исполнение, и, во-вторых, указывает, что эти предписания не могут исключить зло как принципиально неустранимое из межчеловеческих отношений. Напр., в 4-й антитезе утверждается, что сама необходимость клятвы вместо простого «да» или «нет» - «от лукавого» (Мф 5. 37). Люди приносят клятву именно потому, что ложь стала обычной. Согласно этому, антитезы Иисуса Христа характеризуют происходящие из ВЗ запреты Божии как предназначенные для исполнения правовые инструкции, к-рые делают возможной общественную жизнь людей, т. е. ту жизнь во грехе, где зло есть реальность, которую невозможно устранить, но можно лишь ограничить.

Уже в эпоху Второго храма ветхозаветные заповеди принимаются, с одной стороны, как правовые инструкции, а с др. стороны, как далеко выходящие за рамки права этические наставления. Напр., фарисеи также осуждали похотливый взгляд (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 298-301*), а у ессеев есть запрет на клятву (*Ios. Flav. De bell. II 135; ср.: 1QS 5. 8-11*). Новое, что присутствует у Иисуса Христа, - это Его антитетическая форма выражения. Антитеза разводит то, что было слито и в иудействе, и даже в ВЗ: правовую инструкцию и нравственно-этическое требование. В антитезах Нагорной проповеди то и другое обретает иной вид. И что в иудействе являлось этическим требованием, у Иисуса Христа приобретает характер абсолютной заповеди. Для абсолютной заповеди характерно, что она не принимает зло за непреодолимую данность и оттого не считается с ограничениями в правовом плане. Только эсхатологическое исполнение воли Божией в Иисусе Христе разделяет то, что в ВЗ еще соединено друг с другом: правовые положения и не допускающие возражения этические заповеди. Позже, в богословии ранней Церкви, таким же образом будут отделены закон Моисея и благодать НЗ.

Заповеди Иисуса Христа противопоставляются ветхозаветным предписаниям в евангельских антитезах не в качестве усиления ветхозаветного закона, но как его более возвышенное преодоление. Отвергая зло и требуя неограниченного добра, они образуют решительную антитезу ветхозаветным предписаниям, отклоняют компромисс между правом и злом, к-рый в обществе мира сего привычен и даже необходим. Т. о., по направленности к предельному совершенству заповеди Иисуса Христа отличаются от ветхозаветных.

Этические наставления Иисуса Христа

Спаситель не создает никакой этической системы, не формулирует никакого списка заповедей, к-рые, наподобие декалога, отражали бы важнейшие стороны жизни, Свои наставления Он излагает преимущественно на конкретных жизненных примерах, напр. в дискуссиях о субботе (Мф 12. 3-4) или о культе императора (Мк 12. 15-17).

Уже в ранней Церкви наставления Иисуса Христа понимаются как новый закон. Так, *Варнавы апостола Послание* говорит о «новом законе Господа нашего Иисуса Христа» (*Barnaba. Ep. 2. 6*). Христ. богословы сщмч. Ириней Лионский и мч. Иустин Философ формулируют содержание этого нового закона, встраивая требования Иисуса Христа в нравственно-религ. заповеди ВЗ. Согласно их мнению, Иисус Христос лишил силы только народные обычаи и культовые законы ВЗ, которые с самого начала были определены исключительно для Израиля (*Iust. Martyr. Dial. 44. 2; Iren. Adv. haer. IV 15; 25. 1*). И напротив, Он утверждал те нравственно-религ. заповеди, к-рые были действительны еще до Синайского законодательства. Это универсально значимые принципы, ибо они согласуются с тем, что праведно и благо по природе (*Iust. Martyr. Dial. 45. 3-4; 47. 1-2; Iren. Adv. haer. IV 15. 1*). Согласно раннехрист. авторам, они были собраны и обобщены в декалоге, к-рый Иисус Христос, взяв за основу, расширил и превзошел Своей двойной заповедью любви (*Ibid. IV 16. 3-4; Iust. Martyr. Dial. 93. 2*). В этом учении развивается представление о ступенчатой этике: от ветхозаветной к новозаветной. Эта «этика двух ступеней» позднее была дополнена представлением о 3 «евангельских правилах»: об отказе от

брака, от имущества и от своей воли (*Goppelt*. 1980. S. 157). Они выступают как вершина совершенства: «...Есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12); «...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф 19. 21); «...кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» (Мк 10. 43-44). Такой взгляд на евангельскую этику справедлив лишь в том, что наставления Иисуса Христа предполагают пребывание закона, однако он упускает из виду, что наставления Иисуса Христа не могут быть объединены с законом, ибо они антитетически, качественно отличаются от него.

В новейшее время наметилась тенденция (напр., у Бульмана) сводить этические указания Иисуса Христа к единственному принципу, а именно к личному нравственному решению человека. Положительно воля Божия выражена в двойной заповеди любви. «Требование любви не нуждается ни в каких формулировках и определениях. Пример милосердного самарянина показывает, что человек может знать и должен знать, как он должен поступать» (*Bultmann*. 1953. § 2. 4). Но эта т. зр. не отвечает в полной мере ни слову Иисуса Христа, ни жизненной реальности. Так, напр., слово Иисуса Христа о разводе (Мк 10. 11) нельзя свести к заповеди любви. Оно, согласно Мк 10. 8-9, основано на Божественном определении о мужчине и женщине при их творении: «не двое, но одна плоть» указывает на постоянное метафизическое единство супругов (см. ст. [Брак](#)).

I. Цель этических наставлений Иисуса Христа. Кажущиеся случайными, основанными на разрозненных примерах наставления Иисуса Христа по существу направлены к одной цели - призвать к полному покаянию и обращению к Богу. Наставления Христа всегда конкретны. Он говорит не о гос-ве вообще, но об отказе от имперских податей (Мк 12. 13-17); высказывается не о браке как таковом, а о невозможности развода (Мк 10. 2-12; Мф 5. 31-32); требует не абстрактного миролюбия, но примирения с братом своим, прежде чем идти на богослужение (Мф 5. 23-24).

Наставления Христа призывают к новому поведению, к-рое можно свести к 3 положениям. Прежде всего удалиться от «человеческих преданий» и исполнять ветхозаветные заповеди Божии (ср.: Мк 7. 9-13); именно на них Он указывает богатому юноше (Мк 10. 19), именно они венчаются двойной заповедью любви (Мк 12. 28-31) и должны пребывать до скончания века (Мф 5. 18).

В то же время Иисус Христос призывает к тому, чтобы поведение Его учеников превосходило ветхозаветные заповеди, а иногда, обращая внимание на изначальный порядок творения, поступать даже вопреки им (ср.: Мк 10. 6-9). В ответе на вопрос о подати кесарю Он, пренебрегая обыденной погруженностью в преходящую политическую и житейскую суету, указывает на вечное и абсолютное притязание Бога (Мк 12. 15-17). Вызывая недоумение слушателей и как бы противореча Своему же наставлению, Он говорит об оставлении семьи ради следования Ему или об отказе от брака ради Царства Небесного (Лк 14. 26-27; Мф 19. 12; ср.: Лк 9. 57-62).

Как целенаправленное единство наставления Иисуса Христа могут быть поняты только в том случае, если видеть их цель не в обустройстве «этого мира», но в единении человека с Богом, в следовании воле Божией. Однако воля живого Бога обнаруживает себя динамично, различным образом в самых разных жизненных ситуациях. Поскольку эсхатологическое Царствие Божие скрыто проявляется во всей истории, то воля Божия одновременно обнаруживается и как установления эсхатологического Царства, и как установления изначального Творения, но также как закон, к-рый дан Богом отмеченному злом и жестокосердием человечеству.

Наставления Иисуса Христа, данные в разнообразных жизненных ситуациях, не вытекают из ветхозаветного закона. Все они имеют иное основание, а именно, эсхатологическое Царствие Божие. Требование Царствия Божия - первое и решающее: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его...» (Мф 6. 33). Ученикам заповедуется молитва о пришествии Царствия (Мф 6. 10). Царствие Божие являет себя в деяниях Иисуса Христа, в к-рых для людей открывается Божественное водительство. Все дела, все притчи и слова Иисуса Христа направлены на то, чтобы извлечь человека из его прежних связей и отношений, включая привязанность к собственному «я». Лишь всецелое эсхатологическое обращение или, иными словами, готовность к принятию Царствия Божия делает человека свободным и открытым и для ближнего, и для брака в его изначальном смысле, и для подати кесарю и проч. Обязанности по отношению к творению и к закону в свете принятия Царствия Божия не теряют своего значения, но занимают уже не первое, но второстепенное место.

Т. о., отдельные наставления Иисуса Христа, носящие характер случайных и разнообразных примеров, призывают к цельному по своей сути поведению.

II. За всем многообразием наставлений Иисуса Христа усматривается один общий принцип, определяющий поведение человека: Иисус Христос все Свои этические наставления дает на примерах определенных личностных отношений, оказавшись в той или иной ситуации, человек должен следовать этим наставлениям.

Прежде всего Иисус Христос провозглашает новое отношение к Богу. Ветхозаветная заповедь «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк 12. 30) отныне, как сказано богатому юноше, означает раздать все и последовать за Иисусом Христом (Мк 10. 21). Из повествований об исцелениях выясняется, что эта заповедь может также означать веру в Божественную власть Иисуса Христа (ср.: Мф 8. 10). И тот, кто вступает в это новое отношение к Богу и ко Христу, приобретает духовную, сокрытую в сердце молитву (Мф 6. 5-15; 7. 7-11; Мк 11. 24-25; ср.: Ин 4. 23-26).

В отношении к ближнему, наставляет Иисус Христос, требуются свидетельства любви. Он следует ветхозаветной заповеди, но в то же время понимает любовь не только как некое чувство или склонность вообще, но и как материальное попечение. Согласно притче о милосердном самарянине (Лк 10. 29-37), человек становится ближним другому не по закону, не по принадлежности к одной социальной группе, но через ту или иную жизненную ситуацию, когда Бог ставит на его пути

нуждающегося в его помощи и участии. Та же идея выражена и в следующих словах Христа: «...алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. ...Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25. 35-36, 40). Отношение к другому как к ближнему в соответствии с учением Христа не знает ограничений, не исключает и врага. Именно любовь к врагу считает Иисус Христос вершиной любви к ближнему: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мф 5. 44). Любовь к ближнему не иссякает и тогда, когда встречает отказ во взаимной любви. Молитва, которую дает Иисус Христос Своим ученикам, содержит слова: «...прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6. 12). «...Петр приступил к Нему и сказал: Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз? Иисус говорит ему: не говорю тебе: «до семи», но до седмижды семидесяти раз» (Мф 18. 21-22; ср.: Лк 17. 4). Любовь через прощение становится безграничной. Но за этой любовью стоит, как и за новым отношением к Богу, не только абсолютное требование Иисуса Христа, но и прощение Божие, свершившееся в Иисусе Христе.

Слова Иисуса Христа об общественных институтах

Исходя из индивидуального отношения к ближнему, Иисус Христос наставляет и в отношениях, к-рые возникают в общественных институтах. Он останавливается на обязанностях, к-рые определяются отношениями в браке, в семье, отношением к собственности и к политической ситуации и к-рые невозможно отделить от любви к ближнему. При этом Он выдвигает требования конкретной жизненной ситуации и одновременно вводит ее в эсхатологическую перспективу.

Наконец, когда Господь Иисус Христос говорит об отношениях Его учеников друг к другу (Мк 10. 42-44), ключевым словом становится «служение». «Вы знаете, что почитающиеся князья народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом». Среди учеников Христовых, среди принявших Царствие Божие должны действовать принципиально иные правила, нежели в мирском царстве политической силы и власти.

I. Речи о браке. В Евангелиях содержится 3 суждения Иисуса Христа об институте брака. Во-первых, это изречения Иисуса Христа о разводе, к-рые есть в Евангелии от Марка (Мк 10. 11-12; пар. Мф 19. 9) и в неск. иной форме в Евангелии от Луки (Лк 16. 18; пар. Мф 5. 32). «Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует» (Лк 16. 18) - положение сформулировано в характерном строгом стиле Божественного права. Стиль показывает, что высказанное здесь утверждение имеет источником волю Божию, т. е. должно пониматься как неоспоримая заповедь, а не как правовое постановление, измышленное и практикуемое людьми. Это на

первый взгляд загадочное положение не преследует цели запретить повторный брак, но принципиально осуждает любой развод. Такое отрицание развода в окружении Иисуса Христа уникально (*Billerbeck. Kommentar. Bd. 1. S. 312-321*). Понятно, что заповедь Иисуса Христа была затруднительной и для ранней Церкви. Это видно из обсуждения темы развода в 1 Кор 7. 10-16.

В Евангелии от Матфея при общем отрицании развода имеется оговорка, определяющая условие возможности развода,- «кроме вины любодеяния» (παρεκτὸς λόγου πορνείας - Мф 5. 32; 19. 9), когда развод может быть необходимым подтверждением отсутствия истинного брака как такового. Смысл этого выражения, как и закона о разводе вообще, раскрывается в диспуте Мк 10. 2-9; Мф 19. 3-8. Заповедь Иисуса Христа о недопустимости развода призвана обновить понимание брака в соответствии с его предназначением при творении. Изначальная воля Божия - нерушимость брака: «В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк 10. 6-9). На вопрос о данном Моисеем праве на развод Иисус Христос отвечает: «По жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь» (Мк 10. 5). Т. о., заповедь Иисуса Христа затрагивает то принципиальное условие, без которого брак между людьми всегда подвержен опасности расторжения. Его заповедь требует устранения «жестокосердия» (σκληροκαρδία) - слово, неизвестное в греч. письменности, кроме библейской, напоминает о ветхозаветных пророчествах (ЛXX Втор 10. 16; Иер 4. 4; Сир 16. 10; Иез 3. 7). Согласно этим пророчествам, жестокосердие будет упразднено только в эсхатологическое время спасения: «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» (Иез 36. 26). Однако заповедь Иисуса Христа о нерушимости брака была бы невыполнимой и лишь осуждала бы жестокосердие человека, если бы при этом Он не принес того обновления, к-рое осуществляется в Царстве Божием, явленном в Самой Личности и в спасительной миссии Иисуса Христа (и даже в этом случае реализация заповеди (ср.: 1 Кор 7. 10-16) бывает затруднена не только в силу непослушания ей, но и в силу фактической общественной ситуации).



Брак в Кане Галилейской. Клеймо иконы “Воскресение Христово, с клеймами земной жизни Христа”. Кон. XVI в. (ВОКМ)

Иисус Христос запрещает любой развод. Но вместе с тем Он принимает в свое общество и тем самым в Царство Божие блудниц, прощая их грехи (рассказ о прощенной грешнице - Лк 7. 36-50), так что «мытари и блудницы» идут в Царство Божие (Мф 21. 31-32). Особенно показателен в этом отношении рассказ о женщине, обвиненной в прелюбодеянии (Ин 8. 1-11), в котором блудница получает прощение, даже не засвидетельствовав своей веры, в отличие, напр., от рассказа о прощенной грешнице (Лк 7. 50). В этой истории прощение облечено в слова афористической премудрости: «...кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин 8. 7). Доброта всепрощения и строгие требования Иисуса Христа не противостоят друг другу, но нерасторжимы в евангельской этике: когда Иисус Христос прощает и принимает грешников, само прощение подвигает их к тому безусловному покаянию и обращению, к-рого требуют Его заповеди Царства.

Наконец Иисус Христос не только требует нерасторжимости брака и указывает условие его нерасторжимости, но высказывается также за отказ от брака ради Царства Божия, равно как за оставление брака и семьи ради следования Ему. «...Есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф 19. 12). «Оскотление» здесь фигурально означает отказ от брака и половых сношений вообще (*Schneider*. 1935. S. 765-766). Этот отказ от брака имеет совсем иной характер, чем отказ от брака у ессеев, к-рые удалялись от него, чтобы приготовить войско избранных к священной войне за установление Царства Божия. Иначе у Иисуса Христа: отказ от брака возможен лишь для избранных (и Он Сам являет им пример), ибо уже ныне они всецело приняты в грядущее Царство и полностью вовлечены в него. Возможно, слово о «скопцах» объясняет и то, что Иисус Христос извлекает Своих учеников, по крайней мере временно, из брака и семьи: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14. 26). Здесь «ненависть» понимается не в психологическом смысле, но как обратная сторона исключительной любви (ср.: Мф 6. 24); в параллельном месте Мф 10. 37 вместо «ненавидеть» стоит «более любить». Этому отказу от брака и семьи, согласно Мк 10. 21, соответствует отказ от собственности.

Отказ от брака не является произвольным требованием, напротив, он отвечает природе грядущего Царства, ибо в нем, согласно Мк 12. 25, «не будут ни жениться, ни замуж выходить». Эсхатологическое Царство не только разрешает от привязанности к закону, но превосходит также изначальные определения, данные при творении. Отказ от брака соответствует совершенству новой телесности. Однако это совершенство еще не является реальностью наст. времени, в т. ч. и для последователей Иисуса Христа. Эсхатологическое совершенство не может быть предвосхищено самовольно (ср.: 1 Кор 4. 8). Отказ от брака возможен только в том случае, когда он является благодатным даром, способствующим совершенному служению (Мф 19. 11: «кому дано»; 1 Кор 7. 7: «...каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе»), а не требуемым законом условием служения.

II. Речи о гос-ве. В Евангелиях «правители и цари» представлены в невыгодном для них свете: царь Ирод (Мф 2) в своем параноидальном стремлении удержать за собой власть готов идти на любые преступления; безвольный тетрарх Ирод Антипа (Мк 6) убивает прор. Иоанна Крестителя; прокуратор Иудеи Понтий Пилат, уступая иудеям, отдает на распятие Иисуса Христа. Гос-во, имеющее таких правителей, есть прямая противоположность Церкви и Царству Божию. Свое отношение к гос-ву Иисус Христос высказывает в Иерусалимском храме: «И посылают к Нему некоторых из фарисеев и иродиан, чтобы уловить Его в слове. Они же, придя, говорят Ему: Учитель! мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении кому-либо, ибо не смотришь ни на какое лицо, но истинно пути Божию учишь. Позволительно ли давать подать кесарю или нет? давать ли нам или не давать? Но Он, зная их лицемерие, сказал им: что искушаете Меня? принесите Мне динарий, чтобы Мне видеть его. Они принесли. Тогда говорит им: чье это изображение и надпись? Они сказали Ему: кесаревы. Иисус сказал им в ответ: отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк 12. 13-17).

В годы земной жизни Иисуса Христа проблема отношения Израиля к политической зависимости от Римской империи сконцентрировалась на вопросе о подати кесарю. Зилоты признавали Владыкой и Царем только Бога Израиля и поэтому отказывались признавать рим. императора, из чего вытекал и отказ в уплате имперских налогов (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 6; Idem. De bell. II 8. 1*). Своим ответом Иисус Христос отвергает политическое сопротивление и указывает на волю Бога как Владыки истории, Который, согласно Дан 2. 21, «низлагает царей и поставляет царей». Тот, кто имеет право чеканить монету, получил это право от Бога. Сам вид имперской монеты и ее использование израильским обществом того времени удостоверяют, что кесарь признается, и в частности уплатой подати: «Отдавайте кесарево кесарю». Однако к этому добавлено абсолютное требование: «а Божие Богу». В этих 2 предложениях не содержится никакого сравнения или иронического параллелизма. 1-е предложение («кесарево кесарю») логически подчинено 2-му («Божие Богу»). Хотя 1-е предложение признает подать кесаря, что возмущало всякого благочестивого иудея, но тот, кто следует абсолютному требованию Иисуса Христа и дает Богу то, что Божие, становится свободным от самой проблематики, мучительной для подзаконного иудея. Сам вид монеты свидетельствует ему о господстве Бога над историей, а уплата налогов не что иное, как признание этого господства.

С одной стороны, Иисус Христос указывает на обязанность платить подать, из к-рой среди прочего оплачиваются такие институты, как полиция и судопроизводство, но, с др. стороны, Он призывает к отказу от апелляции к праву и властям, т. е. от принципов гос. жизни: «Вы слышали, что сказано: «око за око и зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф 5. 38-39). Как понимается это «непротивление», следует из предложения, вводящего антитезу, а также из следующего за антитезой примера. Ветхозаветное «вы слышали» отражает *ius talionis*, основной принцип античного уголовного права. Антитеза же («А Я говорю вам») радикально отвергает возмещение ущерба с помощью уголовного права. Следующий за этим пример утверждает то же

самое: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую». Эти слова призывают не к отмене или реформе полиции и юстиции, но только к изменению того, к кому они обращены. Согласно Лк 6. 27-29, «подставить другую щеку» - доказательство любви к врагам. Так же интерпретирует смысл непротивления и ап. Павел в Рим 12. 21: «...побеждай зло добром».

Отказу от права соответствует отказ от власти, к-рый в слове о служении (Мк 10. 42-45) требуется от тех, кто призваны в Царство Божие, от последователей Иисуса Христа. Отказ от права и власти, подобно отказу от брака и семьи, возможен только в свете Царствия Божия, которое приходит с Иисусом Христом. Свое Царствие, к-рое «не от мира сего», Он реализует не через законное право в суде и не через проявление силы и власти, как если бы Он низложил «сильных», но через служение. Поэтому, кто отказывается от права и власти и отвечает на зло проявлением любви, для тех через Иисуса Христа открывается грядущее Царство Божие.

Однако, оттого что Царство пока еще приходит тайно, история и земные институты права и власти должны сохраняться и поддерживаться до срока его явного пришествия. Тот же, кто обрел свободу в признании Царства Божия, свободен не только признавать власть гос-ва, но и пренебрегать ею. Его неприятие власти будет иным, чем у человека, погруженного в «век сей», к-рый полон страха и стремится тем или иным образом защитить себя.

Сам Иисус Христос шел путем непротивления и любви даже к врагам Божиим, и, однако, Он признавал применение права и власти. Это практическое признание иногда усматривают в таинственном слове о 2 мечях (Лк 22. 36-38), а также в замечании на допросе у первосвященника (Ин 18. 22-23). Первосвященники и старейшины Иудеи, которая была правовым гос-вом, осудили и приговорили к смерти Иисуса Христа. Его слова о грядущих преследованиях (Мф 10. 17-25) - о том, что именно такой путь, а не путь насильственного сопротивления властям (ср.: Ин 18. 11) ожидает и Его последователей.

Архим. Ианнуарий (Ивлиев)

Рубрики: