Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

Книга II НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

Жизнь и учение

Книга вторая

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Митрополит
ИЛАРИОН (Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

В ШЕСТИ КНИГАХ

Книга вторая

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Общецерковная
аспирантура
и докторантура

Издательство
Сретенского монастыря
Москва, 2016

Издательство
«Эксмо»

УДК 27-31
ББК 86.37-3,81
И43

РАЗРЕШЕНО К ПЕЧАТИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ИС Р16-608-0315

Митрополит Иларион (Алфеев)

И43 Иисус Христос. Жизнь и учение : В 6 кн. — Кн. 2 : Нагорная проповедь. — М. : Изд-во Сретенского монастыря; Эксмо; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2016. — ??? с.: ил.

ISBN 978-5-7533-1212-9 (т. 2)
ISBN 978-5-7533-1210-5

Настоящая книга, продолжая серию исследований о жизни и учении Иисуса Христа, посвящена Нагорной проповеди — самой длинной из всех Его речей, приведенных в синоптических Евангелиях. Текст проповеди, содержащей квинтэссенцию нравственного учения Иисуса, рассматривается в широком контексте последующей церковной традиции, в которой она имеет богатую историю интерпретации и практического применения. Делая основной акцент на толковании проповеди в творениях древних Отцов Церкви, автор книги в то же время нередко обращается к комментариям современных философов и богословов.

УДК 27-31
ББК 86.37-3,81

ISBN 978-5-7533-1212-9 (т. 2)
ISBN 978-5-7533-1210-5

© Иларион (Алфеев), митр., 2016
© Сретенский монастырь.
макет, оформление, 2016

Предисловие

Настоящая книга продолжает серию исследований, посвященных жизни и учению Иисуса Христа.

В первой книге[1] были изложены общие принципы, на которых будет строиться вся серия, и сведения, касающиеся четырех Евангелий — главного источника информации о жизни и учении Иисуса. Мы также рассказали об основных направлениях, в которых развивается современная новозаветная наука, обратив внимание на необходимость критического подхода к ее выводам и достижениям. Затем были рассмотрены начальные главы четырех Евангелий, включая повествования о рождении Иисуса, Его крещении от Иоанна, искушении в пустыне, выходе на проповедь, призвании учеников. Отдельные главы книги были посвящены пророческому служению Иисуса, началу конфликта между Ним и фарисеями, а такж е описанию некоторых наиболее характерных особенностей Его личности и характера.

Вторая книга посвящена Нагорной проповеди, содержащей квинтэссенцию нравственного учения Иисуса Христа. Несмотря на то что существуют различные теории происхождения проповеди (есть мнение, что она представляет собой собрание изречений, произнесенных в разное время[2]), мы будем рассматривать ее как единый связный текст — в том виде, в каком она дошла до нас.

В Евангелии от Матфея Нагорная проповедь занимает особое место. Она следует за рассказом о выходе Иисуса на служение, предшествуя повествованиям о Его чудесах и притчах. Само ее местоположение в этом Евангелии и во всем корпусе Четвероевангелия заставляет видеть в ней своего рода духовно-нравственную программу, которая получает дальнейшее раскрытие на страницах Нового Завета.

Нагорная проповедь — самая длинная из всех речей Иисуса, содержащихся в синоптических Евангелиях. Это также заставляет выделить ее из прочего дидактического материала как поучение, имеющее особую значимость. В то же время Нагорную проповедь

[1] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. М., 2016.

[2] См. в частности: *Betz H. D.* Essays on the Sermon on the Mount. P. 42.

невозможно рассматривать изолированно от Евангелия от Матфея в целом, от других книг Нового Завета, а также от ветхозаветных нравственных установлений, с которыми она имеет прямую связь. Кроме того, ее не следует изучать в отрыве от последующей церковной традиции, в которой она имеет богатую историю толкования и практического применения.

Все эти соображения легли в основу того экзегетического[3] метода, который будет последовательно применяться по отношению к каждому из разделов Нагорной проповеди в настоящей книге. Прежде всего мы будем рассматривать сам текст проповеди, отмечая в необходимых случаях имеющиеся разночтения в рукописной традиции, а также параллели к стихам Нагорной проповеди из других Евангелий. В тех случаях, когда тема, намеченная в проповеди, подробнее раскрывается в других поучениях Иисуса, внимание читателя будет привлечено к этим поучениям и их истолкованию.

Отдельное внимание будет уделено ветхозаветным параллелям к Нагорной проповеди, в частности тем текстам, на которые она прямо ссылается, которые комментирует, расширяет или обогащает. Генетическая зависимость проповеди от ветхозаветных текстов делает необходимым обращение в некоторых случаях к тем еврейским понятиям, которые были вероятными прототипами использованных в проповеди греческих терминов и формулировок.

Что же касается последующей еврейской традиции, отраженной в раввинистической литературе[4], то ее изучение вопреки мнению ряда исследователей вряд ли способно существенным образом

[3] Экзегеза, экзегезис (греч. ἐξήγησις) — «толкование», «объяснение», «интерпретация»; экзегетика — наука об интерпретации; экзегетический — связанный с интерпретацией, истолкованием. — *Примеч. ред.*

[4] Под классической раввинистической литературой, как правило, понимают корпус текстов, созданных в раввинистических академиях Палестины и Вавилонии в 1-м тысячелетии по Р. Х. Этот корпус включает в себя нормативные тексты (Мишну и Талмуд, а также Тосефту), толкования (мидраши) и арамейские переводы (таргумы) библейских книг, респонсы гаонов (письменные ответы иудейских духовных лидеров конца VI — середины XI в. на вопросы, присланные из общин диаспоры), сборники молитв.

Нагорная проповедь. *К. Г. Блох. 1877 г.*

обогатить наше понимание Нагорной проповеди. Проблема здесь не только в хронологическом промежутке между Новым Заветом и раввинистической литературой, основной корпус которой сформировался значительно позже появления на свет книг Нового Завета[5]. Главной проблемой нам видится то, что раввинистическая литература принадлежит традиции, сознательно противопоставившей себя христианству. Эта традиция — прямая наследница и преемница учения фарисеев и книжников, которое Иисус жестко критиковал, в том числе в Нагорной проповеди.

Напротив, последующая христианская традиция стала той питательной средой, в которой семена, брошенные Иисусом, дали обильные всходы. Уже первые поколения христиан, включая апостола Павла и авторов новозаветных соборных посланий во второй половине

[5] *Kister M.* Words and Formulae in the Gospels. P. 119–120.

I века, а также «мужей апостольских» во II веке, занимались систематическим истолкованием духовно-нравственного учения Иисуса. Эта работа была продолжена отцами Церкви III, IV и последующих веков. Их толкования и сегодня служат серьезным подспорьем для всякого, кто желает понять, как Нагорная проповедь может быть воплощена в жизнь в общине последователей Иисуса, воспринимающих Его учение не как отвлеченное морализирование или недостижимый идеал, а как руководство к действию.

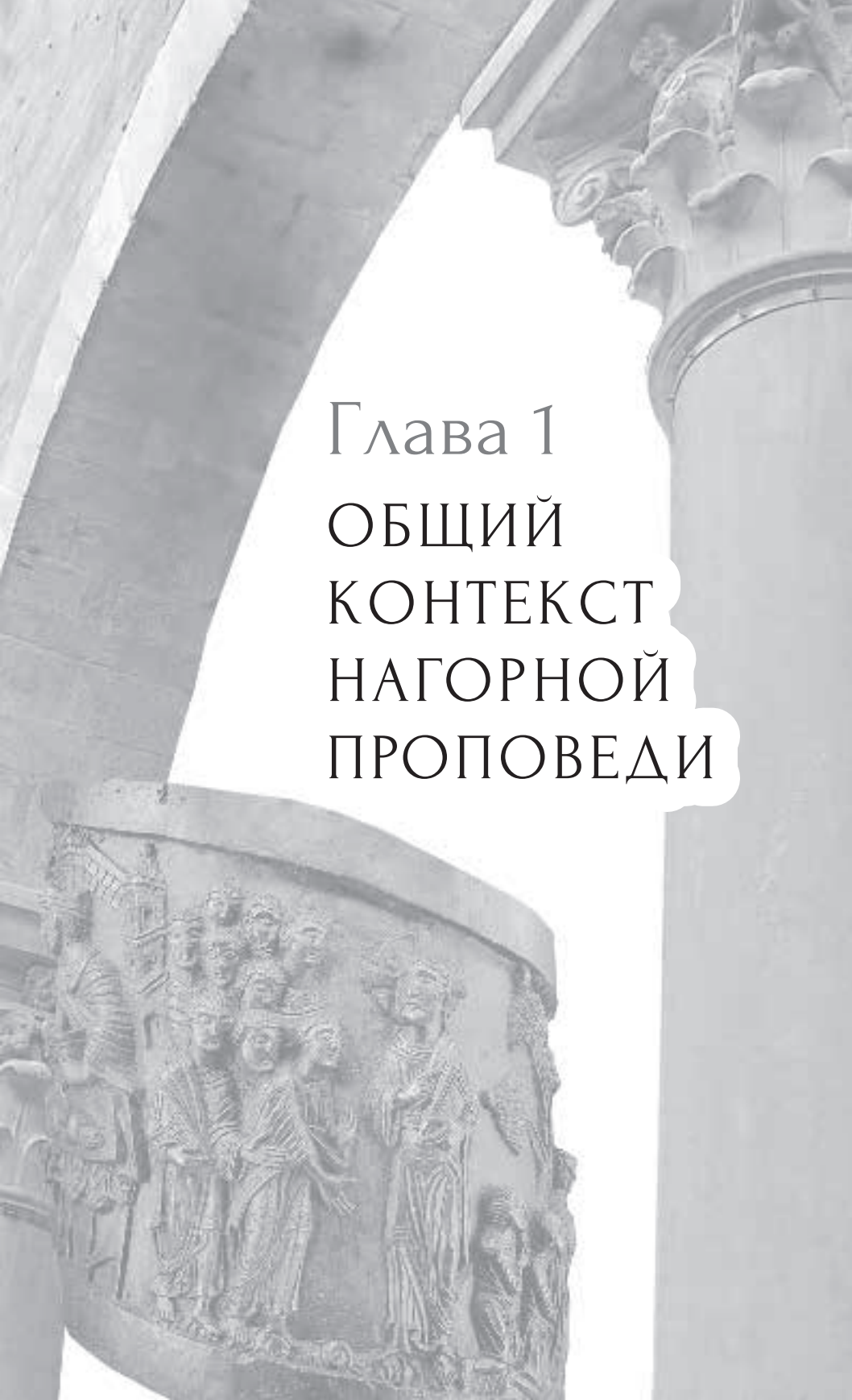
Труды современных исследователей, посвященные тексту Нагорной проповеди и ее богословскому истолкованию, будут привлекаться постольку, поскольку это необходимо для лучшего понимания того или иного отрывка.

Мы не ставим перед собой задачу дать исчерпывающий анализ взглядов древних и современных толкователей на Нагорную проповедь. Гораздо важнее для нас понять, как Нагорная проповедь может применяться в современных условиях.

Очень часто современные толкования изречений Иисуса сводятся к попыткам узнать, что Он мог «иметь в виду», произнося те или иные слова в Своем собственном историческом контексте. При всей важности нахождения смысла, какой поучения Иисуса могли иметь для Его первоначальных слушателей, их значимость отнюдь не исчерпывается этим смыслом. Сводя значение слов Иисуса лишь к исторической ситуации, в которой они были произнесены, ученый неизбежно создает дистанцию между их предполагаемым значением в той ситуации и их практическим применением в других ситуациях. Между тем, произнося Свои поучения, Иисус не просто что-то «имел в виду»: Он приглашал к ответу[6]. А этот ответ должен выражаться во вполне конкретных действиях в практической плоскости — действиях, не обусловленных исторической эпохой или обстоятельствами.

Настоящая книга, будучи продолжением книги «Начало Евангелия», в свою очередь, является прологом к исследованиям о чудесах и притчах Иисуса. Этим двум темам будут посвящены следующие две книги серии «Иисус Христос. Жизнь и учение».

[6] *Pennington J. T.* Reading the Gospels Wisely. P. 132.



Глава 1

ОБЩИЙ КОНТЕКСТ НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ

Евангелие от Матфея включает пять пространных речей Иисуса Христа. Первая из них — Нагорная проповедь, занимающая около одной девятой всего объема книги. Ни одно другое Евангелие не содержит столь обширного и последовательного изложения духовно-нравственного учения Иисуса, хотя многочисленные параллели к Нагорной проповеди мы встречаем в других Евангелиях, в частности у Луки[1]. Возможно, что на каком-то очень раннем этапе развития христианской письменности Нагорная проповедь существовала как самостоятельное литературное произведение и была целиком включена в повествование Матфея. Возможно также, что Нагорная проповедь была соткана из различных более коротких тематических блоков, бытовавших в устном или письменном предании. Однако никакими текстологическими данными, подтверждающими такую возможность, наука не располагает.

В современной научной литературе Нагорная проповедь чаще всего рассматривается не как речь Иисуса,

[1] Из общего текста Нагорной проповеди примерно 27 % имеют параллели в Проповеди на равнине у Луки, еще ок. 33 % — в других местах Евангелия от Луки, ок. 5 % — в Евангелии от Марка. Остальные 35 % текста не имеют параллелей у других синоптиков. См.: *France R. T.* The Gospel of Matthew. P. 154–155.

Евангелист Матфей. *Миниатюра. XIII в.*

зафиксированная одним из Его учеников, а как продукция евангелиста Матфея, в лучшем случае основанная на отдельных изречениях Иисуса, сшитых в единую литературную ткань евангелистом. Г. Штрекер, автор одного из современных комментариев к Нагорной проповеди, пишет:

> Ни одно надлежащее толкование Нагорной проповеди не может игнорировать результаты более двухсот лет историко-критического изучения Нового Завета. Одним из его результатов является уверенность в том, что Нагорная проповедь в первом Евангелии не является речью Иисуса, но представляет собой литературный труд евангелиста Матфея, ибо между «историческим Иисусом» и созданием четырех Евангелий лежит огромная область устной и письменной традиций ранних христианских общин. Именно там, в постоянно меняющихся условиях общинной мысли и жизни, интерпретировалось «Евангелие Иисуса»[2].

Картина, которую рисуют многие исследователи, сводится примерно к следующему. Около 70 года по Р. Х. появилось самое краткое из четырех Евангелий — от Марка. Оно легло в основу двух других синоптических Евангелий — от Матфея и Луки. Тот материал в Евангелиях от Матфея

[2] *Strecker G.* The Sermon on the Mount. P. 11.

Евангелист Лука. *Миниатюра. XIII в.*

и Луки, который отсутствует у Марка, должен быть заимствован из другого первоисточника: ученые назвали его буквой Q[3]. Несмотря на то что источник Q так никогда и не был найден, многие ученые настолько уверовали в его существование, что даже ссылаются на него как на реально существующий текст. В 2000 году вышло критическое издание этого мнимого первоисточника, базирующееся на отдельных стихах синоптических Евангелий и апокрифического «Евангелия от Фомы», вырванных из общего контекста и представленных в виде параллельных столбцов[4].

Общим местом стало утверждение, что Евангелие от Матфея появилось «спустя полвека после распятия»[5], то есть в 90-х годах I века[6]. Исследователи, исходящие из того, что Матфей составлял свое Евангелие уже после падения Иерусалима, в разгар гонений на Церковь, видят подтверждение этой позиции прежде всего в той части Нагорной

[3] От нем. Quelle — «источник». Подробнее об «источнике Q» и о гипотезе, согласно которой все канонические Евангелия создавались внутри христианских общин конца I в. и были предназначены для членов этих общин, мы говорили в первой книге серии «Иисус Христос. Жизнь и учение». См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 97–100, 112–116, 118–123.

[4] The Critical Edition of Q.

[5] *Хейз Р.* Этика Нового Завета. С. 124.

[6] *Meier J. P.* Law and History. P. 7.

Евангелист Марк. *Миниатюра. XIII в.*

проповеди, которая начинается словами *Блаженны изгнанные за правду...* (Мф. 5:10). Восьмая заповедь Блаженства, полагают они, «полностью сочинена Матфеем... В этом стихе ситуация Матфеевой общины становится очевидной. Община претерпевает гонения... Матфей пишет на языческой территории, его община состоит преимущественно из бывших язычников. Гонения, соответственно, тоже проистекают не от иудеев, а от язычников»[7]. Община, к которой обращена Нагорная проповедь, это, «несомненно, иудейско-христианское меньшинство в беде... Нагорная проповедь свидетельствует об общине, находящейся в глубоком внутреннем кризисе»[8]. Община Матфея «оглядывается на примерно пятидесятилетнюю историю христианской проповеди благодати... Этизируя заповеди Блаженства[9], Матфей или община до него учли свою изменившуюся ситуацию... Для общины Матфея, по всей видимости, одна из основных проблем состояла в том, как сохранить твердость в дарованной ей вере. И именно в этом Матфей стремился помочь ей в своей этической интерпретации»[10].

Приведенные высказывания свидетельствуют о прочно сложившейся в современных научных кругах традиции

[7] *Strecker G.* The Sermon on the Mount. P. 43–44.

[8] *Betz H. D.* Essays on the Sermon on the Mount. P. 21.

[9] Т. е. придавая этим заповедям этический характер, которого они изначально якобы не имели.

[10] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 96–97.

приписывать некоему лицу, условно обозначаемому именем Матфей, то, что сам автор первого Евангелия приписывает Иисусу. Прямому свидетельству евангельского текста ученые предпочитают собственные фантазии касательно того, что якобы происходило в некоей Матфеевой общине. Вполне вероятно, что эта община является таким же научным фантомом, как источник Q. Тем не менее на протяжении всего XX века из одного труда в другой кочевало представление о том, что Нагорную проповедь не Иисус произносил, обращаясь к Своим непосредственным слушателям, а Матфей составлял на основе неких афоризмов Иисуса путем их расширения, «обогащения» и «этизации» (то есть придания им того содержания, которым они изначально не обладали) для некоей гипотетической общины, имея в виду утешить ее в гонениях и вывести из кризиса[11].

Святой Матфей и ангел. *Караваджо. 1599–1602 гг.*

Это представление не изжито и сегодня. Один из недавних примеров — книга американских исследователей

[11] *Windisch H.* The Meaning of the Sermon on the Mount. P. 26–27, 87–88; *Dibelius M.* Die Bergpredigt. S. 120; *Dupont J.* Les béatitudes. Vol. 1. P. 254–258; *Guelich R. A.* The Sermon on the Mount. P. 33–36; *Luz U.* The Theology of the Gospel of Matthew. P. 11–21; *Stanton G. N.* Matthew's Sermon on the Mount. P. 188–189; *Shillington V. G.* The New Testament in Context. P. 87–88; *Hengel M.* The Four Gospels and the Gospel of Jesus Christ. P. 180–181.

Ч. Карлстона и К. Эванса «От синагоги к экклесии. Матфеева община на перепутье», увидевшая свет в 2014 году. В этом труде два заслуженных специалиста по Новому Завету пересказывают гипотезы касательно Матфеевой общины, прочно утвердившиеся в новозаветной науке XX века. Нагорная проповедь, которой посвящен весомый раздел книги[12], представлена как продукт богословского творчества Матфея, построенный на существенно расширенном материале из источника Q, к которому добавлен материал, принадлежащий руке евангелиста[13]. По мнению ученых, хотя Блаженства (Мф. 5:3–12), антитезы (Мф. 5:21–47) и молитва Господня (Мф. 6:9–13) не исчерпывают содержание или значение Нагорной проповеди, они «существенным образом отражают пастырские озабоченности Матфея»[14]. Вся дискуссия вращается вокруг богословского видения «Матфея»: изложение материала построено таким образом, что фигура Иисуса даже не просматривается в качестве возможного источника Его богословских воззрений. Очевидно, ученые исходят из той же методологической предпосылки, согласно которой между «историческим Иисусом» и «Матфеем» прошло столько времени, что от первоначального «Евангелия Иисуса» у Матфея почти ничего не осталось.

В книге «Начало Евангелия» мы говорили о необходимости демифологизации новозаветной науки — очищения ее от мифов и домыслов, которыми она обросла в течение XIX и XX столетий[15]. Эта задача сегодня стоит очень

[12] *Carlston Ch. E., Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia. P. 186–244.

[13] Ibid. P. 104–106 (и мн. др.).

[14] Ibid. P. 192.

[15] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 110–124.

остро, поскольку, как остроумно заметил один из современных критиков «критической библеистики», «к концу XX века новозаветный каппучино слишком часто стал превращаться в пену без кофе»[16]. Из поля зрения исследователей благодаря разного рода фантастическим научным концепциям исчезает самое главное — евангельский текст как единое, связное повествование. Исчезает образ Христа как Автора тех изречений, проповедей и притч, которые Ему приписывают евангелисты. Утопая в догадках относительно причин возникновения того или иного рассказа, фразы или слова, многие ученые принципиально отказываются верить в простое и безыскусное евангельское свидетельство, целостный взгляд на которое бережно сохраняется в церковной традиции.

В настоящее время научное сообщество приступило к радикальному пересмотру взглядов на евангельский текст, господствовавших в литературе по Новому Завету XX века. «Новый взгляд на Иисуса», пропагандируемый, в частности, Дж. Данном, отвергает противопоставление «исторического Иисуса» «Христу веры», доминировавшее в научной литературе XX столетия[17], а также многие гипотезы, касающиеся предполагаемых первоисточников Евангелий. Пересмотру подвергается и казавшаяся до недавнего времени незыблемой «теория двух источников», согласно которой Марк и Q легли в основу всех синоптических Евангелий. Наконец, датировку синоптических Евангелий ученые начали сдвигать назад — к 50-м и даже 40-м годам I века[18].

[16] *Bockmuehl M.* Seeing the Word. P. 37.

[17] См.: *Данн Дж.* Новый взгляд на Иисуса. С. 14–24.

[18] См. напр.: *Köstenberger A. J., Scott Kellum L., Quarles Ch. L.* The Craddle, the Cross and the Crown. P. 187, 234, 264.

Этот разворот новозаветной науки в сторону традиционного подхода к тексту Евангелий дает надежду на то, что рано или поздно научное сообщество согласится с тем, что не вызывало сомнений у древних толкователей: Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея представляет собой запись речи, некогда произнесенной Иисусом Христом. Вопрос, является ли эта запись буквальным воспроизведением того, что́ говорил Иисус, или пересказом, будет, по-видимому, и дальше обсуждаться. С нашей точки зрения, однако, это обсуждение — за неимением какого бы то ни было альтернативного источника — не сможет привести к убедительным результатам. Гораздо более перспективным и плодотворным занятием, на наш взгляд, является анализ дошедшего до нас текста в его целокупности.

1. НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ И ПРОПОВЕДЬ НА РАВНИНЕ

Одним из постулатов историко-критического метода изучения Нового Завета было мнение о том, что только самые краткие и емкие высказывания, приписываемые Иисусу, в действительности Ему принадлежат. При наличии в синоптических Евангелиях двух версий одного высказывания — более краткой и более развернутой — предпочтение отдавалось первой: именно ее признавали аутентичной. Считалось, что в процессе редактирования высказывания Иисуса, всегда отличавшиеся простотой и лаконичностью, обрастали дополнениями, которые евангелисты присоединяли к ним в целях лучшего усвоения текста их церковными общинами.

В этой связи ученые нередко сравнивают Нагорную проповедь с так называемой Проповедью на равнине, содержащейся в Евангелии от Луки (Лк. 6:20–49). Проповедь на равнине на первый взгляд представляет собой весьма редуцированный вариант Нагорной проповеди[19], на основании чего многие исследователи делают вывод о ее первичности по отношению к Нагорной проповеди. В гипотетическом

[19] Таблицу параллелей см. в: *Talbert Ch. H.* Matthew. P. 71 (автор насчитывает 9 параллельных мест между Нагорной проповедью и Проповедью на равнине и 8 между Нагорной проповедью и другими местами Евангелия от Луки).

Нагорная проповедь. *Карой Ференци. 1896 г.*

источнике Q якобы содержалась именно краткая версия, приведенная у Луки, которую Матфей существенно расширил и дополнил[20].

Эта позиция представляется нам спорной, шаткой и несостоятельной по целому ряду причин. Во-первых, совершенно не обязательно краткий вариант должен быть источником для более полного: вполне может быть наоборот. Во-вторых, цельность и композиционная завершенность Нагорной проповеди не позволяет воспринимать ее как произведение, построенное путем механического расширения некоего более краткого первоисточника. В-третьих, в Проповеди на равнине есть материал, отсутствующий в Нагорной проповеди. Наконец, в-четвертых, между

[20] См. напр.: *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 43–44. См. также: *Strecker G.* The Sermon on the Mount. P. 12: *Stanton G. N.* A Gospel for a New People. P. 286–289, 299; *Reumann J.* Jesus in the Church's Gospels. P. 230–232.

двумя речами помимо тематического сходства есть и ряд существенных различий, в том числе смысловых.

Представляется гораздо более правдоподобным, что в Евангелии от Матфея приведена одна речь Иисуса, произнесенная при одних обстоятельствах, а в Евангелии от Луки — другая, произнесенная в другом месте и в другое время[21]. У Луки Проповеди на равнине предшествует рассказ об избрании двенадцати (Лк. 6:12–16). У Матфея избрание двенадцати (Мф. 10:1–4) произойдет значительно позже произнесения Нагорной проповеди. У Матфея Иисус, увидев народ, *восходит на гору, садится*, вокруг Него рассаживаются ученики, и Он начинает говорить (Мф. 5:1). У Луки Иисус сходит с горы после избрания двенадцати, *становится на ровном месте* и начинает говорить, возведя очи на учеников, но обращаясь к находящемуся вокруг народу (Лк. 6:17–20). Нагорная проповедь произносится сидя, Проповедь на равнине — стоя, и слушают первую сидя, а вторую, вероятно, стоя. Одно это обстоятельство могло заставить Иисуса во втором случае говорить значительно короче, чем в первом.

Чтобы убедиться в том, что Нагорная проповедь отнюдь не является редакторским расширением Проповеди на равнине, достаточно взглянуть на начальный сегмент обеих речей. У Матфея проповедь Иисуса открывается девятью заповедями, каждая из которых начинается со слова «Блаженны», причем о блаженных говорится в третьем лице (ибо *их* есть Царство Небесное, ибо *они* утешатся). В параллельном отрывке из Евангелия от Луки (Лк. 6:20–23) всего четыре заповеди, начинающиеся с этого же слова, и о блаженных говорится во втором лице (ибо *ваше* есть Царствие Божие, ибо насытит*есь*). Это означает, что в Проповеди

[21] Ср.: *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew. P. 48.

Двенадцать апостолов. *Книжная миниатюра. XIII в.*

на равнине Иисус обращается непосредственно к реальной толпе Своих слушателей: блаженны *вы* — нищие, алчущие, плачущие. У Матфея же Он дает общие наставления, касающиеся всех, кто готов последовать за Ним.

Во многих современных изданиях Нового Завета и у Матфея, и у Луки заповеди Блаженства открываются словами: *Блаженны нищие духом* (Мф. 5:3; Лк. 6:20). Однако в наиболее древних списках Евангелия от Луки читается: «Блаженны нищие» (это чтение приводится как наиболее авторитетное в критическом издании Нового Завета[22]). Характерно также то, что у Матфея говорится о блаженстве алчущих и жаждущих правды, а у Луки — просто алчущих,

[22] Novum Testamentum Graece. P. 160.

то есть голодных. Появление выражения *нищие духом* в более поздних списках Луки обычно приписывают так называемой гармонической корректировке текста: переписчики, сравнивая текст Луки с текстом Матфея, добавили слово «духом», полагая, что у Луки оно пропущено. Однако мы не можем исключить и того, что Иисус в разных ситуациях произносил то одну, то другую формулу.

Евангелист Лука. *Эль Греко. Ок. 1608 г.*

По сути, Матфей и Лука не просто по-разному расставляют акценты: логика речи Иисуса в двух случаях оказывается разной. Текст Луки можно суммировать следующим образом: блаженны те, кто страдает сейчас, потому что в будущем они получат воздаяние. Не случайно в версии Луки и к алчущим, и к плачущим добавлено слово «ныне», указывающее на временный характер страданий и косвенно — на то, что воздаяние за страдания наступит не ныне, а, вероятно, уже за порогом смерти. Именно там нищие удостоятся Царства Божия, алчущие насытятся, а плачущие воссмеются.

В Нагорной проповеди, приведенной у Матфея, на первое место выходит не страдание, за которое человек получит воздаяние в будущем, а приобретение человеком определенных духовных и нравственных качеств для достижения блаженства. Слово «ныне» в версии Матфея отсутствует, и награда за страдание совсем не обязательно мыслится как относящаяся исключительно к посмертной судьбе человека:

Всех скорбящих Радость. *Икона. XVIII в.*

само наличие у человека перечисленных нравственных качеств делает его блаженным уже здесь и теперь. Только последние два стиха у обоих евангелистов практически идентичны (Мф. 5:11–12; Лк. 6:22–23), тогда как весь ряд Блаженств у Матфея иной, чем у Луки.

Как в случае с Нагорной проповедью в целом, так и в случае с заповедями Блаженства многие ученые отдают предпочтение версии Луки как более аутентичной: в Нагорной проповеди Блаженства якобы представляют собой

«расширенный вариант их оригинальной формы»[23]. Каким образом создавался этот вариант? В первоначальном списке Блаженств были только нищие, алчущие и плачущие, а Матфей при редактировании добавил к ним кротких, милостивых, чистых сердцем, миротворцев и изгнанных за правду, при этом превратив нищих в нищих духом, а алчущих — в алчущих и жаждущих правды: «В то время как изначально Блаженства были пророческими выкриками утешения и обещания, адресованными всем скорбящим, Матфей растворил в них свои собственные увещания касательно христианского мировоззрения и поведения»[24].

При этом подразумевается, что вариант Луки близок к изначальной версии этих «пророческих выкриков», которых, как предполагают, было три, и звучали они примерно так:

Блаженны нищие, ибо их есть Царствие Божие.
Блаженны алчущие, ибо они насытятся.
Блаженны плачущие, ибо они воссмеются.

Данная реконструкция[25], по сути, представляет собой некий общий знаменатель из Блаженств, как они изложены у Матфея и Луки, достигнутый путем отсечения всего, что у двух евангелистов не является общим. Вслед за многими другими исследователями У. Луц предполагает, что лишь три реконструированные заповеди Блаженства «восходят к Иисусу примерно в том виде, в каком они есть у Луки». Эти три заповеди, по мнению ученого, в источнике Q были

[23] *Käsemann E.* New Testament Questions of Today. P. 100.
[24] *Meier J. P.* Law and History. P. 42.
[25] Цит. по: *Wierzbicka A.* What Did Jesus Mean? P. 31.

дополнены четвертой («Блаженны вы, когда возненавидят вас люди...»), а затем Блаженства были переформулированы в свете книги пророка Исаии и некоторых псалмов и в таком отредактированном виде вошли в Евангелие от Матфея[26].

Однако при таком подходе неизбежным становится вывод о том, что в процессе редактирования автор, обозначивший себя именем Матфей, изменил первоначальную проповедь Иисуса практически до полной неузнаваемости. Между тем сам евангельский текст не дает для таких предположений никаких оснований — ни в отношении заповедей Блаженства, ни в отношении Нагорной проповеди в целом.

Нам представляется достаточно очевидным, что у Матфея и Луки приведены две разные проповеди, тематически перекликающиеся одна с другой, но вовсе не идентичные. Иисус вполне мог — и должен был — многократно, разных случаях повторять одни и те же истины, придавая им тот или иной оттенок в зависимости от обстоятельств, аудитории и иных факторов. Даже в пределах одного Евангелия мы можем наблюдать, как в беседах с учениками и в обращениях к народу Иисус возвращается к одним и тем же идеям, употребляет похожие словесные формулы — иногда в строго зафиксированном виде, а иногда с небольшими вариативными отклонениями. Так поступает каждый учитель, когда хочет, чтобы ученики хорошо усвоили урок. Может быть, именно потому слова Иисуса и врезались в память учеников с такой буквальной точностью, так что они могли и много лет спустя после Его воскресения воспроизвести их по памяти.

Темы соотношения между Нагорной проповедью и Проповедью на равнине касается в своем трактате «О согласии

[26] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 65–66.

Скорбященская церковь в Москве на Большой Ордынке

евангелистов» блаженный Августин. Поначалу он как будто бы допускает возможность того, что Лука «записал ту же самую речь Господа, но только пропустил некоторые наставления, которые предложил Матфей». При этом он отмечает, что Лука «представил другие, которых тот не сказал; а некоторые изложил не в тех же самых словах, но только сходными выражениями, сохраняя при этом истину в неприкосновенности». В то же время, обращая внимание на то, что у Матфея Иисус произносит речь на горе, а у Луки на равнине, Августин задает вопрос: «Что нам мешает предположить, что Христос в другом месте повторил нечто такое, что уже сказал прежде?» Августин приходит к выводу, что на горе Иисус «произнес речь, которую привел Матфей, а Лука не привел... а потом, когда сошел, то на ровном месте произнес другую, подобную, о которой Матфей умалчивает, а Лука — нет»[27].

[27] *Августин.* О согласии евангелистов. 2, 19, 44–46 (PL 34, 1098–1099). Рус. пер.: Ч. 10. С. 102–104.

В Проповеди на равнине за четырьмя Блаженствами следует три антитезы, начинающиеся словами «Горе вам»:

> *Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете. Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо! ибо так поступали с лжепророками отцы их* (Лк. 6:24–26).

Весь этот материал отсутствует в Нагорной проповеди у Матфея. Тематически он частично перекликается с учением Иисуса, изложенным в других местах, например с утверждением, что *трудно богатому войти в Царство Небесное* (Мф. 19:23). Но текстуальных совпадений мы не находим. Это либо должно означать, что Лука использовал материал, неизвестный Матфею, либо то, что мы пытаемся доказать: Нагорная проповедь и Проповедь на равнине — это две разные проповеди, произнесенные в разное время перед разными аудиториями. В случае с Проповедью на равнине мы имеем четкое противопоставление нищих богатым, алчущих пресыщенным, плачущих смеющимся. В Нагорной проповеди это противопоставление вообще отсутствует.

2. КОМПОЗИЦИЯ И СТРУКТУРА НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ

Нагорная проповедь в Евангелии от Матфея — это цельный, связный текст, имеющий свою четко продуманную структуру и композицию. В середине ее стоит молитва «Отче наш», от которой в разные стороны, к началу и к концу текста, подобно концентрическим кругам, расходятся тематические блоки: каждый из них может рассматриваться как симметричный другому, находящемуся на противоположном конце от центра композиции. Все это создает внутреннюю симметрию и заставляет ученых говорить о кольцевой композиции проповеди (в частности, определенная симметрия усматривается между Мф. 6:1–6 и Мф. 6:16–18, 5:21–48 и 6:19–7:11, 5:17–20 и 7:12, 5:3–16 и 7:13–27, 5:1–2 и 7:28–8:1)[28]. Открывающие Нагорную проповедь заповеди Блаженства (Мф. 5:3–12) образуют тематическую арку с завершающими проповедь словами о доме на камне (Мф. 7:24–27). При всей условности подобного рода структурного анализа, он помогает понять, почему Нагорная проповедь воспринимается как цельная, законченная и четко структурированная композиция. Несмотря на наличие в ней многочисленных внешне как будто не связанных между собой тематических отрывков, у нее есть своя внутренняя логика, свое сквозное развитие.

[28] *Luz U.* Matthew. 1–7. P. 212.

Композиционная завершенность Нагорной проповеди может быть приписана автору первого Евангелия, но гораздо больше оснований имеется для того, чтобы увидеть в ней особенность речи самого ее Автора — Иисуса Христа.

Всякий человек, которому приходится произносить проповеди или читать лекции, знает, что для лучшего усвоения материал должен быть не только внятно изложен, но еще и четко структурирован. Ключевые моменты речи должны быть подчеркнуты, выделены, главные мысли неоднократно повторены. Всему этому обучают на уроках риторики, которые Иисус, как мы предполагаем, не проходил. Красота, изящество, внутренняя пропорциональность и четкая структурированность Его речи была не следствием полученных от кого-то уроков, а отражением Его собственного образа мысли и способа ее выражения. В отличие от многих проповедников, которые не знают, что́ хотят сказать, импровизируют на ходу и не могут четко выстроить речь, Иисус знал, что́ Он хотел сказать и ка́к Он это хотел сказать. Композиционная завершенность речи является прямым следствием внутренней цельности мышления Автора и Его убежденности в истине Своих слов.

Как и многие другие речи Иисуса, Нагорная проповедь насквозь «прошита» определенными постоянно повторяющимися словами или формулами, позволяющими лучше запомнить и усвоить материал. Так, например, в начале текста девять раз повторяется слово «Блаженны»; далее шесть раз звучит рефрен *Вы слышали, что сказано... А Я говорю вам;* целая серия из шести заповедей дана в отрицательной форме *(не творите милостыни.., не будь, как лицемеры.., не будьте унылы, как лицемеры.., не собирайте себе сокровищ на земле.., не судите.., не давайте святыни псам...)*. Девять раз в Нагорной проповеди встречается слово «Царство», три раза звучит формула «закон и пророки».

Нагорная проповедь. *К. Росселли и П. ди Козимо. Фреска. 1481 г.*

Как правило, исследователи представляют себе евангелиста человеком, который из имеющихся лоскутов сшивает ткань своего повествования много десятилетий спустя после событий, легших в его основу. Отсюда многочисленные гипотезы о первоначальных источниках и их последующих редакторских правках. Но почему мы не можем предположить, что или сам Матфей, или кто-либо из тысяч людей, слушавших Иисуса в тот момент, когда Он произносил проповедь, сумел застенографировать ее? Если он не сделал этого прямо там, на месте, он мог сделать это несколько позже, по памяти. Даже если он воспроизводил проповедь значительно позже, почему он не мог ее запомнить дословно, тем более если слышал одну и ту же проповедь не один раз?

В жизни каждого бывают беседы, которые запоминаются с буквальной точностью и которые человек может дословно воспроизвести даже много десятилетий спустя. Это те беседы, которые оказали особое влияние на

судьбу человека, на его мировоззрение, или это беседы с особенно значимыми людьми, каждое слово которых врезается в память. Почему ученики Иисуса, проведшие вместе с Ним столько времени и слышавшие Его поучения, не могли запомнить их буквально и донести до следующих поколений, тем более что все они слышали то, что Он говорил, и, следовательно, при устном воспроизведении слов Иисуса одним из учеников другие могли их уточнить? Текст Евангелий, если и не в окончательном виде, то в виде фрагментов сформировался уже при жизни апостолов, и у нас нет оснований не доверять ему и всюду подозревать творчество позднейших редакторов, якобы вложивших в уста Иисуса изречения, которые Он в действительности не произносил.

В Нагорной проповеди Иисус предстает перед читателем прежде всего как Учитель нравственности. Однако Он отличается от обычных учителей, чья миссия заканчивается после того, как ученики усвоили урок. Иисус как личность остается необходимым и после того, как Его учение изложено:

> Христос является учителем в уникальном смысле, ибо истинность, значимость и вечность Его учения напрямую зависят от Его личности. Учитель и учение здесь нерасторжимо связаны: вы не сможете полностью понять смысл учения, пока не поймете, Кто Учитель; не сможете полностью принять учение как истинное, пока не примете Учителя как вашего Господа, Сына Божия и Сына Человеческого. Кратко говоря, принятие Его учения означает постоянное следование Ему по пути ученичества[29].

[29] *Meier J. P.* The Vision of Matthew. P. 43.

Православный греческий храм во имя Святой Троицы на вершине Синая (горы Моисея)

Еще в раннехристианскую эпоху толкователи обратили внимание на параллелизм между Нагорной проповедью и повествованием книги Исход о том, как Моисей получил на горе Синай скрижали, на которых Бог начертал десять заповедей: и в том и в другом случае действие происходит на горе; Иисус выступает как новый Моисей, Который обновляет синайское законодательство[30]. Нагорная проповедь имеет программный характер: она представляет собой квинтэссенцию той духовной программы, которую Иисус предлагает Своим последователям. При этом она мыслится как восполнение закона Моисеева, его новое прочтение и корректировка.

Поэтому, с одной стороны, Иисус подчеркивает важность закона *(ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все...)* и говорит о Себе не как о разрушителе, но как об исполнителе закона *(Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить*

[30] *Григорий Нисский.* О Блаженствах. 7 (PG 44, 1278). Рус. пер.: Ч. 2. С. 451.

пришел Я, но исполнить). Но, с другой стороны, отталкиваясь о того, что «сказано древним», Он сознательно и последовательно переосмысляет Моисеево законодательство.

В чем здесь главные различия? Если заповеди, данные Богом через Моисея, были обращены к израильскому народу в целом, то заповеди Иисуса обращены к конкретному слушателю. Если закон Моисеев ставит определенную нравственную планку, то Иисус эту планку поднимает значительно выше. Если в законе Моисеевом Бог говорит почти исключительно о внешних аспектах поведения, то Иисус больше внимания уделяет внутреннему состоянию человека. Заповеди Блаженства не отменяют десять заповедей, а прочий материал Нагорной проповеди не отменяет других установлений закона Моисеева. Однако в Нагорной проповеди взаимоотношения между Богом и человеком выводятся на новый духовно-нравственный уровень, благодаря чему заново выстраивается и вся система взаимоотношений между людьми.

3. «ВЗОШЕЛ НА ГОРУ»

Изложение Нагорной проповеди предваряется словами евангелиста: *Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря...* (Мф. 5:1–2).

Горы всегда имели особое значение для человека. Даже в наши дни пребывание в горах ассоциируется в сознании многих людей не только с чистым воздухом и прекрасными пейзажами, но и с освобождением от суеты, возможностью побыть наедине с собой, с природой и с Богом. В сознании ветхого Израиля горы однозначно ассоциировались с присутствием Божиим. Псалмопевец говорит: *Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя. Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю* (Пс. 120:1–2).

Если для того, чтобы получить помощь от Бога, достаточно возвести очи к горам, то для того, чтобы встретиться с Богом, необходимо подняться на гору. Нередко Бог назначает человеку свидание не где-нибудь, а именно на горе.

Одним из примеров, несомненно, хорошо известным слушателям Иисуса и читателям Матфея, является библейский рассказ о жертвоприношении Авраама. Рассказ начинается с того, что Бог говорит Аврааму: *Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение* на

Изображение Авраама из Киевской Псалтири. *1397 г.*

одной *из гор, о которой Я скажу тебе*. Авраам не колеблясь выходит в путь и после трех дней пути приходит к указанной Богом горе. Там он раскладывает жертвенник, связывает своего сына и заносит над ним нож, но голос ангела с неба останавливает его словами: *Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня*. Авраам приносит овна в жертву вместо сына своего, а месту тому нарекает имя «Господь усмотрит». Повествование завершается словами: *Посему и ныне говорится: на горе Иеговы усмотрится* (Быт. 22:2–14)[31].

Еще один пример — явления Бога Моисею в пустыне Синайской. Согласно повествованию книги Исход, Моисей восходит на гору, и Бог взывает к нему с горы. Моисей спускается к народу, пересказывает ему слова Божии, а потом вновь поднимается, чтобы услышать повеление Бога вернуться к народу и освятить его в течение трех дней:

> *На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако* над горою *[Синайскою],*

[31] Выделено нами. — *М. И.*

и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай *вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом. И сошел Господь* на гору Синай, на вершину горы, *и призвал Господь Моисея* на вершину горы, *и взошел Моисей* (Исх. 19:16–20)[32].

Моисей пророк. *Икона. 1571 г.*

Но и на этот раз Бог повелевает Моисею вернуться к народу и предупредить, чтобы никто под страхом смерти не приближался к горе. Только после того как Моисей восходит на Синай в четвертый раз, Бог изрекает заповеди, которые ложатся в основу так называемого Моисеева законодательства. Моисей пересказывает их народу и записывает. Но синайское богоявление на этом не кончается. Бог вновь призывает Моисея, и вновь встреча происходит на горе:

И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору *и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон*

[32] Выделено нами. — *М. И.*

и заповеди, которые Я написал для научения их. И встал Моисей с Иисусом, служителем своим, и пошел Моисей на гору *Божию, а старейшинам сказал: оставайтесь здесь, доколе мы не возвратимся к вам; вот Аарон и Ор с вами; кто будет иметь дело, пусть приходит к ним. И взошел Моисей на гору, и покрыло облако* гору, *и слава Господня осенила* гору Синай; *и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день [Господь] воззвал к Моисею из среды облака. Вид же славы Господней* на вершине горы *был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий. Моисей вступил в средину облака и* взошел на гору; *и был Моисей* на горе *сорок дней и сорок ночей* (Исх. 24:12–18)[33].

Когда Моисей спускается с горы, он обнаруживает, что за время его сорокадневного отсутствия народ отступил от Бога и начал поклоняться золотому тельцу. Он в гневе разбивает скрижали с записанными на них заповедями Божиими. Но Бог вновь призывает его: *Вытеши себе две скрижали каменные, подобные прежним, [и взойди ко Мне на гору,] и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил; и будь готов к утру, и взойди утром на гору Синай, и предстань предо Мною там на вершине горы* (Исх. 34:1–2). Вновь встреча Моисея с Богом происходит на горе, и вновь Моисей получает от Бога наставления, которые должен, сойдя с горы, пересказать народу.

С горой Синай, известной также под именем Хорив, связано явление Бога пророку Илии. К этой горе Илия шел

[33] Выделено нами. — *М. И.*

сорок дней и сорок ночей. После того как он приблизился к ней, Бог сказал ему:

Вознесение пророка Илии. *Новгород Великий. XIII в.*

> *Выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]* (3 Цар. 19:11–12).

Помимо Синая еще одна гора имела для народа израильского особое значение — Сион. На этой горе Давид построил свой город (2 Цар. 5:7–10). Ее же он многократно воспел в псалмах:

> *Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек. Горы окрест Иерусалима, а Господь окрест народа Своего отныне и вовек* (Пс. 124:1–2).
> *Благословит тебя Господь с Сиона, и увидишь благоденствие Иерусалима во все дни жизни твоей (Пс. 127:5).*
> *Да постыдятся и обратятся назад все ненавидящие Сион!* (Пс. 128:5).
> *Ибо избрал Господь Сион, возжелал [его] в жилище Себе* (Пс. 131:13).
> *Благословит тебя Господь с Сиона, сотворивший небо и землю* (Пс. 133:3).

Восхождение на крест. *Балканы. Сербия. Дечаны. XIV в.*

Благословен Господь от Сиона, живущий в Иерусалиме! (Пс. 134:21).

Согласно иудейской традиции, Сион — та самая гора в земле Мориа, на которую восходил Авраам, чтобы принести в жертву Исаака. На этой горе, по христианскому преданию, был погребен первый человек — Адам; на ней же был распят Иисус Христос.

В течение Своей земной жизни Иисус многократно поднимался на горы. В одном только Евангелии от Матфея мы встречаем восемь таких эпизодов[34]. В начале этого Евангелия мы читаем о том, как диавол берет Иисуса на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их (Мф. 4:8). Затем Иисус восходит на гору для произнесения Своей первой проповеди (Мф. 5:1). После того как в пустынном месте Иисус накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами, Он восходит на гору, чтобы помолиться наедине (Мф. 14:23; Мк. 6:46). Далее мы видим, как, взойдя на гору, Он исцеляет хромых, слепых, немых, увечных и иных многих (Мф. 15:30). Одно из главных чудес Иисуса — Преображение — происходит тоже на горе (Мф. 17:1–3; Мк. 9:2–4; Лк. 9:28–30).

[34] О символизме гор у Матфея см.: *Lee D.* Transfiguration. P. 43–46.

Евангелист Марк. *Миниатюра. Codex Aureus. 778–820 гг.*

На горе Елеонской Иисус отвечал на вопрос учеников о признаках Его второго пришествия (Мф. 24:3; Мк. 13:3). По окончании Тайной Вечери Иисус с учениками, *воспев, пошли на гору Елеонскую* (Мф. 26:30; Мк. 14:26; Лк. 22:39). Там же, в Гефсиманском саду, Иисус молится Отцу о том, чтобы, если возможно, миновала Его чаша сия (Мф. 26:36–46; Мк. 14:32–42; Лк. 22:41–46). Наконец, после воскресения Иисуса одиннадцать учеников пошли *в Галилею, на гору, куда повелел им Иисус, и, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились* (Мф. 28:16–17)[35].

К этим эпизодам можно добавить рассказ Марка и Луки о том, как Иисус *взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать* (Мк. 3:13–14; Лк. 6:12–13). Следует также отметить, что, согласно Иоанну, насыщение пяти тысяч пятью хлебами происходило на горе (Ин. 6:3). Иоанн упоминает о том, как Иисус после посещения храма пошел на гору Елеонскую, а утром опять пришел в храм (Ин. 8:1–2). Из слов Луки мы узнаём, что восхождение на эту гору было у Иисуса в обычае: *Днем Он учил в храме, а ночи, выходя, проводил на горе, называемой Елеонскою* (Лк. 21:37). Лука — единственный из евангелистов, кто

[35] Некоторые ученые высказывают предположение, что Иисус после воскресения встретился со Своими учениками на той же самой горе в Галилее, на которой Он произнес Нагорную проповедь, являющуюся ядром того, чему ученики должны были научить все народы. См.: *Schnelle U.* Theology of the New Testament. P. 438.

Елеонская гора

уточняет, что после Тайной Вечери Иисус пошел на гору Елеонскую *по обыкновению* (Лк. 22:39).

Для странствующего проповедника, каким был Иисус, восхождение на горы, казалось бы, не было обязательным. Все основные дороги пролегали по равнинам, и при желании можно было легко избежать гор, общаясь с людьми в городах и селах. Между тем мы видим, как Иисус вновь и вновь восходит то на одну, то на другую гору. Иногда Он поднимается один — чтобы остаться наедине с Отцом. Иногда берет с Собой учеников. А иной раз целые толпы народа поднимаются вслед за Ним — в надежде услышать Его слово или получить исцеление.

Образ Иисуса, восходящего на гору, чтобы преподать наставление ученикам, а через них народу, напоминает о Моисее, восходящем на гору, чтобы получить от Бога наставление и передать его людям. Однако между двумя образами есть существенная разница. Моисей поднимается один, и народу строжайшим образом запрещено приближаться к горе; Иисус берет с Собой на гору тех, кому

Он намеревается преподать новое учение, восполняющее Моисеево законодательство и призванное отныне служить нравственным мерилом для Его последователей. Моисей восходит на гору для встречи с Богом; Иисус Сам является Богом, Который приглашает людей на гору для встречи с Собой. Моисей поднимается на гору несколько раз и каждый раз, спускаясь, пересказывает народу то, что услышал от Бога; Иисус вместе с народом поднимается на гору один раз и говорит людям то, что они должны услышать.

Согласно преданию, появившемуся в IV веке, гора, на которой была произнесена Нагорная проповедь, находится недалеко от Галилейского озера: называется она горой Блаженств, и с нее открывается живописный вид на озеро и окрестности[36]. В отличие от скалистого Синая, высота которого достигает 2285 метров, гора Блаженств имеет высоту лишь 110 метров, и восхождение на нее не представляет особого труда. Сам внешний вид этой горы, окруженной плодородными землями, напоминает о кротком Учителе, Который пришел не для того, чтобы в громах и молниях возвестить народу израильскому суровые законы, но для того, чтобы в веянии тихого ветра возвестить человечеству новые богооткровенные истины.

Слова Иисуса в Нагорной проповеди — это не плод книжной мудрости. Это слова Самого Бога, обращенные к человеку. От обычных человеческих слов они отличаются и по форме, и по содержанию. И именно осознание того, что слова Нагорной проповеди принадлежат Богу, а не просто человеку, пусть даже пророку и учителю, является ключом к пониманию ее смысла и значимости. Именно Бог в свое время призвал Моисея на гору Синай, чтобы

[36] *Brake D. L., Bolen T.* Jesus. A Visual History. P. 89.

На Тивериадском озере. *В. Д. Поленов. 1888 г.*

дать ему каменные скрижали с заповедями для народа израильского. И именно Бог инициирует Новый Завет с Новым Израилем через Своего Сына, Который в Нагорной проповеди торжественно оглашает то, что Сам Бог через Него хочет сказать людям.

4

КОМУ АДРЕСОВАНА НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ?

К кому обращена Нагорная проповедь — к ученикам или народу? Из вступительных слов евангелиста ответ не очевиден: *Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их...* (Мф. 5:1–2). С одной стороны, здесь говорится о народе, с другой — об учениках, к которым относятся слова *учил их.* Однако по окончании изложения Нагорной проповеди евангелист пишет: *И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий...* (Мф. 7:28–29). Здесь уже *учил их* относится к народу, а не только к ученикам. Из этого следует, что рядом с Иисусом во время произнесения проповеди находились и ученики, и народ: Он обращал слово либо к ученикам и народу, либо к ученикам, но так, чтобы слышал народ. Следовательно, Его поучение имело универсальный смысл.

Кто из учеников Иисуса мог присутствовать при произнесении Нагорной проповеди? В первых четырех главах Евангелия от Матфея, предшествующих ее изложению, упоминаются только четверо: Петр, Андрей, Иаков и Иоанн. Рассказы о призвании Матфея (Мф. 9:9) и об избрании двенадцати (Мф. 10:1–4) последуют позже. Однако поскольку, согласно другим евангелистам (Мк. 3:13–19; Лк. 6:13), двенадцать

были избраны из общего, большего числа последователей, то можно предположить, что и на горе с Иисусом помимо четырех упомянутых ранее учеников были и другие, часть из которых впоследствии войдет в число двенадцати апостолов.

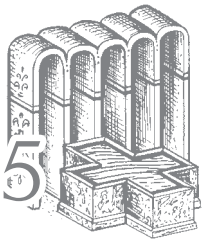
Был ли среди них Матфей, автор первого Евангелия? Этого нельзя исключить. В том случае если он присутствовал при произнесении Нагорной проповеди, его призвание Иисусом означает, что до этого они уже были знакомы (напомним, что другие ученики, о призвании которых говорится у синоптиков, были знакомы с Иисусом до того, как Он призвал их[37]).

Обращает на себя внимание выражение *отверзши уста Свои:* оно вносит элемент торжественности в описание события, подчеркивает значимость того, что Иисус намеревался сказать. До настоящего момента Иисус в Евангелии от Матфея практически ничего не произносил, кроме ответа Иоанну Крестителю (Мф. 3:15), трех коротких реплик в ответ на искушения диавола (Мф. 4:4, 7, 10), слов, заимствованных у Предтечи — *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4:17), и слов, обращенных к Петру и Андрею: *Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков* (Мф. 4:19). Проповедь Предтечи приведена с достаточной полнотой (Мф. 3:7–12), а Иисус пока еще не представлен в качестве проповедника. И вот Он отверзает уста Свои, чтобы изложить суть того «Евангелия Царствия», которое Он проповедовал по всей Галилее (Мф. 4:23).

Иисус начинает речь без всяких предисловий. В отличие от обычных ораторов, лекторов и учителей, которые в начале речи обозначают ее тему и предупреждают слушателей,

[37] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 521–524, 528–529.

о чем будут говорить, Иисус начинает сразу с самой сердцевины того, что хочет сказать. Мы не можем исключить, что в реальности какие-то вступительные слова, опущенные впоследствии евангелистом, были произнесены. Но именно в той форме, в какой Нагорная проповедь донесена до нас — без вступительных слов, — она производит то особое впечатление, которое отражено в словах евангелиста о реакции на нее слушателей: *Ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи* (Мф. 7:29).



5 ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ

Нравственный радикализм Нагорной проповеди неоднократно вызывал недоумения у комментаторов. Насколько реалистичны призывы Иисуса к духовному совершенству? Может ли, например, мужчина вообще никогда не смотреть на женщину с вожделением? Как возможно в ответ на удар в правую щеку подставлять левую? Способен ли человек любить врагов? Как можно жить, не собирая никаких сокровищ на земле? Может создаться впечатление, что проповедь адресована некоему абстрактному сверхчеловеку, лишенному обычных земных желаний, страстей, привязанностей, или что Иисус слишком идеализирует человека, требуя от него заведомо невыполнимого. Ученые говорят об «иррациональных, утопических и ригористических предписаниях» Нагорной проповеди, «столь часто кажущихся неуместными в этом мире»[38].

Раннее христианство воспринимало Нагорную проповедь как призыв к действию. Отдельные положения Нагорной проповеди упоминаются в «Дидахи» («Учении двенадцати апостолов») — самом раннем христианском литературном памятнике после Нового Завета (он датируется концом I века), а также в трудах авторов II века, таких

[38] *Schrage W.* The Ethics of the New Testament. P. 9.

как Иустин Философ, Ириней Лионский и живший на рубеже II и III веков Тертуллиан.

Дидахи

Первое полное толкование на Нагорную проповедь написал Ориген (III век). Оно входило в его Толкование на Евангелие от Матфея, разделенное на двадцать пять книг. Однако из первых десяти книг, в том числе из книги второй, содержавшей толкование на Нагорную проповедь, сохранились лишь незначительные фрагменты. Будучи приверженцем аллегорического метода толкования, Ориген последовательно применял этот метод ко всем частям Священного Писания, в том числе к Евангелиям.

В течение первых трех столетий нашей эры Нагорная проповедь использовалась в христианской литературе в качестве классического изложения христианской этики, а также для опровержения учений еретиков. В частности, Ириней Лионский и Тертуллиан апеллировали к той части Нагорной проповеди, которая говорит о законе и пророках, опровергая мнение Маркиона о том, что Христос пришел не исполнить закон, а разрушить. Прежде всего в Нагорной проповеди видели руководство, адресованное христианской общине и требующее буквального исполнения[39]. Представление о том, что те или иные положения проповеди

[39] Исследователи видят в Нагорной проповеди первоначальный христианский катехизис. См.: *Dodd C. H.* The Primitive Catechism and the Sayings of Jesus. P. 111; *Jeremias J.* Jesus and the Message of the New Testament. P. 27–30.

Святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов. *Греция. XVIII в.*

невыполнимы или трудновыполнимы, в раннехристианской литературе отсутствует[40].

В IV веке Нагорная проповедь привлекла внимание тех отцов Церкви, которые в этот период работали над созданием христианского духовно-нравственного кодекса, в частности, трех великих каппадокийских отцов — Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. При этом только один из них, Григорий Нисский, написал полное толкование на начальный сегмент Нагорной проповеди — заповеди Блаженства. В своем толковании Григорий обращается к широкому кругу источников, включая Ветхий Завет и послания апостола Павла. Будучи первоклассным знатоком античного философского наследия, Григорий истолковал некоторые элементы Нагорной проповеди в свете учения греческих философов о нравственном совершенстве. В последующей восточно-христианской традиции его толкование Блаженств приобрело статус классического.

Самое раннее из сохранившихся целиком полных толкований на Евангелие от Матфея принадлежит перу Иоанна Златоуста. Оно было составлено в конце IV века и представляет собой серию бесед, произнесенных в Антиохии

[40] *Kissinger W. S.* The Sermon on the Mount. P. 9.

предположительно в 390 году. Та часть сочинения, которая посвящена Нагорной проповеди, содержит древнейший и наиболее полный комментарий на эту проповедь во всей восточной патристике. Златоуст не считает какие-либо из заповедей, входящих в Нагорную проповедь, невыполнимыми. В качестве примера буквального следования этим заповедям он приводит монахов:

> Итак, не будем думать, что заповеди невозможно исполнить; и ныне многие исполняют их... И ныне есть много таких, которые ведут жизнь апостольскую... Если же мы не верим этому, то не оттого, что нет добродетельных, но оттого, что мы сами слишком мало делаем... Похотливый не сразу поверит, что легко можно сохранять девство; хищник не скоро поверит, что есть такие, которые охотно отдают и свое; так и те люди, которые каждодневно изнуряют себя бесчисленными заботами, не скоро примут учение о том, что можно быть свободным от житейских забот. А что многие исполнили это учение, мы можем доказать примером тех, которые так любомудрствуют и в наше время[41].

Далее, однако, Златоуст говорит о том, что не все способны сразу исполнить все заповеданное Христом. Если человек не может полностью раздать свое имущество, по крайней мере, он может научиться «не лихоимствовать, почитать добром милостыню» и «уделять от своего имущества неимущим». Златоуст приводит в пример Иоанна Крестителя, который, «когда беседовал с собирающими

[41] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 21, 4 (PG 57, 298–299). Рус. пер.: Т. 7 (1). С. 247.

пошлины и воинами, заповедовал довольствоваться жалованьем. Он хотя желал возвести их к другой, гораздо высшей мудрости, но поскольку они к тому были еще неспособны, то предлагает низшую заповедь. Если бы он стал внушать высшие заповеди, то они не только не стали бы внимать им, но не исполнили бы и низших»[42].

Таким образом, в восприятии Златоуста заповеди Иисуса разделяются на две категории — высшие и низшие. Исполнение первых является уделом тех, кто стремится к духовному совершенству (в частности, монахов); исполнение вторых обязательно для всех христиан. Соответственно, и христиане разделяются на две категории — тех, кто способны буквально исполнить то, что заповедал Христос, и тех, кто призван исполнять заповеди лишь в некоторой мере. Таким способом Златоуст значительно смягчает радикализм нравственных императивов Нагорной проповеди, оставляя в христианской общине пространство для тех, кто не способен к их буквальному исполнению.

Первым полным комментарием к Нагорной проповеди, появившимся на Западе, стал цикл экзегетических бесед блаженного Августина, написанных между 392 и 396 годами. Свое сочинение он назвал «De Sermone Domini in monte secundum Matthaeum» («О Нагорной проповеди Господа согласно Матфею»). С этого времени в западной традиции поучение Иисуса, содержащееся в главах 5–7 Евангелия от Матфея, стало называться Нагорной проповедью (в восточную традицию это название пришло намного позже). По словам Августина, всякий читающий Нагорную проповедь найдет в ней «совершенный образец христианской жизни (perfectum vitae christianae modum)»,

[42] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 21, 4 (PG 57, 299). Рус. пер.: Т. 7 (1). С. 247–248.

поскольку она «совершенна во всех наставлениях, при помощи которых формируется христианская жизнь (omnibus praeceptis quibus christiana vita informatur esse perfectum)»[43].

Блж. Августин. *Мозаика. XII в.*

В толковании на Нагорную проповедь намечено то понимание спасения, которое Августин разработает в полемике с Пелагием. Последний считал, что человек может обрести спасение своими силами, так как у него достаточно собственных возможностей, чтобы преодолеть грех и достичь совершенства. Августин, напротив, настаивал на том, что без Божественной благодати, подаваемой человеку сверхъестественным образом, спасение невозможно. По его словам, благодать «дается не по нашим заслугам, но даруется по воле Божией — воле в высшей степени сокровенной, но в то же время вполне справедливой, мудрой и благой, поскольку *кого Он предопределил, тех и призвал* (Рим. 8:30) тем призванием, о котором сказано: без раскаяния *дары и призвание Божие* (Рим. 11:29)»[44].

В деле спасения решающую роль играет Божественное избрание, считал Августин: Бог изначально предназначил одних людей к спасению, а других к осуждению, причем свободная воля человека не играет никакой роли в деле спасения. Предопределенными к спасению являются все те,

[43] *Августин.* О Нагорной проповеди. 1, 1 (PL 34, 1231).

[44] *Его же.* О даре пребывания. 13, 33 (PL 45, 1012). Рус. пер.: С. 413.

кому Бог дает веру, и если Бог дает ее, то воля человека не может ей сопротивляться. Одних Бог научает вере, других нет: первых научает по милосердию Своему, вторых не научает по справедливому суду[45]. Поскольку все люди, вслед за Адамом, получили справедливое осуждение, то Бог не заслуживал бы никакого упрека, даже если бы никто не был избавлен от осуждения[46].

Из этих воззрений Августина вытекает мысль о том, что не спасаются и не могут быть спасены, да и не предназначены к спасению, ни те, кто не слышал проповеди Евангелия, ни те, кто не откликнулся на эту проповедь, ни некрещеные младенцы. Спасаются только те, кто к этому заведомо предопределен и кто в силу предопределения удостоился дара веры и спасающей благодати. Они — не в силу своих заслуг, а исключительно благодаря «благодати Посредника», будучи оправданы кровью второго Адама, — изымаются из общей «массы погибели» (perditionis massa), отделяются от «родового проклятия» (ab illa originali damnatione) и избираются для того, чтобы быть спасенными, «поскольку призваны по намерению, и не по своему, а по Божию»[47].

Восточно-христианская традиция в лице Иоанна Златоуста выразила иной взгляд на предопределение и призвание: «Если все согрешили, то почему одни спаслись, а другие погибли? Потому что не все захотели прийти, хотя по воле Божией все спасены, так как все призваны»[48]. Иными

[45] *Августин.* О предопределении святых. 8, 14 (PL 44, 971). Рус. пер.: С. 338.

[46] *Его же.* О предопределении святых. 8, 16 (PL 44, 972). Рус. пер.: С. 341.

[47] *Его же.* Об упреке и благодати. 7, 12–14 (PL 44, 923–924). Рус. пер.: С. 228–230.

[48] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Римлянам 16, 5 (PG 60, 554). Рус. пер.: Творения. Т. 9. Кн. 2. С. 696.

словами, к спасению предопределены и призваны все без исключения, но спасаются лишь те, кто добровольно откликнулся на зов Божий; те же, кто отвергает Божий призыв, не спасаются.

С точки зрения отцов Восточной Церкви, предопределенными к спасению являются все созданные Богом люди; нет ни одного, заведомо предназначенного к погибели, осуждению или проклятию. Полемизируя с говорящими «что́ пользы мне поднимать многие труды, показывать обращение к покаянию, если я Богом не предопределен к спасению?», Симеон Новый Богослов пишет:

> Не слышите ли каждый день Спасителя, взывающего: «Живу Я и не хочу смерти грешника, но чтобы он обратился и был жив»? Не слышите ли, как Он говорит: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное»? Может быть, Он сказал одним: «Не кайтесь, потому что Я не приму вас», а другим, предопределенным: «Вы же кайтесь, потому что Я предузнал вас»? Нет! Но каждый день в каждой церкви Он взывает на весь мир: *Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас.* Приидите, говорит, отягощенные многими грехами к Тому, Кто берет грех мира![49]

Призванным к спасению является всякий человек, следовательно, оправданным и прославленным может стать любой, кто этого захочет. Бог желает всех людей без исключения сделать богами по благодати:

[49] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное. 2, 12–25 (SC 122, 312–314). Рус. пер.: С. 232–233 (Слово 26).

> Благодать Святого Духа стремится возгореться в наших душах, чтобы... приближающиеся к огню — или каждый в отдельности, или, если можно, все вместе — воспламенялись и сияли как боги... Я думаю, и так оно есть на самом деле, что (именно) в этом заключается воля Божия о нас...[50]

На Западе учение Августина о том, что по справедливости все люди должны быть осуждены и что лишь по милости Божией некоторые оказываются избранными к спасению, было воспринято и развито многими богословами.

На Августина постоянно ссылается Фома Аквинский (XIII век), посвятивший толкованию Нагорной проповеди часть своего фундаментального труда «Сумма теологии». Рассматривая соотношение между законом Моисеевым и теми заповедями, которые даны в Новом Завете, Фома вводит различие между «советом» и «заповедью»: заповедь предполагает обязательное выполнение, тогда как следование совету зависит от того, кому он дается. Новый закон является законом любви, поэтому к заповедям в нем прилагаются советы, чего не было в ветхом законе, который был законом рабства. Исполнение заповедей необходимо для достижения вечного счастья, тогда как исполнение советов необходимо для того, чтобы достичь его как можно быстрее. Заповеди обязательны для всех, тогда как советы человек может выполнять выборочно, в зависимости от большей или меньшей расположенности к ним[51].

---

[50] *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное. 34, 235–245 (SC 113, 290). Рус. пер.: С. 476–477 (Слово 89).

[51] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. II, 1, вопрос 108 (Opera. T. 7. P. 287–288). Рус. пер.: Т. 4. С. 581–583.

Триумф святого Фомы Аквинского. *Б. Гоццоли. 1471 г.*

При этом вслед за Августином Фома Аквинский подчеркивает, что человек не может исполнить заповеди и достичь спасения лишь собственными силами, посредством своих естественных способностей. Для того, чтобы любить Бога *всем сердцем... всею душою... и всем разумением* (Мф. 22:37), так же как и для исполнения других заповедей, нужна благодать Божия, прибавленная к свободной воле человека[52]. Фома Аквинский разделял мнение Августина о предопределении одних к спасению, других к погибели, делая различие между исходным (antecedenter) волением Бога о том, чтобы все люди спаслись (1 Тим. 2:4), и последующим (consequenter) волением, согласно которому спасаются лишь некоторые[53].

[52] *Его же.* Сумма теологии. II, 1, вопрос 109, 3–4 (Opera. T. 7. P. 295–297). Рус. пер.: Т. 4. С. 589–593.

[53] *Его же.* Сумма теологии. I, вопрос 23, 4 (Opera. T. 4. P. 275). Рус. пер.: Т. 1. С. 318–319.

Дальнейшее развитие августиновское понимание предопределения получило у богословов Реформации. Представление о «двойном предопределении» стало краеугольным камнем богословской доктрины М. Лютера (1483–1546) и Ж. Кальвина (1509–1564). Кальвин утверждал, что Адам «преткнулся потому, что это было постановлено Богом», хотя и преткнулся «из-за собственных пороков»[54]. И Кальвин, и Лютер отрицали наличие свободной воли в падшем человеке и ее возможность повлиять на спасение человека. Говоря о подвиге мучеников, Лютер утверждал, что причиной их стойкости была исключительно благодать Божия, а не их собственная свободная воля: «Нет здесь никакой ни свободы, ни свободной воли, нельзя ни изменить себя, ни захотеть чего-либо иного, пока не укрепятся в человеке дух и благодать Божии»[55]. Борьба за душу каждого человека разворачивается не внутри человека, а вне его — между Богом и диаволом. Воля человека, словно вьючный скот, находится между волей Бога и волей сатаны: если Бог овладевает человеком, тот следует за Богом; если же власть берет сатана, человек следует за сатаной[56]. Сам человек, таким образом, остается лишь пассивным зрителем собственного спасения либо осуждения.

Проблематика соотношения между человеческой волей и Божественной благодатью прямым образом сказалась на восприятии Нагорной проповеди в протестантской традиции, начиная с Лютера, Кальвина и У. Цвингли

[54] *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. 3, 23, 8. Т. 2. С. 410–411.

[55] *Лютер М.* О рабстве воли. С. 332.

[56] Там же.

(1484–1531)[57]. Лютер, в частности, посвятил Нагорной проповеди серию бесед, направленных против того понимания проповеди, которое, по его мнению, характерно для «папистов и схизматиков», извративших учение Христа под воздействием диавола[58]. Ключ к правильному пониманию Нагорной проповеди Лютер видел в четком разделении того, что относится к царству Христа, и того, что относится к реальности земного бытия[59]. Бог управляет земным царством через светскую власть, а духовным царством — через Свое слово, считал основатель германской Реформации[60].

Мартин Лютер. *Лукас Кранах Старший. 1526 г.*

Часть заповедей, входящих в Нагорную проповедь, например *не противься злому* относится, по его мнению, к сфере личной, а не общественной нравственности. Лютер делал четкое разграничение между человеком и его общественной ролью, службой или профессией; то, что относится к человеку как личности, может не относиться к его профессиональной деятельности. Так, например, если христианин идет на войну, или если он сидит на судейском месте, наказывая своего ближнего, или если он принимает официальную жалобу, «он делает это не как христианин, а как солдат, судья

[57] О взглядах этих авторов на Нагорную проповедь см.: *Kissinger W. S.* The Sermon on the Mount. P. 20–29.

[58] *Лютер М.* Нагорная проповедь. Bd. 32 (1). S. 301.

[59] Там же. S. 387 (толкование на Мф. 5:38–42).

[60] *Kissinger W. S.* The Sermon on the Mount. P. 21.

или юрист». В то же время он должен сохранять «христианское сердце»: он не желает вреда кому бы то ни было, и его огорчает, когда ближнему причиняют скорбь. Таким образом, он живет одновременно как христианин по отношению ко всем и как светский человек, исполняя обязанности, предписываемые местными законами[61].

В XX веке такое понимание нашло серьезного критика внутри лютеранской традиции. Им стал выдающийся теолог Д. Бонхёффер (1906–1945), погибший за месяц до окончания Второй мировой войны в гитлеровском концлагере Флоссенбург. Он подчеркивал, что учение Иисуса не делает различия между человеком и его общественной ролью[62]. В своем комментарии к словам «не противься злому» он писал:

> Реформаторское толкование ввело в этом месте решающую новую мысль: нужно различать, нанесена ли обида мне лично или же в моей общественной роли... Если в первом случае надо поступать, как заповедал Иисус, то во втором я от этого освобожден и, напротив, ради истинной любви даже обязан поступать противоположным образом, то есть противопоставить силе силу, чтобы воспрепятствовать атаке зла... Но Иисусу совершенно чуждо это различение между мною как частным лицом и как должностным. Он нам ни слова об этом не говорит. Он обращается к идущим Ему вслед как к тем, кто все оставил, чтобы пойти за Ним. «Частное» и «должностное» нужно было целиком и полностью подчинить заповеди

[61] *Лютер М.* Нагорная проповедь. Bd. 32 (1). S. 393.

[62] *Hauerwas S.* Matthew. P. 73.

Иисуса. Слово Иисуса завладело ими безраздельно. Он требовал безраздельного послушания. И действительно, названное различение ведет к неразрешимым трудностям. Когда в реальной жизни я только частное лицо, когда — только должностное? Разве я не остаюсь всегда, когда бы на меня ни напали, отцом моих детей, проповедником моей общины, политиком моего государства?[63]

К тому времени когда Бонхёффер писал свое толкование на Нагорную проповедь, история ее интерпретации обогатилась многочисленными трудами, в которых она рассматривалась под различными углами зрения. В частности, крупный немецкий специалист по Новому Завету А. Швейцер (1875–1965) рассматривал Нагорную проповедь как «промежуточную этику», основанную на «последовательной эсхатологии». Суть концепции Швейцера сводилась к тому, что Иисус проповедовал обновление и покаяние в свете скорого наступления Царства Божия; радикализм и бескомпромиссность Его позиций по нравственным вопросам, изложенным в Нагорной проповеди, были напрямую связаны с представлением о срочности, с какой необходимо готовиться к наступлению этого Царства.

Учение Швейцера оказало влияние на автора одного из главных исследований XX века, посвященных Нагорной проповеди, немецкого теолога Г. Виндиша (его труд «Значение Нагорной проповеди» впервые увидел свет в 1929 году). По его мнению, правильно поняли Нагорную проповедь те, кто истолковал ее буквально, например Л. Толстой с его учением о непротивлении злу силой.

[63] *Бонхёффер Д.* Хождение вслед. С. 90.

Считать таких людей фанатиками или сектантами нельзя: «Если они действительно таковы, значит Сам Иисус был фанатиком и основателем секты... Полемика против "фанатиков" в значительной степени является полемикой против Нагорной проповеди и критикой Самого Иисуса»[64].

Виндиш видит в заповедях Нагорной проповеди два типа нравственного учения: «эсхатологическую этику», обусловленную ожиданием скорого наступления Царства Божия, и «этику мудрости», не связанную с какими-либо эсхатологическими ожиданиями. В суммарном изложении теория Виндиша выглядит следующим образом:

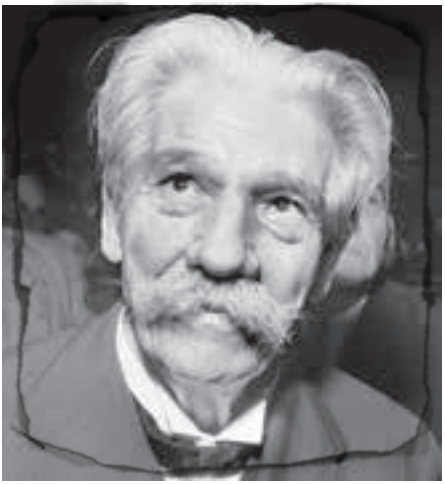
> Этика Иисуса принципиально эсхатологична и по существу расходится с этикой мудрости. Она — не что иное, как новый закон, то есть те правила, на основании которых возможно вступление в грядущее эсхатологическое царство, и потому ее надо понимать буквально и исполнять полностью. Ее радикализм обусловлен не скорым наступлением Царства, а абсолютной волей Бога... Дух Нагорной проповеди — это прежде всего этика дел, однако изложенная в ней эсхатологическая этика предельно героична, неестественна для этого мира, и в итоге, с точки зрения Виндиша, Сам Иисус не смог ей следовать[65].

Рассматривая различные толкования Нагорной проповеди, как древние, так и появившиеся в новое время, крупнейший немецкий исследователь Нового Завета в XX веке Й. Иеремиас выделяет три наиболее распространенных

---

[64] *Windisch H.* The Meaning of the Sermon on the Mount. P. 172.

[65] *Ladd G. E.* A Theology of the New Testament. P. 120.



Альберт Швейцер. *Фото*

в экзегетике взгляда на ее значение. «Перфекционистская концепция» исходит из того, что в Нагорной проповеди Иисус нарисовал идеал христианского совершенства: человек не может его достичь, но может к нему стремиться. Другую концепцию ученый называет «теорией невозможного идеала»: согласно данной теории, Иисус, зная, что Его требования невыполнимы, излагал их для того, чтобы люди поняли, что своими силами они не могут достичь спасения, ибо человек спасается только верою в Иисуса Христа (Гал. 2:16), а не какими бы то ни было делами. Наконец, третья концепция исходит из того, что в Нагорной проповеди людям предлагается «промежуточная этика»: требования Иисуса не имеют долгосрочный характер, а мотивированы представлением о грядущем скором конце света[66]. Первая из приведенных позиций близка взглядам Иоанна Златоуста, вторая — Мартина Лютера, третья — Альберта Швейцера.

Г. Штрекер, со своей стороны, ставит «теорию невозможного идеала» на первое место, возводя ее, вслед за Иеремиасом, к апостолу Павлу и Лютеру с его учением об оправдании верою. На второе место ученый ставит толкование, которое он называет «фанатичным типом экзегезы»: согласно этому типу, требования Нагорной проповеди реалистичны и должны исполняться буквально (в качестве примера приводится учение Л. Толстого о непротивлении злу

[66] *Jeremias J.* The Sermon on the Mount. P. 11–15.

силой). Третье понимание, называемое «либеральным типом экзегезы», основывается на том, что в Нагорной проповеди Иисус предлагает не «этику действий», а «этику отношения»: Его заповеди должны интерпретироваться не буквально, а лишь как общий призыв к обновлению сознания[67].

Некоторые ученые подчеркивают парадоксальный, вызывающий характер высказываний Иисуса в Нагорной проповеди: «Он делает одно за другим жесткие, парадоксальные заявления без тех уточнений, которые нам приходится делать в некоторых ситуациях». Интерпретировать подобного рода заявления буквально — значит «повторять метод книжников, который Он с такой силой отвергал»[68]. Высказывания Иисуса в Нагорной проповеди сравнивают с притчами, пословицами, предполагающими «неожиданную, парадоксальную и безапелляционную манеру речи, в которой акцентируется одна сторона истины без упоминания о возможных исключениях из правила»[69].

Все приведенные точки зрения на Нагорную проповедь неизбежно сужают возможности для ее интерпретации, поскольку пытаются загнать ее в прокрустово ложе заранее сформулированной концепции или теории. На это указывает известный англиканский проповедник середины XX века М. Ллойд-Джонс в предисловии к своему толкованию на Нагорную проповедь: ошибка многих заключается в том, что они «подходят к Библии с определенной теорией»; при таком подходе все, что они могут вычитать в Библии, контролируется этой теорией, и в библейских

[67] *Strecker G.* The Sermon on the Mount. P. 15–18.

[68] *Morris L.* The Gospel According to Matthew. P. 91.

[69] *Ridderbos H. N.* Matthew. P. 112.

Нагорная проповедь. *Аурел Нараи. 1940-е гг.*

текстах они не находят ничего, кроме подтверждения своей теории[70].

Между тем Нагорная проповедь не вмещается ни в одну теорию. Различные разделы Нагорной проповеди требуют дифференцированного подхода. Древние толкователи, такие как Иоанн Златоуст и блаженный Августин, не ставили перед собой задачу нахождения единого герменевтического[71] ключа, одинаково подходящего для любого из разделов проповеди. Тем не менее они исходили из того, что проповедь является руководством к действию, а не просто описанием некоего заведомо недостижимого идеала.

Вопрос о том, насколько требования Нагорной проповеди реалистичны, был бы оправдан, если бы Тот, Кто сформулировал эти требования, Сам не был человеком. В этом

[70] *Lloyd-Jones M.* Studies in the Sermon on the Mount. P. 15.

[71] Герменевтика (от ἑρμηνεύω — разъяснять, толковать) — толкование, разъяснение. Термин «герменевтика» нередко употребляется в качестве синонима термина «экзегетика». — *Примеч. ред.*

случае и заповеди Блаженства, и другие увещания из Нагорной проповеди могли бы восприниматься как директивы, спущенные сверху, непосредственно от Бога, но невыполнимые с точки зрения обычного, реального, земного человека. Десять ветхозаветных заповедей при таком подходе выглядели бы куда более реалистичными, чем заповеди Блаженства, а Моисеево законодательство в целом — намного более выполнимым, чем Нагорная проповедь. Так понял Нагорную проповедь один из сочувствовавших христианству ученых иудеев середины XIX века: «Недостаток учения Иисуса в том, что оно ставит настолько высокую планку, что не может привести к прочным и практическим результатам именно в тех областях, где его последователи похваляются, что оно превосходит этические кодексы Пятикнижия, пророков и раввинов»[72].

Однако при чтении Нагорной проповеди необходимо помнить, что ее Автор ставит цели, возможность достижения которых доказывает на собственном опыте: Он ведет образ жизни бессребреника, не собирая сокровищ на земле; Он окружен женщинами, но не смотрит на них с вожделением; Он не сопротивляется злу силой; Он любит врагов и на кресте молится за Своих распинателей.

В этой перспективе Нагорная проповедь становится проекцией собственного жизненного опыта Иисуса на ситуацию обычного человека, а весь последующий текст Евангелия от Матфея становится доказательством того, что заповеди Иисуса в Нагорной проповеди отнюдь не невыполнимы: Он Сам первым исполнит их. Вслед за Ним тысячи и миллионы Его последователей — каждый в свою меру — будут стараться исполнять эти заповеди:

[72] *Montefiore C. G.* The Synoptic Gospels. Vol. 2. P. 523.

Нагорная проповедь Христа. *Германия. XII в.*

для кого-то они так и останутся недостижимым идеалом, но для многих станут возможностью здесь, на земле, достичь Царства Небесного, обрести в земной жизни то высшее измерение, которое недоступно только на основе исполнения закона Моисеева.

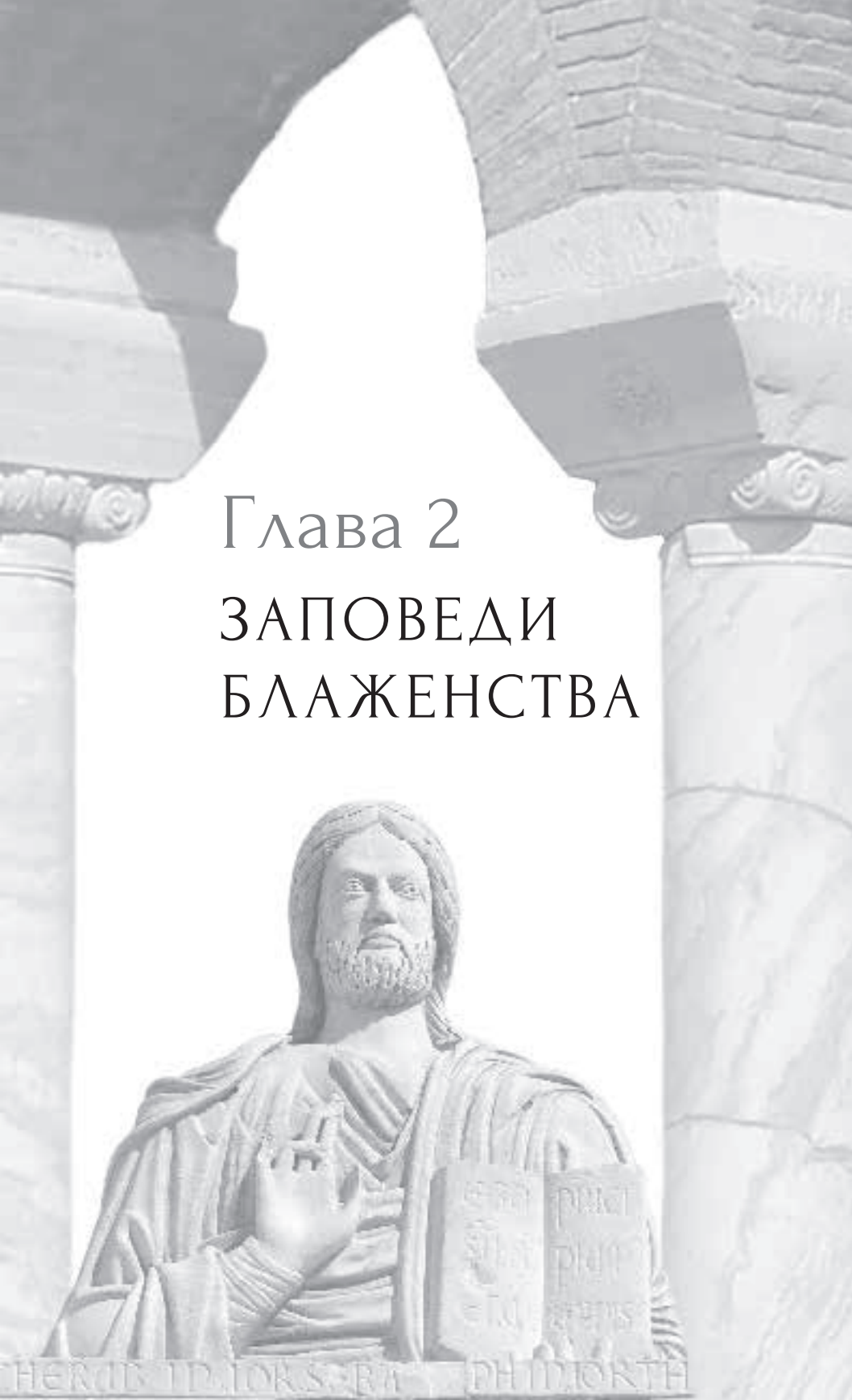
Нагорная проповедь отнюдь не является исчерпывающим изложением христианской нравственности. В ней Иисус раскрывает лишь некоторые этические темы. Нравственное учение Иисуса будет дополнено в других главах Евангелия от Матфея, а также в трех других Евангелиях. Оно будет существенно расширено и обогащено в соборных посланиях и в посланиях апостола Павла. Но даже весь Новый Завет в совокупности не дает нам полного изложения всех аспектов христианской нравственности. Многие темы предстояло развить, дополнить и осмыслить отцам

Иоанн Богослов. *Эль Греко. 1595–1605 гг.*

Церкви, а некоторые нравственные темы возникают уже в наше время и требуют новых ответов.

Думается, Иисус и не мыслил Нагорную проповедь как исчерпывающее изложение Своего нравственного учения. В ней Он прежде всего дает слушателям основополагающие моральные ориентиры, излагает Свое понимание нравственности на примере нескольких конкретных тем. Некоторые другие темы раскрываются в других Его наставлениях и притчах. Предполагается, что исходя из этих ориентиров, на основе того подхода к жизненным реалиям, который раскрывается в Нагорной проповеди, христиане будут строить свою жизнь и в других ее аспектах.

Пролог Евангелия от Иоанна заканчивается словами: *Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (Ин. 1:17). Эти слова имеют прямое отношение ко всему служению Иисуса и к Его учению, в том числе выраженному в Нагорной проповеди. Ветхозаветные заповеди были тем законом, которому должен был следовать народ израильский. Иисус принес не просто новую форму закона: Он принес благодать и истину. Благодать — это тот Божественный дар, который необходим людям для того, чтобы исполнять заповеди Иисуса и жить в истине. При помощи благодати, а не только своими усилиями Его последователи призваны искать и достигать Царствия Небесного.



Глава 2

ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА

Заповеди Блаженства, открывающие Нагорную проповедь, занимают особое место в Новом Завете. Даже вне контекста Нагорной проповеди Блаженства представляют собой цельную духовную программу: в них перечислены качества, которыми должен обладать последователь Иисуса.

Греческий термин μακάριος в Септуагинте, в том числе в переводе псалмов, употребляется для передачи древнееврейского слова אֹשֶׁר *’ešer* («счастье», «блаженство»)[1]. Вероятнее всего, именно этот термин использовал Иисус в Блаженствах из Нагорной проповеди. Как и в псалмах, термин указывает не просто на обычное, земное, человеческое счастье, но на то состояние, которое имеет ярко выраженное религиозное измерение[2]. В псалмах этот термин

[1] Это слово засвидетельствовано в Ветхом Завете только в форме множественного числа и только с зависимым от него существительным или местоимением, например: אֲשְׁרֵי הָאִישׁ *’ašrê hā-’iš* («блажен муж»; *букв.* «блага мужа» или «блага у мужа»). См.: *Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon. Bd. 1. S. 96.

[2] Отметим, что в греческом языке термин μακάριος изначально употреблялся по отношению к богам и лишь впоследствии стал применяться к людям. В христианской традиции он вновь обрел свое религиозное измерение, обозначая особое духовное состояние и особый тип святости.

практически везде увязывается с верой человека в Бога, надеждой и упованием на Него, страхом перед Ним, исполнением Его закона, пребыванием в Его доме, а также с отпущением грехов.

Такое употребление термина мы находим в книге Притчей, где в роли посредника между Богом и человеком выступает Премудрость Божия: здесь блаженство связано с приобретением мудрости и разума (Притч. 3:13, 18), хранением путей Премудрости и послушанием ей (Притч. 9:32, 34), с милосердием к бедным (Притч. 14:21), с надеждой на Господа (Притч. 16:20), с пребыванием в благоговении (Притч. 28:14), с соблюдением закона (Притч. 29:18). Если мы вспомним о том, что в христианской традиции Премудрость Божия воспринималась как ветхозаветный прообраз Христа, станет понятной связь между книгой Притчей и заповедями Блаженства.

Словом «блажен» или «блаженны» начинается целый ряд стихов в различных частях Ветхого Завета. В Псалтири мы находим достаточно длинный список блаженств, разбросанный по всей книге. Вот некоторые наиболее характерные стихи:

> *Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей* (Пс. 1:1).
> *Блаженны все, уповающие на Него* (Пс. 2:12).
> *Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства!* (Пс. 31:1–2).
> *Блажен народ, у которого Господь есть Бог, — племя, которое Он избрал в наследие Себе* (Пс. 32:12).
> *Блажен человек, который уповает на Него!* (Пс. 33:9).

Блажен человек, который на Господа возлагает надежду свою и не обращается к гордым и к уклоняющимся ко лжи (Пс. 39:5).

Блажен, кто помышляет о бедном [и нищем]! В день бедствия избавит его Господь (Пс. 40:2).

Блажен, кого Ты избрал и приблизил, чтобы он жил во дворах Твоих (Пс. 64:5).

Блаженны живущие в доме Твоем: они непрестанно будут восхвалять Тебя. Блажен человек, которого сила в Тебе и у которого в сердце стези направлены к Тебе (Пс. 83:5–6).

Блажен человек, уповающий на Тебя! (Пс. 83:13).

Блажен народ, знающий трубный зов! Они ходят во свете лица Твоего, Господи (Пс. 88:16).

Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим (Пс. 93:12).

Блаженны хранящие суд и творящие правду во всякое время! (Пс. 105:3).

Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его (Пс. 111:1).

Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем. Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его (Пс. 118:1–2).

Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его! (Пс. 127:1).

Блажен народ, у которого Господь есть Бог (Пс. 143:15).

Блажен, кому помощник Бог Иаковлев, у кого надежда на Господа Бога его (Пс. 145:5).

Псалмы были основой храмового и синагогального богослужения, и их текст был хорошо известен не только Иисусу, но и Его аудитории. Некоторые псалмы, бывшие

Католическая церковь Блаженств на северо-западном побережье Галилейского озера, близ Табхи

у всех на слуху, в том числе открывающий всю книгу псалом 1 и знаменитый псалом 118, начинаются со слов «Блажен» или «Блаженны». Выбор такого способа изложения в начале Нагорной проповеди был не случаен: Иисус использовал знакомые Его слушателям словесные формулы. Кроме того, псалмы были произведениями еврейской поэзии, и Иисус начинает Свою Нагорную проповедь со слов, имеющих все характерные черты поэтического текста. В частности, каждый стих псалма делится на две части, и каждый стих в заповедях Блаженств тоже делится на две части: первая начинается словом «Блаженны» (μακάριοι), вторая — словом «ибо» (ὅτι).

Не будем забывать и о том, что Иисус именно в Евангелии от Матфея представлен прежде всего как «Сын Давидов», а Давид, согласно традиции, был автором большинства псалмов. В этом смысле Иисус в Нагорной проповеди выступает не только как новый Моисей, но и как новый Давид — пророк и поэт в одном лице.

Еще одной параллелью к евангельским Блаженствам служат Блаженства, которые мы находим в книгах Премудрости и Притчей Соломоновых, а также в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова:

Блаженна неплодная неоскверниившаяся, которая не познала беззаконного ложа; она получит плод при воздаянии святых душ (Прем. 3:13).

Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, который приобрел разум (Притч. 1:13).

Блажен человек, который слушает меня, бодрствуя каждый день у ворот моих и стоя на страже у дверей моих! (Притч. 8:34).

Блажен человек, который всегда пребывает в благоговении; а кто ожесточает сердце свое, тот попадет в беду (Притч. 28:14).

Блажен человек, который не погрешал устами своими и не уязвлен был печалью греха.

Блажен, кого не зазирает душа его и кто не потерял надежды своей (Сир. 14:1–2).

Блажен человек, который упражняется в мудрости и в разуме своем поучается святому (Сир. 14:21).

Блажен, кто живет с женою разумною, кто не погрешает языком и не служит недостойному себя. Блажен, кто приобрел мудрость и передает ее в уши слушающих (Сир. 25:11–12).

Блаженна душа боящегося Господа! кем он держится, и кто опора его? (Сир. 34:15). *Блаженны видевшие тебя и украшенные любовью, — и мы жизнью поживем* (Сир. 48:11). *Блажен, кто будет упражняться в сих наставлениях, — и кто положит их на сердце, тот сделается мудрым* (Сир. 50:30).

Близким по содержанию к Блаженствам из литературы Премудрости является список Блаженств, содержащийся в одной из недавно найденных кумранских рукописей. Рукопись датируется периодом между 50 годом до Р. Х. и 50 годом по Р. Х., текст ее был впервые опубликован в 1991 году. Начало утрачено. Более или менее связный текст начинается со следующих стихов, в которых подразумевается Премудрость Божия:

> [Блажен, кто говорит] правду с чистым сердцем и не клеветал языком своим.
> Блаженны держащиеся уставов ее, и путей нечестия они не держатся.
> Блаженны радующиеся о ней, и они не извергают (злые речи) на путях глупости.
> Блаженны ищущие ее в чистоте рук, и они не вожделеют ее [сердцем] лживым.
> Блажен человек, который достиг Премудрости, ходил в законе Господнем, и утвердил сердце свое для путей ее: он удерживается (от зла) ее наставлениями, и всегда благосклонно принимает ее наказания, и не покидает ее в горести своих мучений, и во время бедствия не оставляет ее, и не забывает ее [во дни] страха, и в смирении души своей не презирает [ее][3].

Исследователи обращают внимание на возможное терминологическое и тематическое сходство между кумранскими Блаженствами и списком Блаженств, ко-

[3] Оригинальный текст и комментарии к нему см. в: Discoveries in the Judaean Desert. Vol. 25. P. 115–178.

Фрагменты Кумранских свитков в экспозиции Археологического музея в Аммане

торым открывается Нагорная проповедь[4]. Так, например, выражение «чистота рук» (בור כפים *bôr kappayim*) в кумранских Блаженствах напоминает выражение «чистые сердцем» (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) в Блаженствах евангельских. Тема радости и скорбей (испытаний) присутствует в обоих списках Блаженств. Однако этим сходство и исчерпывается. Общая тематика и направленность Блаженств весьма различны в Кумране и Евангелии. В первом случае восхваляется мудрость, проистекающая из следования закону Моисееву, тогда как во втором центральной темой является Царство Небесное. В евангельских Блаженствах речь идет о воздаянии за праведность и страдания на земле, тогда как в кумранских Блаженствах эта тема отсутствует:

[4] *Luccio P. di.* The Quelle and the Targums. P. 55; *Brooke G. J.* The Dead Sea Scrolls and the New Testament. P. 228–234.

Заповеди Блаженств. *Икона. XVI в.*

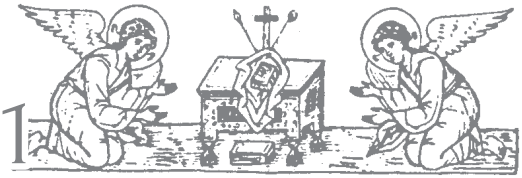
Кумранские Блаженства лишены апокалиптического разворота судьбы. В них, например, бедные не становятся богатыми и не насыщаются. Они не дают читателю парадокса для раздумий... Тема Царства Небесного — вот то, что более всего отличает Блаженства Иисуса от кумранских и Сираховых[5].

[5] *Viviano B. T.* Matthew and His World. P. 66.

> Кумранские Блаженства отличаются от Иисусовых тем, что они сконцентрированы на одной теме — Премудрости, или Торе, — и ее влиянии на поведение человека. Там очень мало от той эсхатологической тональности, которая характеризует Блаженства у Матфея и Луки, точно так же, как в этих Блаженствах очень мало от содержания или формулировок, связанных с темой Премудрости[6].

Прямая связь между кумранскими и евангельскими Блаженствами должна быть исключена. Тем не менее в отдельных случаях возможна косвенная связь через общий первоисточник в Ветхом Завете, прежде всего в литературе Премудрости. При рассмотрении каждой из заповедей Блаженств мы будем указывать на возможные ветхозаветные корни тех понятий, которые в них используются. Мы будем также обращаться к общему контексту жизни и проповеди Иисуса для раскрытия смысла каждой из заповедей. Комментарии отцов Церкви на заповеди Блаженства будут привлекаться в качестве вспомогательного материала.

[6] *Fitzmyer J. A.* The Dead Sea Scrolls and Christian Origins. P. 116.



1. «БЛАЖЕННЫ НИЩИЕ ДУХОМ»

Первая заповедь Блаженства представляет собой зачин всей Нагорной проповеди: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное* (Мф. 5:3). Напомним, что параллельное место из Евангелия от Луки во многих древних рукописях звучит так: «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие» (Лк. 6:20). Ученые видят в этом отражение интереса Луки к теме богатства и бедности, которая в его Евангелии занимает значительно большее место, чем у других евангелистов[7]. Однако нет нужды видеть в двух разных версиях первой заповеди Блаженства отражение разницы интересов Матфея и Луки. Скорее, можно говорить о том, что каждый из них в большей или меньшей степени акцентировал те или иные аспекты учения Иисуса.

Бедные, нищие, смиренные, угнетенные — это те, о которых ветхозаветные тексты говорят с сочувствием и состраданием. Библия никогда не ставит нищету и бедность в вину человеку, ибо Сам Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает (1 Цар. 2:7). Страдания нищих на земле носят временный характер: *Ибо не навсегда забыт будет нищий, и надежда бедных не до конца погибнет* (Пс. 9:19).

---

[7] *Pennington J. T.* Reading the Gospels Wisely. P. 72.

Нищие и бедные, согласно Ветхому Завету, находятся под особым покровительством Господа: Он спасает бедного от меча (Иов 5:15); видит страдания нищих и воздыхания бедных (Пс. 11:6), слышит нищего и спасает его от бед (Пс. 33:7); избавляет слабого от сильного, бедного и нищего от грабителя его (Пс. 34:10); внемлет нищим и не пренебрегает узников (Пс. 68:34). Сыны Израилевы призываются быть милосердными к бедным и нищим (Втор. 15:4, 7–11). Нанесение оскорбления нищему является тяжким грехом: *Кто ругается над нищим, тот хулит Творца его; кто радуется несчастью, тот не останется ненаказанным* (Притч. 17:5).

Греческий термин πτωχός («нищий») может соответствовать нескольким еврейским терминам: רשׁ или ראשׁ *rā(ʿ)š* («бедный»), דל *dal* («беспомощный»), אביון *ʾebyôn* («нищий»), עני *ʿānî* («неимущий», «бедный», «нуждающийся»), ענו *ʿānāw* («смиренный», «согбенный»). Ввиду многозначности возможных еврейских эквивалентов греческого πτωχοί («нищие») попытки реконструировать еврейский оригинал выражения «нищие духом» носят гипотетический характер[8]. Несостоятельны попытки некоторых толкователей увидеть в выражении «нищие духом» указание на действие Святого Духа в нищих[9]. В данном случае слово «дух» не имеет отношения к Святому Духу, а указывает на одну из составляющих человеческого естества.

---

[8] Говоря о нищих, Иисус предположительно употребил термин ענוים *ʿănāwîm* («угнетенные», «смиренные», «кроткие»). В греческой Псалтири термин ענו *ʿānāw* переводится и как πτωχός («нищий»), и как πένης («бедный»), и как πραΰς («кроткий»), что семантически сближает «нищих» из первой заповеди Блаженства с «кроткими» из третьей заповеди.

[9] См. напр.: *Hannan M.* The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew. P. 47–48.

Точный смысл выражения «нищие духом» (πτωχοὶ τῷ πνεύματι) становится практически неразрешимой экзегетической задачей, если пытаться оторвать его толкование от церковной традиции: в этом случае понимание слов Иисуса зависит от того, в каком смысле употреблен термин «нищие» (буквальном или метафорическом), а также от понимания термина «духом», стоящего в греческом тексте Евангелия в дательном падеже.

В церковной традиции это выражение имело двоякое толкование. С одной стороны, по словам Василия Великого, «нищие духом» — это те, «которые обнищали не по другой какой причине, но по учению Господа, сказавшего: *пойди продай имение твое и раздай нищим* (Мф. 19:21; Лк. 18:22)»[10]. Речь идет, следовательно, о материальной нищете[11].

С другой стороны, очень многие толкователи воспринимали выражение «нищие духом» как указание на духовные качества. По словам Макария Египетского, быть нищим духом означает «не почитать себя за что-либо, но признавать душу свою малоценною и уничиженною, как будто ничего он не знает и не имеет, хотя и знает, и имеет»[12]. Таким образом, нищета духовная является синонимом смирения. Иоанн Златоуст говорит:

> Что значит: нищие духом? Смиренные и сокрушенные сердцем... Он называет прежде всего блаженными тех, которые по своей воле смиряют себя и уничижают. Почему же не сказал Он: «смиренные», а сказал:

[10] *Василий Великий.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. 205 (PG 31, 1217). Рус. пер.: С. 312.

[11] Ср.: *Morris L.* The Gospel according to Matthew. P. 96.

[12] *Макарий Египетский.* Беседы [Собрание типа I] 12, 3 (Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 108–109). Рус. пер.: С. 163.

> «нищие»? Потому что последнее выразительнее первого; нищими Он называет здесь тех, которые боятся и трепещут заповедей Божиих[13].

Некоторый свет на значение термина «нищие духом» могут пролить сходные выражения, встречающиеся в Ветхом Завете: например, «сокрушенные сердцем и смиренные духом» (Пс. 33:19), «смиряться духом» (Притч. 16:19), «смиренный духом» (Притч. 29:23), «смиренный и сокрушенный духом» (Ис. 66:2). Все эти выражения лишь подтверждают правильность второй из двух традиционных интерпретаций первой заповеди Блаженства: в ней говорится о смирении.

Заповедь о блаженстве нищих духом не только открывает список Блаженств: в каком-то смысле она вмещает в себя последующие Блаженства. В каждом из них, пишет российский религиозный философ и литературовед начала XX века М. О. Гершензон, «перечислены частные проявления одного основного признака, то есть различные типы одной категории людей». Эта категория — смиренные, не надеющиеся на собственное знание — полностью очерчена в словах «Блаженны нищие духом»:

> Вот основной и объективный признак. Остальные определения рисуют либо субъективные следствия, либо внешние проявления этого основного признака. Кто подлинно нищ духом, тот страстно алчет правды... тот плачет... он кроток, милостив, миротворен... сам чувствуя себя беспомощным, он и ближних своих жалеет за их беспомощность; и он гоним

[13] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 15, 1 (PG 57, 224). Рус. пер.: С. 149–150.

за свою правду, которая есть... исповедание своей духовной нищеты...[14]

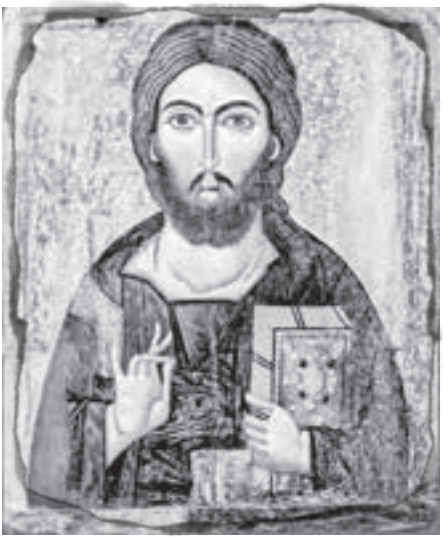
Ни в Ветхом Завете, ни в античной литературе смирение не воспринималось как качество, которое можно поставить на первое место в списке добродетелей. О смирении говорится в книге Псалмов (Пс. 9:38–39; 33:19; 50:19; 137:6; 146:6; 149:4) и книге Притчей (Притч. 3:34; 11:2; 15:33; 18:13; 22:4; 29:23): в большинстве случаев смирение противопоставляется гордости. Но в учении Иисуса смирение занимает столь исключительное место, что именно этим качеством открывается вся духовная программа, изложенная в Нагорной проповеди.

Что же понимается под смирением и нищетой духом? Выражение «нищие духом» отчасти проясняется последующим содержанием Нагорной проповеди: нищие духом — это те, кто не противятся злу силой, но подставляют левую щеку, когда ударяют в правую; те, кто любят своих врагов; те, кто молятся не напоказ, а втайне. Учение Иисуса о смирении также прекрасно иллюстрируется притчей о мытаре и фарисее: фарисей в молитве к Богу перечислял свои заслуги, а мытарь, *стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!* (Лк. 18:10–14). В последнем случае смирение представлено как качество, характеризующее отношение человека к Богу.

Однако самым сильным и ярким примером смирения является Сам Иисус. Весь Его жизненный путь становится путем смирения и обнищания. Евангелист Матфей применяет к Иисусу слова из книги пророка Исаии об Отроке Божием, Который *не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной*

[14] *Гершензон М. О.* Нагорная проповедь. С. 271–272.

не переломит, и льна курящегося не угасит (Мф. 12:19–20; ср. Ис. 42:2–3). Апостол Павел говорит о Христе, используя понятия смирения, послушания, уничижения и нищеты. По его словам, Христос — Тот, Кто *уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2:7–8). Он Сам, *будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою* (2 Кор. 8:9).



Христос Вседержитель. *Болгария. XIII в*

Эти слова Павла приводит в толковании на первую заповедь Блаженства Григорий Нисский (IV век), говоря о том, что подлинно блаженным является только один Бог (1 Тим. 6:15), а для людей достижение блаженства возможно через уподобление Богу. Что же в Божестве предлагается желающим для подражания? «Как мне кажется, нищетой духа Слово именует добровольное смиренномудрие (δοκεῖ μοι πτωχείαν πνεύματος, τὴν ἑκούσιον ταπεινοφροσύνην ὀνομάζειν ὁ Λόγος)»[15]. Вся жизнь Христа являет величайший пример смирения и обнищания:

> Какое большее обнищание — Богу быть в образе раба! Какое большее смирение — Царю существ прийти в общение с нашим нищим естеством! Царь царствующих, Господь господствующих добровольно облекается в рабский образ; Судия вселенной делается

[15] *Григорий Нисский.* О Блаженствах. 1 (PG 44, 1200). Рус. пер.: С. 366.

> подданным (земных) властителей; Господь твари обитает в вертепе; Всеобъемлющий не находит места в гостинице, но кладется в яслях бессловесных животных; Чистый и Всецелый приемлет на Себя скверну естества человеческого, понесши на Себе и всю нищету нашу, доходит даже до испытания смерти. Видите ли меру добровольной нищеты? Жизнь вкушает смерть; Судия ведется на судилище; Господь жизни всего сущего подвергается приговору судьи; Царь всей премирной силы не отклоняет от Себя рук исполнителей казни. В этом образце, говорит апостол, да будет видима тобою мера смиреннномудрия[16].

Согласно Исааку Сирину, смирение — качество, которым в наивысшей степени обладает Бог. Смирение Бога было явлено миру в воплощении Сына Божия. В Ветхом Завете Бог оставался невидимым и неприступным для всякого приближающегося к Нему; когда же Бог облекся в смирение и скрыл Свое величие под человеческой плотью, Он стал видимым и доступным:

> Смирение есть риза Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово и через него приобщилось нам в теле нашем. И всякий облеченный в него истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей, скрывшему добродетель величия Своего и славу Свою прикрывшему смирением, чтобы тварь не была попалена видением Его...[17]

---

[16] *Григорий Нисский.* О Блаженствах. 1 (PG 44, 1201). Рус. пер.: С. 368.

[17] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 82 (De perfectione. P. 575). Рус. пер.: С. 233 (Слово 53). Русский перевод творений Исаака

Каждый христианин, по словам Исаака Сирина, призван подражать Христу в смирении. Приобретая смирение, человек уподобляется Господу и облекается в Него: «Всякий, кто облекся в то одеяние[18], в котором был видим Сам Творец, облекшись в тело наше, тот облекся в Самого Христа, потому что пожелал облечься, по внутреннему своему человеку, в то подобие, в котором Христос видим был твари Своей»[19]. Смирение в сочетании с христианским подвижничеством делает человека «богом на земле»[20].

Христианское учение о смирении часто подвергалось нападкам со стороны философов антихристианского направления, таких как Ф. Ницше. Смирение при этом понималось как качество, свойственное рабам (из которых якобы преимущественно и состояла раннехристианская Церковь), как униженность, забитость, неспособность постоять за себя или отстоять свои интересы[21]. О несправедливости такого взгляда на смирение писал Н. Бердяев. «Извращенному и упадочному» пониманию христианского смирения он противопоставляет понимание, при котором оно рассматривается как «проявление духовной мощи в победе над самостью», то есть эгоизмом и эгоцентризмом:

Сирина под редакцией С. И. Соболевского был выполнен с греческой версии «Слов подвижнических», поэтому в ряде случаев он обнаруживает несоответствия сирийскиому оригиналу. В цитатах из «Слов подвижнических», приведенных в настоящей книге, эти несоответствия исправлены.

[18] Т. е. в одеяние смирения.

[19] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 82 (De perfectione. P. 575–586). Рус. пер.: С. 233–234 (Слово 53).

[20] *Его же.* Слова подвижнические. 6 (De perfectione. P. 95). Рус. пер.: С. 317 (Слово 58).

[21] См.: *Ницше Ф.* Антихристианин. С. 30–32.

> Человек помешан на самом себе, на своем «я». Мы все грешны эгоцентризмом. Со стороны нет более комического зрелища. Эгоцентризм искажает все перспективы жизни, все видно в ложном освещении, ничему не определено надлежащее место. Нужно подняться на высоту, выйти из ямы эгоцентризма, чтобы увидеть мир в истинном свете, чтобы все получило правильные очертания, чтобы увидеть горизонт. Нужно увидеть центр бытия не в себе, а в Боге, то есть в подлинном центре, и тогда все становится на свое место. Смирение по онтологическому своему смыслу и есть героическое преодоление эгоцентризма и героическое восхождение на высоту теоцентризма. Смирение есть выход из асфикции[22] своего замкнутого «я», своей затверделой самости в дыхание мировой жизни. Смирение не только не есть отрицание личности, но оно и есть обретение своей личности, ибо личность может быть найдена лишь в Боге, а не в затверделой и закоренелой самости[23].

Смирение, согласно философу, «не только не противоположно свободе, оно есть акт свободы». Ничто не может принудить человека к смирению, которое есть «глубоко внутреннее, сокровенное явление». Смирение освобождает человека от той мучительной боли, которую вызывает уязвленное самолюбие:

> Смирение прежде всего направлено против самолюбия и есть сила, защищающая от больного

[22] Асфикция (от *греч.* ἀ — «без» и σφύξη — пульс), *букв.* «отсутствие пульса», *перен.* «удушье», «удушение».

[23] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 124.

> самолюбия. Только христианство учит полной свободе от внешнего мира, на нас наступающего, нас насилующего и ранящего. Даже слова «повинуйтесь господам» могут быть истолкованы как приобретение внутренней духовной свободы и независимости. Будь свободен духом, не будь рабом в духе... И приятие внешнего положения, выпавшего на твою долю, должно быть истолковано как господство над внешним миром, как победа духа... Святость есть высшая духовная сила, победа над миром. Любовь есть сила, излучение благостной, дающей жизнь энергии. Преодоление страстей есть сила. И к этой силе призывает христианство... Христианство призывает к победе над миром, а вовсе не к покорности миру. Смирение не есть покорность, наоборот, оно есть непокорность, движение по линии наибольшего сопротивления[24].

Смирение, таким образом, есть духовный героизм, способность человека преодолевать в себе и изживать самолюбивую самозамкнутость, жертвовать своим «я» ради высших идеалов. И смирение невозможно, если человек не поставит себя перед лицом Бога, если в перспективе Божественного присутствия в собственной жизни не пересмотрит шкалу своих нравственных ценностей, если не обратится к Богу за содействием в исполнении Его заповедей. В конечном итоге вся христианская мораль обретает смысл только в том случае, если воспринимается как «мораль богочеловеческая», основанная на «взаимодействии

[24] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 125.

человека и Бога»[25]. Это можно увидеть и на примере других заповедей Блаженства.

Заповеди Блаженства обрамляются словами «ибо их есть Царство Небесное» в начале и в конце: эти слова прозвучат вновь в восьмой заповеди. По мысли Иоанна Златоуста, обетование Царства Небесного включает в себя все другие обетования, относящиеся к прочим заповедям Блаженства:

> Если же ты слышишь, что не при каждом блаженстве даруется Царство, не унывай. Хотя Христос различно описывает награды, но всех вводит в Царство. И когда Он говорит, что плачущие утешатся, и милостивые будут помилованы, и чистые сердцем узрят Бога, и миротворцы назовутся сынами Божиими, — всем этим Он означает не что иное, как Царство Небесное. Кто получит те блага, тот получит, конечно, и Царство Небесное[26].

Употребление выражения «Царство Небесное» в первой заповеди Блаженств, открывающей всю Нагорную проповедь, не случайно. Царство Небесное является той сверхидеей, которая скрепляет собой все учение Иисуса[27]. Вся

---

[25] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 125.

[26] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 15, 5 (PG 57, 228). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 155.

[27] Литература, посвященная понятиям «Царство Небесное» и «Царство Божие», необозрима. См. в частности: *Kingsbury J. D.* Matthew. P. 128–160; *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. P. 279–330; *Ladd G. E.* A Theology of the New Testament. P. 42–132; *Rowe R. D.* God's Kingdom and God's Son. P. 115–161; *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 237–506 (наиболее детальное исследование темы).

Нагорная проповедь в целом и заповеди Блаженства в частности являются руководством на пути в Царство Небесное, которое совершенно не обязательно мыслить лишь как конечную цель путешествия. Царство Небесное присутствует в самом этом духовном путешествии человека к Богу как то измерение, которое и позволяет исполнять кажущиеся неисполнимыми заповеди.

О смысле понятия «Царство Небесное» мы говорили в книге «Начало Евангелия». Там мы отмечали, что Царство Небесное является в языке Иисуса всеобъемлющим понятием: его невозможно свести ни к настоящему, ни к будущему, ни к земной реальности, ни к вечности; оно не имеет ни конкретных земных очертаний, ни конкретного словесного выражения; оно не может быть локализовано ни во времени, ни в пространстве; оно обращено не к здешнему, теперешнему и внешнему, а к горнему, будущему и внутреннему. Царство Небесное — это вечность, наложенная на время, но не слившаяся с ним[28].

[28] *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 1: Начало Евангелия. С. 469.

2

«БЛАЖЕННЫ ПЛАЧУЩИЕ»

С первой заповедью связана и из нее вытекает вторая: *Блаженны плачущие* (πενθοῦντες), *ибо они утешатся* (παρακληθήσονται) (Мф. 5:4). В параллельном месте из Проповеди на равнине использованы другие термины: *Блаженны плачущие ныне* (κλαίοντες νῦν), *ибо воссмеетесь* (γελάσετε) (Лк. 6:21). Семантическую разницу между глаголами πενθέω и κλαίω уловить непросто: оба они указывают на плач, вызванный скорбью, горем, печалью, в том числе на оплакивание умершего. Более существенна разница между второй парой глаголов, обозначающих, соответственно, два разных состояния: утешение и смех. Можно говорить о том, что согласно версии Луки в награду за плач, происходящий от различных скорбных обстоятельств (в том числе от нищеты и голода), человек получит веселие (смех), тогда как по версии Матфея плач как внутреннее духовное состояние прелагается в утешение, имеющее опять же духовный характер.

Под плачущими можно в расширительном смысле понимать всех страдающих[29], находящихся в отчаянных об-

[29] *Муретов М. Д.* Евангелие по Матфею. С. 217.

стоятельствах[30], скорбях и гонениях[31], ощущающих свою беспомощность и уязвимость[32].

Вторая заповедь Блаженства, возможно, имеет параллель в книге пророка Исаии — в том самом отрывке, который Иисус прочитал в назаретской синагоге (Лк. 4:16–20). Приведем его по версии Септуагинты: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем... утешить всех плачущих (παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας), дать плачущим (πενθοῦσιν) Сиона славу вместо пепла, елей радости плачущим, одежду славы вместо духа уныния» (Ис. 61:1–3).

Словесное сходство двух греческих переводов — книги пророка Исаии и слов Иисуса — очевидно; подобным же сходством должен был, вероятно, обладать и еврейский оригинал. Слова Иисуса содержат прямую аллюзию на текст Исаии[33]. Тот факт, что Иисус в назаретской синагоге применяет эти слова пророка к Самому Себе, свидетельствует о том, что именно в Себе Он видит источник радости: именно Он призван утешить всех плачущих. Это утешение сфокусировано в Его личности, подобно тому как Царствие Небесное, обещанное нищим духом, также имеет Его своим источником. Христоцентризм обеих заповедей очевиден. Иисус не только заявляет о блаженстве людей, обладающих теми или иными качествами: Он Сам и является подателем этого блаженства.

Здесь уместно вспомнить слова Иисуса о скорби и радости, обращенные к ученикам на Тайной Вечере: *Вы*

[30] *France R. T.* The Gospel of Matthew. P. 165.

[31] *Turner D. L.* Matthew. P. 150–151.

[32] *Guelich R. A.* The Sermon on the Mount. P. 100–101.

[33] Некоторые ученые считают, что Блаженства в целом опираются на Ис. 61:1–11. См. напр.: *Bock D. L.* Jesus. P. 128.

Тайная Вечеря. *Фра Анджелико. 1450 г.*

восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет (Ин. 16:20). Скорбь учеников при разлучении с Ним Иисус сравнит со страданиями женщины при родах, а радость о Его воскресении — с радостью о рождении ребенка. Опять же, источником радости оказывается Он Сам: *Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас* (Ин. 16:22). Утешение, о котором Иисус говорит в заповедях Блаженства, и радость, о которой будет говорить ученикам на Тайной Вечере, имеют вечный, вневременной характер и проистекают от встречи с Ним — Богом воплотившимся.

Не случайно шестая заповедь Блаженства — о чистых сердцем — завершается словами: *ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8). Так протягивается связь между второй и шестой заповедями: источником утешения для плачущих является Сам Бог, Которого узрят чистые сердцем.

Вторая заповедь, как и первая, имеет богатую историю интерпретации. В восточно-христианской традиции

утвердилось толкование, увязывающее эту заповедь с темой покаянного плача, который должен быть пожизненным подвигом христианина[34]. Иоанн Златоуст говорит о покаянии как «втором крещении», приводя в пример Петра, оплакавшего грех отречения от Господа[35]. Вторую заповедь Блаженства Златоуст толкует как указывающую на плач покаяния:

> Прекрасна печаль в душах искренно кающихся; подобает грешникам плач о грехах: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф. 5:4). Восплачь о грехе, чтобы тебе не восплакать о наказании; оправдайся перед Судией прежде, чем предстанешь пред судом. Или ты не знаешь, что все, желающие смягчить судью, умоляют его не при самом разбирательстве дела, а умоляют еще до прихода на суд или чрез друзей, или чрез покровителей, или каким-нибудь иным способом? То же следует сказать и относительно Бога: во время суда нельзя уже склонить Судию, до наступления же суда можно умолить Его...[36]

Иной род плача — слезы умиления. Эти слезы, подчеркивает Иоанн Лествичник (VII век), сами в себе содержат утешение: «Размышляя о свойстве умиления, изумляюсь

[34] *Ориген.* Толкование на Пс. 37, 7 (*Pitra J. B.* Analecta Sacra. Vol. 3. P. 21). Принадлежность этого сочинения Оригену подвергается сомнению. Фрагменты на псалмы, приписывавшиеся Оригену, восходят к «Схолиям на псалмы» Евагрия Понтийского. См.: *Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский. С. 564.

[35] *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии. 3, 4 (PG 49, 298). Рус. пер.: С. 329.

[36] *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии. 7, 6 (PG 49, 332). Рус. пер.: С. 369.

тому, каким образом плач и так называемая печаль заключают в себе радость и веселие, как мед заключается в соте... Такое умиление есть поистине дар Господень»[37].

По учению Исаака Сирина, от сознания собственной греховности в человеке рождаются сначала слезы покаяния, сопровождающиеся горечью в сердце и сокрушением. Однако духовное развитие человека предполагает постепенный переход от этого вида слез к другому — к сладким слезам умиления[38]. Эти слезы умиления, сопровождающиеся чувством духовной радости, даются человеку, когда он достигает чистоты сердца и бесстрастия. Говоря об этом, Исаак увязывает вторую и пятую заповеди Блаженства:

> *Блаженны чистые сердцем*, потому что нет времени, когда бы не услаждались они этой сладостью слез, и в ней всегда зрят они Господа (Мф. 5:8). Пока еще слезы на глазах их, они сподобляются видения откровений Его на высоте молитвы своей; ибо нет у них молитвы без слез, и это есть то, о чем сказал Господь: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф. 5:4). Ибо от плача приходит человек к душевной чистоте. Поэтому Податель жизни нашей, сказав *ибо они утешатся*, не сказал, каким утешением. Ибо когда инок сподобится с помощью слез перейти область страстей и вступить на равнину чистоты души, тогда на ней встретит он то утешение... Ибо не бывает, чтобы к сердцу человека, постоянно плачущего, приблизились страсти... Все святые стремятся к сему

[37] *Иоанн Лествичник.* Лествица. 7 (PG 88, 812). Рус. пер.: С. 173–174.

[38] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 35 (De perfectione. P. 245–246). Рус. пер.: С. 93–94 (Слово 21).

входу, и слезами отверзается перед ними дверь для вхождения в страну утешения[39].

Приведенные толкования достаточно далеко отстоят от буквального смысла слов Иисуса о блаженстве плачущих. Однако они выявляют внутреннее богатство содержания этих слов, возможность их многоуровневого толкования. Почти каждая из заповедей Блаженства может быть истолкована, исходя из разных уровней понимания. С подобным же феноменом мы сталкиваемся, когда изучаем притчи Иисуса.

[39] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 35 (De perfectione. P. 253). Рус. пер.: С. 98–99.

3

«БЛАЖЕННЫ КРОТКИЕ»

Третья заповедь — *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю* (Мф. 5:5) — является парафразом слов из 36-го псалма. В этом псалме злодеям, делающим беззаконие, противопоставляется тот, кто уповает на Господа и делает добро, кто хранит истину и утешается Господом, кто покорен Господу и надеется на Него (Пс. 36:1–7). Кротость в псалме противопоставляется гневу и ярости:

> *Перестань гневаться и оставь ярость; не ревнуй до того, чтобы делать зло, ибо делающие зло истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю. Еще немного, и не станет нечестивого; посмотришь на его место, и нет его.* А кроткие наследуют землю *и насладятся множеством мира* (Пс. 36:8–11)[40].

Таким образом, формулируя третью заповедь Блаженства, Иисус вновь апеллирует к знакомой Его слушателям словесной формуле.

Греческий термин πραΰς («кроткий») в Септуагинте употребляется для перевода целого ряда древнееврейских слов. При его помощи передаются, в частности, слова

[40] Выделено нами. — *М. И.*

תם *tām* («кроткий», букв. «целый», «совершенный» — как в физическом, так и в религиозном смысле), ענו *ʿānāw* («смиренный», «согбенный») и עני *ʿānî* («неимущий», «бедный», «нуждающийся», «безропотный», «покорный»)[41]. Слово מרפא *marpēʾ* («спокойствие, мягкость») в выражениях לב מרפא *lēḇ marpēʾ* («кроткое сердце», букв. «сердце спокойствия») и מרפא לשון *marpēʾ lāšôn* («кроткий язык», букв. «спокойствие языка»), а также слово רך *raḵ* («мягкий», кроткий») по значению близки термину תם *tām* («кроткий»)[42].

Кротким (תם *tām*) в книге Бытия назван живущий в шатрах Иаков, в отличие от Исава, искусного в звероловстве (Быт. 25:27). В Псалтири под кроткими понимаются люди, которых Бог направляет к правде и научает путям Своим (Пс. 24:9), которые веселятся о Господе (Пс. 33:3); кроткие противопоставляются нечестивым (Пс. 33:6). В притчах кротость противоположна зависти, гневу и ярости, необузданности и гордости:

> Кроткое сердце (לב מרפא *lēḇ marpēʾ*) — *жизнь для тела, а зависть — гниль для костей* (Притч. 14:30).
> *Кроткий* (רך *raḵ*) *ответ отвращает гнев, а оскорбительное слово возбуждает ярость* (Притч. 15:1).

---

[41] *Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon. Bd. 3. S. 809, 810; Bd. 4. S. 1604. Некоторые ученые считают, что в изначальном тексте Блаженств, как они были произнесены на арамейском языке, имела место игра слов, основанная на фонетическом сходстве между терминами עני *ʿānî* («нищий») и ענו *ʿānāw* («кроткий»). См. в частности: *Gundry R. H.* Matthew. P. 69.

[42] См.: *Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon. Bd. 2. S. 602; Bd. 4. S. 1147.

Кроткий язык (מרפא לשון *marpē' lāšôn*) *— древо жизни, но необузданный — сокрушение духа* (Притч. 15:4). *Лучше смиряться духом с кроткими* (עניונים *'ănāwîm*), *нежели разделять добычу с гордыми* (Притч. 16:19).

Некоторые ветхозаветные тексты о кротости в Новом Завете интерпретируются как прообразы Иисуса Христа. Наиболее известный из них принадлежит пророку Захарии: *Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий* (עני *'ānî*), *сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной* (Зах. 9:9). На это пророчество ссылается евангелист Матфей, повествуя о том, как Иисус на молодом осле въезжал в Иерусалим (Мф. 21:5).

Иисус в Новом Завете неоднократно назван Агнцем (Ин. 1:29, 36; 1 Пет. 1:19; Откр. 5:6 и далее). К Нему применено пророчество Исаии: *Как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзает уст Своих* (Деян. 8:32; Ис. 53:7). Агнец в Ветхом Завете является символом кротости: *А я, как кроткий агнец, ведомый на заклание, и не знал, что они составляют замыслы против меня* (Иер. 11:19). Этот символ выбран для Иисуса не случайно: он указывает на искупительный подвиг, кульминацией которого стала смерть Иисуса на кресте. Но одновременно он указывает на Иисуса как образ кротости и смирения:

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).

Агнец Божий. *Ф. де Сурбаран. 1635–1640 гг.*

Словом «иго» переведено греческое ζυγός, означающее «ярмо» — деревянный хомут для упряжки волов. Метафорически этот термин указывает на обязанности и ответственность, с которыми сопряжено следование заповедям Иисуса[43]. Термин φορτίον, переведенный как «бремя», может означать также «тяжесть», «ношу», «кладь». Тот же термин во множественном числе употребляется в отношении фарисеев, которые связывают *бремена* (φορτία) *тяжелые и неудобоносимые* и возлагают на плечи людям (Мф. 23:4). Слово «обремененные» (πεφορτισμένοι) происходит от того же корня, однако в данном случае указывает на бремя иного рода — бремя и тяжесть земных забот.

Заповеди Иисуса могут казаться трудными для исполнения, но их исполнение приносит покой душе, потому что освобождает ее от бремени земных забот. Средствами для достижения этого внутреннего покоя являются кротость и смирение. Златоуст так перефразирует призыв Иисуса:

[43] *Deutsch C.* Hidden Wisdom and the Easy Yoke. P. 42–43.

> Не тот или другой приходи, но «придите» все, находящиеся в заботах, скорбях и грехах; «придите» не для того, чтобы Я подверг вас истязанию, но чтобы Я разрешил грехи ваши; «придите» не потому, что Я нуждаюсь в славе от вас, но потому, что Мне нужно ваше спасение. Я, говорит, «успокою вас». Он не сказал: спасу только; но, что еще гораздо важнее, поставлю вас в совершенной безопасности... Не бойтесь, говорит Он, услышав об иге: оно благо. Не страшитесь, услышав о бремени: оно легко... Когда будешь предаваться беспечности, тогда будешь унывать. Если же исполнишь заповеданное, бремя будет легким; вот почему Он ныне таковым назвал его. И нам это можно исполнить? Если будешь смирен, кроток, скромен. Смирение есть мать всякого любомудрия. Вот почему как при первоначальном изложении Своих Божественных законов начал Он со смирения[44], так и здесь то же делает, и притом обещает великое воздаяние... Чего ты боишься, говорит Он. Неужели ты, возлюбив смирение, будешь умален? Взирай на Меня и учись от Меня всему тому, что Я делаю, и тогда ясно узнаешь, какое великое благо смирение[45].

Поскольку третья заповедь Блаженства является прямой аллюзией на ветхозаветный текст, смысл выражения *наследуют землю* следует искать в контексте ветхозаветного представления о земле обетованной. Ключевым здесь

[44] Имеется в виду первая заповедь Блаженства.

[45] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 38, 2–3 (PG 57, 431). Рус. пер.: С. 417–418.

является образ Авраама, о котором в Послании к Евреям сказано:

> *Верою Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет. Верою обитал он на земле обетованной, как на чужой, и жил в шатрах с Исааком и Иаковом, сонаследниками того же обетования; ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог* (Евр. 11:8–10).

История Авраама, которому Бог повелел идти в неизвестную землю, и вся история его потомков, боровшихся за эту землю, в христианстве переосмысливается как прообраз того духовного путешествия, целью которого является новая земля обетованная — Царство Небесное. В этом смысле можно говорить, что слова *ибо они наследуют землю* семантически близки словам *ибо их есть Царство Небесное*. Речь идет об одном и том же обетовании, одной и той же цели.

Кротость, наряду со смирением, является одним из тех качеств, которые отличают христианское представление о духовном совершенстве от аналогичных представлений в других религиозных и философских традициях. Ни в одной из них ни смирение, ни кротость не занимают первые позиции в списке добродетелей. В апостольских посланиях кротость становится одним из часто упоминаемых качеств, которыми должен обладать христианин:

> *Посему, отложив всякую нечистоту и остаток злобы, в кротости примите насаждаемое слово, могущее спасти ваши души* (Иак. 1:21).

Мудр ли и разумен кто из вас, докажи это на самом деле добрым поведением с мудрою кротостью (Иак. 3:13)[46].

Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом (1 Пет. 3:3–4).

Господа Бога святите в сердцах ваших; будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением (1 Пет. 3:15).

Я же, Павел, который лично между вами скромен, а заочно против вас отважен, убеждаю вас кротостью и снисхождением Христовым (2 Кор. 10:1).

Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22–23).

Итак, я, узник в Господе, умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны, со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира (Еф. 4:1–3).

Кротость ваша да будет известна всем человекам. Господь близко (Флп. 4:5).

Итак, облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благость, смиренномудрие, кротость, долготерпение... (Кол. 3:12).

---

[46] О теме кротости в Послании Иакова и о связи между Иак. 1:21 и Мф. 5:5 См. в частности: *Майер Г.* Послание Иакова. С. 14, 27, 103–104, 183–184.

Рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины... (Тим. 2:24–25).

Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям, быть готовыми на всякое доброе дело, никого не злословить, быть не сварливыми, но тихими, и оказывать всякую кротость ко всем человекам (Тит. 3:1–2).

Судя по столь многочисленным упоминаниям кротости, апостолы считали это качество важной составляющей христианского свидетельства как внутри общины, так и перед внешними. Наряду со смиренномудрием и долготерпением кротость становится одной из характерных черт того нового духовно-нравственного облика, который созидается в церковной общине под прямым воздействием личности Иисуса Христа.

В последующей восточно-христианской традиции кротости уделяется значительное внимание. В классическом руководстве к монашеской жизни, «Лествице», кротости посвящена целая глава. В ней кротость трактуется прежде всего как синоним безгневия и антоним «безумной и постыдной страсти» гнева: в этом противопоставлении кротости гневу Иоанн Лествичник книги следует 36-му псалму. По его словам, «кротость есть недвижимое устроение души, в бесчестии и в чести пребывающее одинаковым... Признак крайней кротости состоит в том, чтобы и в присутствии раздражающего сохранять тишину сердечную и залог любви к нему...»[47]

[47] *Иоанн Лествичник.* Лествица. 8 (PG 88, 828–833). Рус. пер.: С. 96–97.

4 «БЛАЖЕННЫ АЛЧУЩИЕ И ЖАЖДУЩИЕ ПРАВДЫ»

Четвертая заповедь Блаженства в версии Матфея весьма существенно отличается от параллельного места у Луки. В Проповеди на равнине речь идет о физическом голоде (Лк. 6:21), в Нагорной проповеди — о духовном голоде и духовной жажде: *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся* (Мф. 5:6).

В Ветхом Завете, в частности к книге Псалмов, образ жажды используется для описания сильного и горячего стремления человека к Богу, к исполнению Его законов и заповедей:

> *Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже! Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому* (Пс. 41:2–3).
>
> *Боже! Ты Бог мой, Тебя от ранней зари ищу я; Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной* (Пс. 62:2).
>
> *Открываю уста мои и вздыхаю, ибо заповедей Твоих жажду* (Пс. 118:131).
>
> *Жажду спасения Твоего, Господи, и закон Твой — утешение мое* (Пс. 118:174).

Радость праведных о Господе. *В. М. Васнецов. 1885–1896 гг.*

Простираю к Тебе руки мои; душа моя — к Тебе, как жаждущая земля (Пс. 142:6).

Понимание четвертой заповеди Блаженства зависит от того, какой смысл вкладывается в слово «правда». Слово δικαιοσύνη в Септуагинте, как правило, соответствует еврейскому צדק *ṣeḏeq* или צדקה *ṣəḏāqā* («праведность»)[48]. Обычно термин δικαιοσύνη переводится как «праведность», «справедливость» или «правда» (в отличие от ἀλήθεια, переводимого как «правда» или «истина»[49]). В общем контексте заповедей Блаженства этот термин имеет подчеркнуто религиозный смысл. Не случайно он встречается здесь дважды: сначала в четвертой, а потом в восьмой заповеди. Всего же в Евангелии от Матфея он встречается семь раз (Мф. 3:15; 5:6, 10, 20; 6:1, 33; 21:32), из них пять — в Нагорной проповеди.

[48] Незначительная семантическая разница между двумя понятиями заключается в том, что мужская форма צדק *ṣeḏeq* чаще употребляется в качестве обобщающего понятия («праведность», «правда»), тогда как женская форма צדקה *ṣəḏāqā* может указывать на конкретные деяния («праведное дело», «правильный поступок»). См.: *Seifrid M. A.* Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism. P. 428.

[49] См.: *Grassi J. A.* Informing the Future. 151.

Святой Иоанн Креститель. *Икона. XIV–XV вв.*

Праведность — то качество, которое, согласно Нагорной проповеди, должно быть отличительной особенностью учеников Иисуса, составляющих Церковь[50]. Речь идет прежде всего о правде, или праведности, вытекающей из закона Божия и из воли Божией[51]. Именно о ней Иисус говорил Иоанну Крестителю: *Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду* (δικαιοσύνην) (Мф. 3:15). Иоанн Креститель, по словам Иисуса, *пришел путем праведности* (δικαιοσύνης), *но книжники и фарисеи не поверили ему* (Мф. 21:32). На Тайной Вечере, обещая ученикам послать им Святого Духа, Иисус снова говорил о правде:

> *Но Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не приидет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам, и Он, придя, обличит мир о грехе и о правде* (δικαιοσύνης) *и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден* (Ин. 16:7–11).

Правда — одно из ключевых библейских понятий. На языке Ветхого Завета оно означало прежде всего

[50] *Stock A.* The Method and Message of Matthew. P. 69.

[51] *Goldsmith M.* Matthew and Mission. P. 66.

следование заповедям Божиим; призвание богоизбранного народа заключается в том, чтобы ходить путем Господним, творя правду и суд (Быт. 18:19). Искание правды — необходимое условие для того, чтобы овладеть землей обетованной: *Правды, правды ищи, дабы ты был жив и овладел землею, которую Господь, Бог твой, дает тебе* (Втор. 16:20). В псалмах понятие правды употребляется как в смысле человеческой праведности, так и применительно к Богу, причем оба понимания правды тесно взаимосвязаны:

Когда я взываю, услышь меня, Боже правды моей! (Пс. 4:2).
Господи! путеводи меня в правде Твоей (Пс. 5:9).
Суди меня, Господи, по правде моей и по непорочности моей во мне (Пс. 7:9).
Славлю Господа по правде Его и пою имени Господа Всевышнего (Пс. 7:18).
Ибо Господь праведен, любит правду; лицо Его видит праведника (Пс. 10:7).
Благ и праведен Господь, посему наставляет грешников на путь, направляет кротких к правде, и научает кротких путям Своим (Пс. 24:8–9).
Продли милость Твою к знающим Тебя и правду Твою к правым сердцем (Пс. 35:11).
Уста мои будут возвещать правду Твою, всякий день благодеяния Твои; ибо я не знаю им числа. Войду в размышление о силах Господа Бога; воспомяну правду Твою — единственно Твою (Пс. 70:15–16).
Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются; истина возникнет из земли, и правда приникнет с небес; и Господь даст благо, и земля наша даст

Нагорная проповедь Христа. *Фреска. 1870–1890 гг.*

плод свой; правда пойдет пред Ним и поставит на путь стопы свои (Пс. 84:11–14).

Облако и мрак окрест Его; правда и суд — основание престола Его (Пс. 96:2).

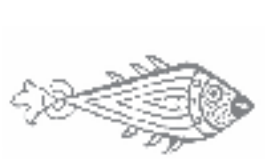
Вот, я возжелал повелений Твоих; животвори меня правдою Твоею (Пс. 118:40).

Истаевают очи мои, ожидая спасения Твоего и слова правды Твоей (Пс. 118:123).

Правда Твоя — правда вечная, и закон Твой — истина... Правда откровений Твоих вечна: вразуми меня, и буду жить (Пс. 118:142, 144).

Таким образом, правда в Ветхом Завете выступает как одно из качеств Самого Бога. Человеческая же праведность является отражением этой божественной правды. Правда Божия имеет вневременной, вечный характер, но она отражена в заповедях, которые Бог дал людям, живущим во времени. В данном контексте алчущие и жаждущие правды — это те, кто горячо стремятся исполнять заповеди Божии. Можно также сказать, что алчущие и жаждущие правды — это те, кто всем сердцем ищут Бога, потому что Бог — источник всякой правды.

Будучи Богом и человеком одновременно, Иисус являет Своей жизнью и правду Божию, и праведность человеческую. В Его опыте эти два понятия становятся нерасторжимыми. Подлинный смысл четвертой заповеди Блаженства, как и других заповедей, раскрывается через Иисуса. Григорий Нисский подчеркивает теоцентризм и христоцентризм этой заповеди: «Истинная добродетель, добро без примеси злого... это Сам Бог Слово... И весьма справедливо ублажены алчущие этой Божией правды; ибо подлинно вкусивший Господа, как говорит псалмопение (Пс. 33:9), то есть принявший в себя Бога, наполняется тем, чего жаждал и алкал»[52].



[52] *Григорий Нисский.* О Блаженствах. 4 (PG 44, 1245, 1248). Рус. пер.: Ч. 2. С. 417.

5 «БЛАЖЕННЫ МИЛОСТИВЫЕ»

Пятая заповедь Блаженства говорит еще об одном важнейшем человеческом качестве, являющемся отражением одного из свойств Божиих: *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут* (Мф. 5:7).

Уже в Ветхом Завете Бог назван милостивым и милосердным: Моисею на Синае Бог является с именем *Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный* (Исх. 14:6). Эти слова почти буквально повторяются в 85-м псалме: *Но Ты, Господи, Боже щедрый и благосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный* (Пс. 85:15). В 102-м псалме говорится: *Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив* (Пс. 102:8). Подобные выражения мы встречаем и в книгах пророков: *Он благ и милосерд, долготерпелив и многомилостив и сожалеет о бедствии* (Иоил. 2:13).

Для обозначения Божественного милосердия в Ветхом Завете используются термины חסד *ḥesed* («милость») и רחמים *raḥămîm* («милосердие», «благоутробие», «щедроты»). Эти термины нередко оказываются в паре, как бы дополняя друг друга (например, в Пс. 24:6; 39:12; 50:3; 68:17; 102:4; 105:45–46; 118:76–77, 156, 159; 144:9–10; Плач. 3:22; Неем. 9:17, 19, 27, 28, 31; Ис. 54:7–8; 63:7; Иер. 16:5). Термин רחמים *raḥămîm* родствен слову רחם *reḥem*, означающему «материнское лоно» (*слав.*

«утроба»); греческое εὐσπλαγχνία и славянское «благоутробие» более точно передают его значение, чем «милосердие».

Можно говорить о том, что ветхозаветное представление о Божием милосердии сродни представлению о материнской любви. Милосердие Бога, Его благоутробие сродни тому чувству, которое описано в рассказе о Соломоновом суде над двумя женщинами, пытавшимися отсудить друг у друга ребенка: когда Соломон предложил разрубить ребенка пополам, чтобы отдать обеим женщинам поровну, настоящая мать воспротивилась этому, так как взволновалась вся внутренность ее (רחמים *raḥămḗhā*[53]) от жалости к сыну своему (3 Цар. 3:16–28). Этой жалостью и состраданием к людям как Своим детям обладает и Бог Отец.

В то же время ветхозаветный Бог остается прежде всего справедливым Судьей, воздающим каждому по делам его. Милость Божия к человеку в ветхозаветных книгах напрямую связана с поведением человека: *С милостивым Ты поступаешь милостиво, с мужем искренним — искренно, с чистым — чисто, а с лукавым — по лукавству его* (Пс. 17:26–27).

В Новом же Завете акцент делается на милость как свойство Бога, не зависящее от поведения людей: Бог *повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45). В Новом Завете представление о Божественной справедливости почти полностью замещается идеей Божественного милосердия. Этой теме посвящены многочисленные притчи Иисуса, в том числе притча о работниках в винограднике: каждый работник получает от Бога равную награду вне зависимости от того, с какого часа он начал трудиться (Мф. 20:1–16).

[53] Форма мн. ч. слова רחם *reḥem* с местоименным суффиксом.

Уместно здесь снова вспомнить об Исааке Сирине, который настаивает на том, что «милосердие противоположно правосудию»[54], поэтому не следует говорить о справедливости Божией, а можно говорить только о милосердии, превосходящем всякую справедливость: «Как песчинка не уравновешивает большое количество золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим. Что горсть песка, брошенная в великое море, то прегрешения всякой плоти в сравнении с разумом Божиим»[55].

Ветхозаветное представление о Боге как Карателе грешников, *наказывающем детей за вину отцов до третьего и четвертого рода* (Исх. 20:5; Чис. 14:18), по мысли Исаака Сирина, не соответствует тому откровению, которое мы получаем через Христа в Новом Завете. Хотя Давид в псалмах называет Бога правосудным и справедливым (Пс. 118:137), Сын Божий показал, что Он скорее благ и благостен. Христос подтвердил «неправосудие» Божие и Его благость притчами о работниках в винограднике и о блудном сыне, но еще более Своим искупительным подвигом, совершенным для спасения грешников: «Где же правосудие Божие? В том, что мы грешники, а Христос за нас умер?» — спрашивает Исаак[56]. В другом месте он говорит решительно: «В учении Христа нигде не упоминается о правосудии»[57].

[54] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 50 (De perfectione. P. 345). Рус. пер.: С. 419 (Слово 89).

[55] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 50 (De perfectione. P. 345). Рус. пер.: С. 420 (Слово 89).

[56] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 50 (De perfectione. P. 357–358). Рус. пер.: С. 430–431 (Слово 90).

[57] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 50 (De perfectione. P. 349). Рус. пер.: С. 424 (Слово 89).

Отражением Божественного милосердия является то человеческое качество, которое на библейском языке называется милостью или милосердием. Характерен знаменитый текст Исаака Сирина о «сердце милующем», через которое человек уподобляется Богу:

> И что есть сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи его источают слезы от великой и сильной жалости, сжимающей сердце. И от великого сострадания умаляется сердце его, и не может оно вынести того, чтобы слышать или видеть какой-либо вред или малое страдание, [претерпеваемое] тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится от великого милосердия своего, которое, по подобию Божию, без меры изливается в сердце его[58].

Отметим, что Исаак Сирин писал на том же языке, на котором говорил Иисус за шесть столетий до него. В сирийской традиции евангельское учение нашло особое преломление: здесь мы встречаем некоторые мотивы, отсутствующие у греческих авторов. В частности, представление Исаака о молитве за демонов, животных, птицах и пресмыкающихся чуждо греческой патристике. Отсутствует оно и в самом Евангелии. Однако Исааку, как никому другому из авторов патристического периода, удалось в цитируемых

[58] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 74 (De perfectione. P. 507–508). Рус. пер.: С. 205–206 (Слово 48).

словах передать то эмоциональное наполнение, которое характеризует понятие «любовь» в христианской традиции. Любовь оказывает преображающее действие на все мировосприятие человека. Тот, кто приобрел любовь, начинает по-иному смотреть на людей и окружающий мир: видит его не через призму собственного эгоистического восприятия, а как бы глазами Самого Бога. И людей он видит такими, какими их видит Бог, прозревая за внешней оболочкой тот образ Божий, которым обладают все люди, вне зависимости от того, друзья они или враги.

Милостивые (ἐλεήμονες), о которых идет речь в пятой заповеди Блаженства, это люди, обладающие тем милосердием и любовью, которые являются отражением Божественной любви, не делящей людей на друзей и врагов, злых и добрых, праведных и неправедных. Подобно солнцу Бог озаряет Своим светом и тех и других; подобно дождю орошает их Своей любовью и милостью. «Сердце милующее» в человеке является образом Божественного милосердия, простирающегося на всю тварь. Таким образом, в христианской перспективе быть милостивым — значит не просто поступать милостиво по отношению к ближним, но и иметь в сердце то милосердие, которое является отражением Божественного милосердия. Речь идет не только об образе поведения, но и о внутреннем качестве.

О людях, обладающих этим качеством, в заповедях Блаженства говорится, что они *помилованы будут* (ἐλεηθήσονται). Как и в Ветхом Завете, здесь прослеживается прямая связь между отношением человека к своему ближнему и отношением Бога к человеку. Эта связь далее в Нагорной проповеди будет подчеркнута в словах молитвы Господней *И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим*, а также в комментарии, которым Иисус сопроводил эти

слова: *Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших* (Мф. 6:12, 14–15).

Слепцы. *А. А. Пластов. 1-я пол. XX в.*

Помилование — одно из основополагающих библейских понятий. В псалмах слово «помилуй» (ἐλέησον) многократно обращено к Богу; из псалмов оно было заимствовано христианской Церковью, прочно войдя в богослужение в качестве основной просьбы, которую верующие обращают к Богу. С этим же словом обращались к Иисусу те, кто хотели получить от него исцеление (Мф. 9:27; 15:22; 17:15). Со Своей стороны Иисус совершает исцеления, *умилосердившись* (σπλαγχνισθείς) над недужными (Мф. 20:34; Мк. 1:41). Его человеческое милосердие неразрывно связано с тем милосердием, которым Он обладает как Бог.

К такому милосердию Иисус призывает всех Своих последователей через пятую заповедь Блаженства, а также через слова Проповеди на равнине: *Итак, будьте милосерды* (οἰκτίρμονες), *как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6:36). Здесь употреблено слово, близкое по значению к термину ἐλεήμονες и тоже означающее «милостивые», «сострадательные».

6. «БЛАЖЕННЫ ЧИСТЫЕ СЕРДЦЕМ»

Шестая заповедь вновь говорит не об образе поведения, а о внутреннем качестве человека: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5:8).

Словосочетание *чистые сердцем* (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) заимствовано из Псалтири: *Как благ Бог к Израилю, к чистым сердцем!* (Пс. 72:1); *Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто...* (Пс. 23:3–4). Опять мы видим, как Иисус использует выражение, которое было у многих на слуху. Чтобы понять его смысл, надо рассмотреть два ключевых понятия, из которых оно состоит: «чистота» и «сердце».

На языке Ветхого Завета понятие чистоты связано прежде всего со святыней, богослужением, жертвоприношением, жертвенником, скинией, храмом: ничто нечистое не должно прикасаться к святыне. При этом нечистота может быть как физическая, связанная с болезнями, увечьями или телесными недостатками (Лев. 21:17–23), так и духовная (Ис. 1:10–17). Источником чистоты и очищения является Бог, к Которому Давид в покаянном псалме обращается с молитвой: *Многократно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня... Окропи меня иссопом, и буду чист; омой меня, и буду белее снега* (Пс. 50:4, 9).

Сердце в ветхозаветной традиции воспринимается не только как физический орган и не только как центр эмоциональной активности человека. Это еще и духовный центр, определяющий его поступки, жизненный выбор, отношение к Богу и окружающим людям. В сердце созревают мысли, решения, в сердце человек ведет диалог с самим собой и с Богом. Сердце — это та духовная глубина в человеке, в которую всматривается Бог (1 Цар. 16:17; Иер. 17:10). Сердце есть не только у человека, но и у Бога (Быт. 6:6; 8:21; Пс. 32:11).

Чистоту сердца невозможно приобрести только собственными усилиями человека; необходима помощь Божия: *Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня* (Пс. 50:12). От человека же ожидается покаяние: *Жертва Богу — дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже* (Пс. 50:19). Как отмечает современный исследователь, обновление сердца — основная тема Нагорной проповеди. Однако Иисус не только требует от Своих учеников нового сердца: Он Сам его им дарует[59].

Чистота сердца является условием общения с Богом: *Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто... Таков род ищущих Его, ищущих лица Твоего, Боже Иакова!* (Пс. 23:3–4, 6). Без чистоты сердца невозможно прикоснуться к святыне, встретиться с Богом и узреть лик Божий.

Обетование *ибо они Бога узрят* заставляет прежде всего вспомнить целую серию библейских текстов, в которых говорится о богови́дении.

С одной стороны, и в Ветхом, и в Новом Заветах мы встречаем настойчивые утверждения о том, что ви́дение Бога невозможно для человека. Когда Моисей поднимается

[59] *Neumann F.* The New Heart. P. 9.

Иов на гноище. *Миниатюра. XI в.*

на гору Синай, Бог обещает провести пред ним всю славу Свою, но при этом объявляет: *Лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх. 33:20–21). По словам апостола Павла, Бога *никто из человеков не видел и видеть не может* (1 Тим. 6:16). Утверждение о том, что *Бога не видел никто никогда*, дважды встречается в корпусе Иоанновых писаний (Ин. 1:18; 1 Ин. 4:12).

С другой стороны, некоторые тексты говорят о возможности ви́дения Бога. Иаков, боровшийся с Богом, восклицает: *Я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя* (Быт. 32:30). Иов выражает надежду на то, что увидит Бога своими глазами: *А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его* (Иов 19:25–27). О ви́дении Бога в будущей жизни говорят апостолы Иоанн и Павел (1 Ин. 3:2; 1 Кор. 13:12).

Изначальный парадокс темы богови́дения ярко выражен Григорием Нисским в толковании на шестую заповедь Блаженства:

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5:8). Тем, кто очистил сердце, обещано, что они увидят Бога. Но *Бога не видел никто никогда*, как говорит великий Иоанн (Ин. 1:18). А возвышенный ум Павла подтверждает это заключение, когда говорит: *Которого никто из человеков не видел и видеть не может* (1 Тим. 6:16)... Всякая возможность постижения отнята этим четким отрицанием: *Человек не может увидеть Меня и остаться в живых* (Исх. 33:20). И тем не менее в ви́дении Господа и заключена вечная жизнь... Видишь ли смятение души, которая увлечена в глубины, открывающиеся в этих словах? Если Бог есть жизнь, то человек, который не видит Его, не видит жизни. С другой стороны, боговдохновенные пророки и апостолы свидетельствуют, что Бога видеть невозможно. К чему же обратиться человеческой надежде?[60]

В святоотеческой литературе встречаются различные подходы к парадоксу «видимый — невидимый»[61].

Первое объяснение заключается в том, что Бог невидим по Своей природе, но Его можно видеть в Его энергиях (действиях), Его славе, Его благости, Его откровениях, Его снисхождении. По словам Григория Нисского, «Бог невидим по природе, но становится видимым в Своих энергиях»[62]. Иоанн Златоуст, вспоминая явления Бога Моисею, Исаие

[60] *Григорий Нисский.* О блаженствах. 6 (PG 44, 1264). Рус. пер.: Ч. 2. С. 436–437.

[61] Здесь и далее, говоря о святоотеческих подходах к решению данной проблемы, мы повторяем выводы, сделанные ранее в кн.: *Иларион (Алфеев), митр.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. С. 297–299.

[62] *Григорий Нисский.* О блаженствах. 6 (PG 44, 1269). Рус. пер.: С. 442.

Святитель Игнатий Богоносец. *Фреска. XVI в.*

и другим пророкам, говорит о Божием «снисхождении» (οἰκονομία), явленном им:

> Все эти случаи были явлениями Божия снисхождения, а не ви́дением Самого чистого Существа, ибо если бы пророки действительно увидели саму природу Божию, они не созерцали бы ее под разными видами... Бога по существу Его не видели не только пророки, но даже ангелы или архангелы... Многие видели Его в том образе, какой был им доступен, но никто никогда не созерцал Его сущность...[63]

Второй путь к разрешению проблемы «видимый — невидимый» предполагает христологическое измерение: Бог невидим в Своей сущности, но явил Себя в человеческой плоти Сына Божия. Игнатий Богоносец говорит, что Бог «невидим, но для нас сделался видимым» в Лице Сына Своего[64]. Ириней Лионский утверждает, что «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»[65]. По словам Иоанна Златоуста, Сын Божий, будучи по Божественной природе так же невидим, как Отец, стал видим, когда облекся

[63] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 15, 1 (PG 59, 98). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 98.

[64] *Игнатий Богоносец.* Послание к Поликарпу. 3, 2 (SC 10, 172). Рус. пер.: С. 347.

[65] *Ириней Лионский.* Против ересей. 4, 6, 6 (SC 100, 450). Рус. пер.: С. 331.

человеческой плотью[66]. Феодор Студит пишет: «Прежде, когда Христос не был во плоти, Он был невидим, ибо, как сказано, *Бога никто никогда не видел* (1 Ин. 4:12). Но когда Он воспринял на Себя грубую человеческую плоть... Он добровольно сделался осязаемым»[67].

Третий возможный подход к проблеме — стремление разрешить ее в эсхатологической перспективе: Бог недоступен зрению в теперешней жизни, но после смерти праведные увидят Его. Сколько бы ни усовершенствовался человек перед Богом, говорит Исаак Сирин, в настоящей жизни он видит Бога сзади, как в зеркале, видит лишь образ Его; в будущем же веке Бог покажет ему лицо Свое[68]. Феодор Студит считает ви́дение Бога наградой, даруемой в будущей жизни: следует здесь подвизаться и страдать, чтобы в будущем веке увидеть «неизмеримую красоту, несказанную славу лика Христова»[69].

Наконец, четвертая возможность объяснить противоречие «видимый — невидимый» — поместить его в контекст представления об очищении души: Бог невидим человеку в его падшем состоянии, но становится видимым для тех, кто достиг очищения сердца. Такую мысль мы встречаем у Феофила Антиохийского, который считает, что надо очиститься от греха для того, чтобы увидеть Бога[70]. Когда сердце человека очистится, говорит Григорий Нисский,

---

[66] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна. 15, 1 (PG 59, 98). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 98.

[67] *Феодор Студит.* Ямбы. 33 (Jamben. S. 181). Рус. пер.: Т. 3. С. 865.

[68] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 45 (De perfectione. P. 324). Рус. пер.: С. 405 (Слово 85).

[69] *Феодор Студит.* Великое Оглашение. I, 12. Рус. пер.: Т. 1. С. 488.

[70] *Феофил Антиохийский.* К Автолику. 1, 2 (PG 6, 1025, 1028). Рус. пер.: С. 128–129.

«он увидит образ Божественной природы в собственной красоте»[71].

Какой из этих четырех подходов наиболее близок к изначальному смыслу изречения Иисуса о блаженстве чистых сердцем? Думается, четвертый, в котором видение Бога напрямую увязывается с чистотой сердца, но при этом не говорится, *когда* человек может увидеть Бога: в земной или загробной жизни. В отличие от Проповеди на равнине из Евангелия от Луки, где все обетования отнесены к будущему, противопоставляемому тому, что происходит «ныне», в Нагорной проповеди из Евангелия от Матфея такое противопоставление отсутствует. Между чистотой сердца и ви́дением Бога нет временно́го промежутка, как нет его между другими блаженствами и вытекающими из них обетованиями. Это дает Симеону Новому Богослову право оспаривать эсхатологическое толкование шестой заповеди Блаженства и говорить о том, что ви́дение Бога наступает одновременно с достижением чистоты сердца:

> ...Скажут: «Да, действительно, чистые сердцем Бога узрят, только произойдет это в будущем веке, а не в нынешнем». Почему же и как будет это, возлюбленный? Если Христос сказал, что Бог бывает видим посредством чистого сердца, то, конечно же, когда наступает чистота, тогда и ви́дение следует за ней... Ибо если чистота здесь, то и ви́дение будет здесь. Если же скажешь, что ви́дение бывает после смерти, тогда, конечно, и чистоту помещаешь после смерти, и таким образом случится с тобою, что ты никогда не увидишь Бога, потому что после исхода

[71] *Григорий Нисский.* О Блаженствах. 6 (PG 44, 1269). Рус. пер.: Ч. 2. С. 443.

у тебя не будет делания, посредством которого ты обрел бы чистоту[72].

Одновременно мы должны указать на то, что и второе из приведенных святоотеческих толкований имеет прямую параллель в Евангелии, в частности в диалоге Филиппа с Иисусом на Тайной Вечере. В ответ на обращенные к ученикам слова Иисуса о том, что они знают и видели Отца, Филипп говорит: *Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас.* Иисус отвечает: *Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?* (Ин. 14:7–9). Иисус отождествляет ви́дение Бога Отца с явлением Сына Божия: через человеческий лик Иисуса людям открывается путь к ви́дению Божественного лика невидимого Отца. Таким образом, как и другие заповеди Блаженства, шестая заповедь имеет ярко выраженное христологическое измерение.

[72] *Симеон Новый Богослов.* Слово нравственное. 5, 112–125 (SC 129. P. 78–118). Рус. пер.: Т. 2. С. 111–112 (Слово 63).

7

«БЛАЖЕННЫ МИРОТВОРЦЫ»

Седьмая заповедь, в отличие от предыдущих, говорит не столько о внутреннем качестве человека, сколько об образе его поведения: *Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими* (Мф. 5:9).

Слово «миротворцы» встречается в Ветхом Завете один раз в книге Притчей: *Коварство — в сердце злоумышленников, радость — у миротворцев* (Притч. 12:20). Это слово возводит к библейскому представлению о мире (*евр.* שׁלום *šālôm*) как антониме войны, вражды и ненависти. Вся история израильского народа была наполнена войнами, конфликтами, столкновениями с соседними племенами; времена мира и стабильности наступали редко и длились недолго. В Ветхом Завете мир воспринимается как Божественный дар, подаваемый людям в награду за исполнение заповедей Божиих (Исх. 26:3–7). Призывы к миру встречаются в Псалтири: *Уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и следуй за ним* (Пс. 33:15).

Миротворцы — не просто мирные люди: это те, кто «творят мир», то есть активно трудятся для того, чтобы принести мир людям[73]. Как и в приведенной цитате из книги Притчей, речь идет о миротворчестве прежде всего во

[73] *Gardner R. B.* Matthew. P. 97.

взаимоотношениях между конкретным человеком и окружающими его людьми. В этом одно из отличий нравственной программы Иисуса от нравственного кодекса, изложенного в законе Моисеевом. Закон Моисеев адресован всему обществу Израиля и направлен на сохранение его духовной цельности как богоизбранного народа. Заповеди Иисуса обращены к конкретному человеку, живущему в мире, но призванному жить по иным законам, чем те, на которых строится обычное человеческое общежитие.

Дальнейшее раскрытие смысла той же самой заповеди мы найдем ниже в Нагорной проповеди. Прямым продолжением седьмой заповеди Блаженства являются слова: *Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного...* (Мф. 5:44–45). Миротворчество мыслится не как пассивное ожидание развития событий, а как вмешательство человека в события, развивающиеся не по тому сценарию, по которому должны были бы развиваться с духовной, религиозной точки зрения. К этой теме мы вернемся, когда будем говорить о том, как ветхозаветный принцип «око за око, зуб за зуб» замещается в учении Иисуса новой нравственной парадигмой, основанной на принципе непротивления злу.

Выражение «сыны Божии» неоднократно встречается в Ветхом Завете. В книге Бытия говорится о сынах Божиих, которые стали входить к дочерям человеческим (Быт. 6:1–4). Сынами Божиими называются ангелы, один из которых — падший ангел, сатана (Иов 1:6; 2:1). Сынами Господа Бога называется народ израильский (Втор. 14:1).

В устах Иисуса выражение «сыны Божии» указывает на то усыновление Богу, которое происходит благодаря исполнению Его заповедей. Продолжением седьмой

заповеди Блаженства и ее конкретизацией могут служить слова, которые прозвучат далее в Нагорной проповеди: *Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного...* (Мф. 5:44–45). Активное миротворчество заключается в том числе в любви к врагам: эта любовь усыновляет человека Богу.

Тема усыновления Богу играет значительную роль у апостола Павла. По его словам, *все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии благодаря Духу усыновления, которое приняли уверовавшие во Христа* (Рим. 8:15–16). В Послании к Галатам Павел пишет: *все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса* (Гал. 3:26). В том же послании апостол говорит:

> *...Бог послал Сына Своего Единородного, Который родился от Жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа* (Гал. 4:4–7).

В приведенных цитатах из апостола Павла речь идет об усыновлении людей Богу благодаря вере в Иисуса Христа и проистекающего из этой веры принятия дара Святого Духа. В седьмой заповеди Блаженства усыновление Богу мыслится как следствие нравственного подвига. Этот подвиг, как и в случае других заповедей Блаженств, состоит прежде всего в подражании Иисусу, Который был миротворцем. По словам Иоанна Златоуста, миротворцы исполняют дело Христа, так как «дело Единородного Сына

Божия состояло в том, чтобы соединить разделенное и примирить враждующее»[74].

Единородный Сыне... *Россия. XVII в.*

Изначальный смысл заповеди Иисуса о миротворчестве, учитывая общий контекст Блаженств и Нагорной проповеди в целом, относится к области личной, а не общественной нравственности. Тем не менее в расширительном смысле седьмая заповедь Блаженства может быть применена и к политической деятельности, и к роли Церкви как посредника между враждующими сторонами в военном, политическом и гражданском противостоянии. Исполняя эту заповедь, Церковь призвана «осуществлять миротворческое служение как в национальном, так и в международном масштабе, стараясь разрешить различные противоречия и привести к согласию народы, этнические группы, правительства, политические силы». В частности, она «противостоит пропаганде войны и насилия, равно как и различным проявлениям ненависти, способной спровоцировать братоубийственные столкновения»[75].

[74] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 15, 4 (PG 57, 228). Т. 7. Кн. 1. С. 154.

[75] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. VIII, 5. С. 102.

8

О ГОНЕНИЯХ НА ХРИСТИАН

Восьмая, девятая и десятая заповеди Блаженства тесно связаны между собой и потому должны быть рассмотрены в совокупности:

> *Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.*
> *Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня.*
> *Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас* (Мф. 5:10–12).

Все три заповеди скреплены сквозной темой гонений. Глагол διώκω, трижды встречающийся в них в разных формах, означает «гнать», «преследовать». Тремя заключительными заповедями Блаженства Иисус открывает тему, которая пройдет лейтмотивом через весь корпус Евангелий. В первом наставлении двенадцати после избрания Иисус будет говорить им об ожидающих их гонениях и преследованиях (Мф. 10:17–22). Незадолго до Своей смерти, беседуя с учениками в храме Иерусалимском, Он вернется к этой теме (Мф. 24:9–13; Лк. 21:12–18). Наконец, на Тайной Вечере Иисус снова предупредит учеников, что они будут гонимы (Ин. 15:18–20).

Особый интерес представляет сопоставление восьмой заповеди Блаженства с девятой: если в первом случае речь идет об изгнанных за правду, то во втором случае Иисус говорит о тех, кого будут гнать, поносить и неправедно злословить за Него. «Правда» и «Иисус» здесь становятся синонимами.

Мы говорили о том, что все заповеди Блаженства в совокупности глубоко христоцентричны, так как они содержат в себе нравственный портрет Иисуса. Но если в первых восьми заповедях этот портрет как бы скрыт под перечисляемыми человеческими качествами, то в девятой заповеди Иисус наконец раскрывает Себя не только как источник этих заповедей, но и как главную причину, по которой Его последователи будут гонимы. Они будут гонимы не потому, что они нищие духом, плачущие, кроткие, алчущие и жаждущие правды, милостивые, чистые сердцем, миротворцы, но потому, что они веруют в Него, являются Его последователями, исполняют Его заповеди. Иными словами, они будут гонимы не за те или иные качества и не за следование тем или иным нравственным установкам, а за то, что они делают все это во имя Его: будут гонимы именно как христиане.

Восьмая заповедь Блаженства, как и первая, заканчивается словами: *ибо их есть Царство Небесное*. Мы уже обращали внимание на то, что слова о Царстве Небесном обрамляют восемь заповедей Блаженства в начале и в конце. Можно сказать, что все эти восемь заповедей ориентированы на Царство Небесное и являют его присутствие в общине учеников Иисуса, которые утешатся, насытятся, будут помилованы, будут наречены сынами Божиими, наследуют землю, узрят Бога[76].

[76] Ср.: *Bornkamm G.* Jesus of Nazareth. P. 77.

Восьмой заповедью завершается тот список Блаженств, в котором Иисус говорит о людях в третьем лице. Начиная с девятой заповеди Он обращает Свое слово непосредственно к слушателям: *Блаженны вы...* Если Проповедь на равнине начинается с прямого обращения к слушателям, то в Нагорной проповеди речь Иисуса сначала имеет более обобщенный характер, и лишь в данный момент третье лицо сменяется вторым.

Некоторые ученые считают, что девятая заповедь Блаженства «не только не принадлежит к тому же пласту, что предыдущие Блаженства, выраженные в третьем лице, но также оглядывается на гонения, перенесенные общиной, и взамен ясно обещает апокалиптическую награду»[77]. Мы уже упоминали о том, что стихи Нагорной проповеди, посвященные гонениям, в научной литературе нередко трактуются как плод литературной деятельности евангелиста Матфея, а не как прямая речь Иисуса.

Между тем предупреждение о предстоящих гонениях — лейтмотив проповеди Самого Иисуса. Он говорит о гонениях на Своих последователей не только в Нагорной проповеди и не только в Евангелии от Матфея. Пророческий смысл слов Иисуса раскрывался не только в эпоху гонений времен Нерона: гонения на христианство продолжались в течение всей истории Церкви вплоть до настоящего времени.

Пророчества Иисуса имеют вневременной характер: они относятся к самой сути христианской веры, которая, будучи выражением правды Божией, всегда встречает отпор со стороны сил зла, противящихся этой правде. В глобальной войне между добром и злом христиане

[77] *Käsemann E.* New Testament Questions of Today. P. 100–101.

Светочи христианства (Факелы Нерона). *Г. И. Семирадский. 1882 г.*

призываются встать на сторону добра, даже если это будет стоить им жизни. За подвиг исповедничества и мученичества им обещана награда на небесах. Мысль об этой награде должна стать для них источником радости. Но награда на небесах — это не что иное, как Сам Христос. Именно Он в Самом Себе содержит всю совокупность благ, которая описана в обетованиях, сопровождающих каждую из заповедей Блаженства.

Не случайно список Блаженств завершается словами о гонениях на последователей Иисуса. Эти слова отнюдь не являются «довеском» к предыдущим заповедям, редакторской добавкой, призванной утешить гонимых христиан конца I века в их скорбях. Они естественным образом вытекают из предыдущих заповедей. Видеть блаженство в духовной нищете, плаче, кротости, искании правды, милости, чистоте сердца, миротворчестве — значит радикально разорвать с общепринятым представлением о счастье, значит жить по иным стандартам, чем живет мир, ставить перед собой иные идеалы и цели. Такое мировосприятие неизбежно приведет к конфликту с миром. Носители такого мировоззрения неизбежно будут изгоями в мире, где

счастье измеряется в категориях материального богатства, успеха, благополучия.

В беседе с учениками на Тайной Вечере Иисус скажет:

> *Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир. Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше* (Ин. 15:18–20).

Через заповеди Блаженства община учеников Иисуса призывается к подражанию своему Учителю, к пребыванию там, где находится Он. Заповеди Блаженства иногда толкуют как лестницу, предполагающую последовательное восхождение с низших ступеней на более высокие[78]. Но эта лестница в конечном итоге ведет человека на Голгофу, и восхождение по ней делает неизбежным конфликт с миром:

> Кто пошел вслед Иисусу, отрекшись от собственности, счастья, права, правосудия, чести, насилия, будет отличаться от мира в суждениях и поступках, будет возмущать мир. Поэтому ученики будут гонимы за правду. Не признание, а отвержение — вот похвала их слову и делу от мира... Здесь, в конце Блаженств, возникает вопрос: а есть ли в мире место для такой общины? Стало ясно, что для нее есть лишь одно место — то, где находится самый нищий, самый искушаемый, самый кроткий;

[78] *Григорий Нисский.* О блаженствах. 2, 1 (PG 44, 1208). Рус. пер.: Ч. 2. С. 375.

> это место — крест на Голгофе. Община блаженных — это община Распятого. С Ним она все потеряла, с Ним все нашла. Начиная с креста это и значит: быть блаженным[79].

Несение креста. *Эль Греко. Ок. 1602 г.*

Крест Иисуса Христа, таким образом, стоит в центре не только христианской веры, но и христианской этики[80]. И последователи Иисуса в разные эпохи с радостью и готовностью шли на свою личную Голгофу. Становясь жертвами гонений и преследований, они не просто покорялись судьбе: они видели в этом возможность воплотить в жизнь нравственные призывы Нагорной проповеди и через страдания и смерть прийти к Самому Иисусу.

В начале II века Игнатий Богоносец, христианский епископ Антиохии, был приговорен к смерти за отказ принести жертву языческим богам. После вынесения приговора Игнатия заковали в кандалы и в сопровождении солдат отправили в Рим, где его должны были растерзать львы на глазах у публики. Путь епископа пролегал через различные города, христианам которых он направлял свои послания. Обращаясь к христианам Рима, Игнатий просит римлян не ходатайствовать об отмене или смягчении казни:

---

[79] *Бонхёффер Д.* Хождение вслед. С. 69.

[80] *Scott Spenser F.* What Did Jesus Do? P. 253.

Я пишу церквам и всем сказываю, что добровольно умираю за Бога, если только вы не воспрепятствуете мне. Умоляю вас: не оказывайте мне неблаговременной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым. Лучше приласкайте этих зверей, чтоб они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела... Молитесь о мне Христу, чтоб я посредством этих орудий сделался жертвою Богу... На пути из Сирии до Рима, на суше и на море, ночью и днем я уже борюсь со зверями, будучи связан с десятью леопардами, то есть отрядом воинов, которые от благодеяний, им оказываемых, делаются только злее. Оскорблениями их я больше научаюсь, но этим не оправдываюсь. О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей! Молюсь, чтоб они с жадностью бросились на меня... Ни видимое, ни невидимое — ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня — только бы достигнуть мне Христа. Никакой пользы не принесут мне удовольствия мира, ни царства века сего. Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею... Его ищу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего... Пустите меня к чистому свету... Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего[81].

[81] *Игнатий Богоносец.* Послание к Римлянам. 4–6 (SC 10, 130, 132, 134). Рус. пер.: С. 330–331.

Восемнадцать веков спустя другой христианский мученик, митрополит Петроградский Вениамин (1873–1922), приговоренный к расстрелу по ложному обвинению, напишет из тюрьмы за несколько дней до смерти:

Священномученик Вениамин (Казанский) († 1922). *Фото*

> В детстве и отрочестве я зачитывался житиями святых и восхищался их героизмом, их святым воодушевлением, жалел всей душой, что времена не те и не придется переживать, что они переживали. Времена переменились, открывается возможность терпеть ради Христа от своих и от чужих. Трудно, тяжело страдать, но по мере наших страданий избыточествует и утешение от Бога... Теперь, кажется, пришлось пережить почти все: тюрьму, суд, общественное заплевание; обречение и требование этой смерти; якобы народные аплодисменты; людскую неблагодарность, продажность; непостоянство и тому подобное; беспокойство и ответственность за судьбу других людей и даже за саму Церковь. Страдания достигли своего апогея, но увеличилось и утешение. Я радостен и покоен, как всегда. Христос — наша жизнь, свет и покой. С Ним всегда и везде хорошо[82].

[82] Цит. по: *Зегжда С. А.* Александро-Невское братство. С. 20–21.

В двух приведенных текстах, из которых один относится к самому началу истории христианского мученичества, а другой — к совсем недавней эпохе, мы видим не только человеческую непоколебимость и мужество. Как и во множестве других документальных свидетельств, оставшихся от христианских мучеников разных эпох, мы видим в них совершенно особый феномен: в центре всего мученического подвига стоит Иисус Христос. Его личность обладает той силой, которая позволяет стойко претерпевать мучения, радоваться в гонениях и скорбях, с готовностью принимать смерть. Его незримое присутствие ощущают приговоренные к смерти, и это присутствие наполняет их сердца той радостью и веселием, о которых Иисус говорил в заключительных словах заповедей Блаженств.

Тема гонений, соединяющая Новый Завет со всей последующей историей христианской Церкви, в проповеди Иисуса стала одним из связующих звеньев между Новым и Ветхим Заветами. Не случайно заповеди Блаженства завершаются словами: *Так гнали и пророков, бывших прежде вас*. Не только в Нагорной проповеди, но и в других поучениях, в том числе в полемике с иудеями, Иисус будет многократно обращаться к вопросу об отношении израильского народа к пророкам. Незадолго до смерти Он будет жестко обличать книжников и фарисеев за то, что они строят гробницы пророков, будучи сыновьями тех, кто избивал пророков; Иисус предскажет, что, продолжая дело своих отцов, они будут и дальше убивать пророков, и мудрых, и книжников, которых Бог будет посылать им (Мф. 23:29–34).

Присоединяя слова о пророках к заповедям Блаженства, Иисус таким образом вводит новую тему, которая в Нагорной проповеди займет существенное место: тему соотношения между, с одной стороны, «законом и пророками»,

то есть Ветхим Заветом, а с другой — новозаветной нравственностью. Преемство между Новым и Ветхим Заветами выражается не только в том, что заповеди Иисуса являются продолжением и восполнением ветхозаветных нравственных установлений, но и в том, что на Его последователей возлагается пророческая миссия: свидетельствовать о Боге и о правде Божией всем своим образом жизни. Это свидетельство, осуществляемое вопреки воле и стандартам мира сего, который *лежит во зле* (1 Ин. 5:19), часто становится путем к мученической смерти. Но в своих страданиях и в самой смерти христиане всех эпох подражают Иисусу, Который свидетельствовал о правде *даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2:8). Его страдания и смерть открыли долгую историю христианского исповедничества и мученичества — историю, продолжающуюся по сей день.

Мученик Евстафий Плакида. *Дюрер*

Что обещает Иисус Своим последователям в обмен на верность и мученический подвиг? Награду на небесах. Термин «награда» (μισθός) встретится нам еще не один раз в Нагорной проповеди. В устах Иисуса этот термин относился прежде всего к тому воздаянию, которое человек должен получить в будущей жизни. Он говорит, в частности, о награде от Отца Небесного, которой лишаются те, кто получает награду от людей (Мф. 6:1–2). Эту небесную награду можно отождествить с Царством Божиим в его эсхатологическом понимании — как посмертного блаженства праведников.

Нагорная проповедь. *Н. П. Ломтев. 1841 г.*

* * *

Мы не случайно столь подробно разобрали каждую из заповедей Блаженства. Вопреки тем современным ученым, которые считают, что эти заповеди являются плодом морализаторских усилий евангелиста Матфея, мы глубоко убеждены в том, что они принадлежат Самому Иисусу и содержат в себе квинтэссенцию Его духовно-нравственного учения. Именно в таком качестве они были задуманы и произнесены Иисусом; вот почему Он придал им особую торжественность, выразившуюся не только в том, что Он начал с них Нагорную проповедь, но даже в их внешней поэтической форме. Как последующие разделы Нагорной проповеди, так и вся история жизни, страданий и смерти Иисуса станут раскрытием смысла заповедей Блаженства. В них, как в зеркале, отражена эта история, а вместе с ней и вся многовековая история христианского

свидетельства, запечатленного кровью мучеников и исповедников.

Заповеди Блаженства в Нагорной проповеди являются духовной программой, выраженной в положительных категориях. В этом — одно из их отличий от Блаженств из Проповеди на равнине, где каждому из Блаженств, описывающих положительные качества, противопоставляется обличение в адрес лиц, обладающих противоположными качествами. В Нагорной проповеди этого противопоставления нет, хотя оно как бы подразумевается:

> ...В заповедях Блаженства кроме выраженного положительного смысла есть и невыраженный отрицательный смысл, столь же ясный... Сказано: *Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.* Значит, богатые духовно, те, у которых в сознании много незыблемых истин... не войдут в Царство Небесное. Сказано: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся.* Значит, те, кто здесь живет легко и весело... там не найдут никаких приятностей; их жизнь будет безвкусна и скучна. *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю,* — а гордые, полные самосознания, будут исключены из наследства. *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся,* — а сытые правдою, все политики, общественные деятели, филантропы, профессора и директоры гимназий, уверенные в своей правде, там обречены на голодание, потому что здешние истины, такие сытные с виду и прекрасно сервированные, там окажутся бутафорскими яствами. *Блаженны милостивые, чистые сердцем, миротворцы, гонимые за правду,* — но не узрят Бога, не наследуют Небесного Царства, не будут

> помилованы те, кто здесь практикует строгую справедливость, кто тихомолком вожделеет, кто не мешается в людские дрязги, кто за правду свою вкушает почет и благосостояние. И если под Царством Небесным разуметь... тот вовеки недостижимый, но подлинно сущий предел совершенства, к которому сквозь грехи и заблуждения неотвратимо идет человечество, то заповеди говорят нам: сытые духом, самодовольные, благополучные здесь — пустоцветы; в них нет никакого прока для человечества, они живут бесполезно...[83]

Заповеди Блаженства ярко свидетельствуют о парадоксальном характере христианской нравственности. В них Иисус говорит о том, что подлинным счастьем (блаженством) обладает тот, кто по человеческим меркам глубоко несчастлив, а в качестве положительных качеств приводит те, которые вовсе не так высоко ценятся в человеческом общежитии (например, смирение и кротость):

> Произошла самая радикальная переоценка ценностей, какую только знает мир. Все делается необычным, непохожим на то, чем живет мир и чем дорожит мир... Блаженными оказываются совсем не те, которых мир считает блаженными, — блаженны плачущие, кроткие, милостивые, чистые сердцем, алчущие и жаждущие правды... Мир же считает блаженными богатых, знатных, сильных, обладающих властью, прославленных, смеющихся... Между Евангелием

[83] *Гершензон М. О.* Нагорная проповедь. С. 271–272.

Тайная вечеря. *Икона. 1497 г.*

и миром существует полная противоположность и несовместимость...[84]

С самых первых слов Нагорной проповеди закладывается основа того учения, которое апостол Павел назовет

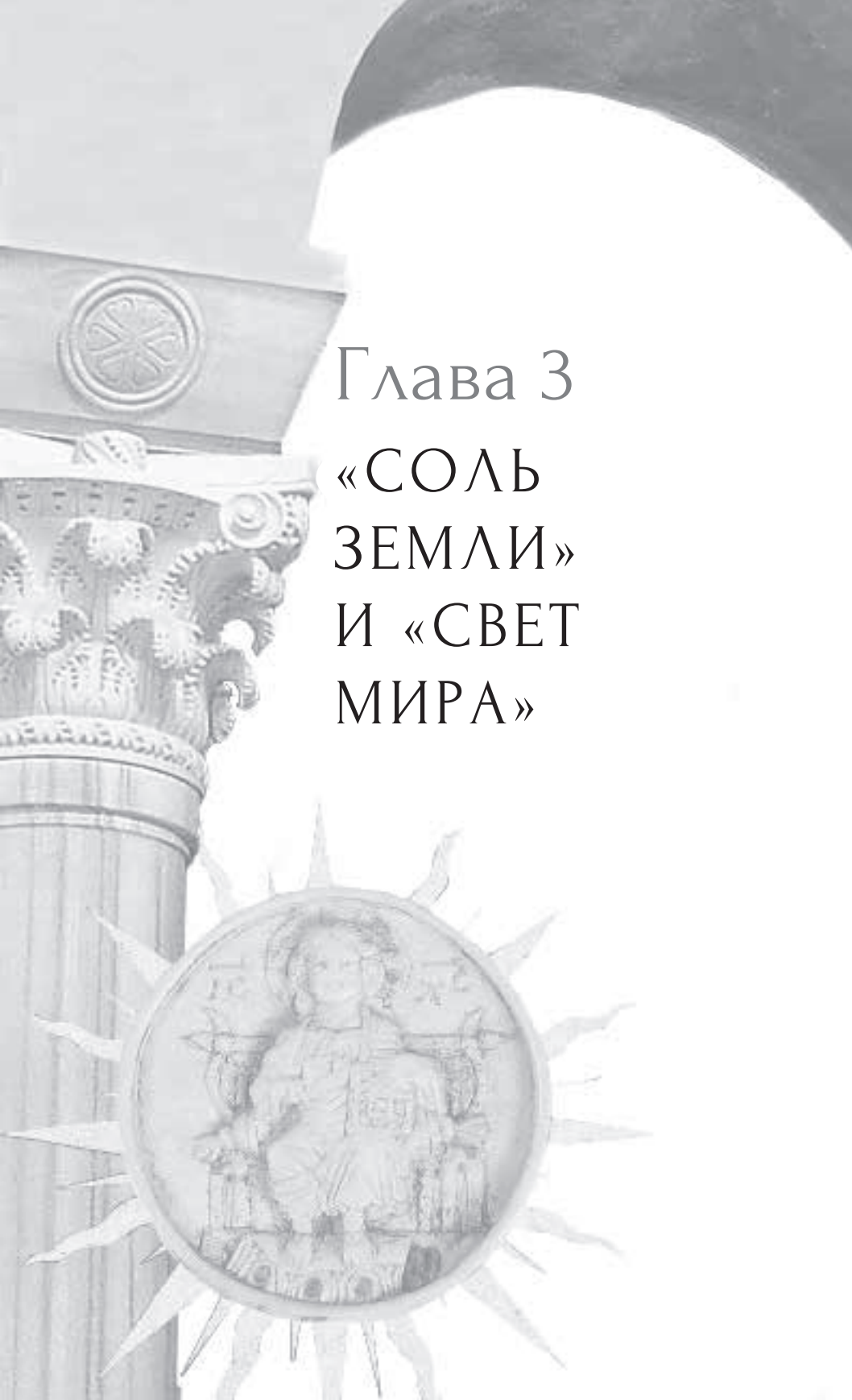
[84] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 132–133.

юродством и безумием (1 Кор. 1:21–23), имея в виду его радикальное противоречие меркам и стандартам, по которым обычно измеряют счастье. Иисус предлагает людям шкалу ценностей, во многих позициях противоположную привычной для них и кажущейся общепринятой: «Блаженства переворачивают реальность с ног на голову или, точнее говоря, показывают, что Бог видит наши ценности перевернутыми»[85]. В известной степени данное утверждение относится ко всей духовно-нравственной программе, которую предлагает Иисус в Нагорной проповеди и других поучениях, сохраненных в Евангелиях.

Евангельские Блаженства прочно вошли в литургический обиход христианских Церквей[86]. В Православной Церкви Блаженства исполняются, согласно уставу, за каждой воскресной Литургией (на практике они включаются также в Литургию, совершаемую по будням). Их исполнение предваряется словами, основанным на молитве благоразумного разбойника (ср. Лк. 23:42): «Во Царствии Твоем помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем». В литургическом контексте Блаженства звучат как духовно-нравственное завещание Иисуса, о котором Церковь считает своим долгом напомнить верующим, когда они собираются для совершения Евхаристии.

[85] *Хейз Р.* Этика Нового Завета. С. 430.

[86] См.: *Лукашевич А. А., Турилов А. А., Гусейнова З. М.* Блаженны. С. 347–348.



Глава 3

«СОЛЬ ЗЕМЛИ» И «СВЕТ МИРА»

Следующая часть Нагорной проповеди адресована непосредственно ученикам. В ней говорится о том, какое место сообщество учеников Иисуса, которое будет названо Им Церковью (Мф. 16:18), должно занимать в мире, какую роль играть в личных и общественных отношениях:

> *Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям.*
> *Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме.*
> *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5:13–16).

Чтобы сделать Свою мысль более наглядной, Иисус, как и во многих других случаях, использует знакомые Его слушателям образы из бытовой сферы.

1. СОЛЬ ЗЕМЛИ

Соль во времена Иисуса использовалась в двух целях: для придания пище вкуса и для консервации продуктов (прежде всего рыбы и мяса). Соль, кроме того, употреблялась с хлебом, и если хлеб приносился в качестве жертвы, принято было солить его: *Всякое приношение твое хлебное соли́ солью, и не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего: при всяком приношении твоем приноси [Господу Богу твоему] соль* (Лев. 2:13). Об этом ритуальном значении соли говорит и Сам Иисус: *Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится* (Мк. 9:49).

Наконец, соль использовалась в лекарственных целях, в частности при родах: новорожденному сразу по выходе из утробы матери отрезали пуповину, затем его омывали, а кожу натирали солью[1]; только после этого младенца пеленали (Иез. 16:4). Использование соли в медицинских целях связано с наличием в ней хлористого

[1] Обычай натирать кожу ребенка солью упоминается у блаженного Иеронима: «Нежные тела младенцев, когда они еще удерживают теплоту чрева и первым криком свидетельствуют о начале многотрудной жизни, повивальные бабки обыкновенно обтирают солью, чтобы они были более сухими и укреплялись» (Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля. 4, 16 // PL 25, 127. Рус. пер.: Ч. 10. С. 178).

натрия, имеющего дезинфицирующее свойство. Даже в современную эпоху при отсутствии других средств тяжелораненым накладывают на раны повязки, смоченные в солевом растворе: это позволяет предотвратить гангрену. В лечебных целях используются также солевые ванны и солевые растворы. Отметим, кстати, что, когда Иисус говорил о соли, речь шла не о поваренной соли в ее нынешнем привычном для нас виде, а об органической соли, которая добывается из морской соли и обладает целебными свойствами.

Столь разнообразное использование соли в древности заставляет говорить о ней как о важнейшем продукте. Без соли пища была невкусной и быстро портилась, без соли нельзя было принести жертву Богу, отсутствие соли означало недостаток важного медицинского средства. При каких обстоятельствах соль могла «потерять силу» и стать негодной? Как известно, по своему химическому составу соль не может перестать быть соленой[2]. Соль не портится и при правильных условиях содержания может храниться годами. Однако она теряет силу в том случае, если в нее попадает в больших количествах вода. Запасы соли, попавшие под проливной дождь, уничтожались.

Этот образ Иисус использует и в других случаях, в частности, говоря о взаимоотношениях учеников между собою: *Соль — добрая вещь; но ежели соль не солона будет, чем вы ее поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою* (Мк. 9:50). У Луки то же изречение приводится в иной редакции: *Соль — добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить ее? Ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают ее* (Лк. 14:34–35). Здесь упоминается еще один способ

[2] См. в частности: *Sawicki M.* Crossing Galilee. P. 165.

Нагорная проповедь. *В. Д. Поленов. 1890–1909 гг.*

употребления соли: в качестве удобрения. Однако и для этой цели нельзя использовать испорченную соль.

Раннехристианские авторы толкуют изречение Иисуса как в буквальном, так и в переносном смысле. Ориген говорит о том, что как соль предохраняет мясо от порчи и позволяет ему долго сохраняться, «так и ученики Христовы всячески поддерживают и сохраняют эту земную область, препятствуя зловонию, происходящему от грехов идолослужения и блуда»[3]. По словам Иоанна Златоуста, Христос как бы обращался к ученикам: «Слово, которое вы слышите, относится не только к вашей жизни, но и ко всей вселенной. Я посылаю вас не в два, не в десять, не в двадцать городов, не к одному народу, как некогда пророков, но на сушу и море, во всю вселенную».

[3] *Ориген.* Фрагменты. 91 (GCS 41/1, 52). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 115.

Говоря «вы — соль земли», Христос «показал, что вся человеческая природа обезумела и прогнила от грехов. Поэтому Он требует от учеников таких добродетелей, которые были особенно необходимы и полезны для других»[4]. Кирилл Александрийский считает, что солью Иисус называет рассудительность, которой исполнено апостольское слово, «ибо подобно тому, как без соли не съедобны ни хлеб, ни рыба, так и без апостольского разумения и научения всякая душа и безумна, и нездорова, и неугодна Богу»[5].

Каков изначальный смысл слов Иисуса о соли земли? В этот образ заложен многоуровневый смысл. В самом широком смысле можно говорить о том, что христианство придает вкус человеческой жизни, делает ее содержательной, непресной. Если Царство Небесное, принесенное людям Иисусом, является неким особым измерением человеческой жизни, то сравнение его с солью позволяет лучше понять его свойства и его ценность. Христиане живут *в мире* (Ин. 16:33), но они *не от мира* (Ин. 15:19). Не смешиваясь с миром, они наполняют его жизнь смыслом, их присутствие в мире становится важным фактором человеческого бытия.

В III веке, в эпоху продолжавшихся гонений на христиан, автор анонимного «Послания к Диогнету» говорит о том, какую роль христианская община играет в окружающем ее языческом мире:

---

[4] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 15, 6 (PG 57, 231). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 156.

[5] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Матфея. 41 (Matthäus-Kommentare. Frag. 41). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 115.

Христиане не отличаются от других людей ни страною, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особых городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь, ничем не отличную от других людей... Но, обитая в эллинских и варварских городах — где кому досталось — и следуя обычаям тех жителей в одежде, пище и во всем другом, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; участвуют во всем как граждане, но все терпят как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество и всякое отечество — чужая страна. Они вступают в брак, как и все, рождают детей, но только не бросают их. У них общая трапеза, но не общее ложе. Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные. Повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы. Они любят всех, но всеми бывают преследуемы. Их не знают, но осуждают. Их умерщвляют, но они животворятся. Они бедны, но всех обогащают. Всего лишены и во всем изобилуют. Бесчестят их, но они тем прославляются. На них клевещут, но они оказываются правыми. Их злословят, а они благословляют; за оскорбления они воздают почтение; они делают добро, но их наказывают, как злодеев; они радуются наказанием, как будто бы им давали жизнь. Иудеи воюют против них, как против иноплеменников. Язычники их преследуют, но враги их не могут сказать, за что их ненавидят. Одним словом, что в теле душа, то в мире христиане... Душа заключена в теле, но она сама содержит

Нагорная проповедь. *Фра Беато Анджелико. 1436–1443 гг.*

тело. Так и христиане, заключенные в мире, как бы в темнице, сами сохраняют мир[6].

Приведенный текст наглядно демонстрирует то, как двести лет спустя после смерти и воскресения Иисуса Его последователи стремились воплотить в жизнь то, что Он заповедал. Парадоксальный характер Его нравственных заповедей их не смущает. Не смущает их и то, что они живут

[6] Послание к Диогнету. 5-6 (SC 33. P. 62–64, 66). Рус. пер.: С. 375–377 (атрибуция послания св. Иустину в издании русского перевода ошибочна).

не в каком-то своем мире: они не отделены от мира глухой стеной. Как и прочие люди, они вступают в брак, но, в отличие от многих, не разводятся и не бросают своих детей, а сохраняют крепкий семейный уклад. Они подчиняются тем же законам, что и прочие члены общества, но нравственная планка, которая для них поставлена, выше той, на которую ориентируется гражданское законодательство. Будучи лояльными гражданами своего государства, они принадлежат иному отечеству — Царству Небесному; живя в городах, они *не имеют здесь постоянного града, но ищут будущего* (Евр. 13:14). Их ненавидят и преследуют, но никто не может сказать, за что, — на самом деле, только за то, что они носят имя Христа. Исполняя Его заповедь, они не отвечают злом на зло и терпеливо переносят страдания.

В этих словах — ответ тем критикам евангельской нравственности, которые считают ее невыполнимой и неприспособленной для человеческого сообщества. В них содержится также важное указание на роль, какую должны играть христиане в мире. Подобно душе в теле, они должны одухотворять жизнь мира. Подобно соли в пище, они призваны делать жизнь людей содержательной, наполненной смыслом, предохраняя ообщество от порчи и разрушения через вражду, ненависть, конфликты, месть. Наличие в мире Церкви как общины людей, живущих по более высоким в нравственном отношении законам, чем те, которые прописаны в земном законодательстве, должно преображать мир изнутри, менять его к лучшему, поднимать человечество на новый уровень бытия.

Несмотря на кажущуюся трудновыполнимость и неприспособленность к реальной жизни заповедей Иисуса, мы знаем о том, какое преображающее действие христианство оказало на все человечество. При полном отсутствии

у Иисуса характерных черт социального реформатора, Его учение с течением веков стало причиной глубоких, радикальных изменений во всей системе человеческих взаимоотношений — не только на уровне личной нравственности, но и на социальном уровне. Иисус не призывал к отмене рабства, но именно благодаря христианскому пониманию природного равенства между людьми рабство было в конце концов отменено. Он не призывал к смене политического режима или реформе правового кодекса, но именно благодаря христианству человечесво создало те правовые механизмы, которые сегодня лежат в основе жизнедеятельности многих государств. Иисус не был борцом за социальные права, но именно на христианской антропологии базируется то понимание прав человека, которое позволило женщинам и детям стать полноценными членами общества, которое позволило искоренить неравенство, дискриминацию по национальному и расовому признаку и многие другие общественные пороки, характерные для древнего мира, в том числе для той эпохи, в которую жил Иисус.

«Царство Христово не от мира сего», — напоминает философ. И спрашивает: «Как же ввести его в мир?» Ответ видится в том влиянии, которое христианство на протяжении своей истории оказало и продолжает оказывать на жизнь и мировосприятие человека:

> Абсолютное откровение Евангелия о Царстве Божием невместимо ни в какие социальные и исторические формы, всегда относительные и временные... Евангельское откровение о Царстве Божием неприметно, сокровенно, внутренне внесло перемену во все сферы жизни, изменило самую структуру

человеческой души, вызвало новые эмоции. Царство Божие приходит неприметно... Благодатная сила, исходящая от евангельского откровения, освобождает людей от терзающего их страха, самолюбия, властолюбия, от не знающей утоления похоти жизни. Но многие основные вопросы жизни решаются в Евангелии не прямо, а прикровенно. И самому человеку, его свободе предоставлено творческое разрешение все вновь и вновь предстоящих ему задач. Евангелие не столько учит о разрешении задач жизни, сколько об излечении и перерождении ткани души[7].

В этом смысле можно говорить о том, что христианство стало солью земли и на протяжении веков доказало свою способность «осолять» жизнь человечества, придав новое направление развитию человеческой нравственности в целом. Христианская проповедь продолжает выполнять эту роль и поныне.

Апостол Павел писал христианам своего времени: *Слово ваше да будет всегда с благодатию, приправлено солью...* (Кол. 4:6). Благодать — важнейшее понятие христианского богословия, в самом широком смысле означающее Божественный дар или Божественное присутствие, сопровождающее деятельность человека. Слово Иисуса было с благодатью, потому что Его устами с людьми говорил Сам Бог. Слово апостолов было с благодатью, потому что через них Он продолжал учить людей. И та христианская проповедь, которая звучит сегодня в храмах, тоже не должна быть лишена этого благодатного присутствия Божия, ибо когда священник или епископ говорит с церковного амвона, Сам

[7] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 133–134.

Бог может касаться его уст и через него говорить людям то, что они должны услышать.

В современном информационном пространстве голос Церкви очень часто превращается в *глас вопиющего в пустыне* (Ис. 40:3; Мф. 3:3). Он тонет в хоре других голосов, призывающих строить жизнь по иным нравственным стандартам, чем те, которые установлены Христом. Тем не менее голос Церкви прорывается через весь тот поток шума, который пытается заглушить его. Доля присутствия Церкви в информационных источниках, как правило, весьма незначительна. Но голос Церкви — это голос Божий. Те, кто не хотят прислушаться к нему, идут не только против общечеловеческих ценностей, не только против здравого смысла, они идут против Самого Бога. К ним, а еще в большей степени к тем христианам, которые отказываются следовать заповедям Христа и предпочитают жить по законам мира сего, обращено грозное предупреждение: *Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям* (Мф. 5:13).

Святой праведный Иоанн Кронштадтский. *1884 г.*

2

«СВЕТ МИРА»

Образы света и свечи продолжают и расширяют ту же тему, для раскрытия которой был использован образ соли.

Тема света — одна из центральных в проповеди Иисуса, как она передана в Евангелии от Иоанна. В беседе с Никодимом Иисус говорит о Себе как о свете, который *пришел в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы* (Ин. 3:19). Позже, находясь в Иерусалимском храме, Он скажет иудеям: *Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* (Ин. 8:12)[8].

Свет — важнейший символ во многих религиозных и философских традициях. В Новом Завете, в том числе в корпусе Иоанновых писаний, термин «свет» часто применяется по отношению к Богу. О каком свете говорит

[8] Отметим разницу в русском синодальном переводе между тем, что, согласно Иоанну, Иисус говорит о Себе, и словами, которые в Евангелии от Матфея Он обращает к ученикам. Иисус — «свет миру»: не принадлежа миру и не будучи его частью, Он озаряет мир светом Своего присутствия и Своего учения. Его апостолы — «свет мира»: они принадлежат миру, но призваны озарять его изнутри. В греческом оригинале Евангелий эта разница отсутствует: в обоих случаях употреблена одна и та же формула, которая переводится как «свет мира» (τὸ φῶς τοῦ κόσμου).

Иисус, когда призывает Своих учеников: *Так да светит свет ваш пред людьми* (Мф. 5:16)? Термин «свет» здесь понимается в переносном смысле: речь идет о добрых делах, которые должны отличать христиан от язычников. Христианская нравственность должна служить примером для окружающих: в этом смысле христиане должны быть подобны городу, стоящему на вершине горы.

Характерно, что, применяя образ света к Своим ученикам, Иисус говорит не о естественном солнечном свете, а о свете светильника. Русский перевод не вполне точно передает греческий текст, употребляя термины «свеча» и «подсвечник». В греческом тексте употреблены слова λύχνος и λυχνία, означающие, соответственно, светильник (лампу) и подставку для такого светильника[9]. Светильники употреблялись в ночное время и представляли собой сосуды с маслом, в которые вставлялись фитили; перед тем как зажечь светильник, надо было убедиться, что в нем есть масло, и поправить фитиль (Мф. 25:3–4, 7). Зажженный фитиль озарял помещение достаточно тусклым светом, если только светильников не было много. Светильники, разумеется, никогда не ставили под сосуд или под кровать (Мк. 4:21): они ставились на видное и возвышенное место, откуда они могли освещать весь дом. Во времена Иисуса дом небогатого человека (а именно таковых было большинство среди слушателей Иисуса) состоял из одной комнаты, в которой жила вся семья.

[9] Возможно, авторы синодального перевода выбрали слово «свеча», чтобы отличить термин λύχνος от термина λαμπάς (лампада), употребленного в Мф. 25:3–7, однако для обозначения свечи в греческом языке имеется другое слово — κηρός (оно означает зажженную свечу из воска).

Притча о десяти девах. *Клавдий Лебедев. XIX в.*

Говоря в притче о женщине, потерявшей драхму, Иисус использует тот же образ: она зажигает светильник (λύχνος) и начинает мести комнату, пока не найдет монету (Лк. 15:8). Образ светильника (λαμπάς) играет важную роль в притче о десяти девах (Мф. 25:1–13).

В том же наставлении Иисус использует образ города, стоящего на вершине горы. Как известно, древние города очень часто строились на возвышенности. Делалось это не из эстетических соображений, а для того, чтобы обезопасить их жителей от неприятеля. Построенный на возвышенности город, обнесенный высокими крепостными стенами, был отовсюду виден, но был менее уязвим, чем город, расположенный в низине. Однако думается, что Иисус в данном изречении имел в виду лишь один аспект из всего богатого семантического спектра данного образа. Город, стоящий на возвышенности, не может укрыться от человеческого взора

(Мф. 5:14). Так и последователи Иисуса — они у всех на виду, по ним судят о Его учении и о Нем Самом. Своими добрыми делами они призваны являть людям Отца Небесного, Которого Иисус явил Своей личностью и Своими делами.

Отметим вслед за рядом современных толкователей, что в Нагорной проповеди Иисус не говорит о призвании учеников к тому, чтобы быть солью земли и светом мира, а о том, что они уже таковыми являются. *Вы сияете, как светила в мире*, — пишет апостол Павел не в повелительном, а в изъявительном наклонении (Флп. 2:15). Называя учеников солью земли и светом мира, Иисус тем самым подчеркивает, что это — изначальное качество их существования. Этому не противоречит переход в повелительное наклонение в словах: *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела* (Мф. 5:16)... Ученики не призываются стать чем-то иным: они должны быть самими собой. Они не были бы учениками Иисуса, если бы не были солью земли и светом мира[10].

В каком смысле здесь употреблено выражение *добрые дела* (τὰ καλὰ ἔργα)? Мы не встречаем подобного выражения в Ветхом Завете, однако словосочетание מעשים טובים *ma ʻăśîm ṭôḇîm* («добрые дела») широко используется в раввинистической литературе[11], где оно понимается как требование Бога, выходящее за рамки того, что предписанно законом, в частности как дела любви и милосердия[12]. В Новом Завете это понятие имеет обобщенный смысл и указывает в целом на христианский нравственный кодекс, отраженный, в частности, в Нагорной проповеди. Речь идет в том

[10] *Барт К.* Церковная догматика. Т. 3. С. 450–451.

[11] *McNamara M.* Some Targum Themes. P. 332–336.

[12] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 108.

числе о делах любви и милосердия, но не только: все качества, перечисленные в заповедях Блаженства, должны находить проявление в конкретных добрых делах.

На это указывает использование термина в других новозаветных источниках, например в Послании к Евреям: *Будем внимательны друг ко другу, поощряя к любви и добрым делам* (Евр. 10:24). У апостола Петра мы встречаем призыв, текстуально близкий к словам Иисуса в Нагорной проповеди: *Возлюбленные! прошу вас... провождать добродетельную жизнь между язычниками, дабы они за то, за что злословят вас, как злодеев, увидя добрые дела ваши, прославили Бога в день посещения* (1 Пет. 2:11–12). Апостол далее перечисляет те качества, которые могут служить расшифровкой общего понятия добрых дел: последователи Христа призваны быть покорны всякому человеческому начальству, всех почитать, братство любить, Бога бояться, царя чтить, главное же — терпеливо переносить скорби и страдания, следуя в этом по стопам Христа. Слуги должны повиноваться господам, жены — мужьям, мужья — любить своих жен. Христиане должны быть единомысленны, сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры; не воздавать злом за зло или ругательством за ругательство (1 Пет. 2:13–3:9).

Быть «солью земли» и «светом мира» означает исполнять заповеди Иисуса в практической жизни, являя добрый пример окружающим людям, считает Иоанн Златоуст:

> Бог хочет, чтобы мы были полезны не только для самих себя, но и для всех ближних. Итак, если ты отдашь требуемое без всякого спора и суда, то приобретешь пользу только себе. Если же сверх требуемого отдашь и что-нибудь другое, то и соперника отпустишь

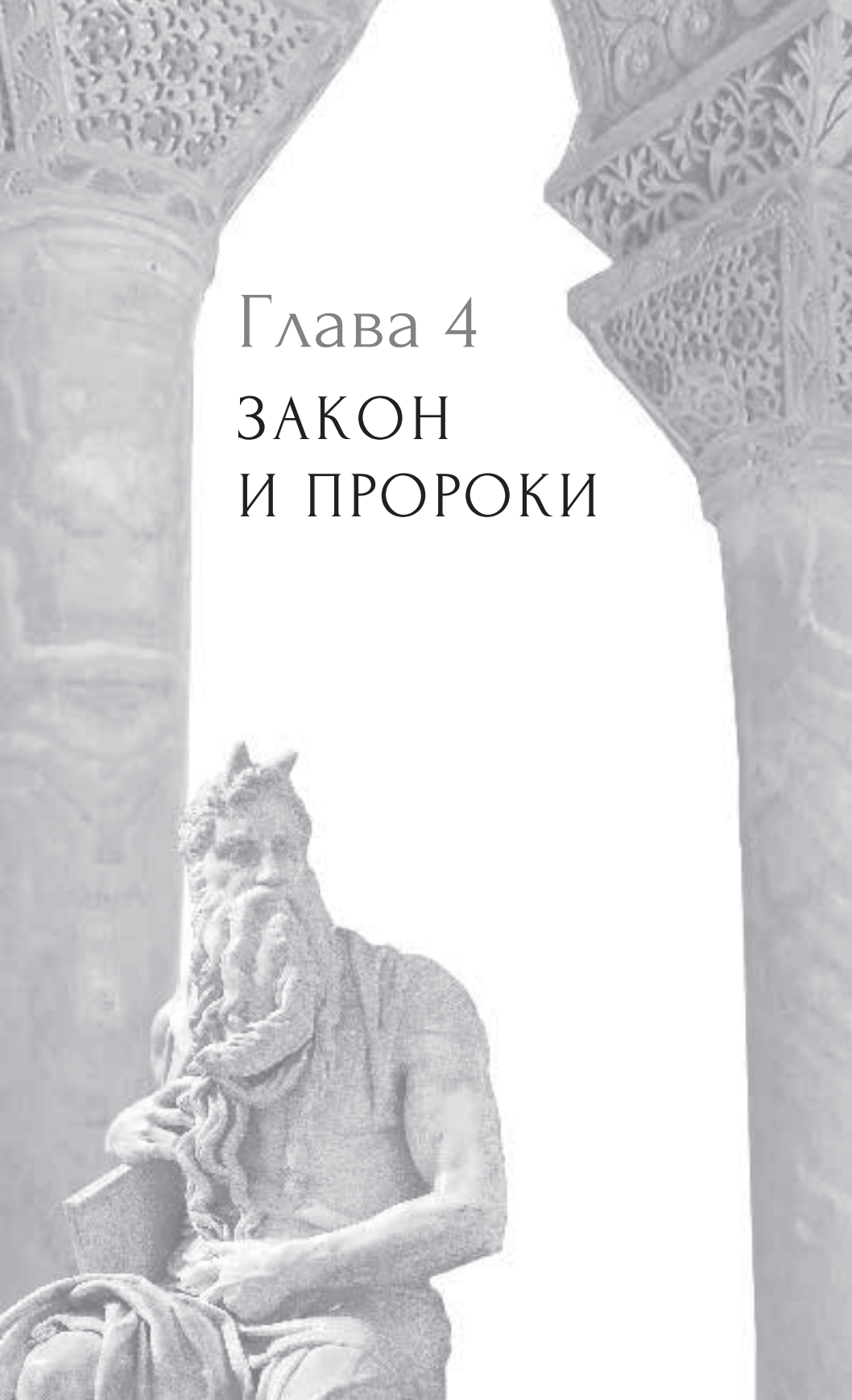
Нагорная проповедь. *Иван Макаров. 1889 г.*

от себя лучшим. Вот что значит та соль, которой Спаситель желает быть ученикам Своим; она и саму себя сберегает, и сохраняет другие тела, ею осолённые. Вот что значит и тот свет: он светит и самому себе,

> и другим. Итак, поскольку Господь и тебя поставил в число учеников Своих, то просвети сидящего во тьме; научи его, чтобы он и то, чего от тебя требовал, взял у тебя не насильно; убеди его, что ты не считаешь себя обиженным[13].

Дальнейшее содержание Нагорной проповеди станет расшифровкой того смысла, который Иисус вкладывал в понятие добрых дел. К числу таковых относятся, в частности, воздержание от гнева (Мф. 5:21–26), сохранение целомудрия и супружеской верности (Мф. 5:22–32), воздержание от клятв (Мф. 5:33–37), непротивление злу (Мф. 5:38–42), любовь к врагам (Мф. 5:43–47), милостыня, молитва и пост (Мф. 6:1–18), нестяжательность (Мф. 6:19–21, 24–34), борьба со своими недостатками и снисходительность к недостаткам других (Мф. 7:1–5), способность поступать с людьми так, как человек желает, чтобы они поступали с ним (Мф. 7:12). Эти добрые дела в совокупности являют то совершенство, которым обладает Отец Небесный и которым в свою меру призван обладать каждый христианин (Мф. 6:48).

[13] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 18, 3 (PG 57, 267). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 207.



Глава 4

ЗАКОН И ПРОРОКИ

В заповедях Блаженства ни одним словом не упоминался закон Моисеев: праведность, к которой призывал в них Иисус, никак не связывалась со следованием букве или духу ветхозаветного закона[1]. Однако следующая за Блаженствами часть Нагорной проповеди посвящена целиком этой теме — важнейшей как для всего новозаветного благовестия, так и в особенности для Евангелия от Матфея. Именно Матфей наиболее тщательно собрал высказывания Иисуса, касающиеся соотношения между Его учением и законом Моисеевым[2]. И не случайно именно его Евангелие содержит Нагорную проповедь, которая отличается от всех прочих новозаветных текстов прежде всего тем, что в ней Иисус формулирует герменевтические принципы, на которых Он строит Свое толкование Торы[3]. Не упраздняя ветхозаветное законодательство, Иисус предлагает такую систему нравственных координат, в свете которой ветхозаветная нравственность приобретает иное

---

1 *Deines R.* Not the Law but the Messiah. P. 73.

2 Об отношении Иисуса к Закону Моисееву см. в частности: *Bornkamm G., Barth G., Held H. J.* Tradition and Interpretation in Matthew. P. 58–164; *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. IV. P. 26–73.

3 *Betz H. D.* Essays on the Sermon on the Mount. P. 39.

звучание: отныне даже десять заповедей Моисеевых должны прочитываться в свете Нового Завета[4].

Существует мнение, достаточно широко распространенное в современных исследованиях Нового Завета, о том, что Иисус соблюдал иудейские обычаи и объяснял Своим ученикам-иудеям истинный смысл иудейского закона, однако со временем, когда Церковь порвала с синагогой и встала на антииудейские позиции, христианские авторы вложили в уста Иисуса ту критику иудейского закона, которая в действительности не была для Него характерна[5]. Это мнение основывается на той же презумпции недостоверности евангельских повествований, на которой многие современные ученые строят свою аргументацию в защиту необходимости отделения «исторического Иисуса» от «Христа веры», созданного Церковью.

В нашем исследовании мы исходим из презумпции достоверности того, что евангелисты говорят нам об Иисусе. Иного, альтернативного достоверного источника о Его жизни и учении, кроме канонических Евангелий, у нас нет. А потому именно на страницах евангельского текста следует искать ответ на вопрос о том, как в действительности относился Иисус к иудейскому закону: был ли Он лишь одним из многих интерпретаторов закона Моисеева или призывал к пересмотру постановлений закона. Наиболее полный ответ дает раздел Нагорной проповеди, к которому мы теперь обратимся.

[4] Ср.: *Cullmann O.* Christ and Time. P. 226.

[5] См. напр.: *Эрман Б.* Искаженные слова Иисуса. С. 262.

1

ИИСУС И ЗАКОН МОИСЕЕВ

Раздел Нагорной проповеди, посвященный закону Моисееву, начинается с торжественного провозглашения Иисусом непреходящей ценности ветхозаветных установлений:

> *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.*
> *Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное* (Мф. 5:17–20).

Хотя данный отрывок представляет собой четыре самостоятельных изречения, рассматривать его следует целиком, так как все четыре говорят об одном и том же: о том, как Иисус и Его проповедь соотносятся с Ветхим Заветом. В совокупности они служат вступлением к той

Моисей со скрижалями. *Гравюра. Доре. 1860-е гг.*

серии противопоставлений, которая построена на рефрене: *Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...* Иисус приступает к разбору ветхозаветных установлений и, прежде чем противопоставить Свое учение ветхозаветному, говорит о значении последнего. Он подчеркивает, что пришел не разрушить то, что созидалось Его предками, но вывести человечество к новым духовно-нравственным рубежам.

«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков»

Слова *«не думайте»* переводят стрелку с учеников как основного адресата Нагорной проповеди на более широкий круг слушателей. Отметим аналогичную конструкцию в другом изречении: *Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч* (Мф. 10:34).

Терминологическая пара «закон и пророки» указывает на значительную часть Священного Писания, которое нам известно под именем Ветхого Завета. Термин «закон» указывает прежде всего на повеления, постановления и уставы, которые изрек Моисей сынам Израилевым (Втор. 4:45). В широком смысле «закон» — это вся совокупность культовых установлений, нравственных предписаний и гражданских законов, содержащихся в Пятикнижии Моисеевом[6]. Под пророками понимаются книги Иисуса Навина и Судей, 1–4 книги Царств, а также все книги пророков, за исключением Даниила. Только эти книги читались на богослужебных собраниях в синагоге (прочие библейские книги не читались, а псалмы пелись в качестве молитв)[7]. К этому собранию книг слушатели Иисуса относились с особым почтением, так как в них было изложено откровение, полученное израильским народом непосредственно от Бога через Моисея и других вестников, которых Бог ему посылал.

---

[6] *Reisinger E. C.* The Law and the Gospel. P. 49–54; *Childs B. S.* Biblical Theology of the Old and New Testaments. P. 532.

[7] *Meier J. P.* Law and History. P. 71.

Помимо письменной Торы существовала еще устная Тора — совокупность преданий и толкований Торы в устной традиции. В эпоху, когда устная традиция была основным передатчиком информации и большинство людей не имело доступа к письменным текстам, толкования в сознании людей часто смешивались с самим текстом, становились неотделимы от него. В синагогах, слушая раввинов, люди усваивали предписания закона Моисеева вместе с их толкованиями. В Иерусалимском храме толкованием закона занимались священники, в чьих руках в значительной степени сосредоточивалась власть интерпретировать конкретные предписания закона[8].

Этот важный фактор надо учитывать при рассмотрении высказываний Иисуса, относящихся к закону Моисееву. Предписания закона Он иногда цитирует буквально, по письменному тексту, а иногда в пересказе. Его критика закона Моисеева иногда касается предписаний закона, как они зафиксированы в письменном тексте, а иногда имеет в виду интерпретацию этих предписаний в устной традиции — в том «предании старцев» (Мф. 15:2), которое нередко становилось объектом Его обличений.

Итак, Иисус прежде всего защищает Себя от обвинений в том, что Он разрушает закон: Он пришел не разрушить (καταλύω) его, но исполнить (πληρόω). Последний термин можно понять в том смысле, что Иисус намеревается воплотить в жизнь то, что было начертано в законе. Однако более убедительное толкование вытекает из более точного перевода этого термина, означающего не столько «исполнить», сколько «восполнить»: Иисус воспринимает закон Моисеев как базис, на котором Он будет строить Свою

[8] См.: *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. IV. P. 27–30.

нравственность, как отправной пункт для Его собственного учения, призванного обновить и расширить ветхозаветные установления. Если закон и пророки были обращены к конкретному народу, то проповедь Иисуса адресована всему человечеству: одно это требует радикальной ревизии заповедей Моисеевых, их обогащения и универсализации.

Именно в таком смысле понимает слова Иисуса Ириней Лионский. Полемизируя с еретиком Маркионом (II век), считавшим, что Иисус упразднил ветхозаветные установления, а потому предлагавшим выбросить данный стих из Евангелия[9], Ириней говорит о том, что Христос «не разрушил, но распространил и восполнил» заповеди закона. Учение Иисуса содержит «не отрицание и разрушение прежнего», «но восполнение и расширение». Закон, «будучи дан для рабов, обучал душу посредством внешнего, телесного, как бы узами привлекая ее к повиновению заповедям, дабы человек научился служить Богу. Слово же освободило душу и научило чрез нее очищать и тело». Все естественные заповеди, говорит Ириней, являются общими для христиан и иудеев: «у них получили они начало и происхождение, а у нас приращение и восполнение»[10].

Суммируя взгляды древних толкователей на Нагорную проповедь, Р. Гюлих, автор посвященного ей фундаментального исследования, подчеркивает, что, с одной стороны, в Иисусе видят преемника Моисея и интерпретатора Моисеева законодательства, «восполняющего» его через раскрытие его истинного смысла. С другой, отмечают, что Иисус порывает с Моисеевым законом, потому что Его

[9] См.: *Тертуллиан.* Против Маркиона. 5, 14, 14 (CCSL 1, 708). Рус. пер.: С. 541.

[10] *Ириней Лионский.* Против ересей. 4, 13, 2–4 (SC 100. P. 528–534). Рус. пер.: С. 347–349.

нравственные требования превосходят и даже отбрасывают в сторону этот закон. По мнению ученого, как одна, так и другая точка зрения основаны на акцентировании одного фрагмента Нагорной проповеди (Мф. 5:17–19) в ущерб другому (Мф. 5:21–48). Для евангелиста Матфея, отмечает ученый, Иисус — не столько новый Моисей, сколько Тот, Кто пришел исполнить ветхозаветные пророческие ожидания, возвестив Царство Небесное и сделав его реальностью человеческой истории[11].

«Доколе не прейдет небо и земля»

Значимость «закона и пророков» подчеркивается во втором изречении, где Иисус говорит о том, что Ветхий Завет сохраняет силу на все последующие времена. Он настаивает на важности закона вплоть до последней «йоты» (ἰῶτα). В арамейском оригинале речи Иисуса, по-видимому, здесь упоминалась буква «йод» (י), самая маленькая в еврейском алфавите. Под чертой (κεραία), вероятно, подразумевался незначительный диакритический знак; подобного рода знаки использовались как в еврейском, так и в греческом письме[12].

[11] *Guelich R. A.* The Sermon on the Mount. P. 28.

[12] Подробнее о различных толкованиях «йоты» и «черты» см., в частности, в: *Meier J. P.* Law and History. P. 50–52. См. также: *Turner D. L.* Matthew. P. 163.

На первый взгляд, это изречение радикально противоречит образу жизни Иисуса и его отношению к предписаниям Моисеева законодательства. Здесь Он предстает как требующий буквального и безусловного исполнения малейших предписаний закона — то, чего Сам Он не делал, когда, например, нарушал субботу. Многие ученые считают, что «исторический Иисус» не мог произнести подобных наставлений и что они являются плодом творчества евангелиста Матфея[13].

Между тем аналогичное изречение мы встречаем в Евангелии от Луки, в беседе Иисуса со сребролюбивыми фарисеями, которые смеялись над Ним: *Вы выказываете себя праведниками пред людьми, но Бог знает сердца́ ваши, ибо что высоко у людей, то́ мерзость пред Богом. Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него. Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет* (Лк. 16:15–17). Здесь личность Иоанна Крестителя предстает в качестве водораздела между Ветхим и Новым Заветами. При этом, как и в Нагорной проповеди, о законе Моисеевом говорится как о продолжающем сохранять значимость до конца истории.

В научной литературе рассматриваемое изречение нередко трактуется как отражение одной из двух противоположных тенденций в ранней Церкви. С одной стороны, в ней якобы существовало более либеральное понимание Торы, представленное Стефаном (Деян. 7:48–53) и Павлом (Гал. 2:2–6; 11–16; Деян., гл. 15). С другой стороны, строгие иудеохристианские общины стремились к абсолютному

[13] См. напр.: *Sanders E. P.* Jesus and Judaism. P. 261.

послушанию Торе[14]. Такая интерпретация исходит из изложенного выше представления о том, что Матфей писал для конкретной общины, и в его тексте интересы этой общины нашли отражение.

Однако ничто не препятствует видеть в данном изречении подтверждение антиномизма, характеризующего отношение Самого Иисуса к Моисееву законодательству. С одной стороны, Он критиковал буквализм в толковании его предписаний и показное благочестие фарисеев, считавших себя его ревнителями. С другой, Он указывал на непреходящую ценность закона и пророков. Свою миссию Он видел не в ниспровержении Моисеева законодательства, а в его восполнении.

Следуя этому взгляду, христианская Церковь не перечеркнула Ветхий Завет, не отвергла ни одной из частей этого внушительного собрания текстов, но весь корпус Ветхого Завета целиком включила в состав своего Священного Писания. Современная Библия лишь на одну пятую состоит из Нового Завета; четыре пятых ее объема занимают «закон и пророки». У первого поколения христиан не было Библии в ее нынешнем составе, не было иного Священного Писания, кроме Ветхого Завета, который и читался за раннехристианскими богослужениями. После появления Евангелий и апостольских посланий это собрание текстов было дополнено, Евангелие и послания приобрели статус священных книг, но ни одна йота или черта из Ветхого Завета при этом не была опущена.

В иерархии текстов, входящих в состав христианского Священного Писания, Евангелия заняли, безусловно,

[14] *Schweizer E.* The Good News according to Matthew. P. 104.

первое место. Второе место заняли Деяния апостольские и послания. На третьем месте оказался Ветхий Завет. Это наглядно иллюстрируется христианским богослужением, за которым с особой торжественностью читается Евангелие, с меньшей торжественностью — прочие книги Нового Завета. В течение года за богослужением полностью прочитывается весь Новый Завет (в православной традиции — кроме Апокалипсиса). Что же касается ветхозаветных книг, то Псалтирь прочитывается целиком в течение недели (в Великом посту дважды в неделю), и псалмы, как и в ветхозаветные времена, составляют основу богослужения; целиком (или почти целиком) прочитываются книги Бытия, Исход, Притчей, пророка Исаии; другие книги Ветхого Завета читаются выборочно.

Слова *доколе не прейдет небо и земля* отсылают к концу истории. Иисус часто говорил ученикам о том, что миру придет конец: этому посвящен целый ряд Его притч, а также одно из последних наставлений, произнесенное на горе Елеонской (Мф. 24:3–51). В этой речи Он, в частности, сказал: *Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут* (Мф. 24:35).

Воины Апокалипсиса. *В. М. Васнецов. 1887 г.*

Что означает это изречение и как оно соотносится с тем, что Иисус в Нагорной проповеди говорит о значении закона и пророков?

Думается, это изречение представляет прямую параллель к рассматриваемому фрагменту Нагорной проповеди. В Нагорной проповеди Иисус говорит о том, что доколе (ἕως) не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока (ἕως) не исполнится все (Мф. 5:18). Дважды употребленное слово ἕως (один раз переведенное как «доколе», другой раз как «пока») указывает на то, что два события произойдут одновременно: конец неба и земли и исполнение закона. Таким образом, закон продолжает свое действие до конца неба и земли, но его действие не простирается за пределы этого события. Напротив, слова Иисуса «не прейдут» даже после того, как прейдут небо и земля.

В этом, как нам кажется, и заключается наиболее существенная разница между законом Моисеевым и тем законом, который преподает Иисус Своим ученикам. Закон Моисеев имеет ценность исключительно в перспективе земной истории: после окончания этой истории он утратит актуальность. Закон, установленный Иисусом, не имеет ограничения во времени: он адресован земным людям, но имеет абсолютную, вневременну́ю ценность. Он соединяет время с вечностью, историю с метаисторией. Грань между земным бытием человечества и Царством Небесным здесь полностью стирается.

В этом — абсолютная новизна нравственного учения Иисуса. Может быть, именно потому оно воспринимается как труднореализуемое в условиях земной действительности, что сфокусировано на ценностях, имеющих сверхмирное, вневременное, метаисторическое измерение.

«Кто нарушит одну из заповедей сих малейших»

Не случайно в третьем и четвертом изречениях трижды упоминается Царство Небесное. Эти два изречения на первый взгляд кажутся содержащими внутреннее противоречие. В одном из них говорится: *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. 5:19). В другом, соединенном с предыдущим союзом «ибо» и, следовательно, мыслящемся как его прямое продолжение, утверждается, что, если праведность учеников Иисуса не превзойдет праведности книжников и фарисеев, они не войдут в Царство Небесное. В первом случае речь идет об иерархии внутри Царства Небесного: первые места в нем займут те, кто не только говорят о заповедях, но и исполняют их; однако и те, кто не исполняют все заповеди, но говорят о них, все-таки не будут исключены из этого Царства. Во втором же случае речь идет именно о полном исключении из Царства Небесного тех, чья праведность не превзойдет праведности книжников и фарисеев.

Как разрешить это кажущееся противоречие? Прежде всего мы должны сказать о том, что, по учению Иисуса, в Царстве Небесном существует определенная иерархия: в нем есть меньшие и бóльшие. Эта мысль в разных вариантах присутствует и в Евангелии от Матфея (Мф. 11:11; 18:4; 20:23), и в параллельных местах двух других синоптиков, а также в Евангелии от Иоанна, где Иисус произносит слова: *В доме Отца Моего обителей много* (Ин. 14:2). Из этого можно заключить,

что двери Царства Небесного не закрыты не только для тех, кто исполнил все заповеди закона Моисеева, но и для тех, кто исполнил *почти* все. В приведенном изречении Иисуса дозволяется нарушить одну из заповедей сих меньших и, более того, научить так людей (то есть научить их нарушению этой заповеди). Такому человеку вход в Царство Небесное оказывается не полностью возбранен.

Далее, мы должны отметить, что концепция «праведности» (*греч.* δικαιοσύνη, соответствующее евр. צדק *ṣeḏeq,* צדקה *ṣəḏāqā*) включала в себя различные добродетели, в том числе милостыню, молитву и пост. Весь раздел Нагорной проповеди, говорящий об этих добродетелях (Мф. 6:2–18), подчеркивает их важность и в то же время предостерегает от фарисейского, показного благочестия[15].

Слова же о праведности книжников и фарисеев следует понимать в общем контексте полемики Иисуса с этой категорией лиц, к которой Он относится с подчеркнутой жесткостью. Евангелие от Матфея содержит целую серию таких обличений, каждое из которых начинается словами: *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры*. Здесь Иисус прежде всего обвиняет фарисеев в том, что они затворяют Царство Небесное человекам: сами не хотят войти в него и других не допускают. Одно из главных обвинений — соблюдение фарисеями и книжниками внешних предписаний закона при полном безразличии к его внутреннему содержанию. По словам Иисуса, фарисеи по наружности кажутся людям праведными, а внутри исполнены лицемерия и беззакония. Речь завершается грозными словами, напоминающими проповедь Иоанна Крестителя: *Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?* (Мф. 23:13–32).

[15] *Meyer J. P.* Matthew. P. 56–57.

Мнимая праведность фарисеев, таким образом, существенно отличается от праведности тех людей, которые исполняют весь закон Моисеев, но нарушают одну из его наименьших заповедей. Фарисейская праведность — это лжеправедность, лицемерие и ханжество под видом праведности. Фарисеи подобны гробам, снаружи кажущимся красивыми, а внутри полным костей мертвых и всякой нечистоты (Мф. 23:27). Такой лжеправедности не место в Царстве Небесном.

Приведенное нами толкование основано на буквальном прочтении двух изречений Иисуса, следующих одно за другим, с учетом общего контекста Его учения, как оно представлено в Евангелии от Матфея. Между тем в святоотеческой традиции мы находим и иное толкование слов о «малейшем в Царстве Небесном». Иоанн Златоуст, в частности, считает, что речь здесь идет о человеке, который будет ввержен в геенну и мучение. Термин «Царство Небесное», по мнению Златоуста, употреблен в данном случае расширительно — в смысле не только будущего наслаждения, но и всеобщего суда. На этом суде нарушитель заповеди окажется «малейшим, отверженным и последним, а последний, без сомнения, будет ввержен тогда в геенну»[16]. Кирилл Александрийский еще более суров: по его словам, «отвергающий одну из заповедей закона отвергается Богом как богоборец и противник закона Божия»[17].

Не оспаривая подобного рода толкования, мы должны, однако, уточнить, что выражение «Царство Небесное», как

[16] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 16, 4 (PG 57, 243). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 174.

[17] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Матфея, фрагмент. 48 (PG 72, 376. Критическое издание: Matthäus-Kommentare. Frag. 48). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 123.

и синонимичное ему выражение «Царство Божие», никогда и нигде в речи Иисуса не употребляется в смысле загробного существования вообще, включающего и блаженство праведных, и мучение грешных. В тех случаях, когда речь идет о посмертном воздаянии, Царству Небесному, или Царству Божию, противопоставляется геенна огненная, а жизни вечной — мука вечная. Вот лишь два примера: *И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его: лучше тебе с одним глазом войти в Царствие Божие, нежели с двумя глазами быть ввержену в геенну огненную* (Мк. 9:47); *И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную* (Мф. 25:46). Можно привести и другие примеры, свидетельствующие о том, что, говоря о Царстве Небесном, Иисус всегда имеет в виду пребывание с Богом, даже если в этом Царстве существует своя иерархия и «многие обители».

«Какая первая из всех заповедей?»

Тема соотношения между законом Моисеевым и учением Иисуса на страницах Евангелий возникает многократно. Важным для понимания этой темы является следующий эпизод, рассказанный тремя синоптиками. У Матфея и Луки этот же эпизод рассказан в сокращенном варианте (Мф. 22:34–40; Лк. 10:25–28). Наиболее полную его версию мы находим в самом коротком Евангелии — от Марка:

> *Один из книжников... подошел и спросил Его: какая первая из всех заповедей? Иисус отвечал ему: первая*

Иисус среди книжников. *Веронезе. 1558 г.*

из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, — вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет. Книжник сказал Ему: хорошо, Учитель! истину сказал Ты, что один есть Бог и нет иного, кроме Его; и любить Его всем сердцем и всем умом, и всею душою, и всею крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожжений и жертв. Иисус, видя, что он разумно отвечал, сказал ему: недалеко ты от Царствия Божия (Мк. 12:28–34).

Как правило, фарисеи и законники фигурируют в Евангелиях в качестве отрицательных персонажей. У Матфея законник задает вопрос Иисусу, «искушая Его» (Мф. 22:35). Он выступает от имени целой группы фарисеев, которая решает подослать его к Иисусу после того, как Иисус привел

в молчание саддукеев. У Луки законник также «искушает» Иисуса своим вопросом (Лк. 10:25). И только у Марка законник предстает скорее как положительный персонаж и за свой разумный ответ получает от Иисуса похвалу.

Обе заповеди, которые Иисус цитирует, заимствованы из Пятикнижия Моисеева. Первая входит в ту часть книги Второзакония, в которой заповеди и постановления Божии, излагаемые Моисеем, предваряются неоднократно повторяемым рефреном *Слушай, Израиль!* (Втор. 5:1; 6:3, 4; 9:1; 20:3; 27:9). Заповедь изложена в этом разделе в следующей редакции: *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). Именно в этой редакции — с незначительными изменениями (обусловленными, возможно, переводом слов Иисуса с арамейского на греческий) — первая и главная заповедь цитируется Иисусом.

Вторая заповедь заимствована из книги Левит: *Люби ближнего твоего, как самого себя* (Лев. 18:19). В оригинальном ветхозаветном тексте под ближним понимается соплеменник — представитель народа израильского. Иисус же в Своих поучениях использует понятие ближнего расширительно — как относящееся к любому представителю человеческого рода. Притча о милосердном самарянине, которая в Евангелии от Луки является продолжением диалога Иисуса с законником, утверждает именно такое понимание термина «ближний» (Лк. 10:30–37).

В Ветхом Завете две приведенные заповеди не связаны между собой. В словах Иисуса, напротив, они тесно связаны: вторая вытекает из первой, первая не мыслится без второй. По версии Матфея, изложение этих заповедей Иисус заключает словами: *На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки* (Мф. 22:40). Глагол κρέμαται, переведенный

как «утверждается», представляет собой пассивный залог от глагола κρεμάννυμι, означающего «вешать», «подвешивать». Фразу можно было бы перевести так: «На этих двух заповедях подвешены весь закон и пророки».

Из всего многообразия ветхозаветных предписаний, знатоками которых были фарисеи и законники, Иисус извлекает самую суть, сердцевину. Все остальное, в том числе «малейшие» заповеди, о которых говорится в Нагорной проповеди, подвешено к этим основополагающим и фундаментальным духовно-нравственным императивам. Иисус часто критикует фарисеев за то, что, погруженные в мелочный формализм, они оставляют *важнейшее в законе* (Мф. 23:23). Этим важнейшим — квинтэссенцией всего закона и пророков — и оказываются две процитированные заповеди.

О взаимосвязи между двумя заповедями в контексте взаимоотношений между Иисусом и ветхозаветным законом говорит Иоанн Златоуст:

> *Вторая же подобна ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя.* Почему же подобна ей? Потому что вторая пролагает путь к первой и взаимно поддерживается ею... Итак, если любить Бога — значит любить ближнего... а любовь к ближнему имеет плодом своим хранение заповедей, то истинно сказано: на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки... Будучи спрошен о первой заповеди, приводит и вторую, почти настолько же важную, как и первая: хотя она и называется второй, но подобна первой... Таким образом Спаситель доказал, что Он повинуется и закону, и пророкам[18].

[18] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 71, 1 (PG 58, 661–662). Рус. пер.: Т. 7 (2). С. 719–720.

«Соблюди заповеди»

Еще одним примером уважительного отношения Иисуса к закону Моисееву служит тот раздел беседы с богатым юношей, в котором говорится о заповедях:

> *И вот, некто, подойдя, сказал Ему: Учитель благой! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную? Он же сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог. Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди. Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 19:16–19).

Отвечая на вопрос юноши, Иисус цитирует не все десять заповедей закона Моисеева. Напомним эти заповеди:

> *1. Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов...*
> *2. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им...*
> *3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно...*
> *4. Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай и делай* [в них] *всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему...*
> *5. Почитай отца твоего и мать твою...*
> *6. Не убивай.*

Христос и богатый юноша. *Г. Гофман. 1889 г.*

7. Не прелюбодействуй.
8. Не кради.
9. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.
10. Не желай до́ма ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего... ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его... ничего, что у ближнего твоего (Исх. 20:2–17).

Итак, из десяти заповедей Иисус, согласно Матфею, цитирует шестую, седьмую, восьмую, девятую и пятую, присоединяя к ним ту заповедь, которую считал одной из двух важнейших в законе, — о любви к ближнему. В редакции Марка перечисление заповедей звучит так: *не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать* (Мк. 10:19). У Луки (Лк. 18:20) заповеди перечисляются в том же порядке, что и у Марка, с опущением заповеди *не обижай*. Если видеть в этой заповеди краткое изложение десятой заповеди закона Моисеева, можно считать, что Иисус ссылается на шесть из десяти

заповедей. Ни у Марка, ни у Луки в данном эпизоде заповедь о любви к ближнему не упоминается.

В восприятии древних евреев десять заповедей закона Моисеева делились на два списка соответственно двум скрижалям, на которых они были начертаны (Исх. 31:18; 32:15–19; 34:1–4, 28–29; Втор. 4:13; 5:22): заповеди 1–4, говорящие об отношении человека к Богу, и заповеди 5–10, посвященные взаимоотношениям между людьми. Ответ Иисуса богатому юноше может создать впечатление, что Он считал исполнение заповедей из второго списка достаточным для вхождения в жизнь вечную.

Продолжение истории, однако, говорит об обратном, как и весь контекст нравственного учения Иисуса. Высоко ценя заповеди Ветхого Завета, Иисус предлагал Своим последователям иной путь, не сводящийся к исполнению ни пяти или шести из десяти заповедей, ни всех десяти. Это тот путь духовного совершенства, на который Он указал богатому юноше и по которому юноша не захотел пойти (Мф. 19:21–22; Мк. 10:21–22; Лк. 18:22–23). Путь, предлагаемый Иисусом, не отвергает Моисеево законодательство, но ведет человека значительно дальше, в чем мы убедимся, рассматривая следующий раздел Нагорной проповеди.

По отношению же к конкретным заповедям Моисеева закона Иисус применяет дифференцированный подход. Некоторые Он просто цитирует, другие, как мы увидим, дополняет, третьи полностью переосмысливает. Четыре рассмотренных изречения Нагорной проповеди, посвященные закону и пророкам, являются лишь прелюдией к тому разделу проповеди, где нравственные предписания излагаются в форме антитез. Именно этот раздел наиболее ярко и полно выражает отношение Иисуса к закону и пророкам.

2

«ВЫ СЛЫШАЛИ, ЧТО СКАЗАНО ДРЕВНИМ»

Из всего многообразия нравственных тем, трактуемых в Ветхом Завете, Иисус выбирает шесть: 1) об убийстве и гневе; 2) о прелюбодеянии и борьбе с соблазном; 3) о разводе; 4) о клятве; 5) о непротивлении злу; 6) о любви к врагам.

Современные ученые спорят о том, кто является автором антитез: Иисус или позднейший редактор-компилятор, или же антитезы являются плодом совокупного труда Иисуса и последующего редактора. В частности, Р. Бультман считал первичными, то есть восходящими непосредственно к Иисусу, только первую, вторую и четвертую антитезы; остальные (третью, пятую и шестую) он считал вторичными, то есть принадлежащими автору Евангелия от Матфея[19].

Рассуждения о первичности и вторичности антитез представляются нам столь же бессмысленными и беспочвенными, как и попытки определить, какие из заповедей Блаженства восходят к Иисусу, а какие якобы додумали за Него редакторы. Все эти попытки основаны не более чем на домыслах и спекуляциях ученых, каждый из которых интерпретирует текст Евангелия на основе той или иной заранее

[19] *Bultmann R.* The History of the Synoptic Tradition. S. 135–136.

Моисей. *В. де Булонь. XVII в.*

принятой идеологемы. Мы не видим никакого иного пути, кроме как рассматривать антитезы в их целокупности, как мы рассматривали заповеди Блаженства, и воспринимать их как прямую речь Иисуса, донесенную до нас одним из Его учеников.

Большинство антитез начинается словами: *Вы слышали, что сказано древним* (Мф. 5:21). Слово «слышали» (ἠκούσατε) указывает прежде всего на устную традицию передачи информации, как и слово «сказано» (ἐρρέθη)[20]. Хотя первая часть цитаты имеется в письменном тексте, большинство слушателей Иисуса познакомились с ней, вероятно, в устной форме, через храмовое или синагогальное богослужение. Как мы говорили, помимо собственно текстов из Писания Иисус мог иметь в виду устную традицию комментариев к этим текстам, распространенную в раввинской среде[21]. В этом случае критика Иисуса могла бы иметь в виду не столько постановления закона Моисеева, сколько их раввинистическое толкование: именно так понимают смысл антитез некоторые ученые[22]. Однако текст антитез достаточно убедительно показывает, что объектом внимания Иисуса, а точнее — новой

[20] *Morris L.* The Gospel according to Matthew. P. 113–114.

[21] См.: *Meier J. P.* The Vision of Matthew. P. 243.

[22] См. в частности: *Davies W. D.* The Setting of the Sermon on the Mount. P. 105 (по мнению автора, учение Иисуса в передаче Матфея представляет собой антитезу не письменному закону Моисееву, а устной традиции; при этом автор исходит из старой гипотезы о том, что Матфей редактировал и расширял Марка).

интерпретации путем существенного расширения и восполнения, является сам закон Моисеев, даже если имеется в виду его раввинистическое толкование.

Кто такие «древние» (ἀρχαίοι), многократно упоминаемые Иисусом? Это те предки Его слушателей, которым через Моисея был дан закон: им было «сказано» то, чему Иисус противопоставляет Свои заповеди. Однако Моисей не был творцом ветхозаветного закона: он был лишь передаточным звеном, посланником Бога[23]. Подлинным автором закона, согласно буквальному прочтению текста Ветхого Завета, является Сам Бог: именно Он через Моисея дал людям законодательство, которое потому и считалось не подлежащим никакой критике, расширению или восполнению. Иисус, будучи Богом, считает Себя вправе расширять заповеди, данные «древним».

Во всех шести антитезах ветхозаветная заповедь, на которую Иисус ссылается, касается конкретных человеческих поступков или поведенческих норм (убийство, прелюбодеяние, развод, клятвопреступление, месть, ненависть к врагам). В трех случаях Иисус противопоставляет одному образу поведения другой, более совершенный, а в трех других вообще говорит не о поступках человека, а о его внутреннем состоянии.

В двух случаях из шести Иисус говорит не о том, о чем шла речь в цитируемых Им текстах: ветхозаветное установление служит лишь отправным пунктом для изложения Им Своего учения. В первой антитезе, приводя слова об убийстве, Иисус сразу же переходит к теме гнева и оскорбления. Во второй, процитировав заповедь о прелюбодеянии, Он говорит о вожделении и соблазне.

---

[23] См.: *Reisinger E. C.* The Law and the Gospel. P. 139.

В последующих четырех антитезах Иисус не просто корректирует, а фактически отменяет пункты Моисеева законодательства. При этом Он не ссылается ни на какой иной авторитет, кроме Самого Себя: Он не апеллирует ни к Богу, ни к кому-либо из предшествовавших Ему по времени учителей. Он просто заявляет: *А Я говорю вам.* Более того, Он не считает нужным обосновывать Свои требования, Он их просто декларирует[24]. За проповедью Иисуса стоит Его собственный авторитет — Бога, ставшего человеком и торжественно провозглашающего Новый Завет между Богом и людьми.

[24] См.: *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 153–154.

3. ГНЕВ И ОСКОРБЛЕНИЕ

Первая антитеза касается ветхозаветного постановления об убийстве. Она состоит из трех частей — собственно комментария к одной из заповедей закона Моисеева и двух призывов к примирению:

> *Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака́», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной.*
> *Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой.*
> *Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта* (Мф. 5:21–26).

Начало первой антитезы содержит буквальную цитату из Ветхого Завета, а именно шестую заповедь Моисеева законодательства: *Не убивай* (Исх. 20:13; Втор. 5:17). Однако продолжение цитаты *(кто же убьет, подлежит суду)* в Ветхом Завете отсутствует. На какой текст ссылается Иисус? Очень вероятно, что Он ссылается на некое изречение, бытовавшее в раввинской среде в устной или письменной форме. Тот факт, что выражение «подлежит суду» встречается в речи Иисуса дважды, а затем еще дважды перефразируется («подлежит синедриону», «подлежит геенне огненной»), говорит в пользу того, что Иисус цитирует некое неизвестное нам изречение, имевшее фиксированную форму и широко распространенное в Его время.

В Ветхом Завете мы встречаем многочисленные указания на то, что убийца должен быть предан смерти (Исх. 21:12, 15; Лев. 24:17; Чис. 35:16–18). Исходя из этого можно предположить, что слова «подлежит суду» указывают не столько на судебный процесс как таковой, сколько на смертный приговор как результат судебного процесса по делу об убийстве. Другое толкование: Иисус ссылается на предписание Моисеева законодательства, но одновременно и на существовавшую в Его время практику, по которой убийца становился «повинным» суду, то есть его дело подлежало судебному расследованию.

Далее в Своей речи Иисус вообще больше не упоминает убийство. Он сразу же переходит к тому, что может стать причиной убийства: к гневу и оскорблению. Общий смысл всего наставления: недостаточно просто наказывать за преступление, надо бороться с причинами зла, коренящимися в душе. Убийство является результатом процесса, который зарождается внутри человека (гнев) и приводит сначала к внешним проявлениям в виде оскорблений,

а затем может перейти в физическое насилие. Тему наказания за убийство Иисус оставляет в стороне как относящуюся к сфере уголовного права (которое в ветхозаветной традиции воспринималось как имеющее божественное происхождение). То, что убийца должен быть наказан, является самоочевидным и не требующим комментариев.

Из правовой сферы Иисус переходит к тем аспектам человеческого бытия и человеческих взаимоотношений, которые вообще не предполагают судебной ответственности в прямом, а не переносном смысле. Образы из юридической сферы используются Иисусом метафорически: очевидно, что суд (состоявший, как правило, из двадцати трех лиц) не может изучать случаи проявлений гнева, а синедрион (высший суд, включавший семьдесят одного человека) — заниматься инцидентами, связанными с употреблением оскорбительной лексики. Суд и синедрион здесь воспринимаются скорее как предвестники Божественного суда, на который указывает выражение «геенна огненная». Речь идет об ответственности человека за свои чувства и слова: он отвечает за них не перед человеческим судом, но перед судом правды Божией.

Ключевым словом, которое четырежды встречается в рассматриваемом отрывке, является слово «брат» (ἀδελφός). Вся сфера взаимоотношений между людьми описывается с использованием «семейной» терминологии: все люди представлены как единая семья, состоящая из братьев. Мы встретим такое же настойчивое использование термина «брат» далее в Нагорной проповеди, в отрывке о сучке и бревне (Мф. 7:3–5), где этот термин будет употреблен трижды, а затем в наставлении о том, как обличить согрешившего брата (Мф. 18:15), где он употреблен дважды. Гневаться на ближнего и оскорблять его нельзя прежде всего потому,

что ближний — твой брат. Вслед за Учителем апостол Петр будет также употреблять термин «брат» в качестве синонима термина «ближний» (Мф. 18:21).

Добавим к сказанному, что термин «брат» имеет в устах Иисуса инклюзивный (обобщающий) смысл, указывающий также на «сестру». Согласно традиции, восходящей к Ветхому Завету, все поучения Иисуса были адресованы как бы к мужской аудитории. При этом подразумевалось, что они автоматически распространяются и на женщин. Чтобы убедиться в том, что для Иисуса термин «брат» имел именно такой смысл, можно вспомнить, как однажды, когда Он беседовал с людьми в доме, Матерь и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним. И некто сказал Ему: *вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто Матерь Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь* (Мф. 12:46–50; ср. Мк. 3:31–35). Нас в данном случае интересует не сам этот эпизод, а то, что выражение «Матерь и братья» оказывается в итоге синонимичным словосочетанию «брат, и сестра, и матерь».

Употребление термина «брат» в рассматриваемом сегменте Нагорной проповеди заставляет вспомнить библейское повествование о двух братьях — Каине и Авеле (Быт. 4:3–8). Каин убил Авеля из ревности, и это преступление стало первым убийством, о котором рассказывается в Библии. В книге Премудрости Соломоновой причиной этого убийства назван гнев: *А отступивший от нее неправедный во гневе своем погиб от братоубийственной ярости* (Прем. 10:3). Каин, согласно этому изречению, отступил от Премудрости Божией и в гневе совершил преступление.

Убийство Авеля. *Михиль ван Кокси. XVI в.*

Характерно, что погибшим объявляется не Авель, умерщвленный Каином, а Каин: его духовной погибелью стало проклятие, полученное им от Бога (Быт. 4:11).

Гнев и ярость присутствуют еще в одном важном библейском тексте — в словах, которые на смертном одре произнес Иаков, говоря о двух своих сыновьях: *Симеон и Левий братья, орудия жестокости мечи их; в совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя, ибо они во гневе своем убили мужа и по прихоти своей перерезали жилы тельца; проклят гнев их, ибо жесток, и ярость их, ибо свирепа* (Быт. 49:5–7). Речь здесь идет о преступлении, которое два брата совершили, чтобы отомстить за бесчестие своей сестры. Иаков уже тогда осудил их за это, однако они не согласились с ним (Быт. 34:25–31). На смертном одре Иаков вспоминает об этом преступлении, вновь осуждает двух братьев и предсказывает рассеяние их потомству в наказание за их грех.

В Ветхом Завете термин «гнев» (ὀργή) обычно употребляется в двух значениях: по отношению к Богу и по отношению к людям.

Гнев Божий — одно из ключевых понятий Библии. Оно многократно встречается, в частности, в повествованиях, связанных с историей народа израильского во времена Моисея. Гнев Господень возгорается на Моисея, когда он пытается перечить Богу (Исх. 4:14). Гнев Божий становится причиной гибели войска фараона (Исх. 15:7). Гневом Своим

Бог угрожает нарушителям Его заповедей (Исх. 22:24). Бог гневается на народ израильский за его неверие и непослушание (Исх. 32:10–12; Чис. 11:1). Гнев Господень поражает народ израильский весьма великою язвою (Чис. 11:33) и мором (Чис. 16:46–49). Результатом гнева Божия становится поражение Мариами проказой (Чис. 12:9–10). По причине гнева Божия израильский народ вынужден блуждать по пустыне сорок лет, *доколе не кончился весь род, сделавший зло в очах Господних* (Чис. 32:13). Главной причиной гнева Божия является отступление народа от истинной веры и поклонение ложным богам:

> *И скажут все народы: за что Господь так поступил с сею землею? какая великая ярость гнева Его! И скажут: за то, что они оставили завет Господа Бога отцов своих, который Он поставил с ними, когда вывел их из земли Египетской, и пошли и стали служить иным богам и поклоняться им, богам, которых они не знали и которых Он не назначал им: за то возгорелся гнев Господа на землю сию, и навел Он на нее все проклятия... и извергнул их Господь из земли их в гневе, ярости и великом негодовании...* (Втор. 29:24–28).

Подобное же представление о гневе Божием мы встречаем в Псалтири, книгах пророков и других частях Ветхого Завета. При этом подчеркивается, что гнев Божий имеет иную природу, чем гнев человека: *Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Бог, а не человек* (Ос. 11:9). Гнев человека чаще всего мотивирован желанием мести и представляет собой эмоциональную реакцию на зло. Гнев Божий мотивирован желанием Бога вразумить человека и спасти его, даже если вразумление приходит

в форме тяжкого наказания. В Боге сочетаются гнев и милость: *В жару гнева Я сокрыл от тебя лицо Мое на время, но вечною милостью помилую тебя, говорит Искупитель твой, Господь* (Ис. 54:8); *Гнев Божий — на мгновение, а благоволение Его — на всю жизнь* (Пс. 29:6).

По отношению к людям понятие «гнев» употребляется для описания того состояния, которое может привести к несправедливости, оскорблению и убийству. В то же время бывает праведный гнев, причиной которого служат дурные поступки людей. Моисей неоднократно проявлял гнев по отношению к отдельным людям (Исх. 11:8; Лев. 10:16; Чис. 31:14) и к народу израильскому в целом (Исх. 16:20; 32:19). Проявления гнева и ревности о Боге евангелисты отмечают и в Самом Иисусе (Мк. 3:5; Ин. 2:15–17).

Запрещает ли Иисус в Нагорной проповеди всякий гнев или только напрасный гнев? Многие древние рукописи Евангелия от Матфея, в частности Синайский кодекс, не содержат слова «напрасно» (εἰκῇ) в данном стихе. На основании этого в современном критическом издании Нового Завета дается следующее чтение: «А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего, подлежит суду»[25]. Из древних авторов на краткую версию текста ссылаются Иустин, Тертуллиан, Ориген, Августин. Версия с добавкой известна Киприану Карфагенскому, Иоанну Златоусту и Кириллу Александрийскому[26].

Можно предположить, что добавление «напрасно» было сделано в оригинальном тексте Евангелия достаточно рано и явилось результатом правки редактора, который попытался таким образом снизить степень радикализма в этом

[25] Novum Testamentum graece. P. 10.

[26] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 166.

нравственного учения Иисуса. Как бы там ни было, буквальное чтение слов Иисуса в той или другой версии приводит прежде всего к выводу о непозволительности гнева как несправедливой реакции на поступки ближнего, ведущей к оскорбительным словам в его адрес. Речь, таким образом, идет о вполне конкретных проявлениях гнева.

Именно в этом смысле слова Иисуса понимаются в святоотеческой традиции. Василий Великий говорит о гневливости как страсти, превращающей человека в зверя; при этом он допускает возможность гнева против диавола[27]. Григорий Богослов пишет о гневе как природном свойстве человека, однако настаивает на необходимости контролировать его: «Не сама ли природа дала нам гнев? Но она дала также и силу владеть гневом. Кто дал нам слово, зрение, руки и ноги, способные ходить? Все это даровал Бог, но даровал на добро, и не похвалит тебя, если ты употребляешь их во зло... Это Божии дары — под руководством и управлением разума»[28]. Иоанн Златоуст указывает на положительные примеры употребления гнева. Он, в частности, считает, что при помощи гнева можно остановить грешника от совершения греховных поступков[29]. Толкуя слова Иисуса о гневе, Златоуст пишет (цитируя «версию с добавкой»):

> Этими словами Он не устраняет гнев полностью: во-первых, потому, что человек не может быть

[27] *Василий Великий.* Беседа 10, На гневливых. (PG 31, 368–369). Рус. пер.: Т. 4. С. 164–166, 173–176.

[28] *Григорий Богослов.* Стихотворения богословские. 25, На гневливость (PG 37, 837–838). Рус. пер.: Т. 2. С. 139.

[29] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Псалмы. 4, 7 (PG 55, 50–51). Рус. пер.: Т. 5. Кн. 1. С. 24.

свободен от страстей; он может сдерживать их, но совершенно не иметь их не властен; во-вторых, потому, что страсть гнева может быть и полезна, если только мы умеем пользоваться ею в надлежащее время... Когда же бывает подобающее время для гнева? Тогда, когда мы не за себя самих мстим, но обуздываем дерзких и обращаем на прямой путь беспечных. А когда гнев неуместен? Тогда, когда мы гневаемся, чтобы отмстить за самих себя... когда ссоримся из-за денег... Но многие поступают наоборот: они приходят в ярость, когда обижают их самих, но остаются холодны и малодушествуют, когда видят, как подвергается обиде другой. То и другое противно законам евангельским. Итак, не гнев собственно есть нарушение закона, но гнев неблаговременный...[30]

Переходя от темы гнева к теме оскорбления, Иисус употребляет два оскорбительных термина, один из которых дошел до нас в оригинальном звучании, другой — в переводе на греческий. Термин «рака́» — арамейского происхождения, он происходит от корня רוק *rwq* («быть пустым»). Значение этого термина обычно передают словами «пустой, ничтожный человек». Иоанн Златоуст считает, что на сирийском языке (так он называл арамейский) этот термин использовался для замены местоимения «ты», когда его использование означало проявление неуважения[31].

Греческий термин μωρός (переведенный как «безумный») буквально означает «глупец» или «невежда».

[30] *Его же.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 16, 7 (PG 57, 248). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 180–181.

[31] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 16, 7 (PG 57, 248). Рус. пер.: С. 181.

Он употребляется в греческом переводе Ветхого Завета, в частности, в следующем стихе: *Ибо невежда говорит глупое* (μωρὸς μωρὰ λαλήσει), *и сердце его помышляет о беззаконном, чтобы действовать лицемерно и произносить хулу на Господа, душу голодного лишать хлеба и отнимать питье у жаждущего* (Ис. 32:6). Здесь μωρός представлен не только как невежда, но и как беззаконник, богохульник, притеснитель людей. Мы не знаем, какое еврейское или арамейское слово, переданное греческим термином μωρός в звательном падеже, было произнесено Иисусом в данном случае, однако из общего контекста высказывания следует, что оно имело более оскорбительный смысл, чем слово «рака́». Именно это слово Иисус употребит во множественном числе, обличая фарисеев: *Безумные и слепые!* (μωροὶ καὶ τυφλοί) (Мф. 23:17).

Во второй части рассматриваемого отрывка Иисус говорит о примирении, используя образ из иудейской религиозной практики. Слова *если ты принесешь дар твой к жертвеннику* (Мф. 5:23) могут быть поняты как в прямом, так и в переносном смысле: речь может идти как о жертвоприношении, так и о молитве, предстоянии перед Богом.

Жертвоприношения сохраняли свою значимость в храмовом культе времен Иисуса: как мы помним, на сороковой день после Его рождения Иосиф и Мария пришли в храм, *чтобы принести в жертву, по реченному в законе Господнем, две горлицы или двух птенцов голубиных* (Лк. 2:24). В Евангелиях не упоминается ни одного случая, когда бы Сам Иисус или Его ученики приносили жертву в храме. В то же время исцеленному от проказы Он повелевает *пойти показаться священнику и принести жертву за очищение свое, как повелел Моисей* (Лк. 5:14). Иисус не отвергал культа жертвоприношений, хотя и соглашался с мнением книжника о том, что *любить* Бога *всем сердцем и всем умом, и всею душою, и всею*

крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожжений и жертв (Мк. 12:33).

В Нагорной проповеди Иисус настаивает на том, что человек не должен приносить жертву Богу до тех пор, пока не примирится с ближним. Для Бога ценна не жертва сама по себе, а то расположение сердца, с которым жертва приносится, и те добрые дела по отношению к ближним, которыми она сопровождается. Об этом говорили еще ветхозаветные пророки*: К чему Мне множество жертв ваших?.. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро* (Ис. 1:11, 16). Как бы продолжая эту тему в проповеди, которая вся построена на развитии и осмыслении ключевых тем ветхозаветной нравственности, Иисус ставит примирение с братом условием примирения человека с Богом и прощения его грехов. Та же мысль вложена в слова молитвы, которую Иисус даст Своим ученикам: *И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим* (Мф. 6:12).

Развивая тему, Иисус обращается к образам, взятым из пенитенциарной сферы: мириться с соперником надо, пока ты еще на пути с ним (Мф. 5:25), иначе он отдаст тебя судье, а судья слуге. Под слугой (ὑπηρέτης) в данном случае понимается темничный страж, а под темницей (φυλακή) — долговая тюрьма, откуда человек не выйдет, пока не отдаст все до последней полушки. Пенитенциарная система в Израиле предполагала несколько видов наказания. Все они перечислены в словах персидского царя Артаксеркса, адресованных израильскому вождю Ездре: *Кто же не будет исполнять закон Бога твоего и закон царя, над тем немедленно пусть производят суд, на смерть ли, или на изгнание, или на денежную*

пеню, или на заключение в темницу (1 Езд. 7:26). Правом предавать смертной казни во времена Иисуса обладали только римляне, тогда как приговорить к тюремному заключению мог еврейский судья. Тюремное заключение за долги в иудейской традиции не практиковалось, однако такая практика существовала в римском праве.

У Луки мы находим аналогичное изречение Иисуса, произнесенное, *когда собрались тысячи народа, так что теснили друг друга* (Лк. 12:1). Оно почти дословно совпадает с тем, что Иисус говорит в Нагорной проповеди: *Когда ты идешь с соперником своим к начальству, то на дороге постарайся освободиться от него, чтобы он не привел тебя к судье, а судья не отдал тебя истязателю, а истязатель не вверг тебя в темницу. Сказываю тебе: не выйдешь оттуда, пока не отдашь и последней полушки* (Лк. 12:58–59). Два соперника здесь не просто оказываются на пути: они вместе идут «к начальству», очевидно, надеясь, что начальство их рассудит. Слуга у Луки превращается в палача (*греч.* πράκτωρ), а кодрант (римская монета, равная двум лептам) — в полушку (*букв.* «лепту»).

В обоих случаях — и у Матфея, и у Луки — перед нами короткая притча, при помощи которой Иисус, как и в других притчах, дает определенную нравственную установку, используя образы из повседневной жизни человека. При этом притча может быть истолкована как в буквальном, так и в переносном смысле. Если ее воспринимать буквально, Иисус дает обычный житейский совет: не доводи дело до суда, найди компромисс со своим соперником. При толковании притчи в переносном смысле «за добрым советом можно разглядеть перспективу Страшного суда»[32]. Под путем при этом понимается земная жизнь: именно она дана

[32] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 173.

человеку, чтобы расплатиться с долгами перед ближними, то есть примириться с ними. Если человек перейдет в иную жизнь непримиренным, там его ждет суд Божий и суровое наказание.

В таком смысле понимают притчу многие толкователи начиная с Оригена: «Пока ты, говорит Он, находишься в этой жизни, — ибо жизнь есть путь, который проходят все люди, — принимай и не презирай напоминания совести. Если же презришь и так пройдешь жизнь, сама совесть, взяв на себя роль соперника, обвинит тебя перед Судьей, поставит в зависимость от Судящего и ты будешь предан ужасным карам»[33]. В комментарии, надписанном именем Иоанна Златоуста, но сохранившемся только на латинском языке, говорится:

> Господь торопит нас, чтобы мы поспешили примириться со своими врагами, пока еще живем в сей жизни... ибо Он знает, сколь опасно, если один из враждующих умрет, не примирившись... И если ты, пока еще на пути сей жизни, не заключишь мир со своим соперником, которого обидел, но вы во вражде предстанете после смерти перед Судьей Христом, то он (соперник) предаст тебя Христу, обвинив на Его суде, и Судия отдаст тебя слуге, то есть жестокому ангелу наказаний, и тот ввергнет тебя в темницу геенны[34].

[33] *Ориген.* Фрагменты на Матфея. 102 (GCS 41 (1), 58).

[34] *Псевдо-Иоанн Златоуст.* Комментарий на Евангелие от Матфея. Беседа 12 (PG 56, 693). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 133. Комментарий, ранее приписывавшийся Златоусту, в настоящее время считается произведением неизвестного автора начала V в. (*Banning J. van.* Opus imperfectum. P. V–XVI; *Idem.* Il Padre nostro. P. 293–313).

4 ВОЖДЕЛЕНИЕ, ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ, РАЗВОД

Следующие две антитезы Нагорной проповеди — вторая и третья — посвящены вопросам семейной этики. Вторая антитеза является комментарием Иисуса к седьмой заповеди закона Моисеева: *Не прелюбодействуй* (Исх. 20:14; Втор. 5:18). Третья посвящена разводу. Представляется целесообразным рассмотреть обе антитезы в совокупности, так как одна связана с другой:

> *Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем.*
> *Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.*
> *И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.*
> *Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния*

(πορνείας), *тот подает ей повод прелюбодействовать* (μοιχευθῆναι); *и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует* (Мф. 5:27–32).

Прелюбодеяние и вожделение

Термин «прелюбодеяние» в библейском контексте указывает прежде всего на супружескую измену.

В греческом языке для обозначения прелюбодеяния употребляются два термина, имеющие разные смысловые оттенки: μοιχεία и πορνεία. Первый в греческом языке чаще всего применяется к мужчине, второй — к женщине. Кроме того, первый указывает главным образом на нарушение супружеской верности, совращение чужой жены, то есть на прелюбодеяние в прямом смысле этого слова. Второй термин обладает более широким семантическим спектром: он может указывать на блуд, проституцию, распутное поведение, может использоваться также для обозначения добрачных половых связей, инцеста и других форм сексуальной безнравственности (некоторые из них перечислены в Лев. 18:6–23). Говоря о причине, по которой мужчине позволительно разводиться с женой, Иисус употребляет второй термин (πορνεία), обозначающий блудное деяние, совершенное женщиной.

Наставление о целомудрии, которое дает Иисус, процитировав седьмую заповедь Моисееву, на первый взгляд кажется достаточно близким к словам из десятой заповеди:

Иисус, сын Сирахов. *Гравюра. Ю. Ш. фон Кароль-сфельд. XIX в.*

Не желай жены ближнего твоего (Втор. 5:21; ср. Исх. 20:17). Можно вспомнить и другие библейские тексты, касающиеся целомудренного отношения к женщине, в частности слова Иова: *Завет положил я с глазами моими, чтобы не помышлять мне о девице* (Иов 31:1). Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержит целую серию наставлений относительно того, как благочестивый человек должен вести себя с женщинами:

> *Не засматривайся на девицу, чтобы не соблазниться прелестями ее...*
> *Не смотри по сторонам на улицах города и не броди по пустым местам его.*
> *Отвращай око твое от женщины благообразной и не засматривайся на чужую красоту: многие совратились с пути чрез красоту женскую; от нее, как огонь, загорается любовь.*
> *Отнюдь не сиди с женою замужнею и не оставайся с нею на пиру за вином, чтобы не склонилась к ней душа твоя и чтобы ты не поползнулся духом в погибель* (Сир. 9:5, 7–11).

Примером человека, чья жизненная судьба была переломлена пополам грехом воззрения на женщину с вожделением, был царь Давид. Жизнь этого библейского царя, самого успешного в истории Израиля, на протяжении долгого времени шла по восходящей: Бог благословлял его дела и труды, он одерживал победу за победой, царство

Гибель Урии. *Фреска. Микеланджело. 1500-е гг.*

его процветало, богатство умножалось. Все изменилось после того, как однажды, прогуливаясь по крыше своего дома, он увидел купающуюся женщину, *а та женщина была очень красива*. Давид, которому все было позволено, так как он обладал абсолютной властью, *послал слуг взять ее; и она пришла к нему, и он спал с нею*. Женщина между тем была замужней, и Давид знал об этом. Чтобы избавиться от ее мужа, Урии Хеттеянина, он приказал поставить его во время боя на самый трудный участок и оставить без поддержки. Урия погиб в бою, и жена плакала по муже своем. Когда же окончилось время плача, *Давид послал и взял ее в дом свой, и она сделалась его женою и родила ему сына. И было это дело, которое сделал Давид, зло в очах Господа* (2 Цар. 11:1–27). Расплатой за преступление стала смерть сына, которого родила Давиду жена Урии, а жизнь самого Давида никогда уже не была столь же успешной и беспечальной, как прежде.

В древнем Израиле, как и во всех патриархальных обществах, женщина не воспринималась как полноправная участница общественной жизни: она сидела дома и воспитывала детей, пока мужчины работали, учились, спорили между собой, слушали наставления учителей, решали социальные и иные вопросы. Предполагалось, что, если женщине необходимо что-то узнать, она узнавала это от мужа, который приносил домой новости.

В чреде наставлений, которые Господь дает Моисею, есть и те, которые касаются женщин. Однако они не адресованы женщинам напрямую: *И сказал Господь Моисею, говоря:*

скажи сынам Израилевым: если женщина зачнет и родит младенца мужеского пола, то она нечиста будет семь дней... (Исх. 12:1–2). Моисей пересказывает все полученные от Господа заповеди исключительно сынам Израилевым (Исх. 30:1), а они, в свою очередь, должны пересказать своим женам то, что последним необходимо знать.

Ветхозаветное брачное право было построено на представлении о том, что жена является собственностью мужа. Полный текст десятой заповеди Моисеевой звучит так: *Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего твоего* (Исх. 20:17; ср. Втор. 5:21)[35]. Жена здесь стоит в одном ряду с домом, рабами, волом, скотом, ослом и прочим имуществом. Данная заповедь, разумеется, не могла иметь никакого зеркального отражения применительно к замужней женщине, так как последняя не обладала собственным имуществом: все имущество принадлежало мужу, от которого по наследству передавалось его сыновьям.

В отношении прелюбодеяния закон Моисеев предписывает суровое наказание по отношению к обоим виновным — мужчине и женщине: *Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею, если кто будет прелюбодействовать с женою ближнего своего, — да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка* (Исх. 20:10). Речь здесь идет о конкретном случае: когда участниками прелюбодеяния являются мужчина и замужняя женщина.

[35] Слова, взятые в скобки, отсутствуют в масоретском тексте Библии, но присутствуют в Септуагинте. В версии Септуагинты, кроме того, первые два запрещения даны в обратном порядке, соответствующем Втор. 5:21: не желай жены ближнего твоего; не желай дома ближнего твоего.

Во многих других случаях закон гораздо более суров к женщинам, чем к мужчинам. В частности, если муж заподозрит жену в измене, она должна быть подвергнута унизительному испытанию горькой водой, наводящей проклятие (Чис. 5:11–31). Если мужчина, вступив в брак, обвинит свою жену в том, что она не девственница, родители должны *вынести признаки девства отроковицы* к старейшинам, то есть принести к ним ее одежду. В случае обнаружения доказательств девства жены до вступления в брак муж должен заплатить денежный штраф. Если же будет доказано, что женщина потеряла девство до вступления в брак, *то отроковицу пусть приведут к дверям дома отца ее, и жители города побьют ее камнями до смерти, ибо она сделала срамное дело среди Израиля...* (Втор. 22:13–21).

Двойные стандарты в отношении мужчин и женщин в браке существовали во многих патриархальных обществах. Они отражены в греко-римском праве, которое оказывало определенное влияние на иудейскую традицию, и исходят из общераспространенного в древнем мире представления о женщине как существе, всецело подвластном мужчине. Вступление в брак воспринималось как освобождение женщины из-под власти отца и переход под власть мужа. Честь мужчины в значительной степени основывалась на чистоте женщин, с которыми он находился в родственной связи: матери, сестер, жены, дочерей. От самого мужчины чистота не требовалась[36].

Общепринятым было представление о том, что женщина в нравственном отношении стоит ниже мужчины. Это представление разделяют Филон Александрийский и Иосиф Флавий, эллинизированные иудеи, жившие в I веке. По словам

[36] *Cohen D.* Law, Sexuality, and Society. P. 140.

Филона, ессеи избегают вступления в брак по той причине, что женщины корыстолюбивы и все свои силы отдают на то, чтобы ввести своих мужей в соблазн[37]. У Иосифа же мы находим такую интерпретацию предписаний закона Моисеева: «Показание одного свидетеля не должно иметь законной силы, но свидетелей должно быть трое или, в крайнем случае, двое, безупречный образ жизни которых мог бы служить гарантией справедливости их показаний. Свидетельство женщин, ввиду их легкомыслия и пристрастия, не должно быть принимаемо во внимание»[38]. В данном случае Иосиф основывается на библейских текстах, касающихся необходимости двух или трех свидетелей (Втор. 17:6; 19:15-21), однако добавляет к этим текстам запрещение привлекать в свидетели женщин.

В древней иудейской традиции достаточно широкое распространение имела полигамия и бигамия. Две жены было у Ламеха (Быт. 4:19), Елканы (1 Цар. 1:1), ряда других упоминаемых в Библии персонажей. Закон Моисеев предусматривал возможность для человека иметь две жены — одну любимую, другую нелюбимую (Втор. 21:15).

Помимо двух или нескольких жен мужчине дозволялось иметь наложниц из числа рабынь. Примеры такого рода в Библии многочисленны. Авраам имел жену и несколько наложниц, число которых не уточняется (Быт. 25:1). У Исава было три жены (Быт. 26:34; 28:9). Иаков имел двух жен и двух наложниц: все вместе они родили ему двенадцать сыновей и одну дочь (Быт. 29:23–30:13). О Гедеоне говорится, что у него было много жен, от которых он имел семьдесят сыновей, и наложница, родившая ему еще одного сына (Суд. 8:30–31).

[37] *Филон Александрийский.* Апология в защиту иудеев. 11, 14–17 (Opera. Vol. 6. P. 200).

[38] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 4, 8, 15. С. 152.

Исав продает право первородства за чечевичную похлебку. *М. Стомер. 1599 г.*

Много жен и наложниц было у царя Давида: сначала в Хевроне, а потом в Иерусалиме (2 Цар. 5:13). Рекордное число жен и наложниц, согласно Библии, было у царя Соломона: семьсот и триста соответственно (3 Цар. 11:3).

Во всех упомянутых случаях речь идет о лицах богатых и знатных: патриархах, царях, судьях. Между представителями среднего класса полигамия была распространена в гораздо меньшей степени, а малообеспеченные мужчины довольствовались одной женой. Полигамия сохранялась в иудейской среде достаточно долго. Царь Ирод Великий, по свидетельству Иосифа Флавия, имел девять жен[39] (по другим сведениям, их было десять).

Запрещая не только прелюбодействовать с женщиной, но и смотреть на нее с вожделением, Иисус, как может показаться, не говорит ничего принципиально нового

[39] *Иосиф Флавий.* Иудейская война. 1, 28, 4. С. 932.

по сравнению с тем, что на эту тему было сказано в Ветхом Завете. Более того, Он использует ту же самую внешнюю форму заповеди, что использовалась в законе Моисеевом, где все заповеди были обращены к мужчинам.

И тем не менее сама тональность, в которой Иисус дает Свою заповедь о недопустимости прелюбодеяния даже в мыслях, достаточно резко контрастирует с общим тоном наставлений о супружеской верности в Ветхом Завете. Используя гиперболические образы глаза, который надлежит вырвать, и руки, которую надо отсечь, Иисус подчеркивает святость брака, и именно в этом заключается сердцевинный пункт Его наставления[40]. Эта исходная позиция предопределяет и отношение Иисуса к разводу.

Учение о разводе и браке

Нормы, касающиеся развода, в законе Моисеевом прописаны достаточно подробно:

> *Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей*

[40] *Keener C. S.* The Gospel of Matthew. P. 192.

в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, — то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом... (Втор. 24:1–4).

Приведенный отрывок отражает практику, распространенную в иудейской традиции. Инициатором развода может быть только муж. Если он решил расстаться с женой, он должен дать ей письменное уведомление: в этом случае она может вступить в брак повторно.

Законодательство, касающееся развода, обросло многочисленными толкованиями в иудейском устном и письменном предании[41]. В частности, по-разному толковалось выражение *находит в ней что-нибудь противное.* О смысле этого выражения спорили, в том числе во времена Иисуса. Упоминание о такого рода спорах мы находим в Мишне — своде религиозных нравственных предписаний ортодоксального иудаизма, составленном на рубеже II и III веков:

Школа Шаммая говорит: мужчина не имеет права разводиться со своей женой, если она не нарушит супружескую верность; ибо написано: «потому что находит в ней что-нибудь *противное*». Школа Гиллеля говорит: [он может развестись с ней] даже если она плохо приготовила еду, ибо написано: «потому что находит в ней *что-нибудь* противное». Раввин Акива говорит: даже если он нашел женщину красивее,

[41] См.: *Sigal Ph.* The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew. P. 105–143; *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. IV. P. 77–95.

ибо написано: «если... она не найдет благоволения в глазах его»[42].

Мнение Акивы не могло быть известно Иисусу, так как деятельность этого раввина пришлась на период после Его смерти. Что же касается позиций школ Шаммая и Гиллеля, то они наверняка были Ему известны. В той интерпретации закона Моисеева, которую приводит Матфей, Иисус близок к школе Шаммая: Он считает единственной допустимой причиной для развода прелюбодеяние жены. Однако Он идет дальше, приравнивая к прелюбодеянию брак с разведенной женщиной. Тем самым Иисус запрещает второй брак для мужчины.

К этой теме Он обращается еще раз в диалоге с фарисеями. Приведем его по версии Матфея:

И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца 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. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею

[42] Мишна. Гитин 9, 10. Цит. по: *Хейз Р.* Этика Нового Завета. С. 471. См. также: *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. IV. P. 94–95.

не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует (Мф. 19:3–9).

Заключительная фраза диалога почти буквально повторяет сказанное в Нагорной проповеди. Но начало диалога существенно расширяет тему. Фарисеи начинают с вопроса, имеющего прямое отношение к спорам между школами Гиллеля и Шаммая. Вопрошатели, очевидно, ожидают, что Иисус присоединится к мнению одной партии, и тогда другая партия объявит Его своим врагом. Иисус, однако, обращается к самым истокам — к сотворению Богом первой супружеской четы. Буквально цитируя первые страницы Библии (Быт. 1:27; 2:24), Он говорит о том, что изначальным замыслом Божиим был такой союз двух лиц в браке, который предполагает их соединение в одну плоть и пожизненную верность друг другу. Брачный союз мыслится как установленный Самим Богом: человек не вправе расторгнуть то, что Бог соединил[43].

В приведенных словах Иисус формулирует тот взгляд, который ляжет в основу христианского учения о браке как богодарованном союзе[44]. Апостол Павел настаивает на единстве и нерасторжимости брака. Второй брак он допускает для жены только в случае смерти мужа и для мужа только в случае смерти жены:

[43] Некоторые исследователи указывают на близость учения Иисуса о браке и разводе с аналогичным учением ессеев. См. в частности: *Tomson P. J.* «If This Be from Heaven...» P. 150–151. См. однако: *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. IV. P. 87–93 (автор доказывает, что тексты кумранской общины содержат запрет на многоженство, но не содержат однозначный запрет на развод).

[44] *Moloney F. J.* «A Hard Saying». P. 43–44.

> *Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться. А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей... Соединен ли ты с женой? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены. Впрочем, если и женишься, не согрешишь... Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе* (1 Кор. 7:8–11, 27–28, 39).

Приведенный текст интересен тем, что он является, вероятно, самым ранним христианским письменным документом на тему брака и развода. В нем мужчина и женщина представлены как имеющие равные права и возможности. Это понимание отражает весьма существенную эволюцию, которую учение о браке и разводе претерпело в новозаветной Церкви. Можем ли мы сказать, что переосмысление роли супругов в браке произошло уже в проповеди Иисуса, или это позднейшее развитие? Нам представляется, что именно Иисус заложил основы того понимания брака в христианстве, которое достаточно радикальным образом меняет всю перспективу взаимоотношений между супругами и их обязанностей в отношении друг друга сравнительно с тем, как эти обязанности изложены в Моисеевом законодательстве.

Если в Ветхом Завете жена представлена как собственность мужа, то в словах Иисуса муж и жена предстают как имеющие равную ответственность за сохранение

целостности брака. Если Моисеево законодательство при всех возможных его интерпретациях допускает развод по инициативе мужа, который должен дать жене разводное письмо, то Иисус эту норму законодательства считает нарушением изначального Божественного замысла. Развод был дозволен Моисеем по причине жестокосердия народа израильского, однако он противоречит воле Божией о нерасторжимости брачного союза. Не только муж имеет право рассчитывать на верность жены, но и жена на верность мужа.

Это подтверждается, в частности, параллельным повествованием Марка. Оно поначалу почти не отличается от повествования Матфея, кроме того, что фарисеи задают вопрос не о причине, по которой позволительно разводиться с женой, а вообще о допустимости развода. Иисус, по версии Марка, отвечает вопросом на вопрос: *Что заповедал вам Моисей?* (Мк. 10:3). Они цитируют слова о разводном письме; Иисус говорит то же самое, что мы прочитали у Матфея. Однако продолжение этой истории у Матфея и Марка существенно различается. У Матфея ученики указывают Иисусу на чрезмерный ригоризм Его учения о браке и разводе: *Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться.* В ответ Он излагает Свое понимание безбрачия (Мф. 19:10–12). У Марка же ученики, оставшись наедине с Иисусом в доме, вновь спрашивают Его о причинах развода, и Он отвечает: *Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует* (Мк. 10:10–12).

Нас интересует в данном случае малопонятное в русском переводе выражение *прелюбодействует от нее*. Это буквальный перевод греческих слов μοιχᾶται ἐπ᾽ αὐτήν, означающих «прелюбодействует по отношению к ней», то есть

нарушает верность ей. Именно здесь Иисус наиболее далеко отходит от ветхозаветного понимания брака и развода: Он говорит об ответственности мужа перед женой. Отвечая на вопрос фарисеев, Он, как и во многих других случаях, выходит за рамки поставленной проблемы, значительно расширяя саму перспективу, в которой она должна рассматриваться. Отталкиваясь от узкого законнического спора о причинах для развода, Иисус излагает учение, основанное не на предписаниях закона, а на изначальном замысле Бога по отношению к людям.

Таким образом, Иисус отделяет в Ветхом Завете то, что́ было установлено Богом и является проявлением Его воли, от того, что́ через Моисея было предписано или позволено людям в силу их жестокосердия. Этот герменевтический подход может быть применен к Моисееву законодательству в целом. Оно не может не шокировать современного человека своей чрезмерной строгостью и даже жестокостью: достаточно вспомнить обширный список преступлений и правонарушений, караемых смертью, и способы приведения в исполнение смертных приговоров. Характерно, однако, что Иисус критикует Моисеево законодательство не за жестокость, а, наоборот, за чрезмерную снисходительность в некоторых вопросах, в частности, в вопросе о разводе. В этом вопросе Моисей, по мнению Иисуса, пошел на уступки человеческой неспособности (или нежеланию) в полной мере выполнить Божий замысел.

Отличие версии Марка от версии Матфея заключается в том, что у Марка отсутствует упоминание о возможности развода за прелюбодеяние. Сравним два текста: *Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее* (Мк. 10:11); *кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует*

(Мф. 19:9). Разница очевидна. Обычно ее объясняют тем, что Матфей в данном случае отредактировал и дополнил Марка, поскольку для иудейской аудитории, на которую было рассчитано его Евангелие, такое дополнение было важно[45]. Однако следует обратить внимание на то, что у Матфея цитированные слова адресованы широкой аудитории, тогда как у Марка они являются частью разъяснения, которое Иисус дает ученикам в доме[46]. Возможно, беседуя с народом, Иисус указал на исключение из правила, тогда как в разговоре с учениками счел это ненужным.

Отношение Иисуса к прелюбодеянию и разводу может показаться чрезмерно ригористичным. Однако на всю систему человеческих взаимоотношений Он смотрит не только глазами человека, но и глазами Бога: в человеческом сообществе браки распадаются, но в очах Божиих они являются неприкосновенными[47]. В Своей проповеди Он всегда указывает на абсолютный идеал.

Кроме того, в учении Иисуса нравственный ригоризм удивительным образом сочетался со снисхождением к человеческим немощам. Он ставил высокую нравственную планку, но сознавал, что не все способны достичь ее. Он осуждал грех, но не осуждал грешника. Об этом свидетельствует Его отношение к лицам, замешанным в прелюбодеянии, блуде и иных грехах. К фарисеям Он обращает слова, которые должны были их глубоко возмущать: *Истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие* (Мф. 21:31). Сидя в доме Симона-фарисея,

[45] *Bock D. L.* Jesus according to Scripture. P. 299–300.

[46] У Матфея Иисус тоже дает отдельное разъяснение ученикам, но по содержанию оно отличается: там Иисус говорит о скопцах для Царства Небесного (Мф. 19:10–12).

[47] *Talbert Ch. H.* Reading the Sermon on the Mount. P. 82.

Помазание Иисуса миром. *Миниатюра. XI в.*

Он позволяет женщине, которая была грешница, помазать Ему ноги миром (Лк. 7:37).

Моисеево законодательство рассматривало проблематику брака и развода почти исключительно в правовом поле, потому и предписания носили преимущественно запретительный характер. Иисус не выводит тематику брака и развода полностью из этого поля, однако обращает внимание прежде всего на духовно-нравственные аспекты брака, говоря об опасности не только развода и прелюбодеяния, но и тех уклонений от супружеской верности, которые относятся исключительно к мысленной или эмоциональной сфере жизни человека. Именно в этой сфере надо искать решение проблем, проявляющихся в конкретных греховных деяниях.

От внешних предписаний, призванных оградить общество от правонарушений и преступлений, Иисус обращается к тому, что происходит внутри человека, к его сердцу.

Именно там сокрыт источник преступлений и грехов. По словам Иисуса, из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления (Мф. 15:19). В этом списке грехов мы находим и прелюбодеяния (μοιχεῖαι), и любодеяния (πορνεῖαι) — те самые грехи, о которых говорится в Нагорной проповеди.

Обращенность к внутреннему миру человека, к тайникам его души и сердца — важнейший аспект учения Иисуса о браке, разводе, прелюбодеянии и вожделении. Грехи, касающиеся половой сферы, лишь на первый взгляд являются грехами плоти. Источники этих грехов лежат в душевной области, в сердце человека. Иисус призывает не просто избегать греховных поступков, но и бороться с теми помыслами и чувствами, которые к ним приводят. В этом смысл слов о глазе, который необходимо вырвать, и руке, которую надо отсечь. В другом месте у Матфея, а также у Марка мы снова встретим то же самое наставление: к глазу и руке здесь будет добавлена еще нога (Мф. 18:8–9; Мк. 9:43–48). Мы можем предположить, что Иисус неоднократно использовал эти образы, указывая на трудность борьбы с греховными вожделениями: вырвать их из сердца не менее трудно и больно, чем вырвать глаз, отсечь руку или ногу.

Приведенные слова Иисуса имеют в церковной традиции долгую историю интерпретации. Тертуллиан, в частности, пишет: «Невозможно брать в жены ту, которой не видел и не возжелал. Неважно, что до женитьбы он не желал чужой жены: до женитьбы все жены — чужие, и никакая жена не выйдет замуж, если муж уже до брака не прелюбодействовал с нею взором... Что толкает мужчин и женщин и к браку, и к прелюбодеянию? Плотское вожделение, которое Господь приравнял к прелюбодеянию». Исходя из этой логики, Тертуллиан считает, что «самое лучшее для

человека — совершенно избегать женского пола». По его мнению, первый брак дозволен Богом по крайнему снисхождению, что же касается второго или третьего брака, то они должны быть однозначно запрещены[48].

Церковь не приняла такую трактовку учения Иисуса. Нравственный ригоризм Иисуса относится к тем проявлениям человеческой сексуальности, которые разрушают супружескую верность, подвергают опасности брак как богоустановленный союз мужчины и женщины. Ни Иисус, ни Церковь вовсе не выступают против влечения мужчины к женщине как такового, если оно ограничено рамками брачного союза или влечет за собой заключение брака. Тело женщины было изначально создано Богом как священный сосуд, в котором зарождается человеческая жизнь. Отношение к нему у мужчины должно быть благоговейным и трепетным, не должно превращаться в похоть. В браке супруги испытывают друг к другу взаимное влечение: женщина имеет естественное влечение к своему мужу (Быт. 3:16), а мужчина испытывает вожделение к женщине. Вожделение становится греховным и опасным, когда мужчина обращает его на женщину, которая ему не принадлежит, или на которой он не намеревается жениться. Именно в этом заключается основный смысл слов о том, что *всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем* (Мф. 5:28).

Толкуя эти слова, Иоанн Златоуст описывает различные виды вожделения и воззрения на женщин. При этом речь у него идет либо о чужих женах, либо о женщинах посторонних, которых мужчина встречает на улице и на которых засматривается. «Если хочешь смотреть

[48] *Тертуллиан.* О поощрении целомудрия. 9 (CCSL 2, 1027–1029). Рус. пер.: С. 364–365.

Святитель Иоанн Златоуст. *Икона. XI в.*

и услаждаться взором, то смотри постоянно на свою жену и люби ее: этого не воспрещает никакой закон, — заключает Златоуст. — Если же ты будешь засматриваться на чужую красоту, то оскорбишь и жену свою, отвращая от нее глаза свои, и ту, на которую смотришь, так как касаешься ее вопреки закону»[49].

В том же толковании Златоуст отвечает на вопрос, почему наставления Иисуса обращены только к мужчинам. Ничего не говоря о культурном контексте, в котором произносились эти наставления, писатель настаивает на том, что адресованное мужчинам в равной степени относится и к женщинам. Используя фразеологию апостола Павла (*муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви* — Еф. 5:23), Златоуст утверждает, что Иисус «везде полагает общие законы, хотя по видимости направляет их к одним мужчинам; говоря в назидание главе, вместе с тем Он дает наставление и всему телу. Он знает, что муж и жена суть единое существо, почему нигде и не различает пола»[50].

Златоуст касается и соотношения между учением Иисуса и ветхозаветным установлением о разводе. По его словам, в Ветхом Завете «был закон, который всякому, кто не любит жену свою по какой бы то ни было причине, не воспрещал

[49] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 17, 2 (PG 57, 257). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 193.

[50] Там же.

отвергать ее, и жениться вместо нее на другой» (таким образом, Златоуст понимал этот закон так же, как Гиллель). Закон этот был дан во избежание большего греха — чтобы мужья, которые не любят своих жен, не причинили им зла: «В самом деле, если бы закон принуждал держать жену и ненавистную, то ненавидевший легко мог бы убить ее. А народ иудейский на это был способен. Если иудеи не щадили своих детей, умерщвляли пророков и кровь проливали как воду, тем более они не пощадили бы жен». Толкование заповеди о разводе Златоуст увязывает со словами Иисуса о недопустимости гнева: «Но так как Спаситель воспретил всякий гнев, запрещая не только убийство, но и всякое негодование без причины, то Ему легко было теперь упомянуть и о законе касательно развода. А приводя всегда слова Ветхого Завета, Он показывает тем, что учит не противному, а согласному с ними и только усиливает, а не ниспровергает, исправляет, а не уничтожает древнее учение»[51].

Богословское понимание брака в христианской традиции основывается на словах из книги Бытия, процитированных Иисусом, о том, что *будут [два] одна плоть* (Быт. 2:24). На этом основании Церковь понимает под браком союз между мужчиной и женщиной, заключенный один раз на всю жизнь и предполагающий верность супругов друг другу. Учение Иисуса и христианской Церкви остается не только идеалом, но и нормой.

Если же говорить о применении этой нормы на практике, то здесь наблюдаются существенные различия между, в частности, католической и православной традициями. В католической традиции развод фактически запрещен; разведенные супруги не допускаются к Причастию; вступление

[51] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 17, 4 (PG 57, 259). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 195–196.

Брак в Кане Галилейской. *Веронезе. 1562–1563 гг.*

во второй брак возможно только в случае, если первый брак аннулирован церковной властью (что происходит крайне редко и требует церковно-судебного процесса). В православной практике достаточно широко применяется принцип «икономии» (снисхождения), согласно которому развод может быть при определенных условиях признан как свершившийся факт и разведенным супругам (или одному из них) может быть дозволено вступить во второй брак, а в исключительных случаях — в третий. При этом не существует процедуры «церковного развода», или «развенчания». Развод считается нарушением богоустановленного порядка, однако в некоторых случаях признается не только допустимым, но даже необходимым[52].

Что же касается протестантского мира, то здесь мы встречаем самые разные подходы: от крайне консервативного (фактически не допускающего ни развод, ни второй брак) до крайне либерального (допускающего не только то и другое, но также различные альтернативные браку формы сожительства). При этом многое отдается на усмотрение

[52] Например, в случае, если дальнейшее пребывание в браке влечет за собой угрозу жизни жены или детей. См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X, 3. С. 115.

самих супругов или их пастора. По словам протестантского исследователя, «неуклюжее церковное бракоразводное право в католицизме многим представляется прямой противоположностью Божией любви и Божию прощению. Отсутствие практикуемого церковного бракоразводного права в протестантизме, напротив, приводит к тому, что пасторы остаются наедине с проблемой...»[53]

Учение Иисуса о браке и разводе остается тем ориентиром, который продолжает сохраняться в центре христианского понимания брака. При этом данное учение оказывается одним из наиболее трудновыполнимых пунктов духовно-нравственной программы, содержащейся в Нагорной проповеди и других наставлениях Иисуса. Об этом свидетельствуют не только различные уклонения от изложенных Иисусом норм на практике, но и то многообразие толкований, которыми эти нормы обросли в богословской и канонической традиции христианских общин.

[53] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 206.

5. КЛЯТВА И ЛОЖЬ

Четвертая антитеза посвящена теме, которая современному читателю может показаться достаточно второстепенной: клятве и клятвопреступлению. Обычай давать клятвы и обещания сохраняется и в наше время, однако отношение к нарушению обещания в современном обществе обычно бывает вполне толерантным, если только обещание не имеет форму письменного обязательства, нарушение которого одной из сторон влечет за собой правовые или финансовые последствия. Клятва именем Бога вышла из употребления в современном секулярном обществе, поскольку само упоминание имени Божия практически исчезло из публичной сферы. Лишь в некоторых странах, имеющих христианские корни, сохраняются такие формы клятвы, как присяга на Библии при вступлении в должность главы государства.

В древности обычай давать клятву применялся значительно шире, чем в наше время. Ветхозаветные праведники во многих случаях употребляли клятвы (Быт. 14:22; 21:24; 47:31) или требовали клятвы от других (Нав. 2:12). Клятва произносилась в торжественной обстановке, в храме перед жертвенником (3 Цар. 8:31). Клятвопреступление рассматривалось как тяжкий грех, за который Бог сурово наказывает (Прем. 14:25, 30–31). Клялись Господом (1 Цар. 28:10; 2 Цар. 19:7;

Нагорная проповедь. *Р. Йелин. 1912 г.*

3 Цар. 2:8, 23), чьей-либо жизнью (Быт. 42:15; 2 Цар. 11:11). Закон Моисеев содержит следующие установления, касающиеся клятвы и необходимости ее исполнения:

> *Если кто даст обет Господу, или поклянется клятвою, положив зарок на душу свою, то он не должен нарушать слова своего, но должен исполнить все, что вышло из уст его* (Чис. 30:3).
>
> *Если дашь обет Господу Богу твоему, немедленно исполни его, ибо Господь Бог твой взыщет его с тебя, и на тебе будет грех; если же ты не дал обета, то не будет на тебе греха. Что вышло из уст твоих, соблюдай и исполняй так, как обещал ты Господу, Богу твоему...* (Втор. 23:21–23).

Иисус в Нагорной проповеди не цитирует ни один из ветхозаветных текстов дословно, но суммирует их содержание в следующих словах:

> *Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого* (Мф. 5:33–37).

Прямых параллелей к этому тексту мы не находим ни в одном из Евангелий. Однако он почти дословно повторяется в Послании Иакова: *Прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою, но да будет у вас: «да, да» и «нет, нет», дабы вам не подпасть осуждению* (Иак. 5:12).

«Не клянись вовсе»

Почему Иисус упоминает о клятвах небом, землей и своей головой? К Его времени обычай клясться Господом вышел из употребления, так как евреи перестали произносить имя Божие, дабы не нарушить вторую заповедь закона Моисеева:

Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно (Исх. 20:7; ср. Втор. 5:11). Вместо слова «Господь» (Яхве, Иегова) евреи времен Иисуса употребляли эвфемизмы, например слово «небо» (отсюда выражения «Отец Небесный», «Царствие Небесное»). Согласно одной из интерпретаций второй заповеди закона Моисеева, эта заповедь была направлена против клятвы именем Божиим, а в расширительном смысле — как запрет на всякие ложные или ненужные клятвы[54].

Споры о допустимости клятвы, о формах клятвы, о степени ответственности за клятвопреступление велись во времена Иисуса. Это очевидно из полемики Иисуса с фарисеями, которые считали недопустимым клясться храмом Иерусалимским или его жертвенником, но клялись золотом храма и тем, что на жертвеннике. Иисус жестко обличал их за лицемерие: по Его словам, *клянущийся жертвенником клянется им и всем, что на нем; и клянущийся храмом клянется им и Живущим в нем; и клянущийся небом клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем* (Мф. 23:15–22). Употребление подобного рода клятв Иисус считал одним из признаков лицемерия и беззакония при внешней, кажущейся праведности (Мф. 23:28). Слова Иисуса можно понять и в том смысле, что фарисеи считали недопустимым *нарушение* клятвы, если человек поклялся Иерусалимом или храмом; если же он поклялся жертвенником или даром, лежащим на жертвеннике, то такая клятва, с их точки зрения, имела менее обязывающий характер.

Обычай полностью воздерживаться от клятвы, к чему призывает Иисус в Нагорной проповеди, в Его времена

[54] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 215.

существовал у ессеев. Иосиф Флавий пишет о членах этого движения: «Всякое произнесенное ими слово имеет больше веса, чем клятва, которая ими вовсе не употребляется, так как само произнесение ее они порицают больше, чем ее нарушение. Они считают потерянным человеком того, которому верят только тогда, когда он призывает имя Бога». При этом он указывает на обычай при вступлении в общину давать целую серию обетов:

> ...Прежде чем он начинает участвовать в общих трапезах, он дает своим собратьям страшную клятву в том, что он будет почитать Бога, исполнять свои обязанности по отношению к людям, никому — ни по собственному побуждению, ни по приказанию — не причинять зла, ненавидеть всегда несправедливых и защищать правых; затем что он должен хранить верность к каждому человеку и в особенности к правительству, так как всякая власть исходит от Бога. Дальше он должен клясться, что если он сам будет пользоваться властью, то никогда не будет превышать ее, не будет стремиться затмевать своих подчиненных ни одеждой, ни блеском украшений. Дальше он вменяет себе в обязанность говорить всегда правду и разоблачать лжецов, содержать в чистоте руки от воровства и совесть от нечестной наживы, ничего не скрывать пред сочленами; другим же, напротив, ничего не открывать, если даже пришлось бы умереть за это под пыткой. Наконец, догматы братства никому не представлять в другом виде, чем он их сам изучил, удержаться от разбоя и одинаково хранить и чтить книги секты и имена ангелов.

Такими клятвами они обеспечивают себя со стороны новопоступающего члена[55].

Эти обеты Флавий называет присягой: за их нарушение член общины исключался из нее[56]. Разграничение между клятвой и обетом проводили также раввины времен Иисуса: клятву человек давал в суде, подтверждая истинность своих показаний; обет приносился Богу и содержал заверение в том, что человек будет от чего-либо добровольно отказываться[57].

Если в полемике с фарисеями Иисус делает акцент на обычае заменять имя Божие эвфемизмами, то в Нагорной проповеди Он говорит о недопустимости клятвы вообще, в частности клятвы теми предметами, над которыми человек не имеет власти. При этом Он перефразирует слова Господа из книги пророка Исаии: *небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих* (Ис. 66:1). Человек не должен клясться ни небом, ни землей, потому что они ему не принадлежат: их Творец и Хозяин — Бог.

Нельзя клясться Иерусалимом, потому что он — «город великого Царя», то есть место, где Бог пребывает в Своем храме. Иисус называл Иерусалимский храм тем, что принадлежит Отцу Его (Лк. 2:49), домом Отца Своего (Ин. 2:16), домом Божиим (Мф. 12:4). Иерусалим считался святым городом (Мф. 4:5) именно потому, что в нем находился храм — место особого присутствия Божия (2 Цар. 7:5). Собственно «местом обитания» Бога является небо (3 Цар. 8:30, 39, 43, 49). Однако храм построен как жилище Бога, место Его вечного

[55] *Иосиф Флавий.* Иудейская война. 2, 8, 7. С. 960–961.

[56] Там же. 8. С. 961.

[57] Иисус и Евангелия: Словарь. Т. 1. С. 329.

Иерусалим. *Н. А. Ярошенко. 1892 г.*

пребывания (3 Цар. 8:12), куда обращен взор Бога (3 Цар. 8:29) и куда люди простирают руки, чтобы Бог услышал их молитву (3 Цар. 8:38–39). Обычай в молитве обращаться в сторону Иерусалима был широко распространен во времена Иисуса; он и поныне сохраняется в ортодоксальном иудаизме.

Почему человек не может поклясться собственной головой, то есть своей жизнью или своим телом? Потому что он рождается, живет и умирает не по своей воле: хозяином его жизни, как и хозяином неба и земли, является Бог. Человек не властен над своим физическим устройством: он живет в том теле, которое получил от Бога. В этом смысл слов Иисуса о том, что человек не может изменить цвет волос или прибавить себе роста хотя бы на один локоть (Мф. 6:27). В наше время люди не только красят волосы, но и ложатся на хирургические операции, чтобы прибавить себе несколько сантиметров роста, изменить свою внешность, изменить пол. Представление о том, что человек является хозяином своей жизни и жизни своего потенциального потомства, приводит к широкому распространению

самоубийств, эвтаназий, абортов. Для христиан, однако, слова Иисуса продолжают сохранять свою значимость, и учение Церкви о недопустимости подобных явлений исходит из того миропонимания, которое выражено Самим ее Основателем.

В святоотеческой традиции слова Иисуса о недопустимости клятв комментировались по-разному. Распространенной была точка зрения, согласно которой не следует давать клятвы потому, что это создает дополнительный риск клятвопреступления. По словам Григория Богослова, клятва воспрещена христианам по той причине, что нарушение клятвы или ложная клятва страшны и нетерпимы[58]. Иоанн Златоуст считает, что «клятвопреступление происходит от лукавого», является делом богопротивным, а клятва — «дело излишнее, без необходимости прибавляемое»[59]. С другой стороны, Кирилл Александрийский считал, что Христос запрещает клясться только теми вещами, которые Он перечислил[60]. При этом он ссылается на слова из Послания к Евреям: *Люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их* (Евр. 6:16).

Запрет на клятву в христианской традиции не распространяется на те обеты или присягу, которые человек дает при принятии на себя определенного образа жизни или при вступлении в священные степени. В частности, принимая

[58] *Григорий Богослов.* Слово 4, против Юлиана (PG 35, 661, 664). Рус. пер.: Т. 1. С. 106.

[59] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 17, 5 (PG 57, 261). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 199.

[60] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Матфея, фрагмент. 63 (PG 72, 380–381; Критическое издание: Matthäus-Kommentare. Frag. 63). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 146.

Великий постриг. *М. В. Нестеров. 1898 г.*

крещение, человек отрекается от сатаны и дает обещание быть верным Христу. При вступлении в брак мужчина и женщина дают обещание быть верными друг другу: это обещание произносится в храме, перед священником, в присутствии свидетелей. При принятии диаконской и священнической хиротонии произносится присяга перед крестом и Евангелием. При рукоположении во епископа присяга имеет вид подробного исповедания веры и содержит обещание соблюдать церковные каноны.

Монашеский постриг в православной традиции включает в себя торжественное произнесение нескольких обетов, сводящихся к трем основным: нестяжания, послушания и целомудрия (безбрачия). Обеты эти приносятся человеком добровольно, что является непременным условием действительности пострига. Поскольку обеты приносятся

Богу, никакая земная власть, в том числе церковная, не может освободить человека от необходимости их соблюдать. Процедура низведения монаха в мирянское достоинство, практикуемая в некоторых Церквах, является не благословением Церкви на снятие монашества, а лишь констатацией нарушения монахом своих обетов с вытекающими отсюда каноническими последствиями, такими как лишение священного сана в случае если монах им обладал, недопущение бывшего монаха к венчанию в случае вступления его в брак.

Монашеские обеты в православной традиции не имеют срока действия. В некоторых монашеских орденах Католической Церкви вечным обетам предшествуют временные. Так, например, картезианцы после двух лет новициата дают временные обеты на три года, потом обновляют их еще на два года и лишь после этого дают вечные обеты, которые должны соблюдать всю оставшуюся жизнь. В протестантской и англиканской традициях монашество как таковое отсутствует.

Все эти примеры свидетельствуют о том, что христианская традиция восприняла четвертую антитезу из Нагорной проповеди не в смысле запрета на любые формы обещания или присяги и не в том смысле, что обещания не следует давать, чтобы их потом не нарушить (хотя последнее толкование, как мы видели, встречается у некоторых отцов Церкви). Есть жизненные ситуации или служения, которые требуют принятия на себя человеком определенных обязательств, свидетельством которых является обещание или присяга. Публичный характер такого обещания, произносимого в присутствии свидетелей, призван гарантировать выполнение человеком взятых на себя обязательств.

Ложь — от лукавого

Как понимать изречение Иисуса: *Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого* (Мф. 5:37)? Оно может относиться к клятве, но может иметь и самостоятельное значение. Очень вероятно, что частица δέ («но»), при помощи которой оно скреплено с предыдущими словами, касающимися клятвы, служит переходом к следующей теме, как это часто бывает в речениях Иисуса. В этом случае данное изречение следует понимать как напоминание об ответственности человека за свои слова, запрет на ложь, при которой одно у человека на уме или в сердце, другое на языке.

Прямой запрет на ложь содержится уже в Ветхом Завете: ...*Не лгите и не обманывайте друг друга* (Лев. 19:11). Девятой заповедью Моисеевой запрещается произносить ложное свидетельство на ближнего (Исх. 20:16; Втор. 5:20). Истина имеет Божественный источник, а ложь — от диавола. В диалогах Иисуса с иудеями Бог противопоставляется диаволу, а истина — лжи, отцом которой является диавол: *он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи* (Ин. 8:44).

В этом смысле следует понимать и заключительную часть изречения Иисуса: *а что сверх этого, то от лукавого* (Мф. 5:37). Слово «лукавый» в славянском и русском переводе Евангелия используется для передачи греческого πονηρός, означающего «злой», «дурной», и применяется по отношению к диаволу[61]. Диавол действует через ложь, оболь-

[61] В современном русском языке слово «лукавый» приобрело несколько иной оттенок, указывая, скорее, на хитрость, чем на

щая людей ложными обещаниями и надеждами (Быт. 3:13). Человек не должен уподобляться диаволу, используя ложь в своей речи или воспринимая ложь как средство к достижению тех или иных целей.

В христианской традиции запрет на ложь, как и запрет на клятву, интерпретируется по-разному. Отвечая на вопрос о том, можно ли лгать, имея в виду какую-либо пользу, Василий Великий пишет: «Этого не дозволяет сказанное Господом, Который решительно говорит, что ложь от диавола, не делая никаких различий в лжи»[62]. По словам аввы Дорофея, «лжец не имеет общения с Богом»[63]. По утверждению Иоанна Лествичника, «ложь есть истребление любви; а клятвопреступление есть отвержение от Бога»[64]. В то же время в аскетической литературе мы встречаем утверждения о допустимости лжи при определенных обстоятельствах. У того же Лествичника мы находим парадоксальное утверждение: «Когда мы будем совершенно чисты от лжи, тогда уже, если случай и нужда потребуют, и то не без страха, можем употребить ее»[65].

При каких обстоятельствах нужда может потребовать употребление лжи? В Библии описаны некоторые подобные случаи. Авраам выдает Сарру за свою сестру (Быт. 8:13–19). Иаков при помощи лжи присваивает себе отцовское благословение (Быт. 29:15–30). В обоих упомянутых случаях Библия

зло (ср. выражение «лукавая улыбка»). В синодальном переводе Библии слово «лукавый» употребляется в его исконном славянском значении.

[62] *Василий Великий.* Правила, кратко изложенные. 76 (PG 31, 1136). Рус. пер.: Ч. 5. С. 252–253.

[63] Дорофей Газский. Поучение. 9 (SC 92, 320). Рус. пер.: С. 126.

[64] *Иоанн Лествичник.* Лествица. 12 (PG 88, 853). Рус. пер.: С. 206.

[65] Там же. 12 (PG 88, 856). Рус. пер.: С. 208.

Иисус Навин помиловал Раав. *Гравюра. Доре. 1860-е гг.*

не дает никакой нравственной оценки этим действиям. Однако в других случаях Священное Писание фактически оправдывает действия людей, употребляющих ложь и хитрость для спасения жизни. В рассказе о пребывании народа израильского в Египте содержится упоминание о повивальных бабках, которые спасали жизнь еврейских детей, обманывая фараона; за это они получали благоволение Божие (Исх. 1:17–20). Раав-блудница спасла жизнь двум юношам-соглядатаям, скрыв от посланников царя Иерихонского то, что они находятся в ее доме (Нав. 2, 1–6); ее поступок приводится в пример веры и добродетели (Евр. 11:31). Аналогичным образом служанка спасла жизнь двум посланникам Давида: спрятав их в колодце, она сказала гнавшимся за ними людям Авессалома, что они ушли в другую сторону (2 Цар. 17:18–21).

Рассматриваемые слова из Нагорной проповеди нельзя воспринимать как безоговорочный запрет на ложь при каких бы то ни было обстоятельствах. Иисус указывает на главный принцип, которым человек должен руководствоваться в жизни: его слово не должно расходиться с мыслью или делом. Недопустима ложь как жизненная установка. Если человек говорит «да», это должно означать «да», «нет» должно означать «нет». Это касается в том числе и выполнения человеком клятв и обещаний.

6 НЕПРОТИВЛЕНИЕ ЗЛУ НАСИЛИЕМ

Пятая антитеза является комментарием к следующим постановлениям закона Моисеева: *отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб* (Исх. 21:23–25); Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: *перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать* (Исх. 24:19–20). Отталкиваясь от этих постановлений, Иисус говорит:

> *Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся* (Мф. 5:38–42).

Отрывок состоит из изречения, в котором постулируется общий принцип, и пяти конкретных примеров, иллюстрирующих его применение. Из этих примеров только один — и то лишь при самой прямолинейной буквальной

Нагорная проповедь. *С. Ричи. 1725 г.*

интерпретации — касается случаев нанесения физического ущебра и относится к правовой сфере; второй относится к ней опять же только при буквальном толковании; следующие три не имеют к ней никакого отношения[66].

В целом можно говорить о том, что весь отрывок сконцентрирован не столько на интерпретации закона, сколько на установлении новых принципов взаимоотношений людей между собой в повседневной жизни. Используя цитату из закона в качестве отправного пункта, Иисус выводит слушателей к новым горизонтам, предлагает им новую ступень нравственного совершенства:

> Моисей свел их со ступени обре́зания и поставил на ступень правды: не ударяй ближнего твоего неправедно, потому что если он ударит тебя, то ты взыщешь отмщение праведно. Господь же возвысил их со ступени правды и поставил на ступень благодати,

[66] См.: *Nolland J.* The Gospel of Matthew. P. 257.

говоря: не ищи отмщения на том, кто ударяет тебя в щеку, но обрати к нему и другую[67].

Закон адекватного возмездия

Закон Моисеев строился на принципе адекватного возмездия за нанесенный человеку урон: за материальный ущерб полагался штраф в размере нанесенного ущерба, за телесное повреждение полагалось нанесение соответствующего повреждения обидчику, за убийство — смертная казнь (Исх. 24:17–19). В научной литературе этот принцип получил название закона талиона (*лат.* lex talionis, от слова talis в значении «такой же»). Закон талиона в разных формах существовал во многих древних цивилизациях и восходил к одному из древнейших человеческих обычаев — кровной мести.

В законе Моисеевом принцип талиона носил в том числе ограничительный характер: за выбитый другому глаз человек не должен был лишиться обоих глаз, за выбитый зуб — нескольких зубов[68]. Принцип адекватного возмездия был важен для предотвращения непропорциональной мести в той

[67] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие. 6, 14 (Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile. P. 68). Рус. пер.: С. 93. Цитируемый здесь перевод сверен с сирийским оригиналом. Дореволюционным переводчикам была доступна только армянская версия толкования прп. Ефрема на Диатессарон; сирийский текст был введен в научный оборот в 1963 г.

[68] См.: *Райт К.* Око за око. С. 323–325. Подробнее об интерпретации принципа талиона в Ветхом Завете, Новом

Братья Иосифа опорожняют мешки с хлебом и серебром перед Иаковом, отцом своим. *Мозаика. XII в.*

социокультурной среде, которая описана на страницах Библии. Примеров такой мести в Ветхом Завете немало. Достаточно вспомнить рассказ о том, как сыновья Иакова Симеон и Левий отомстили сыну местного князя за то, что он обесчестил их сестру: они убедили всех мужчин города принять обрезание, а когда те были в болезни, напали на город, убили мечом князя вместе с сыном, *умертвили весь мужеский пол... разграбили город... взяли мелкий и крупный скот их, и ослов их, и что ни было в городе, и что ни было в поле; и все богатство их, и всех детей их, и жен их взяли в плен...* (Быт. 34:1–29).

Нанесение телесных увечий в качестве наказания за совершённые преступления было широко распространено в Древнем мире. До сих пор оно практикуется в некоторых странах, где действуют законы шариата. Шариат, как и его источник — ветхозаветное право, строится на принципе, согласно которому мера наказания должна быть адекватна совершённому преступлению. В цивилизованном мире телесные увечья в качестве наказания не практикуются,

Завете и талмудическом иудаизме см. в: *Neusner J., Chilton B. D., Levine B. A.* Torah Revealed, Torah Fulfilled. P. 187–228.

однако представление о том, что наказание должно быть соразмерно преступлению, лежит в основе любого законодательства, даже в тех странах, где самой строгой мерой наказания является тюремное заключение: чем более тяжким является преступление, тем больший срок, вплоть до пожизненного, назначается преступнику.

Цитируя слова, относящиеся к правовой сфере, Иисус не комментирует их буквальный смысл. Ни в этом, ни в других Своих поучениях Он не оспаривает право государственной власти применять по отношению к преступникам те или иные наказания, не выступает против смертной казни, не призывает к смягчению уголовного права. Требуя отдавать *кесарево кесарю, а Божие Богу* (Мф. 22:21), Иисус проводит четкий водораздел между властью земной и властью небесной, между законами земными и той правдой вечной жизни, которую Он принес людям. Эта правда заложена в Его наставлениях, в том числе в Нагорной проповеди, которая не содержит никаких призывов к изменению общественного устройства, но наполнена призывами к преображению внутреннего мира человека, изменению его ценностных ориентиров, мировосприятия, системы взаимоотношений с другими людьми.

Важно помнить, что в Нагорной проповеди Иисус обращался не к судьям народа израильского, а к Своим ученикам. Ситуации, в которых есть обиженный и обидчик, Иисус рассматривает из перспективы обиженного, тогда как ветхозаветный закон рассматривал их из перспективы обидчика. Тем самым Он вводит новую и более высокую норму праведности, чем та, которая была характерна для Ветхого Завета[69].

[69] *Davis J. F.* Lex Talionis in Early Judaism. P. 4.

Непротивление злу

Нагорная проповедь. *Гравюра. Доре. 1860-е гг.*

Почему Иисус заповедует не отвечать злом на зло? Потому что зло не врачуется злом: искоренить зло можно только противопоставив ему добро. В случае конфликта между двумя людьми нравственную победу с христианской точки зрения одерживает не тот, кому удалось отомстить обидчику, а тот, кто воспрепятствовал продолжению конфликта, пойдя на уступки, в том числе пожертвовав своими интересами. В общественном сознании такой человек может выглядеть побежденным, но его личная победа над злом имеет для него большее значение, чем те его интересы, которые при этом могли быть ущемлены.

Преображение общества начинается с внутреннего изменения, происходящего в конкретном человеке. В долгосрочной перспективе нравственное учение Иисуса сказалось не только на отдельных людях — Его последователях, членах созданной Им Церкви. Оно сказалось на ценностной системе, лежащей в основе законодательства всех стран, чья история связана с христианской традицией. Идеалы гуманности и милосердия, характерные в том числе для правовой системы современных цивилизованных государств, своими корнями уходят в христианское нравственное учение. Сама идея уголовного наказания как средства исправления преступника, лежащая в основе современной

юриспруденции, была чужда Ветхому Завету, в котором наказание рассматривалось прежде всего либо как возмездие (Втор. 19:19), либо как средство устрашения других (Втор. 13:11; 17:13; 19:20), либо как способ «истребить зло» из среды народа (Втор. 13:5; 17:7, 12; 19:19; 21:21; 22:21–24; 24:7).

Мир сегодня был бы иным, если бы когда-то Иисус не произнес Свою Нагорную проповедь и другие наставления. Потребовалось много веков, чтобы христианские нравственные идеалы впитались в плоть и кровь человеческого сообщества. Многие из них, однако, до сих пор воспринимаются как трудновыполнимые, особенно при буквальном их понимании.

Слова «не противься злому» имеют вербальное сходство с ветхозаветными предписаниями, согласно которым зло должно быть истреблено из среды народа израильского путем адекватного воздаяния злодею за совершённое преступление (Втор. 19:15–21)[70]. При внешнем сходстве, однако, очевидно глубокое смысловое различие. Если Ветхий Завет именно в адекватном воздаянии видел главное средство борьбы с насилием и несправедливостью, то Иисус предлагает иной путь, прямо противоположный: зло должно истребляться не при помощи зла, а при помощи добра.

Рассматриваемое изречение имеет богатую историю интерпретации в христианской традиции[71]. Иоанн Златоуст отмечает:

> Потому Христос и добавил: *«А Я говорю вам: не противься злому»*. Не говорит «не противься брату», но «злому», показывая тем, что (обидчик) все делает по

[70] См: *Swartley W. M.* Covenant of Peace. P. 60.

[71] См.: *Allison D. C.* The Sermon on the Mount. P. 92–106.

> наущению диавола, и таким образом, слагая вину на другого, значительно смягчает и пресекает гнев против обидевшего. Что же, скажешь ты: неужели нам не следует противиться лукавому? Следует, но не так, а как повелел Сам (Господь), то есть готовностью терпеть зло. Таким образом ты действительно победишь лукавого. Ведь огонь гасят не огнем, а водой[72].

Кто такой «злой», о котором идет речь? Прежде всего следует указать, что для обозначения злого здесь употреблено то же самое греческое слово πονηρός, которое в других местах употреблялось в отношении диавола (в таком смысле оно было использовано за два стиха до этого, в окончании четвертой антитезы). В данном случае злой — это не диавол: идею непротивления диаволу приходится сразу же исключить, так как она противоречит христианскому учению о необходимости противостоять диаволу (Иак. 4:5; 1 Пет. 5:9–10; Еф. 6:11). Речь также не идет о некоем абстрактном зле, поскольку слово πονηρός употреблено с определенным артиклем, что указывает на конкретного носителя зла, на персонифицированное зло. В данном случае «злой» — это любой обидчик, любой человек, намеренно причиняющий зло другому.

Советы, которые дает Иисус, относятся не к правовой сфере, а к сфере межличностных отношений. Насколько буквально следует понимать эти советы? Еще древние толкователи обратили внимание на то, что пощечина обычно наносится по левой щеке, а не по правой: чтобы нанести удар по правой щеке, надо быть левшой. В этом видели указание на то, что слова Иисуса не следует понимать в буквальном

[72] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 18, 1 (PG 57, 265). Рус. пер.: Т. 7 (1). С. 204.

смысле[73]. Между тем в древнем Израиле именно удар в правую щеку тыльной стороной правой ладони считался наибольшим оскорблением (этот обычай до сих пор сохраняется в некоторых ближневосточных обществах).

Отметим также, что в параллельном месте у Луки высказывание дано в несколько ином, сокращенном варианте: *Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад* (Лк. 6:29). Здесь нет речи о правой щеке; об отнятии верхней одежды ничего не говорится как о результате судебного процесса. В версии Матфея, напротив, угроза конфискации имущества рассматривается как следствие юридической процедуры, до которой рекомендуется дело не доводить. Эта рекомендация перекликается со словами Иисуса, приведенными выше в Нагорной проповеди: *Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не вергли бы тебя в темницу* (Мф. 5:25). Вместо того чтобы в судебном порядке добиваться защиты от посягательств на свое имущество, ученику Иисуса предлагается просто отказаться от имущества.

Если первый образ (удар в правую щеку) говорит о непротивлении злу, а второй (отнятие одежды) — о добровольном отказе от защиты своих имущественных прав, то третий говорит об оказании услуг: тому, кто требует одной услуги, надо оказать и другую. Слова о том, что с хотящим пройти одно «поприще» (*греч.* μίλιον — миля[74])

[73] *Ориген.* О началах. 4, 2, 18 (PG 11, 381). Рус. пер.: С. 342.

[74] Речь идет о римской миле (чуть меньше полутора километров).

надо пройти два, отсутствующие в версии Луки, посвящены именно этому[75].

Как минимум четыре основополагающих принципа человеческого общежития оспариваются в одном изречении Иисуса: право человека на самозащиту; его право на защиту своей чести и достоинства[76]; его право на защиту своей собственности; принцип оказания только той услуги, которой от него требуют.

Христианский пацифизм?

Насколько буквально следует понимать наставления о непротивлении злу силой? Распространяется ли оно на христиан всех классов и профессий? В частности, может ли христианин служить в армии, защищать Отечество с оружием в руках, убивать людей ради спасения своих близких?

На рубеже XIX и XX веков с энергичной проповедью радикального пацифизма выступал Л. Н. Толстой. В своей книге «Путь жизни» Толстой цитирует другого пацифиста — американского пастора Э. Баллу (1803–1890), автора книги «Катехизис непротивления»:

[75] «Первая миля воздает кесарю кесарево, вторая... воздает Божие Богу», — отмечает исследователь (*Manson T. W.* The Sayings of Jesus. P. 160), имея в виду, что вводимый Иисусом принцип превосходит обычные стандарты общечеловеческой нравственности и выводит взаимоотношения между людьми в религиозную плоскость.

[76] См.: *Neyrey J. M.* Honor and Shame in the Gospel of Matthew. P. 203–208.

> Нельзя допустить, чтобы человек, истинный христианин, был членом общества, имеющего армию и военные учреждения. Неужели он может согласиться на то, чтобы признаваемый им глава правительства командовал армией и флотом и водил братьев его убивать братьев же иноплеменников? Не может христианин признавать такого сановника и участвовать в его выборе, не может, присягая именем Бога, обязываться делать дела убийства и насилия... При таких условиях христианин не примет никакой должности, никогда не захочет быть ни избирателем, ни избираемым и никогда не присоединится ни к Церкви, ни к государству, пока они будут поддерживать такие верования, пока и Церковь, и государство не перестанут распинать Христа[77].

Идеи Баллу и Толстого во многом сродни анархизму, причем оба основывают их на учении Христа. В XX веке с проповедью радикального пацифизма выступил американский теолог-меннонит[78] Дж. Йодер (1927–1997). По его мнению, служба в армии противоречит христианству, и единственным правильным ответом на призыв в армию для христианина является отказ:

> Многие, когда слышат о христианах, чья совесть не позволяет брать в руки оружие, оспаривают их позицию, считая невозможным, чтобы все следовали этому примеру. Это странный аргумент. Когда мы

[77] *Толстой Л. Н.* Полное собр. соч. Т. 56. С. 276.

[78] Меннониты — протестантская деноминация, возникшая в 1530-х гг. и названная по имени ее основателя, Менно Симонса. Согласно убеждениям меннонитов, христианин не может брать в руки оружие.

говорим о моральной чистоте и святости в любой другой сфере, мы не ожидаем, что мир последует за нами, прежде чем мы последуем за Христом. Мы твердо знаем, что быть призванным Иисусом значит быть другим, отличаться от мира. Как же наше безоружное существование зависит от того, готовы ли государства сложить оружие? Иисус предсказывал продолжение войны, пока существует этот мир, так же как Он предсказал оскудение веры и морали. Но это не может заставить христианина следовать путями этого мира, так же как не последует он принципам расточительства и воровства[79].

Отказ от службы в армии по религиозным убеждениям практикуется в некоторых современных религиозных общинах и сектах. Однако абсолютное большинство христиан — и православных, и католиков, и протестантов — исходят из иного понимания христианского учения. Призывы Иисуса к миротворчеству и к непротивлению злу силой, содержащиеся в Нагорной проповеди, они воспринимают как относящиеся к сфере межличностных отношений и не распространяющиеся на ситуацию войны: в этой ситуации действуют особые условия.

Тем не менее многие ученые, берущиеся за интерпретацию Евангелия от Матфея, склоняются в сторону пацифистского толкования рассматриваемых слов Нагорной проповеди. У. Луц видит в них выражение христианской пассивности. По его мнению, «решения, принятые большими Церквами» в отношении допустимости для христианина службы в армии и участия в войне, «показывают,

[79] *Yoder J. H.* He Came Preaching Peace. P. 27.

как велика опасность того, что ответственное участие в деятельности светской власти может затмить возвещение Божия Царства» и сделать нравственные требования Иисуса «практически отмененными»[80]. Американский исследователь Р. Хейз со своей стороны утверждает: «Судя по всему, новозаветные авторы не считали, что служить в армии греховно само по себе... В Новом Завете ничто прямо не запрещает [военную] карьеру для христиан». В то же время, по его мнению, «Новый Завет не дает никаких оснований считать, что христианское участие в войне может быть "справедливым". Поэтому учение о справедливой войне, хотя и представляет мнение большинства, должно быть отвергнуто или скорректировано в свете новозаветного учения»[81].

Пример Иисуса

Чтобы понять, как учение Иисуса о непротивлении злу может применяться на практике, надо посмотреть на Его собственный пример, а затем на то, как это учение комментируется в христианской традиции.

С одной стороны, в Иисусе мы видим пример непротивления злу силой. Наивысшей точкой этого непротивления является Его крестная смерть. Именно крест становится главным доказательством того, что заповедь о непротивлении злу исполнима:

[80] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 241, 251.

[81] *Хейз Р.* Этика Нового Завета. С. 451–452, 459.

Христос на кресте. *Рубенс. 1627 г.*

Все, что Иисус говорит ученикам, действительно было бы чистым мечтательством, если бы мы должны были видеть в Его словах общезначимую этическую программу, если бы тезис, что зло побеждается только добром, воспринимался как общезначимая мирская и житейская мудрость. Тогда все действительно свелось бы к безответственному выдумыванию

> законов, которым на самом деле мир вовсе не подчиняется. Беззащитность как принцип мирской жизни — это безбожное разрушение милостиво оберегаемого Богом мироустройства. Но сейчас говорит отнюдь не создатель программ, сейчас о преодолении зла терпением говорит Тот, Кто Сам на кресте был побежден злом и Кто вышел из этого поражения как торжествующий победитель. Не может быть иного оправдания этой заповеди Иисуса Христа, кроме Его креста[82].

С другой стороны, рассматривая отдельные эпизоды из жизни Иисуса, мы отнюдь не видим в Нем безоговорочной пассивности перед злом и агрессией. Зная о том, что Ему предстоит умереть за людей, Он тем не менее предпринимает усилия для спасения Своей жизни. Начало Его служения ознаменовано эпизодом, рассказанным Лукой: слова Иисуса, произнесенные в капернаумской синагоге, вызвали ярость слушателей, которые, *встав, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его; но Он, пройдя посреди них, удалился* (Лк. 4:28–30). В Евангелии от Иоанна приводится случай, когда иудеи хотели побить Иисуса камнями, но Он спросил их: *Много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?* (Ин. 10:31–32). Затем они попытались *схватить Его, но Он уклонился от рук их* (Ин. 10:39).

В этих эпизодах Иисус предстает отнюдь не как пассивный пацифист: Он предстает как Человек, Который не сопротивляется злу силой, но при этом не пасует перед злом,

[82] *Бонхёффер Д.* Хождение вслед. С. 91.

а старается доказать Свою правоту. В двух случаях Он спасает Свою жизнь, что было необходимо, потому что Его *время еще не настало* (Ин. 7:6), то есть Он еще не выполнил до конца предначертанную Ему миссию.

История Страстей дает нам дополнительные примеры. В Евангелии от Луки приводится такой диалог Иисуса с учениками, происшедший незадолго до Его ареста:

> *И сказал им: когда Я посылал вас без мешка и без сумы́ и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем. Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму́; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч; ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: и к злодеям причтен. Ибо то, что о Мне, приходит к концу. Они сказали: Господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно* (Лк. 22:35–38).

Из этого эпизода следует, что, предвидя арест Иисуса, некоторые Его ученики рассматривали вооруженное сопротивление в качестве одной из возможных реакций на грядущие события. Традиционное церковное толкование воспринимает слова «и купи меч» как образный призыв к бдительности. Ответ учеников, как и во многих других случаях, свидетельствует о том, что они не поняли смысла слов Учителя. Тем не менее мы видим, что в общине учеников появляется два реальных меча и Иисус не запрещает ученикам их носить. Один из этих мечей потом фигурирует в эпизоде с отсечением уха у раба первосвященника (Мф. 26:51–54; Мк. 14:47; Лк. 22:49–50; Ин. 18:10–11).

В Евангелии от Иоанна рассказывается, как, когда слуга первосвященника на суде ударил Иисуса по щеке, Он

Страсти Христовы. *Нидерланды. XV в.*

сказал: *Если Я сказал худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?* (Ин. 18:23). В ответ на пощечину Иисус не только не подставил другую щеку, но еще и оспорил право слуги первосвященника наносить Ему удар[83].

Поведение Иисуса во всех указанных случаях трудно отождествить с таким безоговорочным пацифизмом, который предполагает полную пассивность перед лицом зла.

Христианское понимание непротивления злу

Важным комментарием к словам Иисуса из Нагорной проповеди является Послание к Римлянам апостола Павла.

[83] См.: *Neumann F.* The New Heart. P. 110.

Обращаясь к молодой христианской общине, созданной в сердце империи, в непосредственной близости от императора и органов власти, Павел пишет:

> *Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте... Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь. Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром* (Рим. 12:14, 17–21).

Приведенное наставление обнаруживает близость, местами вербальную, с учением Иисуса, изложенным в Нагорной проповеди. Однако к словам Иисуса Павел делает существенное уточнение: человек не должен мстить за себя, потому что за него отомстит Сам Бог. Продолжая развивать свою мысль, Павел призывает к покорности в*ысшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены* (Рим. 13:1). Речь идет о светской власти, противиться которой — значит противиться Божию установлению. Начальник *не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое.* Поэтому повиноваться власти надо *не только из страха наказания, но и по совести* (Рим. 13:1–5). Таким образом, согласно Павлу, исполнение христианином основополагающих нравственных установок, вытекающих из учения Иисуса, должно сочетаться с лояльностью гражданской власти.

Христианские законы не отменяют светское законодательство, но дополняют его.

В отношении службы в армии среди раннехристианских писателей существовали разные взгляды. Тертуллиан упоминает о воинах-христианах, служивших в армии Марка Аврелия[84]. Обращаясь к римским правителям, Тертуллиан пишет:

> Мы существуем со вчерашнего дня и наполнили собою все ваши места: города, острова, крепости, муниципии, места собраний, самые лагери, трибы, декурии, дворец, сенат, форум. Одни только храмы ваши мы оставили вам. К какой открытой войне мы не были бы способны, на какую войну мы не были бы готовы, хотя бы и уступали вам в силе, — мы, которые так охотно дозволяем умерщвлять себя?..[85]

Из этих слов следует, что христиане времен Тертуллиана служили в армии (термин «лагери» указывает на военные подразделения). В более позднем сочинении, однако, писатель изменил свой взгляд на допустимость службы в армии для христианина: «Ибо хоть к Иоанну и приходили солдаты, и приняли они некую форму благочестия, а центурион так даже уверовал, но всю последующую воинскую службу Господь упразднил, разоружив Петра. Нам не разрешено никакое состояние, служба в котором будет направлена на непозволительное для нас дело»[86]. К тому времени когда были написаны эти слова, Тертуллиан уже ушел из Церкви

[84] *Тертуллиан.* К Скапуле. 4, 6 (CCSL 2, 1131). Рус. пер.: С. 216.

[85] *Его же.* Апологетик. 37, 4–5 (CCSL 1, 148). Рус. пер.: С. 170.

[86] *Его же.* Об идолопоклонстве. 19, 3 (CCSL 2, 1120). С. 266.

и примкнул к секте монтанистов[87]. Отрицательно относился к службе в армии и Ориген, который писал: «Никто не воюет за императора лучше, чем мы. Мы не намерены воевать под его командованием, но мы воюем от его имени, создавая особенную армию — армию благочестия, преподнося наши молитвы Богу»[88].

Конная статуя Марка Аврелия на римском Капитолии

Немногочисленные случаи отказа от службы в армии, известные от раннехристианской эпохи, были мотивированы тем, что эта служба была сопряжена с культом императора, которого обожествляли и которому приносили жертвы. Христиане отказывались от участия в этих обрядах, за что подвергались преследованиям: некоторые воины-христиане по этой причине стали мучениками.

В эпоху императора Константина отношение Церкви к военной службе стало более положительным. Этому немало способствовала начавшаяся в его эпоху христианизация общества, государства и самой армии. Уже в 314 году Арльский синод отлучил от церковного общения христиан, уклоняющихся от военной службы в мирное время. Тогда армия была еще преимущественно языческой. Спустя сто лет она стала преимущественно христианской, а после

[87] В серии CCSL произведение Тертуллиана «Об идолопоклонстве» помещено в томе «Opera montanistica» (CCSL 2, 1099–1124). Монтанизм — христианская секта II в., названная по имени своего основателя Монтана. Секта отличалась крайним ригоризмом в нравственных вопросах, отрицанием церковной иерархии и таинств.

[88] *Ориген.* Против Цельса. 8, 73 (SC 150, 348).

Битва у Мильвийского моста. *П. Ластманн. 1613 г.*

указа императора Феодосия об исключении из армии язычников — полностью христианской. В начале V века блаженный Августин формулирует теорию справедливой войны. По его учению, всякая война является бедствием, однако войны бывают лучшими и худшими, справедливыми и несправедливыми[89].

Приблизительно в этот же период воинская служба стала считаться подвигом[90]. К воинам, отдавшим жизнь за других, со временем стали применять слова, сказанные Иисусом о Самом Себе: *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин. 15:13). В «Пространном житии Константина Философа» приведен следующий эпизод из диспута просветителя славян святого Кирилла (IX век) с мусульманами:

[89] *Августин*. О граде Божием. 19, 7 (PL 41, 633–634). Рус. пер.: Т. 4. С. 119–120.

[90] Яркий пример — прославление Амвросием Медиоланским воинства императора Грациана. Напутствуя императора на войну с готами, Амвросий утверждал, что Бог дарует христианской армии победу над нечестивыми варварами и так исполнится ветхозаветное пророчество о поражении Гога (Иез. 39:3–16). См.: *Амвросий Медиоланский*. О вере. 2, 16 (PL 16, 587–588).

(Арабы спросили:) «...Если Христос — ваш Бог, почему не делаете, как Он велит? Написано ведь в евангельских книгах: молитесь за врагов, добро делайте ненавидящим и гонящим и щеку подставьте бьющим (ср. Мф. 5:44; Лк. 6:27). Вы же — не так, но острите оружие против тех, кто вам делает такое». Философ же на это ответил: «Если есть в законе две заповеди, кто исполняет закон — тот, кто соблюдает одну, или кто обе?» Ответили же они: «Тот, кто обе». Философ же сказал: «Бог сказал: молитесь за обижающих (Лк. 6:27–29; Мф. 5:39, 44). (Но) Он также сказал: в этой жизни никто не может явить большей любви, чем положивший душу свою за друзей (Ин. 15:13). Ради друзей мы и делаем это, чтобы с пленением тела и душа их в плен не попала»[91].

В сочинениях раннехристианских авторов законы, по которым живет христианская община, сравниваются с законами языческого мира. Полемизируя с Юлианом Отступником, Григорий Богослов говорит о том, что христианский закон предписывает «не мстить, не судиться, не иметь никаких стяжаний, не считать ничего собственностью, но жить в другом мире и настоящее презирать как ничтожное, не воздавать злом за зло, когда кто ударит нас по щеке, не жалеть ее, а подставить ударившему и другую, отдавать с себя не только верхнюю одежду, но и рубашку»[92]. Контраст между языческими законами и христианской нравственностью обусловлен тем, что христиане призваны «жить в другом мире», то есть, находясь среди обычных людей, подчиняясь

[91] Сказания о начале славянской письменности. С. 76.

[92] *Григорий Богослов.* Слово 4, против Юлиана (PG 35, 632). Рус. пер.: Т. 1. С. 94.

Святой Меркурий убивает Юлиана Отступника. *Коптская икона*

земным законам, жить в соответствии с иными, более высокими нравственными установками.

Нравственные правила, которые дает Иисус, действуют прежде всего внутри Церкви — общины Его учеников. Но христианин не может быть таковым только в среде себе подобных: он должен воплощать в жизнь христианские нравственные принципы в том числе в среде людей, чуждых этим принципам. Вот почему образ поведения христиан вызывал недоумение у язычников и требовал апологии на каждом новом этапе существования Церкви.

«Просящему у тебя дай»

Пятая антитеза завершается словами: *Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся* (Мф. 5:42). Эта заповедь почти дословно повторяется в Проповеди на равнине из Евангелия от Луки (Лк. 6:30), где она вкраплена в поучение, совпадающее с шестой антитезой Нагорной проповеди. Однако к тексту, который мы читаем у Матфея, у Луки добавлены следующие слова: *И если взаймы даёте тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают взаймы*

Христос Всемилостивый. *Икона. XIII в.*

грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы... взаймы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая... Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд (Лк. 6:34–36).

Если придерживаться гипотезы, согласно которой Матфей и Лука пользовались общим источником, который Лука сокращал, не вполне понятно, почему у Матфея отсутствуют слова, присутствующие у Луки. Также неясно, почему окончание приведенной цитаты у Луки отличается от параллельного места у Матфея: *Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48). Термин «милосердный» (οἰκτίρμων) отличается от термина «совершенный» (τέλειος) значительно большей конкретностью.

Слова «просящему у тебя дай» являются общим правилом, которое может относиться к любым просьбам. Что же касается слов «и от хотящего занять у тебя не отвращайся», то они относятся к более частной ситуации, которая в Нагорной проповеди остается без дальнейших разъяснений. В Проповеди на равнине у Луки мы получаем разъяснения, свидетельствующие о том, что Иисус и здесь обновляет основополагающие принципы Моисеева законодательства. В законе говорится о прощении, которое «состоит в том, чтобы всякий заимодавец, который дал взаймы ближнему своему, простил долг и не взыскивал с ближнего своего или с брата своего». Однако такое прощение производится раз в семь лет и не распространяется на иноземцев (Втор. 15:1–3). Иисус превращает частное предписание закона в универсальный принцип.

7. ЛЮБОВЬ К ВРАГАМ

Серию антитез, в которых Иисус противопоставляет Свое учение ветхозаветным предписаниям, завершают слова о любви к врагам:

> *Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего.*
> *А Я говорю вам: люби́те 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. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?*
> *И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?* (Мф. 5:43–47).

Изречение, на которое ссылается Иисус, отсутствует в Ветхом Завете. Ближайший эквивалент — слова из книги Левит, которые звучат так: *Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя* (Лев. 19:18). Под ближним (евр. רע *rē*^{a}ʿ) здесь понимается

соплеменник, представитель народа израильского, верующий в единого Бога: призыв книги Левит не распространяется на иноплеменников и язычников. В Нагорной проповеди Иисус берет из этого изречения лишь его смысловое ядро: *люби ближнего твоего;* все остальное Он оставляет за скобками. В других случаях, однако, Он приводит эту заповедь в более полном варианте: *Возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22:39; Мк. 12:31).

В таком варианте она встречается в разговоре Иисуса с законником, который, искушая Его, спрашивает: *Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?* Иисус отвечает: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки* (Мф. 22:35–40). В параллельном повествовании Марка Иисус, процитировав две основные заповеди, говорит законнику: *Иной большей сих заповедей нет* (Мк. 12:28–34).

Ту же историю мы встречаем у Луки, но здесь вопрос законника сформулирован по-иному: *Учитель! что́ мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?* Иисус отвечает вопросом на вопрос: *В законе что́ написано? ка́к читаешь?* В версии Луки заповеди о любви к Богу и ближнему озвучивает сам вопросивший Иисуса законник. Иисус реагирует словами: *Правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить*. Но законник не успокаивается — он спрашивает: *а кто мой ближний?* (Лк. 10:25–29). Иисус в ответ излагает притчу о том, как некий человек попался в руки разбойников, которые его раздели и избили; проходившие мимо священник и левит не помогли ему, и только самарянин, увидев его, сжалился над ним, перевязал его раны

и отвез в гостиницу. Иисус завершает притчу вопросом: *Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам?* Законник отвечает: *Оказавший ему милость.* Иисус говорит ему: *Иди, и ты поступай так же* (Лк. 10:30–37).

Весь этот материал необходимо учитывать для понимания того, какой смысл вкладывал Иисус в заповедь о любви к ближнему. Во-первых, Он утверждал, что это одна из двух главных заповедей закона Моисеева: в совокупности заповеди о любви к Богу и ближнему составляют нравственное ядро закона и пророков. Во-вторых, под ближним Иисус понимает не только единоверца и соплеменника: ближний — это всякий, кто нуждается в помощи, участии, заботе.

Таким образом, отталкиваясь от буквы Ветхого Завета, Иисус полностью меняет ее дух, наполняя заповедь Моисеева закона совершенно иным содержанием, чем то, которое было изначально в нее вложено. Обычную поведенческую норму, подчеркивающую необходимость солидарности между членами одного народа, Иисус превращает в основополагающий нравственный принцип, который должен распространяться на всех людей вне зависимости от их национальности и вероисповедания.

Слова «ненавидь врага твоего» мы в такой форме в Ветхом Завете не находим. Возможно, изречение «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего» употреблялось еврейскими раввинами и было на слуху у тех, к кому Иисус обращался в Нагорной проповеди. Похожее предписание мы находим в кумранском «Уставе общины»: «...любить всех сынов света, каждого сообразно его жребию в совете Бога, и ненавидеть всех сынов тьмы, каждого по его преступлению [сообразно] с возмездием Бога... Вот правила пути для руководителя в эти времена, для его любви вместе с его ненавистью, вечной ненавистью к людям преисподней,

Нагорная проповедь. *П. В. Басин. 1843–1855 гг.*

скрытным духом...»[93] Тем не менее этот текст нельзя считать прямой параллелью к изречению, цитируемому Иисусом[94].

По своему содержанию выражение «люби ближнего, но ненавидь врага», хотя и не имеет прямых аналогов в законе Моисеевом, полностью соответствует общей нравственной установке Ветхого Завета, где термин «враг» (*евр.* אֹיֵב *'ōyēḫ)* употребляется в двух основных значениях: а) враг народа израильского, то есть всякий народ, ведущий военные действия против Израиля или его потенциальный противник, в расширительном смысле, всякий иной народ; б) личный враг того или иного человека. Благословение Божие выражается в том, что Бог предает в руки человека его врагов (Быт. 14:20; 22:17; 24:60; 49:8). А это происходит только в том случае, если человек верен Богу: *Если ты будешь слушать гласа Его и исполнять все, что скажу [тебе], то врагом буду врагов твоих и противником противников твоих* (Исх. 23:22). Древние евреи искренне верили, что, если

[93] 1QS1, 9–11; 9, 21–22. Рус. пер.: Тексты Кумрана. Вып. 2. С. 112, 127.

[94] Высказывалось предположение о том, что Мф. 5:17 и 5:43 появились в контексте «встречи Иисуса с концепциями ессеев» (*Schubert K.* The Sermon on the Mount and the Qumran Texts. P. 121), однако никаких сведений о такой встрече мы не имеем.

они будут соблюдать заповеди Божии, Бог будет отождествлять их врагов со Своими врагами.

Тексты, в которых предполагается гуманное отношение к врагу, в Ветхом Завете крайне немногочисленны (Исх. 23:4–5; Притч. 24:17–18; 25:21–22). В абсолютном большинстве случаев, когда в Библии упоминается враг, это упоминание имеет ярко выраженную негативную окраску. Псалмы царя Давида наполнены жалобами на врагов, молитвами о победе над ними и даже упреками в адрес Бога за то, что Он попускает врагам одолеть праведника. Приведем лишь несколько примеров, относящихся к началу и концу книги Псалтирь:

> *Господи! как умножились враги мои! Многие восстают на меня, многие говорят душе моей: «нет ему спасения в Боге»... Восстань, Господи! спаси меня, Боже мой! ибо Ты поражаешь в ланиту всех врагов моих; сокрушаешь зубы нечестивых* (Пс. 3:2–3, 8).
>
> *Да будут постыжены и жестоко поражены все враги мои; да возвратятся и постыдятся мгновенно* (Пс. 6:11)
>
> *Восстань, Господи, во гневе Твоем; подвигнись против неистовства врагов моих* (Пс. 7:7).
>
> *Доколе, Господи, будешь забывать меня вконец, доколе будешь скрывать лице Твое от меня?.. Доколе врагу моему возноситься надо мною? Призри, услышь меня, Господи Боже мой!.. да не скажет враг мой: «я одолел его». Да не возрадуются гонители мои, если я поколеблюсь* (Пс. 12:2–5).
>
> *Храни меня, как зеницу ока; в тени крыл Твоих укрой меня от лица нечестивых, нападающих на меня, — от врагов души моей, окружающих меня* (Пс. 16:8–9).

Если я пойду посреди напастей, Ты оживишь меня, прострешь на ярость врагов моих руку Твою, и спасет меня десница Твоя (Пс. 137:7).
Враг преследует душу мою, втоптал в землю жизнь мою, принудил меня жить во тьме, как давно умерших... Избавь меня, Господи, от врагов моих; к Тебе прибегаю (Пс. 142:3, 9)

Ненависть к врагам была не просто характерной чертой древних евреев: она была частью их идентичности, их мироощущения. Можно только догадываться, какое изумление и негодование вызывал у фарисеев и законников призыв Иисуса любить врагов, благословлять проклинающих, благотворить ненавидящим и молиться за обижающих и гонящих. Этот призыв ниспровергал их основополагающие жизненные установки, радикально расходился с духом и буквой закона Моисеева, требовал от них переосмысления своей поведенческой модели в повседневной жизни:

Любовь к врагам — непреодолимая преграда не только для естественного человека. Да, она превосходит его силы, оскорбляет его представления о добре и зле. Но важнее, что любовь к врагам — это и для человека под законом прегрешение против закона: отделиться от врага и осудить его — вот требование закона. Но Иисус берет закон Бога в Свои руки и толкует. Победа над врагом — в любви к врагу, такова воля Божия в Его законе[95].

[95] *Бонхёффер Д.* Хождение вслед. С. 93.

Этот призыв, кроме того, имел социально-политическое измерение: отказаться от представления о других народах как врагах своего народа, о язычниках и иноплеменниках как врагах Божиих, для фарисея означало не что иное, как полностью утратить почву под ногами, лишиться одной из главных составляющих своей истории, утратить мотивацию к борьбе за национальное самоопределение. То, что Иисус в Своих речах приводил в пример иноплеменников и иноверцев, будь то самарянин (Лк. 10:33), римский сотник (Мф. 8:5–10; Лк. 7:2–9), сарептская вдова-язычница или сирийский правитель, тоже язычник (Лк. 4:25–27), вызывало раздражение, злобу и ненависть у Его слушателей из числа фарисеев и законников. За одну такую речь они чуть не сбросили Его с горы (Лк. 4:29).

Своей заповедью Иисус прежде всего пытается раздвинуть рамки мышления слушателей, заставить их понять, что Его учение имеет универсальный характер. Иисус не противопоставляет любовь к врагам любви к ближним: Он расширяет понятие ближних, *включая* в него врагов. Любящий только тех, кто его любит, ничем не отличается от мытарей; приветствующий только братьев своих ничем не отличается от язычников: так в Нагорной проповеди. В Проповеди на равнине параллельное место звучит несколько иначе: *И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то́ же делают* (Лк. 6:32–33). У Матфея исполняющему заповедь Иисуса противопоставляются мытари и язычники; у Луки — грешники. Матфеевское *если приветствуете только братьев ваших* (Мф. 5:47), имеющее достаточно узкий смысл, у Луки заменено более широким и всеобъемлющим: *если делаете добро тем, которые вам*

Проповедь Христа. *Византия. Афон. Великая Лавра. XIII в.*

делают добро (в буквальном переводе «если благотворите благотворящим вам»).

Основную мысль в обоих случаях можно передать следующим образом: отношение к человеку не должно зависеть от его отношения к нам; любовь не должна быть только взаимной; добро не может быть только ответным. В проявлении любви и делании добра христианин призван занимать проактивную, а не реактивную позицию: он должен не просто реагировать на чувства и поступки других, но сам становиться источником любви и добра.

Именно такой образ действий являет Сам Иисус. К Нему стекались тысячи людей, и Он общался с ними, исцелял их болезни, вникал в их нужды, проявлял к ним

любовь и милосердие, не ожидая ни ответной любви, ни награды за благодеяние. Из поля Его внимания и любви не была исключена ни одна категория людей, включая мытарей и блудниц. Даже фарисеи и законники не были лишены Его заботы: жестко и непримиримо относясь к фарисейству, обличая его наиболее уродливые проявления, Иисус не отказывался общаться с фарисеями и законниками, отвечать на их вопросы, посещать их дома и сидеть с ними за одним столом. Что же касается заповеди молиться за обижающих и гонящих, то ее Он исполнил буквально, когда на кресте молился за тех, кто распинал Его: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23:34).

В Новом Завете «любовь» (ἀγάπη) — один из основополагающих терминов, ключевой для понимания всей мировоззренческой системы Иисуса. С наибольшей полнотой христианское понимание любви раскрывается в корпусе писаний Иоанна — его Евангелии и посланиях. Нагорная проповедь, в отличие от четвертого Евангелия, не содержит целостного богословия любви. В ней говорится об одном из проявлений любви — о любви к врагам. Но именно способность человека любить врагов оказывается основным индикатором того, насколько полно он усвоил христианское учение о любви и в какой степени готов претворять его в жизнь.

Заповедь о любви к врагам можно назвать квинтэссенцией всей христианской нравственности: в ней, как в фокусе, отражены другие заповеди Иисуса. Не случайно она помещена последней в серии антитез, в которых Его учение противопоставляется ветхозаветным установлениям. Именно заповедь о любви к врагам наиболее решительно обновляет ветхозаветное представление о любви, о нравственности, о тех критериях, на которых должно

строиться отношение человека к человеку. Эта заповедь закладывает основу того нового миропорядка, который, по-видимому, вообще неосуществим вне рамок общины учеников Иисуса.

Любовь является внутренним чувством, расположением человека по отношению к другим людям. Она имеет не только рациональную, но и эмоциональную основу. По этой причине человеку очень трудно *заставить* себя полюбить кого-то, *принудить* себя любить врагов. Любовь к врагам не достигается путем самовнушения, она не может быть следствием *решения* человека поступать по отношению к ближним так, а не иначе. Безусловно, для приобретения любви к врагам требуется работа над собой, но одной этой работы недостаточно. Необходимо еще и наличие благоприятной среды, в которой человек будет развивать в себе это качество. Такой средой является община учеников Иисуса, Церковь.

Нравственные увещания Иисуса, содержащиеся в Нагорной проповеди, иногда воспринимают как призыв к жесткому самоконтролю, включая контроль за своими словами и эмоциями (Мф. 5:21–26, 33–37), за своим поведением в сексуальной сфере (Мф. 5:27–30)[96]. С нашей точки зрения, современный термин «самоконтроль» вряд ли может в полной мере отразить ту духовную работу, которой требует от человека Нагорная проповедь. Эта работа не сводится только к контролю за своими страстями или поступками: она прежде всего направлена на искоренение страстей, изживание тех причин, которые ведут к дурным поступкам. Что же касается любви к врагам, то никаким самоконтролем ее достичь невозможно: для ее приобретения требуется помощь свыше.

[96] *Barton C.* Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew. P. 214.

Иоанн Златоуст называет любовь к врагам «высочайшей из всех добродетелей», а молитву за обидчиков — «высочайшей вершиной любомудрия»[97]. Под термином «любомудрие» (φιλοσοφία) в узком смысле святоотеческая традиция понимает греческую философию; в более широком смысле этот термин указывает на мудрость, умеренность, выдержку и другие качества, составляющие добродетельный образ жизни, или на сам этот образ жизни. В данном контексте слова Златоуста могут быть поняты как аллюзия на античные философские системы, которым противопоставляется превосходящее их в нравственном отношении учение Иисуса. Призыв любить врагов в том виде, в каком мы находим его в Нагорной проповеди, чужд не только ветхозаветной ментальности, он чужд и образу мыслей античных философов, в чьих системах мы не находим подобного призыва[98]. Впрочем, и вся духовно-нравственная программа Иисуса достаточно радикально расходится с античными философскими системами, даже если в некоторых из них мы находим параллели к отдельным христианским нравственным установкам.

Призыв к молитве за обидчиков и гонителей нашел широкое отражение в памятниках раннехристианской литературы. В Деяниях апостольских рассказывается о Стефане, который, когда его побивали камнями, восклицал: *Господи! не вмени им греха сего* (Деян. 7:60). В «Дидахи» (конец I или 1-я половина II века) христианское учение суммируется в следующих словах: «Благословляйте проклинающих вас и молитесь о врагах ваших, поститесь о гонителях ваших. Ибо какая благодать, если вы любите любящих вас? Не то

[97] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 18, 3 (PG 57, 268, 271–272). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 208, 212.

[98] *Senior D.* Matthew. P. 80.

Поликарп Смирнский. *Фреска. XIV в.*

же ли делают и язычники? Вы же люби́те ненавидящих вас, и не будет у вас врага»[99].

Поликарп Смирнский (II век) пишет: «Молитесь за всех святых. Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преследующих и ненавидящих вас и за врагов креста, чтобы плод вашей веры был явен для всех и сами вы были совершенны»[100]. Под святыми здесь понимаются члены христианской общины, под врагами креста — язычники, гонители Церкви, в том числе римская власть. Выражение «за преследующих и ненавидящих вас», вероятно, является одной из раннехристианских литургических формул: аналогичные формулы (например, «о ненавидящих и обидящих нас») сохранились в православном богослужении.

Заповедь о любви к врагам помимо «Дидахи» встречается у целого ряда раннехристианских авторов. Климент Римский (кон. I в.) отмечает реакцию язычников на выполнение или невыполнение этой заповеди христианами: «Ибо когда они услышат от нас, что Бог говорит: «Нет благодати вам, если любите любящих вас, но благодать вам, если любите врагов и ненавидящих вас», — когда они это услышат, удивляются преизбытку благости. Когда же увидят, что мы

[99] Дидахи 1, 3 (SC 248, 142–144). Рус. пер.: С. 18.

[100] *Поликарп Смирнский.* Послание к Филиппийцам. 12 (SC 10, 220). Рус. пер.: С. 365.

не любим не только ненавидящих, но и любящих [нас], насмехаются над нами...»[101]

Иустин Философ (II век) приводит слова Иисуса в следующей редакции: «Если любите любящих вас, что нового делаете? Ибо и блудники это делают. А Я говорю вам: моли́тесь за врагов ваших и люби́те ненавидящих вас; и благословляйте проклинающих вас и моли́тесь за обижающих вас»[102]. Отметим употребление слова «блудники» (πόρνοι) вместо оригинального «мытари» (как у Матфея) или «грешники» (как у Луки): Иустин как будто бы хочет максимально заострить мысль Иисуса, проведя параллель между любовью, основанной исключительно на взаимности, и блудом. Характерна также замена матфеевского «что особенного (τί περισσόν) делаете» на «что нового (τί καινόν) делаете»: здесь содержится скрытое указание на новизну заповеди о любви к врагам по сравнению с установками иудаизма и язычества, с которыми Иустин полемизирует в своих сочинениях.

Любовь к врагам не исключает, а дополняет любовь к друзьям, близким, любящим: она есть то особенное и новое, что добавляется к обычному и старому, но не перечеркивает его. Здесь мы видим наглядный пример того, как Иисус исполняет (восполняет) Ветхий Завет, не нарушая и не упраздняя его (Мф. 5:17). То, что человек призван любить любящих и благотворить благотворителям, — это как бы само собой разумеется, так же как и то, что нельзя убивать и прелюбодействовать. Но Иисус призывает к праведности, которая превосходит праведность фарисеев, и не просто регулирует человеческие взаимоотношения в правовом

[101] *Климент Римский.* 2-е послание к Коринфянам. 13, 4 (Die Apostolischen Väter. S. 75). Рус. пер.: С. 402.

[102] *Иустин Философ.* 1-я апология. 15 (PG 6, 349–352). Рус. пер.: С. 45.

поле, а открывает людям путь в Царство Небесное (Мф. 5:20), делает их сынами и дочерьми Небесного Отца.

По учению Иисуса, любовь Бога к человеку не зависит от поведения человека. Именно в этом смысл слов о том, что Бог *повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45), *ибо Он благ и к неблагодарным и злым* (Лк. 6:35). Подобно отцу из притчи о блудном сыне Бог любит и того, кто Ему верен, и того, кто от Него отходит (Лк. 15:11–24). Степень любви Бога к человеку не зависит от степени благочестия человека и меры его трудов: об этом говорится в притче о работниках одиннадцатого часа (Мф. 20:1–16).

Такой подход вносит существенные коррективы в ветхозаветное понимание Бога, Которому авторы библейских книг приписывали способность раскаиваться в Своих действиях по отношению к людям вследствие их дурного поведения (Быт. 6:6–7; 1 Цар. 15:35). Бог представлен в Ветхом Завете как справедливый Судия: Он поощряет за праведность и наказывает за грехи. Мера наказания при этом соответствует мере греховности человека: представление о законе справедливого возмездия (око за око, зуб за зуб) переносится из сферы человеческих взаимоотношений в сферу взаимоотношений между Богом и человеком.

Иисус не отменяет полностью этот «судебный» аспект Божественной справедливости: Он, в частности, говорит о Страшном суде, на котором человек получит воздаяние за грехи (Мф. 25:31–46). Но акцент смещается в сторону Божественного милосердия. Это позволяет некоторым христианским авторам вообще оспаривать представление о том, что Бог справедлив. С наибольшей полемической заостренностью такое представление оспаривается Исааком Сириным, который говорит, что в любви Божией нет никаких

градаций, нет «больше» или «меньше»: благость и любовь Божии не уменьшаются вследствие дурных поступков людей[103]. Бог равным образом любит и праведников, и грешников, не делая различия между ними: «У Него одна любовь по отношению к нам и к святым ангелам. И к грешникам она такая же, как к праведникам. Свидетельством этого является Боговоплощение»[104]. Когда Бог наказывает человека, Он делает это из любви, а не из мести, ненависти или ярости[105].

Представление о милосердии Божием, о том, что Бог прощает грешников, не чуждо Ветхому Завету. Открываясь Моисею, Бог говорит о Себе: *Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода* (Исх. 34:6–7). Здесь тема человеколюбия, милосердия и прощения даже доминирует над темой наказания. Но этого нельзя сказать обо всем Ветхом Завете. Подлинный и радикальный сдвиг в пользу представления о Боге как источнике любви, милосердия и прощения мы находим только в Новом Завете — в проповеди Иисуса и основанном на ней учении апостолов.

Заповедь Иисуса о любви к врагам имеет долгую и сложную историю интерпретации

[103] *Исаак Сирин.* 2-е собрание. Беседа 38, 5 (CSC O 554, 150). Рус. пер.: С. 267–268.

[104] *Исаак Сирин.* Главы о знании. IV, 87. Рус. пер. в кн.: *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. С. 89.

[105] *Его же.* Слова подвижнические. 45 (*Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa. P. 323). Рус. пер.: С. 404 (Слово 85).

в церковной традиции. Различными способами христианские авторы пытались смягчить ее остроту, сделать ее более практически применимой, чем она может показаться.

Ориген обратил внимание на то, что Иисус призывает любить ближнего как самого себя, а говоря о любви к врагам, исключает эти слова. Отталкиваясь от слов греческого перевода Песни Песней «установите Мой порядок в любви» (Песн. 2:4)[106], Ориген аллегорически трактует эти слова в том смысле, что в любви должна быть своя иерархия. Любить Христа нужно больше, чем отца, сына или дочь. Что же касается любви к людям, то, «во-первых, заповедано нам любить родителей, во-вторых, детей, в-третьих, слуг. Если же сын твой плох, а слуга хорош, то слуга пусть займет в любви место сына, и тогда порядок любви у святых будет установлен верно». При этом если Бога надо любить всем сердцем, всей душой, всей добродетелью, всем разумением, то любить ближнего так не требуется: его надо любить, как самого себя. В отношении любви к врагам «Божественное Слово не требует невозможного, не говорит “любите врагов ваших, как самих себя”, но только: “любите врагов ваших”. Довольно с них того, что мы их любим и не питаем к ним ненависти»[107].

Такая трактовка не получила поддержки и продолжения в дальнейшей традиции. Однако попытки смягчить заповедь Иисуса не прекращались и после Оригена, главным образом путем сведения этой заповеди исключительно к сфере личной нравственности. Из заповеди о любви к врагам исключались, в частности, враги Божии и противники на войне. Широкую известность получили слова

[106] В еврейском масоретском тексте здесь совсем другое предложение; русский синодальный перевод следует еврейскому (а не греческому, который использовал Ориген).

[107] *Ориген.* Беседы на Песнь Песней. 2, 8 (GCS 33, 52–53).

Инициал из средневекового латинского текста Песни песней. *Винчестерский собор. 1100-е гг.*

святителя Филарета Московского, которыми он завершил свою проповедь о любви к врагам, произнесенную между 1806 и 1808 годами: «Гнушайтесь убо врагами Божиими, поражайте врагов отечества, любите враги ваша»[108]. Эти слова, во-первых, отражают тот общий принцип, которым всегда руководствовалась Церковь в своем отношении к еретикам, безбожникам и богохульникам; во-вторых, указывают на ту ситуацию, в которой заповедь о любви к врагам не может быть применима: ситуацию войны. Здесь вступает в силу иная логика, начинают действовать иные правила.

Если внимательно вчитаться в слова Иисуса, мы увидим, что слова «люби́те врагов ваших» являются общим принципом, который затем конкретизируется в трех других призывах: *благословляйте проклинающих вас, благотворите*

[108] *Филарет Московский*. Слово в Неделю 19 по Пятидесятнице. В кн: *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Слова и речи. Т. 1. С. 289.

ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас (Мф. 5:44). Все три призыва очевидным образом относятся к сфере личной нравственности. При этом лишь один предполагает конкретные действия («благотворите»), два других («благословляйте» и «молитесь») скорее говорят об умонастроении человека, его внутреннем расположении. Здесь никоим образом не затрагивается ситуация войны, и извлекать из этих призывов основание для отказа от борьбы с вооруженным противником было бы откровенной натяжкой. Здесь также ничего не говорится о врагах Божиих — тех, кто посягает на святыню, истину, кто хулит имя Божие, наносит вред Церкви.

Можно усмотреть противоречие между призывом Филарета Московского «гнушаться врагами Божиими» и приведенными выше словами Исаака Сирина о человеке, у которого «сердце милующее» и который «и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились»[109]. Однако это кажущееся противоречие. Церковь во все времена с максимальной строгостью относилась к еретикам как врагам Божиим и врагам истины, отсекая их от своего тела, но при этом никогда не прекращала молитву об их покаянии, вразумлении и возвращении в лоно Церкви. Гнушение ересью, богохульством, святотатством и другими действиями и пороками, делающими человека врагом Церкви, не мешают христианину молиться о нем и надеяться на его спасение.

Молитва является универсальным ответом на злобу, ненависть, вражду. Этот ответ дал Иисус, когда молился за распинавших Его (Лк. 23:34). Призыв к молитве за обидчиков

[109] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 74 (De perfectione. P. 507–508). Рус. пер.: С. 205–206 (Слово 48).

Иисус Христос Пантократор. *Мозаика. XI в.*

и гонителей — очень важный аспект христианского учения о любви к врагам, часто оставляемый без должного внимания. Этот призыв выходит за рамки личной нравственности: он распространяется не только на тех, кто наносит человеку личную обиду, но и на гонителей Церкви. Глагол «гнать» (διώκω) и производные от него слова в Евангелиях имеют очень конкретный смысл: в большинстве случаев они указывают на гонения против учеников Иисуса как единого сообщества, на гонения против Церкви. Нельзя не вспомнить заключительные заповеди Блаженства: *Блаженны изгнанные* (δεδιωγμένοι) *за правду... Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать* (διώξωσιν) *и всячески неправедно злословить за Меня* (Мф. 5:10–11). Как должны члены Церкви относиться к гонителям? Прежде всего молиться за них.

О любви к врагам и молитве за них писал в XX веке выдающийся афонский подвижник преподобный Силуан. Он делил людей не на врагов и друзей, а на познавших Бога и не познавших Его[110]. В своих заметках, опубликованных после его смерти, он пишет:

> Господь хочет, чтобы мы любили ближнего... И если ты... любишь врагов своих, себя же считаешь хуже всех, это значит, что с тобою большая благодать Святого Духа. Кто носит в себе Духа Святого хотя бы и немного, тот скорбит о всем народе день и ночь, и сердце его жалеет всякое создание Божие, и особенно людей, которые не знают Бога или противятся Ему и потому идут в огонь мучения. За них он молится день и ночь, больше, чем за себя, чтобы все покаялись и познали Господа... Христос молился за распинавших Его: «Отче, не поставь им греха сего; не ведают бо, что творят» (Лк. 23:34). Архидиакон Стефан молился за тех, которые побивали его камнями, чтобы Господь не вменил им этого во грех. И мы, если хотим сохранить благодать, должны молиться за врагов. Если ты не жалеешь грешника, который будет мучиться в огне, то, значит, нет в тебе благодати Святого Духа...[111]

Слова русского подвижника XX века во многом созвучны словам сирийского святого VII века. И в том и в другом случае молитва становится той питательной средой, в которой любовь к врагам взращивается как глубокое внутреннее переживание, позволяющее видеть в свете любви всех

[110] *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. С. 50.

[111] Цит. по: *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. С. 147.

Преподобный Силуан Афонский. *30-е годы XX в.*

людей и весь мир. Оба автора принадлежат к монашеской традиции — той традиции, в которой заповеди Иисуса нашли свое наиболее буквальное применение. Монахи именно для того уходили от мира, чтобы не зависеть от законов и стандартов мира сего и беспрепятственно жить по заповедям Евангелия. Подражая образу жизни Иисуса, они осуществляли на практике то, что многим казалось неосуществимым, доказывая вслед на Ним, что начертанный Им идеал не утопичен, хотя и труднодостижим. При этом монахи не считали свой образ жизни чем-то исключительным: кроме безбрачия, нестяжания, послушания и пребывания в общине, что является отличительными чертами монашеской традиции, во всем остальном они призваны исполнять тот нравственный идеал, который адресован всей общине последователей Иисуса.

8. ХРИСТИАНСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО

Серия из шести антитез завершается короткой фразой: *Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48). Слово «итак» (οὖν) указывает на то, что эта фраза призвана суммировать то, что было сказано ранее. Что именно она суммирует? Шестую антитезу — о любви к врагам? Или всю серию антитез? Или все сказанное до настоящего момента в Нагорной проповеди, включая заповеди Блаженства?

Думается, каждое из этих толкований имеет право на существование. Однако, как мы помним, в Евангелии от Луки содержится похожий призыв: *Итак, будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6:36). У Луки эта фраза завершает серию наставлений о любви и милосердии. У Матфея же вместо термина «милосердный» мы находим термин «совершенный», имеющий всеобъемлющий характер.

Совершенство — не просто качество: это совокупность качеств. Из понятия христианского совершенства нельзя исключить ни одно из качеств, включенных в нравственную программу Нагорной проповеди. Следовательно, фраза *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* может относиться ко всем перечисленным в ней качествам.

Более того, эта фраза суммирует и то, о чем речь пойдет далее в Нагорной проповеди и в целом в Евангелии от

Матфея. Слово «совершенный» встретится в этом Евангелии еще один раз, в беседе Иисуса с богатым юношей: *Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною* (Мф. 19:21). Как мы помним, богатый юноша признается Иисусу в том, что исполнил основные заповеди закона Моисеева. И только после этого Иисус произносит ключевые слова: *Если хочешь быть совершенным...* То, что следует за этими словами, относится уже не к области праведности, а к области совершенства, признаком которого в данном случае становится готовность человека отказаться от своего земного имущества. Эту готовность богатый юноша не обнаружил.

Термин τέλειος, употребленный в Нагорной проповеди, в зависимости от контекста может означать: «законченный», «полный», «зрелый», «целостный», «совершенный», «лучший», «высший». В Септуагинте это слово употребляется для перевода (в большинстве случаев) двух еврейских понятий — שׁלם *šālēm* («сохранный», «неповрежденный») и תמים *tāmîm* («целый», «совершенный»). Оба термина указывают на целостность и завершенность: первый — в нейтральном смысле, второй — в религиозном. Термин שׁלם *šālēm* тоже может иметь религиозное значение — в выражении בלב שׁלם *bə-lēḇ šālēm* («всем сердцем», *букв.* «целым сердцем»)[112].

Мы не знаем, какой в точности, еврейский или арамейский, эквивалент слова τέλειος был употреблен Иисусом (попытки реконструировать арамейский оригинал Его речи носят гипотетический характер). Однако нельзя не заметить некоторый параллелизм между рассматриваемым

[112] *Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 4. S. 1424.

изречением Иисуса и многократно повторенными в Ветхом Завете словами, произнесенными Моисеем от лица Бога: *Будьте святы, потому что Я свят* (Лев. 11:44, 45; 20:7). На это изречение ссылается апостол Петр в своем Первом послании, увязывая стремление к святости с представлением об отцовстве Бога по отношению к уверовавшим в Него:

> *Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят. И если вы называете Отцем Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводи́те время странствования вашего...* (1 Пет. 1:14–17).

В устах Иисуса ветхозаветное представление о том, что люди должны подражать Богу в святости, модифицируется в призыв подражать Богу в Его совершенстве. Этот призыв имеет отношение ко всему содержанию Нагорной проповеди. Она является руководством к святости и совершенству, задавая основные параметры для определения этих понятий в христианской перспективе.

Развитием учения Иисуса о совершенстве на христианской почве стало учение отцов Церкви. На историю восприятия данного учения в святоотеческой традиции оказало толкование термина «совершенный» в греческой философии, где он использовался прежде всего по отношению к людям, достигшим состояния особой внутренней красоты и благородства. Для обозначения этого состояния в греческой философии использовался термин καλοκἀγαθία («красота», «благородство», «совершенство»), происходящий

Отцы Церкви. *Миниатюра из Изборника Святослава. Фрагмент*

от слияния двух прилагательных: καλός («красивый», «прекрасный», «добрый») и ἀγαθός («добрый», «благой»).

Иногда термин καλοκἀγαθία использовался и в восточной патристике[113]. Однако отцы Церкви предпочитали ему термин τελειότης («совершенство», «целостность»), имеющий прямую связь с Нагорной проповедью. Его применяли как по отношению к Богу — источнику всякого совершенства, — так и по отношению к людям. Совершенство

[113] В качестве синонима «совершенства» термин καλοκἀγαθία используется, в частности, у Игнатия Богоносца (Послание к Ефесянам. 14, 1), Климента Александрийского (Педагог. 3, 2 // PG 8, 560A), Оригена (Против Цельса. 3, 51. PG 11, 988A), Григория Богослова (Послание. 126. PG 37, 221A).

в человеке мыслилось как отражение Божественного совершенства, приобретаемое через подражание Христу.

Григорий Нисский подробно развивает учение о совершенстве в двух трактатах — «О жизни Моисея законодателя, или О совершенстве в добродетели» и «Послание к Олимпию о совершенстве». Первый из этих трактатов представляет собой аллегорическое толкование истории Моисея, как она описана в книге Исход. В преамбуле к трактату Григорий излагает учение о том, что совершенство в добродетели не имеет предела, так как источником добра является Сам Бог:

> Совершенство (τελειότης) во всем другом, что измеряется чувством, ограничивается какими-либо известными пределами... О добродетели же узнаем мы от апостола, что у нее один предел совершенства — не иметь самого предела... Потому что всякое добро по природе своей не имеет предела... Первоначально и в собственном смысле добро — то, что естеством своим имеет благость: это Само Божество... Естество Божие неограниченно и беспредельно. Но идущий путем истинной добродетели ни к чему иному не причастен, как к Самому Богу, потому что Он есть всесовершенная добродетель... Нет средств достичь совершенного, потому что совершенство, по сказанному, не объемлется пределами, у добродетели же один предел — беспредельность. Как же кому дойти до искомого предела, не находя самого предела?[114]

[114] *Григорий Нисский.* О жизни Моисея-законодателя. 5–8 (PG 44, 300C–301B). Рус. пер.: С. 11–12.

Слова из Нагорной проповеди *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48) Григорий Нисский не считает невыполнимыми. По его учению, невозможно достичь полноты совершенства, потому что такой полнотой обладает только Бог. Но человек может приобрести такую меру совершенства, какую способен вместить. При этом на каждом этапе он должен стремиться приобрести еще больше[115]. Правда, в конце трактата, изложив историю Моисея, Григорий говорит, что жизнь его «достигла самого крайнего предела совершенства»[116]. Однако эти слова следует понимать в переносном смысле, поскольку и жизнь Моисея писатель рассматривает в аллегорическом ключе — не как цепь исторических событий и не как описание качеств реального исторического персонажа, а как аллегорическое указание на качества, которыми должен обладать совершенный христианин.

В «Послании к Олимпию» Григорий подходит к теме совершенства с другой стороны, последовательно рассматривая то, что у апостола Павла говорится о Христе. Основная мысль Григория: свойства подлинного христианина — те, которыми Христос обладал как человек. Имя «Христос» указывает как на Божественные, так и на человеческие свойства Христа. Следовательно, «все значения, изъясняющие смысл имени Христова, должны высвечиваться в жизни христианина, одни через подражание, другие через поклонение»[117].

---

[115] *Григорий Нисский.* О жизни Моисея-законодателя. 9–10 (PG 44, 301). Рус. пер.: С. 12.

[116] *Григорий Нисский.* О жизни Моисея-законодателя. 319 (PG 44, 429). Рус. пер.: С. 104.

[117] *Григорий Нисский.* Послание к Олимпию о совершенстве. 4 (PG 46, 256). Рус. пер.: Ч. 7. С. 229.

***

На этом этапе изучения Нагорной проповеди мы можем вернуться к вопросу о том, насколько реалистичны изложенные в ней призывы к духовному совершенству. Как мы говорили в начале книги, на этот вопрос отвечают по-разному: одни толкователи считают, что Нагорная проповедь — руководство к действию; другие видят в ней описание заведомо недостижимого идеала; третьи рассуждают о содержащейся в ней «эсхатологической этике».

Ключом к пониманию смысла Нагорной проповеди в целом может служить призыв: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48). Этот призыв показывает, что идеалом для человека должен быть Сам Бог в Его абсолютном совершенстве. Никакого иного, меньшего или промежуточного, идеала Иисус вообще не предлагает. На этот идеал ориентировался Он Сам в Своих словах и действиях, о чем прямо говорил иудеям: *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также* (Ин. 5:19). И Он хотел, чтобы люди ориентировались на тот же абсолютный идеал.

Нагорная проповедь выстроена не в той системе координат, в которой привыкли жить и действовать люди; скорее, она проецирует на человеческое сообщество ту реальность, в которой живет и действует Бог. Она, следовательно, является не столько описанием человеческой жизни, сколько словесной иконой невидимого Бога. Только рассматривая Нагорную проповедь в этой перспективе, человек может распознать в ней не просто свод разрозненных правил поведения, а подлинное и уникальное самооткровение Бога через Иисуса Христа — Сына Божия и Сына Человеческого.

Нагорная проповедь. *Икона. XIX в.*

Современный американский теолог, автор популярных книг о христианстве, пишет:

Много лет назад я думал о Нагорной проповеди как о примере человеческого поведения, которому никто

> не может следовать. Перечитывая ее снова и снова, я понял, что Иисус произнес эти слова не для того, чтобы создать для нас трудности, а для того, чтобы рассказать, каков Бог. Подтекстом Нагорной проповеди является образ Бога. Почему нам следует любить врагов наших? Потому что солнце нашего милосердного Отца встает как над добрыми, так и над злыми. Зачем быть совершенным? Потому что Бог совершенен. Чем так привлекательно Царство Небесное? Тем, что Отец наш живет там, и Он щедро вознаградит нас. Почему можно жить без страха и забот? Потому что Тот же Самый Бог, Который создал цветы лилии и траву на лугу, обещал заботиться о нас... Иисус произносит Нагорную проповедь... для того, чтобы донести до нас Божественный идеал, к которому мы никогда не должны прекращать стремиться...[118]

Мы не знаем, читал ли автор цитированных строк сочинения Григория Нисского, однако его мысли о Боге как об абсолютном идеале совершенства созвучны тому, что говорил этот святой IV века. Призыв к совершенству является тем вектором, который указывает человеку направление его духовного пути. Концом пути является Сам Бог — вечный и недостижимый идеал, явленный человечеству в лице Его Единородного Сына.

[118] *Янси Ф.* Иисус, Которого я не знал. С. 159–160.

Глава 5

МИЛОСТЫНЯ И МОЛИТВА

1 ПРАВЕДНОСТЬ ИСТИННАЯ И ЛОЖНАЯ

Следующая часть Нагорной проповеди посвящена делам благочестия и включает разделы о милостыне, молитве и посте. В качестве рефрена в этих трех разделах повторяется сравнение с лицемерами: трижды употребленное выражение «как лицемеры» указывает на практику фарисеев. Именно в контексте жесткой критики фарисейства Иисус разворачивает Свое учение о милостыне, молитве и посте. Трижды повторенный рефрен *Истинно говорю вам* подчеркивает непримиримое отношение Иисуса к фарисеям, которые (это также трижды повторяется) *уже получают награду свою* (Мф. 6:2, 5, 16), то есть лишаются небесной награды за свои дела.

Слово «лицемеры» (ὑποκριταί) многократно встречается в Евангелии от Матфея, нередко в связке с «книжниками и фарисеями». В одной только 23-й главе мы семь раз находим присловие: *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры* (Мф. 23:13-15, 23, 25, 27, 29). К этому добавляются другие эпитеты в адрес фарисеев: *вожди слепые* (Мф. 23:24), *безумные и слепые* (Мф. 23:17, 19), *змии, порождения ехиднины* (Мф. 23:33). Иисус обличает фарисеев за то, что они

...говорят, и не делают: связывают бремена тяжелые и неудобоносимые и возлагают на плечи людям, а сами

не хотят и перстом двинуть их; все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель! (Мф. 23:3–7).

Фарисеи, по словам Иисуса, лицемерно долго молятся (Мф. 23:14), дают десятину с мяты, аниса и тмина, но при этом оставили важнейшее в законе: *суд, милость и веру* (Мф. 23:23); очищают *внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды* (Мф. 23:25).

Евангелие от Матфея, как и другие Евангелия, наполнено рассказами о полемике между Иисусом и фарисеями. Очевидно, что фарисеи были главными Его противниками: Он постоянно обличал и высмеивал их. Что более всего возмущало в них Иисуса? То, что их благочестие было показным, наружным, оно не сопровождалось той внутренней работой над собой, которую Он ставит в центр Своего нравственного учения. Его возмущала в фарисеях их мелочность, неспособность и нежелание отделить в законе Моисеевом главное от второстепенного. Они были зациклены на изучении закона, спорили об интерпретации тех или иных правил, навязывали людям свое толкование и требовали следования своим инструкциям. В результате вся религиозная практика сводилась к набору мелочных предписаний, выполняя которые человек, по мнению фарисеев, приближался к Богу. По учению же Иисуса, такое благочестие лишь отдаляло человека от Бога, ставя преграды на пути к Богу: фарисеи, по Его словам, затворяют Царство Небесное человекам, ибо сами не входят и хотящих войти не допускают (Мф. 23:13).

Мытарь и фарисей. *Д. Тиссо. 1886–1894 гг.*

Осуждение Иисусом фарисеев не было безоговорочным. Он осуждал прежде всего их практику: *они говорят, и не делают* (Мф. 23:3). Именно в данном контексте следует понимать те слова из Нагорной проповеди, в которых Иисус

обличает поведение и нравы фарисеев. Если в предыдущем разделе Он комментировал сам закон Моисеев и восполнял его Своей интерпретацией, то теперь Он обращается непосредственно к фарисейской интерпретации предписаний закона. Его тон становится более жестким, как происходило всегда, когда Он говорил с фарисеями или о фарисеях.

Рассматриваемая нами часть Нагорной проповеди начинается в русском синодальном переводе со слов:

> *Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного* (Мф. 6:1).

Однако в большинстве древних рукописей текст начинается со слов: «Смотрите, не творите праведности вашей пред людьми...»[1] Милостыня появляется лишь во втором стихе. Созвучие греческих слов «праведность» (δικαιοσύνη) и «милостыня» (ἐλεημοσύνη) могло привести к тому, что более поздние переписчики решили откорректировать начальную фразу с тем, чтобы ее смысл более соответствовал тому, что за ней следует.

Между тем, если бы речь в первой фразе шла о милостыне, она вводила бы только в раздел, посвященный этой теме. Если же в ней говорится о праведности, то она должна восприниматься как преамбула ко всей той части Нагорной проповеди, где речь идет о милостыне, молитве и посте. Не только употребление слова «праведность» в большинстве древних манускриптов, но и сама конструкция фразы свидетельствует в пользу такого толкования: выражение *с тем, чтобы они видели вас* равно применимо к разделам

[1] Novum Testamentum Graece. P. 12.

о милостыне, молитве и посте; то же относится к словам: *иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного.* Эти слова предваряют троекратное *они уже получают награду свою* (Мф. 6:2), относящееся ко всем трем темам. Именно тема показной праведности скрепляет три раздела — о милостыне, молитве и посте — в единое целое.

Еще одним скрепляющим звеном, также относящимся к трем темам, является рефрен: *И Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6:4, 6, 18). В большинстве древних манускриптов во всех трех случаях текст звучит так: «И Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе». Выражение «явно» (ἐν τῷ φανερῷ) в них отсутствует. В более поздних рукописях оно появилось в результате смысловой корректировки, в качестве антонима слову «тайное» (ἐν τῷ κρυπτῷ в 6:4 и 6:6, ἐν τῷ κρυφαίῳ в 6:18). Оба позднейших чтения вошли в textus receptus, на основе которого был сделан русский синодальный перевод[2].

Ранее в Нагорной проповеди Иисус говорил: *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5:16). Слова *не творите праведности вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас,* могут показаться противоречащими сказанному ранее. В обоих случаях, однако, слова Иисуса должны пониматься ситуативно. В первом случае речь идет о призвании христианской общины к свидетельству перед лицом внешнего мира: это свидетельство должно осуществляться не столько через слова, сколько через дела и через весь тот образ жизни и поведения, раскрытием которого служит

[2] См.: Novum Testamentum Graece. P. 12–13. Textus receptus (*лат.* «общепринятый текст») — греческий текст Нового Завета, отраженный в издании Эразма Роттердамского 1516 г. и в последующих научных изданиях XVI–XVII вв.

Нагорная проповедь. Во втором случае речь идет о показном благочестии, лишенном внутренней, духовной сердцевины и направленном исключительно на внешний эффект.

Отметим, что все три раздела — о праведности и милостыне (Мф. 6:1–4), о молитве (Мф. 6:5–8) и о посте (Мф. 6:16–18) — являются оригинальным материалом Евангелия от Матфея, не имеющим параллелей в других Евангелиях. У Луки мы находим в сокращенном виде только молитву «Отче наш», которую Иисус излагает по просьбе учеников научить их молиться (Лк. 11:1–4), а у Марка — слова о прощении (Мк. 11:25–26), соответствующие комментарию Матфея к этой молитве (Мф. 6:14–15). Как мы уже говорили, молитва «Отче наш» у Матфея является композиционным центром Нагорной проповеди. В отношении раздела о милостыне, молитве и посте она выполняет ту же функцию, находясь в центре этого раздела и как бы скрепляя собой то, что ей предшествует, с тем, что за ней следует.

2 МИЛОСТЫНЯ

Раздел о милостыне начинается с карикатурного описания поведения фарисеев:

> *Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6:2–4).

В этом тексте Иисус не дает детальных предписаний касательно милостыни: Он не уточняет, кому, когда и сколько нужно давать. Он касается лишь одного аспекта этой добродетели: она не должна быть показной. Милостыню надо давать не для того, чтобы приобрести славу у людей, а чтобы получить небесную награду.

Идея награды от Бога за милосердие не нова: она встречается в Ветхом Завете. В книге Притчей она выражена следующим образом: *Благотворящий бедному дает взаймы Господу, и Он воздаст ему за благодеяние его* (Притч. 19:17). В той же книге милосердный к бедным называется блаженным

(Притч. 14:21). У пророка Иезекииля милостыня входит в список добродетелей, из которых слагается человеческая праведность: *Если кто праведен и творит суд и правду... должнику возвращает залог его... хлеб свой дает голодному и нагого покрывает одеждою, в рост не отдает и лихвы не берет... поступает по заповедям Моим и соблюдает постановления Мои искренно: то он праведник, он непременно будет жив, говорит Господь Бог* (Иез. 18:5–9).

Детальные предписания касательно милостыни имеются в законе Моисеевом: *Отверзай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей* (Втор. 15:11); *Не обижай наемника, бедного и нищего, из братьев твоих или из пришельцев твоих* (Втор. 24:14). Конкретизация этих принципов, однако, указывает на то, что речь идет не столько о дарении, сколько о займе: *Если же будет у тебя нищий кто-либо из братьев твоих, в одном из жилищ твоих, на земле твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе, то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим, но открой ему руку твою и дай ему взаймы, смотря по его нужде, в чем он нуждается* (Втор. 15:7–8); *Давая деньги взаймы бедному, не следует налагать на него рост* (Исх. 22:25). Это правило распространяется и на обедневшего пришельца и поселенца: *Не бери от него роста и прибыли... серебра твоего не отдавай ему в рост и хлеба твоего не отдавай ему для получения прибыли* (Лев. 25:35–37). Некоторые предписания закона касаются пришельца, сироты и вдовы: им должны доставаться остатки от жатвы, сбора маслин и винограда (Втор. 24:19–22). Им же, а также левитам, положена десятина от всего сельскохозяйственного сбора (Втор. 14:28–29).

Обычай давать десятину сохранялся в фарисейской среде времен Иисуса. На это указывает молитва, которую в притче о мытаре и фарисее Иисус вкладывает в уста последнего:

Добрый самарянин. *Рембрандт. 1638 г.*

Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что́ приобретаю (Лк. 18:11–12).

В те времена значительная часть населения Палестины жила за чертой бедности. Нищие были повсюду. На это указывают слова Иисуса *нищих всегда имеете с собою* (Мф. 26:11; Мк. 14:7; Ин. 12:8), являющиеся парафразом слов из Второзакония: *нищие всегда будут среди земли [твоей]* (Втор. 15:11). Среди нищих было немало слепцов, парализованных и инвалидов. В Израиле инвалиды не имели никакой

социальной защиты: большинство из них находилось на попечении родственников, но многие вынуждены были побираться и попрошайничать. Местом массового скопления нищих был Иерусалимский храм, где они занимали различные места[3]. Нищие собирались также возле других святых мест, возле синагог; они просили подаяние на улицах, площадях и перекрестках, у ворот богатых людей. Образы богача, одевавшегося в порфиру и виссон, и лежавшего у его ворот Лазаря, мечтавшего напитаться крошками со стола богача, вероятно, списаны с натуры (Лк. 16:19–21).

Заботу о нищих Иисус считал естественным качеством благочестивого человека. На это косвенно указывает повествование о вечере в Вифании, где женщина возлила на ноги Иисуса драгоценное миро. Увидев эту сцену, некоторые из присутствовавших — по версии Матфея, *ученики Его* (Мф. 16:8) — *вознегодовали и говорили между собою: к чему такая трата мира? Ибо можно было бы продать его более нежели за триста динариев и раздать нищим* (Мк. 14:3–5). По версии Иоанна, идею продать миро за триста динариев озвучил Иуда Искариот: *сказал же он это не потому, чтобы заботился о нищих, но потому что был вор. Он* имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали (Ин. 12:4–6). Слова Иуды являются свидетельством того, что пожертвования, которые ученики Иисуса собирали и складывали в общий ящик, использовались в том числе для раздачи милостыни. Характерен ответ Иисуса в версии Марка: *Ибо нищих всегда имеете с собою и, когда захотите, можете им благотворить; а Меня не всегда имеете* (Мк. 14:7).

Считая благотворительность и заботу о нищих важным элементом религиозной практики, Иисус осуждал

[3] См.: *Jeremias J.* Jerusalem in the Time of Jesus. P. 117–118.

фарисеев за показную благотворительность, сочетавшуюся в них с алчностью: фарисеи, по Его словам, *поедают домы вдов* (Мф. 23:14), отличаются сребролюбием, служат одновременно Богу и маммоне, но при этом выказывают *себя праведниками пред людьми* (Лк. 16:13–15). Милостыня, которую они подают на улицах и в синагогах, имеет целью прикрыть их сребролюбие и алчность.

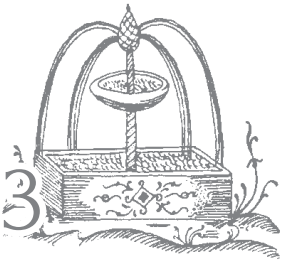
Описывая повадки фарисеев, Иисус употребляет метафорическое выражение *трубить перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах* (Мф. 6:2). Выражение могло указывать, в частности, на распространенный обычай анонсировать в синагоге имя жертвователя и пожертвованную им сумму[4].

Говоря о том, что милостыня должна быть тайной, Иисус использовал другую метафору: правая рука не должна знать, что делает левая. Смысл этого выражения в том, что человек, сделав доброе дело, должен как можно скорее забыть о нем, не разглашая его и не гордясь им. Климент Александрийский говорит: «Когда творишь милостыню, как говорит Господь, пусть никто не знает об этом»[5]. Иоанн Златоуст так перефразирует метафору: «Если возможно, говорит, и себя самого не знать, и если возможно скрыться от самих служащих тебе рук, то позаботься об этом»[6].

[4] *Schweizer E.* The Good News according to Matthew. P. 143.

[5] *Климент Александрийский.* Строматы. 4, 22, 138 (Clemens Alexandrinus. [Werke.] Bd. 2. S. 309). Рус. пер.: Т. 2. С. 60.

[6] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 19, 2 (PG 57, 275). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 217.



3 МОЛИТВА

Поучение о молитве в Нагорной проповеди состоит из трех частей: критики отдельных элементов фарисейской и языческой практики, текста молитвы «Отче наш» и краткого пояснения к одному из стихов этого текста. Остановимся на первой части, которая по своей структуре и словарю близка к рассмотренному отрывку о милостыне:

> *И, когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно. А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него* (Мф. 6:5–8).

Обращает на себя внимание переход к единственному числу второго лица: говоря о молитве, от собирательного

«вы» Иисус дважды переходит к более интимному «ты». Этот прием встречается в речи Иисуса и в других местах: *Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми... Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою...* (Мф. 6:1–2); *Не суди́те, да не судимы будете... И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего?..* (Мф. 7:1–3); *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда... Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их* (Мф. 23:25–26).

Переход от множественного к единственному числу в разных ситуациях преследует разные цели; однако, как кажется, везде он направлен на то, чтобы подчеркнуть мысль, сфокусировать на ней особое внимание слушателя, заставить его почувствовать, что слова Иисуса обращены к нему лично. В рассматриваемом месте Нагорной проповеди неожиданный переход на «ты», кроме того, придает речи Иисуса бо́льшую теплоту и доверительность.

Современному человеку нелегко понять пафос критики Иисуса в адрес фарисеев, поскольку обычай молиться на людях в том виде, в каком он описан в Нагорной проповеди, давно вышел из употребления. Люди предпочитают молиться наедине, многие стесняются молиться прилюдно, чувствуют себя неловко, оказавшись в группе молящихся людей. Это связано с представлением о том, что вся религиозная сфера является глубоко интимной, частной и личной, что религиозность человека никак не должна проявляться в публичном пространстве, в общественной жизни. Современный человек привык к комфорту и удобству; он привык жить в отдельной квартире или, по крайней мере, иметь отдельную комнату, дверь которой он может затворить за собой в любой момент, когда ему этого захочется.

Во времена Иисуса дело обстояло иным образом. Большинство Его слушателей относилось к тому сословию, принадлежность к которому не предполагала наличие у человека отдельной комнаты: семьи, как правило, жили вместе, не разделенные перегородками между членами семьи. Вся жизнь человека проходила на виду у других: его родственников, знакомых, друзей, посторонних. В небольших городах и селах (а именно в них или их окрестностях Иисус проповедовал) все жители знали друг друга и знали всё друг о друге: укрыться от чужих глаз было невозможно. И наоборот: если человек хотел, чтобы его заметили, у него для этого было гораздо больше возможностей, чем в наше время. Достаточно было просто выйти на улицу и сделать что-нибудь на глазах у людей, например остановиться для молитвы или подать милостыню так, чтобы это заметили другие, и другие непременно заметят.

Иисус упоминает два способа молитвы, характерные для фарисейского благочестия: на улицах и в синагогах. Молитва посреди улицы действительно могла вызывать удивление, но почему неуместна молитва в синагоге, ведь синагога специально предназначена для этого? Мы не знаем точно, какие конкретные примеры имел перед глазами Иисус, но очевидно, что некоторые фарисеи использовали молитву в синагоге в качестве способа продемонстрировать благочестие или эрудицию. Регулярно посещая синагоги, Иисус не мог не обращать внимание на то, как молятся фарисеи: возможно, и молитва фарисея из притчи о мытаре и фарисее была не сочинена, а подслушана в одной из синагог или в храме. Это тем более вероятно, что молиться про себя, одним умом, было не принято: каждый молился вслух, даже если это была его личная молитва, а вокруг находились люди.

Христос обличает фарисеев. *Д. Тиссо. 1886–1894 гг.*

Показной публичной молитве Иисус противопоставляет молитву в укромном месте. Для обозначения комнаты, в которой предлагается молиться, в греческом тексте Нового Завета употреблено слово ταμεῖον, указывающие на хозяйственное помещение, кладовую. Небольшая кладовая имелась в каждом доме[7].

Впрочем, образ комнаты имеет здесь обобщенный смысл: речь идет не о конкретном помещении, а лишь о том, что человек должен молиться вдали от людского взора и что молитва должна быть мотивирована жаждой общения с Богом, а не стремлением показать себя людям. В последующей традиции широкое распространение получило аллегорическое толкование этого текста: под комнатой надо понимать сердце человека, его ум, а под закрытой

[7] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 290.

дверью — ограждение ума от посторонних помыслов, концентрацию на словах молитвы. По словам Илария Пиктавийского (IV век), Христос «призывает нас войти не в укромное место дома, но в горницу нашего сердца и молиться в тайном уединении нашего ума»[8]. Блаженный Августин пишет: «Снаружи находится все временное и видимое, что вторгается через дверь, то есть через плотское чувство, в наши помышления и множеством суетных представлений мешает молящимся. Поэтому следует затворить дверь, то есть следует противостоять плотскому чувству, чтобы к Отцу была устремлена духовная молитва, которая совершается в глубине сердца»[9].

Помимо фарисейского обычая молиться напоказ объектом критики Иисуса становится многословие, свойственное язычникам. Не вполне понятно, какая конкретно практика имеется здесь в виду и где Иисус мог с ней ознакомиться. Возможно, Он ссылается на примеры молитв язычников, приведенные в Ветхом Завете. Один такой пример был широко известен — молитва четырехсот пятидесяти жрецов Вааловых, выразительно описанная в 3-й книге Царств:

> *И взяли они тельца, который дан был им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря: Ваал, услышь нас! Но не было ни голоса, ни ответа. И скакали они у жертвенника, который сделали. В полдень Илия стал смеяться над ними и говорил:*

---

8 *Иларий Пиктавийский*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 5, 1 (PL 9, 942–943). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 161.

9 *Августин*. О Нагорной проповеди Господа. 2, 3, 11 (PL 34, 1274). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 161.

кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чемлибо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется! И стали они кричать громким голосом, и кололи себя по своему обыкновению ножами и копьями, так что кровь лилась по ним. Прошел полдень, а они все еще бесновались до самого времени вечернего жертвоприношения; но не было ни голоса, ни ответа, ни слуха (3 Цар. 18:26–29).

Глагол βατταλογέω, переведенный как «говорить лишнее», в Новом Завете больше не встречается; помимо этого места известен только один случай его употребления в греческой литературе. Значение этого глагола можно передать словами «разглагольствовать», «бормотать», «пустословить», «говорить без смысла»[10]. Отчасти значение глагола проясняется использованным в той же фразе существительным πολυλογία («многословие»).

Толкование высказываний Иисуса о молитве представляет собой определенную трудность и может породить много вопросов, особенно при сравнении того, что говорит Он, с практикой большинства христианских общин. Если Он возражает против общественной молитвы, почему Церковь так настаивает на необходимости участия в общественном богослужении? Если Бог знает все, что нам необходимо, зачем вообще что-либо у Него просить? Если Иисус критикует многословие в молитве, почему христианские богослужения (в особенности православные) такие долгие?

Прежде всего, Иисус не выступает против общественной молитвы как таковой. Тот факт, что Он ежегодно приходил в храм Иерусалимский и каждую субботу посещал

[10] *Ньюман Б., Стайн Ф.* Комментарии к Евангелию от Матфея. С. 160–161.

синагогу, свидетельствует о Его уважительном отношении к общественной молитве. Острие Его критики направлено против конкретного аспекта поведения фарисеев в местах молитвенных собраний, а не против совместной молитвы. Если бы Он был противником такой молитвы, Он не сказал бы Своим ученикам: *Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Мф. 18:19–20).

Кроме того, Иисус нигде не высказывается против продолжительной молитвы — ни в Нагорной проповеди, ни где-либо еще. Совет не многословить в молитве вовсе не означает, что молитва не может быть продолжительной. Сам Иисус иногда целые ночи проводил в молитве. Об этом свидетельствует, в частности, рассказ о буре на море. Отпустив народ и учеников с вечера, то есть, надо полагать, еще до заката, Он взошел на гору для уединенной молитвы. К ученикам он вернулся лишь в четвертую стражу ночи, то есть под утро, незадолго до рассвета (Мф. 14:22–25). Перед избранием двенадцати апостолов Он также взошел на гору и пробыл всю ночь в молитве к Богу (Лк. 6:12).

Обычай удаляться от людей для уединенной молитвы был характерен для Иисуса (Мф. 14:23; Мк. 6:46; Лк. 5:16; Лк. 6:12; Ин. 6:15; Ин. 8:1). Однако, как явствует из Евангелия, Он мог молиться и в присутствии учеников (Лк. 10:21; Ин. 17:1–26), и даже в присутствии народа, прерывая для этого обращенную к народу речь (Мф. 11:25–26; Ин. 12:27–28). Молитва была для Него настолько естественной формой самовыражения, что Он мог в любой момент обратиться к Богу. Иногда люди слышали не только Его молитву, но и ответ Бога (Ин. 12:28).

С. Кьеркегор

Совет не многословить в молитве может относиться не только к внешним формам молитвы, но и к ее внутреннему содержанию[11], особенно если его рассматривать в свете напоминания о том, что Бог заранее знает все, в чем человек нуждается. В молитве наибольшую ценность представляет не то или иное земное благо, которое человек может получить благодаря ей, а сама молитва, само предстояние перед Богом, чувство присутствия Бога. Датский философ-экзистенциалист С. Кьеркегор (1813–1855) так описывает опыт молящегося человека:

> Было что-то, чего он так жаждал, какая-то вещь, столь важная для него; ему так было важно верно поведать о себе Богу, и он боялся забыть сказать о чем-то в молитве, ах, и он боялся, что, если он это забудет, Бог Сам не вспомнит об этом: потому он стремился собраться умом, чтобы откровенно высказать все в молитве. И что же случалось с ним дальше, если, конечно, он был откровенен в молитве? А случалось с ним нечто удивительное; по мере того, как он все откровеннее и откровеннее молился, ему все меньше и меньше приходилось говорить, пока наконец он не умолкал совершенно. Он умолкал, и, — что гораздо больше, чем просто молчание, — вместо того,

[11] Ср.: *Keener C. S.* The Gospel of Matthew. P. 212.

> чтобы говорить, он начинал слушать. Он думал, что молиться — значит говорить, он узнавал, что молиться — значит не просто молчать, но — слушать. Так и есть: молиться — не значит слушать самого себя, говорящего, но значит прийти в молчание и, умолкнув, ждать до тех пор, пока не услышишь Бога[12].

Услышать Бога, почувствовать в Нем Отца, ощутить Его присутствие в своей жизни — вот что оказывается подлинной целью молитвы. Это красноречиво иллюстрирует молитва «Отче наш», в которой практически отсутствуют прошения, касающиеся земных нужд и потребностей человека (за исключением прошения о хлебе насущном, если под этим хлебом понимать материальную пищу), но которая всецело сосредоточена на реальностях духовной жизни: имени Божием, Царствии Божием, воле Божией, оставлении грехов и избавлении от диавола. Эта немногословная молитва является конкретным примером того, как последователь Иисуса призывается молиться, не говоря лишнего, но обращаясь мыслью к Небесному Отцу, отрешаясь от земных забот и восходя умом к высотам Божественного молчания.

[12] *Кьеркегор С.* Полевая лилия и птица небесная. С. 31.

Глава 6
«ОТЧЕ НАШ»

Ученики часто видели Иисуса молящимся[1] и не могли не ощущать Его близости к Богу. Им тоже хотелось приобщиться к этим особым отношениям с Богом, поэтому однажды, когда Он окончил молитву, один из них попросил Его: *Господи! научи нас молиться, как и Иоанн научил учеников своих.* В ответ Иисус диктует текст молитвы «Отче наш». Такова версия Луки (Лк. 11:1–2). При этом, как мы говорили, в наиболее древних рукописях Луки молитва приводится в несколько сокращенном варианте.

У Матфея мы находим молитву «Отче наш» в составе Нагорной проповеди, где она появляется без просьбы учеников и имеет более полную форму. Приведем оба варианта молитвы (вариант Луки мы приводим в переводе с критического издания[2]):

---

[1] О молитве Иисуса говорят все четыре евангелиста, однако наибольшее количество упоминаний о ней мы находим у Луки, в общей сложности их 12 (Лк. 3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28–29; 10:21; 11:1; 22:32, 41, 44–45; 23:34, 46). Подробнее см. в: *Holmås G. O.* Prayer and Vindication in Luke–Acts. P. 77–114.

[2] Novum Testamentum graece. P. 181.

Мф. 6:9–13	Лк. 11:1–4
Отче наш, сущий на небесах!	Отче!
Да святится имя Твое;	Да святится имя Твое;
Да приидет Царствие Твое;	Да приидет Царствие Твое;
Да будет воля Твоя и на земле, как на небе;	
Хлеб наш насущный дай нам на сей день;	Хлеб наш насущный подавай нам на всякий день;
И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим;	И оставь нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему;
И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого.	И не введи нас в искушение.

В научной литературе существуют разные теории происхождения молитвы «Отче наш». Некоторые ученые из числа придерживающихся представления о первенстве Евангелия от Марка считают, что Матфей сочинил молитву на основе отдельных стихов Марка, а именно: слова *Отче наш* взяты из Мк. 14:36 *(Авва Отче); сущий на небесах* — из Мк. 11:25 *(Отец ваш Небесный); да приидет Царствие Твое* — из Мк. 9:1 *(есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе); да будет воля Твоя* — из Мк. 14:36 *(но не чего Я хочу, а чего Ты); прости нам долги наши* — из Мк. 11:25 *(и когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого); не введи нас в искушение* — из Мк. 14:38 *(бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение).* На основе этих стихов Марка, дополнив их двумя стихами, взятыми из собственного материала (*да святится имя Твое* из Мф. 4:10 и *хлеб наш насущный дай нам на сей день* из Мф. 7:9), Матфей сочинил молитву для литургического употребления в своей общине, а Лука затем сократил эту молитву[3].

[3] *Goulder M. D.* The Composition of the Lord's Prayer. P. 35–45.

Столь замысловатая теория происхождения молитвы призвана объяснить, почему она отсутствует в Евангелии от Марка. Другие ученые, исходя из иных концепций взаимозависимости трех синоптических Евангелий, предлагают другие теории. Исследователи, исходящие из теории двух источников, в основном сходятся во мнении о том, что наиболее древней и аутентичной («восходящей к Q и через нее к Самому Иисусу») является версия Луки[4], к которой Матфей добавил два прошения. Аутентичность версии Луки и ее большее соответствие языку Иисуса, по мнению этих авторов, подтверждается тем, что Иисус в молитве употреблял слово «Отче», трижды в Новом Завете зафиксированное в его арамейском оригинальном звучании: *Авва* (Мк. 14:36; Рим. 8:15; Гал. 4:6)[5].

Между тем разница между версиями Матфея и Луки не столь существенна. Возможно, она обусловлена тем, что разные варианты молитвы «Отче наш» употреблялись в разных христианских общинах. В то же время версия Луки не присутствует ни в одном литургическом памятнике, тогда как версия Матфея вошла во все известные источники, отражающие литургическую практику Древней Церкви, включая «Дидахи» (где она приведена по версии Матфея, с минимальными изменениями, но без сокращений)[6].

---

[4] См. в частности: *Strecker G.* The Sermon on the Mount. P. 107; *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. I. P. 592; *Keener C. S.* The Gospel of Matthew. P. 214. Впрочем, некоторые исследователи считают, что первоначальная форма молитвы не сохранилась и обе дошедшие до нас версии отражают позднейшее развитие (*Oakman D. E.* The Lord's Prayer in Social Perspective. P. 151–152).

[5] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 897.

[6] Дидахи. 8, 2 (SC 248, 172, 174). Рус. пер.: С. 28.

Нагорная проповедь Иисуса Христа. *Воскресенская церковь в селе Ахматово Молоковского района Тверской области. Фреска*

Этот факт говорит в пользу значительно большей распространенности версии Матфея уже в I веке. Впоследствии версия Матфея путем гармонической корректировки полностью вытеснила оригинальную версию Луки даже из рукописной традиции Евангелия от Луки.

Большинство теорий происхождения молитвы «Отче наш», предлагаемых современными учеными, являются плодом спекуляций и домыслов. Они не только не основываются на данных самих Евангелий от Матфея и Луки, но и прямо их игнорируют. Если следовать тем двум версиям происхождения молитвы, которые содержатся в этих Евангелиях, то их гармонизация приводит к следующему выводу: Иисус продиктовал молитву «Отче наш» Своим ученикам дважды — один раз в составе Нагорной проповеди, а другой раз в ответ на их просьбу научить их молится. Нет ничего невероятного в том, что дело происходило именно так, как это описывают евангелисты, а не так, как

фантазируют ученые, заставляя Матфея сочинять молитву из лоскутов, вырезанных из Марка, или добавлять прошения к версии Луки.

Более того, Иисус мог повторять эту молитву и в других ситуациях, и ученики вполне могли начать использовать ее в собственной молитвенной практике еще при Его жизни. Было бы даже странно, если бы ученики, услышав молитву из уст Иисуса не менее чем дважды, в том числе один раз в ответ на свою прямую просьбу, потом тотчас бы ее забыли и не использовали. Сам Иисус мог произносить эту молитву вместе с учениками, и ее сохранение в молитвенном обиходе ранней Церкви было прямым продолжением той практики, которая сложилась в общине Его учеников.

Молитва «Отче наш» в христианской традиции получила название молитвы Господней. С точки зрения Церкви, это единственная молитва, содержащаяся в литургических книгах, которая не была составлена людьми, но была продиктована Богом для людей. В этом отношении она уникальна. В каком-то смысле она служит образцом для многих других молитв, составленных людьми.

Остается открытым вопрос, на каком языке Иисус изначально произнес эту молитву — иврите или арамейском. На арамейском Он разговаривал с учениками, иврит был языком псалмов и молитв. В пользу арамейского оригинала молитвы говорит тот факт, что два ее начальных стиха текстуально достаточно близки к дошедшей до нас арамейской молитве Каддиш. Время появления Каддиша неизвестно, однако предположительно он был составлен до разрушения Иерусалимского храма в 70 году. Молитва, читавшаяся в завершение той части синагогального богослужения, которая содержала проповедь, включает такие слова: «Да возвеличится и отсвятится великое имя Его в мире,

который Он создал Своей волей. Да явит Он царство Свое в жизни вашей и в дни ваши, и в жизни всего дома Израилева, вскорости и в ближайшее время». По мнению ряда ученых, начало молитвы «Отче наш» является обобщением Каддиша[7]; параллелизм слишком велик, чтобы быть случайным совпадением[8]. При этом отмечают, что прошения об имени и царстве часто соседствуют и в других иудейских молитвах[9].

Несмотря на внешнее сходство отдельных прошений молитвы «Отче наш» с иудейскими молитвами времен Иисуса, своей простотой и краткостью она резко контрастирует с большинством этих молитв. Р. Бультман сравнивает «витиеватые, эмоциональные, часто прекрасные с литургической точки зрения, но столь же часто перегруженные формы обращения к Богу в еврейских молитвах» с абсолютной простотой молитвы «Отче наш». Эта молитва, по словам ученого, «возвышается над иудейскими молитвами не только простотой обращения, но и простотой всего своего содержания... Бог рядом; Он слышит и понимает просьбы, которые одна за другой возносятся к Нему, как отец слышит просьбы своего собственного сына»[10].

Молитва «Отче наш» содержит в себе ключевые понятия христианского богословия: Отец Небесный, имя Божие, Царство Божие, воля Божия, небо и земля, хлеб насущный, оставление долгов (грехов), искушение, лукавый. Каждое из этих понятий имеет предысторию в Ветхом

---

[7] См. в частности: *Fiebig P.* Das Vaterunser. S. 34–36; *Jeremias J.* Abba. S. 152–171; *Metzler N.* The Lord's Prayer. P. 193–195.

[8] *Perrin N.* Jesus and the Language of the Kingdom. 47.

[9] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 320.

[10] *Bultmann R.* The Theology of the New Testament. Vol. 1. P. 23–24.

Завете, наполнено многообразным смыслом в прямой речи Иисуса, имеет богатую историю толкования в последующей христианской традиции. Среди ее толкователей — учители ранней Церкви (Тертуллиан, Киприан Карфагенский, Ориген), восточные отцы Церкви (Ефрем Сирин, Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник), западные отцы (Амвросий, Иероним, Августин, Иоанн Кассиан), авторы последующих веков вплоть до наших современников[11].

Многие современные исследователи разделяют молитву «Отче наш» на две половины, каждая из которых включает по три прошения[12]. В первых трех прошениях, следующих за обращением к Отцу Небесному, молящиеся сосредоточены на Боге, к Которому обращаются на «Ты»:

Да святится имя *Твое*;
Да приидет Царствие *Твое*;
Да будет воля *Твоя* и на земле, как на небе;

В следующих прошениях внимание молящихся как бы переключается на самих себя, и они говорят о своих нуждах:

Хлеб *наш* насущный дай *нам* на сей день;
И прости *нам* долги *наши*,

[11] Краткий обзор см. в: *Stevenson K. W.* The Lord's Prayer. P. 43–102 (патристический период), 103–150 (средневековые авторы), 151–186 (Ренессанс и Реформация), 187–219 (последующие толкования).

[12] Первую половину молитвы называют «Ты-прошениями» («Thou-petitions»), вторую — «мы-прошениями» («we-petitions»). См. напр.: *Gerhardsson B.* The Matthaean Version of the Lord's Prayer. P. 209–217; *Subramanian J. S.* The Lord's Prayer in the Gospel of Matthew. P. 116–122.

как и *мы* прощаем должникам *нашим*;
И не введи *нас* в искушение, но избавь *нас* от лукавого.

Две половины молитвы иногда называют Божественной (соответствующей словам «как на небе») и человеческой (соответствующей словам «и на земле»). В то же время подчеркивают внутреннее единство молитвы, позволяющее говорить о том, что в обеих ее половинах присутствуют и Бог и человек, и небесное и земное: человеческое «мы» и Божественное «Ты», небесное «Твое» и человеческое «наше» взаимодействуют в молитве, формируя «диалектическую связь, подобно двум сторонам одной монеты, которые можно отличить, но невозможно отделить одну от другой»[13].

[13] *Crossan J. D.* The Greatest Prayer. P. 47–48.

1

«ОТЧЕ НАШ, СУЩИЙ НА НЕБЕСАХ»

Молитва Господня открывается обращением к Богу: Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. В буквальном переводе с греческого: «Отче наш, Который на небесах» (слово «сущий» в русском синодальном переводе добавлено по смыслу; славянский перевод более буквален: «Отче наш, Иже еси на небесех»).

До нас молитва Господня дошла только в греческом переводе, и любая ее реконструкция, будь то еврейская или арамейская, носит гипотетический характер. Однако на основании троекратного использования арамейского слова «авва» (אבא *'abbā*) в Новом Завете можно предположить, что именно с этого слова Иисус начал молитву. В Гефсиманском саду Он будет молиться словами: *Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14:36). В греческом переводе слово «авва» переводится как πάτερ («отец» в звательном падеже). Изначально слово «авва» использовалось в семейном быту: этим именем ребенок называл своего отца; это же слово применялось к пожилым людям. Употребление этого слова в молитве, адресованной к Богу, необычно[14], хотя само обращение к Богу как Отцу не было беспрецедентным.

[14] *Kümmel W. G.* Theology of the New Testament. P. 40.

В канонических книгах Ветхого Завета Бог называется Отцом в общей сложности 15 раз (Втор. 32:6; 2 Цар. 7:14; 1 Пар. 17:13; 22:10; 28:6; Пс. 67:6; 88:27; Ис. 63:16; 64:8; Иер. 3:4, 19; 31:9; Мал. 1:6; 2:10)[15]. Еще несколько случаев употребления имени «Отец» применительно к Богу мы находим в неканонических книгах (Тов. 13:4; Прем. 14:3; Сир. 23:1, 4; 3 Макк. 6:2, 6). Имя «Отец» по отношению к Богу многократно употребляет Филон Александрийский и семь раз — Иосиф Флавий[16].

Ориген, выдающийся знаток Священного Писания, провел специальное расследование, касающееся употребления слова «Отец» по отношению к Богу в Ветхом Завете. Своими выводами он делится с читателем на страницах трактата «О молитве»:

> Стоило бы расследовать тщательнее, есть ли в так называемом Ветхом Завете где-либо молитва, в которой Бога кто-нибудь называл бы Отцом, потому что поныне, несмотря на все наши изыскания, такой молитвы там мы не нашли. Мы не утверждаем того, что Бог не называется в Ветхом Завете Отцом или что считавшиеся за верных не называются там чадами Божиими; мы утверждаем только то, что нигде в Ветхом Завете мы не встречаемся с тем праводушным дерзновением, провозглашенным нашим Спасителем, которое уполномочивает нас в молитве называть Бога Отцом... Хотя Бог и называется [в Ветхом Завете] Отцом, а рожденные Богом через сообщение им слова веры — сынами Его, все-таки древние

[15] *Roh T.* Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. S. 3.

[16] *Massey A. I.* Interpreting the Sermon on the Mount. P. 18–20.

не были проникнуты сознанием постоянного и неизменного своего сыновства Богу[17].

Тертуллиан считает, что имя Бога Отца до пришествия в мир Христа не было известно: «Когда Моисей вопросил Бога, кто Он, то Он назвал Себя тогда другим именем. Имя Отца открылось для нас в Сыне Его, Который, по пришествии Своем, дал Богу новое имя, как Сам Он говорит: *открыл имя Твое человекам* (Ин. 17:6)»[18].

В Новом Завете, напротив, имя «Отец» становится основным применительно к Богу: в этом отношении Новый Завет резко контрастирует с Ветхим. В Евангелиях Бог назван Отцом 174 раза, из них 109 раз у Иоанна, 44 у Матфея, 17 у Луки и 4 у Марка. В Евангелии от Матфея наибольшая концентрация употребления имени «Отец» применительно к Богу приходится на Нагорную проповедь: здесь оно встречается 17 раз[19].

Подлинная новизна начальных слов молитвы «Отче наш» заключается, может быть, даже не столько в самом факте употребления имени «Отец» по отношению к Богу, сколько в том содержании, которое Иисус вкладывал в это имя. Он называл Бога прежде всего *Своим* Отцом: выражение «Отец Мой» часто встречается в Его речи. Это словоупотребление шокировало Его слушателей из фарисейской среды: они хотели убить Его за то, что Он *не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу* (Ин. 5:18). Между тем Иисус не ограничивался употреблением этого выражения, когда говорил

[17] *Ориген.* О молитве. 22 (PG 11, 481–484). Рус. пер.: С. 74–75.

[18] *Тертуллиан.* О молитве. 3 (CCSL 1, 258–259). Рус. пер.: С. 295.

[19] *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. P. 230.

о Своих отношениях с Богом: Он считал, что и Его слушатели могут называть Бога своим Отцом. В одной только Нагорной проповеди выражение «Отец ваш» встречается 9 раз (Мф. 5:16, 45, 48; 6:1, 8, 14, 15, 32; 7:11) и еще 3 раза «Отец твой» (Мф. 6:4, 6).

По мысли апостола Павла, когда люди молятся Богу как Авве-Отцу, в них молится Святой Дух:

> *Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться* (Рим. 8:14–17).

Концепция усыновления людей Богу — один из важных пунктов богословия апостола Павла. Развивая эту концепцию в Послании к Галатам, апостол вновь обращается к смыслу молитвы «Авва Отче!». По его мысли, усыновление людей Богу является прямым следствием искупления, совершённого Сыном Божиим. Ветхозаветное представление о Боге апостол сравнивает с детством, новозаветное — со зрелостью. Право обращаться к Богу как к Отцу, полученное людьми благодаря Иисусу Христу, свидетельствует о вступлении человечества в зрелый возраст:

> *Еще скажу: наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом*

назначенного. Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа (Гал. 4:1–7).

Отцовство Бога по отношению к людям имеет уникальный характер. Подчеркивая это, Иисус говорил: *отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах* (Мф. 23:9). Именно в такой перспективе надо понимать начальные слова молитвы «Отче наш». Никто на земле, ни один земной отец, не может осуществлять отцовство таким образом и в той мере, в какой Бог осуществляет его по отношению ко всему человеческому роду и к каждому человеку. Отцовство Бога не имеет аналогий на человеческом уровне.

Является ли отцовство Бога по отношению к людям универсальным или оно распространяется только на определенную категорию лиц? Ответ на этот вопрос не так прост, как может показаться. Современный исследователь пишет:

Основополагающим догматом либерализма XIX века была вера в отцовство Бога. Многие люди и сегодня продолжают думать, что Иисус учил универсальному отцовству Бога и вытекающей из этого доктрине братства всего человечества... Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что Иисус

> не проповедовал доктрину универсального отцовства Бога. Его упоминания о Боге как «отце вашем» следует понимать в свете того факта, что Иисус учил не толпы, а учеников (Мф. 5:1–2). Подобным же образом и Молитва Господня была дана не как общая молитва, которой люди должны молиться везде. Напротив, это была молитва, данная Его ученикам (Лк. 11:1–2). Иисус не учил, что отцовство Бога является универсальным. Он никогда не основывал отношение к Богу как к Отцу на чем-либо, что относится к каждому, например на том, что Бог — Создатель всего. Напротив, Он даже описывал некоторых лиц как имеющих диавола своим отцом (Ин. 8:44; ср. Мф. 12:34). Отношение к Богу как к Отцу возможно только через веру в Него[20].

С этими словами мы можем согласиться лишь частично. С одной стороны, нигде и никогда Иисус не учил, что любовь Бога к людям или Его отцовство по отношению к ним имеет избирательный характер. В абсолютном смысле Бог является Отцом для всех людей, поскольку каждого человека Он создал и о каждом заботится: нет такого человека, который был бы изъят из этой заботы. С другой стороны, подлинными детьми Бога являются те, кто уверовал в Его Единородного Сына. Отцовство Бога реализуется и актуализируется в тех людях, которые веруют в Иисуса как Сына Божия и исполняют Его заповеди. Иными словами, в полной мере оно реализуется в общине учеников Иисуса.

Право называться сыном Небесного Отца можно сравнить с правом на наследство. Все дети одного отца имеют

[20] *Stein R. H.* Jesus the Messiah. P. 133.

формальное право на наследство, но не все его получают, а только те, кто исполняет волю отца и кого отец упоминает в своем завещании. И даже если сын, как в притче из Евангелия от Луки, получает наследство, это не означает, что он сможет им правильно распорядиться. Предав своего отца и расточив полученное наследство, блудный сын утратил право называться сыном. Оно было восстановлено только после того, как он раскаялся и вернулся к отцу (Лк. 15:11–24).

Спас в силах. *Икона. XV в.*

Применительно к Богу слово «Отец» лишено характеристик пола[21]. Не случайно в Ветхом Завете Бог не только называется Отцом, но и сравнивается с матерью: *Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя* (Ис. 49:15); *Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас...* (Ис. 66:13).

В наше время люди имеют очень разный опыт, связанный с отцом и отцовством. Многие дети растут без отца или видят своего отца лишь эпизодически; связь между поколениями часто бывает нарушена из-за семейных неурядиц, конфликтов и разводов. Поэтому каждый человек вкладывает в понятие «отец» свое содержание. Отцовство Бога имеет иную природу, чем земное отцовство и чем земное материнство: человек может узнать об этом только по личному опыту общения с Богом.

[21] Ср.: *Stein R. H.* Jesus the Messiah. P. 134.

По мысли Тертуллиана, исповедуя Бога Отцом, христианин одновременно молится Сыну, а Церковь исповедует Матерью:

> Этими словами мы вместе и молимся Богу, и изъявляем веру нашу в Него, именуя Его Отцом... Говоря «Отче», мы одновременно исповедуем и Бога. Имя сие знаменует и любовь Его, и Его могущество. В Отце мы призываем и Сына, Который Сам сказал: «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14:11). Призываем также и Церковь, матерь нашу, которая одна утверждает то отношение, какое существует между этими двумя Лицами. В одном этом слове «Отец» мы почитаем Бога и святых Его, повинуемся заповеди и осуждаем тех людей, которые забывают Отца своего[22].

Местоимение «наш», прибавленное к слову «Отче» в версии Матфея, подчеркивает общинный, соборный характер этой молитвы. По мысли Киприана Карфагенского (III в.), молитва Господня произносится от лица всей общины как единой семьи последователей Иисуса:

> Учитель мира и Наставник единства прежде всего не хотел, чтобы молитва была совершаема порознь и частным образом, так, чтобы молящийся молился только за себя. В самом деле, мы не говорим: «Отче мой, сущий на небесах, хлеб мой дай мне сегодня»; каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы только самому не быть введенным во искушение и избавиться от

[22] *Тертуллиан.* О молитве. 2 (CCSL 1, 258). Рус. пер.: С. 295.

лукавого. У нас всенародная и общая молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что мы — весь народ — составляем одно. Бог — Наставник мира и согласия, поучавший единству, хотел, чтобы и один молился за всех так же, как Он один носил нас всех[23].

По мнению Иоанна Златоуста, молитва «Отче наш» уничтожает представление о социальном неравенстве и научает любить всех ближних, вне зависимости от их статуса, положения, места в обществе:

Этими словами Он научает нас молиться и за всех братьев. Он не говорит: «Отче мой, сущий на небесах», но «Отче наш» и тем самым повелевает возносить молитвы за весь род человеческий и никогда не иметь в виду собственных выгод, но всегда заботиться о выгодах ближнего. А таким образом и вражду уничтожает, и гордость низлагает, и зависть истребляет, и вводит любовь — мать всего доброго; уничтожает неравенство дел человеческих и показывает полное равночестие между царем и бедным, так как в делах высочайших и необходимейших мы все имеем равное участие[24].

Не случайно молитва «Отче наш» включена в церковное богослужение, в том числе в Евхаристию, в которой наиболее полно выражается союз общины с Богом.

[23] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 8 (CSEL 3/1, 271). Рус. пер.: С. 255.

[24] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 19, 4 (PG 57, 278–279). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 221–222.

Евхаристия. *Мозаика собора Архангела Михаила Михайловского Златоверхого монастыря (Киев). 1108–1113 гг.*

В Православной Церкви без этой молитвы не обходится ни одна служба: помимо литургии, где она исполняется всем народом с особой торжественностью, непосредственно перед причащением, она включена также в богослужения утрени, вечерни, часов, полунощницы и повечерия. Соборный характер молитвы не препятствует верующим читать ее на домашнем молитвенном правиле. Христианин, даже когда обращается к Богу наедине, затворив дверь своей комнаты, молится как член церковной общины: он ощущает себя частью единого тела, связанной незримыми нитями со всеми остальными его частями.

Выражение «сущий на небесах» заслуживает отдельного рассмотрения. Начало молитвы «Отче наш» представляет собой звательный падеж словосочетания «Отец ваш Небесный» (ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, или ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), многократно встречающегося в прямой речи Иисуса. В Евангелии от Матфея словосочетание «Отец Небесный» (всегда с местоимением «ваш» или «Мой») встречается в общей сложности 20 раз[25].

Общепринятым в научной литературе по Новому Завету является мнение о том, что слово «небо» во времена Иисуса употреблялось в качестве синонима имени Божия, и употребление Иисусом таких выражений, как «Царство Небесное», было связано с благочестивой традицией избегать

[25] Для сравнения: у Марка лишь один раз употреблено выражение «Отец Небесный» (Мк. 11:25), у Луки один раз — «Отец на небесах» (Лк. 11:13). См.: *Dalman G.* Die Worte Jesu. Band 1. S. 155.

Апокалипсис. *А. Гудвин. 1903 г.*

прямого упоминания о Боге[26]. Эта традиция, как мы уже говорили, была мотивирована нежеланием нарушить вторую заповедь закона Моисеева: *Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно* (Исх. 20:7; Втор. 5:11). Она сохраняется в иудаизме по сей день: иудеи не только на еврейском, но и на других языках предпочитают избегать слова «Бог», заменяя его словами «Всевышний» или «небо» (а на письме, где этого невозможно избежать, обозначая аббревиатурой «Б-г»).

В тоже время понятие неба в Евангелиях отнюдь не сводится к простому субституту термина «Бог», но имеет самостоятельное значение. Как показали недавние исследования[27], это понятие занимает исключительное место в Евангелии от Матфея: слово οὐρανός («небо») встречается в нем 82 раза, тогда как у других евангелистов значительно реже (18 у Марка, 32 у Луки, 18 у Иоанна). Не менее часто, чем в Евангелии от Матфея, термин «небо» встречается в Апокалипсисе (55 раз против 82 при общем объеме

[26] См.: *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew. P. 49; *Hill D.* The Gospel of Matthew. P. 90; *Beare F. W.* The Gospel According to Matthew. P. 33; *Manson T. W.* The Sayings of Jesus. P. 152.

[27] *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. P. 2–3.

текста меньше почти в 2 раза). Таким образом, наибольшая частота употребления понятия «небо» обнаруживается в книгах, открывающих и замыкающих Новый Завет.

Из 82 упоминаний о небе в Евангелии от Матфея в 55 случаях используется форма множественного числа: οὐρανοί («небеса»). Для классического греческого языка употребление слова «небо» во множественном числе не характерно, в отличие от еврейского и арамейского, где термин «небо» имеет форму множественного числа (*евр.* שׁמים *šāmayim*, *арам.* שׁמיא *šmayyā*). Употребление термина «небеса» в греческом тексте Евангелия является типичным семитизмом.

Столь частое использование слова «небо» в Новом Завете является продолжением ветхозаветной традиции[28]. В Ветхом Завете термин «небо» («небеса») встречается в общей сложности 458 раз и обладает очень широким смысловым спектром. Оно присутствует в первом же стихе Библии, включающем всего три существительных: Бог, небо, земля (Быт. 1:1). Небом Бог называет твердь, которая отделяет воду от воды (Быт. 1:7–8). Далее слово «небо» встречается в связи с различными метеорологическими феноменами (дождь, снег, мороз, роса, ветер, облака), светилами (звезды, небо, луна), птицами. Несколько раз встречаются выражения «небеса небес» (Пс. 148:4) и «небо и небеса небес» (Втор. 10:14; 3 Цар. 8:27; 2 Пар. 2:6; 6:18; Неем. 9:6).

Небо в Ветхом Завете воспринимается как место, где обитает Бог. Это представление является общим для всех монотеистических традиций: из него, в частности, проистекает обычай поднимать глаза к небу во время молитвы. Ветхозаветные авторы знали о том, что Бог присутствует не только на небе; мысль о Его вездеприсутствии достаточно

[28] *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. P. 39–45.

ясно выражена во многих текстах, в том числе в словах псалма: *Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты* (Пс. 138:8). И тем не менее голос Божий никогда не слышен людям из-под земли, из преисподней: для общения с людьми Бог использует небо. Оттуда Он говорит с сынами Израилевыми (Исх. 20:22), оттуда звучит Его голос (Быт. 21:17; Втор. 4:36), оттуда Он смотрит на людей (Пс. 14:2), там водружен Его престол (Пс. 10:4; 102:19; Ис. 66:1). Бог превыше небес, и тем не менее *облака — завеса Его*, и Он *ходит по небесному кругу* (Иов 22:12–14).

Представление о небе как жилище Бога с особой силой раскрывается в словах молитвы, которую царь Соломон произнес перед освящением новопостроенного Иерусалимского храма:

> *Поистине, Богу ли жить на земле?* Небо и небо небес не вмещают Тебя, *тем менее сей храм, который я построил [имени Твоему]. Но призри на молитву раба Твоего и на прошение его... Услышь моление раба Твоего и народа Твоего Израиля, когда они будут молиться на месте сем;* услышь на месте обитания Твоего, на небесах, *услышь и помилуй... Когда народ Твой Израиль будет поражен неприятелем за то, что согрешил пред Тобою, и когда они обратятся к Тебе, и исповедают имя Твое, и будут просить и умолять Тебя в сем храме; тогда Ты* услышь с неба, *и прости грех народа Твоего Израиля... Когда заключится небо и не будет дождя за то, что они согрешат пред Тобою, и когда помолятся на месте сем и исповедают имя Твое и обратятся от греха своего, ибо Ты смирил их, тогда* услышь с неба... *При всякой молитве, при всяком прошении, какое будет от какого-либо человека во*

Помазание пророком Нафаном Соломона на царство. *Византия. Константинополь. X в.*

всем народе Твоем Израиле, когда они почувствуют бедствие в сердце своем и простру руки свои к храму сему, Ты услышь с неба, с места обитания Твоего, *и помилуй... Если и иноплеменник, который не от Твоего народа Израиля, придет из земли далекой ради имени Твоего... и придет он и помолится у храма сего:* услышь с неба, с места обитания Твоего, *и сделай все, о чем будет взывать к Тебе иноплеменник...* (3 Цар. 8:27–43)[29].

Переводя ветхозаветное словоупотребление в привычную для нас систему понятий, мы могли бы сказать о том, что слово «небо» употреблялось в двух основных смыслах — для обозначения материального неба, распростертого над землей, и для обозначения того духовного пространства, в котором пребывает Бог. Однако ветхозаветный человек не делал того различия между материальным и духовным, которое характерно для философского мышления. Материальное и духовное небо в его сознании сливались в один феномен, и духовная реальность высшего бытия проглядывала через материальные облака.

Подобным же образом и Бог представлялся не как чисто духовное бытие, а как существо, имеющее материальные, телесные характеристики. Библейский Бог имеет очи

[29] Выделено нами. — *М. И.*

(Втор. 11:11; 2 Пар. 16:9; Иов 24:23; 34:21; Пс. 10:4; 33:16; 65:7; Притч. 15:3; 22:12), уши и лицо (Пс. 33:16–17), руки (2 Цар. 24:14; 1 Пар. 21:13) и ноги (1 Пар. 28:2; Пс. 109:1; Ис. 60:13; 66:1). Он ходит (Быт. 3:8), отдыхает (Быт. 2:2), вспоминает (Быт. 8:1; 19:29; 30:22) и забывает (Пс. 9:32–33), ненавидит (Пс. 11:5; Ис. 61:8; Иер. 44:4; Ам. 5:21; Зах. 8:17), отвращается (4 Цар. 17:20; Иез. 23:18), скорбит и раскаивается (Быт. 6:6), спит и пробуждается (Пс. 43:24).

Переплетение духовного и материального в представлениях о Боге и о небе, характерное для Ветхого Завета, сохраняется и в новозаветном словоупотреблении, в том числе в прямой речи Иисуса. Один и тот же термин употребляется для обозначения материального неба и неба как духовной реальности. Приведем лишь несколько наиболее ярких примеров из Евангелия от Матфея:

Вечером вы говорите: будет вёдро, потому что небо красно; и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времен не можете (Мф. 16:2–3).

Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; *и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что́ свяжешь на земле, то́ будет связано на* небесах, *и что́ разрешишь на земле,*

Памятник апостолу Петру в древнем разрушенном городе Капернаум (Израиль)

Первый трубящий ангел. *Гравюра. Дюрер. 1592–1593 гг.*

то́ будет разрешено на небесах (Мф. 16:17–19).

Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах *всегда видят лицо Отца Моего Небесного* (Мф. 18:10).

И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные[30] *поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на* небе; *и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках* небесных[31] *с силою и славою великою; и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края* небес *до края их* (Мф. 24:29–31)[32].

Во многих случаях при указании на материальное небо термин οὐρανός употребляется в единственном числе, а при указании на духовную реальность — во множественном. Однако это не является непременной закономерностью: во многих случаях в Новом Завете слово «небо» в единственном числе указывает на то место, где пребывают Бог и Его Сын. Иногда термин употребляется поочередно

[30] *Букв.* «силы небес».

[31] *Букв.* «на облаках неба».

[32] Во всех цитатах выделено нами. — *М. И.*

в единственном или множественном числе: *Отче наш, сущий на небесах!.. да будет воля Твоя и на земле, как на* небе (Мф. 6:9–10); *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на* небесах (Ин. 3:13).

Крещение Господне. *Фреска Сретенского монастыря (Москва). 1707 г.*

В евангельских повествованиях, как и в Ветхом Завете, небо является местом, откуда люди слышат голос Божий. Когда Иисус, крестившись от Иоанна, выходил из воды, *се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с* небес *глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение* (Мф. 3:16–17; ср. Мк. 1:11; Лк. 3:22). В момент Преображения те же слова звучат из облака, то есть опять же с неба (Мф. 17:5; Мк. 9:7; Лк. 9:35). В другом случае, когда Иисус прервал обращенную к иудеям речь, чтобы обратиться к Богу с молитвой, ответ Отца пришел с неба (Ин. 12:28).

Небо, согласно Евангелиям, является жилищем не только Отца, но и Сына. О Себе Иисус говорит как о *сшедшем с небес* (Ин. 6:38). Он называет Себя хлебом, который *сходит с небес и дает жизнь миру* (Ин. 6:33, 50–51, 58). Первосвященнику на суде Он говорит: *отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках* небесных (Мф. 26:64; Мк. 14:62). По окончании Своей земной миссии Иисус на глазах учеников вознесся на небо (Лк. 24:51; Деян. 1:9) и воссел одесную Бога (Мк. 16:19). И пока ученики еще смотрели на небо, им явились два ангела, которые

Преображение Господне. *Икона. Новгород. XV в.*

сказали: *Мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на* небо (Деян. 1:10–11).

Богатейшую семантику понятий «небо» и «небеса» следует учитывать при рассмотрении как молитвы «Отче наш», так и других евангельских текстов, где говорится об Отце Небесном, Царстве Небесном, о Сыне, сшедшем с небес. В этом словоупотреблении не следует видеть лишь архаизм, требующий метафорического толкования. Духовное и материальное и в жизни современного человека не полностью разделено. Оно может быть разделено в философском дискурсе, но на практике феномены духовной жизни по-прежнему остаются привязанными к материальным предметам и явлениям.

Писатели Древней Церкви делали четкое различие между небом материальным и тем небом, которое метафорически выражает духовную реальность. Они подчеркивали, что буквальное понимание слов «сущий на небесах» приводит к представлению о том, что Бог обладает физическим телом, а это представление противоречит библейскому учению о Боге:

> Когда говорится, что Отец святых пребывает на небе, то не нужно это так понимать, что Он имеет тело и живет на небе, потому что если бы существо Божие

нужно было представить себе в известных границах или описуемым в каком-либо ограниченном образе, то Бог оказался бы меньше неба, Его объемлющего, между тем как нужно представлять себе, что Он невыразимой силою Своего Божества Сам объемлет и поддерживает всю вселенную... Это, по моему мнению, нужно было заметить по поводу слов «Отче наш, сущий на небесах» — в опровержение не согласного с истинным понятием о Божестве мнения тех, которые полагают, что Он обитает на небе как бы в каком-то определенном месте, и чтобы никого не ввести в заблуждение, будто Бог обитает в физическом пространстве. Потому что тогда должно было бы для последовательности говорить, что он и телом облечен; но отсюда вытекают безбожнейшие положения, а именно то воззрение, что Он делим, материален и подлежит тлению, потому что каждое тело делимо, материально и подлежит тлению[33].

Преображение. *Рафаэль. 1519–1520 гг.*

Современное представление о том, как устроена вселенная, разительно отличается от того, как представляли себе мироустройство древние люди. Сегодня каждый школьник знает, что земля вращается вокруг солнца; что

[33] *Ориген.* О молитве. 23 (PG 11, 485–488). Рус. пер.: С. 80–82.

Спас — Недреманное Око. *Икона. XVI в.*

солнечная система — лишь часть галактики, в свою очередь, составляющей малую часть вселенной. При этом небо остается важным элементом жизни человека. На небе он ежедневно созерцает рассветы и закаты, видит далекие звезды. Небо и сегодня напоминает человеку о величии Творца вселенной.

Кроме того, небо продолжает оставаться образом того духовного пространства, в котором человек общается с Богом, а Бог с человеком. Поднимая глаза к небу в молитве, человек устремляет мысль к Богу. При этом он понимает, что *Бог есть дух* (Ин. 4:24) и Его бытие не связано с каким бы то ни было пространством в материальном мире. Бог пребывает в духовном мире, существующем параллельно материальному.

Соприкосновение с этим духовным миром происходит через богообщение, молитву. Будучи иноприроден материальному миру, Бог в то же время присутствует в нем. Бесконечно далекий от человека по Своей природе, Бог в то же время бесконечно близок к нему: Он видит и слышит его, когда тот, поднимая глаза к небу, обращается к Нему в молитве.

2

«ДА СВЯТИТСЯ ИМЯ ТВОЕ»

Смысл первого прошения молитвы Господней невозможно понять вне связи с библейским богословием имени[34]. В Библии присутствует мысль о том, что Бог неименуем, что Его имя человеку недоступно (Быт. 32:29; Суд. 13:17–18). В то же время в Ветхом Завете Бог постоянно обозначается какими-то именами. Всего их более ста. Среди них такие имена, как Бог (אלהים *’Ĕlōhîm*[35]), Господь мой (אדני *’Ăḏōnay*[36]), Всевышний (אל שדי *’Ēl Šadday*, *букв.* «Тот, Кто на горе»[37]), Саваоф (צבאות *ṣəḇā’ôṯ*, «[Господь] воинств»).

Наиболее характерное имя Бога в Библии — יהוה *Yahwē* (Яхве, Иегова); это то имя Бога, которое Он Сам открыл людям[38]. Культ этого священного имени занимает в Библии исключительное место. Книга Исход связывает откровение

[34] Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 17–58. В настоящем разделе мы кратко суммируем выводы, сделанные в этой книге.

[35] *Букв.* «боги» (pluralis majestatis).

[36] *Букв.* «господа мои» (pluralis majestatis).

[37] *Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J.* Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 4. S. 1320–1321. Данная интерпретация остается предположительной (Ibid.).

[38] Имя יהוה *Yahwē* встречается в Ветхом Завете около 6700 раз. Для сравнения: имя אלהים *’Ĕlōhîm* встречается около 2500 раз, а имя אדני *’Ăḏōnay* — около 450 раз. См.: *Barackman F. H.* Practical Christian Theology. P. 65.

Моисей, иссекающий воду из скалы. *Пуссен. 1649 г.*

этого имени с Моисеем, которого Бог избрал для того, чтобы вывести народ израильский из Египта. Моисей спрашивает Бога:

> *И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий* (יהוה *Yahwē*) *послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь* (יהוה *Yahwē*)*, Бог отцов наших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование Мое в род и род* (Исх. 3:13–15).

Хотя значение имени Яхве остается сокрытым и само имя не описывает Бога, именно оно в еврейской традиции стало восприниматься как собственное имя Бога: все другие имена Божии воспринимаются как толкования священного

имени Яхве. Являясь Моисею на горе Синай, Бог «провозглашает имя Иеговы»:

> *Господь, Господь* (יהוה יהוה *Yahwē Yahwē*), *Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячу родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода* (Исх. 34:6–7).

В этом повествовании провозглашение Богом имени Яхве (Иеговы), то есть Своего собственного имени, является наивысшим моментом откровения. Все прочие наименования, которые следуют за именем Яхве, — Бог «человеколюбивый», «милостивый» и другие — являются лишь толкованиями этого имени, как бы добавляют обертоны к его основному звучанию.

Страхом перед именем Яхве проникнут ветхозаветный религиозный культ. Храм Иерусалимский, построенный Соломоном, является храмом имени Божию. Об этом свидетельствует повествование 3-й книги Царств, посвященное строительству храма царем Соломоном. Царь начинает свою речь словами: *У Давида, отца моего, было на сердце построить храм* имени Господа, *Бога Израилева; но Господь сказал Давиду, отцу моему: у тебя есть на сердце построить храм* имени Моему; *хорошо, что это у тебя лежит на сердце; однако не ты построишь храм* имени Моему, *а сын твой, исшедший из чресл твоих, он построит храм* имени Моему (3 Цар. 8:17–19)[39]. Затем он произносит молитву,

[39] Выделено нами. — *М. И.*

текст которой мы привели выше: в этой молитве имя Божие упоминается многократно в качестве синонима Самого Бога (3 Цар. 8:23–53).

Вся жизнь храма сосредоточена вокруг почитания имени Божия: храм называется именем Господним; в храме пребывает имя Господне; в храм приходят, услышав о имени Господнем; в храме исповедуют имя Господне. Священное имя Яхве определяет весь богослужебный строй храма. Даже после того, как первый храм был разрушен и на его месте после возвращения евреев из вавилонского плена был построен второй храм, он по-прежнему воспринимался как место, в котором обитает имя Божие (1 Езд. 6:12). К этому времени евреи из благоговения перестали произносить имя Яхве, заменяя его другими именами. Лишь один раз в год, в праздник Очищения, первосвященник должен был входить во святилище для того, чтобы там — со страхом и трепетом — шепотом произнести это священное имя.

Культ имени Божия занимает центральное место в Псалтири, где говорится, что имя Господне велико, славно, свято и страшно, где оно является объектом любви, восхваления, прославления, благоговейного почитания, упования, страха:

> *Господи, Боже наш! Как величественно имя Твое по всей земле* (Пс. 8:2).
> *Величайте Господа со мною, и превознесем имя Его вместе* (Пс. 33:4).
> *Вечно буду славить Тебя... и уповать на имя Твое, ибо оно благо перед святыми Твоими* (Пс. 51:11).
> *Боже! Именем Твоим спаси меня* (Пс. 53:3).
> *Пойте Богу нашему, пойте имени Его, превознесите шествующего на небесах; имя Ему: Господь* (Пс. 67:5).

Будет имя Его вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя Его. И благословятся в нем племена, все народы ублажат его. Благословен Господь Бог... И благословенно имя славы Его... (Пс. 71:17–19).

Нищий и убогий да восхвалят имя Твое (Пс. 73:21).

Славим Тебя, Боже, славим; ибо близко имя Твое (Пс. 74:2).

Ведом во Иудее Бог; у Израиля славно имя Его (Пс. 75:2).

Помоги нам, Боже, Спаситель наш, ради славы имени Твоего (Пс. 78:9).

Все народы, Тобою сотворенные, придут и поклонятся пред Тобою, Господи, и прославят имя Твое (Пс. 85:9).

Свято и страшно имя Его (Пс. 110:9).

Буду превозносить Тебя, Боже мой, Царю мой, и благословлять имя Твое во веки и веки (Пс. 144:1).

Имя Божие присутствует во всех пророческих книгах. Один из текстов пророка Исаии начинается словами: *Вот, имя Господа идет издали*. И далее Господь представлен как человекообразное существо, имеющее уста, язык, шею, дыхание: *горит гнев Его, и пламя Его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий, и дыхание Его, как разлившийся поток, который поднимается даже до шеи...* (Ис. 30:27–28). «Имя Господа» в начале текста фактически синонимично Самому Господу.

Пророк Исаия. *У. ди Нерио. Нач. XIV в.*

Приведенные цитаты показывают, с каким благоговением в Ветхом Завете относились к имени Божию. Собственным именем Бога считалось имя

Яхве: оно отождествлялось с Богом, было неотделимо от Бога. Этому имени воздавали благоговейное поклонение, перед ним трепетали, его боялись, на него уповали, его воспевали, его любили. Имя Яхве воспринималось как наивысшее откровение славы Божией и как точка встречи между человеком и Богом. К прочим именам Божиим, упоминаемым в Библии, тоже относились с благоговением, однако воспринимали их прежде всего как толкования имени Яхве, стоявшего в центре богооткровенной религии.

Весь этот ветхозаветный контекст необходимо учитывать для понимания того смысла, который вкладывал Иисус в слова *Да святится имя Твое*. В беседах с учениками и народом Иисус неоднократно говорит об имени Своего Отца. Как мы видели, уже в Ветхом Завете Бог иногда назывался Отцом, однако именно в Новом Завете о Боге говорится главным образом как об Отце.

В беседах Иисуса с иудеями, отраженных в Евангелии от Иоанна, встречаются такие слова: *Я пришел во имя Отца Моего* (Ин. 5:43); *дела, которые Я творю во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне* (Ин. 10:25). В том же Евангелии описывается беседа Иисуса с иудеями и эллинами, в ходе которой Он говорит о Своей предстоящей смерти и обращается с молитвой к Отцу: *Отче! прославь имя Твое,* на что голос с неба отвечает: *И прославил и еще прославлю* (Ин. 12:27–28). В молитве, произнесенной по окончании Тайной Вечери и обращенной к Отцу, Иисус говорит:

> *Я открыл* имя Твое *человекам, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое... Отче Святой! соблюди их* во имя Твое, *тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были*

едино, как и Мы... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино... Отче Праведный! и мир Тебя не познал; а Я познал Тебя, и сии познали, что Ты послал Меня; и Я открыл им имя Твое *и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них* (Ин. 17:6, 11, 22, 25–26)[40].

В этой молитве Иисус как бы подводит итоги Своей земной миссии и говорит Отцу о том, что́ Он считает самым важным. И главный итог Его миссии сформулирован в словах: *Я открыл им имя Твое*. Эти слова можно понять в том смысле, что Иисус открыл Своим ученикам значение имени Божия, — то значение, которое до того было сокрыто от них. Однако, учитывая синонимичность понятий «Бог» и «имя Божие» в библейской традиции, можно понимать слова Иисуса в том смысле, что Он открыл Своим ученикам Самого Бога.

В христианской общине Бог, открытый ей Иисусом, продолжает, как и в Ветхом Завете, прославляться в имени Божием. Вот почему молитва Господня начинается со слов «да святится имя Твое». Данное прошение, возможно, имеет связь с текстом из книги пророка Исаии: *Они свято будут чтить имя Мое* (Ис. 29:23)[41]. В Септуагинте это место передано словами ἁγιάσουσιν τὸ ὄνομά μου (*букв.* «они будут святить имя Мое»). По аналогии с этим текстом второе прошение молитвы Господней может иметь и такой смысл: «Пусть свято чтится имя Твое». Грамматически глагол ἁγιασθήτω, переводимый как «да святится», представляет собой безличную форму повелительного наклонения глагола ἁγιάζω

[40] Выделено нами. — *М. И.*

[41] *Evans C. A.* Matthew. P. 146.

(«освящать») в пассивном залоге. В этой форме глагол, родственный слову ἅγιος («святой»), мог бы означать «да будет святым», «да будет освященным».

Имя Божие обладает святостью само по себе: человеческая молитва не может прибавить ему святости. Григорий Нисский задает риторический вопрос: «Если не будет это мною сказано, неужели возможно имени Божию не быть святым?»[42] Ответ обычно дается следующий: выражение *да святится* нужно понимать в том смысле, что имя Божие должно святиться, или прославляться, в людях, в христианской общине. По словам Киприана Карфагенского, «мы просим у Него, чтобы Его имя святилось в нас»[43]. Иоанн Златоуст говорит: «*Да святится* значит "да прославится". Бог имеет собственную славу, исполненную всякого величия и никогда не изменяемую. Но Спаситель повелевает молящемуся просить, чтобы Бог славился и нашей жизнью»[44].

Имя Божие само по себе обладает благодатной силой. Хотя прошение «да святится имя Твое» изложено в безличной форме, оно подразумевает конкретных лиц: произнося это прошение, христианская община молится о том, чтобы сила имени Божия распространилась на всех ее членов, наполнила их жизнь ощущением присутствия Божия, придала им необходимые силы для того, чтобы идти по пути к святости и совершенству — пути, начертанному Иисусом в Евангелии.

---

[42] *Григорий Нисский.* О молитве Господней. 3 (PG 44, 1152 CD).

[43] *Киприан Карфагенский.* О молитве Господней. 12 (CSEL 3/1, 274). Рус. пер.: С. 258. Похожее толкование см. в: *Тертуллиан.* О молитве 3 (CCSL 1, 259). Рус. пер.: С. 295–296.

[44] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 19, 4 (PG 57, 279). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 222.

3

«ДА ПРИИДЕТ ЦАРСТВИЕ ТВОЕ»

Тема Царства Божия, или Царствия Небесного, занимает центральное место во всем Евангелии. В устах Иисуса это словосочетание имеет многообразный смысл. Царством Божиим Он называет посмертное бытие человека, который за свои добрые дела удостоился пребывания с Богом: в этом смысле Царство Божие синонимично жизни вечной в ее противопоставлении муке вечной. Но Царство Божие — это не только реальность загробного бытия. Это и то новое измерение жизни, которое становится доступно человеку, живущему на земле, когда он открывает для себя Бога через Иисуса Христа.

Евангелие от Луки содержит краткий диалог Иисуса с фарисеями о Царствии Божием: *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 внутрь вас есть* (Лк. 17:20–21). Эти слова указывают на то, что Царство Божие не может быть привязано ни к какому-либо месту в пространстве, ни к какой-либо точке во времени. Кроме того, Царство Божие не придет приметным образом, а это значит, что его нельзя отождествлять со вторым пришествием Христа, о котором апостол Петр говорит: *Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом*

прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят (2 Пет. 3:10). Второе пришествие будет заметным событием: *Как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого* (Мф. 24:27). Напротив, Царство Божие приходит без шума, без огня, без блеска молнии.

Пришествие Царства Божия — событие исключительно внутреннего порядка: это встреча человека с Богом, откровение Бога человеку. Оно происходит в сердце и может быть незаметно для окружающих. В 3-й книге Царств описывается явление Бога пророку Илии, которому Господь говорит: *Выйди и стань на горе пред лицем Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, и там Господь* (3 Цар. 19:11–12). Это повествование в христианской традиции часто воспринимается как прообраз той встречи с Богом, которая происходит в сердце человека благодаря молитве.

В свете сказанного слова молитвы Господней «Да приидет Царствие Твое» вовсе не следует понимать как просьбу о приближении второго пришествия Христа. В Древней Церкви существовало представление о том, что второе пришествие должно наступить уже при жизни первого христианского поколения. Апокалипсис, являющийся по своему содержанию литургической книгой, завершается словами: *Свидетельствующий сие говорит: ей, гряду скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!* (Откр. 22:20). Представление о том, что Иисус должен прийти скоро, было следствием буквального толкования Его слов: *Не успеете*

обойти городов Израилевых, как приидет Сын Человеческий (Мф. 10:23).

В соответствии с этими эсхатологическими настроениями Тертуллиан писал:

> «Да придет Царствие Твое». Молитва сия, как и предыдущая, имеет тот же смысл: да придет или да будет Царствие Твое в нас... Но если пришествие Царствия Божия согласно с Его волей и требует конца мира сего, то зачем просим мы Его иногда, чтоб Он продлил дни наши на земле? Царствие, испрашиваемое нами у Него, есть конец времен, исполнение веков. Мы молим Его о скорейшем вступлении в сие Царствие, а, следственно, и о недолгом задержании нас в рабстве[45].

Однако гораздо чаще писатели Древней Церкви толкуют слова «Да приидет Царствие Твое» не в смысле пришествия Иисуса во славе, но в смысле Его постоянного присутствия в сердце каждого верующего. Уже Ориген говорил о Царстве Божием как внутреннем состоянии человека:

> Если Царство Божие, по слову нашего Господа и Спасителя, приходит не с внешней пышностью и нельзя сказать: «вот оно здесь» или «оно там», если Царство Божие внутри нас... то молящийся о Царстве Божием, очевидно, с правом молится о том, чтобы в нем самом Царство Божие возникло, принесло плод и развилось до совершенства... По моему мнению, под Царством Божиим нужно разуметь то

[45] *Тертуллиан.* О молитве Господней. 5 (CCSL 1, 260). Рус. пер.: С. 296.

> счастливое состояние разума, когда его мысли упорядочены и проникнуты мудростью... Каждый грешник, напротив, находится под властью князя мира[46].

Нередко два измерения (Царство Божие как второе пришествие Христа и Царство Божие как внутреннее состояние верующего) соединяются в одном толковании:

> Мы просим о пришествии к нам Царства Божия в таком же смысле, в каком молим Бога, чтобы святилось в нас Его имя... Царством же Божиим, возлюбленнейшие братья, может быть и Сам Христос — нам вожделенно ежедневное присутствие Его, и мы просим, чтобы Он вскоре явил нам Свое пришествие. Как Он есть наше воскресение, потому что мы в Нем воскресаем, так Его же можно разуметь под Царством Божиим, потому что мы будем царствовать в Нем[47].

Царство Божие противоположно царству земному. Молясь о пришествии Царства Божия, человек ставит себя в ту систему координат, которая резко контрастирует с принятой в земной реальности. В этом контексте слова из молитвы Господней приобретают определенный политический подтекст. Современный автор размышляет:

> Нищие наследуют Царство Божие, потому что богатым и могущественным мешает гордыня. Они получили приглашение, но не явились. Иисус прекрасно понимал суть происходящего. Это отражено в Его

[46] *Ориген.* О молитве. 25 (PG 11, 496). Рус. пер.: С. 90–91.

[47] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 13 (CSEL 3/1, 275–276). Рус. пер.: С. 258–259.

лаконичном высказывании: *Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него* (Лк. 16:16). Что это значит? Иисус не отвергает закона и пророков (Лк. 16:17), но наступило время перемен. До пришествия Иоанна и Его Самого царство принадлежало земным правителям. Они владели землями, нередко имели рабов и держали всех в подчинении. Законы, издаваемые правящей элитой, стояли на страже государства. А теперь толпа хлынула в ворота, не обращая внимания на стражей. Простой народ буквально врывается в Божие Царство. И никто не требует входных билетов![48]

Динарий Кесаря. *Тициан. 1516 г.*

Как мы говорили выше, требуя отдавать *кесарево кесарю, а Божие Богу* (Мф. 22:21), Иисус проводил четкий водораздел между властью земной и властью небесной. На земную власть Он никогда не посягал, ее прерогативы не оспаривал. Послание Иисуса само по себе было лишено политической составляющей, и Он не ставил ни перед Собой, ни перед Своими учениками каких-либо политических целей. И тем не менее проповедуемое Им учение вступало в перманентный конфликт с земными стандартами по той причине, что оно ориентировало людей на иные ценности.

[48] *Сторки А.* Иисус и политика. С. 151.

Словами *Царство Мое не от мира сего* (Ин. 18:36) Иисус подчеркивал иноприродность миру и любой мирской власти того Царства, о котором Он говорил.

Учение Иисуса не вырывает человека из обыденной жизни, не ставит его в оппозицию к властям, обществу, государству. Вопреки мнению некоторых ученых, считающих, что «Иисус и Его движение были вовлечены не просто в сопротивление, но в некое серьезное восстание против установившегося в Палестине порядка»[49], Иисус не был ни революционером, ни социальным реформатором. Он не призывал ни к свержению власти римлян, ни к какому-либо иному переустройству общества:

> Христианство не революционно во внешнем смысле слова. Оно вступало в мир не как революционная социальная сила, призывающая к насильственному изменению строя жизни. Христианство нельзя назвать даже и социально-реформаторской силой. Природа христианства совсем невыразима в социальных категориях мира сего. Христианство вошло в мир как благая весть о спасении и о Царстве Божием, которое не от мира сего... Социальная революция во всем противоположна словам Христа. Социальная революция ищет прежде всего того, что приложится, а не Царства Божия; деятели социальной революции не ищут совершенства, подобного совершенству Отца Небесного; они хотят приобрести весь мир и этим вредят своей душе; социальная революция ищет строя жизни, который приходит приметным образом, о котором можно сказать, что он вот здесь или вот там; царство,

[49] *Horsley R. A.* Jesus and the Spiral of Violence. P. 321.

к которому стремится социальная революция, от мира сего... Христианство было величайшим духовным переворотом в истории человечества, самой большой внутренней революцией, пережитой человечеством. С явлением Христа начинается не только новая историческая эпоха, но и новая космическая эпоха, изменился внутренний состав мира... Подлинно новая, более совершенная и лучшая жизнь приходит изнутри, а не извне, от духовного перерождения, а не от изменения социальных условий, социальной среды[50].

Суть преобразования общественного устройства, к которому призывает Христос, заключается, по мысли Иоанна Златоуста, в том, что «прежде достижения неба Он повелел нам землю сделать небом и, живя на ней, так вести себя во всем, как если бы мы находились на небе»[51]. Слова отца Церкви IV века перекликаются с приведенной цитатой из русского философа XX века в том отношении, что оба автора видят цель учения Христа не в переустройстве земного миропорядка, а в наполнении жизни человека новым смыслом.

Невозможно землю превратить в рай путем социальных преобразований. Но земная жизнь может стать *Царством Божиим, пришедшим в силе* (Лк. 9:1), для тех людей, которые живут на земле по иным законам, в нравственном отношении превосходящим земное законодательство. Только следуя этим установленным Христом законам человек может сделать землю небом. И только в этом случае Царство Небесное может наступить повсюду — не только на небе, но и на земле.

[50] *Бердяев Н.* Царство Божие и царство кесаря. С. 17–18.

[51] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 19, 5 (PG 57, 279). Рус. пер.: С. 223.

4

«ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ И НА ЗЕМЛЕ, КАК НА НЕБЕ»

Воля Божия — одно из важнейших понятий библейского богословия. Согласно Библии, воля Божия стала причиной сотворения вселенной, солнца и луны, звезд и неба: *ибо Он сказал, и они сделались, повелел, и сотворились* (Пс. 148:3–5). По воле Бога, руками Божиими был сотворен человек (Пс. 118:73). Грехопадение Адама и Евы (Быт. 3:1–7) стало нарушением воли Божией и причиной изгнания их из рая (Быт. 3:24). Однако сознание того, что воля Божия должна действовать в мире, сохранялось среди их потомков. Оно обновлялось в каждом новом поколении. Исполнять волю Божию стремились цари Израиля. Важные решения они сопровождали словами*: если на то будет воля Господа Бога нашего* (1 Пар. 13:2). Ожидание грядущего Мессии было ожиданием того, что *воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его* (Ис. 53:10).

Сын Божий стал Сыном Человеческим во исполнение воли Отца: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). О Себе Иисус говорил: *Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца* (Ин. 6:38). Послушание воле Отца было основной движущей силой земной миссии Сына Божия.

Грехопадение. *Х. Гольциус. 1616 г.*

Исполняя это послушание, Он добровольно претерпел страдания и смерть.

До грехопадения Адама и Евы воля людей совпадала с волей Божией. После грехопадения человеческая воля часто оказывалась в конфликте с ней. Первозданный человек не имел греховных наклонностей: его свободная воля находилась в послушании воле Божией и в гармонии с ней. Но после того, как человек вкусил от древа познания добра и зла, то есть на опыте приобщился к злу и греху, его свободная воля оказалась перед постоянным выбором между добром и злом.

Будучи полноценным человеком, Иисус Христос обладал и полноценной человеческой волей. Однако Его человеческая воля не вступала в конфликт с волей Бога Отца. По словам Максима Исповедника (VII век), «так как Один и Тот же был всецело Бог вместе с человеком и Он же — всецело человек вместе с Божеством, Он Сам, как человек, в Себе и через Себя подчинил человеческое Богу и Отцу,

предоставив нам Себя как наилучший прообраз и образец для подражания»[52].

Наиболее сильным примером сочетания в Иисусе двух воль — Божественной и человеческой — является Его молитва в Гефсиманском саду. Согласно Матфею, Иисус сначала обращается к Богу со словами: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26:39). Во второй и третий раз Он просит Отца: *Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя* (Мф. 26:42, 44). У Марка эта молитва приводится в следующей редакции: *Авва Отче! всё возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14:36). Лука передает молитву Иисуса в таком виде: *Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22:42). Все четыре варианта молитвы, приведенные у евангелистов, свидетельствуют о том, что по-человечески Иисус боялся смерти, однако послушание воле Отца ставил выше Своей человеческой воли. При этом в одном из вариантов (Мф. 26:42) мы слышим буквальное воспроизведение слов из молитвы «Отче наш». Это совпадение не может быть случайным: «Иисус — единственный библейский персонаж, молившийся такими словами... Последняя великая молитва Его земного служения была явным воплощением на практике того учения, которое Он дал Своим ученикам»[53].

Прошение о воле Божией, которое Иисус включил в молитву «Отче наш», направлено на то, чтобы научить людей подчиняться ей. Эта воля совершается на небе, то

[52] *Максим Исповедник.* Диспут с Пирром. (PG 91, 305). Рус. пер.: С. 173.

[53] *Брей Дж.* Отче наш. С. 89.

Олива в Гефсиманском саду. *В. Д. Поленов. 1882 г.*

есть в ангельском мире — там, где никто ей не противится. Христианин молится также о том, чтобы она совершалась на земле, в человеческом сообществе. Это не противоречит тому, что у каждого человека есть своя воля и что в молитве к Богу он может просить о чем хочет, как и Сам Иисус просил о том, чтобы, если возможно, чаша страданий миновала Его. Но подобно Иисусу верующий в Него

должен подчинять свою волю Божией воле: изложив свое желание в молитве к Богу, он должен смиренно ожидать Божия ответа и принять его таким, каким он будет. В Первом послании Иоанна говорится: *...когда просим чего по воле Его, Он слушает нас* (1 Ин. 5:14). Из этого можно заключить, что, если человек в молитве просит чего-то *не* по воле Бога, Он может и не послушать такую молитву.

Иисус не призывает Своих учеников к пассивному ожиданию исполнения воли Божией: Он призывает их быть соработниками Бога в исполнении Его воли. В этом — кардинальное отличие христианского подхода к жизни от того мироощущения, которое выражено в распространенной поговорке «На все воля Божия». Воля Божия — отнюдь не «на все»: есть воля Божия на добро, но нет воли Божией на зло и грех. Совершая грех, человек идет против воли Бога, вступает в конфликт с этой волей. Все события человеческой истории подразделяются на две категории: те, которые происходят по воле Божией, и те, которые совершаются вопреки воле Божией. Последние Бог «попускает», но не благословляет и не одобряет.

Молясь об исполнении воли Божией *и на земле, как на небе*, человек просит о том, чтобы в условиях земного бытия добро побеждало зло, добрая, Божественная воля доминировала над злой человеческой волей. В то же время он молится о том, чтобы самому стать соработником Бога. В сборнике бесед анонимного автора начала V века, надписанном именем Иоанна Златоуста, отмечается, что три первых прошения молитвы «Отче наш» не обращены к Богу напрямую: в них употреблена безличная форма («да святится», «да приидет», «да будет»). В этом усматривается указание на то, что исполнение этих прошений — «непременно обоюдное дело, ибо и человек имеет нужду в Боге,

и Бог в человеке ради делания правды. Ибо как человек не может без Божией помощи творить добро, так и Бог не может совершить благо в человеке, если тот не желает этого»[54].

В словах *и на земле, как на небе* используется терминология, характерная для Библии, начиная с самого первого ее стиха. Детальное исследование употребления терминологической пары «небо — земля» в Ветхом Завете[55] показывает, что в общей сложности она встречается там не менее 185 раз. Иногда небо и земля соединяются в одну тематическую пару, связанную союзом «и»: *В начале Бог сотворил небо и землю* (Быт. 1:1); *Так совершены небо и земля и все воинство их* (Быт. 2:1); *Содрогнутся небо и земля* (Иоил. 3:16). Иногда земля противопоставляется небу в рамках одного предложения, например: *Ибо какой бог есть на небе, или на земле, который мог бы делать такие дела, как Твои*? (Втор. 3:24); Г*осподь [Бог твой] есть Бог на небе вверху и на земле внизу* (Втор. 4:39); *Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу* (Втор. 5:8); *Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле* (Пс. 72:25); *Да веселятся небеса и да торжествует земля* (Пс. 95:11). В некоторых случаях небо упоминается в паре не с землей, а с другим понятием, имеющим сходную функцию: бездной (Пс. 106:26), преисподней (Пс. 138:8).

Прямая речь Иисуса, как она отражена на страницах Нового Завета, в полной мере впитала в себя традицию одновременного употребления понятий «небо» и «земля» в качестве терминологической пары:

---

[54] *Псевдо-Иоанн Златоуст.* Комментарий на Евангелие от Матфея. 14 (PG 56, 712). Рус. пер. в кн.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 170.

[55] *Pennington J. T.* Heaven and Earth. P. 163–165.

Доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона (Мф. 5:18; Мк. 13:31; Лк. 16:17).

Не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его (Мф. 5:34–35).

Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут (Мф. 7:19–20).

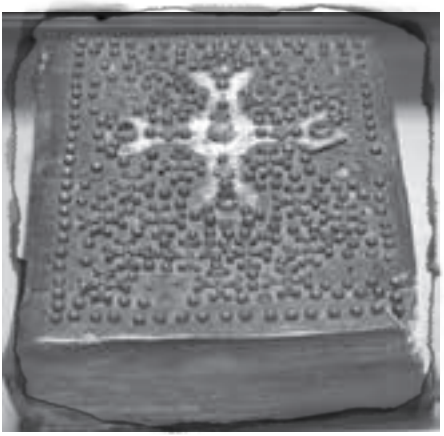
Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли (Мф. 11:25; Лк. 10:21).

Что́ свяжешь на земле, то́ будет связано на небесах, и что́ разрешишь на земле, то́ будет разрешено на небесах (Мф. 16:19).

Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут (Мф. 24:35; Лк. 21:33).

В этом же ряду стоит прошение молитвы Господней: «Да будет воля твоя и на земле, как на небе».

Терминологическая пара «небо — земля» в полной мере выражает особенности того религиозного мировосприятия, которое отражено на страницах Библии. Это мировосприятие основано на представлении о наличии в мире двух полярных начал, двух измерений: высшего и низшего. Бог присутствует и там, и там — Он царствует и на небе, и на земле. При этом на небе Он царствует беспрепятственно, земля же является ареной борьбы между добром и злом. На земле одни люди верны Богу, другие нет, одни *ходят путями Его* (Втор. 8:6; 10:12; 11:22; 19:9; 26:17; 28:9; 3 Цар. 2:3; Пс. 118:3; 127:1), другие *оставляют стези прямые, чтобы ходить путями тьмы* (Притч. 3:13).



Евангелие Вехамор. *VII–IX вв.*

Пришествие Сына Божия на землю радикальным образом изменило то соотношение между двумя противоборствующими началами, которое, как могло бы показаться на основе некоторых мест Ветхого Завета, сложилось в результате своего рода консенсуса между Богом и диаволом. В начальных главах книги Иова Бог представлен наблюдающим за тем, что происходит на земле, а диавол — действующим в пределах, отпущенных ему Богом (Иов 1:6–19, 2:1–7). Долгий спор между Иовом и его друзьями происходит при полном молчании Бога; диавол также никак не проявляет себя в этом споре. В конце книги Бог неожиданно появляется на сцене, отвечая Иову из бури (Иов 38:1). Однако Он не становится частью действия: Он лишь напоминает Иову о Своем безграничном могуществе и о той непреодолимой дистанции, которая отделяет человека от Бога, землю от неба.

С пришествием в мир Сына Божия эта дистанция исчезает. Теперь само небо спускается на землю и Сам Бог в лице Иисуса вступает в рукопашную схватку с диаволом: из стороннего, хотя и сочувствующего, наблюдателя Он превращается в действующее лицо. В этом контексте слова об исполнении воли Божией на земле, как на небе, приобретают особый смысл. Эти слова прозвучали не с неба: Иисус произнес их на земле, в кругу Своих учеников. И Сам же Он становится гарантом и проводником воли Божией на земле.

Для того чтобы воля Божия осуществлялась, от людей требуется только одно — согласие. Это согласие уподобляет людей ангелам и Самому Христу:

> Так как мы, молящиеся, пребывающие еще здесь, на земле, знаем, что воля Божия исполняется всеми небожителями, то и молимся о том, чтобы она и на земле во всем была исполняема точно таким же образом. А это будет тогда, когда ничего мы не будем делать вопреки воле Божией. Если же воля Божия и нами на земле столь же точно будет исполняема, как это происходит на небе, то будем мы походить на небожителей, потому что, подобно им, тогда мы будем носить в себе образ небесного (1 Кор. 15:49)[56].

Некоторые толкователи понимают выражение «и на земле, как на небе» как относящееся к духовно-телесному составу человека:

> Имея тело из земли, а дух с неба, будучи сами землею и небом, мы молимся, да будет в том и другом, то есть в теле и в духе, воля Божия. Ибо тело и дух находятся в борьбе, и при взаимном противодействии их друг другу у них происходит ежедневная брань, так что мы не то делаем, что хотим: в то время как дух ищет небесного и Божественного, тело устремляется желанием к земному и мирскому. Потому мы усердно просим, чтобы помощью и содействием Божиим установилось между обоими согласие и чтобы при совершении в духе и в теле воли Божией спасена была душа, возрожденная Богом[57].

---

[56] *Ориген.* О молитве. 26 (PG 11, 500). Рус. пер.: С. 94.

[57] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 16 (CSEL 3/1, 278). Рус. пер.: С. 260–261.

5

«ХЛЕБ НАШ НАСУЩНЫЙ ДАЙ НАМ НА СЕЙ ДЕНЬ»

Выражение «хлеб насущный» прочно вошло в лексикон современного человека в смысле повседневной пищи, необходимой для жизни. В русском языке слово «насущный», означающее «жизненно необходимый», «важный», появилось исключительно благодаря молитве «Отче наш» в ее славянской версии. Во многих языках такого слова нет вообще, и греческое ἐπιούσιος в словосочетании «хлеб насущный» передается при помощи слов «повседневный», «дневной» (*лат*. panis quotidianus, *фр*. pain quotidien, *англ*. daily bread).

Между тем точное значение этого слова является предметом споров на протяжении многих веков. В классическом греческом языке такого слова нет вообще. Арамейское слово, которое переведено при его помощи, неизвестно, и все попытки его реконструировать носят гипотетический характер[58]. Сочетание приставки ἐπι- (на-, над-) с существительным οὐσία (сущность, существование, содержание, имущество) может быть понято в нескольких смыслах. Если понимать οὐσία как «содержание» или «имущество» — в таком смысле это слово употреблено, например, в рассказе о женщине, издержавшей все имение на врачей

[58] См.: *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. P. 149–153.

(Лк. 8:43), — тогда ἐπιούσιος можно понимать как «необходимый для существования». Если же под термином οὐσία понимать «сущность», как это свойственно греческой патристике, то буквальный перевод был бы «надсущностный» или «сверхсущностный».

Исходя из смысловой близости рассматриваемого термина к выражению ἡ ἐπιοῦσα, означающему «завтрашний день», можно было бы перевести прошение из молитвы Господней как: «Хлеб наш завтрашний дай нам сегодня». Термин также близок к понятию ἐπὶ τὴν οὖσαν ἡμέραν, означающему «на сегодняшний день». Наконец, интерпретация термина может быть связана с понятием τὸ ἐπιόν, означающим «будущее»: в этом случае «хлеб наш насущный» превратился бы в «хлеб наш будущий»[59].

Многообразие толкований термина «насущный» отражено в святоотеческой традиции. «Что значит хлеб насущный? Повседневный», — утверждает Иоанн Златоуст[60]. Григорий Нисский толкует «хлеб насущный» как «сегодняшнюю потребность» или «телесную потребность», подчеркивая, что мы должны просить у Бога только самого необходимого и только на один день[61].

С другой стороны, уже в III веке получает распространение толкование, согласно которому «хлеб насущный» — это хлеб евхаристический, то есть Тело Христа, преподаваемое верующим в Евхаристии. Это толкование вытекает из зафиксированного с самой глубокой древности обычая произносить молитву «Отче наш» на евхаристической

[59] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 325–328.

[60] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 19, 5 (PG 57, 280). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 223.

[61] *Григорий Нисский.* О молитве Господней. 5 (PG 44, 1176). Рус. пер.: Ч. 1. С. 449.

литургии перед Причастием. Наиболее пространно на эту тему рассуждает Ориген:

> Так как многие держатся того мнения, будто в этих словах нам предложено молиться о хлебе телесном, то дело сто́ит того, чтобы в последующем показать лживость этого мнения и развить правильное учение относительно насущного хлеба... Так как в Писании всякая пища называется хлебом... и так как слово, служащее пищею, разнородно и разнообразно, потому что ведь не все могут быть питаемы твердыми и труднопостигаемыми Божественными учениями, то поэтому-то Он, желая предложить более совершенным приличествующую борцам пищу, и говорит: *Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира* (Ин. 6:51)... Эта Плоть Христова есть потому истинная пища; она соделалась плотью в качестве Слова... *И Слово стало плотию* (Ин. 1:14). Когда мы вкушаем от нее, тогда она и в нас обитает (Ин. 1:14)... Последуем поэтому наставлению нашего Спасителя и, пребывая в вере и праведной жизни, будем молить Отца о живом хлебе, который то же, что и хлеб насущный...[62]

Ориген далее входит в подробное исследование происхождения слова ἐπιούσιος. Он отмечает, что это слово «ни у греческих писателей, ни у кого не встречается, ни в языке обыденного общения не употребляется, а образовано, кажется, самими евангелистами» от термина «сущность» (οὐσία), при помощи которого обозначается первооснова

[62] *Ориген.* О молитве. 27 (PG 11, 505–509). Рус. пер.: С. 100–106.

Спас на престоле. *Икона. Палех. XIX в.*

всего материального мира. Эта первооснова, по мнению Оригена, имеет духовную природу. Поэтому подобно тому, как материальный хлеб при переваривании переходит в сущность тела, точно так же небесный хлеб сообщает «нечто от своей силы» тому, кто от него питается. Из всего сказанного писатель делает вывод: «Насущный хлеб, следовательно, есть тот, который, духовной природе совершенно соответствуя и самой сущности будучи сроден, доставляет душе одновременно здоровье, благодушие и силу, а вкушающему от него сообщает нечто от собственного непреходящего бытия»[63].

В евхаристическом ключе толкует рассматриваемое прошение молитвы Господней и Киприан Карфагенский:

> Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш. Как говорим мы «Отче наш», потому что Бог есть Отец познающих Его и верующих, так и Христа называем нашим хлебом, потому что Он и есть хлеб тех, которые прикасаются к Телу Его. Просим же мы ежедневно, да дастся нам этот хлеб, чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие Евхаристию в пищу спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от Тела Христова...

[63] *Ориген.* О молитве. 27 (PG 11, 513). Рус. пер.: С. 110.

> Когда Он говорит, что *ядущий хлеб сей будет жить вовек* (Ин. 6:51), то этим показывает, что живут те, которые прикасаются к Его Телу и по праву приобщения принимают Евхаристию[64].

Тертуллиан соединяет оба толкования. По его мысли, Христос призывает молиться и о евхаристическом хлебе жизни, и о повседневном материальном хлебе:

> Хлеб есть жизнь, а жизнь есть Христос... Хлеб означает также и Тело Христово... Стало быть, прося у Бога хлеба насущного, мы просим Его быть всегда участниками тела Христова и пребывать с Ним неразлучно. Но принимается также и буквальный смысл этой молитвы, согласующийся совершенно с существом дела... Господь также сказал: *Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень?* (Мф. 7:9). Этим Он показывает, чего дети имеют право ожидать от отцов своих[65].

Чтобы понять изначальный смысл слов Иисуса, нужно, как нам кажется, сосредоточиться не столько на значении многозначного и амбивалентного термина «насущный», сколько на значении самого понятия «хлеб».

Впервые на страницах Библии термин «хлеб» употреблен в обращении Бога к Адаму после его грехопадения: *в поте лица твоего будешь есть хлеб* (Быт. 3:19). Далее о хлебе упоминается в рассказе о том, как Мелхиседек,

---

[64] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 18 (CSEL 3/1, 280). Рус. пер.: С. 262.

[65] *Тертуллиан.* О молитве. 6 (CCSL 1, 261). Рус. пер.: С. 297.

Встреча Авраама и Мелхиседека. *Д. Боутс Ст. 1464 г.*

царь Салимский, вынес хлеб и вино в благословение Аврааму (Быт. 14:18). Хлебом Авраам угощает трех пришедших к нему путников (Быт. 18:5). Хлеб играет важную роль в истории Иосифа и его братьев: когда Иосиф, скопивший много хлеба, становится вторым лицом при фараоне, а во всех окрестных землях наступает голод, они приходят к нему за

хлебом (Быт. 42:1–5). Перед тем как вывести народ израильский из Египта, Бог устанавливает праздник пасхи, повелевая уничтожать все квасное в доме и в течение семи дней есть только пресный хлеб (Исх. 12:15–20). В пустыне, когда у народа оскудели запасы хлеба, Бог посылает ему «хлеб с неба»; этот хлеб люди назвали манной (Исх. 16:2–31).

Хлеб в Библии является универсальным символом пищи. Качество хлеба и настроение, с которым человек ест хлеб, символизирует качество жизни человека. В скорби слезы становятся для него хлебом (Пс. 41:4; 79:6), а когда Бог благоволит к его делам, он ест хлеб с веселием (Еккл. 9:7). Нечестивые и злые *едят хлеб беззакония* (Притч. 4:17), а добродетельная и трудолюбивая жена *не ест хлеба праздности* (Притч. 31:27).

Хлеб был частью ветхозаветного культа. Хлебы предложения должны были постоянно находиться на специальном столе в скинии (Исх. 25:23–30), а затем в храме (3 Цар. 7:48; 2 Пар. 13:11): на этот стол хлебы ставили теплыми (1 Цар. 21:6). Книга Левит содержит подробные предписания о том, как нужно печь и хранить хлебы предложения: их должно быть двенадцать, по числу колен Израилевых; они должны полагаться на стол каждую субботу, а хлебы, оставшиеся от предыдущей субботы, должны съедаться священниками *на святом месте, ибо это великая святыня для них из жертв Господних* (Лев. 24:5–9). Та же книга содержит инструкции, касающиеся «приношения хлебного»: оно состоит из муки, которую человек приносит священникам, а они сжигают ее на жертвеннике (Лев. 2:1–13). Первый сноп жатвы приносился в жертву Господу и вместе с ним хлебное приношение (Лев. 23:10–13).

Вся эта долгая предыстория имеет прямое отношение к Иисусу и Его служению, а также к Его учению о хлебе насущном и о хлебе с небес. Хлеб неоднократно упоминается на страницах всех четырех Евангелий. В пустыне Иисус,

искушаемый диаволом, отказывается превратить камни в хлебы, отвечая на искушение словами Ветхого Завета: *Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих* (Мф. 4:4). В ответ на обвинения в нарушении субботы Иисус напоминает фарисеям рассказ о том, как Давид съел священные хлебы предложения, которые не должно было есть никому, кроме священников (Мф. 12:1–4; Мк. 2:23–28; Лк. 6:1–5). Дважды Он совершает чудо над хлебами — один раз умножив пять хлебов и две рыбы и накормив ими пять тысяч человек, не считая женщин и детей (Мф. 14:15–21; Мк. 6:35–44; Лк. 9:12–17; Ин. 6:5–13), а другой раз подобным же образом накормив четыре тысячи человек семью хлебами и несколькими рыбами (Мф. 15:32–38; Мк. 8:1–9).

Евангелие от Иоанна содержит беседу Иисуса с иудеями в капернаумской синагоге. В этой беседе Он говорит о Себе:

> *Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда... Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни* (Ин. 6:35, 48–51, 53).

Эта беседа стала прологом к тому событию, о котором умалчивает Иоанн, но которое отражено у трех евангелистов-синоптиков. Они повествуют о том, как на Тайной Вечере Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: *Приимите, ядите: сие есть Тело Мое.*

Капернаумская синагога

Затем, взяв чашу с вином, подал им со словами: *Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов* (Мф. 26:26–28; Мк. 14:22–24; Лк. 22:19–20). Именно об этом Иисус говорил иудеям в беседе, смысл которой не поняли тогда даже многие из Его учеников (Ин. 6:60).

Тайная Вечеря стала событием, с которого начался отсчет евхаристического времени в жизни христианской Церкви. Это время продолжается и поныне, поскольку Евхаристия совершается в каждой церковной общине по завету Иисуса: *Сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22:19). После того как Он умер и воскрес, именно Евхаристия, совершаемая по домам (у христиан довольно долго не было своих храмов), стала тем событием, которое вновь и вновь делало учеников участниками Тайной Вечери, возвращало к ним Иисуса, Который вознесся на небо, но не оставил их. И всякий раз, когда совершалась Евхаристия, они верили, что Он присутствует среди них и что Его тело — то самое, которое пострадало и умерло на кресте, — они принимают внутрь себя под видом хлеба вместе с Его кровью,

пролитой во оставление грехов всего мира и принимаемой под видом вина.

При толковании молитвы «Отче наш» необходимо учесть тот евхаристический контекст, в котором ранняя Церковь воспринимала эту молитву. С самого начала она стала частью Евхаристии, в контексте которой слова «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» могли означать только одно: просьбу о приобщении хлеба, сшедшего с небес, того «сверхсущностного» хлеба, каковым является преломляемое на Евхаристии тело Христа. Этим смыслом наполняются слова молитвы Господней всякий раз, когда они звучат на литургии.

Если же молитва Господня читается вне литургического контекста, например перед едой (как это в обычае у православных христиан), тогда под хлебом насущным понимается обычная земная пища, в которой нуждается каждый человек, каждая семья. В расширительном смысле под хлебом насущным можно понимать все, что необходимо человеку для жизни. При этом список насущных нужд, как напоминает Григорий Нисский, не должен включать предметы роскоши[66].

Далее в Нагорной проповеди мы услышим призывы Иисуса не заботиться о еде, питье и одежде (Мф. 6:25–32) и не заботиться о завтрашнем дне (Мф. 6:34). Слова молитвы Господней о хлебе насущном не противоречат этим призывам. Молящийся не просит хлеба на завтра: он просит хлеб на сегодня (вот почему нам представляются неубедительными попытки истолковать хлеб насущный как «завтрашний» или «будущий»). По словам Киприана Карфагенского, «кто сделался учеником Христовым, тот, по слову Учителя, отказываясь от всего, и должен просить только дневного пропитания

[66] *Григорий Нисский.* О молитве Господней. 5 (PG 44, 1176). Рус. пер.: Ч. 1. С. 449.

Сбор манны небесной. *Тинторетто. XVI в.*

и в молитве не простирать далее своих желаний... Было бы противоречие и несообразность в том, если бы мы искали в этом веке продовольствия на долгое время, когда просим о скором пришествии Царства Божия»[67].

Здесь нельзя не вспомнить одну деталь рассказа о том, как Бог питал манной народ израильский. Манна падала на землю каждое утро, и люди могли собрать ее сколько хотели. Однако запрещалось оставлять ее на следующий день, кроме субботы, для которой запасы манны делались накануне (Исх. 16:19–22). Человек, возлагающий надежду на Бога,

[67] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 19 (CSEL 3/1, 281). Рус. пер.: С. 263.

не заботится о завтрашнем дне в том смысле, что у него нет страха перед будущим. Он верит в то, что Бог не оставит его, и просит у Бога дневного пропитания для себя и своей семьи.

В одном из повествований, вошедших в сборник «Изречений пустынных отцов», рассказывается о том, как старец с учеником шли вдоль берега моря. Ученик захотел пить и сказал об этом старцу. Старец помолился и сказал: «Пей из моря». Ученик напился воды, которая по молитве старца сделалась пресной, но тут же решил запастись водой на дальнейший путь. Старец спросил: «Зачем ты зачерпнул воды?» Ученик ответил: «Прости мне, авва, может быть, еще захочется пить». Тогда старец сказал: «Бог, сущий здесь, — Он и везде Бог»[68].

Этот рассказ, как и библейское повествование о ежедневно сходившей с неба манне, может кому-то показаться благочестивой легендой. Многие в наше время вообще не верят в возможность чудес, говорят подобно Ренану или Толстому: «Чудес не бывает»[69].

Между тем чудо преложения (изменения) хлеба и вина в Тело и Кровь Христа ежедневно совершается в Церкви. В это можно верить или не верить, но невозможно отрицать факт, который становится очевидным для всякого, кто соприкасается с жизнью Церкви: люди, причащающиеся этого хлеба и этого вина, меняются, становятся лучше,

---

[68] Изречения пустынных отцов. Виссарион. 1 (PG, 65, 137–140). Рус. пер. в кн.: Древний патерик. М., 2002. С. 279 [Гл. 19].

[69] *Ренан Э.* «Чудес никогда не бывает» (Жизнь Иисуса. С. 6); *Толстой Л. Н.* (речь идет об исцелении расслабленного при Овчей купели): «Все это место, принятое за чудо, есть указание на то, что чудес не может быть и что болен тот человек, который ждет чудес, что самое большое чудо есть сама жизнь» Полн. собр. соч. Т. 24. С. 311.

чем были прежде, их жизнь получает новое измерение. Это ежедневное чудо преображения человека наблюдают тысячи священников. Подобно врачам, прописывающим правильные лекарства, а потом наблюдающим их целительное действие на пациента, священники предлагают людям лекарство «хлеба, сшедшего с небес» и видят, какое благотворное действие этот хлеб оказывает на них.

Человек не может жить без пищи, без хлеба насущного. Но «не хлебом единым будет жив человек». В не меньшей степени, чем в хлебе материальном, человек нуждается в пище духовной. Чудо превращения обычного земного хлеба, испеченного человеческими руками, в Тело Христа — это только часть того, что происходит в Церкви. Другая часть — это чудо внутреннего преображения человека, происходящее благодаря встрече человека с Богом, общению с Иисусом через молитву, соединение с Ним благодаря вкушению небесного хлеба.

6. «И ПРОСТИ НАМ ДОЛГИ НАШИ, КАК И МЫ ПРОЩАЕМ ДОЛЖНИКАМ НАШИМ»

Следующее прошение молитвы Господней имеет прямое отношение к образу жизни человека, так как ставит прощение, получаемое от Бога, в прямую зависимость от того, прощает ли человек своих должников. Этой теме посвящены многочисленные поучения Иисуса, в том числе та часть Нагорной проповеди, которая следует непосредственно за молитвой «Отче наш» и является комментарием к рассматриваемому стиху:

> *Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших* (Мф. 6:14–15).

Представляется правильным рассмотреть стих молитвы вместе с этим комментарием.

Прежде всего остановимся на используемых терминах. В молитве «Отче наш», как она изложена у Матфея, речь идет о «долгах» (φὀειλήματα). В параллельном тексте Луки использован термин «грехи» (ἁμαρτίαι). В комментарии к молитве у Матфея, а также в параллельном к этому

Перед исповедью. *А. И. Корзухин. 1877 г.*

комментарию тексте Марка (Мк. 11:25) употреблен термин «согрешения» (παραπτώματα). Очевидно, что три термина воспринимаются как синонимы, хотя каждый из них имеет свою смысловую нагрузку. Термин ὀφείλημα употребляется преимущественно в финансовой сфере и означает «долг», «задолженность». Термин ἁμαρτία, переводимый как «грех», изначально указывал на «промах», «попадание мимо цели»; он может быть переведен как «ошибка», «отклонение», «сбой». Наконец, термин παράπτωμα указывает на «заблуждение», «ошибку», «крах».

Слово «долг», употребленное в той версии молитвы Господней, которая включена в Нагорную проповедь, заставляет вспомнить притчу о двух должниках (Мф. 18:23–35). В ней Иисус говорит о человеке, которому господин простил огромный долг, но который не захотел простить значительно меньший долг своему должнику. Господин в притче обращает к своему рабу слова: *Не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, ка́к и я помиловал тебя?* (Мф. 18:33). Притча служит напоминанием о том, что Бог относится

к людям снисходительно, прощая им их долги, ошибки, промахи, грехи; следовательно, и люди должны относиться друг к другу с такой же снисходительностью.

Человек должен уметь прощать, если он хочет получить прощение от Бога; эта мысль была прочно усвоена ранней Церковью. В первой половине II века Поликарп Смирнский пишет христианской общине в Филиппах: «Если молим Господа, чтоб Он простил нас, то и мы должны прощать. Ибо все мы находимся пред очами Господа и Бога; каждый из нас должен предстать пред судилище Христово и каждый за себя дать отчет»[70]. В III веке Киприан Карфагенский говорит:

> Научивший нас молиться о грехах и долгах наших обещал нам милосердие Отца и следующее затем прощение. К этому ясно присовокупил и прибавил закон, ограничивающий нас известным условием и обетом, по которому мы должны просить, чтобы нам оставлены были долги так, как и мы оставляем должникам нашим, зная, что не может быть получено нами отпущение грехов, если мы не сделаем того же относительно должников наших... Итак, тебе не остается никакого извинения в день суда: ты будешь судим по собственному своему приговору, с тобою поступят так, как сам ты поступишь с другими[71].

---

[70] *Поликарп Смирнский.* Послание к Филиппийцам. 6 (SC 10, 212). Рус. пер.: С. 362.

[71] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 22–23 (CSEL 3/1, 284). Рус. пер.: С. 265.

Филиппы

Означают ли слова молитвы «Отче наш» о прощении, что последователь Иисуса должен закрывать глаза на грехи ближнего, отказываться от попыток вразумить его, остановить от впадения в еще бóльшие грехи? Такой вывод не вытекает из общего контекста учения Иисуса о прощении. С одной стороны, на недоуменный вопрос Петра *Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?* Иисус отвечает: *Не говорю тебе: до семи раз, но до седмижды семидесяти раз* (Мф. 18:21–22). Тем самым подчеркивается, что милосердие и терпение не должно иметь пределов: прощать надо столько раз, сколько человек согрешит. С другой стороны, мы находим в речи Иисуса следующие указания:

> *Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы*

устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь (Мф. 18:15–17).

Если в ответе Петру речь идет только о прощении и ничего не говорится о возможности исправления грешника, то в цитируемом тексте содержатся вполне конкретные указания касательно того, как можно исправить грех в другом человеке. Ключевым в этом отрывке является слово «церковь», которое во всем корпусе Четвероевангелия встречается еще лишь один раз — в словах Иисуса, обращенных к Петру: *Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16:18). Если в том случае речь шла о Церкви в ее вселенском измерении, то в данном случае речь идет о местной церковной общине. Именно слово «церковь», понимаемое в смысле указания на конкретную церковную общину, говорит о том контексте, в котором возможно исправление ближнего.

Итак, отвечая Петру на вопрос, сколько раз прощать должнику, Иисус говорит о прощении должника, но ничего не говорит о его исправлении. Это связано с тем, что исправлять другого — занятие неблагодарное и, как правило, бесплодное. Муж не может путем увещаний или доказательств своей правоты исправить и изменить к лучшему жену, жена — мужа, друг — друга, ближний — ближнего. Исправление нужно начинать с самого себя, и об этом — вся Нагорная проповедь. Ее острие направлено на конкретного человека, слушателя, которому Иисус предлагает пересмотреть *свою*, а не чужую систему ценностей и начать жить по-новому. Если он это сделает, тогда уже и окружающие могут начать меняться к лучшему — не в результате увещаний,

Апостол Петр с ключами. *Икона. VI в.*

Кающаяся Мария Магдалина. *Эль Греко. Ок. 1589 г.*

а благодаря тому, что увидят добрые дела того, кто в своем образе жизни последовал примеру Иисуса.

Когда же речь идет о церковной общине, то у нее есть механизмы соборного воздействия, свои способы прощения и наказания. Как сказано в Мф. 18: 15-17, начать надо с разговора наедине. Если он не поможет, призвать двух или трех свидетелей. Если и это не сработает, привлечь к решению вопроса всю церковную общину. Если же человек «и церкви не послушает», с ним надо порвать. Иисус, следовательно, допускает и возможность полного разрыва отношений с «должником», и возможность отлучения его от церковной общины («да будет тебе как язычник»).

Именно такие механизмы созданы в Церкви для увещания еретика или раскольника: сначала он должен быть вызван к местному епископу, затем предан церковному суду, а в случае упорства в ереси или расколе — отлучен от Церкви. Если же он принадлежит к числу епископов, то суд над ним осуществляется собором епископов. Отлучение от Церкви является крайней и высшей мерой наказания. Срок его действия зависит исключительно от самого отлученного: если он принесет покаяние, членство в общине может быть ему возвращено.

Покаяние с самых ранних времен существования Церкви воспринималось как необходимое условие прощения грехов. В молитве «Отче наш» о покаянии ничего не

Исповедь. *К. В. Лебедев. XIX — нач. XX в.*

говорится: прощать должника надо не потому, что он об этом просит, а потому что он должник. В вопросе Петра о том, сколько раз прощать согрешившему, и ответе Иисуса также ничего не говорится о том, просит ли человек прощения или нет. Блаженный Августин подчеркивает, что прощать надо все грехи, а не только те, за которые у нас просят прощения[72].

Однако право прощать принадлежит не только отдельному члену Церкви, но и всей церковной общине. С самых первых лет бытия Церкви в ней существовала практика исповедания грехов. Об этом говорится уже в Деяниях апостольских: *Многие же из уверовавших приходили, исповедуя*

[72] *Августин*. О Нагорной проповеди. 2, 8, 29 (PL 34, 1282).

и открывая дела свои (Деян. 19:18). В Первом послании Иоанна читаем: *Если исповедуем* (ὁμολογοῦμεν) *грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды* (1 Ин. 1:9). Апостол Иаков пишет: *Признавайтесь друг перед другом в проступках* (Иак. 5:16). Более точен славянский перевод: *Исповедуйте* (ἐξομολογεῖσθε) *друг другу согрешения* (παραπτώματα) *ваши*.

Речь здесь идет не просто о частной беседе, в ходе которой один христианин мог признаться перед другим в совершении проступка; речь, вероятнее всего, идет об акте литургического характера, происходящем на собрании общины. «Друг перед другом» значит «в церкви», в собрании. Это подтверждают слова из «Дидахи»: «В церкви исповедуй согрешения твои»[73]. В другом месте «Дидахи» исповедание грехов прямо увязывается с Евхаристией: «В день Господень, собравшись, преломляйте хлеб и благодарите, исповедовав предварительно согрешения ваши, чтобы жертва ваша была чиста»[74].

Из этой раннехристианской практики выросло таинство Покаяния, или Исповеди, существовавшее в разных формах, в том числе в форме публичного признания грехов перед всей общиной или перед несколькими священниками. Впоследствии сохранилась лишь одна форма исповеди: перед священником, один на один с ним. В христианской литературе мы встречаем многочисленные указания на то, что просить прощения у Бога в молитве недостаточно: исповедовать грехи надо перед священником. Вот лишь несколько примеров:

[73] Дидахи 4, 14 (SC 248, 164). Рус. пер.: С. 26.

[74] Дидахи 14, 1 (SC 248. P. 192). Рус. пер.: С. 35.

Если откроем грехи свои не только Богу, но и тем, кто может врачевать не только раны, но и грехи наши, то грехи наши изгладит Тот, Кто сказал: *Изглажу беззакония твои, как туман, и грехи твои, как облако* (Ис. 44:22)[75]. Желающий исповедать грехи свои — всем ли и кому случится или некоторым должен исповедовать?.. Исповедовать грехи необходимо перед теми, кому вверено домостроительство тайн Божиих[76].

Отец *весь суд отдал Сыну* (Ин. 5:22). Теперь вижу, что Сын весь суд сей отдал священникам... Священники иудейские имели власть очищать тело от проказы или, скорее, не очищать, а только освидетельствовать очищенных... Священники же Нового Завета получили власть не свидетелями быть очищенных, а очищать, притом не проказу тела, но скверну души[77].

Ты грешник? Войди в церковь, скажи: «Я согрешил» — и загладь свой грех[78].

Есть люди, которые считают достаточным для спасения своего исповедовать грехи свои одному Богу... Но ты пригласи к себе священника и исповедуй ему сокровенное твое... В посредники своих ран вместо Бога употреби пресвитера и открой ему пути свои, и он даст тебе залог примирения[79].

---

[75] *Ориген.* Беседы на Евангелие от Луки. 17 (PG 13, 1846).

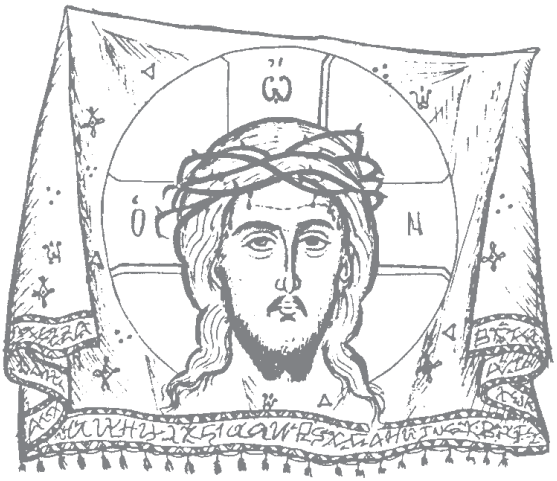
[76] *Василий Великий.* Правила, кратко изложенные. 288 (PG 31, 1284–1285). Рус. пер.: Ч. 5. С. 360.

[77] *Иоанн Златоуст.* О священстве. 3, 5, 6 (PG 48, 643–644). Рус. пер.: Т. 1. Кн. 2. С. 418.

[78] *Его же.* Беседы о покаянии. 3, 1 (PG 49, 292). Рус. пер.: Т. 2. Кн. 1. С. 323.

[79] *Августин.* О посещении больных. 2, 4 (PL 40, 1154–1155).

Таинство Исповеди стало важным дополнением к той молитве о прощении грехов, которую христианин должен приносить ежедневно. Характерно, что молитва «Отче наш» включена и в чин Исповеди. И если при чтении этой молитвы на Евхаристии основной акцент делается на слова о хлебе насущном, то при чтении ее перед исповедью главный акцент падает на слова «И оставь нам долги наши». Это оставление на исповеди имеет конкретную видимую форму: после того как грехи названы, священник от имени Бога прощает и разрешает покаявшегося от всех грехов.



7

«И НЕ ВВЕДИ НАС В ИСКУШЕНИЕ, НО ИЗБАВЬ НАС ОТ ЛУКАВОГО»

Последнее прошение молитвы «Отче наш» ставит перед нами целый ряд вопросов экзегетического характера. Что такое искушение? Может ли Бог быть источником искушения, «вводить» в него человека? О каком лукавом идет речь — о диаволе или о зле в целом? Если в искушение вводит Бог, то где связь с просьбой об избавлении от лукавого?

Греческий термин πειρασμός может быть переведен как «искушение» или «испытание». В Библии мы встречаемся с несколькими видами искушений. Искусителями-испытателями человека бывают и Бог, и диавол. Бог искушает Авраама для испытания его веры, требуя, чтобы он принес в жертву сына (Быт. 22:1–2). Бог испытывает Свой народ *в горниле страдания* (Ис. 48:10), испытывает *сердца и утробы* людей (Пс. 7:10; Иер. 11:20), испытывает *все глубины сердца* каждого человека (Притч. 20:27). С другой стороны, диавол искушает Адама и Еву, внушая им вкусить запретный плод (Быт. 3:1–6); диавол трижды искушает в пустыне Иисуса (Мф. 4:1–11). При этом, однако, диавол не может действовать без согласия Бога: прежде чем испытать Иова, он просит у Бога разрешения (Иов 1:6–12; 2:1–6).

В Евангелии от Матфея, включая Нагорную проповедь, термин πειρασμός (искушение) встречается всего три раза. Впервые мы встречаем его в рассказе об искушении Иисуса диаволом (Мф. 4:1). Затем он используется в молитве «Отче наш». Наконец, в третий раз он звучит в Гефсиманском саду, когда Иисус обращается к ученикам: *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна* (Мф. 26:41). Эти слова были произнесены в критическую минуту — когда Иисус перед Своим арестом молился Отцу о том, чтобы, если возможно, чаша страдания миновала Его. Ученики же в это время спали, *ибо у них глаза отяжелели* (Мф. 26:43). Призывая их бодрствовать и молиться, Иисус напоминает им о немощи плоти — одной из причин, по которым человек впадает в искушение.

Из других случаев использования термина «искушение» в Новом Завете следует отметить Первое послание Петра, где речь идет о гонениях на христиан: *Возлюбленные! огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь, как приключения для вас странного, но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете* (1 Пет. 4:12–13). Здесь говорится о том, что искушение «посылается» (предположительно, Самим Богом) для испытания в вере. С другой стороны, тот же апостол Петр говорит: *знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания* (2 Пет. 2:9). Апостол Иаков вообще исключает возможность искушения от Бога: *В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью* (Иак. 1:13–14).

Муки в Гефсиманском саду, или Моление о чаше. *Эль Греко. Ок. 1608 г.*

Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам указывает на сатану как источник искушения (1 Кор. 7:5). В другом месте того же послания он пишет: В*ас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести* (1 Кор. 10:13). Мысль о том, что Бог соразмеряет искушение с возможностями человека, получит дальнейшее развитие в святоотеческой традиции.

В Послании к Евреям развивается мысль о том, что Христос *должен был во всем уподобиться братиям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, для умилостивления за грехи народа. Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2:17–18). Здесь под искушением понимается не столько искушение Иисуса от диавола в пустыне, сколько Его страдания и смерть на кресте. Благодаря искупительному подвигу Христа *мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4:15).

В свете библейского понимания термина «искушение» прошение «И не введи нас в искушение» может быть понято двояко: как просьба к Богу не подвергать человека непосильным для него испытаниям или как просьба

Искушение Христа. *С. Ботичелли. 1480–1482 гг.*

оградить от диавольских искушений. У отцов Церкви мы встречаем и то и другое толкование. По мысли Киприана Карфагенского, искушение приходит от врага, однако он «не имеет никакой власти над нами, если не будет на то предварительно допущения Божия. Потому-то весь наш страх, все благоговение и внимание должны быть обращены к Богу, так как лукавый не может искушать нас, если не дастся ему власти свыше». Власть же диаволу над нами дается «с двоякой целью: или для наказания, когда мы грешим, или для славы, когда испытываемся, как это сделано

было относительно Иова, по ясному указанию Бога»[80]. С другой стороны, Василий Великий говорит о том, что «Бог по особенному домостроительству предает нас скорбям, по мере веры каждого посылая и меру испытаний»[81].

Прподобный Макарий Египетский. *Фреска. XVI в.*

Тема испытаний и искушений нашла отражение в аскетической литературе. В «Духовных беседах» Макария Египетского (V век) говорится:

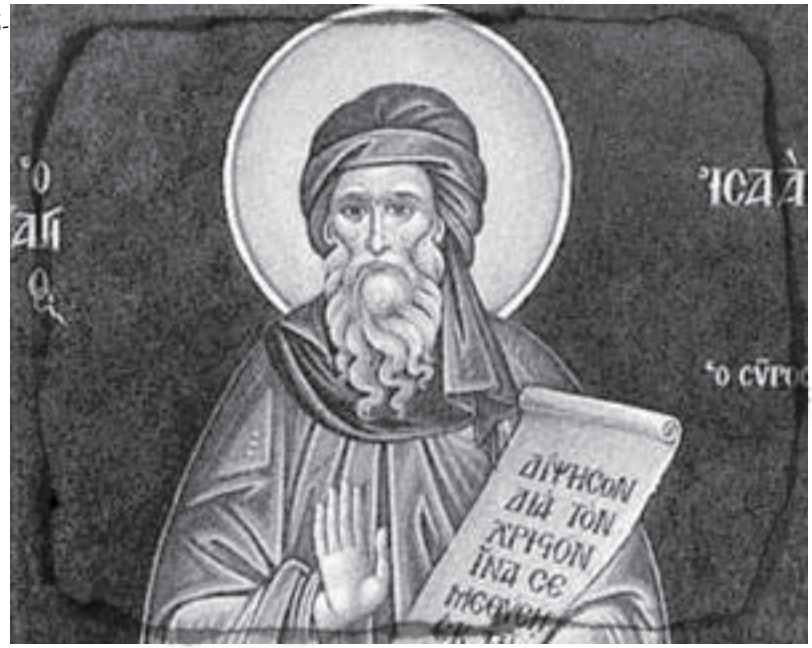
> ...По смотрению Божию, попускается испытание душ различными скорбями, чтобы несомненно явными соделались души, искренно возлюбившие Господа... Ибо у злобы всегда одно и то же ухищрение — ввергать нас в уныние во время скорби, чтобы лишить упования на Господа. Но Бог никогда не попускает надеющейся на Него душе до того изнемогать в искушениях, чтобы дойти до отчаяния... И лукавый огорчает душу не в такой мере, сколько у него есть желания, но сколько попускается ему Богом... Божию разуму ведомо, в какой мере каждую душу должно подвергнуть искушению...[82]

---

[80] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 26 (CSEL 3/1, 286). Рус. пер.: С. 267.

[81] *Василий Великий.* Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла. 1 (PG 31, 329). Рус. пер.: Ч. 4. С. 143.

[82] *Макарий Египетский.* Слово 7, 13 (PG 34, 945). Рус. пер.: *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы, послания и слова. М., 2002. С. 636–637 [Слово 7, 13]. Ср.: *Макарий Египетский.* Собрание



Преподобный Исаак Сирин. *Фреска. XVI в.*

Исаак Сирин говорит об обоих видах искушения: об испытании человека Богом и об искушении человека диаволом. В первом случае речь идет об опыте, необходимом для познания Бога, во втором — о том, чего христианин должен бояться и стараться избежать. Исааку был задан вопрос: как согласуются постоянные призывы Христа переносить искушения и страдания (Мф. 10:28, 39) с Его же словами *Молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мф. 26:41)? Исаак отвечает следующим образом:

> Молись, чтобы не войти в искушение касательно веры твоей. Молись, чтобы вместе с демоном богохульства и гордости не впасть в искушения самомнением твоего ума. Молись, чтобы, по [Божию]

типа I. Беседа 55, 1, 1. 3; 55, 2 (*Makarios/Symeon.* Reden und Briefe. S. 164–166). Рус. пер.: Собрание типа I. С. 790–792.

попущению, не впасть тебе в явное чувственное искушение, которое способен наводить на тебя сатана, когда дозволяется ему [это] Богом по причине безрассудных помыслов, которые помыслил ты в уме своем. Молись, чтобы не отдалилось от тебя свидетельство чистоты, чтобы без него не быть тебе искушаемым пламенем греха. Молись, чтобы не войти тебе в искушение, оскорбив кого-либо. Молись, чтобы не войти тебе в душевные искушения, то есть в такие, которые приводят душу в состояние борения, сомнений и [греховных] побуждений. К телесным же [искушениям] будь готов всем телом твоим... Ибо вне искушений не усматривается Промысл Божий, невозможно приобрести дерзновение перед Богом, невозможно научиться премудрости Духа, невозможно, чтобы Божественная любовь утвердилась в душе твоей... И опять, молись, чтобы ты впал в искушение не из-за твоей гордости, но из-за того, что ты любишь Бога, — дабы сила Его восторжествовала в тебе. Молись, чтобы ты вошел в эти [искушения] не из-за безрассудства помыслов и дел твоих, но ради того, чтобы ты удостоверился, что ты друг Божий, и чтобы прославилась сила Его в терпении твоем[83].

Прошение «но избавь нас от лукавого» может быть понято двояко — в зависимости от того, какой смысл вкладывается в термин «лукавый». Греческое выражение ἀπὸ τοῦ πονηροῦ может быть переведено и как «от лукавого», и как «от зла». В греческом языке родительный падеж для слов мужского и среднего рода один и тот же: следовательно, он

[83] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 3 (De perfectione. P. 36–37). Рус. пер.: С. 29–30 [Слово 5].

может быть произведен как от существительного ὁ πονηρός (злой, лукавый, диавол), так и от существительного τὸ πονηρόν (зло). В первом случае зло персонифицировано, во втором оно имеет имперсональный характер. В современных переводах молитвы используются оба варианта: так, например, в одном английском переводе читается «deliver us from the evil one» (избавь нас от лукавого), а в другом «deliver us from evil» (избавь нас от зла).

Между тем слово «лукавый» встречается в Евангелии от Матфея не однажды. Выше мы слышали его в словах: *а что сверх этого, то от лукавого* (Мф. 5:37). Правда, там тоже была употреблена форма родительного падежа, предполагающая возможность двоякого толкования. Однако в толковании притчи о сеятеле Иисус употребляет слово «лукавый» в именительном падеже: *Ко всякому, слушающему слово о Царствии и не разумеющему, приходит лукавый и похищает посеянное в сердце его...* (Мф. 13:19). Здесь уже речь идет о конкретном персонаже: в параллельных местах у синоптиков, излагающих ту же притчу, он назван сатаной (Мк. 4:15) и диаволом (Лк. 8:12). Именно в таком смысле прошение «но избавь нас от лукавого» понимается у большинства отцов Церкви: «Лукавый же есть сопротивный бес, от которого молимся избавиться»[84]; «Лукавым же здесь называет Христос диавола, повелевая нам вести против него непримиримую войну»[85].

Укажем на одну интересную композиционную особенность молитвы «Отче наш». Ее первым словом является «Отче», обращенное к Богу, а последним — «лукавый»,

[84] *Кирилл Иерусалимский.* Поучение тайноводственное. 5, 18 (PG 33, 1124). Рус. пер.: С. 339.

[85] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 19, 6 (PG 57, 282). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 226.

напоминающее о диаволе. Жизнь человека проходит между двумя полюсами: Богом, Который является источником всякого добра, и диаволом — источником зла. Выбор между добром и злом, между Богом и диаволом, между жизнью и смертью совершается ежедневно и находит отражение в поступках человека, его образе жизни и поведения, его мыслях и чувствах. Об этом выборе Бог напоминал народу израильскому еще во времена Моисея: *Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое* (Втор. 30:19).

Иисус, новый Моисей, предложил людям конкретные советы, помогающие выбрать путь к Богу, добру, правде и жизни и не уклоняться на *путь лжи* (Пс. 118:29, 104), не поддаваться искушениям от диавола. Нагорная проповедь служит тем компасом, который указывает верное направление. Молитва «Отче наш», в свою очередь, является сокращенным вариантом Нагорной проповеди, «сводным изложением небесного учения», в котором «не пропущено ничего необходимого для прошений и молений наших»[86]. Эта молитва, как и Нагорная проповедь в целом, содержит в себе ориентир, помогающий человеку не сбиться с пути, не впасть в искушение, не стать добычей лукавого.

[86] *Киприан Карфагенский.* Книга о молитве Господней. 9 (CSEL 3/1, 272). Рус. пер.: С. 256.

8. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ СЛАВОСЛОВИЕ

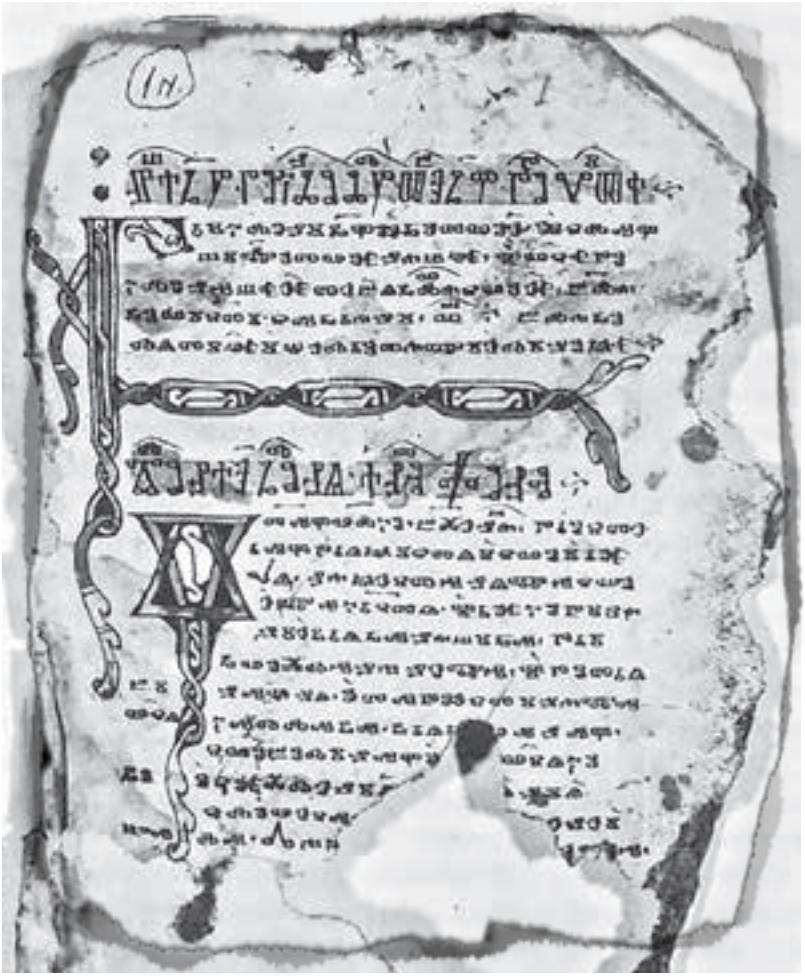
В русском синодальном переводе Евангелия от Матфея молитва «Отче наш» заканчивается словами: *Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь* (Мф. 6:13). Эта фраза отсутствует в большинстве древних и наиболее авторитетных рукописей Евангелия, на основании чего она исключена из современных критических изданий Нового Завета[87]. Появление этой фразы в некоторых рукописях, а также включение ее в толкования отцов Церкви связано с литургическим употреблением молитвы «Отче наш».

В христианском богослужении каждая молитва заканчивалась славословием, и еще в очень раннюю эпоху славословие было добавлено к молитве Господней. Первое свидетельство об этом мы имеем в «Дидахи», где к ней добавляются слова: «Ибо Твоя есть сила и слава во веки»[88]. У Кирилла Иерусалимского это славословие отсутствует, но к тексту молитвы добавлено слово «Аминь» (отсутствующее в «Дидахи»)[89]. У Григория Нисского молитва «Отче наш» цитируется без заключительного славословия,

[87] Novum Testamentum Graece. P. 13.

[88] Дидахи 8, 2 (SC 248, 174). Рус. пер.: С. 28.

[89] *Кирилл Иерусалимский.* Поучения тайноводственные. 5, 18 (PG 33, 1124). Рус. пер.: С. 339.



Барбериновский Евхологий

однако само толкование завершается словами: «Но и мы, восстав, скажем Богу: не введи нас во искушение, то есть в бедствие настоящей жизни, но избавь нас от лукавого, приобретшего силу в этом мире, которого да избавимся и мы по благодати Христа, потому что Его и сила и слава со Отцом и всесвятым и благим и животворящим Духом во веки веков. Аминь»[90]. Это окончание свидетельствует

[90] *Григорий Нисский.* О молитве Господней. 5 (PG 44, 1193). Рус. пер.: Ч. 1. С. 469.

о том, что Григорий был знаком с литургической практикой прибавления заключительного славословия к молитве Господней, однако не считал славословие частью молитвы. Младший современник Григория, Иоанн Златоуст, видит в славословии часть молитвы. В его комментарии оно имеет ту форму, в которой оно войдет в textus receptus и основанные на нем переводы: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь»[91].

В дальнейшем на Западе славословие сохранило ту форму, в которой оно цитируется Златоустом. В этой же форме оно вошло во многие рукописи Нового Завета. На Востоке же оно приобрело тринитарный характер: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь». В такой форме славословие встречается во всех известных греческих литургических рукописях начиная с Барбериновского Евхология (конец VIII века)[92].

Это показывает, что в Православной Церкви молитва «Отче наш», обращенная к Богу Отцу, воспринимается как относящаяся также к двум другим Лицам Святой Троицы — Сыну и Святому Духу. При этом в современной практике Православной Церкви заключительное славословие произносится только священником. При отсутствии священника, например в тех случаях, когда верующий читает молитву «Отче наш» дома, заключительное славословие вообще не произносится и молитва заканчивается словами «но избавь нас от лукавого».

[91] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 19, 6 (PG 57, 282). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 226.

[92] *Taft R. F.* The Precommunion Rites. P. 151–152.

Глава 7
ПОСТ

Раздел о посте тематически примыкает к разделам о милостыне и молитве. Мы вновь слышим критику лицемеров, делающих из поста средство для публичной демонстрации своей праведности:

> *Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно* (Мф. 6:16–18).

В изложенном учении Иисус не оспаривает саму практику поста. Он выступает лишь против такого понимания поста, при котором акцент делался на внешние, бросавшиеся в глаза формы при игнорировании внутреннего содержания.

В Ветхом Завете словом «пост» (צום *ṣôm*) обозначалось полное воздержание от пищи и питья в течение одного светового дня — от рассвета до заката: именно такой смысл вкладывается в выражение *поститься весь день до*

вечера (Суд. 20:26). Пост мог длиться от одного дня до целой недели (1 Цар. 31:13; 2 Цар. 12:16–20), а в исключительных случаях и больше. Посты бывали как общие, так и индивидуальные. В день очищения (Лев. 16:29–31) и в некоторые другие дни пост был предписан всему народу израильскому. Постились в знак покаяния (Иоил. 1:14; 2:15–17) или траура (1 Цар. 31:13; 2 Цар. 1:12; Есф. 4:3); постились, чтобы предотвратить наказание Божие и другие беды (Есф. 4:16; Иер. 36:9; Ион. 3:5–9); постились перед крупными сражениями (Суд. 20:26; 1 Цар. 7:16; 14:24; 2 Пар. 20:3). Пост мог быть как общим, так и индивидуальным: Моисей постился *сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил* (Исх. 34:28; Втор. 9:9, 18); царь Давид в знак покаяния постился семь дней (2 Цар. 12:16–20); пророк Даниил постом сопровождал молитву (Дан. 9:3).

Помимо воздержания от пищи пост обычно сопровождался некоторыми другими внешними знаками: постившийся мог разодрать свои одежды, облачиться во вретище, спать во вретище и ходить с печальным видом (3 Цар. 21:27), посы́пать голову пеплом (Неем. 9:1).

Наряду с постом как полным воздержанием от еды и питья существовала практика воздержания от тех или иных видов пищи на протяжении определенного времени: например, Даниил воздерживался от вкусного хлеба, мяса и вина в течение трех недель (Дан. 10:3). Назореи не пили вина и не употребляли другие продукты из винограда в продолжение всего времени, на которое они давали обет (Чис. 6:1–12).

Пророки предостерегали от формализма в отношении поста и от того, чтобы считать пост самодостаточным средством для угождения Богу: пост не должен сводиться только к воздержанию от пищи и ритуальным действиям, он должен сопровождаться добрыми делами по отношению к ближним. В книге пророка Исаии народ спрашивает

Пророк Даниил. *Икона. XVI в.*

Бога: *Почему мы постимся, а Ты не видишь? смиряем души свои, а Ты не знаешь?* На это Бог отвечает:

Вот, в день поста вашего вы исполняете волю вашу и требуете тяжких трудов от других. Вот, вы поститесь

для ссор и распрей и для того, чтобы дерзкою рукою бить других; вы не поститесь в это время так, чтобы голос ваш был услышан на высоте. Таков ли тот пост, который Я избрал, день, в который томит человек душу свою, когда гнет голову свою, как тростник, и подстилает под себя рубище и пепел? Это ли назовешь постом и днем, угодным Господу? Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся (Ис. 58:3–7).

В притче о мытаре и фарисее Иисус упоминает о практике соблюдения двух постных дней в неделю в качестве одного из элементов показного фарисейского благочестия (Лк. 18:12). Эта иудейская практика отражена в «Дидахи», где говорится: «Посты же ваши да не будут с лицемерами. Ибо они постятся во второй и пятый [день] недели. Вы же поститесь в четвертый и шестой»[1]. Под вторым и пятым днями недели понимались, соответственно, понедельник и четверг (счет шел с воскресенья, которое было первым днем); под четвертым и шестым — среда и пятница. Пост в понедельник и четверг упоминается также в иудейских источниках[2].

Ученики Иисуса после Его смерти и воскресения в течение некоторого времени посещали храм и синагоги, соблюдали отдельные иудейские обычаи. Однако очень скоро они от этого отказались. Новый подход к религиозной

[1] Дидахи 8, 1 (SC , 172). Рус. пер.: С. 28.

[2] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1187.

Равеннская мозаика на тему притчи о мытаре и фарисее. *VI в.*

жизни потребовал и новых форм благочестия. Уже в первом поколении христиан было отменено обрéзание, а главные иудейские праздники, пасха и пятидесятница, были полностью переосмыслены и получили новое значение.

Что касается постных дней, то, как свидетельствует «Дидахи», уже на раннем этапе существования Церкви таковыми стали среда и пятница. Одним или несколькими днями поста предварялось празднование Пасхи. В частности, Ипполит Римский упоминает двухдневный пост перед Пасхой[3]. Ириней Лионский пишет: «Одни думают, что следует поститься один день, другие — что два, а некоторые еще больше; иные отсчитывают для поста сорок дневных и сорок ночных часов»[4]. Более продолжительный пост пред-

[3] *Ипполит Римский*. Апостольское предание. 29 (SC 11, 64–65). Рус. пер.: С. 293 [номер параграфа по русскому пер. — 33].

[4] *Ириней Лионский*. Послание к Виктору, епископу Римскому. В кн.: *Евсевий Памфил*. Церковная история. 5, 24 (SC 41, 70). Рус. пер.: С. 193.

писывался готовящимся к принятию крещения[5]. Со временем предпасхальный пост вырос до сорока дней, хотя еще в V веке наблюдалось значительное разнообразие в том, как понимался пост в разных христианских общинах. По свидетельству историка Сократа Схоластика (V век), в Риме перед Пасхой постились три недели, кроме суббот и воскресений. В других Церквах пост продолжался шесть или семь недель, при этом он везде считался сорокадневным. В отношении диетических предписаний тоже существовало разнообразие: некоторые не вкушали пищу вообще до девятого часа, другие ели только хлеб, третьи воздерживались от животной пищи, четвертые позволяли себе рыбу, пятые — рыбу и птицу[6].

С веками практика в отношении Великого поста на христианском Востоке унифицировалась, однако под влиянием монашеской традиции добавились еще три продолжительных поста: Рождественский, Успенский и Апостольский. Среда и пятница сохранились в качестве постных дней в течение всего года: среда — как воспоминание о предательстве Иуды и аресте Иисуса, пятница — как воспоминание о распятии. Исключение составляют несколько недель в году, в которые пост отменяется вообще (они называются сплошными седмицами).

Практика отказа от пищи и воды от рассвета до заката в христианской Церкви не сохранилась (она сохранилась только в исламе). Самые строгие монашеские уставы предписывают в некоторые дни Великого поста полное воздержание от пищи, но при этом ни один устав не предполагает отказа от воды. В целом же пост понимается не как полное

[5] *Иустин Философ.* 1-я Апология. 61 (PG 6, 421). Рус. пер.: С. 92.

[6] *Сократ Схоластик*. Церковная история. 5, 22 (*Sokrates*. Kirchengeschichte. S. 300). Рус. пер.: С. 229.

Битва масленицы и поста. *П. Брейгель Старший. 1559 г.*

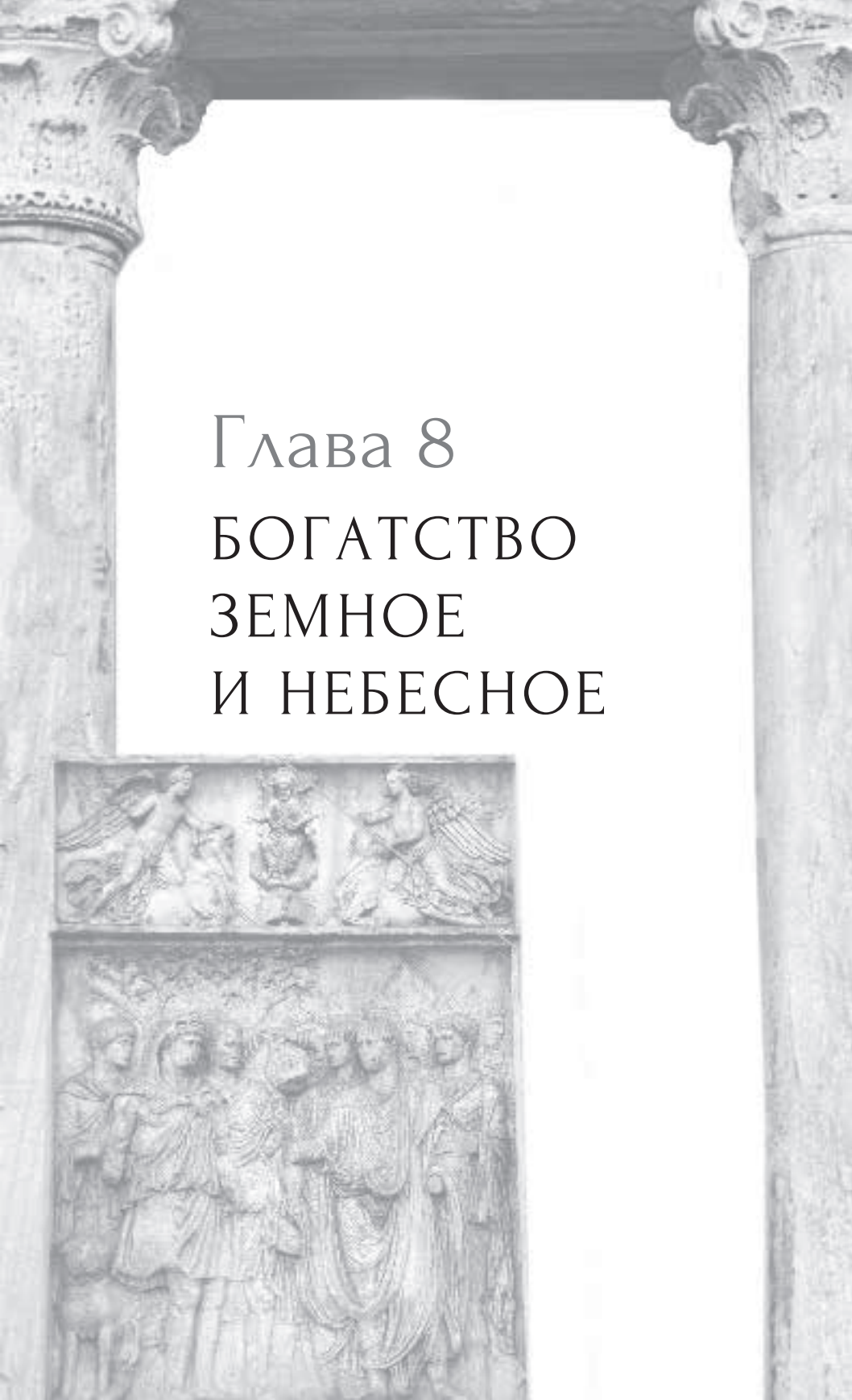
воздержание от пищи, а как отказ от определенных видов пищи — мяса, молочных продуктов, алкоголя, в некоторые дни также и рыбы. Кроме того, вслед за пророком Исаией христианские источники настаивают на том, что телесное воздержание во время поста — лишь вспомогательное средство. Главная цель поста — помочь человеку в его духовном восхождении к Богу, облегчить его плоть, чтобы она лучше служила духу.

К сказанному о посте в настоящей главе можно было бы добавить наблюдения, сделанные нами при рассмотрении ответа Иисуса на вопрос учеников Иоанна Крестителя о причинах, по которым ученики Иисусовы не постились (Мф. 9:14–17; Мк. 2:18–22; Лк. 5:33–39)[7]. Этот ответ иногда толкуют в том смысле, что Иисус отрицательно или пренебрежительно относится к посту как таковому и Сам не соблюдал посты. Мы, однако, увидели, что это не так. В ответе Иисуса

[7] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 679–682.

говорится только о том, что не постились Его ученики; ничего не говорится о том, что Сам Иисус не постился.

Как мы помним, перед выходом на проповедь Иисус постился сорок дней и сорок ночей (Мф. 4:2). Косвенным подтверждением того, что Иисус мог поститься в то время, как Его ученики не постились, является рассказ об исцелении бесноватого отрока. Отвечая ученикам на вопрос, почему они не смогли исцелить его, Иисус в числе прочего говорит: *Сей же род изгоняется только молитвою и постом* (Мф. 17:21).



Глава 8

БОГАТСТВО ЗЕМНОЕ И НЕБЕСНОЕ

В следующей части Нагорной проповеди Иисус уделяет основное внимание теме земного богатства. Как и в шести антитезах, в которых Он противопоставлял Свое учение ветхозаветным постановлениям, в этом отрезке проповеди активно используется антитетическая форма: противополагаются сокровища на небе и сокровища на земле (Мф. 6:19–20), свет и тьма (Мф. 6:23), Бог и маммона (Мф. 6:24), искание Царства Божия и забота о завтрашнем дне (Мф. 6:33–34). Практически вся эта часть Нагорной проповеди имеет параллели в Евангелии от Луки: на них, а также на имеющиеся разночтения, мы будем указывать по ходу дела.

Иисус считал богатство препятствием к достижению Царства Небесного (Мф. 19:23–24; Мк. 10:23–25). Он подчеркивал, что *жизнь человека не зависит от изобилия его имения* (Лк. 12:15). Богатых он обличал в притчах (Мф. 13:22; Мк. 4:19; Лк. 12:16–21; 8:14), противопоставляя им нищих. В притче о богаче и Лазаре первый после смерти попадает в место мучения, второй — на лоно Авраамово. Находящемуся в муках богачу в ответ на его просьбу о милости Авраам говорит: *Вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь* (Лк. 16:19–31). В этом же духе Иисус трактует тему богатства и нищеты в Проповеди на

Нагорная проповедь. *Мозаика. Равенна. VI в.*

равнине: *Блаженны нищие, ибо ваше есть Царствие Божие... Напротив, горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение* (Лк. 6:20, 24).

Осуждая любостяжание и сребролюбие (Лк. 12:15; 16:13–14), Иисус призывал богатых раздавать свое имение. Богатому юноше Он говорит: *Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах* (Мф. 19:21; Мк. 10:21; Лк. 18:22). Здесь мы встречаем ту же идею небесной награды, что и в Нагорной проповеди.

Милостыня и раздача денег нищим — один из путей к спасению. Мытарь Закхей, обрадованный посещением Иисуса, обещает Ему: Г*осподи! половину имения моего я отдам нищим и, если кого чем обидел, воздам вчетверо*. В ответ на этот искренний порыв Иисус говорит Закхею: *Ныне пришло*

Обращение Закхея. *Мозаика. Венеция. Собор Святого Марка. XIII в.*

спасение дому сему (Лк. 19:8–9). Богатому фарисею, у которого Иисус оказался в гостях, Он советует:

> *Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния. Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздастся тебе в воскресение праведных* (Лк. 14:12–14).

Именно в этом контексте следует понимать те разделы Нагорной проповеди, в которых затрагиваются темы земных сокровищ, служения маммоне, заботы о завтрашнем дне.

1 СОКРОВИЩА НА ЗЕМЛЕ И НА НЕБЕ

Первый раздел рассматриваемой части Нагорной проповеди посвящен земным и небесным сокровищам:

> *Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше* (Мф. 6:19–21).

У Луки мы читаем несколько иную версию, отличающуюся в начале, но почти идентичную в конце: *Продавайте имения ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе мешки*[1] *не ветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах, куда вор не приближается и где моль не съедает, ибо где сокровище ваше, там и сердце ваше будет* (Лк. 12:33–34).

Ключевым здесь является трижды повторенное слово «сокровище» (θυσαυρός). Что в данном случае понимается под сокровищами на небесах? Ответ могут дать две

[1] *Греч.* βαλλάντιον означает «мешок», «кошелек». В синодальном переводе «влагалище» (славянизм, означающий «мешок», «сумка»).

короткие притчи, вошедшие в серию притч, произнесенных Иисусом из лодки:

> *Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил, и от радости о нем идет и продает все, что имеет, и покупает поле то. Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее* (Мф. 13:44–46).

Сокровище на небесах — не что иное, как Царство Небесное. Оно дороже всех земных богатств: от радости о нем можно отказаться от всего остального. Поведение героев обеих притч кажется необъяснимым с точки зрения обычной человеческой логики. Но вся Нагорная проповедь начиная с заповедей Блаженства призвана опровергнуть эту логику. Вместо нее вводится иная логика, строящаяся не на расчете, а на порыве сердца.

Что же касается сокровища на земле, то под ним понимаются как материальное благосостояние в целом, так и любые материальные блага в частности. Обладание богатством может создать угрозу для жизни человека. Но еще бóльшую угрозу оно создает для вечной жизни.

Слова Иисуса о ржавчине и моли нашли отклик в сердцах учеников Иисуса. Один из них, Иаков, брат Господень, в своем послании развивает те же мысли, используя похожие образы:

> *Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото*

ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни (Иак. 5:1–3).

Здесь термин «сокровище» указывает на земное богатство, которое становится причиной осуждения человека на Страшном суде.

Апостол Павел, вероятно, был знаком со словами Иисуса о сокровище на небесах. В Первом послании к Тимофею он употребляет близкие по смыслу выражения:

Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого, дающего нам всё обильно для наслаждения; чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни (1 Тим. 6:17–19).

Здесь под собиранием сокровища для вечной жизни понимаются добрые дела. Именно в таком ракурсе тема богатства будет рассматриваться в дальнейшей экзегетической традиции. Призыв Иисуса к полному отказу от богатства будет, как и у Павла, модифицироваться в призыв к богатым делиться с бедными. Во II веке Климент Римский увещевает христиан Коринфа: «Богатый, подавай бедному, и бедный, благодари Бога, что Он даровал ему, чрез кого может быть восполнена его скудость»[2].

[2] *Климент Римский.* 1-е Послание к Коринфянам. 38 (Die Apostolischen Väter. S. 54). Рус. пер.: С. 135–136.

На рубеже II и III веков Климент Александрийский пишет целый трактат на тему «Кто из богатых спасется?». Его можно считать первой христианской апологией богатства. Он начинается с рассмотрения слов Иисуса: *Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие* (Мф. 19:24). Вопреки кажущейся безапелляционности этих слов Климент считает, что «наследие Небесного Царства для богатых не полностью отрезано, если они следуют заповедям». Более того, как человек может исполнять заповеди, касающиеся благотворительности, если у него нет на это средств? Как он может голодных питать, жаждущих поить, нагих одевать, бездомным давать кров, если сам ничего не имеет? Климент приводит примеры из Евангелия, свидетельствующие о том, что Иисус не от всех требовал полностью раздавать богатство. В частности, Закхей пообещал половину своего имения отдать нищим, и этого оказалось достаточно для спасения (Лк. 19:8–9)[3]. Климент приходит к следующим выводам:

> Итак, не следует разбрасывать богатства, которые и для ближних могут быть полезными. Потому что собственность есть то, что приобретается, а имуществом называется то, что полезно и создано Богом для пользы людей. Поистине богатства и собственность существуют и подчинены нам некоторым образом так же, как материал и орудия тому, кто знает, как правильно распорядиться ими. Если ты искусно пользуешься ими, из-под руки твоей выходят художественные вещи; если же умения ими пользоваться тебе недостает, то и вещи принимают неприглядный

[3] *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. 13 (PG 9, 617). Рус. пер.: С. 249.

> вид, хотя сами они и в этом не виновны. Точно таким же образом и богатство есть орудие. Ты можешь правильным образом им пользоваться — тогда оно служит к твоему оправданию; если же кто не умеет пользоваться им как следует, тогда оно становится орудием неправедности. Назначение его — служить, а не господствовать... Поэтому нужно не столько отрешаться от богатства, сколько душу от страстей освобождать: они затрудняют собой правильное пользование богатством. Кто добр и праведен, тот и богатство будет употреблять во благо. Следовательно, отречение ото всего, чем кто владеет, и продажу всего своего имущества нужно так понимать, что сказано это по отношению к душевным страстям[4].

Перед нами пример толкования, в котором радикализм призыва Иисуса к отказу от богатства значительно смягчен и частично аллегоризирован. Автор трактата считает возможным понимать призыв к отказу от богатства метафорически — как призыв бороться со страстями. И доказывает, что богатство плохо не само по себе: оно становится опасным, когда человек порабощает себя ему. Напротив, если он употребляет его для милостыни и добрых дел, тогда богатство не только не приносит ему вреда, но, наоборот, открывает ему путь к спасению.

Дальнейшая экзегетическая традиция двигается в том же русле. Призыв не собирать сокровища на земле трактуется прежде всего как увещание не становиться рабом богатства:

---

[4] *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. 14 (PG 9, 617–620). Рус. пер.: С. 249–250.

Нагорная проповедь. *А. Фра. 1442 г.*

«Где сокровище человека, там и сердце его»... Немалый для тебя вред будет заключаться в том, что ты будешь прилеплен к земному, будешь рабом вместо свободного, отпадешь от небесного, не в состоянии будешь помыслить о горнем, а только о деньгах, о процентах, о долгах, о прибытках и мелкой торговле. Что может быть бедственнее этого? Такой человек впадает в рабство более тяжкое, чем рабство всякого раба, и, что всего гибельнее, произвольно отвергает благородство и свободу, свойственные человеку. Сколько ни беседуй с тобой, имея ум, пригвожденный к богатству, ты не можешь

> услышать ничего полезного для себя. Но подобно псу в конуре, прикованный к заботам о деньгах крепче цепи, бросаешься ты на всех приходящих к тебе — занимаешься только тем, чтобы для других сохранить лежащее у тебя сокровище[5].

Предостерегая от порабощения богатству, Иоанн Златоуст при этом не только не осуждает имеющих богатство, но, напротив, доказывает (вслед за Климентом Александрийским), что богатство само по себе является благом, а не злом, и призывает богатых помогать бедным:

> Не то я говорю, чтобы иметь богатство было грешно, грех — не разделять его с бедными... Бог не сотворил ничего плохого, но все *хорошо весьма* (Быт. 1:31). Следовательно, и богатство — добро, но тогда, когда оно не завладевает имеющими его, когда оно избавляет ближних от бедности. Как свет не был бы добром, если бы не прогонял мрака, но еще увеличивал его, так и богатство я не назову добром, если оно не избавляет от бедности, но умножает бедность. Богат тот, кто не нуждается в том, чтобы брать у других, но сам помогает другим; а кто пытается брать у других, тот не богат, но беден. Таким образом, не богатство есть зло, а бедственное настроение души, обращающее богатство в бедность[6].

---

[5] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 20, 3 (PG 57, 290). Рус. пер.: С. 236.

[6] *Его же.* Беседы на 1-е Послание к Коринфянам. 13, 5 (PG 61, 113). Рус. пер.: С. 129–130.

2
СВЕТИЛЬНИК ДЛЯ ТЕЛА

Следующий раздел проповеди на первый взгляд не имеет связи с предыдущим и выглядит как вставка, особенно если учесть, что после нее речь Иисуса возвращается к теме земного богатства:

> *Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то всё тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?* (Мф. 6:22–23).

В параллельном месте у Луки формулировки несколько изменены: *Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? Если же тело твое все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло всё та́к, как бы светильник освещал тебя сиянием* (Лк. 11:35–36). Если в версии Матфея изречение построено на двух парах противопоставлений (чисто — худо, светло — темно) то в версии Луки это противопоставление отсутствует. Если у Матфея Иисус говорит об оке и теле, то у Луки — только о теле. Изречение о свете, который является тьмой, у Матфея завершает поучение, у Луки является его отправной точкой.

Употребление прилагательного ἁπλοῦς в значении «чистый» необычно: буквально оно означает «простой». Ключевым словом в обоих случаях является «око», а также термины «свет» и «тьма», имеющие богатую семантическую нагрузку в библейской традиции.

Образ ока используется для указания на зрение как способность отличать свет от тьмы. Если человек утрачивает эту способность, он становится слепым. Слепота бывает как физическая, так и духовная, о чем Иисус говорит в беседе с фарисеями после исцеления слепого: *На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы*. Эти слова вызвали недоумение фарисеев, спросивших: *Неужели и мы слепы?* Иисус ответил: *Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас* (Ин. 9:39–41).

Речь здесь, как и в Нагорной проповеди, идет о способности человека различать между добром и злом, отличать ценности истинные от ценностей ложных. Учитывая связь с предыдущим текстом о сокровищах на небе и на земле и с последующими словами о Боге и маммоне, можно говорить о том, что духовная слепота — это отсутствие у человека или утрата им способности делать правильный выбор. И наоборот, присутствие у него духовного ока — это наличие внутреннего голоса, помогающего ему распознавать истинные и непреходящие ценности, которые неподвластны времени, не могут быть повреждены молью и ржавчиной, не могут быть отняты или украдены.

Использование образа «худого ока» (или «злого глаза») восходит к Ветхому Завету, где говорится о глазе, немилостивом к нищему (Втор. 15:9); о глазе, который жалеет милостыню (Тов. 4:7); о злом глазе, завистливом на хлеб (Сир. 14:10). Что же касается образа чистого ока, то его следует

рассматривать в общем контексте учения Иисуса о внутренней чистоте или простоте, которая должна быть свойственна Его ученикам (выражение ὀφθαλμός ἁπλοῦς буквально означает «простое око»).

Христианские толкователи под оком часто понимают ум, сердце или совесть. Блаженный Августин пишет: «Это место следует понимать так, что мы знаем, что все наши дела чисты и желанны в глазах Божиих в том случае, если они творятся с чистым сердцем»[7]. По словам Иоанна Златоуста, «что значит глаз для тела, то самое и ум для души». Поэтому «если относительно тела мы более всего заботимся о том, чтобы иметь здоровое зрение, то и относительно души преимущественно должны заботиться о здравии ума»[8].

Отдельного внимания заслуживает использование понятий «свет» и «тьма». Противопоставление этих понятий проходит через всю Библию. Книга Бытия начинается с того, что Бог создает свет, видит, что он хорош, и отделяет его от тьмы (Быт. 1:2–4); таким образом, с самого начала свет отождествляется с добром и становится универсальным символом добра. Кроме того, свет становится символом Бога, Его славы и Его присутствия: *Господь — свет мой и спасение мое* (Пс. 26:1); *Во свете Твоем мы видим свет (Пс. 35:10); Пошли свет Твой и истину Твою* (Пс. 42:3); *Придите, и будем ходить во свете Господнем* (Ис. 2:5); *Господь будет тебе вечным светом* (Ис. 60:19).

Тьма, напротив, является универсальным символом зла и отсутствия Бога. Шеол (ад) мыслится как *страна тьмы и сени смертной, страна мрака*, где *нет устройства, где*

[7] *Августин*. О Нагорной проповеди Господа. 2, 13 (PL 34, 1289).

[8] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 20, 3 (PG 57, 290–291). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 237.

Сотворение света. *Мозаика. XIII в.*

темно, как самая тьма (Иов 10:21–22). Тьма и свет противопоставляются как два полярных начала — злое и доброе: *Когда я чаял добра, пришло зло; когда ожидал света, пришла тьма* (Иов 30:26); *День тот да будет тьмою; да не взыщет его Бог свыше, и да не воссияет над ним свет!* (Иов 3:4); *Стезя праведных — как светило лучезарное, которое более и более светлеет до полного дня. Путь же беззаконных — как тьма; они не знают, обо что споткнутся* (Притч. 4:18–19); *Восстань, светись, [Иерусалим], ибо пришел свет твой, и слава Господня взошла над тобою. Ибо вот, тьма покроет землю, и мрак — народы; а над тобою воссияет Господь, и слава Его явится над тобою* (Ис. 60:1–2).

При этом подчеркивается, что тьма не может победить свет, скрыть человека от лица Бога: *Скажу ли: может быть, тьма скроет меня, и свет вокруг меня сделается ночью? Но и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет...* (Пс. 138:11–12). Более того, и свет, и тьма призваны благословлять Господа (Дан. 3:70).

Символика света имеет особое значение в корпусе писаний Иоанна. Но и в синоптических Евангелиях, в частности у Матфея, эта символика также присутствует, в том числе в Нагорной проповеди (Мф. 5:14–16). «Сыны света» в речи Иисуса противопоставляются «сынам века сего» (Лк. 16:8). Выражение «сыны света» не встречается в Ветхом Завете, однако встречается в кумранских рукописях, где этим выражением обозначают себя члены общины ессеев; в этих же рукописях «сыны света» нередко противопоставляются «сынам тьмы»[9]. Аналогичное словоупотребление мы находим у апостола Павла: *Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы* (1 Фес. 5:5).

Смысл слов *если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?* (Мф. 6:23) можно передать следующим образом: если в человеке нарушено соотношение между светом и тьмой, если он утратил правильную систему координат, он уже не способен отличить добро от зла, сделать правильный выбор между богатством земным и небесным, между Богом и маммоной. Так образ светильника для тела становится связующим звеном между тем, что ему предшествовало, и тем, что за ним следует.

Не случайно, толкуя слова Иисуса о богатстве, Иоанн Златоуст обращается к образу тьмы. Этот образ помогает ему яркими красками описать людей, помрачивших ум земным богатством:

> ...Как находящиеся во тьме ничего не могут ясно разобрать, и когда увидят веревку, думают, что это змея, а когда увидят горы и дебри, умирают от страха, так и корыстолюбцы по своей подозрительности

[9] См.: Иисус и Евангелия. Словарь. Т. 1. С. 557.

страшатся того, что для других кажется не страшным. Они страшатся бедности или, скорее, страшатся не только бедности, но и всякого незначительного убытка. Если потерпят какой-либо малый ущерб, то печалятся и сокрушаются гораздо больше, чем те, которые не имеют даже необходимой пищи. Многие из богачей, не снеся такого несчастья, даже удавились[10].

[10] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 20, 4 (PG 57, 292). Рус. пер.: С. 239.

3 БОГ И МАММОНА

Серию поучений, посвященных теме богатства земного и небесного, продолжают следующие слова:

> *Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне* (Мф. 6:24).

В параллельном месте Луки добавлено лишь слово «слуга»: *Никакой слуга* (οἰκέτης) *не может служить двум господам...* (Лк. 16:13). В остальном текст идентичен. У обоих евангелистов использован глагол δουλεύειν (служить), указывающий на рабский труд (от δοῦλος — раб).

Рабство было широко распространенным в древнем мире институтом. В Израиле рабство существовало со времен Авраама. Рабами становились иноплеменники, взятые в плен (Втор. 21:10) или купленные у окрестных народов (Лев. 25:44). В рабство можно было попасть по причине бедности (Лев. 25:39) или за долги (4 Цар. 4:1). Раба покупали за деньги — буквально *за серебро* (Быт. 17:12); он и воспринимался как имущество (*букв.* «серебро») своего хозяина (Исх. 21:20–21). Правовое положение рабов в Израиле регулировалось законом, который вносил некоторые ограничения во власть над

Поклонение маммоне. *Э. де Морган. XIX в.*

ними хозяев (Исх. 21:1–11, 21, 26–27; Лев. 25:39–55).

Иисус не оспаривал рабство, как не оспаривал другие существовавшие в его время социальные институты. Ранняя Церковь также не оспаривала этот институт. Апостол Павел призывал рабов повиноваться господам *со страхом и трепетом... служа с усердием, как Господу, а не как человекам* (Еф. 6:5–7). Он считал, что каждый должен оставаться в том звании, в каком призван, однако советовал рабу сделаться свободным, если это для него возможно (1 Кор. 7:20–24). При этом он подчеркивал, что в Церкви нет ни раба, ни свободного, но все — *одно во Христе Иисусе* (Гал. 3:28).

Говоря о человеке, служащем двум господам, Иисус использовал хорошо знакомый его слушателям образ. При этом Его наставление было полностью лишено социальной направленности. Образ слуги и двух господ был призван лишь продемонстрировать невозможность одновременного служения двум идеалам — небесному и земному. Одно исключает другое, совместить Бога и маммону невозможно.

Непонятное для греческого читателя слово μαμωνᾶς (маммона) употреблено не только у Матфея, но и у Луки, от которого можно было бы ожидать перевода. Более того, у Луки этот термин использован трижды: в тексте, параллельном рассматриваемому месту из Нагорной проповеди, а также в предшествующей этому тексту притче о нечестном управителе. Притча завершается словами: *Приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они,*

когда обнищаете, приняли вас в вечные обители... Итак, если вы в неправедном богатстве не были верны, кто поверит вам истинное? (Лк. 16:9, 11). В обоих случаях в русском переводе словом «богатство» передано греческое μαμωνᾶς (маммона).

Почему оба евангелиста использовали непонятный семитизм? Думается, для этого могло быть две причины. Во-первых, они хотели донести изречение Иисуса в форме, максимально близкой к той, в которой оно изначально прозвучало. Во-вторых, возможно, они не нашли подходящего эквивалента в греческом языке.

Использованный термин передает или еврейское ממון *māmôn*, или, что более вероятно, арамейское אנוממ *māmōnā*, переводимое обычно как «богатство», «имущество», «деньги»[11]. Это слово не встречается в Ветхом Завете, но встречается в кумранских рукописях как на иврите[12], так и на арамейском[13]. Возможно, слово имело широкое хождение во времена Иисуса, и конкретный смысл, который в него вкладывали, авторам евангельских повествований был известен. Блаженный Августин считал это слово происходящим из пунического языка[14]. Иоанн Златоуст, употребляя этот термин, возвращается к утверждению о том,

[11] Об этимологии этого слова см.: *Honeyman A. M.* The Etymology of Mammon. P. 60–65.

[12] The Dictionary of Classical Hebrew. Vol. 5. P. 330.

[13] *Cook E. M.* Dictionary of Qumran Aramaic. P. 141; *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (X–XXIV). P. 1109.

[14] *Августин*. О Нагорной проповеди Господа. 2, 14, 47 (PL 34, 1290); *Августин*. Проповедь. 113 (PL 38, 648). Пунический язык принадлежал к семитской языковой семье и был диалектом финикийского. На пуническом языке говорили в Северной Африке, в частности, в Карфагене, а также в некоторых других местах средиземноморского побережья.

Скупой рыцарь. *К. Е. Маковский. 1890-е гг.*

что плохо не богатство само по себе, а порабощение человека богатству:

> Как же Авраам и Иов угодили Богу, спросишь ты? Не о богатых напоминай мне, а о тех, которые были рабами богатства. Иов был богат, но не служил маммоне; имел богатство и обладал им, был господином его, а не рабом. Он пользовался им как управитель чужого имения, не только не похищая чужого, но и собственное отдавая неимущим; и что всего более, он не услаждался тем, что имел у себя, как сам свидетельствовал об этом, говоря: *радовался ли я, что богатство мое было велико?* (Иов 31:25). Потому-то, и когда лишился богатства, не скорбел. Но ныне не таковы богатые; они, будучи несчастнее всякого пленника, платят дань маммоне как некоему жестокому тирану[15].

В Нагорной проповеди Иисус использовал знакомый Его слушателям образ рабского труда для указания на духовное рабство, происходящее от того, что человек становится пленником и рабом собственного имущества. Вслед за Иисусом отцы Церкви квалифицировали богатство как несущее в себе духовную опасность, но только в том случае, если человек оказывается порабощен ему, отдает все свои силы и душу сохранению и умножению своего земного благосостояния. Как мы уже говорили, богатство, по учению отцов, может быть полезно, если человек делится им с окружающими. Но оно становится препятствием на пути к Богу, если превращается в самоцель и самоценность. Жизнь человека теряет смысл, если ее главной целью становится обслуживание тех материальных средств и имущества, которыми он владеет.

---

[15] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 21, 1 (PG 57, 295–296). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 243.

Помимо богатства материального существуют и другие виды богатства, которые могут стать препятствием для достижения Царства Небесного. На это указывает священник Александр Ельчанинов, служивший в эмиграции в 1920-е и начале 30-х годов:

> Не нужно думать, что есть только один вид богатства — деньги. Можно быть богатым богатством молодости, иметь сокровище таланта, дарований, обладать капиталом здоровья. Все эти богатства — тоже препятствия к спасению. Богатство материальное порабощает нас, обостряет наш эгоизм, смущает наше сердце, гнетет нас заботами, страхами, требует жертв себе, как ненасытный демон. Не оно служит нам, а мы обычно служим ему. Но не то же ли и с богатствами здоровья, силы, молодости, красоты, таланта? Не так ли и они усиливают нашу гордость, берут в плен наше сердце, отводя его от Бога. Да, поистине блаженны нищие в смысле имущества — как легко им приобрести евангельскую легкость духа и свободу от земных пут, но блаженны и не имеющие здоровья и молодости (потому что страдающий плотью перестает грешить), блаженны некрасивые, неталантливые, неудачники — они не имеют в себе главного врага — гордости, так как им нечем гордиться...[16]

[16] *Ельчанинов Александр, свящ.* Записи. С. 36–37.

4. ЗАБОТА О ЗАВТРАШНЕМ ДНЕ

Прямым продолжением разговора о маммоне является следующий раздел Нагорной проповеди, в котором Иисус предостерегает против чрезмерной заботливости:

> *Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?*
> *Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?*
> *Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?*
> *И об одежде что заботитесь? 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, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!*
> *Итак, не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?*

Марфа. *Средневековый манускрипт*

Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом.
Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам.
Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы (Мф. 6:25–34).

Ключевым словом в рассматриваемом отрывке является глагол μεριμνάω, означающий «заботиться», «беспокоиться», «суетиться». Этот глагол употреблен в тексте шесть раз, что обеспечивает композиционную целостность отрывка. Уместно вспомнить об употреблении того же глагола в словах, обращенных Иисусом к многозаботливой женщине: *Марфа! Марфа! ты заботишься* (μεριμνᾷς) *и суетишься о многом, а одно только нужно...* (Лк. 10:41–42).

Земная жизнь человека описывается в рассматриваемом отрывке Нагорной проповеди при помощи целого набора повторяющихся слов («душа», «тело», «есть», «пить», «одеваться», «искать», «завтрашний»), тогда как на реальность иного мира указывают выражения «Царство Божие» и «Отец ваш Небесный». Противопоставление земного и небесного усиливается при помощи ярких образов: птиц небесных, лилий полевых, Соломона во всей славе

своей. В результате слушатель (читатель) получает красочное, насыщенное, запоминающееся наставление о жизненных приоритетах.

Выражение *не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить* не означает, что в еде и питье нуждается душа: слово «душа» здесь употреблено в значении «жизнь». Подобное же словоупотребление мы находим в словах: *кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее* (Мф. 16:25). Слова *душа не больше ли пищи* означают, что жизнь человека не сводится к еде и питью; в ней есть иные, высшие ценности.

В Евангелии от Матфея термин «душа» используется 16 раз, термин «тело» — 14 (из них 7 в Нагорной проповеди)[17]. Душа и тело — часто встречающаяся на страницах Нового Завета дихотомия. Во многих случаях, когда тело и душа упоминаются в паре, они противопоставляются друг другу, при этом подчеркивается подчиненное положение тела по отношению к душе. Однако в рассматриваемом отрывке тело и душа выступают в качестве двух составляющих человеческого естества, по отношению к которым пища и одежда занимают подчиненное положение.

Центральное место в рассматриваемом тексте занимает сравнение человеческой деятельности с явлениями природы: напряженному труду и многозаботливости противопоставляется образ жизни птиц небесных, которых питает Отец Небесный. Красота полевых лилий (маков) противопоставляется славе царя Соломона: никакое человеческое искусство не может сравниться с красотой и многообразием созданий Божиих, в том числе тех, которые люди считают сорняками, выпалывают и сжигают.

[17] *Clark-Soles J.* Death and the Afterlife in the New Testament. P. 161–163.

Маки в поле. *М. Кэссет. XIX в.*

Концовка текста суммирует его содержание. Отметим использование в ней слова *κακία*, буквально означающего «зло», «злоба». Славянский перевод здесь более буквален: *довлеет дневи злоба его* (Мф. 6:34) (отсюда русское слово «злободневный», выражение «злоба дня»). Отметим также наличие у ряда раннехристианских писателей следующей версии одного из стихов рассматриваемого отрывка: «Ищите великого, а малое приложится вам»[18].

Подобное наставление мы находим у Луки, но не в Проповеди на равнине, а в другой проповеди, обращенной к ученикам и произнесенной в присутствии тысяч людей (Лк. 12:22–31). У Луки данное наставление следует за притчей о богаче, построившем амбары для хранения накопленного

[18] *Климент Александрийский.* Строматы. 1, 24, 158 (*Clemens Alexandrinus.* [Werke.] Bd. 2. S. 100). Рус. пер.: Т. 1. С. 157; *Ориген.* О молитве. 14, 1, 2 (PG 11, 460). Рус. пер.: С. 50–51. У Оригена к этому добавлено: «и ищите небесного, а земное приложится вам».

зерна (Лк. 12:16–21). За исключением использования слова «во́роны» (вместо «птиц небесных»), версия Луки очень близка по тексту к Нагорной проповеди. Однако она отличается концовкой. Вместо повторного призыва не заботиться о завтрашнем дне мы находим здесь совсем другие слова, обращенные к ученикам: *Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство* (Лк. 12:32). Эти слова подчеркивают, что адресатом наставления является группа учеников Иисуса — то «малое стадо», которое впоследствии превратится в Церковь (термин ποίμνιον будет использоваться для обозначения паствы епископа или священника).

В Нагорной проповеди рассматриваемое наставление непосредственно вытекает из разговора о Боге и маммоне. Связующим звеном служат слова *посему говорю вам* (Мф. 12:31). Однако эти слова связывают наставление также и со всем предшествующим текстом Нагорной проповеди начиная от заповедей Блаженства, в которых тезис о несовместимости земного с небесным заявлен со всей решительностью и вся шкала земных ценностей оказывается перевернутой. Только внутри общего контекста Нагорной проповеди данный текст обретает смысл.

Упоминание о Соломоне не случайно. Соломон вошел в историю израильского народа не только как царь, чей двор отличался особым богатством и великолепием (1 Цар. 4:21–28; 10:4–5, 21–23). Он известен еще и как автор книги Экклезиаста (Екклесиаста), которая по своему умонастроению близка к рассматриваемому тексту Нагорной проповеди. Лейтмотив этой книги, стоящей особняком во всем корпусе ветхозаветных писаний, заключается в словах, которыми она начинается и завершается: *Суета сует, — всё суета!* (Еккл. 1:2; 12:8). Многократно повторяются рефрены:

Визит царицы Савской к царю Соломону. *Э. Пойтер. 1890 г.*

всё — суета и томление духа (Еккл. 1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 16; 6:9), *и это — суета* (Еккл. 2:1, 15, 19).

Одна из тем книги — человеческий труд. Автор книги описывает различные занятия, но каждое из них — не что иное, как *суета и зло великое* (Еккл. 2:21), или *суета и недоброе дело* (Еккл. 4:8), или *суета и тяжкий недуг* (Еккл. 6:2). Как бы ни трудился человек, он не может изменить течение истории, повлиять на жизнь природы:

> *Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои. Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь. Все вещи — в труде: не*

может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем... Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, всё — суета и томление духа!.. Что пользы работающему от того, над чем он трудится? Видел я эту заботу, которую дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в том (Еккл. 1:3–11, 14; 3:9–10).

Другая тема книги Экклезиаста — богатство, слава, земные развлечения. Ничто из этого не может насытить человека:

Я предпринял большие дела: построил себе домы, посадил себе виноградники, устроил себе сады и рощи и насадил в них всякие плодовитые дерева... собрал себе серебра и золота и драгоценностей от царей и областей; завел у себя певцов и певиц и услаждения сынов человеческих — разные музыкальные орудия. И сделался я великим и богатым больше всех, бывших прежде меня в Иерусалиме... Чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывал им, не возбранял сердцу моему никакого веселья... И оглянулся я на все дела мои... и вот, всё — суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем! (Еккл. 2:4–11).

Кто любит серебро, тот не насытится серебром, и кто любит богатство, тому нет пользы от того. И это — суета! Умножается имущество, умножаются и потребляющие его; и какое благо для владеющего им: разве только смотреть своими глазами?.. Есть мучительный недуг, который видел я под солнцем: богатство,

сберегаемое владетелем его во вред ему. И гибнет богатство это от несчастных случаев: родил он сына, и ничего нет в руках у него. Как вышел он нагим из утробы матери своей, таким и отходит, каким пришел, и ничего не возьмет от труда своего, что мог бы он понести в руке своей... Какая же польза ему, что он трудился на ветер? (Еккл. 5:9–10, 12–15).

Буквальное прочтение книги Экклезиаста может навести на мысль о том, что автор книги пропагандирует лень и бездействие. Это, однако, обманчивое впечатление. В другой книге, надписанной именем того же Соломона, мы находим обличение лени: *Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым. Нет у него ни начальника, ни приставника, ни повелителя; но он заготовляет летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою... Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего?* (Притч. 6:6–9). Книга Экклезиаста также отнюдь не содержит призыва к пассивности: она лишь показывает, что всякий человеческий труд имеет относительную, а не абсолютную ценность.

Об этом же, только другими словами, говорит Иисус в Нагорной проповеди. Буквальное прочтение рассматриваемого отрывка вызывает целую серию вопросов. Как может человек вообще не заботиться о завтрашнем дне, не думать о пище и одежде? Разве простой житейский опыт не подсказывает, что, если человек сам о себе не позаботится, никто не позаботится о нем? Даже птицы небесные, хотя не сеют и не жнут, добывают корм себе и своим птенцам, — разве человек не должен заниматься тем же самым?

Ответ надо искать в семантическом наполнении термина «забота», который и в книге Экклезиаста,

Царь Соломон в преклонных летах. *Гравюра. Доре. 1866 г.*

и в рассматриваемом фрагменте Нагорной проповеди используется в значении «суета», «бесполезный труд». Соответственно, и неоднократно употребленный Иисусом глагол «заботиться» означает не просто «трудиться», а «беспокоиться», «суетиться».

Между двумя текстами — Экклезиастом и Нагорной проповедью — есть много общего, но есть и очень существенное различие. Книга Экклезиаста не выводит человека из круга тяжких раздумий о суетности земного мира, трудов и достижений человека, его богатства и даже мудрости. Альтернативу суете автор книги не находит, и все действие книги происходит «под солнцем». Нагорная проповедь дает ясную альтернативу и ясный ориентир: это Царство Небесное. Именно в свете реальности, называемой Царством Небесным или Царством Божиим, материальное богатство теряет свою значимость, как и труды и достижения, которыми тот или иной человек может похвалиться. Они — ничто перед величием этого Царства.

Как и в заповедях Блаженства, Царство Небесное противопоставляется земному царству, символом которого является Соломон во всей славе его. Иисус не запрещает человеку работать, заботиться о пропитании для себя и своих детей: Он предостерегает от порабощения труду, от превращения труда в самоцель. Нагорной проповеди чужд идеал человека, целиком погруженного в профессиональные интересы, самозабвенно отдающего все силы и здоровье

земному труду без выхода в духовные сферы. Она рисует другой идеал: человека, живущего на земле, но не поглощенного суетой и многозаботливостью земных дел, а ищущего Царства Божия и правды его.

В этом сходство между рассматриваемым отрывком Нагорной проповеди и тем, что Иисус говорил о служении богатству. Ничто не должно порабощать человека: ни материальное благосостояние, ни забота о завтрашнем дне, который сам будет заботиться о своем. Иисус призывает сосредоточиться на *сегодняшнем* дне и не суетиться по поводу завтрашнего. Напомним, что в молитве «Отче наш» Он заповедует просить хлеб только на сегодня, а не на завтра.

Не случайно здесь и употребление слова «маловеры». Человек может и обязан трудиться, но он должен помнить, что его труд принесет пользу только в том случае, если он не будет забывать о Боге и Его Царстве, существующем параллельно с царством земным. Вера в Бога, доверие к Нему, готовность подчиниться Его воле должны доминировать в жизни человека.

Здесь вновь можно вспомнить Соломона. В Псалтири ему приписываются следующие слова: *Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж* (Пс. 126:1). Эти слова не говорят о том, что дом не надо строить, а город — охранять. Они лишь напоминают о тщетности и суетности всякого труда, который не благословлен Богом, которому Бог не содействует.

Рассматриваемый сегмент Нагорной проповеди получил оригинальное толкование в труде С. Кьеркегора «Полевая лилия и птица небесная». Слова *ищите же прежде Царства Божия* философ трактует как призыв к молитве. По-настоящему молиться — значит приходить в молчание,

Купола и ласточки. *К. Ф. Юон. 1921 г.*

подобное тому, каким обладают птицы небесные и лилии полевые:

> Птица *молчит и ждет*: она знает, вернее верит, — верит несомненно и твердо, что всему свое время, поэтому птица ждет; но она знает, что нельзя знать время и день, когда будет то, что будет, и потому она молчит. Это, конечно, случится в благоприятное время, говорит птица; впрочем, — нет, птица не говорит этого, она молчит; но ее молчание — говорящее, и ее молчание говорит, что она в это верит, и поскольку верит, молчит и ждет. Но приходит мгновение, и молчащая птица понимает, что вот настало мгновение, и пользуется им, и никогда не бывает разочарована. Так же и лилия: она молчит и ждет. Она не спрашивает с нетерпением: «Когда наступит весна?» — потому

> что знает, что весна наступит в благоприятное время, и знает, что было бы менее всего полезно, если бы ей было позволено самой определять срок наступления времен года; она не говорит: «Когда же наконец будет дождь?», или «Когда же наконец будет солнце?», или «Слишком уж ныне дождливо», или «Ныне уж больно жарко»; она не спрашивает о том, каким будет лето в этом году, сколь долгим или сколь коротким; нет, она молчит и ждет — так она проста, но она никогда не обманывается[19].

Птица, продолжает философ, не избавлена от страдания, но она переносит страдание молча. Тем самым она «избавляет себя от того, что делает страдание тяжелее: от непонимающих соболезнований; от того, что делает страдание продолжительнее, — от многих разговоров о нем; от того, что делает страдание уже не страданием, а грехом нетерпения или печали». Лилия тоже молчит: «...даже если она, увядая, стоит и страдает, она молчит... она не умеет притворяться, так что нет притворства в том, что она бледнеет, эта бледность выдает ее настоящее страдание; но, страдая, она молчит»[20].

У птицы и лилии, заключает философ, человек должен учиться предстоянию перед Богом: «Ведь когда мы просто болтаем вдвоем, а тем более когда нас десять или еще больше, так просто забыть, что ты и я, мы вдвоем или мы вдесятером, — перед Богом. Но лилия, наш учитель, глубокомысленнее нас. Она вовсе не пытается с тобой заговорить,

---

[19] *Кьеркегор С.* Полевая лилия и птица небесная. С. 35–36.

[20] Там же. С. 38–40.

она молчит и этим молчанием хочет дать тебе знать, что ты перед Богом»[21].

Речь у философа-экзистенциалиста идет, по сути, о том, же, о чем говорили авторы библейских книг, когда использовали выражение «ходить пред Богом» (Быт. 5:22, 24). Это выражение обладает многообразным смыслом. Подчеркивая праведность и непорочность человека (Быт. 6:9), оно в то же время указывает на источник всякой праведности — Бога. Если человек не забывает о присутствии Бога, если Бог у него стоит на первом месте, если вера в Бога определяет систему ценностных ориентиров, тогда все остальное естественным образом выстраивается вокруг этого стержня. Земные стяжания прилагаются человеку, но не обладают им: он не становится их рабом, потому что ощущает себя рабом Бога.

Согласно ветхозаветному представлению, наградой за веру и праведность является изобилие земных благ. Это же представление присутствует в Нагорной проповеди, только в несколько модифицированной форме: *ищите прежде Царствия Божия и правды его*, а все необходимое для жизни *приложится вам*.

* * *

Житейская мудрость на протяжении веков трудилась над выработкой принципов, по которым те или иные объекты, способности или явления могут быть конвертированы в деньги. Еще в древние времена люди научились переводить в деньги пищу, бытовые предметы, скот, землю, недвижимость, друг друга (через продажу рабов), собственный труд. Каждое новое поколение придумывало новые

[21] Там же. С. 43.

способы зарабатывания денег, совершенствовало ранее созданные финансовые механизмы и создавало новые.

Иисус Христос учил людей иному искусству — конвертации земных благ в то богатство, которое не остается на земле, но имеет бытие в вечной жизни. Именно в эту жизнь Он призывал людей инвестировать свои средства, имущество, таланты и способности. Он напоминал им о том, что в их жизни есть ценности, которые невозможно ни купить, ни продать и ущерб которым ничем не может быть восполнен. К числу таких ценностей относится душа: *Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?* (Мф. 16:26).

В одной из притч Иисуса богатый человек, у которого выдался обильный урожай в поле, рассуждает сам с собой: *что мне делать? некуда мне собрать плодов моих?* И говорит: *вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю бóльшие, и соберу туда весь хлеб мой и всё добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись*. И хотя этот человек говорит сам с собой, ему неожиданно отвечает Бог: *безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?* Иисус заключает притчу словами: *Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет* (Лк. 12:16–21).

Притча служит наглядной иллюстрацией к тому, что Иисус говорит о богатстве в Нагорной проповеди. Предлагаемая Им система ценностей, возможно, не имела бы смысла, если бы в жизни людей не присутствовал фактор, от которого невозможно избавиться ни за какие деньги: смерть. Люди могут спорить о существовании Бога, загробного мира, посмертного воздаяния, но то, что жизнь каждого человека заканчивается смертью, не является предметом спора. Именно в свете этого бесспорного и универсального

Нагорная проповедь. *Генрих Олрик. 1880 г.*

факта духовно-нравственное учение Иисуса приобретает ту особую ценность, которую оно сохраняет вне зависимости от смены эпох, политических режимов, мировоззренческих стандартов. И именно неминуемость смерти заставляет многих задумываться над теми вопросами, ответы на которые дает Иисус.

В Своих речах Он постоянно оперировал такими понятиями, как Царство Небесное, сокровище на небесах, вечная жизнь. Они и тогда для большинства были неясны, а сегодня многим кажутся далекими, устаревшими, абстрактными. Жизненная конкретика требует принесения все новых и новых жертв на алтарь маммоны, а не рассуждений о Царстве Небесном. Но даже если человек не распознаёт в своей жизни вечное измерение, оно от этого никуда не девается; если он не верит в загробную жизнь, она от него никуда не уйдет; и если не верит в воздаяние, оно его все равно настигнет — здесь или там.

Ангел Великого Совета Иисус Христос. *Фреска церкви Богородицы Перивлепты в Охриде (Македония). 1295 г.*

Тихий голос Иисуса, звучащий со страниц Евангелия, напоминает о том вечном измерении, которое может войти в жизнь человека, если он серьезно задумается о ее смысле в свете неизбежной смерти. Тогда-то и могут по-новому отозваться в его сердце старые слова о Царстве Небесном и о сокровище на небесах. Тогда-то и сможет он ощутить силу этих слов, способных не только открыть ему врата в вечное блаженство, но и его земную жизнь наполнить смыслом, придать ей ту абсолютную ценность, которую невозможно приобрести за деньги.

Глава 9

СУД ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И СУД БОЖИЙ

В следующей части Нагорной проповеди Иисус вновь обращается к теме взаимоотношений между людьми и излагает правила, по которым Его последователи должны судить друг о друге:

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

Текст тщательно выстроен и обладает композиционной цельностью, позволяющей легко запомнить его. В первой фразе многократно используются однокоренные слова: «суд» — «судить» — «судимы»; «мера» — «мерить». Три последующие фразы скреплены троекратным повторением слов «бревно», «сучок», «брат твой», шестикратным повторением слова «глаз». Переход от множественного числа второго лица в первой фразе к единственному

числу второго лица в последующих фразах призван подчеркнуть наличие у поучения конкретного адресата: слушатель должен узнать себя в предложенном ему наставлении. Наконец, употребление слова «лицемер» в последней фразе имеет оценочный характер. Как мы помним, в большинстве случаев использования этого слова в прямой речи Иисуса оно указывало на фарисеев. Можно предположить, что и здесь практика фарисеев служит наглядным примером того, как не должен поступать последователь Иисуса.

Рассматриваемый текст имеет много параллелей в двух других синоптических Евангелиях. У Марка одно из поучений Иисуса, произнесенное из лодки, содержит следующий фрагмент: *Замечайте, что слышите: какою мерою мерите, такою отмерено будет вам и прибавлено будет вам, слушающим. Ибо кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет* (Мк. 4:24–25). Последняя фраза данного фрагмента присутствует и у Матфея, притом дважды: в поучении, произнесенном из лодки (Мф. 13:12), и — с незначительными модификациями — в притче о талантах (Мф. 25:29).

У Луки мы читаем расширенную версию поучения, включающую несколько фрагментов, которые находим у Матфея в других местах:

> *Не суди́те, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какою мерою мерите, такою же отмерится и вам. Сказал также им притчу: может ли слепой водить слепого? не оба ли упадут в яму? Ученик не бывает выше своего учителя; но, и усовершенствовавшись,*

будет всякий, как учитель его. Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь? Или, как можешь сказать брату твоему: брат! дай, я выну сучок из глаза твоего, когда сам не видишь бревна в твоем глазе? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего (Лк. 6:37–42).

Рассматриваемому нами фрагменту Нагорной проповеди в приведенном тексте Луки соответствует начало и конец. Первая заповедь расширена: человек призывается не только не судить, но и не осуждать и прощать. «Мера», о которой Иисус говорит в Нагорной проповеди, у Луки расшифровывается при помощи четырех определений: добрая, утрясенная, нагнетенная и переполненная (подразумевается зерно, которое отсыпают покупателю на рынке). Слова *если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму* у Матфея применены к фарисеям (Мф. 15:14). Фраза *ученик не выше учителя* у Матфея вправлена в поучение двенадцати апостолам после их избрания (Мф. 10:24). Три завершающие фразы у Луки текстуально почти идентичны словам из Нагорной проповеди.

Разночтения и вариации у Матфея и Луки ученые объясняют тем, что они работали с одним и тем же первоисточником, но по-разному использовали его. Мы бы могли, со своей стороны, предположить, что Иисус часто повторял одни и те же образы и формулы («ученик не выше учителя», «если слепой ведет слепого», «какой мерой мерите») в разных контекстах. Использование одних и тех же формул-рефренов было характерной чертой речи Иисуса, и у нас нет оснований подозревать работу редактора во всех случаях, когда одна и та же

формулировка встречается у двух или трех евангелистов в различных ситуациях.

Слова «не судите» отражают жизненную позицию Иисуса: Он никого не осуждал — ни мытарей, ни женщину-грешницу (Лк. 7:37–48), ни женщину, обвиненную в прелюбодеянии (Ин. 8:3–11). О Своей миссии на земле Иисус говорил: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3:17). Единственная категория лиц, при упоминании о которых речь Иисуса приобретает оттенок осуждения, являются фарисеи: Иисус публично осуждал их нравы, обычаи, образ действий и образ мысли.

Сознательный отказ от осуждения грешников не означает, что Иисус потворствовал греху. Напротив, Он очень ясно называет вещи своими именами и во многих поучениях предостерегает слушателей от совершения тех или иных грехов. Но Он отделяет грех от грешника и Свою задачу видит не в том, чтобы осуждать людей, как это делали фарисеи (Лк. 18:11), а в том, чтобы их спасать, избавляя от рабства греху и открывая им путь в Царство Небесное.

Отказ от осуждения не отменяет перспективы Страшного суда, о которой Иисус напоминал неоднократно. За каждое злое дело человек получит воздаяние, а за добрые дела — награду: этот вывод вытекает из Его слов о Страшном суде (Мф. 25:31–46). Слова «да не судимы будете» указывают на ту же самую перспективу. Иисус устанавливает прямую взаимозависимость между тем, как человек судит других, и тем, как Бог будет судить его. Аналогичную взаимозависимость мы уже видели в словах: *Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших* (Мф. 6:14–15).

Страшный суд. *Икона. XVI в.*

Критерии, по которым человек судит других, будут применены к нему самому на Страшном суде. О том же говорит апостол Павел, почти буквально повторяя формулировки из речи Иисуса: *Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь*

другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то́ же. А мы знаем, что поистине есть суд Божий на делающих такие дела. Неужели думаешь ты, человек, что избежишь суда Божия, осуждая делающих такие дела и (сам) делая то́ же? (Рим. 2:1–3). Этот текст свидетельствует о том, что изречение Иисуса имело широкое хождение в среде ранних христиан еще до того, как было зафиксировано в синоптических Евангелиях.

Слова «да не судимы будете» могут быть поняты и в том смысле, что окружающие люди будут судить о человеке так, как он судит о других. Такому толкованию отчасти способствуют имперсональные формы употребленных в придаточных предложениях глаголов: «будете судимы» (κριθίσεσθε), «вам будут мерить» (μετρηθήσετε ὑμῖν). При таком понимании протягивается нить между данным изречением Иисуса и тем, что Он говорил ранее в Нагорной проповеди: *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5:16). Ученики и последователи Иисуса живут не в изоляции от окружающего мира: они живут в мире и призваны быть *светом мира* (Мф. 5:14). Следовательно, высокую нравственную планку они должны ставить для самих себя, а не для окружающих.

Об этом говорят образы бревна и сучка. При их помощи Иисус обращает внимание на широко распространенный феномен: способность человека видеть недостатки других и неспособность видеть свои собственные пороки и грехи. Образы бревна и сучка также указывают на различную степень греховности: очень часто человек замечает несущественные недостатки в других, а в себе самом отказывается видеть тяжкие грехи, отлучающие его от Бога.

В контексте полемики Иисуса с фарисеями образы бревна и сучка выполняют ту же функцию, что и образы верблюда и комара в словах: *Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие!* (Мф. 23:24). Не случайно у Луки словам о бревне и сучке предшествует риторический вопрос: *Может ли слепой водить слепого?* (Лк. 6:39) Слепыми вождями, не способными отличить главное от второстепенного, Иисус называл фарисеев. О том, что именно их Он имел в виду в рассматриваемой части Нагорной проповеди, говорит Иоанн Златоуст:

> Здесь, как мне кажется, Спаситель не все вообще грехи повелевает не судить и не всем без исключения запрещает это делать, но тем только, которые, сами будучи исполнены бесчисленных грехов, порицают других за какие-нибудь маловажные поступки. Мне кажется также, что Христос указывает здесь на иудеев, которые, будучи злыми обвинителями своих ближних в каких-нибудь маловажных и ничтожных поступках, сами бессовестно творили великие грехи[1].

Необходимо помнить, что фарисеи, помимо учительной власти, обладали еще и властью судебной: из фарисеев по большей части состояли и верховный суд (синедрион), и местные суды (малые синедрионы). Саму судебную власть фарисеев Иисус не отрицал: Он оспаривал те критерии, по которым фарисеи выносили суд. Обращаясь к фарисеям, Иисус говорил: *Не суди́те по наружности, но суди́те судом праведным* (Ин. 7:24). В этих словах

[1] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелистаэ. 23, 1 (PG 57, 308). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 260.

можно увидеть уточнение к тому, что сказано в Нагорной проповеди. Если в Нагорной проповеди слова «не судите» имеют форму универсального запрета, распространяющегося как на учеников Иисуса, так и на Его оппонентов (а среди Его слушателей были и те и другие), то в беседе с фарисеями Иисус лишь указывает на ошибочность подхода фарисеев к исполнению своих судебных полномочий.

Выражение «судите судом праведным» является аллюзией на институт судейства, установленный еще законом Моисеевым: *Во всех жилищах твоих, которые Господь, Бог твой, даст тебе, поставь себе судей и надзирателей по коленам твоим, чтоб они судили народ судом праведным* (Втор. 16:18). Обращаясь к народу израильскому, Моисей говорит: *И дал я повеление судьям вашим в то время, говоря: выслушивайте братьев ваших и судите справедливо, как брата с братом, так и пришельца его; не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд — дело Божие* (Втор. 1:16–17). В течение достаточно долгого времени судьи обладали не только законодательной, но и исполнительной властью: именно они управляли еврейским государством после смерти Иисуса Навина вплоть до избрания первого израильского царя (этому периоду в жизни израильского народа посвящена библейская книга Судей).

Повторим: Иисус не оспаривал сам институт судейства, как не оспаривал и другие существовавшие в Его время и унаследованные из прошлого социальные институты. Людям необходим суд для того, чтобы в тех случаях, когда нарушена справедливость, она была восстановлена, когда совершено преступление, виновный был наказан. Но, во-первых, суд должны вершить те, кто имеет на это

Страшный суд. *Икона. XII в.*

полномочия; во-вторых, суд должен быть праведным, то есть справедливым, непредвзятым; а в-третьих — и это главное, — никакая даже самая совершенная судебная система не сможет заставить человека отказаться от греховных поступков, реформировать его мышление. Начинать реформу нужно с самого себя: вот почему необходимо вынуть

бревно из своего глаза, прежде чем приступать к изъятию сучка из глаза брата.

Как и в других случаях, Иисус здесь говорит прежде всего о повседневной жизни человека. Отношения преступника и судьи в контексте судебного процесса остаются за рамками Нагорной проповеди: о них Он не считает нужным говорить, как не считал нужным задерживаться на буквальном смысле заповеди «не убивай». Внимание слушателя все время выводится за пределы судебно-правовой сферы — в сферу межличностных отношений. Именно здесь — то пространство, в котором заповеди Иисуса обретают конкретный смысл. Он обращает внимание слушателей не столько на достоинства и недостатки человеческого суда, сколько на тот суд Божий, который в конечном итоге все расставит по своим местам. В свете этого суда отношения между людьми приобретают то особое качество, которое позволяет человеку в каждом другом человеке видеть брата и не судить его, а стараться прежде всего искоренить собственные недостатки и пороки.

Глава 10

«НЕ ДАВАЙТЕ СВЯТЫНИ ПСАМ»

Мы подошли к тексту, точный смысл которого на протяжении многих веков оставался загадкой:

Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас (Мф. 7:6).

Текст этот, как кажется, стоит в Нагорной проповеди изолированно от того, что ему предшествует и что за ним следует. Изречение имеет форму пословицы, значение которой в наше время понять нелегко, поскольку мы можем лишь гипотетически восстановить контекст, в котором она была изначально произнесена[1].

Чтобы понять смысл изречения и тот ассоциативный ряд, который оно могло вызывать у слушателей Иисуса, нужно обратиться к Ветхому Завету и посмотреть, в каком смысле там говорилось о свиньях, псах, святыне и жемчуге.

Свинья в иудейской традиции считается нечистым животным: закон Моисеев запрещает есть свинину и прикасаться к трупу свиньи (Лев. 11:7; Втор. 14:8). В книге пророка Исаии народ непокорный — это народ, который *приносит жертвы*

[1] *Guelich R. A.* The Sermon on the Mount. P. 354.

в рощах, и сожигает фимиам на черепках, сидит в гробах и ночует в пещерах; ест свиное мясо, и мерзкое варево в сосудах у него (Ис. 65:2–4). Когда Господь придет с огнем и мечом, чтобы произвести суд над всякой плотью, тогда *те, которые освящают и очищают себя в рощах, один за другим, едят свиное мясо и мерзость и мышей, — все погибнут* (Ис. 66:16–17).

Собаки тоже считались нечистыми и презренными животными. В Ветхом Завете о псах упоминается, как правило, не в связи с домашними животными или овчарками, присматривающими за стадом. Обычно имеются в виду бродячие собаки, готовые наброситься на человека и растерзать его. В 21-м псалме, воспринимающемся в христианской традиции как пророчество о страждущем Мессии, говорится: *Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои* (Пс. 21:17). О беззаконниках Псалмопевец говорит, что они *воют, как псы, и ходят вокруг города* (Пс. 58:7, 15). Псы питаются человеческой кровью (3 Цар. 22:38; Пс. 67:24), едят трупы людей (3 Цар. 14:11; 16:4; 21:23; 4 Цар. 9:10, 36). Сравнение человека с собакой воспринималось как сильное оскорбление (1 Цар. 17:43; Ис. 56:10–11).

Слово «святыня» (*евр.* קדֹשׁ *qoḏeš*) в Ветхом Завете употреблялось, в частности, в отношении жертвенного мяса. Об овне, которого приносили в жертву при поставлении в священники, говорится: *Пусть съедят Аарон и сыны его мясо овна сего из корзины, у дверей скинии собрания, ибо чрез это совершено очищение для вручения им священства и для посвящения их; посторонний не должен есть сего, ибо это святыня; если останется от мяса вручения и от хлеба до утра, то сожги остаток на огне: не должно есть его, ибо это святыня* (Исх. 29:32–34). Однако термин «святыня» имел и более широкое применение: святыней называли остатки хлебного приношения (Лев. 2:3, 10; 7:12), жертву за грех и жертву повинности

Ковчег Завета. *Мозаика. IX в.*

(Лев. 6:17, 25, 29; 7:1, 6), жертвенник (Исх. 29:37; 30:10; 40:10) и его принадлежности (Исх. 30:29), миро священного помазания (Исх. 30:31–32) и другие предметы, которые посвящались Богу. Золотая дощечка с надписью «святыня Господня» изготовлялась для ношения священниками (Исх. 39:30–31).

Жемчуг в Ветхом Завете воспринимался как символ самого драгоценного, чем может владеть человек. В книге Притчей Соломоновых о мудрости говорится, что она *лучше жемчуга, и ничто из желаемого не сравнится с нею* (Притч. 8:11), а о добродетельной жене — что *цена ее выше жемчугов* (Притч. 31:10). Жемчуг в древности добывался с большим трудом. Об этом в VII веке свидетельствует Исаак Сирин, который был с юности знаком с ремеслом ныряльщика:

> Если бы в каждой устрице ныряльщик находил жемчужину, тогда всякий человек быстро разбогател бы. И если бы ныряльщик тотчас добывал жемчужину, и волны не били бы его, и акулы не встречали бы

> его, не надо было бы ему задерживать дыхание до такой степени, чтобы он задыхался, и не был бы он лишен свежего воздуха, который доступен всем, и не сходил бы в глубины, — тогда чаще, чем ударяет молния, и в изобилии попадались бы жемчужины[2].

Буквальный смысл рассматриваемого нами изречения из Нагорной проповеди предполагал, что под святыней понимается жертвенное мясо: именно так, по-видимому, воспринимали это слушатели. Слова *не бросайте жемчуга вашего перед свиньями* (Мф. 7:6) являются смысловым расширением слов о святыне и псах. Слова *чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас* (Мф. 7:6) следует понимать как относящиеся не только к свиньям, но и к псам: напасть на человека и растерзать его могут скорее псы, чем свиньи, но и от тех, и от других нужно оберегать святыню.

Уже в первом поколении христиан данное изречение Иисуса стали понимать расширительно, распространив его на главную христианскую святыню — Евхаристию. Это понимание мы встречаем в «Дидахи»: «Пусть же никто не ест и не пьет от Евхаристии вашей, кроме как крещеные во имя Господне. Ибо об этом сказал Господь: Не давайте святыни псам»[3]. Афанасий Великий пишет: «Итак, жемчуга нашего — Пречистых Тайн — не будем бросать перед людьми, подобными свиньям... Внемли же и ты, диакон; не давай недостойным порфиры пречистого Тела, чтобы не подпасть тебе ответственности, не по законам гражданским, но по Владычнему слову»[4]. В том же

---

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

[3] Дидахи 9, 5 (SC 248, 176, 178). Рус. пер.: С. 30.

[4] *Афанасий Александрийский.* Из Бесед на Евангелие от Матфея. 18 (PG 27, 1380). Рус. пер.: Т. 4. С. 436–437.

духе слова из Нагорной проповеди толкует Иоанн Златоуст: «Оттого-то и мы, совершая таинства, затворяем двери и возбраняем вход непросвещенным — не потому, что мы признаем недействительность совершаемых таинств, но потому, что еще многие недостаточно к ним подготовлены»[5].

В приведенном тексте Златоуст ссылается на литургический обычай закрывать двери храма после начала Евхаристии. Этот обычай, от которого в современной литургии сохранился возглас «Двери, двери, премудростию вонмем», являлся лишь частью защитной системы, выстроенной ранними христианами вокруг Евхаристии и других таинств. В основу этой системы, получившей название тайной дисциплины (disciplina arcana), или дисциплины тайны (disciplina arcani), легло представление о том, что смысл таинства Евхаристии недоступен лицам, не прошедшим оглашение и не принявшим крещение. В IV веке Кирилл Иерусалимский провел серию бесед для оглашенных, разъясняя им основы веры, но о Евхаристии начал говорить только после того, как все его слушатели приняли крещение, объясняя это тем, что ранее они были не подготовлены к тому, чтобы воспринять учение о таинствах[6].

Таким образом, в Древней Церкви изречение из Нагорной проповеди воспринимали прежде всего как призыв оберегать Евхаристию от посторонних.

Но было и иное толкование: под свиньями и псами понимали различного рода лжепророков, еретиков и отступников. Это толкование восходит к словам апостола Петра:

---

[5] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 23, 3 (PG 57, 311). Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 7. Кн. 1. СПб., 1901. С. 264.

[6] *Кирилл Иерусалимский.* Поучение тайноводственное. 1, 1 (PG 33, 1065–1068). Рус. пер.: С. 315–316.

> *Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель... Они, как бессловесные животные, водимые природою, рожденные на уловление и истребление, злословя то, чего не понимают, в растлении своем истребятся... Произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении... Ибо если, избегнув скверн мира чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, опять запутываются в них и побеждаются ими, то последнее бывает для таковых хуже первого. Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди. Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и: вымытая свинья* идет валяться в грязи (2 Пет. 2:1, 12, 18, 20–22).

Одновременное использование образов пса и свиньи здесь не случайно: вероятно, Петр имел в виду хорошо знакомое ему изречение Иисуса из Нагорной проповеди. В других случаях эти образы используются раздельно. Апостол Павел пишет, имея в виду лжеучителей: *Берегитесь псов, берегитесь злых делателей* (Флп. 3:2). В следующем поколении Игнатий Богоносец использует тот же образ: «Некоторые имеют обычай коварно носить имя Христово, между тем делают дела, недостойные Бога. От них вы должны убегать, как от диких зверей; ибо это бешеные псы, исподтишка кусающие»[7]. В «Послании Варнавы» упоминаются

[7] *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам. 7 (SC 10, 74). Рус. пер.: С. 310.

свиньи: «Не прилепляйся к тем людям, которые подобны свиньям»[8]. Таким людям, говорит Афанасий Великий, не следует открывать тайны веры, дабы они, «обратившись, не растерзали вас, произведя расколы и ереси»[9].

Григорий Богослов использовал оба образа — псов и свиней. При этом образ свиней используется для указания на лиц, которые изменяют истинному учению, становятся отступниками от христианской веры:

> Все мы благочестивы единственно потому, что осуждаем нечестие других, а суд предоставляем людям безбожным, даем святыню псам, бросаем жемчуг пред свиньями, разглашая Божественное тем, у кого не освящены и слух и сердце... Что же сказать о... людях, которые... с жадностью, как свиньи, кидаются на всякое учение и попирают прекрасный жемчуг истины? Или о всех тех, которые... готовы слушать всякое учение и всякого учителя... а потом... нагруженные и подавленные учениями всякого рода, переменив многих учителей... начинают выказывать одинаковое отвращение ко всякому учению и... осмеивать и презирать саму веру нашу... Поэтому-то легче вновь запечатлевать истину в душе, которая подобна еще не исписанному воску, чем поверх старого текста, то есть после принятых злых правил и догматов, начертывать слово благочестия...[10]

---

8 Послание Варнавы. 10, 3 (SC 172, 150). Рус. пер.: С. 39.

9 *Афанасий Александрийский*. Из Бесед на Евангелие от Матфея. 18 (PG 27, 1380). Рус. пер.: Т. 4. С. 436–437.

10 *Григорий Богослов.* Слово 2 (PG 35, 485). Рус. пер.: Т. 1. С. 51 [Слово 3]. Нумерация в PG и в издании русского перевода различается.

В V веке Исидор Пелусиот сравнивал с псами тех, кто сначала «пришел от ереси к истинному учению», а потом «снова предался прежнему злоумию»[11]. Иларий Пиктавийский (VI век) под псами понимал язычников, а под свиньями еретиков[12].

Отношение Церкви к еретикам и раскольникам с самого начала было таким же жестким, каким было отношение Иисуса к фарисеям. *Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся*; этот принцип, сформулированный апостолом Павлом (Тит. 3:10) и основанный на Мф. 18:15–17, применялся на практике в течение всех веков существования Церкви.

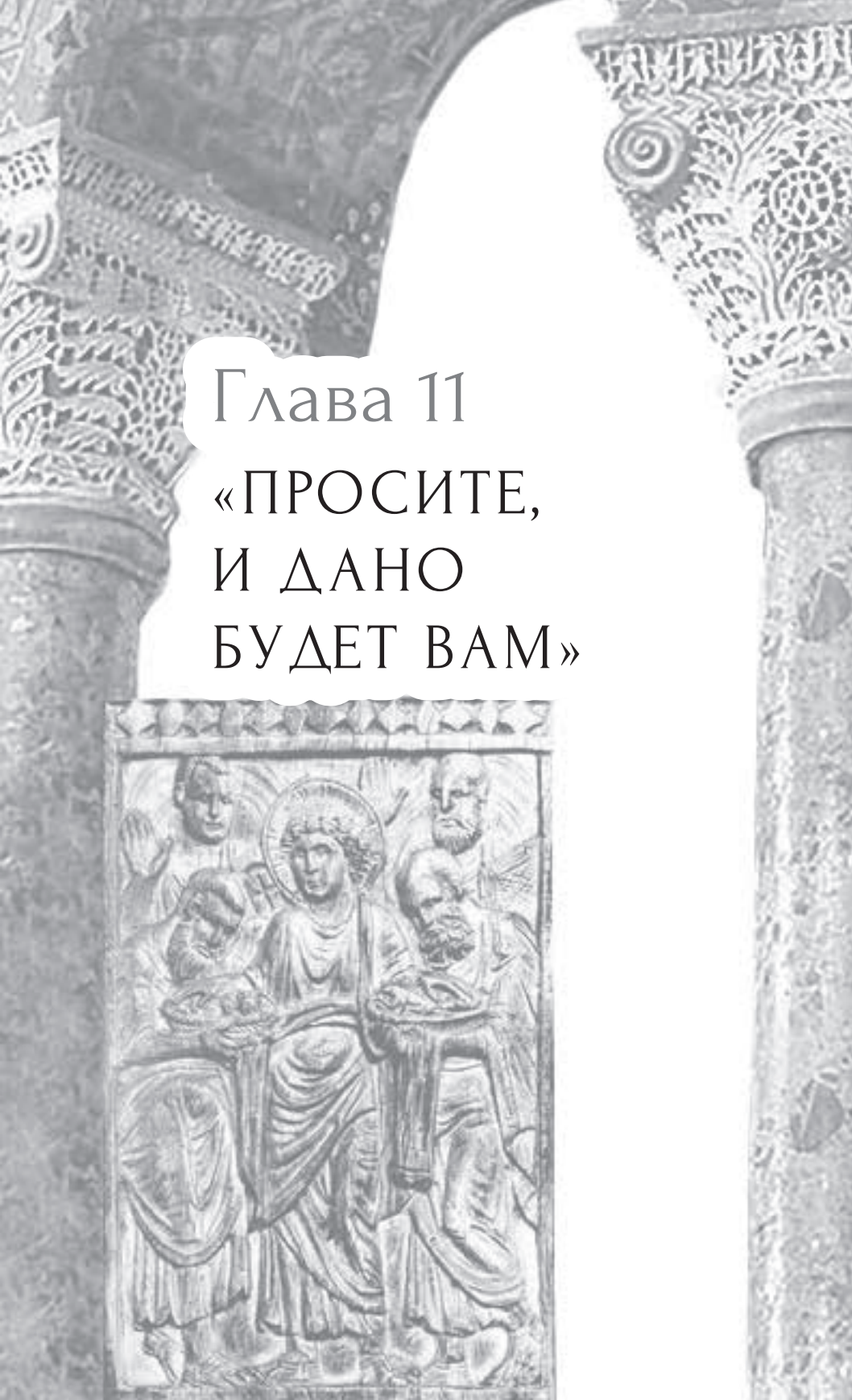
В наше время изречение Иисуса обычно понимается как призыв не делиться тем, что для человека свято и дорого, с людьми, которые не будут способны должным образом воспринять это. При самых благих намерениях излишняя откровенность может привести к тому, что люди, перед которыми ты открылся, станут твоими врагами. Следует не только посылать сигнал, но еще и думать о том, как этот сигнал будет воспринят теми, кому он адресован. Даже рассуждать о Боге можно «не всегда, не перед всяким и не всего касаясь, но надо знать: когда, перед кем и в каком объеме»[13]. Просчитать возможную реакцию аудитории для проповедника не менее важно, чем правильно выстроить речь или четко изложить мысль.

---

[11] *Исидор Пелусиот*. Письма. I, 143 (PG 78, 280). Ч. 1. С. 98.

[12] *Иларий Пиктавийский*. Комментарий на Евангелие от Матфея. 6, 1 (PL 9, 951).

[13] *Григорий Богослов.* Слово 27, Против евномиан и о богословии первое. 3 (PG 36, 13). Рус. пер.: Т. 1. С. 328.



Глава 11

«ПРОСИТЕ, И ДАНО БУДЕТ ВАМ»

В следующем сегменте Нагорной проповеди Иисус возвращается к теме молитвы. Этой темы Он уже касался в Нагорной проповеди, предлагая ученикам молитву «Отче наш», однако если там акцент делался на том, как ученики должны молиться, то здесь в центре внимания оказывается результат молитвы, ответ на нее Бога:

> *Проси́те, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.*
> *Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень? И когда попросит рыбы, подал бы ему змею?*
> *Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него* (Мф. 7:7–11).

Текст состоит из трех взаимосвязанных изречений: в первом излагается общий принцип, во втором предлагается пример из повседневной жизни, в третьем — вывод, вытекающий как из изложенного общего принципа, так и из приведенного примера. Все три изречения скреплены

глаголами «давать» и «просить» или производными от них причастиями.

Аналогичный текст мы находим у Луки. В нем первое предложение совпадает с версией Матфея. Второе предложение несколько отличается: *Какой из вас отец, когда сын попросит у него хлеба, подаст ему камень? или, когда попросит рыбы, подаст ему змею вместо рыбы? Или, если попросит яйца, подаст ему скорпиона?* Третье предложение опять же практически полностью совпадает с текстом Матфея за исключением слова «блага», которое у Луки заменено «Духом Святым» (Лк. 11:9–13).

В версии Луки данный фрагмент встроен в поучение о молитве, которое предваряется просьбой одного из учеников: *Господи! научи нас молиться.* В ответ Иисус произносит молитву «Отче наш». Далее следует оригинальный материал Луки, который мы не встречаем ни в одном другом Евангелии:

> *И сказал им: положим, что кто-нибудь из вас, имея друга, придёт к нему в полночь и скажет ему: друг! дай мне взаймы три хлеба, ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему; а тот изнутри скажет ему в ответ: не беспокой меня, двери уже заперты, и дети мои со мною на постели; не могу встать и дать тебе. Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит* (Лк. 11:5–8).

Учение Иисуса о молитве наиболее полно изложено именно в Евангелии от Луки. Помимо приведенного отрывка в этом Евангелии мы также встречаем *притчу о том, что должно всегда молиться и не унывать*. В притче говорится

Иисус Христос научает молитве. *Фреска. XIV в.*

о вдове, докучавшей судье просьбой защитить ее от соперника. Судья, который *Бога не боялся и людей не стыдился,* долгое время не хотел снизойти к ее просьбе, но в конце концов сказал: *Хотя я и Бога не боюсь и людей не стыжусь, но, как эта вдова не дает мне покоя, защищу ее, чтобы она не приходила больше докучать мне.* Притча завершается

словами: *Слышите, что говорит судья неправедный? Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их? Сказываю вам, что подаст им защиту вскоре* (Лк. 18:1–8).

В обоих приведенных текстах из Евангелия Луки ясно прослеживается одна и та же мысль: если даже Бог «медлит» с исполнением просьбы человека, Он выполнит ее «по неотступности его». Иными словами, человек призывается не просто к тому, чтобы обратиться к Богу с однократной просьбой: он должен «докучать» Богу настойчивыми просьбами до тех пор, пока они не будут исполнены.

Тексты о молитве из Евангелия от Луки созвучны Нагорной проповеди, где перед нами тоже встает образ человека, настойчиво добивающегося своей цели. Этот образ создается благодаря троекратному «просите — ищите — стучите» и троекратному же «получает — находит — отворят». Используется та же логика доказательства от противного, что и в приведенных текстах из Евангелия от Луки. Если там в пример приводился человек, который в полночь докучает своему другу, и вдова, докучающая судье, то в Нагорной проповеди молящиеся сравниваются с детьми, получающими благие даяния от своих отцов.

Выражение «будучи злы» может показаться оскорбительным. Однако в общем контексте речи Иисуса оно не имело такого оттенка. Скорее, зло как атрибут человеческой природы здесь противопоставляется благу как Божественному атрибуту. Термин «благо» Иисус считал применимым к одному лишь Богу (Мф. 19:17). Ни один человек не может считаться благим по природе, так как в человеке добро перемешано со злом. Человек может быть злым по отношению к другим людям, но в его отношении

к собственным детям добро превалирует. Любовь земного отца к своим детям является отражением любви Отца Небесного ко всем людям. Поэтому и в молитве люди вправе докучать своему Отцу.

К тому, что сказано о молитве у Матфея и Луки, следует добавить несколько изречений Иисуса из Евангелия от Иоанна:

> *И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю* (Ин. 14:13–14).
> *Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, проси́те, и будет вам* (Ин. 15:7).
> *Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Мое; проси́те, и полу́чите, чтобы радость ваша была совершенна* (Ин. 16:23–24).

Все три изречения являются частью последнего наставления Иисуса ученикам. Все они скреплены тем же глаголом «просить», что и приведенные выше тексты из Евангелий от Матфея и от Луки. В двух из трех изречений упоминается Бог Отец. Трижды говорится о том, что прошение, обращенное к Отцу, должно быть «во имя» Иисуса. Это прошение, согласно одному изречению, исполнит Отец; согласно другому, его исполнит Сам Иисус.

Очевидно, что Иисус не просто обещал ученикам внимание к их просьбам со стороны Отца: Он Сам выступал гарантом того, что просьбы будут исполнены. Об этом говорится и в словах, приведенных в Евангелии от Матфея: *Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили,*

будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них (Мф. 18:19–20). Иисус обещает ученикам, что Он будет среди них и что Отец даст им все просимое, если они будут собираться «во имя Его» и просить «о всяком деле». Эти слова получили прямое продолжение в практике христианских молитвенных собраний, прежде всего евхаристических.

Мы можем сформулировать несколько условий, при которых молитва христианина к Богу Отцу будет услышана. Во-первых, эта молитва должна сопровождаться твердой верой в то, что Бог слышит ее. Во-вторых, молитва должна быть настойчивой и, если необходимо, продолжительной. В-третьих, она должна возноситься во имя Иисуса. В-четвертых, вне зависимости от того, молится ли христианин наедине или вместе с другими, он должен молиться не как изолированный индивидуум, а как член единой общины учеников Иисуса. Это ощущение придает ему уверенность в том, что обещанное всей общине непременно распространится и на него.

В каких случаях молитва может остаться неуслышанной, а просьба неисполненной? Ответ на этот вопрос начали искать уже в первом поколении христиан, так как опыт молитвы показывает, что Бог не всегда подает человеку то, чего тот просит. В своем соборном послании апостол Иаков, обращаясь к людям, погрязшим во вражде и распрях, говорит: *Желаете — и не имеете... не имеете, потому что не про́сите. Про́сите, и не получаете, потому что про́сите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений* (Иак. 4:2–3). Здесь получение просимого от Бога ставится в прямую зависимость от того, с какой целью человек обращается с просьбой. Если он просит «не на добро», прошение может остаться неисполненным.

В Первом послании Иоанна говорится: *чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним* (1 Ин. 3:22). В том же послании читаем: *И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас. А когда мы знаем, что Он слушает нас во всем, чего бы мы ни просили, — знаем и то, что получаем просимое от Него* (1 Ин. 5:14–15). В этих текстах исполнение Богом просьбы, содержащейся в молитве, увязывается с соблюдением Его заповедей, угодными Ему делами и прошением того, что соответствует Его воле.

Подробным комментарием к словам Иисуса из Нагорной проповеди является одна из заповедей книги Ерма «Пастырь» — произведения II века, в некоторых рукописях помещавшегося вместе с Евангелиями и другими книгами Нового Завета:

> Отринь от себя сомнения и нисколько не колеблись просить чего-либо у Господа, говоря себе: каким образом могу я просить у Господа и получить, столько согрешив пред Ним? Не помышляй этого, но от всего сердца обращайся к Господу и проси без сомнения — и познаешь великую благость Его, потому что Он не презрит тебя, но исполнит прошение души твоей... Итак, очисти сердце свое от всех сует настоящего века и прежде всего выполняй данные тебе от Бога заповеди — и получишь все блага, которых просишь, и все прошения твои не будут оставлены, если будешь просить у Господа без сомнения. Те же, которые сомневаются, совсем ничего не получают из того, о чем просят. Исполненные веры всего просят с упованием и получают от Господа, ибо

> просят без сомнения... Поэтому очисти сердце свое от сомнения, облекись в веру и, веруя Господу, получишь все, о чем просишь[1].

В этом раннехристианском тексте содержится целый список условий, при которых молитва христианина будет услышана: он должен просить без сомнения, очищать сердце от мирской суеты и исполнять заповеди Божии. Однако, продолжает автор книги, даже и в этом случае прошения могут оказаться неисполненными. Если Бог не выполняет их сразу, Он может исполнить их впоследствии:

> ...Если иногда, прося о чем-либо Господа, долго не получаешь, не колеблись оттого, что сразу не выполняются прошения души твоей. Ибо, может быть, для испытания или за грех твой, которого не знаешь, позднее получишь то, что просишь. Но ты не переставай высказывать желание души своей, и будешь вознагражден. Если же придешь в уныние и перестанешь просить, то жалуйся на себя, а не на Бога, что Он не дает тебе[2].

Таким образом, и здесь, как и в цитированных текстах из Евангелий от Матфея и Луки, содержится призыв к настойчивой молитве. Однако ни в одном изречении Иисуса, приведенном в Евангелиях, не говорится о том, что молитва христианина может остаться неисполненной. В Нагорной проповеди обетование сформулировано с предельной простотой: *Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете;*

---

[1] *Ерм*. Пастырь. Заповеди. 9 (Die Apostolischen Väter. S. 176–177). Рус. пер.: С. 229.

[2] Там же.

стучите, и отворят вам (Мф. 7:7). Это тот универсальный принцип, который должен действовать безотказно в том случае, если вся Нагорная проповедь становится жизненным кредо человека. Если же человек делает для себя те или иные изъятия из нравственного учения, предложенного Иисусом, тогда перестает в полной мере действовать и данное Им обещание.

Разъяснение условий, при соблюдении которых молитва бывает услышана, продолжилось и в последующих поколениях христиан. Подробное толкование на слова из Нагорной проповеди мы находим у Иоанна Златоуста:

> ...Не просто повелел просить, но с великим усердием и усилием, что и выражается словом «ищите»... А сказав «стучите», показывает, что должны приступать к Богу с силой и теплой мыслью... Если же не сразу получаешь, то и в таком случае не отчаивайся. Христос ведь для того и сказал «стучите», чтобы показать, что, если и не скоро Он откроет двери, все равно нужно ждать... Если же ты постоянно будешь просить Его, то хоть и не скоро получишь просимое, однако же непременно получишь. Для того-то и заперта дверь, чтобы побудить тебя стучаться; потому и не сразу внимает, чтобы ты просил. Итак, постоянно проси — и непременно получишь... Не проси ничего мирского, но всего духовного, и непременно получишь... Молящемуся надлежит соблюдать два правила: первое — просить усиленно; второе — просить должного... Но ныне наши прошения достойны смеха и свойственны скорее людям пьяным, чем трезвым. Отчего же, скажешь, я не получаю даже тогда, когда прошу духовного?

> Конечно, оттого, что ты или не с усердием ударяешь в двери, или сделал себя недостойным к принятию просимого, или быстро перестал просить... Итак, не говори: я приходил и не получил. Никогда нельзя не получить от Бога, Который так любит, что Своей любовью превосходит самих отцов, — и превосходит настолько, насколько благость превосходит злобу[3].

В VII веке Исаак Сирин рассуждал о том, почему молитва иной раз остается неуслышанной. Первая причина, на его взгляд, заключается в человеколюбивом Промысле Божием, согласно которому Бог каждому подает соответствующее его мере и способности вместить:

> Если Он медлит [исполнить] прошение твое, когда ты просишь [у Него] и не получаешь вскоре, не печалься, ведь ты не мудрее Бога. Когда же такое будет продолжаться, [то случится это] или по причине жития твоего, не достойного прошения твоего, или по причине путей сердца твоего, не соответствующих намерению[4] молитвы твоей, или из-за сокровенной степени твоей[5], которая [остается] детской по отношению к взрослому состоянию молитвы[6].

---

[3] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 23, 4 (PG 57, 312–313). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 265–266.

[4] *Букв.* «отделенных от намерения».

[5] Т. е. меры твоего духовного опыта.

[6] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 3 (De perfectione. P. 33). Рус. пер.: С. 28 (Слово 5). Перевод отредактирован по оригинальному тексту.

Другая причина, по которой Бог не слышит молитву, — грехи, отделяющие человека от Бога:

> Но почему, когда Бог так милосерд, мы в скорби многократно стучимся в дверь Его и молимся, а Он пренебрегает нашим прошением? *Он говорит: Вот, рука Господа не сократилась на то, чтобы спасать, и ухо Его не отяжелело для того, чтобы слышать. Но беззакония Ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лицо Его от вас, чтобы не слышать* (Ис. 59:1–2). Во всякое время помни о Господе, и Он вспомнит о тебе, когда приблизится к тебе зло[7].

Изложение святоотеческого учения о молитве не входит в нашу задачу. Однако нам представлялось важным привести несколько примеров того, как заповедь Иисуса об усердной молитве интерпретировалась в христианской традиции, начиная с апостольских посланий вплоть до отцов Церкви IV–VII веков. Эти интерпретации дают ключ к пониманию значимости заповеди Иисуса для современного человека.

Всякий, кто имеет опыт молитвы, знает, что иногда Бог очень быстро откликается на просьбу, иногда медлит с ответом, а иногда вообще оставляет просьбу неисполненной. С одной стороны, перед нами вполне ясное и безоговорочное обещание Иисуса: *Проси́те, и дано будет вам*. С другой стороны, мы имеем целую серию оговорок, восходящую к первому поколению Его учеников. Эти оговорки

[7] Там же. 5 (Ibid. P. 70). Рус. пер.: Там же. С. 299 (Слово 57). Перевод отредактирован по оригинальному тексту.

Исаак Сирин. *Миниатюра. XV в.*

и разъяснения помогают понять, почему молитва оказывается услышанной не всегда.

Молитва является творческим процессом, результат которого не всегда бывает предсказуем. Иисус не ставил задачу систематически изложить основы учения о молитве. К теме молитвы Он обращался часто, однако даже все Его изречения на эту тему вместе взятые не дают полноценной системы, по которой человек мог бы строить свою молитвенную жизнь и свое общение с Богом.

В Нагорной проповеди Иисус сначала на примере фарисеев и язычников показывает, как *не следует* молиться (Мф. 6:5–8). Затем Он дает ученикам образец молитвы (Мф. 6:9–13). Наконец Он говорит о том, как *следует* молиться, делая акцент на постоянстве и настойчивости (Мф. 7:7–11). Все остальное Он оставляет на творческое усмотрение самого молящегося, который должен на своем опыте узнать, как Бог откликается на молитву и какое действие оказывает молитва на его жизнь.

Глава 12

«ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО»

За наставлением о неотступной молитве в Нагорной проповеди следует так называемое «золотое правило»[1], содержащее основополагающий принцип, по которому должны строиться отношения между людьми:

> *Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, та́к поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки* (Мф. 7:12).

Слово «итак» (οὖν) должно указывать на связь изречения с тем, что ему предшествовало. Однако прямой связи не усматривается, так как перед этим речь шла о молитве. Скорее, это слово должно указывать на связь «золотого правила» либо со словами *Не судите, да не судимы будете*, представляющими собой частный случай применения правила, либо с общим контекстом того, что в Нагорной проповеди говорилось об отношениях между людьми, либо с нравственным учением Иисуса в целом.

Аналогичное изречение мы находим в Евангелии от Луки (Лк. 6:31), но там оно помещено между призывами любить врагов, подставлять щеку и давать всякому просящему,

[1] Впервые выражение «золотое правило» употреблено английским философом Ч. Гиббоном в начале XVII в.

которые ему предшествуют, и критикой закона адекватного возмездия, которая за ним следует. Общий контекст речи Иисуса у Луки — любовь к врагам. «Золотое правило» оказывается ровно посередине этой речи и естественно вплетено в ее контекст.

На первый взгляд изречение резко контрастирует с радикальными призывами любить врагов, благословлять проклинающих, благотворить ненавидящим и молиться за обижающих: если в тех призывах развивается идея добра без взаимности, то рассматриваемое изречение как раз построено на принципе взаимности. Некоторые ученые считают, что «исторический Иисус» не мог произнести такое изречение, воплощающее в себе «главный принцип прагматизма». По их мнению, «более вероятно, что это яркий пример популярной максимы из греко-римской этики, уже инкорпорированной в иудаизм и вложенной во вторую очередь в уста Иисуса христианами-евреями, которые почитали Его в числе прочего как своего учителя нравственности»[2].

Между тем противоречие на поверку оказывается мнимым. Речь в этом правиле не идет о взаимности *реактивного* характера — когда человек откликается добром на сделанное ему добро. Речь идет о *проактивной* жизненной позиции, предполагающей, что человек будет желать другим того же, чего желает себе. «Золотое правило» прекрасно дополняет заповедь о любви к врагам и никоим образом ее не перечеркивает и не отменяет.

Более того, это правило напрямую вытекает из заповеди, которую Иисус ставил на второе место после заповеди любви к Богу: *Люби ближнего твоего, как самого себя* (Лев. 19:18). На этих двух заповедях, по словам Иисуса,

[2] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. IV. P. 557.

утверждается весь закон и пророки (Мф. 22:38–40). Упоминание о законе и пророках связывает вторую заповедь с «золотым правилом», о котором тоже сказано: *ибо в этом закон и пророки.* Иисус как бы подчеркивает тем самым, что правило взаимности имеет корни в ветхозаветной нравственности. В данном случае Он не реформирует ветхозаветный закон: Он лишь резюмирует его, сводя к некоему основополагающему принципу.

Призыв *любить ближнего, как самого себя*, многократно зафиксирован в Новом Завете (Мф. 19:19; 22:39; Мк. 12:31, 33; Лк. 10:27; Рим. 13:9). В Послании Иакова он назван «законом царским» (Иак. 2:8), а апостол Павел говорит о нем: *весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя* (Гал. 5:14). Многочисленность упоминаний этого закона на страницах новозаветных писаний заставляет считать его одним из важнейших аспектов христианской этики. Но любить ближних, «как самого себя», как раз и означает поступать с ними так, как человек хотел бы, чтобы они поступали с ним.

В Деяниях сохранена речь Петра, произнесенная на апостольском соборе в Иерусалиме. В ней он предлагает разослать язычникам письмо с призывом, в числе прочего, не делать другим того, чего не хотят себе. Такое письмо было составлено, и формула была в него включена (Деян. 15:20, 29). Здесь «золотое правило» выражено в отрицательной форме. Упоминание его в речи Иакова и в соборном послании апостолов к язычникам лишь подчеркивает важность, которую ему придавало первое христианское поколение.

Исследователями неоднократно отмечалось, что «золотое правило» является универсальным нравственным принципом, в той или иной форме отраженным в основных религиозных и философских системах Древнего мира, включая

Иммануил Кант. *И. Г. Беккер. 1775 г.*

античную философию, иудаизм, христианство, ислам, конфуцианство и буддизм. Оно нашло отражение и в философии Нового времени, в частности в «категорическом императиве» Канта[3]. Мы не будем приводить здесь все общеизвестные параллели, так как они достаточно многочисленны. Однако мы должны отметить, что, за исключением античной философии и индуизма, с которыми Иисус вряд ли был знаком, все эти параллели относятся к эпохе, последовавшей за появлением христианства.

Что же касается Ветхого Завета — а именно Ветхий Завет, как мы видели, был тем основанием, на котором Иисус строил Нагорную проповедь, — то прямой параллели к «золотому правилу» мы в нем не находим. Среди шестисот тринадцати законов Моисеева законодательства нет ни «золотого правила», ни чего-либо близкого к нему[4]. Ближайшая косвенная параллель — слова из книги Товита: *Что ненавистно тебе самому, того не делай никому* (Тов. 4:15). Можно еще вспомнить совет из книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова: *Суди о ближнем по себе* (Сир. 31:17). Однако в первом случае мы имеем «золотое правило» лишь в отрицательной форме, а во втором принцип сформулирован столь обобщенно, что говорить о прямой связи между ним

[3] *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 207.

[4] *Апресян Р. Г.* Талион и золотое правило. С. 82.

и изречением Иисуса в Нагорной проповеди невозможно. Таким образом, очевидно, что, формулируя столь важный этический принцип, Иисус не имел перед глазами никакого литературного первоисточника.

В Вавилонском талмуде, составленном между III и VII веками по Р. Х., но отражающем споры между последователями Шаммая и Гиллеля, происходившие во времена Иисуса, рассказывается о том, как один язычник, придя к Шаммаю, попросил пересказать ему всю Тору, пока он стоит на одной ноге. Шаммай прогнал его палкой. Тогда язычник пришел к Гиллелю с той же просьбой и получил ответ: «Не делай соседу того, что ненавистно тебе; в этом вся Тора. Остальное — пояснения; теперь иди и учись»[5].

Даже если эта история действительно имела место во времена Шаммая и Гиллеля, а не является позднейшим анекдотом, в ней «золотое правило» выражено лишь в отрицательной форме. Если же учитывать время составления Вавилонского талмуда, то нельзя исключить влияние на его составителей и редакторов христианской этики, пусть даже косвенное.

«Золотое правило» в той форме, в которой оно выражено Иисусом в Нагорной проповеди, продолжает служить одним из основополагающих нравственных ориентиров в христианской этике. Будучи связующим звеном между христианской и ветхозаветной этическими системами, оно одновременно связывает христианство с многими другими — как более ранними, так и более поздними — философскими и религиозными течениями. Если целый ряд заповедей Нагорной проповеди (включая прежде всего заповедь о любви к врагам) определяет уникальный характер

[5] Талмуд. Шаббат 31а. Т. 9. С. 217–218.

христианской нравственности как сверхъестественного нравственного закона, то данное правило удерживается в рамках естественного закона.

Понятие естественного закона (*лат.* lex naturalis) или естественного права (jus naturalis) имеет важное значение в латинском богословии. Оно предполагает наличие в человеческой природе таких нравственных установок, которые являются общими для всего человечества и укоренены в понятии «совесть». Мы не будем здесь входить в рассмотрение самой теории естественного права, так как она интерпретируется по-разному, в зависимости от того, в какой контекст помещается — античной философии, латинской средневековой мысли или философии нового времени. Ограничимся лишь тем изречением апостола Павла, которое легло в основу средневекового представления о естественном праве: *ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их* (Рим. 2:14–15).

Общий контекст речи апостола Павла — соотношение между законом Моисеевым и теми духовно-нравственными установками, которые существуют в языческом мире. Рассматривая это соотношение, Павел приходит к весьма радикальному выводу: если у язычников нет того абсолютного закона, который имел Божественное происхождение, то у них тем не менее есть закон, написанный в сердцах. Этот закон — голос совести, позволяющий им отличать добро от зла.

Первому поколению христиан эта мысль казалась революционной, как и вся деятельность Павла по привлечению язычников в Церковь и его настойчивость в отношении

отмены для язычников таких основополагающих иудейских обычаев, как обре́зание. По данному поводу между Павлом и Варнавой с одной стороны и «некоторыми братьями, пришедшими из Иудеи», с другой, возникло *разногласие и немалое состязание*, потребовавшее созыва экстраординарного собора всех апостолов (Деян. 15:1–6).

Однако апостол Павел в данном случае не говорил ничего принципиально нового по сравнению с тем, что уже было сформулировано Иисусом в качестве основополагающего универсального нравственного принципа. Иисус выводил его из закона Моисеева, настаивая на том, что в этом *закон и пророки*. Павел лишь шел на один шаг дальше, утверждая, что основополагающие нравственные принципы не сводятся к букве закона Моисеева: Бог вложил нравственное чувство не только в иудеев благодаря закону и пророкам, но и в язычников.

Нагорная проповедь не является систематическим изложением христианской нравственности. Однако она носит программный характер. Все ее установки скреплены внутренней взаимозависимостью. Начальная часть проповеди, в особенности заповеди Блаженства и шесть антитез, отличается радикализмом и новизной: Иисус переворачивает многие постулаты естественной человеческой нравственности. В заключительной части Нагорной проповеди Он, однако, показывает, что предписываемые Им нормы не противоречат естественной нравственности, а должны уживаться с ней, дополняя и развивая ее, выводя на новый, более высокий уровень, но не отменяя полностью.

В свете сказанного мы можем вернуться к словам Иисуса о том, что *ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5:18). В том месте проповеди, в котором эти слова помещены, они как бы диссонируют

Нагорная проповедь. *Князь Г. Г. Гагарин. XIX в.*

с ее содержанием: как можно говорить о буквальном соблюдении закона, когда Иисус перетолковывает одну за другой заповеди закона Моисеева, вводя вместо них Свои заповеди? Однако заключительная часть Нагорной проповеди в некоторой степени уравновешивает то, что на первый взгляд может казаться несовместимым: закон Моисеев, исходивший от Бога, но базировавшийся на естественной нравственности, и тот новый закон, который тоже исходит от Бога, но помимо естественных норм содержит в себе и сверхъестественные. Если исполнение естественных норм не требует от христианина ничего сверх того, что ожидается от любого другого человека, то сверхъестественные нормы предполагают духовное перерождение и нравственный подвиг.

Глава 13

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗДЕЛЫ

Нагорная проповедь завершается тремя разделами, тематически, структурно и терминологически связанными между собой: о двух путях; о лжепророках и о Страшном суде; о доме на песке и доме на камне. Тематически все три раздела объединяет идея посмертного воздаяния и перспектива Страшного суда. Терминологически первый и второй разделы связаны глаголом εἰσέρχομαι («входить», «войти»), а второй и третий — частым употреблением глагола ποιέω (в значении «приносить», «исполнять»). Во всех трех разделах употребляется антитетическая форма, характерная и для других частей Нагорной проповеди, и в целом для языка и мышления Иисуса: тесные врата противопоставляются широким; узкий путь — пространному; немногие — многим; доброе дерево — худому; добрые плоды — худым; исполняющий волю Отца Небесного — говорящему «Господи! Господи!»; муж благоразумный — человеку безрассудному; дом на камне — дому на песке. Преобладающим тоном является предостережение[1].

---

[1] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 419.

1 ДВА ПУТИ

В первом из трех заключительных разделов Нагорной проповеди развивается идея двух путей, имеющая ветхозаветные корни:

> *Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их* (Мф. 7:13–14).

Сокращенный вариант этого изречения есть у Луки, где рассказывается о том, как некто задал Иисусу вопрос: *Господи! неужели мало спасающихся?* В ответ Иисус говорит: *Подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут* (Лк. 13:23–24). В обоих случаях употребляется образ врат, однако только в версии Матфея мы читаем о путях и только у Матфея путь жизни противопоставляется пути погибели.

Учение о двух путях содержится в словах Бога из Моисеева законодательства: *Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь...* (Втор. 30:19). Здесь не употреблен термин «путь», но ясно представлены две жизненные установки, из которых народу израильскому предлагается избрать только одну.

Слово «путь» в значении «образ жизни» многократно встречается в Псалтири. Уже в 1-м псалме говорится о разнице между двумя путями: *Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет* (Пс. 1:6). Аналогичное противопоставление двух путей мы находим в 118-м псалме: *Удали от меня путь лжи, и закон Твой даруй мне. Я избрал путь истины, поставил пред собою суды Твои* (Пс. 118:29–30). Согласно Псалмопевцу, Бог указывает человеку *путь жизни* (Пс. 15:11), устрояет человеку *верный путь* (Пс. 17:33), наставляет грешников на путь, научает кротких путям Своим (Пс. 24:8–9), наставляет *на путь, по которому идти* (Пс. 31:8). Напротив, на путь недобрый человек становится по собственной инициативе (Пс. 35:5). Из любви к повелениям Божиим вытекает ненависть к *пути лжи* (Пс. 118:104, 128).

Каким образом соотносятся метафоры пути и врат? Открывают ли врата доступ к пути, или, наоборот, путь ведет к вратам? Возможно и то и другое толкование, однако второе представляется предпочтительным. Образ врат используется в Библии для указания не на начало, а на конец пути: врата, как правило, соответствуют идее входа, а не выхода. В этом смысле можно понимать выражение *врата небесные* (Быт. 28:17): они вводят *во дворы Господни* (Пс. 100:4), в них входят праведные (Пс. 117:20). *Врата смерти* (Иов 38:17; Пс. 67:21; 106:18) и *врата преисподней* (Ис. 38:10), напротив, ведут в шеол, погибель, преисподнюю. В речи Иисуса *врата ада* (Мф. 16:18) обозначают вход в ад, а не выход из него. В рассматриваемом изречении из Нагорной проповеди глагол «входят» употребляется в том же значении, в каком в других местах Евангелия от Матфея он употребляется для обозначения вхождения в Царство Небесное (Мф. 5:20; 7:21) или в жизнь вечную (Мф. 18:8–9; 19:17). Два пути ведут к двум вратам, из которых одни открывают вход в «жизнь», а другие в «погибель».

Идея двух путей получила широкое распространение в раннехристианской Церкви. Само учение Иисуса апостолы называли *путем Господним* (Деян. 18:25–26; 19:9, 23). В Послании к Евреям говорится о том, что христиане имеют дерзновение входить во святилище *посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть плоть Свою* (Евр. 10:19–20). *Пути правды* (2 Пет. 2:21) противопоставляется *путь ложный*, по которому идут грешники (Иак. 5:20). Это противопоставление особенно явственно в «Дидахи», которое начинается словами: «Есть два пути: один — жизни и другой — смерти, и велико различие между этими двумя путями»[2].

В речи Иисуса слово «путь» имеет многообразный смысл. На Тайной Вечере Он говорит ученикам: *А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете*. Слова Учителя вызывают недоумение Фомы: *Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь?* На это Иисус отвечает: *Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14:4–6). Из трех терминов, употребленных в рассматриваемой нами части Нагорной проповеди, здесь присутствуют два: путь и жизнь. Термин «истина» характерен только для Евангелия от Иоанна, где благодать и истина, происшедшие через Иисуса Христа, противопоставляются закону, данному через Моисея (Ин. 1:17). Уверовавшим в Него иудеям Иисус говорит: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:31–32).

Слова из Нагорной проповеди об узком пути, ведущем в жизнь, следует толковать исходя из общего контекста проповеди Иисуса. Под жизнью здесь понимается Царство

[2] Дидахи 1, 1 (SC 248, 140). Рус. пер.: С. 17.

Тайная Вечеря. *А. А. Ива́нов. 1850-е гг.*

Небесное — конечная цель странствования. Однако Царство Небесное, как мы помним, связано не только с идеей посмертного воздаяния: оно приобретается здесь и теперь, и оно есть не что иное, как Сам Иисус. Следовать по узкому пути, ведущему в жизнь, значит быть учеником Иисуса, исполнять Его заповеди.

Здесь уместно вспомнить об образе двери, который Иисус применял по отношению к Самому Себе. В беседе с иудеями Он говорит об овчарне, в которую пастух входит через дверь: *ему придверник отворяет, и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и выводит их... За чужим же не идут, но бегут от него, потому что не знают чужого голоса*. Иудеи не понимают смысл притчи, и тогда Иисус разъясняет ее: *Истинно, истинно говорю вам, что Я дверь овцам... Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет* (Ин. 10:1–9).

Овчарня символизирует Церковь, овцы — это последователи Иисуса, а Сам Иисус в притче выполняет

Добрый Пастырь. *Ф. де Шампань. XVII в.*

двойную функцию: Он — и Пастырь, и дверь в овчарню. Образ двери семантически близок образу врат, употребленному в Нагорной проповеди. Врата в Царство Небесное — это тоже Сам Иисус: только через Него и благодаря Ему можно войти в это Царство.

Путем к жизни, таким образом, является духовно-нравственное учение Иисуса, изложенное, в частности, в Нагорной проповеди. Идти узким путем — значит быть нищим духом, плачущим, кротким, алчущим и жаждущим правды, милостивым, чистым сердцем, миротворцем, изгнанным за правду. Идти узким путем — значит претерпевать гонения за Иисуса, быть солью земли и светом мира, не гневаться, соблюдать супружескую верность, не воздавать злом за зло, любить врагов, избегать показной праведности, не судить людей, но прощать им долги, не собирать сокровища на земле, не пытаться одновременно служить Богу и маммоне, не заботиться о завтрашнем дне, искать прежде всего Царства Божия и правды его.

В обобщенном смысле путем к жизни является Сам Иисус. Чтобы быть Его учеником, недостаточно просто исполнять некую сумму нравственных предписаний, нужно еще быть членом Его общины — Церкви. Ученик Иисуса

идет по тесному пути исполнения Его заповедей не один: с ним вместе идет вся община учеников, во главе которой стоит Иисус.

Характерно, что в версии Луки слова об узком пути являются ответом на вопрос: *Господи! неужели мало спасающихся?* (Лк. 13:23). Термин «спасение» отсутствует в Евангелиях от Матфея, Марка и Иоанна, но неоднократно встречается в корпусе писаний Луки (Лк. 1:69, 77; 2:30; 19:9–10; Деян. 4:11; 7:25; 13:26; 13:47; 28:28), в соборных посланиях (Иак. 1:5, 9–10; 1 Пет. 2:2; Иуд. 3) и в посланиях апостола Павла (Рим. 1:16; 10:1, 10; 11:11; 13:11 и др.). Что же касается глаголов «спасать» и «спасаться», то они присутствуют во всем корпусе новозаветных писаний, включая все четыре Евангелия. Идея спасения, таким образом, занимает центральное место в Новом Завете. Она встречается в том числе и в прямой речи Иисуса (Мф. 18:11; Мк. 3:4; Лк. 6:9; 19:10; Ин. 12:47).

Синонимом «спасения» является «жизнь» в том значении, в котором этот термин употреблен в рассматриваемом фрагменте Нагорной проповеди; антонимом — «погибель» (ἀπώλεια). Термин «погибель» во всем корпусе Евангелий встречается дважды: первый раз — в Нагорной проповеди, второй — в словах Иисуса об Иуде Искариоте, который назван *сыном погибели* (Ин. 17:12).

Жизненный путь Иуды — наглядный пример того широкого пути, который ведет к духовной смерти. Исходная позиция у него была такой же, как у других учеников: он был избран Иисусом в число двенадцати, получил те же наставления, что и другие апостолы, был свидетелем тех же чудес. Однако его жизненный выбор оказался иным, чем у прочих учеников. При всех своих человеческих немощах, они сохраняли верность Учителю, Иуда же предал Его за тридцать сребреников. Раскаявшись в своем

Поцелуй Иуды. *Чимабуэ. Кон. XIII в.*

поступке, он не попросил прощения у Учителя или у других апостолов, не вернулся в общину, но наложил на себя руки. Из памяти Церкви он был безжалостно вычеркнут, о чем свидетельствуют слова Петра: *Он был сопричислен к нам и получил жребий служения сего; но приобрел землю неправедною мздою, и когда низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его, и это сделалось известно всем жителям Иерусалима...* (Деян. 1:17–19).

Выбор между путем к жизни и путем к погибели делает сам человек. Путь к погибели в узком смысле — это ориентация на те ценности, которые Иисус ниспровергает в Нагорной проповеди и других Своих поучениях. Их совокупное наименование — маммона, а наглядный образец следования по пути погибели — фарисеи с их лицемерием и ложной праведностью. Путь к погибели — это жизненный выбор, сделанный не в пользу Иисуса и Его общины. Об этом выборе Иисус скажет Своим ученикам в последнем наставлении: *Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет* (Мк. 16:15–16).

Следует также обратить внимание на антитезу «многие — немногие» в рассматриваемом тексте. Аналогичные антитезы неоднократно используются Иисусом и в других случаях, например: *Много званых, а мало избранных* (Мф. 20:16; 22:14; Лк. 14:24); *Жатвы много, а делателей мало* (Мф. 9:37; Лк. 10:2). Как кажется, критерий *количества* никогда

не был основополагающим для Иисуса. Он не старался сделать Свое нравственное учение максимально удобным для исполнения как можно бóльшим числом людей: если бы такая цель ставилась, были бы сформулированы иные заповеди, менее радикально отличающиеся от основных постулатов естественного закона. Скорее, наоборот: делая акцент на *качестве* Своей общины, Иисус подчеркивал, что следование Его путем — удел немногих избранных.

Может ли община, задуманная как *соль земли* и *свет мира* (Мф. 5:13, 17), быть многочисленной, или она обречена на то, чтобы всегда оставаться *малым стадом* (Лк. 12:32)? Может ли узкий путь, по которому заповедует идти Иисус, стать привлекательным для многих, или он останется уделом избранных? Ответ на это дает история Церкви. Во времена Иисуса община Его учеников действительно была малым стадом. В течение последующих трех веков эта община неуклонно разрасталась, но продолжала оставаться меньшинством, живущим в окружении языческого большинства. Ситуация изменилась в IV веке, когда благодаря Миланскому эдикту императора Константина христианство в Римской империи было легализовано, и миллионы людей хлынули в Церковь. Могло показаться, что узкий путь внезапно сделался широким и что Церковь сумела приспособить элитарное по своей сути учение Иисуса к новой реальности.

Попытка заново открыть евангельский текст, истолковать его для нового поколения христиан, живущего уже не в условиях гонений, а в условиях относительного благоденствия, действительно была предпринята. Отцы Церкви этого периода, такие как Иоанн Златоуст, обратились к евангельскому тексту с целью сделать его доступным в новых условиях. Однако нравственный радикализм проповеди Иисуса при этом никуда не исчез, и толкования Златоуста

Святитель Иоанн Златоуст. *Миниатюра. XIII в.*

на Евангелие воспринимались современниками Златоуста отнюдь не как призванные смягчить учение Иисуса, сделать его более приемлемым для широких масс.

Как и многие проповедники его времени, Златоуст имел дело с многочисленной аудиторией. Но как раз в этот период с особой остротой встал вопрос *качества* христианской общины, впервые поставленный Самим Иисусом. Достаточно ли для спасения просто быть членом Церкви? Можно ли быть членом Церкви и при этом в повседневной жизни не следовать или лишь частично следовать тому пути, идти по которому заповедал Иисус? Оказалось, что можно. Константиновская и послеконстантиновская эпоха вскрыла ту внутреннюю дихотомию между большинством и меньшинством, которая пронизывает всю проповедь Иисуса. Большинство охотно приняло внешние формы благочестия, которые были предложены Церковью, но только меньшинство оказалось способным в полной мере отвечать нравственным требованиям, предъявляемым Иисусом к членам Своей общины. Вот почему Иоанн Златоуст, проецируя евангельский текст на ситуацию, в которой находились его слушатели, так часто вынужден был обличать их в уклонении от заповеданного Иисусом узкого пути.

Соотношение номинальных и реальных христиан никогда невозможно с точностью установить: у нас нет соответствующей статистики ни по IV веку, ни по какому-либо

иному периоду в жизни Церкви. XXI век в этом плане не исключение. Узкий путь продолжает оставаться узким, и идти по нему продолжают немногие, даже если многие декларируют свою принадлежность к Церкви. Отождествляя себя с Церковью в культурном отношении, некоторые участвуют в ее богослужебной и сакраментальной жизни, но немногие готовы проецировать евангельский нравственный идеал на свою повседневную жизнь. Количество разводов и абортов среди христиан — лишь одна из иллюстраций того, как очень многие из тех, кто связывает себя с Церковью, отказывается следовать тому, чему учит Церковь.

Святитель Иоанн Златоуст. *Мозаика. IX в.*

В IV веке отказ большинства следовать узким путем, заповеданным Иисусом, привел к тому, что уже внутри Церкви появилась община тех, кто решил воплотить в жизнь идеал, начертанный Иисусом, с максимальной буквальностью. Монахи этого периода применили словосочетание «узкий путь» к своему образу жизни[3]. Для них следовать узким путем означало подражать Иисусу, отказываясь от многих доступных обычному человеку благ, включая материальное благосостояние и вступление в брак.

В тот же период начало складываться представление о святых как особом классе лиц внутри Церкви, оказавшихся способными воплотить в жизнь евангельский идеал

[3] См.: Изречения пустынных отцов. Аммон. 11 (PG 65, 123); Пимен. 112 (PG 65, 352).

во всей полноте. Если в первом поколении христиан термин «святые» применялся по отношению ко всем членам христианской общины (Деян. 9:41; 26:10; Рим. 16:15; 1 Кор. 6:1–2; 14:33; 16:1; 2 Кор. 9:1, 12; 13:12; Еф. 3:8; Флп. 4:22), то в послеконстантиновскую эпоху этот термин получил тот устойчивый смысл, который сохраняет по сей день: святыми стали называть людей, отличающихся от прочих христиан уровнем достигнутого духовного совершенства. При этом термин «святые» не был зарезервирован исключительно для монахов: в категорию святых могли войти и епископы не из числа монашествующих, и семейные священники, и миряне, в том числе цари и князья, отличавшиеся особым благочестием.

Понятие «узкий путь» относится не только к монахам или святым. Оно продолжает сохранять значимость для всей общины христиан, как сохраняют значимость для всей Церкви, а не только для какой-то ее части Нагорная проповедь и другие наставления Иисуса. Эти наставления подобно дорожным знакам служат ориентирами для каждого христианина. Однако не все следуют этим ориентирам и становятся на узкий путь; из тех же, кто решился следовать по узкому пути, не все доходят до цели — врат, открывающих вход в Царство Небесное. Встать или не встать на узкий путь — зависит от сделанного человеком выбора. Какую часть пути пройти, насколько далеко продвинуться к цели — зависит не только от личных усилий человека, но и от содействия Бога, а также от помощи других членов общины.

2 ЛЖЕПРОРОКИ

Следующая часть Нагорной проповеди связана с предыдущей через тему широкого пути, ведущего в погибель. Если на узком пути учителем является Иисус, то на широком пути есть свои учители, от которых Иисус предостерегает учеников:

> *Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. По плодам их узна́ете их. Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы? Та́к всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь. Итак, по плодам их узна́ете их.*
>
> *Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не*

знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие (Мф. 7:15–23).

Выражение «волк в овечьей шкуре» стало поговоркой. Слово «волк» в Ветхом Завете употребляется с эпитетом «хищный» (Быт. 49:27); волк является символом жестокости и необузданности (Авв. 1:6–8), он нападает на людей (Иер. 5:6), похищает добычу (Иез. 22:27), не оставляет до утра ни одной кости (Соф. 3:3). Овца, напротив, символ кротости (Ис. 53:7). Результатом пришествия Мессии, согласно пророку Исаие, станет совмещение несовместимого: *волк будет жить вместе с ягненком* (Ис. 11:6); *волк и ягненок будут пастись вместе* (Ис. 65:25). В Нагорной проповеди образы волка и овцы тоже используются как контрастные, однако здесь не овца противопоставляется волку, а овечье обличье — волчьей сущности. В этом лжепророки подобны фарисеям, о которых Иисус говорит, что они очищают внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды (Мф. 23:25).

Образ дерева, которое срубают и бросают в огонь, является буквальным заимствованием из проповеди Иоанна Крестителя, говорившего тем, кто приходил к нему: *Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь* (Мф. 3:10; Лк. 3:9). Иисус начал Свою проповедь с дословного повторения слов, которые были лейтмотивом проповеди Предтечи: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3:2; 4:17). Нагорная проповедь в том виде, в котором она зафиксирована Матфеем, является первым публичным выступлением Иисуса. Несмотря на ее в целом абсолютно самобытный характер, в ее завершающем разделе мы вновь слышим голос Предтечи. Правда, у Предтечи изречение о ветвях, срубаемых и бросаемых в огонь, имело иной подтекст: оно указывало

на людей, не приносящих плод покаяния. Иисус же использует похожий образ для указания на лжепророков.

Параллель к рассматриваемому тексту мы находим в Евангелии от Луки, где он предстает перед нами в более сжатой и обобщенной форме:

Иоанн Креститель. *Икона. Фрагмент. XV в.*

> *Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый, ибо всякое дерево познаётся по плоду своему, потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника... Что́ вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что́ Я говорю?* (Лк. 6:43–44, 46).

Здесь нет никаких ссылок ни на лжепророков, ни на Страшный суд. На основании этого сторонники гипотезы, согласно которой Матфей и Лука работали с единым общим первоисточником (гипотеза Q), утверждают, что текст Луки, как более краткий, является более аутентичным, а Матфей дополнил и развил этот текст в интересах своей общины[4]. Как и в других случаях, мы не видим оснований для такой

[4] Напр.: *Schnackenburg R.*: «Матфей расширил логию *Господи! Господи!* (Лк. 6:46), чтобы она ему подошла (Мф. 7:21) ... Очевидно, что он расширяет ее рамки, чтобы включить сторонников ложных пророков или других лиц в его общине» (The Gospel of Matthew. P. 78).

трактовки труда Матфея и считаем, что Иисус вполне мог в разных аудиториях говорить сходные вещи — где-то длиннее, где-то короче, при этом по-разному расставляя акценты.

Образ доброго и худого дерева даже в Евангелии от Матфея встречается в речи Иисуса дважды. Отвечая на упрек иудеев в том, что Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского, Иисус говорит: *Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым, ибо дерево познается по плоду. Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо от избытка сердца говорят уста* (Мф. 12:24, 33–34). Здесь образ дерева употреблен в совершенно ином контексте, чем в Нагорной проповеди: под добрым деревом, приносящим добрые плоды, здесь понимается деятельность Иисуса, которая противопоставляется худым плодам деятельности фарисеев. Напомним, что выражение *порождения ехиднины* первым употребил в отношении фарисеев Иоанн Предтеча: мы вновь видим, как прочно его фразеология вошла в речь Иисуса.

Повторение формулы *по плодам их узна́ете* их призвано подчеркнуть, что именно плоды, то есть результаты деятельности того или иного лжепророка, должны стать главным признаком, по которому его можно будет отличить от истинного пророка (глагол ἐπιγνώσεσθε, переведенный как «узнаете», можно перевести как «распознаете»).

Отметим, что у Матфея, в отличие от Луки, для обозначения худого дерева и плода используются различные термины: σαπρός («гнилой», «испорченный», «непригодный») — для дерева, πονηρός («злой», «лукавый») — для плода (при этом первый термин использовался для характеристики предметов и продуктов, а второй — людей). У Луки в обоих случаях мы находим термин σαπρός. Для

обозначения доброго дерева и плода Матфей также использует два разных термина: καλός (хороший) и ἀγαθός (благой) соответственно. Лука в обоих случаях использует термин καλός. Таким образом, у Луки дерево хорошее не приносит плод гнилой, а гнилое дерево — плод хороший. У Матфея благое дерево приносит плод хороший, а гнилое дерево — плод злой. Употребляя для перевода слов Иисуса термины, имеющие в греческом языке ярко выраженный этический характер, Матфей подчеркивает условность сравнения. В то же время тем самым он усиливает контрастность образов: вспомним, что термин «благой» в речи Иисуса применяется к Богу (Мф. 19:17: *никто не благ, как только один Бог*), а термин «злой» — к диаволу (мы уже говорили, что «лукавый» в Мф. 13:19 идентичен «сатане» в Мк. 4:15 и «диаволу» в Лк. 8:12).

Страшный суд. *К. В. Лебедев. Церковно-археологический кабинет МДА*

Прямых ветхозаветных параллелей к рассматриваемому сегменту Нагорной проповеди мы не находим. Однако некоторые образы могли быть навеяны Ветхим Заветом, например сравнением праведника с деревом, приносящим плод, в 1-м псалме, где это сравнение соседствует с темой двух путей:

Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных и не сидит в собрании развратителей, но в законе Господа воля его, и о законе

Его размышляет он день и ночь! И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое, и лист которого не вянет; и во всем, что он ни делает, успеет. Не так — нечестивые... но они — как прах, возметаемый ветром... Потому не устоят нечестивые на суде, и грешники — в собрании праведных. Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет (Пс. 1:1–6).

В поиске возможных источников для заключительных разделов Нагорной проповеди мы натолкнулись на следующий текст из книги пророка Иеремии, который, как нам кажется, нельзя обойти вниманием:

Стань во вратах дома Господня и провозгласи там слово сие и скажи: слушайте слово Господне, все Иудеи, входящие сими вратами на поклонение Господу. Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить на сем месте. Не надейтесь на обманчивые слова: «здесь храм Господень, храм Господень, храм Господень». Но если совсем исправите пути ваши и деяния ваши, если будете верно производить суд между человеком и соперником его, не будете притеснять иноземца, сироты и вдовы, и проливать невинной крови на месте сем, и не пойдете во след иных богов на беду себе, — то Я оставлю вас жить на месте сем, на этой земле, которую дал отцам вашим в роды родов (Иер. 7:2–7).

Общими между этим текстом и заключительными разделами Нагорной проповеди являются, во-первых, образы врат и путей. Во-вторых, пророк говорит о ложной надежде,

выражаемой в троекратном повторении слов «здесь храм Господень», что напоминает нам о двукратном «Господи! Господи!», при помощи которого идея ложной надежды на спасение выражена в Нагорной проповеди. В-третьих, сам пафос речи пророка созвучен общему тону Нагорной проповеди, которая тоже является призывом к исправлению и покаянию и тоже содержит конкретные указания на то, в чем это исправление должно выражаться.

Кто такие лжепророки, о которых говорит Иисус? Сторонники гипотезы, согласно которой евангелист, известный под именем Матфей и работавший в конце I или даже начале II века, редактировал речь Иисуса, приспосабливая ее к нуждам своей общины, предлагают большой набор вариантов: от иудеев, проникших в христианскую общину извне, до еретиков-гностиков. Однако мы в своем исследовании исходим из того, что евангелист донес до нас слова Иисуса в том виде, в каком они были произнесены. При таком подходе термин «лжепророки» имеет обобщенный смысл: он указывает на всех, кто извращает учение Иисуса. Деятельность этих лжепророков характеризуется тем, что они от имени Иисуса пророчествуют, изгоняют бесов и творят чудеса. При этом Иисус категорически отмежевывается от них как от делателей беззакония.

Слова Иисуса о делателях беззакония, изгоняющих бесов и творящих чудеса Его именем, на первый взгляд, противоречат тому, что мы читаем в эпизоде, приведенном в Евангелии от Марка. В этом эпизоде Иоанн, сын Зеведеев, говорит Иисусу: *Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами*. Иисус отвечает: *Не запрещайте ему, ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня. Ибо*

кто не против вас, тот за вас (Мк. 9:38–40). Как примирить два кажущихся взаимоисключающими высказывания?

Думается, ключ к разгадке содержится в значении терминов «лжепророки» и «многие», как они употреблены в Нагорной проповеди, а также в общем контексте обоих высказываний. В рассказе из Евангелия от Марка речь идет о единичном случае, из которого делается общий вывод: некто не является членом общины учеников Иисуса и тем не менее творит чудеса Его именем. В Нагорной проповеди говорится о «многих», которые «в тот день», то есть на Страшном суде, будут ссылаться на совершённые Его именем чудеса. О посмертной участи чудотворца из Евангелия от Марка мы ничего не знаем. Иисус лишь говорит ученикам, чтобы они не запрещали ему, но конечный результат деятельности этого чудотворца нам неизвестен: примкнет ли он к общине учеников Иисуса или останется вне ее, опознает ли его Иисус как Своего ученика на Страшном суде или отвергнет как лжепророка?

Только в эсхатологической перспективе, на Страшном суде, произойдет окончательное разделение на овец и козлов (Мф. 25:32–33) и откроется, кто был пророком, а кто лжепророком. Эту тему Иисус неоднократно затрагивал в Своих поучениях. Лука приводит беседу Иисуса с иудеями в синагоге. Текст беседы достаточно близок к рассматриваемому отрывку Нагорной проповеди, однако акценты расставлены иначе:

> *Когда хозяин дома встанет и затворит двери, тогда вы, стоя вне, станете стучать в двери и говорить: Господи! Господи! отвори нам; но Он скажет вам в ответ: не знаю вас, откуда вы. Тогда станете говорить: мы ели и пили пред Тобою, и на улицах наших учил*

Страшный суд. *В. М. Васнецов. 1904 г.*

Ты. Но Он скажет: говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды (Лк. 13:25–27).

Здесь делатели неправды не ссылаются ни на пророчества, ни на изгнания бесов, ни на совершённые ими «многие чудеса». Они лишь говорят о том, что были современниками Иисуса и слышали Его слово. На Страшном суде Он отрекается от них по той причине, что они были не исполнителями слова, а только его слушателями (Иак. 1:22). Двери Царствия Божия окажутся затворенными от злых делателей (Флп. 3:2).

Кто такие «делающие беззаконие» у Матфея, или «делатели неправды» у Луки? Термин «неправда» (ἀδικία) по значению близок к термину «беззаконие» (ἀνομία),

происходящему от слова «закон» (νόμος) и указывающему прежде всего на несоблюдение закона Моисеева. В псалмах беззаконники противопоставляются праведникам: первые «истребятся», вторые будут спасены (Пс. 36:37–39). В Нагорной проповеди термин «беззаконие» указывает на сознательное уклонение от закона Божия, как он изложен в проповеди Иисуса. Можно проследить семантическую связь между этим термином и словами Иисуса о том, что Он пришел «не разрушить, но исполнить» закон Моисеев. При этом весь ветхозаветный закон, согласно Иисусу, вмещается в заповедь о любви к Богу и ближнему (Мф. 22:37–40). Говоря о последних временах, Иисус свяжет умножение беззакония с охлаждением любви (Мф. 24:12)[5].

Мы видим, что если начальная часть Нагорной проповеди была посвящена толкованию отдельных аспектов закона и изложению того нового закона, по которому должны жить ученики Иисуса, то в завершающей части проповеди Он говорит о том, что ожидает тех, кто не захочет последовать Его учению.

Слова *отойдите от Меня, делающие беззаконие* являются цитатой из Псалтири (Пс. 6:9: *Удалитесь от меня все, делающие беззаконие).* Выражение *делающие беззаконие* не вполне синонимично термину «лжепророки», хотя и употреблено в Нагорной проповеди по отношению к последним. *Делающие беззаконие* — это все, кто приближаются к Богу устами своими и чтут Его языком, сердце же их далеко отстоит от Него (Мф. 15:8; Ис. 29:13). Они говорят Иисусу: «Господи, Господи», но не исполняют волю Отца Его. Ко всем таковым относятся предупреждения из заключительных разделов Нагорной проповеди.

---

[5] *Луц У.* Нагорная проповедь. С. 441.

Что же касается термина «лжепророки», то он в устах Иисуса и в словоупотреблении ранней Церкви имел вполне конкретный смысл. В Евангелиях этот термин встречается всего четыре раза, из них три — у Матфея. В поучении о последних временах, предшествующих у Матфея рассказу о Страстях Христовых, Иисус говорит о многих лжепророках, которые будут выдавать себя за Него:

> *Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «я Христос», и многих прельстят... И многие лжепророки восстанут, и прельстят многих... Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных* (Мф. 24:4–5, 11, 23–24).

В этом поучении Иисус говорит о времени, когда Его уже не будет на земле. Настойчивое повторение слова «многие» не может не напомнить нам о широком пути, по которому пойдут многие, и о других случаях, когда этот термин указывает на тех, кто окажется вне Царства Небесного. Очевидно, что и в Нагорной проповеди поучение о многих, кто на земле творили чудеса именем Иисуса, а на Страшном суде будут отвергнуты, распространяется на все времена вплоть до Его второго пришествия. Термин «лжепророки» здесь соседствует с термином «лжехристы», употребленным в этом поучении (Мф. 24:24; Мк. 13:22) и более не встречающимся на страницах Нового Завета. Однако в посланиях Иоанна мы многократно встречаем сходный по смыслу термин «антихристы» — как во множественном, так и в единственном числе:

Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время. Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и через тó открылось, что не все наши... Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына (1 Ин. 2:18–19, 22).

Апостол настаивает на необходимости различения духов, предостерегая от лжепророков:

Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире (1 Ин. 4:1–3).

Главным критерием, по которому подлинного пророка можно отличить от лжепророка, является, согласно Иоанну, признание или непризнание Иисуса Христом, пришедшим во плоти. Это соответствует тому, что Иоанн, сын Зеведеев, услышал от Иисуса в ответ на вопрос о человеке, совершавшем чудеса именем Иисуса, но не ходившем вместе с Его учениками: *Никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня.* Однако в Нагорной проповеди Иисус говорит о том, что одного лишь признания

Христос Пантократор и Страшный суд. *Италия. Мозаика в баптистерии Сан Джованни во Флоренции. 1300 г.*

Его Господом еще недостаточно для спасения: необходимо воплощать в жизнь Его учение, исполнять волю Отца Его. Можно, оказывается, признавать Иисуса Господом и даже творить чудеса, но при этом идти против воли Божией и в итоге оказаться на Страшном суде не по правую, а по левую руку от Судии.

Проблема лжепророков была очень существенной для ранней Церкви[6]. Предостережениями против лжепророков и ложных чудес наполнена вся раннехристианская литература. Апостол Павел говорит о «беззаконнике», который придет в последнее время:

> *Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды*

[6] *Schweizer E.* Matthew's Church. P. 130.

> *удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными* (2 Фес. 2:7–9).

Таким образом, чудеса и знамения могут быть не только истинными, но и ложными. Сама по себе способность человека творить великие чудеса еще не делает его наследником Царства Небесного, подчеркивает Исаак Сирин:

> Многие совершали чудеса, воскрешали мертвых, трудились в обращении заблудших и творили великие знамения; руками их многие были приведены к богопознанию. И после всего этого сами они, оживотворявшие других, впали в мерзкие и гнусные страсти, умертвили самих себя и для многих сделались соблазном... потому что они были еще в душевном недуге и не заботились о здравии душ своих, но пустились в море мира сего исцелять души других, будучи еще сами немощными, и утратили для душ своих надежду на Бога[7].

Здесь, как и в Нагорной проповеди, акцент делается на внутреннем самосовершенствовании человека. Внешние эффекты, включая чудеса и знамения, не могут заменить собой внутреннюю работу, которой от человека требует Иисус. Именно эта работа составляет суть христианской жизни,

---

[7] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. 4 (De perfectione. P. 46). Рус. пер.: С. 281 (Слово 56).

именно она является тем узким путем, который способен привести человека к цели — Царству Небесному.

Предостережения Иисуса против лжепророков сохраняют актуальность во все времена. Даже в наш век рационализма и нигилизма люди не только не утратили способность верить в чудеса: напротив, эта способность в них лишь обострилась по сравнению с древними временами. Неверие в современном мире соседствует со всевозможными суевериями. В средствах массовой информации существенное место занимает реклама различного рода целителей, колдунов и экстрасенсов, обещающих излечить болезни, снять «порчу» или «сглаз», решить семейные проблемы (например, вернуть ушедшего мужа к жене). Некоторые из этих целителей действительно обладают различными паранормальными способностями, совершают *чудеса и знамения ложные*. При этом они нередко используют религиозную символику: иконы, свечи, заклинания с упоминанием имени Божия.

Церковь, обладающая способностью *различения духов*, всегда предупреждала против опасности такого рода практики, напоминая, что иногда *сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды* (2 Кор. 11:14–15). Новый Завет рисует картину борьбы между добром и злом, Богом и диаволом. При этом мы встречаем на страницах новозаветных писаний многочисленные предупреждения против лжепророков и других волков в овечьей шкуре — людей, которые творят зло, прикрываясь личиной добра, совершают чудеса именем Бога, будучи служителями сатаны. Битва между добром и злом закончится победой добра, когда диавол будет *ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков* (Откр. 20:10).

3. ДОМ НА КАМНЕ И ДОМ НА ПЕСКЕ

Нагорная проповедь завершается небольшой притчей, содержание которой вытекает из предшествующих увещаний о необходимости не только на словах исповедовать Иисуса Господом, но и на деле исполнять Его повеления. Одновременно эта притча подводит итог всей Нагорной проповеди:

> *Итак, всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое* (Мф. 7:24–27).

Притча была одним из основных литературных жанров, использовавшихся Иисусом для раскрытия различных аспектов Своего учения. Всякая притча построена на принципе сравнения или уподобления: та или иная реальность описывается при помощи образного ряда, заимствованного

из другой сферы и помогающего слушателям лучше понять то, что говорит им учитель. В притчах используются запоминающиеся образы, взятые, как правило, из окружающей действительности[8].

В данном случае использован образ дома, играющий важную роль в ветхозаветных писаниях. Дом, согласно библейскому словоупотреблению, это не просто безликое строение из камня или дерева: дом всегда принадлежит конкретному человеку, является жилищем для него самого и его семьи. Нередко термин «дом» (*евр.* בית *bayit*) употребляется расширительно в значении семьи (Быт. 45:11) или царства (2 Цар. 7:6). Выражение *дом Израилев* (Исх. 16:31) и *дом Иудин* (2 Цар. 7:2) применяется ко всему народу израильскому или ко всем жителям Иудеи. Домом называли также потомство того или иного человека (например, двенадцать *домов* — колен Израилевых). Иосиф, муж Марии, Матери Иисуса, был из *дома Давидова* (Лк. 1:27).

Похожей притчей завершается Проповедь на равнине в Евангелии от Луки (Лк. 6:47–49). Здесь образ более детализирован: один строитель копает, углубляется и кладет снование (θεμέλιον — фундамент) на камне, а другой строит на земле без фундамента[9]. Матфей дает более обобщенный образ: о фундаменте ничего не говорится, и разница между двумя строителями заключается не столько в использовании разных строительных технологий, сколько в выборе разных мест для строительства — один созидает на твердой почве, другой на зыбкой. Смысл притчи, впрочем, от этого

[8] Подробнее об особенностях жанра притч будет сказано в 4-й книге серии «Иисус Христос. Жизнь и учение».

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

не меняется. При этом столь характерный для семитской речи параллелизм, выражающийся в повторении всего, что относится к положительному персонажу, применительно к отрицательному, но только с обратным знаком, сохранен и в изложении Луки.

Притча о доме на камне и доме на песке не случайно стоит в самом конце Нагорной проповеди: «ключевые аспекты Нагорной проповеди находят в ней свою точку схождения»[10]. Целый ряд ветхозаветных текстов, имеющих программный характер, завершается тем, что слушатель ставится перед альтернативой: выполнять содержащиеся в этих текстах увещания и получить благословение или не выполнять и получить проклятие. Изложение заповедей Божиих в книге Левит завершается словами:

> *Если вы будете поступать по уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их, то Я дам вам дожди в свое время, и земля даст произрастения свои, и дерева полевые дадут плод свой... и поставлю жилище Мое среди вас, и душа Моя не возгнушается вами; и буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом... Если же не послушаете Меня и не будете исполнять всех заповедей сих, и если презрите Мои постановления, и если душа ваша возгнушается Моими законами, так что вы не будете исполнять всех заповедей Моих, нарушив завет Мой, то и Я поступлю с вами так: пошлю на вас ужас, чахлость и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа, и будете сеять семена ваши напрасно, и враги ваши съедят их...* (Лев. 26:3–4, 11–12, 14–16).

[10] *Jones I. H.* The Matthean Parables. P. 185.

Аналогичным образом завершается изложение заповедей Божиих в книге Второзакония: здесь серия благословений за послушание Богу и исполнение Его заповедей предшествует серии проклятий за непослушание и неисполнение (Втор. 28:1–68).

В двух завершающих разделах Нагорной проповеди девять раз употреблен глагол ποιέω в значении «приносить» (добрые плоды), «исполнять» (волю Отца Небесного, слова Иисуса). Буквальное значение этого глагола — «делать», «творить». С него начинается первая книга Библии: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1). Этим же глаголом Иисус обозначает Свою миссию на земле: *Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца* (Ин. 6:38). Близким по смыслу является глагол ἐργάζομαι («делать», «творить», «работать»). Он употреблен Иисусом в словах: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). Оба глагола соседствуют в вопросе, заданном Иисусу: *Что́ нам делать, чтобы творить дела Божии?* Ответом явились слова Учителя: *Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал* (Ин. 6:28–29).

Божественный творческий процесс, начавшийся с сотворения мира, не прекращается на земле, и земное служение Сына Божия является его прямым продолжением. Сын Божий пришел для того, чтобы исполнить волю Отца — совершить дело, которое Отец поручил Ему (Ин. 17:4). Но и у ученика Иисуса есть свое дело: оно заключается в том, чтобы веровать в Иисуса. Вера же предполагает не только убежденность в том, что Иисус есть Христос, Сын Божий, но и воплощение в жизнь того, чему Он научил Своих последователей. Исполнять слова Иисуса — значит исполнять волю Бога Отца. Тот, кто не только слушает, но и исполняет, подобен человеку, построившему дом на твердом основании.

Этим основанием, фундаментом, камнем, который *отвергли строители*, но который *сделался главою угла* (Мф. 21:42; Мк. 12:10; Лк. 20:17; Пс. 117:22), является Сам Иисус. А домом, согласно толкованию христианских авторов, является созданная Им Церковь. Об этом говорится в Первом послании Петра: *Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое...* (1 Пет. 2:4–5). По словам Оригена, под благоразумным мужем, построившим дом свой на камне, понимается «Сам Господь, построивший Церковь на камне, то есть на собственной твердости и силе... Все гонения устремились на дом тот и ничего не достигли, ибо он был построен на камне»[11].

Гонения первых веков христианской эры стали для Церкви и ее членов испытанием на прочность. Сама Церковь как дом духовный, как Тело Христово, как совокупность всех верующих в их единении с Богом устояла, и врата ада не одолели ее (Мф. 16:18). Однако отдельные члены Церкви не выдержали гонений. Слушая слова Иисуса, но не исполняя их, называя себя христианами, но не живя по-христиански, эти люди строили дом на песке. Пока не пошел дождь, не подули ветры и не разлились реки, их дом стоял, как казалось, достаточно прочно. Но когда начались гонения, устояли только те, кто строил свой дом на прочном фундаменте исполнения заповедей Иисуса. Если в эпоху благоденствия в Церкви сосуществуют номинальные и реальные христиане, то в эпоху гонений пространство для номинальных христиан предельно сужается и многие из них отпадают от Церкви.

[11] *Ориген.* Фрагменты. 153 (GCS 41 (1), 76). Рус. пер.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 197.

История повторяется, и на каждом новом этапе своего развития Церковь вновь осознает актуальность предостережений Иисуса. Когда после прихода к власти большевиков в 1917 году на Церковь обрушились гонения, очень многие номинальные христиане отошли от Церкви, а некоторые из тех, кто ранее именовался членом Церкви, стали на стезю воинствующего безбожия. Гонения стали тем судным днем, который отделил овец от козлов — реальных христиан, готовых умереть за свою веру, от тех, которые не захотели идти узким путем, сопряженным со страданиями и исповедничеством, но пошли широким путем, ведущим в погибель. Что же касается тех, кто прошел узким путем до конца, то для них мученическая смерть стала теми вратами, которые открыли им вход в Царство Небесное.

Образ дома, построенного на камне, в полной мере применим к делу, которым занимался на земле Иисус Христос. Он строил здесь Свой дом — Церковь, способную вместить в себя всех Его последователей. Он строил его на твердом фундаменте Ветхого Завета, включая Моисеево законодательство и свидетельство пророков. Нагорная проповедь была одним из этапов того созидательного процесса, который продолжится в дальнейшем служении Иисуса, в Его смерти и воскресении, а затем и в служении апостолов.

4

«ОН УЧИЛ ИХ, КАК ВЛАСТЬ ИМЕЮЩИЙ»

Реакция слушателей на Нагорную проповедь описана Матфеем в одной фразе:

> *И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи* (Мф. 7:28–29).

Аналогичным образом Марк описывал реакцию слушателей на проповедь Иисуса в капернаумской синагоге: *И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники* (Мк. 1:22). В параллельном тексте Луки читаем: *И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью* (Лк. 4:32). Во всех трех случаях употреблено слово «власть»: при помощи этого слова евангелисты подчеркивают отличие учения Иисуса от учений книжников.

Последние ссылались на авторитет закона, толковали его и апеллировали к нему, считая себя Моисеевыми учениками (Ин. 9:28). Иисус не апеллировал ни к закону, ни к Моисею, ни к какому-либо иному авторитету, кроме Своего собственного, отождествляя его с авторитетом Бога. Поэтому Его проповедь казалась беспрецедентной. Служители фарисеев и первосвященников с изумлением говорили о Нем: *Никогда человек не говорил так, как Этот Человек* (Ин. 7:46).

Смысл и содержание Нагорной проповеди, как и в целом духовно-нравственного учения Иисуса, могут быть поняты лишь при одном условии — если Его слова воспринимать так, как Он Сам их представлял: как слова Бога. Любое другое прочтение сводит Его проповедь к обычному морализаторству, с которым можно в чем-то согласиться, а в чем-то нет, которое можно покритиковать, оспорить, отвергнуть.

Некоторые писатели-гуманисты, не признавая Иисуса Богом, при этом искренне восторгались Его учением. Лев Толстой, отрицавший Божественность Иисуса, выступавший против Церкви и хуливший церковные таинства, при этом считал, что «слова Евангелия 5, 6, 7 глав Матфея так святы, так Божественны, все от начала до конца», что прибавлять к ним нечего[12]. После нескольких неудачных попыток приступить к толкованию Нагорной проповеди он ограничился лишь тем, что пересказал ее, дав этому пересказу название «Проповедь к народу Господа нашего Иисуса Христа»[13]. Толстой принадлежал к числу тех гуманистов, которые не видели в учении Иисуса ничего, кроме изложения общечеловеческой нравственности. Поэтому он ставил Иисуса в один ряд с другими учителями нравственности, таким как Будда, Магомет, Сократ.

Между тем Сам Иисус никогда не ставил Себя в один ряд с другими учителями. Его проповедь не только по содержанию, но и по тону разительно отличалась от поучений ветхозаветных пророков, включая Моисея. Если в пророческих книгах мы нередко встречаем прямую речь Бога, то сам пророк всегда выступает лишь как передаточное звено:

---

[12] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 85. С. 52.

[13] Там же. Т. 25. С. 530–531.

Бог говорит людям *через* пророка, *устами* пророка, но ни одному пророку и в голову не может прийти отождествить себя с Богом. Иисус же, напротив, считал возможным выступать в качестве конечного, абсолютного авторитета для слушателей, что выражалось в ярких формулировках: *Вы слышали, что сказано... А Я говорю вам...* Именно этот тон и поражал, и пугал Его слушателей (глагол ἐξεπλήσσοντο можно перевести и как «дивились», и как «пугались»). Ни с чем подобным они не встречались ни в реальной жизни, где имели возможность слышать поучения фарисеев и книжников, ни в письменных текстах из Ветхого Завета, которые слышали в синагогах.

Своей проповедью о Царстве Небесном Иоанн Креститель предвосхитил проповедь Иисуса. Но само Царство Небесное начинает раскрываться человечеству в тот момент, когда Сын Божий выходит на проповедь, отверзает уста Свои и начинает учить. Через слова Нагорной проповеди это загадочное и таинственное, одновременно манящее и пугающее Царство начинает обретать конкретные очертания. И оказывается, что Царство Небесное — не какая-то далекая, потусторонняя или эсхатологическая реальность. Подобно солнечному свету, проникающему сквозь густые облака, оно пронизывает земное бытие человека, проявляя себя в событиях повседневной жизни. И прежде всего — в том, как человек ведет себя по отношению к Богу и ближним.

В этом вся разница между законом Моисеевым и проповедью Иисуса, между пророческими книгами и словами Иисуса, запечатленными в Евангелиях, между Ветхим и Новым Заветами. Ветхий Завет тоже был откровением Бога, но передатчиками этого откровения были обычные люди, само же откровение было приспособлено к нуждам

и реалиям конкретного народа на определенном этапе его исторического бытия. Слова Иисуса Христа, дошедшие до нас в составе Евангелий, стали прямой речью Бога, переданной не через обычного человека, а через Сына Божия, обращенной не к одному народу, а ко всем людям, сохраняющей актуальность не на какой-то определенный период времени, а на все времена.

При этом именно Церковь оказывается тем пространством, в котором эти слова могут быть в полной мере реализованы. Произнося Нагорную проповедь, Иисус обращался в первую очередь к ученикам, но слышать Его мог весь народ (Мф. 5:1; 7:28). Тем самым как бы подчеркивалось, что заповеди Иисуса имеют универсальный характер, однако именно община Его учеников и последователей является прямым адресатом Его проповеди. Именно она должна стать тестовым полигоном для испытания человеческих возможностей, потому что некоторые заповеди Иисуса, в частности заповедь о любви к врагам, стоят на грани этих возможностей. Исполнение заповедей Иисуса требует такого подвига, жертвенности, самоотречения, которые не под силу обычному человеку: их невозможно исполнить без благодатной помощи Бога и без содействия церковной общины.

Иисус первым исполнил Свои собственные заповеди, оставив в Своем лице пример для подражания на все времена. Но Он не ограничился этим. Он создал Церковь и, как *глава тела Церкви* (Кол. 1:18), остался в ней в качестве гаранта осуществимости Своих заповедей. Через тот опыт общения с Ним, который возможен только в Церкви, в том числе благодаря участию в таинствах, человек получает сверхъестественные духовные силы, необходимые для воплощения в жизнь того, что Он заповедал. И лишь

изнутри церковного опыта, в котором действие человека неразрывным и непостижимым образом сопряжено с действием Бога, человек может не только в полной мере осознать смысл Нагорной проповеди, но и воплотить ее в жизнь.

В Послании к Евреям проводится параллель между Иисусом и Моисеем. Напоминая об обстоятельствах, при которых было дано Синайское законодательство, автор послания противопоставляет Моисею Иисуса как Создателя Церкви и Ходатая Нового Завета:

> *Вы приступили не к горе, осязаемой и пылающей огнем, не ко тьме и мраку и буре, не к трубному звуку и гласу глаголов, который слышавшие просили, чтобы к ним более не было продолжаемо слово*[14]*, ибо они не могли стерпеть того, что заповедуемо было: если и зверь прикоснется к горе, будет побит камнями или поражен стрелою*[15]*; и столь ужасно было это видение, что и Моисей сказал: «я в страхе и трепете»*[16]*. Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу...* (Евр. 12:18–24).

Через весь корпус Нового Завета — от Нагорной проповеди до Послания к Евреям — прослеживается одна и та же мысль: Иисус — это новый Моисей, Который пришел,

[14] Исх. 20:18–19.

[15] Исх. 19:13.

[16] Пс. 54:6.

чтобы обновить завет, заключенный Богом с народом израильским. Он — Тот, о Ком Бог говорил Моисею, Кого предсказывали пророки, на Кого указывал Иоанн Креститель. На Нем сфокусированы ожидания и чаяния, пронизывающие всю ветхозаветную историю; в Нем реализуется то, ради чего эта история творилась руками Божиими и человеческими. Его второе пришествие станет завершением земной истории всего человечества и началом *нового неба и новой земли* (Откр. 21:1).

* * *

Настоящей главой мы завершили рассмотрение Нагорной проповеди. Но все еще открытыми остаются вопросы: представленная в ней этика является идеалом или нормой? чем объясняется максимализм Евангелия? может ли этика Нагорной проповеди быть возведена в закон, стать руководством к действию?

Свой вариант ответа на эти вопросы дает Н. Бердяев в книге «О назначении человека». Отдельная глава этой книги посвящена этике Евангелия. По словам философа, «Евангелие производит полный переворот в нравственных оценках... Мораль Царства Божиего оказывается непохожей на мораль мира падшего... Евангельская этика, этика искупления, во всем противоположна миру». Евангелию, считает Бердяев, «свойствен абсолютизм и максимализм, но это максимализм особого рода. Ложь моралистического максимализма в том, что он требует максимализма от другого, максимализма в исполнении закона и нормы. Поэтому он беспощаден к людям и всех осуждает». Благодатный максимализм Евангелия, напротив, «лишь открывает Царство Божие и путь к нему, но не дает правил и норм. Максимализм прежде всего применяется к себе, а не к другим.

Строгость к себе и снисходительность к ближнему — вот истинно христианское, евангельское отношение к жизни»[17].

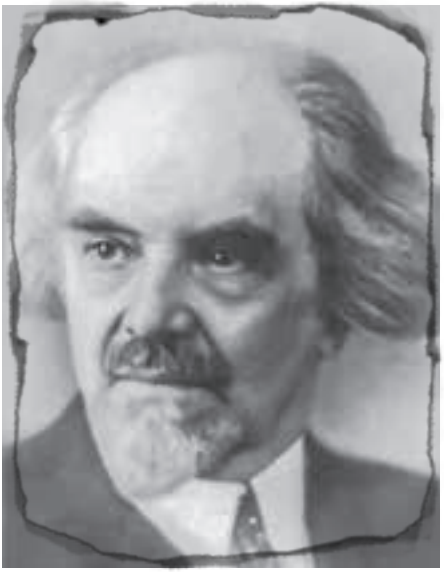
Христианство, утверждает далее философ, противостоит законническому разделению людей на добрых и злых:

> Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. До этого этика закона, этика, не знающая искупления и благодати, думала, что солнце восходит только над добрыми и дождь посылается только на праведных. Но вот Евангелие уравнивает перед Богом добрых и злых, праведных и неправедных. Добрые и праведные не могут больше гордиться своей добротой и праведностью. Прежние законнические оценки доброго и злого не имеют силы. *Мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие* (Мф. 21:31). Идут впереди тех, которые почитают себя праведными и добрыми, впереди фарисеев. Никогда никакая этика не становилась на сторону мытарей и блудниц, грешных и неправедных... *Кто из вас без греха, первый брось на нее камень* (Ин. 8:7). Между тем как этика нашего мира, этика закона, этика фарисейская, почитает нравственным долгом бросать в грешницу камень... Совершенно ясно, что подлинное христианство не допускает деления человека на два лагеря — добрых и злых, праведников и грешников. Все злые и грешные могут стать добрыми и праведными[18].

---

[17] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 117–120.

[18] Там же. С. 120–121.



Николай Александрович Бердяев. *Фото*

Главным аргументом против Евангелия, продолжает Бердяев, является «его неосуществимость, его противоположность самим законам жизни». Ключом к пониманию «абсолютности и надмирной максимальности возвещенной Евангелием правды жизни» является учение о Царстве Божием, представляющее собой «не только сущность Евангелия, но и всего христианства». Именно в Царстве Божием «все оказывается непохожим на относительную жизнь мира. Евангельская мораль потому не есть норма и правило, что она есть райская мораль и стоит по ту сторону нашего добра и зла, нашего законнического различения добра и зла».

В контексте учения о Царстве Божием раскрывается христианский призыв к совершенству как внутреннему деланию, не связанному напрямую с теми или иными внешними предписаниями:

> Христос пришел низвести огонь с неба, и в огне этом сгорает все, что людям казалось ценным, сгорают все построенные ими царства. *Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный.* Есть ли это норма и правило жизни? Конечно нет. Совершенство Отца Небесного не может быть нормой для грешного мира, оно абсолютно, а закон всегда относителен к греху. Это есть откровение абсолютной, Божественной жизни, непохожей на грешную жизнь мира.

> Не убий, не укради, не прелюбодействуй — все это может быть нормой, правилом для грешной жизни мира, все это относительно к ней. Но совершенство Отца Небесного, но Царство Божие ни к чему не относится и не применимо как правило. Евангелие обращено к внутреннему, духовному человеку, а не к внешнему, социальному человеку. Оно призывает к пробуждению и возрождению духовной жизни, к новому рождению, к врастанию в Царство Божие, а не к внешним делам в мире социальном[19].

Евангельская этика глубоко христоцентрична, и именно во Христе и через Христа она становится исполнимой:

> В Евангелии все связано с личностью Самого Христа и все непонятно без связи с Христом. Евангельские заветы совершенно неосуществимы и непосильны как правила. Но невозможное для человека возможно для Бога. Лишь во Христе и через Христа осуществляется совершенство, подобное совершенству Отца Небесного, и действительно наступает Царство Божие. В основе Евангелия не закон, хотя бы новый, а Сам Христос, Его личность. Такова новая этика искупления и благодати[20].

Бердяев резко полемизирует с тем извращенным пониманием христианской нравственности, которое озвучивал немецкий философ Ф. Ницше. В христианстве Ницше видел прежде всего религию рабов, которые решили возвести

[19] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 131–132.

[20] *Там же*. С. 132.

в норму свое униженное состояние, найти оправдание своему забитому положению:

> Есть мораль господ и мораль рабов... Положим, что морализировать начнут люди насилуемые, угнетенные, страдающие, несвободные, не уверенные в самих себе и усталые, — какова будет их моральная оценка? Вероятно, в ней выразится пессимистически подозрительное отношение ко всей участи человека, быть может, даже осуждение человека вместе с его участью. Раб смотрит недоброжелательно на добродетели сильного... Наоборот, он окружает ореолом и выдвигает на первый план такие качества, которые служат для облегчения существования страждущих: таким образом входят в честь сострадание, услужливая, готовая на помощь рука, сердечная теплота, терпение, прилежание, кротость и дружелюбие...[21]

Представление о христианстве как религии рабов не было изобретением Ницше. Это представление возникло в недрах немецкого материализма и прочно утвердилось в атеистической философии и историософии XIX столетия. Так, например, известный идеолог марксизма К. Каутский видел истоки христианской этики в борьбе пролетариата против рабовладельцев. Христианская община, по его словам, «первоначально охватывала почти исключительно пролетарские элементы» и была «пролетарской организацией». Именно этим якобы и объясняются те нападки на богатых, которые рассыпаны по всему корпусу Нового Завета. «Вряд ли когда-нибудь классовая вражда

[21] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 381–383.

современного пролетариата принимала такие фанатичные формы, как классовая вражда христиан-пролетариев»[22]. Говоря о христианстве как религии рабов, Ницше лишь повторял тот взгляд на происхождение христианства, который выработала марксистская философия.

Русский философ противостал этому взгляду со всей силой своего полемического гения:

> Христианская мораль есть в духовном смысле аристократическая, а не рабья мораль, мораль сильных духом, а не слабых. Именно христианство призывает идти по линии наибольшего сопротивления миру и требует героических усилий... Именно христианство восстало против рабьей психологии обиды... Именно христианство хочет вырвать из человеческой души ressentiment[23], излечить человека от больного самолюбия и зависти. Только христианство и знает средство против больного самолюбия. У Ницше было слишком внешнее и поверхностное представление о силе и слабости... Христианская мораль, если ее понимать не законнически, а внутренне и духовно, есть стяжание себе духовной силы во всем. Христианская добродетель совсем не есть долженствование и норма, а мощь, сила... Нормативный идеализм бессилен, он не знает, откуда взять силу для осуществления нормы добра, закона добра. Норма и закон бессильны, так как безблагодатны. Христианство же возводит всякое добро к источнику всякой силы, то есть к Богу... Греховный

[22] *Каутский К.* Происхождение христианства. С. 308.

[23] Чувство обиды (*фр.*).

человек бессилен вне Христа, но силен во Христе. Ибо Христос победил мир[24].

Христианство — отнюдь не религия рабства. Представлять христианство религией какого бы то ни было класса, какой-либо категории людей, в том числе рабов, значит клеветать на христианство. Свобода — важнейшая категория христианской нравственности. Уверовавшим в Него иудеям Иисус говорил: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными.* Слушатели не поняли Его слов: *Мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?* Но Иисус ответил им: *Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8:31–36).

Христианство — это религия свободы. Она освобождает человека от фарисейского представления о нравственности как сумме законов и предписаний, скрупулезное исполнение которых приводит человека к Богу. Она освобождает от любых форм зависимости — в том числе от зависимости от греха. Она учит, что свобода определяется не происхождением и не социальным положением.

Свобода для христианства — внутренняя, а не внешняя категория. Об этом Бердяев говорит в другом своем фундаментальном труде, «Философия свободы»:

Свобода в христианской религии не есть формальный принцип, как в политическом либерализме, не

[24] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 123–124.

> есть свобода безразличная, бессодержательная... Для христианства не может быть безразлично содержание религиозной совести, и дорожит оно не пустой формой свободы, которую можно наполнить любым содержанием... Христианину безмерно дорога свобода, потому что свобода есть пафос его веры, потому что Христос есть свобода... Путь истины и есть путь свободы во Христе, ибо Сын освобождает. В религии Христа свобода ограничена только любовью, христианство — религия свободной любви и любящей свободы. Новый Завет — завет любви и свободы. Любовью и свободой исчерпывается содержание новозаветной веры, преодолевающей ветхозаветное законничество и языческий натурализм[25].

В первом же поколении христиан прозвучал призыв апостола Павла: *К свободе призваны вы, братия*. Этот призыв был обращен к разным категориям лиц — свободным и рабам, иудеям и язычникам, богатым и бедным. Но Павел сразу же оговорил, что́ он понимает под свободой: *только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу*. И повторил слова, которые звучали из уст Иисуса: *Ибо весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя. А затем добавил: Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом* (Гал. 5:13–15).

Способность людей к счастливой жизни зависит не от внешних условий, а от того, могут ли они научиться любить друг друга. Христианство — религия любви, и именно на идее любви построена вся христианская нравственность.

---

[25] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. С. 214–215.

Христианство делает людей творцами своего счастья, научая их любви, в том числе любви к врагам, и тем самым предохраняя от самоистребления. Но счастье, как и свобода, понимается в христианстве не как внешняя категория: счастье человека зависит от его внутреннего мира, от того, как он строит свои отношения с людьми и с Богом. И оказывается, что счастье (или блаженство, если пользоваться языком Нагорной проповеди) доступно любому человеку — свободному или рабу, богатому или бедному, больному или здоровому. Оно вообще не привязано к социальному положению человека, к условиям его земного бытия.

В этом — глубочайшая пропасть между христианской нравственностью и той, которая основывается на материалистическом мировоззрении, будь то в его марксистском или ницшеанском изводе. Универсализму христианства материалистическая философия противопоставила партикуляризм, создав утопические теории о том, как одна категория людей может стать счастливой за счет уничтожения других категорий. Марксизм пообещал осчастливить пролетариат за счет уничтожения сословных различий. Ницшеанство легло в основу представления о превосходстве одной расы над другими, которые могут быть принесены в жертву для ее счастья и благоденствия. Оба проекта — марксистский и ницшеанский — были опробованы на практике и обернулись для человечества миллионами невинных жертв.

Христианство пережило оба этих проекта. В условиях тоталитарных режимов XX века оно смогло найти свой модус существования, как оно это сделало с самого начала своего бытия, когда на его уничтожение была брошена вся карательная мощь Римской империи. На протяжении двух тысяч лет христианство доказывало свою жизнеспособность

Спаситель мира. *Эль Греко. Ок. 1600 г.*

и жизнестойкость, выживая при самых разных режимах.

Сила христианства заключается в том, что оно дает человеку духовно-нравственные ориентиры, не привязанные к конкретной эпохе, не приспособленные к тому или иному классу людей. Христианская нравственность имеет универсальный и вневременной характер. Безусловно, это максималистская нравственность. Но она не утопична, в отличие от многочисленных теорий, которые были призваны осчастливить человечество, но обернулись для него величайшими трагедиями. Христианская нравственность реалистична, и это было доказано жизнью и подвигом многих людей, начиная с Самого Христа и раннехристианских мучеников и вплоть до святых наших дней.

Заключение

Наше время с особой остротой поставило вопрос о цене, которую христиане должны платить за свою веру.

Многим в XIX веке казалось, что эпоха гонений на Церковь навсегда ушла в прошлое. Сам термин «гонения», как и термин «мученичество», применялся преимущественно к эпохе Древней Церкви и использовался главным образом в трудах, посвященных раннему христианству.

Теологи либерального направления, развивавшие новозаветную науку в комфортных кабинетах германских университетов, разработали целую систему воззрений, полностью дистанцировавшую историческое христианство от «исторического Иисуса». Евангельский текст они расчленили на множество фрагментов, каждый из которых приписали реальному или вымышленному автору, жившему в конце I или начале II века и писавшему для конкретной христианской общины. В этой картине нашлось место для высказываний, которые приписывались «историческому Иисусу», однако степень их аутентичности оставалась предметом дебатов в научной среде. Едва ли не общепринятым в западной либеральной науке стало мнение о том, что реальный голос реального «исторического Иисуса» навсегда потерян для человечества: в Евангелиях мы имеем лишь некие его отзвуки, подвергшиеся значительной редакторской обработке.

В этом же контексте была поставлена под сомнение и абсолютная ценность того, что́ говорил и чему учил Иисус. Как мы можем быть уверены, что Он говорил именно так, а не иначе, что именно Его слова донесли до нас евангелисты,

а не свои собственные размышления и измышления? Подвергнув сомнению аутентичность евангельского свидетельства об «историческом Иисусе», исследователи затем демонтировали все Его нравственное учение, объявив отдельные его части неподлинными, другие невыполнимыми.

Достижения либеральной науки XIX века полностью соответствовали общему направлению философской и политической мысли той эпохи, которое становилось все более антицерковным и антихристианским. От отрицания присутствия Бога в человеческой истории до полного отрицания Его бытия — таков спектр философских воззрений, на фоне которых развивалась новозаветная наука того времени. Философы-деисты оторвали Бога от созданного Им мира, приняли за аксиому Его невмешательство в дела мира и, следовательно, право человека устраивать жизнь по-своему. Ученые, работавшие в области новозаветных исследований, оторвали «исторического Иисуса» от созданной Им Церкви, противопоставив ее учение тому, что, по их мнению, Он говорил или мог говорить на самом деле.

Критическому анализу в свете все возраставшего влияния секулярной идеологии подверглись, в частности, многие постулаты Нагорной проповеди. На них стали смотреть в лучшем случае как на недостижимый идеал, в худшем — как на заведомо невыполнимые нормы, превышающие человеческие возможности. Об Иисусе стали говорить как о проповеднике нравственного радикализма и ригоризма, пытаясь найти объяснение Его подходу в культуре Его времени, эсхатологическом характере Его проповеди, особенностях жизни Церкви в конце I века и других подобного рода вторичных факторах.

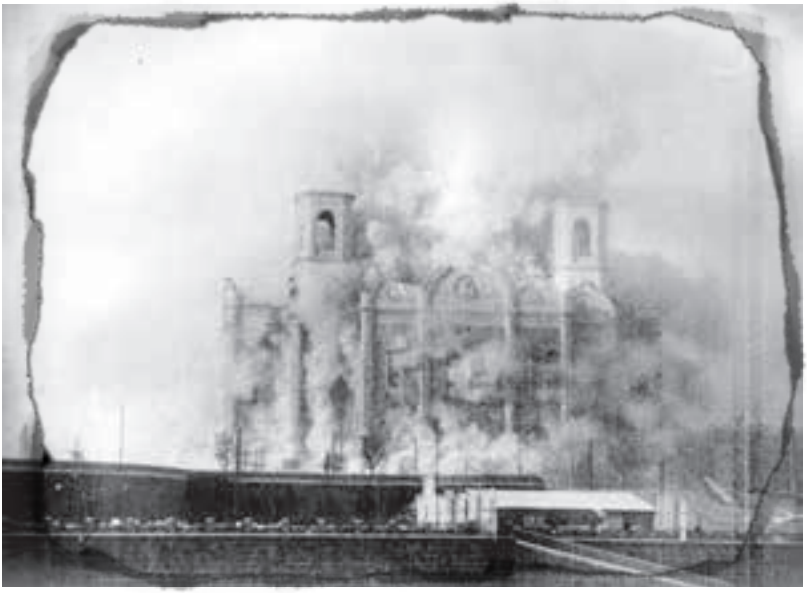
Именно в XIX веке была создана та модель «облегченного христианства», которая предполагала лишь выборочное

принятие нравственных истин, содержащихся в Нагорной проповеди и других поучениях Иисуса. Христианство без усилий, без аскезы, без подвига стало активно развиваться в различных протестантских общинах. Весь христианский духовно-нравственный кодекс подвергся тотальному пересмотру. В условиях благополучия и комфорта, в которых жила значительная часть западного общества, представление о христианстве как тесном и узком пути, о христианской общине как гонимом меньшинстве отступило на второй план.

XX век внес серьезные коррективы в представление о том, что история гонений не может повториться. Серия революций потрясла многие государства Европы, Азии и Латинской Америки, спровоцировав мощную волну насилия против христиан.

В Турции начало XX века ознаменовалось массовым истреблением армян, ассирийцев, представителей других христианских народов. Пришедшее к власти правительство младотурок развязало геноцид против христианского населения Османской империи, продолжившийся после крушения империи. Жестокие казни, резня, массовые депортации затронули более миллиона человек.

В России октябрьская революция 1917 года стала поводом для массовых репрессий духовенства, монашествующих и мирян. Советская власть издала в 1918 году «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах», утвердивший принцип отделения Церкви от государства и школы. Религиозные организации лишались статуса юридического лица, не имели права владеть собственностью, собирать пожертвования. Первая советская Конституция 1918 года определила духовенство и монашествующих нетрудящимися элементами, лишенными избирательных прав. Дети священников лишались права поступления в высшие



Взрыв Храма Христа Спасителя (Москва). *1931 г.*

учебные заведения. Власть в лице Ленина и Сталина инициировала беспрецедентные по масштабам репрессии собственного народа, жертвами которых стали десятки миллионов людей. Церковь подверглась почти тотальному разгрому: архиереев и священников расстреливали без суда и следствия, храмы взрывали, монастыри и духовные школы закрывали.

Декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 1918 года и постановление ВЦИК «О религиозных объединениях» 1929 года ставили Русскую Православную Церковь фактически вне закона. Гонения на духовенство и верующих то затухали, то вспыхивали с новой силой как в довоенный период, так и в период после окончания Второй мировой войны. По количеству мучеников, за веру пострадавших, Русская Церковь многократно превзошла сонм христианских мучеников, принявших страдания в первые века гонений со стороны языческой Римской империи.

В XX веке новомучеников и исповедников Церкви Русской предавали на смерть не за те или иные качества или действия, не за те или иные поступки, проступки или преступления: их планомерно и систематически уничтожали только за то, что они верили в Иисуса Христа как Бога и Спасителя. Христианские храмы взрывали не по какой иной причине, как потому, что они были христианскими. И иконы сжигали на кострах потому, что на них был изображен лик Христа.

В гитлеровской Германии и в республиканской Испании 30-х годов христиане разных конфессий подвергались гонениям различной силы. Жестокими и кровопролитными были гонения на Католическую Церковь в Мексике 1920-х годов: если бы не роман Грэма Грина «Сила и слава», мало кто узнал бы о них. В середине XX века «культурная революция» в Китае обернулась массовыми репрессиями против христианского духовенства. Этот перечень можно долго продолжать.

Гонимые христиане вновь открыли для себя силу и актуальность слов, которые Иисус обратил к ученикам, а через них — ко всем поколениям Своих последователей на все времена: о том, что они будут гонимы, преследуемы, убиваемы, мучимы за имя Его. В судьбе миллионов христиан XX века повторилась ситуация, в которой оказалась христианская община в первые три века своего существования, вплоть до Миланского эдикта 313 года (а за пределами Римской империи — значительно дольше). Вновь перед каждым христианином встал выбор между верностью Христу и отречением от веры, компромиссом с совестью, служением маммоне.

В эпоху гонений отречения носили массовый характер. Но и мученический подвиг тоже приобрел

беспрецедентный масштаб. В одной только Русской Церкви поименно прославлено более полутора тысяч новомучеников и исповедников; это те, чей мученический подвиг был изучен по архивным делам. Общее же число мучеников и исповедников XX века, причисленных к лику святых, известных и неизвестных по имени, исчисляется, по-видимому, сотнями тысяч. Умирая в страданиях и безвестности, они утешались словами Иисуса из Нагорной проповеди: *Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах* (Мф. 5:12).

В начале XXI века мы стали свидетелями новой волны гонений и преследований, которым подвергаются христиане в странах Ближнего Востока и Африки. Вновь льется кровь мучеников, вновь сжигаются христианские храмы, вновь сотни тысяч людей вынуждены покинуть свою родину, где их предки проживали на протяжении многих веков. Жуткие сцены массовых казней выкладываются в интернет служителями сатаны, прикрывающимися именем Аллаха и ставящими целью полное уничтожение христианства на Ближнем Востоке, а в перспективе во всем мире и создание всемирного «исламского халифата», в котором места для Христа и Церкви не останется вообще, как не остается его на оккупированных ими территориях.

В этих условиях то, что Иисус говорил о гонениях на Своих последователей, обретает новую остроту и актуальность. Для бессчетного множества христиан Ирака, Ирана, Ливии, Египта, Сирии, Нигерии, Афганистана, Пакистана, Алжира и целого ряда других стран выбор между исповеданием Христа и отказом от Него оказался выбором между жизнью и смертью. Многие предпочли смерть отречению от веры и пополнили общемировой список христианских мучеников, известный одному Богу и к настоящему

времени включающий в себя миллионы имен людей разных национальностей, живших в разные эпохи.

Христианство подвергается гонениям иного рода в странах, до недавнего времени входивших в зону так называемой «христианской цивилизации». В Западной Европе, Северной Америке, Австралии, некоторых других регионах мира все бóльшую силу набирает воинствующий секуляризм, активно противопоставляющий себя любым проявлениям религиозности.

Секуляризм — мировоззрение, на основе которого строится современное секулярное, то есть безрелигиозное, общество. Секуляризм выступает не против религии как таковой: он против того, чтобы Церковь влияла на общественные процессы, взаимодействовала с миром политики, искусства, науки и культуры. Стремление вытеснить религию из общественной сферы, отвести ей место на задворках человеческого бытия, свести ее исключительно к области частной жизни отдельных индивидуумов — вот та программа, над выполнением которой трудятся представители современного секулярного мировоззрения, которые хотели бы, чтобы Церковь была отделена не только от государства, но и от общества.

Особенно тяжелые удары эта программа наносит по христианству. Целенаправленная, продуманная политика по ослаблению христианских Церквей, демонтажу христианской системы ценностей проводится в странах Западной Европы, в Северной Америке, в Австралии, в некоторых странах Восточной Европы и Латинской Америки. Эта программа основывается на нескольких постулатах, воспринимаемых как аксиомы и навязываемых населению через средства массовой информации, законодательство, систему образования: 1) религия — сугубо частное

дело; религиозность не должна иметь внешних проявлений в общественном пространстве; поступки человека в повседневной жизни, его поведение в социуме не должны быть религиозно мотивированы; 2) не существует абсолютной системы ценностей; все ценностные системы относительны; каждый человек свободен в своем выборе ценностных ориентиров; единственным ограничителем свободы человека является свобода другого человека; 3) представления о грехе устарели; нет ничего, что было бы греховно само по себе, за исключением уголовно наказуемых деяний; 4) христианские Церкви должны пересматривать свое нравственное учение в соответствии с современными стандартами, иначе они безнадежно отстанут от времени, выйдут из моды.

Христианские общины по-разному реагируют на эту идеологию. Православная Церковь и значительная часть Католической Церкви сохраняют приверженность традиционной христианской морали, не боясь подвергнуться массированной критике со стороны либерального общества. На традиционных позициях в нравственных вопросах стоит и некоторая часть протестантского и англиканского сообщества. Однако другая, весьма значительная часть протестантских и англиканских общин Севера и Запада встала на путь ревизии нравственного учения с целью приблизить его к господствующему либеральному тренду. В этих общинах создано целое богословие, направленное на оправдание тех деяний, которые с точки зрения традиционной христианской нравственности являются греховными и аморальными.

Сегодня все труднее говорить о христианстве как единой, принятой всеми христианами по всему миру шкале духовных и нравственных ценностей. Сегодня уместнее

говорить о «христианствах» — о различных версиях христианства, экспонируемых различными общинами.

Весьма условно все существующие версии христианства можно разделить на две больших группы — традиционную и либеральную. И существующая сегодня пропасть разделяет не столько православных и католиков или католиков и протестантов, сколько «традиционалистов» и «либералов». Некоторые христианские лидеры говорят, что брак между мужчиной и женщиной уже не является единственным вариантом создания христианской семьи, что существуют другие модели и что Церковь должна стать достаточно «инклюзивной», чтобы признать альтернативные поведенческие стандарты и официально благословить их. Другие внушают, что человеческая жизнь более не является безусловной ценностью, что она может быть оборвана в утробе матери или что человек может уйти из жизни по собственной воле, что христианские «традиционалисты» должны пересмотреть свои взгляды, идти в ногу с современностью.

Некоторые протестантские общины уже их пересмотрели. Они встали на один уровень с современным секулярным миром, но потеряли ту евангельскую основу, на которой веками строилась жизнь христианских Церквей.

Христианство никому себя не навязывает, как и Иисус никому не навязывал Свое учение. Но ни одна церковная община не вправе понижать ту высокую планку, которую поставил Иисус в Нагорной проповеди, в Своих притчах и наставлениях на нравственные темы. Учение Иисуса можно толковать, искать способы применения его в современной жизни, но церковные общины не вправе перетолковывать его таким образом, чтобы смысл сказанного Иисусом менялся на противоположный, иначе они перестают быть солью земли и светом мира. Задача церковной общины — быть

хранительницей и толковательницей учения Иисуса, быть тем пространством, в котором оно воплощается в жизнь.

Вопреки мнению Лютера, быть христианином — значит следовать учению Иисуса везде и всегда, будь то в личной духовной практике, в общественной или профессиональной деятельности, в семейной жизни. Быть христианином — значит всегда и везде искать то высшее измерение, которое открыто Иисусом, Его личностью и Его проповедью. Быть христианином — значит по велению Иисуса «отказаться от жизни по законам земного бытия и войти в иное бытие»[26].

Отказ от жизни по земным законам предполагает готовность плыть против течения. Это всегда требует духовного героизма, а в ситуации прямых гонений — исповедничества и мученичества. Иисус первым прошел по пути, по которому ведет Своих последователей. И Он не указал им иного пути.

[26] *Швейцер А.* Жизнь и мысли. С. 35.

Библиография[1]

I. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988.

Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum / editio tertia decima revisa. Stuttgart, 1988 (3. Druck).

Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph: Adjuvantibus H. Bardke et al. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.

Novum Testamentum graece. Cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle. Novis curis elaboraberunt Ewrin Nestle et Kurt Aland / editio vicesima quinta. London, 1975.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart, 1979.

II. ТВОРЕНИЯ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ[2]

Августин

Об упреке и благодати // PL 44, 915–946. Русский перевод: *Августин, блж.* О предопределении святых / пер. с лат. Д. В. Смирнов // *Августин, блж.* Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 217–266.

О граде Божием: De civitate Dei // PL 41, 13–801. Русский перевод: *Августин, блж.* О Граде Божием. М., 1994. Т. 1–4.

О даре пребывания: De dono perseverantiae // PL 45, 993–1054. Русский перевод: *Августин, блж.* О даре пребывания / пер.

[1] В Библиографию включены только печатные издания, цитированные в настоящей книге.

[2] Названия творений латинских и греческих авторов, содержащихся в Патрологии Миня, указываются на латинском языке.

с лат. Д. В. Смирнов // *Августин, блж.* Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 381–457.

О Нагорной проповеди Господа: De sermone Domini in Monte // PL 34, 1229–1308.

О посещении больных: De visitatione infirmorum // PL 40, 1147–1158.

О предопределении святых: De praedestinatione sanctorum. PL 44, 959–992. Русский перевод: *Августин, блж.* О предопределении святых / пер. с лат. Д. В. Смирнов // *Августин, блж.* Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 321–374.

О согласии евангелистов: De consensu evangelistarum. PL 34, 1041–1230. Русский перевод: *Августин, блж.* О согласии евангелистов // Творения. Ч. 10. Киев, 1906.

Амвросий Медиоланский

О вере: De fide ad Gratianum augustum libri V // PL 16, 527–698.

Афанасий Александрийский

Из Бесед на Евангелие от Матфея: Ex sermonibus sive commentariis in Evangelium Matthaei // PG 27, 1364–1389. Русский перевод: *Афанасий Великий, свт.* Творения. Сергиев Посад, 1903. Т. 4. С. 423–444.

Василий Великий

Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла: Homilia 9: Quod Deus non est auctor malorum // PG 31, 329–354. Русский перевод: *Василий Великий, свт.* Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла // Творения. 1993. Ч. 4. — (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 8. Кн. 2). С. 142–163.

Беседа 10, На гневливых: Homilia 10, adversus eos qui irascuntur // PG 31, 353–372. Русский перевод: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 4. М., 1846. — (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 8. Кн. 3). С. 163–178.

Правила, кратко изложенные = Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах: Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG 31, 1051–1306. Русский перевод: *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Творения. 1991. Ч. 5. — (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 9. Кн. 2). С. 211–375.

Григорий Богослов

Слово 2: Oratio 2, Apologetica, de sacerdotio // PG 35, 500–518. Русский перевод: *Григорий Богослов, свт.* Слово 3 // Творения. Т. 1. М., 2007. — (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 1). С. 27–60 [Слово 3]; (нумерация в PG и русского перевода различается).

Слово 4, против Юлиана: Oratio 4, Contra Julianum imperatorem prior invectiva // PG 35, 531–663. Русский перевод: *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. М., 2007. С. 61–106.

Слово 27. Против евномиан и о богословии первое: Oratio 27, Contra Eunomianos, theologica. 1. PG 36, 11–26. Русский перевод: *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. М., 2007. С. 327–332.

Стихотворения богословские 25, На гневливость: Carmina moralia. 25, Adversus iram // PG 37, 813–851. Русский перевод: *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 2. М., 2007. С. 132–143.

Григорий Нисский

О Блаженствах: De beatitudinibus, orationes 1–8 // PG 44, 1193–1302. Русский перевод: *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 359–478. — (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 38. Кн. 4.)

О жизни Моисея-законодателя: De vita Moysis // PG 44, 297–430. Русский перевод: *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя. М., 2009.

О молитве Господней: De oratione Dominica // PG 44, 1119–1194. Русский перевод: *Григорий Нисский, свт.* О молитве // Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 380–469. — (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 37. Кн. 2.)

Послание к Олимпию о совершенстве: De perfectione christiana ad Olympium monachum // PG 46, 252–285. Русский перевод: *Григорий Нисский, свт.* О совершенстве и о том, каким должно быть христианину: К Олимпию монаху // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 224–262. — (Творения святых отцов в русском переводе. Т. 44. Кн. 3.)

Дидахи

Дидахи (Учение двенадцати апостолов) // SC. 248. Русский перевод: Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 17–38.

Дорофей Газский

Поучения: Doctrinae // SC. 92. Русский перевод: *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения и послания. М., 1900.

Ерм

Пастырь: Pastor. Die Apostolichen Väter / Hrsg. F. X. Funk. Tübingen; Leipzig, 1901 (Kirchen- und dogmengeschichtliche Quellenschriften; 2.). S. 145–239. Русский перевод*: Ерм.* Пастырь / пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 198–285.

Ефрем Сирин

Толкование на Четвероевангелие: Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709) / Ed. Leloir L. Dublin, 1963. Русский перевод: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1896 (пер. с армянской версии).

Игнатий Богоносец

Послание к Ефесянам: Epistula ad Ephesios // SC. 10, 66–93.

Послание к Поликарпу: Epistula ad Polycarpon // SC. 10, 170–181.

Послание к Римлянам: Epistula ad Romanos // SC. 10, 124–139.

Русский перевод: Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 307–316, 328–333, 346–350.

Иероним Стридонский

Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля: Commentariorum in Ezechielem prophetam/ Lib. I–XIV // PL 25, 15–490. Русский перевод: *Иероним Стридонский, блж.* Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля // Творения. Киев, 1912. Ч. 10–11.

Изречения пустынных отцов

Изречения пустынных отцов: Apophthegmata Patrum // PG 65, 71–442. Русский перевод многих изречений представлен в кн.: Древний патерик. М., 2002.

Иларий Пиктавийский

Комментарий на Евангелие от Матфея: Commentarius in Matthaeum // PL 9, 917–1078.

Иоанн Златоуст

Беседы на Евангелие от Иоанна: Homiliae in Ioannem // PG 59. Русский перевод: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 8. Кн. 1–2. СПб., 1902.

Беседы на Первое Послание к Коринфянам: Homiliae in Epistolam primam ad Corynthеos // PG. 61, 11–382. Русский перевод: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 10. Кн. 1. СПб., 1904. С. 8–458.

Беседы на псалмы: Expositiones in Psalmos. PG 55, 35–498. Русский перевод: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы // Творения. Т. 5. Кн. 1. СПб., 1899. С. 5–412.

Беседы о покаянии: Homiliae 9, de poenitentia // PG 49, 277-350. Русский перевод: *Иоанн Златоуст, свт.* О покаянии // Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 308–391.

О священстве: De sacerdotio. Libri 1–6 // PG 48, 623–692. Русский перевод: *Иоанн Златоуст, свт.* О священстве // Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1895. С. 403–484.

Толкование на Послание к Римлянам: Commentarius in Epistolam ad Romanos // PG. 60, 391–682. Русский перевод: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 9. Кн. 2. СПб., 1902. С. 483–859.

Толкование на святого Матфея-евангелиста: Homiliae in Mattheum, 1–90 // PG 57–58. Русский перевод: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея-евангелиста // Творения. Т. 7. Кн. 1–2. СПб., 1901.

Иоанн Синайский

Лествица: Scala Paradisi // PG 88, 631–1164. Русский перевод: Иоанн, *игум. Синайский*. Лествица. М., 2002.

Ипполит Римский

Апостольское предание: Traductio Apostolica // SC. 11. Русский перевод: «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296.

Ириней Лионский

Против ересей: Adversus haereses. Libri I–V // SC. 263–264; 293–294; 210–211; 100; 152–153. Русский перевод: *Ириней*

Лионский, сщмч. Творения / пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. М., 1996[р].

Исаак Сирин

Слова подвижнические: *Mar Isaacus Ninivita.* De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Paris, 1909. Русский перевод: *Аввы Исаака Сириянина* Слова подвижнические / пер. под ред. С. И. Соболевского. Сергиев Посад, 1911.

Второе собрание: The Second Part. Chapters IV–XLI // ed. S. P. Brock. CSC. O 554–555. Русский перевод: *Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / пер. митр. Илариона (Алфеева). СПб., 2003.

Главы о знании (не изданы). Русский перевод [избранные главы]: *Исаак Сирин, прп.* Беседа 3 // *Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / пер. митр. Илариона (Алфеева). СПб., 2003. С. 75–85.

Исидор Пелусиот

Письма: Epistolarum libri I–V // PG 78, 177–1646. Русский перевод: *Исидор Пелусиот, прп.* Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5.

Иустин Философ

1-я апология: Apologia prima // PG 6, 327–440. Русский перевод: *Иустин Философ, мч.* Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // Творения. М., 1892. С. 31–104.

Киприан Карфагенский

Киприан Карфагенский. Книга о молитве Господней: De Dominica oratione // CSEL 3/1, 187–205. Русский перевод: *Киприан Карфагенский, свт.* Творения. М., 1999. С. 252–273.

Кирилл Александрийский

Толкование на Евангелие от Матфея: Commentarii in Matthaeum (in catenis). Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche / ed. J. Reuss. Berlin, 1957. S. 96–135.

Кирилл Иерусалимский

Поучения тайноводственные: Catecheses mystagogicae quinque // PG 33, 1065–1131; SC. 126. Русский перевод: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.

Климент Александрийский

Кто из богатых спасется: Quis dives salvetur // PG 9, 603–652. Русский перевод: *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2009. С. 238–276.

Строматы: Stromata. Clemens Alexandrinus: [Werke] / hrsg. O. Stählin, L. Früchtel. Bde. 2–3. Leipzig, 1985[4]. Русский перевод: *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1–3. СПб., 2003.

Климент Римский

1-е послание к Коринфянам: Epistula I ad Corinthios. Die Apostolichen Väter / hrsg. F. X. Funk. Tübingen; Leipzig, 1901. — (Kirchen- und dogmengeschichtliche Quellenschriften; 2.) S. 33–68.

2-е послание к Коринфянам: Epistula altera ad Corinthios. Die Apostolichen Väter. S. 69–79.

Русский перевод: Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 111–164.

Макарий Египетский

Беседы [Собрание типа I]. *Makarios/Symeon.* Reden und Briefe / hrsg. H. Berthold. Bde. 1–2. Berlin, 1973. Русский перевод: *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / предисл., пер., комм., указ. А. Г. Дунаева. М., 2002.

Духовные беседы [Собрание типа II]: Homiliae spirituales 50. Die 50 geistlichen Homilien des *Makarios /* hrsg. H. Doerris, E. Klostermann, M. Krueger. B., 1964. Русский перевод*: Макарий Великий, прп.* Духовные беседы, послания и слова. М., 2002.

Максим Исповедник

Диспут с Пирром: Disputatio cum Pyrrho // PG 91, 287–354. Русский перевод: *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром / пер. Д. Е. Афиногенова // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 136–237.

Ориген

Беседы на Евангелие от Луки: Homiliae in Lucam // PG 13, 1801–1902.

Ориген. Беседы на Песнь песней: Homiliae in Canticum Canticorum // GCS33, 26–60.

О молитве: De oratione libellus // PG 11, 415–562. Русский перевод: Ориген. О молитве / пер. Н. И. Корсунского // *Ориген*. О молитве. Увещание к мученичеству. СПб., 1897. С. 6–164.

О началах: De principiis // PG 11, 115–414. Русский перевод: *Ориген*. О началах. СПб., 2000.

Против Цельса: Contra Celsum // SC. 132, 136, 147, 150. Русский перевод: [Книги 1–4] *Ориген*. Против Цельса. Казань, 1912.

Схолии на псалмы: Scholia in Psalmos. *Pitra J. B.* Analecta Sacra Spicilegio Solismensi parata. Venetia, 1882–1883. Vol. 2. P. 444–483; Vol. 3. P. 1–236, 242–245, 248–364 (сочинение принадлежит Евагрию Понтийскому, см. *apud* CPG N2455).

Фрагменты = Толкование на Евангелие от Матфея (фрагменты): Homiliae in Matthei (fragm.) // GCS41/1, 13–235.

Поликарп Смирнский

Послание к Филиппийцам: Epistula ad Philippenses // SC. 10, 202–222. Русский перевод: *Поликарп Смирнский, сщмч.* Послание к филиппийцам / пер. прот. П. Преображенского // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 359–365.

Послание Варнавы

Послание Варнавы: Epistula Barnabae // SC. 172. Русский перевод: Послание ап. Варнавы // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 39.

Послание к Диогнету

Послание к Диогнету: Epistula ad Diognetum // SC. 33. Русский перевод: *Иустин Мученик, св.* Послание к Диогнету // Творения. М., 1892. С. 371–386 (атрибуция послания св. Иустину в издании русского перевода ошибочна).

Псевдо-Иоанн Златоуст

Комментарий на Евангелие от Матфея: Eruditi commentarii in Evangelium Matthaei incerto auctore. PG 56, 611–946.

Симеон Новый Богослов

Слова нравственные: *Syméon le Nouveau Théologien*. Traités théologiques et éthiques / ed. J. Darrouzès. T. I (Theol. 1–3; Eth. 1–3) // SC. 122. Paris, 1966; T. II (Eth. 4–15) // SC. 129. Paris, 1967.

Слова огласительные. *Syméon le Nouveau Théologien*. Catéchèses / ed. B. Krivochéine, J. Paramelle. T. I (Cat. 1–5) // SC. 96. Paris, 1963; T. II (Cat. 6–22) // SC. 104. Paris, 1964; T. III (Cat. 23–34) //

SC. 113. Paris, 1965. Русский перевод: Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892.

Тертуллиан

Апологетик: Apologeticum // CCSL 1, 85–171.

К Скапуле: Ad Scapulam // CCSL 2, 1127–1132. Русский перевод: *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Апологетик. К Скапуле / пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2005.

О молитве: De oratione // CCSL 1, 255–274. Русский перевод: *Тертуллиан*. Избранные сочинения / Сост. А. Столяров. М., 1994. С. 294–306.

О поощрении целомудрия: De exhortatione castitatis // CCSL 2, 1015–1035.

Об идолопоклонстве: De idololatria // CCSL 2, 1101–1124. Русский перевод: *Тертуллиан*. Избранные сочинения / сост. А. Столяров. М., 1994. С. 249–272, 358–368.

Против Маркиона: Adversus Marcionem // CCSL. Vol. 1. P. 441–726. Русский перевод: *Тертуллиан*. Против Маркиона / пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2010.

Феодор Студит

Большое Оглашение: Sermones magnae catecheseos / ed. J. Cozza-Luzi. *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. R., 1905. T. 9/1; 10. Русский перевод: *Феодор Студит, прп.* Великое оглашение // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 1. СПб., 1907. С. 457–970.

Ямбы. *Theodoros Studites.* Jamben auf verschiedene Gegenstände. Einleit., krit. Text, Übers. und Komment. v. P. Speck. B., 1968. — (Supplementa Byzantina; 1). Русский перевод: Эпиграммы нашего святого отца и исповедника Феодора, игумена Студийского, стихотворения о различных предметах, в ямбах / пер. А. В. Фролова // *Феодор Студит, прп.* Творения. Т. 3. М., 2012. С. 850–894. — (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 7).

Феофил Антиохийский

К Автолику: Ad Autolicum. Lib. I–III // PG 6, 1023–1168. Русский перевод: *Феофил Антиохийский*. К Автолику / пер. прот. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 128–191.

Филарет Московский

Слово в Неделю 19 по Пятидесятнице // *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Слова и речи. М., 1873. Т. 1. С. 285–289.

III. ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. 1а. Евангелие от Матфея 1–13 / ред. М. Симонэтти, Ю. Р. Варзонин. Тверь, 2007.

Евсевий Памфил. Церковная история: *Eusébe de Césarée.* Histoire ecclésiastique: Livres 5–7 / ed. G. Bardy. Paris, 1955 (SC. 41). Русский перевод: *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993.

Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2011.

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 1–3. М., 1997–1999.

Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999.

Лютер М. Нагорная проповедь // *D. Martin Luthers Werke.* Kritische Gesamtausgabe. Bd. 32: Predigten, 1530; Reihenpredigten über Matthäus 5–7 1530/32. Weimar, 1906. S. 299–544.

Лютер М. О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986. С. 290–545.

Сказания о начале славянской письменности / пер., комм.: Б. Флоря. М., 1981. — (Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы).

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2008.

Сократ Схоластик. Церковная история: *Sokrates*. Kirchengeschichte. Hrsg. v. G. Ch. Hansen. B., 1995. Русский перевод: *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.

Талмуд. Т. 9 (Гемара: Трактат Шаббат, главы 1–7). М., 2012; Т. 10 (Гемара: Трактат Шаббат, главы 8–24). М., 2013.

Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, пер. с древнеевр. и арам. и коммент. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб., 1996.

Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 24. М., 1957; Т. 25. М., 1937; Т. 56. М., 1945; Т. 85. М., 1935.

Филон Александрийский. Апология в защиту иудеев: *Philonis Alexandrini.* Opera quae supersunt / ed. L. Cohn, S. Reiter. Berlin, 1915. Vol. 6. P. 191–200.

Фома Аквинский. Сумма теологии: Summa theologiae // Opera omnia. T. 4-12. Roma, 1888–1906. Русский перевод*: Фома Аквинский.* Сумма теологии / пер. А. В. Апполонов. Т. 1–4. М., 2006–2012.

Discoveries in the Judaean Desert. Vol. 25 / ed. É. Puech. Oxford, 1998.

IV. ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян Р. Г. Талион и золотое правило (Критический анализ сопряженных контекстов) // Вопросы философии. 2001, № 3. С. 72–84.

Барт К. Церковная догматика. Т. 1–3. М., 2007–2014.

Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911.

Бердяев Н. А. Царство Божие и царство кесаря // Избранные философские сочинения 1920-х гг. М.; Берлин, 2015. С. 13–48.

Бонхёффер Д. Хождение вслед. М., 2002.

Брей Дж. Отче наш. Размышления о молитве Господней. Черкассы, 2011.

Гершензон М. О. Нагорная проповедь // Символ. № 28 (Париж, 1992). С. 267–277.

Данн Дж. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск «исторического Иисуса»? М., 2009.

Ельчанинов А., свящ. Записи. М., 1992.

Зегжда С. А. Александро-Невское братство. СПб., 2008.

Иисус и Евангелия: Словарь / ред. Дж. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. Т. 1–2. М., 2003.

Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. Изд. 6-е. М., 2013.

Его же. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. М., 2016.

Его же. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 4-е. М., 2013.

Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. СПб., 2002.
Каутский К. Происхождение христианства. М., 1990.
Лукашевич А. А., Турилов А. А., Гусейнова З. М. Блаженны // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 347–352.
Луц У. Нагорная проповедь (Мф. 5–7). Богословско-экзегетический комментарий. М., 2014.
Майер Г. Послание Иакова. М., 2012.
Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
Муретов М. Д. Евангелие по Матфею // *Муретов М. Д.* Избранные труды. М., 2002. С. 193–259.
Ницше Ф. Антихристианин: Опыт критики христианства // Сумерки богов. М., 1990. С. 17–93.
Его же. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего // Сочинения. Т. 2. М., 1996. С. 238–406.
Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея. М., 1998.
Райт К. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы, 2011.
Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991.
Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Париж, 1952.
Сторки А. Иисус и политика. Противостояние властей. Черкассы, 2008.
Фокин А. Р. Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. Т. 16. С. 557–581.
Хейз Р. Этика Нового Завета. М., 2005.
Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996.
Эрман Б. Искаженные слова Иисуса. М., 2009.
Янси Ф. Иисус, Которого я не знал. М., 2014.

Albright W. F., Mann C. S. Matthew. New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 1971.
Allison D. C. The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination. New York, 1999.
Anchor Bible Dictionary. Vol. 4. New York, 1992.
Banning J. van. Il Padre nostro nell'Opus imperfectum in Matthaeum // Gregorianum. 71/2. Roma, 1990. P. 293–313.

Banning J. van. Opus imperfectum in Matthaeum // CCSL 87b. Tournhout, 1988.

Barackman F. H. Practical Christian Theology. Examining the Great Doctrines of the Faith. 3rd edition. Grand Rapids, 1998.

Barton S. C. Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew. Cambridge, 1994.

Beare F. W. The Gospel According to Matthew: A Commentary. Oxford, 1981.

Betz H. D. Essays on the Sermon on the Mount. Philadelphia, 1985.

Black M. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. 2nd ed. Oxford, 1957.

Bock B. L. Jesus according to Scripture. Restoring the Portrait from the Gospels. Grand Rapids, 2002.

Bockmuehl M. Seeing the Word. Refocusing New Testament Study. Grand Rapids, 2006.

Bornkamm G., Barth G., Held H. J. Tradition and Interpretation in Matthew. Philadelphia, 1963.

Bornkamm G. Jesus of Nazareth. New York; Evanston; London, 1960.

Brake D. L., Bolen T. Jesus. A Visual History. Grand Rapids, 2014.

Brooke G. J. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. Minneapolis, 2005.

Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. Oxford, 1963.

Bultmann R. The Theology of the New Testament. Vol. 1. Waco, CA, 2007.

Carlston Ch. E., Evans C. A. From Synagogue to Ecclesia. Matthew's Community at the Crossroads. Tübingen, 2014.

Childs B. S. Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis, 1992.

Cohen D. Law, Sexuality and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens. Cambridge, 1991.

Cook E. M. Dictionary of Qumran Aramaic. Winona Lake, 2015.

Crossan J. D. The Greatest Prayer. Rediscovering revolutionary message of the Lord's Prayer. London, 2011.

Cullmann O. Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History. London; Philadelphia, 1962.

Dalman G. Die Worte Jesu. Band 1. Leipzig, 1930.

Davies W. D., Allison D. C. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vols. 1–3. Edinburgh, 1988–1997.

Davies W. D. The Setting of the Sermon on the Mount. Cambridge, 1964.

Davis J. F. Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5. 38–42. London; New York, 2005.

Deines R. Not the Law but the Messiah: Law and Righteousness in the Gospel of Matthew — An Ongoing Debate // Built upon the Rock. Studies in the Gospel of Matthew / edited by D. M. Gartner and J. Holland. Grand Rapids; Cambridge, 2008. P. 53–84.

Deutsch C. Hidden Wisdom and the Easy Yoke. Sheffield, 1987.

Dibelius M. Die Bergpredigt. Botschaft und Geschichte. Tübingen, 1953.

Dodd C. H. The Primitive Catechism and the Sayings of Jesus // New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson / ed. By A. J. B. Higgins. Manchester, 1959. P. 106–118.

Dupont J. Les béatitudes. Vol. 1: Le problème littéraire. Bruxelles, 1958.

Evans C. A. Matthew. Cambridge, 2012.

Fiebig P. Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes. Gutersloh, 1927.

Fitzmyer J. A. The Dead Sea Scrolls and Christian Origins. Grand Rapids; Cambridge, 2000.

Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation and Notes. New York, 1985.

France R. T. The Gospel of Matthew. Grand Rapids; Cambridge, 2007.

Gardner R. B. Matthew. Scottdale, 1991.

Gerhardsson B. The Matthaean Version of the Lord's Prayer // The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke. Vol. I / ed. by W. C. Weinrich. Macon, GA, 1984. P. 207–220.

Goldsmith M. Matthew and Mission. The Gospel through Jewish Eyes. Reading, 2001.

Goulder M. D. The Composition of the Lord's Prayer // Journal of Theological Studies. 14 (1963). P. 32–45.

Grassi J. A. Informing the Future. Social Justice in the New Testament. New York; Mahwah, NJ, 2003.

Guelich R. A. The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding. Waco, Texas, 1982.

Gundry R. H. Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art. Grand Rapids, 1982.

Hannan M. The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew. London; New York, 2006.

Hauerwas S. Matthew. London, 2006.

Hengel M. The Four Gospels and the Gospel of Jesus Christ. Harrisburg, PA, 2000.

Hill D. The Gospel of Matthew. London, 1972.

Holmås G. O. Prayer and Vindication in Luke–Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimating and Edifying Objective of the Lukan Narrative. New York, 2011.

Honeyman A. M. The Etymology of Mammon // Archivum linguisticum. 4 (1952). P. 60–65.

Horsley R. A. Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. New York, 1987.

Hultgren A. The Parables of Jesus. A Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 2000.

Jeremias J. Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen, 1966.

Jeremias J. Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period. Philadelphia, 1969.

Jeremias J. Jesus and the Message of the New Testament. Minneapolis, 2002.

Jeremias J. The Sermon on the Mount. London, 1961.

Jones I. H. The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary. Leiden; New York; Köln, 1995.

Käsemann E. New Testament Questions of Today. Philadelphia, 1969.

Keener C. S. The Gospel of Matthew. A Socio-Rethorical Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 2009.

Kingsbury J. D. Matthew: Structure, Christology, Kingdom. Philadelphia, 1965.

Kissinger W. S. The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography. London, 1975.

Kister M. Words and Formulae in the Gospels in the Light of Hebrew and Aramaic Sources // The Sermon on the Mount and Its Jewish Setting / ed. by H. J. Becker and S. Ruzer. Paris, 2005. P. 117–147.

Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J. Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 1. Leiden, 1967; Bd. 2. Leiden, 1974; Bd. 3. Leiden, 1983; Bd. 4. Leiden, 1990.

Köstenberger A. J., Scott Kellum L., Quarles Ch. L. The Craddle, the Cross and the Crown. An Introduction to the New Testament. Nashville; Tennessee, 2009.

Kümmel W. G. Theology of the New Testament according to Its Major Witnesses. Nashville, 1973.

Ladd G. E. A Theology of the New Testament. Grand Rapids, 1993.

Lee D. Transfiguration. London; New York, 2004.

Lloyd-Jones M. Studies in the Sermon on the Mount. 2nd ed. Nottingham, 1976 (reprint 2009).

Luccio P. di. The Quelle and the Targums. Righteousness in the Sermon on the Mount/Plain. Roma, 2009.

Luz U. Matthew 1–7: A Commentary. Minneapolis, 1989.

Luz U. The Theology of the Gospel of Matthew. Cambridge, 2011.

Manson T. W. The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary. London, 1949.

Massey A. I. Interpreting the Sermon on the Mount in the Light of Jewish Tradition as Evidenced in the Palestinian Targums on the Pentateuch. Selected Themes. Lewiston; Queenston; Lampeter, 1991.

McNamara M. Some Targum Themes // Justification and Variegated Nomism / ed. by D. A. Carson, P. O'Brien, M. A. Seifrid. Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism. Tübingen; Grand Rapids, 2001. P. 303–356.

Meier J. P. A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Vol. I: The Roots of the Problem and the Person. New York, 1991; Vol. II: Mentor, Message, and Miracles. New York, 1994; Vol. III: Companions and Competitors. New Haven; London, 2001; Vol. IV: Law and Love. New Haven; London, 2009.

Meier J. P. Law and History in Matthew's Gospel. Rome, 1976.

Meier J. P. Matthew. Collegeville, Minnesota, 1980.

Meier J. P. The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel. Eugene; Oregon, 2004.

Metzler N. The Lord's Prayer. Second Thoughts on the First Petition // Authenticating the Words of Jesus / ed. by B. Chilton and C. A. Evans. Boston; Leiden, 2002. P. 187–202.

Moloney F. J. A Hard Saying. The Gospel and Culture. Collegeville, 2001.

Montefiore C. G. The Synoptic Gospels. Vol. 2. London, 1909.

Morris L. The Gospel According to Matthew. Grand Rapids; Leicester, 1992.

Neumann F. The New Heart. An Introduction to the Sermon on the Mount. Princeton, 1991.

Neusner J., Chilton B. D., Levine B. A. Torah Revealed, Torah Fulfilled. Scriptural Laws in Formative Judaism and Early Christianity. New York; London, 2008.

Neyrey J. M. Honor and Shame in the Gospel of Matthew. Louisville, Kentucky, 1998.

Nolland J. The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids; Cambridge, 2005.

Oakman D. E. The Lord's Prayer in Social Perspective // Authenticating the Words of Jesus / ed. by B. Chilton and C. A. Evans. Boston; Leiden, 2002. P. 137–186.

Pennington J. T. Heaven and Earth in the Gospel of Matthew. Grand Rapids, 2007.

Pennington J. T. Reading the Gospels Wisely. Grand Rapids, 2012.

Perrin N. Jesus and the Language of the Kingdom. London, 1976.

Reisinger E. C. The Law and the Gospel. Phillipsburg, NJ, 1997.

Reumann J. Jesus in the Church's Gospels. Modern Scholarship and the Earliest Stories. Philadelphia, 1968.

Ridderbos H. N. Matthew. Grand Rapids, 1987.

Roh T. Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem unchristlichen Bildfeld. Freiburg, Schweiz; Göttinhen, 2001.

Rowe R. D. God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship to the Psalms. Leiden; Boston; Köln, 2002.

Sanders E. P. Jesus and Judaism. Philadelphia, 1985.

Sawicki M. Crossing Galilee. Architectures of Contact in the Occuiped Land of Jesus. Harrisburg, PA, 2000.

Schnackenburg R. The Gospel of Matthew. Grand Rapids; Cambridge, 2002.

Schnelle U. Theology of the New Testament. Grand Rapids, 2007.

Schrage W. The Ethics of the New Testament. Minneapolis, 1988.

Schubert K. The Sermon on the Mount and the Qumran Texts // The Scrolls and the New Testament / ed. by K. Stendahl. New York, 1957. P. 118–128.

Schweizer E. Matthew's Church // The Interpretation of Matthew / ed. by G. Stanton. London; Philadelphia, 1983. P. 129–155.

Schweizer E. The Good News according to Matthew. Atlanta, 1975.

Scott Spenser F. What Did Jesus Do? Gospel Profiles of Jesus' Personal Conduct. Harrisburg; London; New York, 2003.

Seifrid M. A. Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism // Justification and Variegated Nomism / ed. by D. A. Carson, P. O'Brien, M. A. Seifrid. Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism. Tübingen; Grand Rapids, 2001. P. 415–442.

Senior D. Matthew. Nashville, 1998.

Shillington V. G. The New Testament in Context. A Literary and Theological Textbook. London; New York, 2008.

Sigal Ph. The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew. Atlanta, 2007.

Snodgrass K. R. Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus. Grand Rapids; Cambridge, 2008.

Stanton G. N. A Gospel for a New People. Studies in Matthew. Edinburgh, 1992.

Stanton G. N. Matthew's Sermon on the Mount. Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis / ed. by G. F. Hawthorne with O. Betz. Grand Rapids; Tübingen, 1987. P. 181–192.

Stevenson K. W. The Lord's Prayer. A Text in Tradition. Minneapolis, 2004.

Stock A. The Method and Message of Matthew. Collegeville, Minnesota, 1994.

Strecker G. The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary. Edinburgh, 1988.

Subramanian J. S. The Lord's Prayer in the Gospel of Matthew // Resourcing New Testament Studies. Literary, Historical, and Theological Essays in Honor of David L. Dungan / ed. by A. J. McNicol, D. B. Peabody, J. S. Subramanian. New York; London, 2009. P. 107–122.

Swartley W. M. Covenant of Peace. The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics. Grand Rapids; Cambridge, 2006.

Taft R. F. The Precommunion Rites. Rome, 2000.

Talbert Ch. H. Reading the Sermon on the Mount. Character Formation and Decision Making in Matthew 5–7. Grand Rapids, 2004.

Talbert Ch. H. Matthew. Grand Rapids, 2010.

The Critical Edition of Q / ed. by J. M. Robinson, P. Hoffmann and J. P. Kloppenborg. Leuven, 2000.

The Dictionary of Classical Hebrew / ed. D. J. A. Clines. Vol. 1–8. Sheffield, 1993–2011.

Tomson P. J. «If This Be from Heaven...» Jesus and the New Testament Authors in Their Relationship to Judaism. Sheffield, 2001.

Turner D. L. Matthew. Grand Rapids, 2008.

Viviano B. T. Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians. Studies in Biblical Theology. Fribourg, 2007.

Wierzbicka A. What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts. Oxford, 2001.

Windisch H. The Meaning of the Sermon on the Mount. Philadelphia, 1951.

Yoder J. H. He Came Preaching Peace. Scottdale, PA; Waterloo, ON, 2004.

Список сокращений

CCSL = Corpus Christianorum, series latina. Turnhout
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Louvain
PG = Patrologiae cursus completus, series graeca. / ed. J.-P. Migne. Paris
PL = Patrologiae cursus completus, series latina. / ed. J.-P. Migne. Paris
PTS = Patristische Texte und Studien. Berlin
SC = Sources Chrétiennes. Paris
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin

Именной указатель

БИБЛЕЙСКИЕ ИМЕНА

Аарон
Авель
Авессалом
Авраам
Адам
Акива
Андрей
Артаксеркс

Ваал
Варнава

Гедеон
Давид
Даниил

Ева
Елкана

Захария, пророк

Иаков Зеведеев
Иаков (Израиль)
Иегова, одно из имен Бога (см. Саваоф, Яхве)
Иисус, сын Сирахов
Илия
Иоанн Богослов
Иоанн Креститель
Иов
Ирод Великий
Исаак
Исаия

Каин

Ламех
Левий
Лука

Марк
Марфа
Матфей
Мелхиседек
Моисей

Ор

Павел
Петр (Симон Петр)

Раав

Саваоф, одно из имен Бога (см. Иегова, Яхве)
Сарра
Симеон
Соломон
Стефан

Тимофей

Филипп

Яхве, одно из имен Бога (см. Саваоф, Яхве)

СВЯТЫЕ, ИСТОРИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ, ПИСАТЕЛИ, ИСТОРИКИ, РЕДАКТОРЫ, ПЕРЕВОДЧИКИ

Августин, блж.
Амвросий Медиоланский
Апион
Апполонов А. В.
Апресян Р. Г.
Афанасий Александрийский, Великий
Афиногенов Д. Е.

Баллу Э.
Барт К.
Бердяев Н. А.
Бонхёффер Д.
Братухин А. Ю.
Брей Дж.
Бультман Р.

Варзонин Ю. Р.
Василий Великий
Вениамин (Казанский), сщмч.
Виндиш Г.

Газов-Гинзберг А. М.
Гершензон М. О.
Гиллель
Григорий Богослов
Григорий Нисский
Грин Г.
Грин Дж.
Гусейнова З. М.

Данн Дж.
Диогнет
Дорофей Газский, авва
Дунаев А. Г.

Евагрий Понтийский
Евсевий Памфил
Елизаров М. М.
Ельчанинов А., свящ.
Ерм
Ефрем Сирин

Зегжда С. А.

Игнатий Богоносец
Иеремиас Й.
Иероним Стридонский
Иларий Пиктавийский
Иларион (Алфеев), митр.
Иоанн Златоуст
Иоанн Кассиан Римлянин
Иоанн Синайский, Лествичник
Иосиф Флавий
Ипполит Римский
Ириней Лионский
Исаак Сирин
Исидор Пелусиот
Иустин Философ

Йодер Дж.

Кальвин Ж.
Кант И.
Карлстон Ч.
Каутский К.

Киприан Карфагенский
Кирилл, равноап.
Кирилл Александрийский
Кирилл Иерусалимский
Климент Александрийский
Климент Римский
Константин Философ
Кьеркегор С.

Лазарь
Ленин (Ульянов) В. И.
Лукашевич А. А.
Луц У.
Лютер М.

Майер Г.
Макарий Египетский
Макнайт С.
Максим Исповедник
Марк Аврелий
Маркион
Маршалл Г.
Мейендорф И., прот.
Муретов М. Д.

Ницше Ф.
Ньюман Б.

Олимпий
Ориген

Пелагий
Поликарп Смирнский
Преображенский П., прот.
Псевдо-Иоанн Златоуст

Райт К.
Ренан Э.

Силуан (Антонов), прп.
Симеон Новый Богослов
Симонэтти М.
Смирнов Д. В.
Соболевский С. И.
Сократ Схоластик
Софроний (Сахаров), архим.
Стайн Ф.
Сталин (Джугашвили) И. В.
Старков К. Б.
Столяров А.
Сторки А.

Тертуллиан
Толстой Л. Н., граф
Турилов А. А.

Феодор Студит
Феофил Антиохийский
Феодосия, императрица
Феофан Затворник
Феофил Антиохийский
Филарет Московский
Филон Александрийский
Флоря Б. Н.
Фокин А. Р.
Фома Аквинский

Хейз Р.

Цвингли У.

Шаммай
Швейцер А.
Штрекер Г.

Эванс К.
Эрман Б.

Юлиан Отступник

Янси Ф.

***

Aland K.
Albright W. F.
Alexandrinus C.
Allison D. C.

Banning J. van.
Barackman F. H.
Bardy G.
Barth G.
Barton S. C.
Baumgartner W.
Beare F. W.
Becker H. J.
Betz H. D.
Black M.
Bock D. L.
Bockmuehl M.
Bolen T.
Bornkamm G.
Brake D. L.
Brooke G. J.
Bultmann R.

Carlston Ch. E.
Carson D. A.
Childs B. S.
Chilton B. D.
Clark-Soles J.
Cohen D.
Cohn L.
Cook E. M.
Crossan J. D.
Cullmann O.

Dalman G.
Darrouzès J.
Davis J. F.
Davies W. D.
Deines R.
Deutsch C.
Dibelius M.
Dodd C. H.
Doerris H.
Dupont J.

Evans C. A.

Fiebig P.
Fitzmyer J. A.
France R. T.

Gardner R. B.
Gerhardsson B.
Goldsmith M.
Goulder M. D.
Grassi J. A.
Guelich R. A.
Gundry R. H.

Hannan M.
Hauerwas S.
Hawthorne G. F.
Held H. J.
Hengel M.
Higgins J. B.
Hill D.
Hoffmann P.
Holmås G. O.
Honeyman A. M.
Horsley R. A.
Hultgren A.

Jones I. H.

Käsemann E.
Keener C. S.
Kingsbury J. D.
Kissinger W. S.
Kister M.
Kloppenborg J. P.
Klostermann E.
Koehler L.
Köstenberger A. J.
Krivochéine B.
Krueger M.
Kümmel W. G.

Ladd G. E.
Lee D.
Levine B. A.
Lloyd-Jones M.
Luccio P. di.
Luz U.

Mai A.
Mann C. S.
Manson T. W.
Massey A. I.
McNamara M.
McNicol A. J.
Meier J. P.
Metzler N.
Moloney F. J.
Montefiore C. G.
Morris L.

Neumann F.
Neusner J.
Neyrey J. M.
Nolland J.

Oakman D. E.
O'Brien P.

Paramelle J.
Peabody D. B.
Pennington J. T.
Perrin N.
Philonis Alexandrini
Pitra J. B.
Puech É.

Quarles Ch. L.

Reisinger E. C.
Reiter S.
Reumann J.
Ridderbos H. N.
Robinson J. M.
Roh T.
Rowe R. D.
Ruzer S.

Sanders E. P.
Sawicki M.
Shillington V. G.
Schnelle U.
Schnackenburg R.
Schnelle U.
Schrage W.
Schubert K.
Schweizer E.
Scott Kellum L.
Scott Spenser F.
Seifrid M. A.
Senior D.
Sigal Ph.
Snodgrass K. R.
Speck P.
Stamm J. J.
Stanton G. N.
Stein R. H.
Stendahl K.
Stevenson K. W.
Stock A.
Strecker G.
Subramanian J. S.
Swartley W. M.
Symeon le Nouveau Theologien

Taft R. F.
Talbert Ch. H.
Theodoros Studites
Tomson P. J.
Turner D. L.

Viviano B. T.

Weinrich W. C.
Wierzbicka A.
Windisch H.

Yoder J. H.

Указатель цитат из Священного Писания

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Бытие

Быт. 1:1
Быт. 1:2–4
Быт. 1:27
Быт. 1:31
Быт. 1:7–8
Быт. 2:2
Быт. 2:24
Быт. 3:1–6
Быт. 3:1–7
Быт. 3:8
Быт. 3:13
Быт. 3:16
Быт. 3:19
Быт. 3:24
Быт. 4:3–8
Быт. 4:11
Быт. 4:19
Быт. 5:22, 24
Быт. 6:1–4
Быт. 6:6
Быт. 6:6–7
Быт. 8:1
Быт. 8:13–19
Быт. 8:21
Быт. 14:18
Быт. 14:20
Быт. 14:22
Быт. 17:12
Быт. 18:5
Быт. 18:19
Быт. 19:29
Быт. 21:17
Быт. 21:24
Быт. 22:1–2
Быт. 22:2–14
Быт. 22:17
Быт. 24:60
Быт. 25:27
Быт. 26:34
Быт. 28:9
Быт. 28:17
Быт. 29:15–30
Быт. 29:23–30:13
Быт. 30:22
Быт. 32:29
Быт. 32:30
Быт. 34:1–29
Быт. 34:25–31
Быт. 42:1–5
Быт. 42:15
Быт. 45:11
Быт. 47:31
Быт. 49:5–7
Быт. 49:8
Быт. 49:27

Исход

Исх. 1:17–20
Исх. 3:13–15
Исх. 4:14
Исх. 11:8

Исх. 12:1–2
Исх. 12:15–20
Исх. 13:6
Исх. 15:7
Исх. 16:2–31
Исх. 16:19–22
Исх. 16:20
Исх. 16:31
Исх. 19:16–20
Исх. 20:2–17
Исх. 20:5
Исх. 20:7
Исх. 20:10
Исх. 20:13
Исх. 20:14
Исх. 20:16
Исх. 20:17
Исх. 20:22
Исх. 21:1–11, 21, 26–27
Исх. 21:12, 15
Исх. 21:20–21
Исх. 21:23–2
Исх. 22:24
Исх. 22:25
Исх. 23:4–5
Исх. 23:22
Исх. 24:12–18
Исх. 24:17–19
Исх. 24:19–20
Исх. 25:23–30
Исх. 26:3–7
Исх. 29:32–34
Исх. 29:37
Исх. 30:1
Исх. 30:10
Исх. 30:29
Исх. 30:31–32
Исх. 31:18
Исх. 32:10–12
Исх. 32:15–19
Исх. 32:19
Исх. 33:20
Исх. 33:20–21
Исх. 34:1–2
Исх. 34:1–4, 28–29
Исх. 34:6–7
Исх. 34:28
Исх. 39:30–31
Исх. 40:10

Левит

Лев. 2:1–13
Лев. 2:3, 10
Лев. 2:13
Лев. 6:17, 25, 29
Лев. 7:1, 6
Лев. 7:12
Лев. 10:16
Лев. 11:7
Лев. 11:44–45
Лев. 16:29–31
Лев. 18:6–23
Лев. 18:19
Лев. 19:11
Лев. 19:18
Лев. 20:7
Лев. 21:17–23
Лев. 23:10–13
Лев. 24:5–9
Лев. 24:17
Лев. 25:39
Лев. 25:39–55
Лев. 25:44
Лев. 26:3–4, 11–12, 14–16

Числа

Чис. 5:11–31
Чис. 6:1–12
Чис. 11:1
Чис. 11:33
Чис. 12:9–10
Чис. 14:18
Чис. 16:46–49
Чис. 30:3
Чис. 31:14
Чис. 32:13
Чис. 35:16–18

Второзаконие

Втор. 1:16–17
Втор. 3:24
Втор. 4:13
Втор. 4:36
Втор. 4:39
Втор. 4:44
Втор. 5:1
Втор. 5:11
Втор. 5:17
Втор. 5:18
Втор. 5:20
Втор. 5:21
Втор. 5:22
Втор. 6:3–4
Втор. 6:4–5
Втор. 7–11
Втор. 8:6
Втор. 9:1
Втор. 9:9, 18
Втор. 10:12
Втор. 10:14
Втор. 11:11
Втор. 11:22
Втор. 13:5
Втор. 13:11
Втор. 14:1
Втор. 14:8
Втор. 14:28–29
Втор. 15:1–3
Втор. 15:4
Втор. 15:7–8
Втор. 15:9
Втор. 15:11
Втор. 16:18
Втор. 17:6
Втор. 17:7, 12
Втор. 17:13
Втор. 19:9
Втор. 19:15–21
Втор. 19:19
Втор. 19:20
Втор. 20:3
Втор. 21:10
Втор. 21:15
Втор. 21:21
Втор. 22:13–21
Втор. 22:21–24
Втор. 23:21–23
Втор. 24:7
Втор. 24:14
Втор. 24:19–22
Втор. 26:17
Втор. 27:9
Втор. 28:1–68
Втор. 28:9
Втор. 29:24–28
Втор. 30:19
Втор. 32:6

Иисуса Навина

Нав. 2, 1–6

Судей Израилевых

Суд. 8:30–31
Суд. 13:17–18
Суд. 20:26

1 Царств

1 Цар. 1:1
1 Цар. 2:7
1 Цар. 4:21–28
1 Цар. 7:16
1 Цар. 10:4–5, 21–23
1 Цар. 14:24
1 Цар. 15:35
1 Цар. 16:17
1 Цар. 17:43
1 Цар. 21:6
1 Цар. 28:10
1 Цар. 31:13

2 Царств

2 Цар. 1:12
2 Цар. 5:13
2 Цар. 7:2
2 Цар. 7:5
2 Цар. 7:6
2 Цар. 7:14
2 Цар. 11:1–27
2 Цар. 11:11
2 Цар. 12:16–20
2 Цар. 17:18–21
2 Цар. 19:7
2 Цар. 24:14

3 Царств

3 Цар. 2:8, 23
3 Цар. 2:3
3 Цар. 3:16–28
3 Цар. 7:48
3 Цар. 8:12
3 Цар. 8:17–19
3 Цар. 8:23–53
3 Цар. 8:27
3 Цар. 8:27–43
3 Цар. 8:29
3 Цар. 8:30, 39, 43, 49
3 Цар. 8:31
3 Цар. 8:38–39
3 Цар. 11:3
3 Цар. 14:11
3 Цар. 16:4
3 Цар. 18:26–29
3 Цар. 19:11–12
3 Цар. 21:23
3 Цар. 22:38

4 Царств

4 Цар. 4:1
4 Цар. 9:10, 36
4 Цар. 17:20

1-я Паралипоменон

1 Пар. 13:2
1 Пар. 17:13
1 Пар. 21:13
1 Пар. 22:10
1 Пар. 28:2
1 Пар. 28:6

2-я Паралипоменон

2 Пар. 2:6
2 Пар. 6:18
2 Пар. 13:11
2 Пар. 16:9
2 Пар. 20:3

1-я Ездры

1 Езд. 6:12

Товита

Тов. 4:7
Тов. 4:15
Тов. 13:4

Неемии

Неем. 9:1
Неем. 9:6
Неем. 9:17, 19, 27–28, 31

Есфирь

Есф. 4:3
Есф. 4:16

Иова

Иов 1:6
Иов 1:6–12
Иов 1:6–19, 2:1–7
Иов 2:1
Иов 2:1–6
Иов 3:4
Иов 5:15
Иов 10:21–22
Иов 19:25–27
Иов 22:12–14
Иов 24:23
Иов 31:1
Иов 34:21
Иов 38:1
Иов 38:17

Псалтирь

Пс. 1:1
Пс. 1:1–6
Пс. 2:12
Пс. 3:2–3, 8
Пс. 4:2
Пс. 5:9
Пс. 6:9
Пс. 6:11
Пс. 7:7
Пс. 7:9
Пс. 7:10
Пс. 7:18
Пс. 8:2
Пс. 9:19
Пс. 9:32–33
Пс. 9:38–39
Пс. 10:4
Пс. 10:7
Пс. 11:5
Пс. 11:6
Пс. 12:2–5
Пс. 14:2
Пс. 15:11
Пс. 16:8–9
Пс. 17:26–27
Пс. 17:33
Пс. 21:17
Пс. 23:3–4
Пс. 23:3–4, 6
Пс. 24:6
Пс. 24:8–9
Пс. 24:9
Пс. 26:1
Пс. 29:6
Пс. 31:1–2
Пс. 31:8
Пс. 31:9
Пс. 32:11
Пс. 32:12
Пс. 33:3
Пс. 33:6

Пс. 33:7
Пс. 33:9
Пс. 33:15
Пс. 33:16
Пс. 33:16–17
Пс. 33:19
Пс. 34:10
Пс. 35:5
Пс. 35:11
Пс. 36:1–7
Пс. 36:8–11
Пс. 36:37–39
Пс. 39:5
Пс. 39:12
Пс. 40:2
Пс. 41:2–3
Пс. 41:4
Пс. 42:3
Пс. 43:24
Пс. 50:3
Пс. 50:4, 9
Пс. 50:12
Пс. 50:19
Пс. 50:19
Пс. 51:11
Пс. 53:3
Пс. 58:7, 15
Пс. 62:2
Пс. 64:5
Пс. 64:8
Пс. 65:7
Пс. 67:5
Пс. 67:6
Пс. 67:21
Пс. 67:24
Пс. 68:17
Пс. 68:34
Пс. 70:15–16
Пс. 71:17–19
Пс. 72:1
Пс. 72:25
Пс. 73:21
Пс. 74:2
Пс. 75:2
Пс. 78:9
Пс. 79:6
Пс. 83:5–6
Пс. 83:13
Пс. 84:11–14
Пс. 85:9
Пс. 85:15
Пс. 88:16
Пс. 88:27
Пс. 93:12
Пс. 95:11
Пс. 96:2
Пс. 102:4
Пс. 102:8
Пс. 102:19
Пс. 105:3
Пс. 105:45–46
Пс. 106:18
Пс. 106:26
Пс. 109:1
Пс. 110:9
Пс. 111:1
Пс. 117:20
Пс. 117:22
Пс. 118:1–2
Пс. 118:3
Пс. 118:29–30
Пс. 118:29, 104
Пс. 118:40
Пс. 118:73
Пс. 118:76–77, 156, 159
Пс. 118:104, 128

Пс. 118:123
Пс. 118:131
Пс. 118:137
Пс. 118:142, 144
Пс. 118:174
Пс. 124:1–2
Пс. 126:1
Пс. 127:1
Пс. 127:5
Пс. 128:5
Пс. 131:13
Пс. 133:3
Пс. 134:21
Пс. 137:6
Пс. 137:7
Пс. 138:8
Пс. 138:11–12
Пс. 142:3, 9
Пс. 142:6
Пс. 143:15
Пс. 144:1
Пс. 144:9–10
Пс. 145:5
Пс. 146:6
Пс. 144:1
Пс. 148:3–5
Пс. 148:4
Пс. 149:4

Притчей Соломоновых

Притч. 3:13
Притч. 3:13, 18
Притч. 3:34
Притч. 4:17
Притч. 4:18–19
Притч. 6:7–9
Притч. 8:11
Притч. 8:34
Притч. 9:32, 34
Притч. 11:2
Притч. 12:20
Притч. 14:21
Притч. 15:3
Притч. 15:4
Притч. 15:33
Притч. 16:19
Притч. 16:20
Притч. 17:5
Притч. 18:13
Притч. 19:17
Притч. 20:27
Притч. 22:4
Притч. 22:12
Притч. 24:17–18
Притч. 25:21–22
Притч. 28:14
Притч. 29:18
Притч. 29:23
Притч. 30:26
Притч. 31:10
Притч. 31:27

Екклесиаста, или Проповедника

Еккл. 1:2
Еккл. 1:3–11, 14
Еккл. 1:14
Еккл. 2:1, 15, 19
Еккл. 2:4–11
Еккл. 2:11, 17, 26
Еккл. 2:21
Еккл. 3:9–10
Еккл. 4:4, 16
Еккл. 4:8
Еккл. 5:9–10, 12–15
Еккл. 6:2

Еккл. 6:9
Еккл. 9:7
Еккл. 12:8

Песни песней Соломона
Песн. 2:4

Премудрости Соломона
Прем. 3:13
Прем. 10:3
Прем. 14:3
Прем. 14:25, 30–31

Премудрости Иисуса, сына Срахова
Сир. 14:1–2
Сир. 14:10
Сир. 14:21
Сир. 23:1, 4
Сир. 25:11–12
Сир. 31:17
Сир. 34:15
Сир. 48:11
Сир. 50:30

Исаии
Ис. 1:10–17
Ис. 11:6
Ис. 29:13
Ис. 29:23
Ис. 30:27–28
Ис. 32:6 Ис. 38:10
Ис. 42:2–3
Ис. 44:22
Ис. 48:10
Ис. 49:15
Ис. 53:7
Ис. 53:10
Ис. 54:7–8
Ис. 54:8
Ис. 56:10–11
Ис. 58:3–7
Ис. 59:1–2
Ис. 60:1–2
Ис. 60:13
Ис. 60:19
Ис. 61:1–3
Ис. 61:8
Ис. 63:7
Ис. 63:16
Ис. 65:2–4
Ис. 65:22
Ис. 66:1
Ис. 66:2
Ис. 66:3
Ис. 66:15–17

Иеремии
Иер. 3:4, 19
Иер. 5:6
Иер. 7:2–7
Иер. 11:19
Иер. 11:20
Иер. 16:5
Иер. 17:10
Иер. 36:9
Иер. 44:4

Плач Иеремии
Плач 3:22

Иезекииля
Иез. 18:5–9
Иез. 18:5–9
Иез. 22:27
Иез. 23:18

Иез. 16: 4

Даниила

Дан. 3:70
Дан. 9:3
Дан. 10:3

Осии

Ос. 11:9

Иоиля

Иоил. 1:14
Иоил. 2:13
Иоил. 2:15–17
Иоил. 3:16

Амоса

Ам. 5:21

Ионы

Иона 3:5–9

Аввакума

Авв. 1:6–8

Софонии

Соф. 3:3

Захарии

Зах. 8:17
Зах. 9:9

Малахии

Мал. 1:6
Мал. 2:10

3-я Маккавейская

3 Макк. 6:2, 6

НОВЫЙ ЗАВЕТ

От Матфея

Мф. 3:2
Мф. 3:7–12
Мф. 3:10
Мф. 3:15
Мф. 3:16–17
Мф. 4:1
Мф. 4:1–11
Мф. 4:2
Мф. 4:4
Мф. 4:4, 7, 10
Мф. 4:5
Мф. 4:8
Мф. 4:10
Мф. 4:17
Мф. 4:19
Мф. 4:23
Мф. 5:1
Мф. 5:1–2
Мф. 5:3
Мф. 5:3–12
Мф. 5:3–16
Мф. 5:4
Мф. 5:5
Мф. 5:6
Мф. 5:6, 10, 20
Мф. 5:7
Мф. 5:8
Мф. 5:10
Мф. 5:10–11
Мф. 5:10–12
Мф. 5:11–12
Мф. 5:12
Мф. 5:13, 17
Мф. 5:13–16
Мф. 5:14–16
Мф. 5:16

Мф. 5:15
Мф. 5:16, 45, 48
Мф. 5:17
Мф. 5:17–19
Мф. 5:17–20
Мф. 5:20
Мф. 5:21–26
Мф. 5:21–26, 33–37
Мф. 5:21–47
Мф. 5:21–48
Мф. 5:25
Мф. 5:27–32
Мф. 5:33–37
Мф. 5:34–35
Мф. 5:37
Мф. 5:38–42
Мф. 5:39, 44
Мф. 5:43–47
Мф. 5:43–47
Мф. 5:44
Мф. 5:44–45
Мф. 5:45
Мф. 5:48
Мф. 6:1
Мф. 6:1–2
Мф. 6:1–6
Мф. 6:1–18
Мф. 6:1, 8, 14–15, 32
Мф. 6:1, 33
Мф. 6:2–4
Мф. 6:2, 5, 16
Мф. 6:2–18
Мф. 6:4, 6
Мф. 6:4
Мф. 6:5–8
Мф. 6, 6
Мф. 6:9–10
Мф. 6:9–13
Мф. 6:12
Мф. 6:13
Мф. 6:14–15
Мф. 6:16–18
Мф. 6:18
Мф. 6:19–7:11
Мф. 6:19–20
Мф. 6:19–21, 24–34
Мф. 6:23
Мф. 6:24
Мф. 6:25–32
Мф. 6:27
Мф. 6:33–34
Мф. 6:19–21
Мф. 6:22–23
Мф. 6:25–34
Мф. 6:34
Мф. 6:48
Мф. 7:1–3
Мф. 7:1–5
Мф. 7:3–5
Мф. 7:6
Мф. 7:7
Мф. 7:7–11
Мф. 7:9
Мф. 7:11
Мф. 7:12
Мф. 7:13–14
Мф. 7:13–27
Мф. 7:19–20
Мф. 7:21
Мф. 7:24–27
Мф. 7:28
Мф. 7:28–29
Мф. 7:28–8:1
Мф. 7:29
Мф. 8:5–10
Мф. 9:9

Мф. 9:14–17
Мф. 9:27
Мф. 10:1–4
Мф. 10:17–22
Мф. 10:23
Мф. 10:24
Мф. 10:28, 39
Мф. 10:34
Мф. 11:11
Мф. 11:25
Мф. 11:25–26
Мф. 11:29–30
Мф. 12:1–4
Мф. 12:4
Мф. 12:19–20
Мф. 12:24, 33–34
Мф. 12:34
Мф. 12:46–50
Мф. 13:12
Мф. 13:19
Мф. 13:22
Мф. 13:44–46
Мф. 14:15–21
Мф. 14:23
Мф. 15:2
Мф. 15:8
Мф. 15:14
Мф. 15:19
Мф. 15:22
Мф. 15:30
Мф. 15:32–38
Мф. 16:2–3
Мф. 16:8
Мф. 16:17–19
Мф. 16:18
Мф. 16:19
Мф. 16:25
Мф. 17:1–3
Мф. 17:5
Мф. 17:15
Мф. 17:21
Мф. 18:4
Мф. 18:8–9
Мф. 18:10
Мф. 18:11
Мф. 18:15
Мф. 18:15–17
Мф. 18:19–20
Мф. 18:21
Мф. 18:21–22
Мф. 18:22–25
Мф. 18:23–35
Мф. 18:33
Мф. 18:15–17
Мф. 19:3–9
Мф. 19:9
Мф. 19:10–12
Мф. 19:16–19
Мф. 19:17
Мф. 19:19
Мф. 19:21
Мф. 19:21–22
Мф. 19:23
Мф. 19:23–24
Мф. 19:24
Мф. 20:1–16
Мф. 20:16
Мф. 20:23
Мф. 20:34
Мф. 21:5
Мф. 21:31
Мф. 21:32
Мф. 21:42
Мф. 22:14
Мф. 22:21
Мф. 22:34–40

Мф. 22:35
Мф. 22:35–40
Мф. 22:37
Мф. 22:37–40
Мф. 22:38–40
Мф. 22:39
Мф. 22:40
Мф. 23:4
Мф. 23:4–7
Мф. 23:13
Мф. 23:13–15, 23, 25, 27, 29
Мф. 23:13–32
Мф. 23:14
Мф. 23:15–22
Мф. 23:17
Мф. 23:17, 19
Мф. 23:23
Мф. 23:24
Мф. 23:25
Мф. 23:25–26
Мф. 23:27
Мф. 23:28
Мф. 23:29–34
Мф. 24:3
Мф. 24:3–51
Мф. 24:4–5, 11, 23–24
Мф. 24:12
Мф. 24:24
Мф. 24:27
Мф. 24:29–31
Мф. 24:35
Мф. 25:1–13
Мф. 25:29
Мф. 25:31–46
Мф. 25:32–33
Мф. 25:46
Мф. 26:11
Мф. 26:26–28
Мф. 26:30
Мф. 26:36–46
Мф. 26:39
Мф. 26:41
Мф. 26:42
Мф. 26:42, 44
Мф. 26:43
Мф. 26:51–54
Мф. 26:64
Мф. 28:16–17

От Марка

Мк. 1:11
Мк. 1:22
Мк. 1:41
Мк. 2:18–22
Мк. 2:23–28
Мк. 3:4
Мк. 3:5
Мк. 3:13–14
Мк. 3:13–19
Мк. 3:31–35
Мк. 4:15
Мк. 4:19
Мк. 4:21
Мк. 4:24–25
Мк. 6:35–44
Мк. 6:46
Мк. 8:1–9
Мк. 9:1
Мк. 9:2–4
Мк. 9:7
Мк. 9:38–40
Мк. 9:43–48
Мк. 9:47
Мк. 9:49
Мк. 9:50
Мк. 10:10–12

Мк. 10:11
Мк. 10:19
Мк. 10:21
Мк. 10:21–22
Мк. 10:23–25
Мк. 11:25
Мк. 11:25–26
Мк. 12:10
Мк. 12:28–34
Мк. 12:31
Мк. 12:31, 33
Мк. 12:33
Мк. 13:3
Мк. 13:22
Мк. 13:31
Мк. 14:3–5
Мк. 14:7
Мк. 14:22–24
Мк. 14:26
Мк. 14:32–42
Мк. 14:36
Мк. 14:38
Мк. 14:47
Мк. 14:62
Мк. 16:15–16
Мк. 16:19

От Луки

Лк. 1:27
Лк. 1:69, 77
Лк. 2:24
Лк. 2:30
Лк. 2:49
Лк. 3:9
Лк. 3:22
Лк. 4:16–20
Лк. 4:25–27
Лк. 4:29
Лк. 4:32
Лк. 5:14
Лк. 5:16
Лк. 5:33–39
Лк. 6:1–5
Лк. 6:9
Лк. 6:12–13
Лк. 6:13
Лк. 6:20
Лк. 6:20–23
Лк. 6:20, 24
Лк. 6:21
Лк. 6:24–26
Лк. 6:27
Лк. 6:27–29
Лк. 6:29
Лк. 6:30
Лк. 6:31
Лк. 6:32–33
Лк. 6:34–36
Лк. 6:36
Лк. 6:37–42
Лк. 6:39
Лк. 6:43–44, 46
Лк. 6:47–49
Лк. 7:2–9
Лк. 7:37
Лк. 7:37–48
Лк. 8:12
Лк. 8:14
Лк. 8:43
Лк. 9:12–17
Лк. 9:28–30
Лк. 9:35
Лк. 10:21
Лк. 10:25
Лк. 10:25–28
Лк. 10:25–29

Лк. 10:27
Лк. 10:30–37
Лк. 10:33
Лк. 10:41–42
Лк. 11:1–2
Лк. 11:1–4
Лк. 11:5–8
Лк. 11:9–13
Лк. 11:11–12
Лк. 11:35–36
Лк. 12:1
Лк. 12:15
Лк. 12:16–21
Лк. 12:22–31
Лк. 12:32
Лк. 12:33–34
Лк. 12:58–59
Лк. 13:23–24
Лк. 13:25–27
Лк. 14:12–14
Лк. 14:24
Лк. 14:34–35
Лк. 15:8
Лк. 15:11–24
Лк. 16:8
Лк. 16:9, 11
Лк. 16:13
Лк. 16:13–14
Лк. 16:13–15
Лк. 16:15–17
Лк. 16:16
Лк. 16:17
Лк. 16:19–21
Лк. 17:20–21
Лк. 18:1–8
Лк. 18:10–14
Лк. 18:11
Лк. 18:11–12
Лк. 18:12
Лк. 18:20
Лк. 18:22
Лк. 18:22–23
Лк. 19:8–9
Лк. 19:9–10
Лк. 19:10
Лк. 20:17
Лк. 21:3
Лк. 21:37
Лк. 22:19
Лк. 22:19–20
Лк. 22:35–38
Лк. 22:39
Лк. 22:41–46
Лк. 22:42
Лк. 22:49–50
Лк. 23:34
Лк. 23:42
Лк. 24:51

От Иоанна

Ин. 1:14
Ин. 1:17
Ин. 1:18
Ин. 1:29, 36
Ин. 2:15–17
Ин. 2:16
Ин. 3:13
Ин. 3:16
Ин. 3:17
Ин. 3:19
Ин. 4:12
Ин. 4:13
Ин. 4:24
Ин. 5:17
Ин. 5:18
Ин. 5:22

Ин. 5:43
Ин. 6:3
Ин. 6:5–13
Ин. 6:15
Ин. 6:28–29
Ин. 6:33, 50–51, 58
Ин. 6:35, 48–51, 53
Ин. 6:38
Ин. 6:51
Ин. 6:60
Ин. 7:6
Ин. 7:24
Ин. 7:46
Ин. 8:1
Ин. 8:1–2
Ин. 8:3–11
Ин. 8:7
Ин. 8:12
Ин. 8:31–32
Ин. 8:31–36
Ин. 8:44
Ин. 9:28
Ин. 9:39–41
Ин. 10:1–9
Ин. 10:25
Ин. 10:31–32
Ин. 10:39
Ин. 12:4–6
Ин. 12:8
Ин. 12:27–28
Ин. 12:28
Ин. 12:47
Ин. 14:2
Ин. 14:4–6
Ин. 14:7–9
Ин. 14:11
Ин. 14:13–14
Ин. 15:7
Ин. 15:13
Ин. 15:18–20
Ин. 15:19
Ин. 16:7–11
Ин. 16:20
Ин. 16:23–24
Ин. 16:33
Ин. 17:1–26
Ин. 17:4
Ин. 17:6
Ин. 17:6, 11, 22, 25–26
Ин. 17:12
Ин. 18:10–11
Ин. 18:23
Ин. 18:36

Деяния

Деян. 1:9
Деян. 1:10–11
Деян. 1:17–19
Деян. 4:11
Деян. 7:25
Деян. 7:48–53
Деян. 8:32
Деян. 9:41
Деян. 13:26
Деян. 13:47
Деян., гл. 15
Деян. 15:1–6
Деян. 15:20, 29
Деян. 18:25–26
Деян. 19:9, 23
Деян. 19:18
Деян. 26:10
Деян. 28:28

Иакова

Иак. 1:5, 9–10

Иак. 1:13–14
Иак. 1:21
Иак. 1:22
Иак. 2:8
Иак. 3:13
Иак. 4:5
Иак. 5:1–3
Иак. 5:12
Иак. 5:16
Иак. 5:20

1-е Петра

1 Пет. 1:14–17
1 Пет. 1:19
1 Пет. 2:2
1 Пет. 2:4–5
1 Пет. 2:11–12
1 Пет. 2:13–3:9
1 Пет. 3:3–4
1 Пет. 3:10
1 Пет. 3:15
1 Пет. 4:12–13
1 Пет. 5:9–10

2-е Петра

2 Пет. 2:1, 12, 18, 20–22
2 Пет. 2:9
2 Пет. 2:21

1-е Иоанна

1 Ин. 1:9
1 Ин. 2:18–19, 22
1 Ин. 3:2
1 Ин. 3:22
1 Ин. 4:1–3
1 Ин. 4:12
1 Ин. 5:14
1 Ин. 5:14–15
1 Ин. 5:19

Иуды

Иуд. 3

К Римлянам

Рим. 1:16
Рим. 2:1–3
Рим. 2:14–15
Рим. 8:14–17
Рим. 8:15
Рим. 8:15–16
Рим. 8:30
Рим. 10:1, 10
Рим. 11:11
Рим. 11:29
Рим. 12:14, 17–21
Рим. 13:1–5
Рим. 13:9
Рим. 13:11
Рим. 16:15

1-е к Коринфянам

1 Кор. 1:21–23
1 Кор. 6:1–2
1 Кор. 7:5
1 Кор. 7:8–11, 27–28, 39
1 Кор. 7:20–24
1 Кор. 10:13
1 Кор. 13:12
1 Кор. 14:33
1 Кор. 15:49
1 Кор. 16:1

2-е к Коринфянам

2 Кор. 8:9
2 Кор. 9:1, 12
2 Кор. 10:1

2 Кор. 11:14–15
2 Кор. 13:12

К Галатам

Гал. 2:2–6
Гал. 2:16
Гал. 3:28
Гал. 4:1–7
Гал. 4:4–7
Гал. 4:6
Гал. 5:14
Гал. 5:13–15
Гал. 5:22–23

К Ефесянам

Еф. 3:8
Еф. 4:1–3
Еф. 5:23
Еф. 6:5–7
Еф. 6:11

К Филиппийцам

Флп. 2:15
Флп. 2:7–8
Флп. 3:2
Флп. 4:22

К Колоссянам

Кол. 1:18
Кол. 3:12

1-е к Фессалоникийцам

1 Фес. 5:5

2-е к Фессалоникийцам

2 Фес. 2:7–9

1-е к Тимофею

1 Тим. 2:4
1 Тим. 6:15
1 Тим. 6:16
1 Тим. 6:17–19

2-е к Тимофею

2 Тим. 2:24–25

К Титу

Тит. 3:1–2
Тит. 3:10

К Филиппийцам

Флп. 2:8
Флп. 4:5

К Евреям

Евр. 3:17–18
Евр. 4:15
Евр. 6:16
Евр. 10:19–20
Евр. 10:24
Евр. 11:8–10
Евр. 11:31
Евр. 12:18–24
Евр. 13:14

Откровение (Апокалипсис)

Откр. 5:6
Откр. 20:10
Откр. 21:1
Откр. 22:20

Указатель иллюстраций, вошедших в книгу

Нагорная проповедь. К. Г. Блох. 1877 *7*
Евангелист Матфей. Миниатюра. XIII в. *12*
Евангелист Лука. Миниатюра. XIII в. *13*
Евангелист Марк. Миниатюра. XIII в. *14*
Святой Матфей и ангел. Караваджо. 1599–1602 гг. *15*
Нагорная проповедь. Карой Ференци. 1896 г. *20*
Двенадцать апостолов. Книжная миниатюра. XIII в. *22*
Евангелист Лука. Эль Греко. Ок. 1608 г. *23*
Всех скорбящих Радость. Икона. XVIII в. *24*
Скорбященская церковь в Москве на Большой Ордынке *27*
Нагорная проповедь. К. Росселли и П. ди Козимо. Фреска. 1481 г. *31*
Православный греческий храм во имя Святой Троицы на вершине Синая (горы Моисея) *33*
Изображение Авраама из Киевской Псалтири. 1397 г. *36*
Моисей пророк. Икона. 1571 г. *37*
Вознесение пророка Илии. Новгород Великий. XIII в. *39*
Восхождение на крест. Балканы. Сербия. Дечаны. XIV в *40*
Евангелист Марк. Миниатюра/ Codex Aureus. 778–820 гг. *41*
Елеонская гора *42*
На Тивериадском озере. В. Д. Поленов. 1888 г. *44*
Дидахи *49*
Святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов. XVIII в. Греция *50*
Блж. Августин. Мозаика. XII в. *53*
Триумф святого Фомы Аквинского. Б. Гоццоли. 1471 г. *57*
Мартин Лютер. Лукас Кранах Старший. 1526 г. *59*
Альберт Швейцер. Фото *63*
Нагорная проповедь. Аурел Нараи. 1940-е гг. *65*
Нагорная проповедь Христа. Германия. XII в. *67*
Иоанн Богослов. Эль Греко. 1595–1605 гг. *68*
Католическая церковь Блаженств на северо-западном побережье Галилейского озера, близ Табхи *74*
Фрагменты Кумранских свитков в экспозиции Археологического музея в Аммане *77*

Заповеди Блаженств. Икона. XVI в. *78*
Христос Вседержитель. Болгария. XIII в *85*
Тайная Вечеря. Фра Анджелико. 1450 г. *94*
Агнец Божий. Ф. де Сурбаран. 1635–1640 гг. *101*
Радость праведных о Господе. В. М. Васнецов. 1885–1896 гг. *107*
Святой Иоанн Креститель. Икона. XIV–XV вв. *108*
Нагорная проповедь Христа. Фреска. 1870–1890 гг. *110*
Слепцы. А. А. Пластов. 1-я пол. XX в. *117*
Иов на гноище. Миниатюра. XI в. *120*
Святитель Игнатий Богоносец. Фреска. XVI в. *122*
Единородный Сыне... Россия. XVII в. *129*
Светочи христианства (Факелы Нерона). Г. И. Семирадский. 1882 г. *133*
Несение креста. Эль Греко. Ок. 1602 г. *135*
Священномученик Вениамин (Казанский) († 1922). Фото *137*
Мученик Евстафий Плакида. Дюрер *139*
Нагорная проповедь. Н. П. Ломтев. 1841 г. *140*
Тайная Вечеря. Икона. 1497 г. *143*
Нагорная проповедь. В. Д. Поленов. 1890–1909 гг. *150*
Нагорная проповедь. Фра Беато Анджелико. 1436–1443 гг. *153*
Святой праведный Иоанн Кронштадтский. 1884 г. *157*
Притча о десяти девах. Клавдий Лебедев. XIX в. *160*
Нагорная проповедь. Иван Макаров. 1889 г. *163*
Моисей со скрижалями. Гравюра. Доре. 1860-е гг. *170*
Воины Апокалипсиса. В. М. Васнецов. 1887 г. *177*
Иисус среди книжников. Веронезе. 1558 г. *183*
Христос и богатый юноша. Г. Гофман. 1889 г. *187*
Моисей. В. де Булонь. XVII в. *190*
Убийство Авеля. Михиль ван Кокси. XVI в. *197*
Иисус, сын Сирахов. Гравюра. Ю. Ш. фон Карольсфельд. XIX в. *208*
Гибель Урии. Фреска. Микеланджело. 1500-е гг. *209*
Исав продает право первородства за чечевичную похлебку. М. Стомер. 1599 г. *213*
Помазание Иисуса миром. Миниатюра. XI в. *222*
Святитель Иоанн Златоуст. Икона. XI в. *225*
Брак в Кане Галилейской. Веронезе. 1562–1563 гг. *227*
Нагорная проповедь. Р. Йелин. 1912 г. *230*
Иерусалим. Н. А. Ярошенко. 1892 г. *235*
Великий постриг. М. В. Нестеров. 1898 г. *237*
Иисус Навин помиловал Раав. Гравюра. Доре. 1860-е гг. *241*

Нагорная проповедь. С. Ричи. 1725 г. *243*
Братья Иосифа опорожняют мешки с хлебом и серебром перед Иаковом, отцом своим. Мозаика. XII в. *245*
Церемония на горе. Гравюра. Доре. 1860-е гг. *247*
Христос на кресте. Рубенс. 1627 г. *255*
Страсти Христовы. Нидерланды. XV в. *258*
Конная статуя Марка Аврелия на римском Капитолии *261*
Битва у Мильвийского моста. П. Ластманн. 1613 г. *262*
Святой Меркурий убивает Юлиана Отступника. Коптская икона *264*
Христос Всемилостивый. Икона. XIII в. *265*
Нагорная проповедь. П. В. Басин. 1843–1855 гг. *270*
Проповедь Христа. Византия. Афон. Великая Лавра. XIII в. *274*
Поликарп Смирнский. Фреска. XIV в. *278*
Инициал из средневекового латинского текста Песни песней. Винчестерский собор. 1100-е гг. *283*
Иисус Христос Пантократор. Мозаика. XI в. *285*
Преподобный Силуан Афонский. 30-е годы XX в. *287*
Отцы Церкви. Миниатюра из Изборника Святослава. Фрагмент *291*
Нагорная проповедь. Икона. XIX в. *295*
Мытарь и фарисей. Д. Тиссо. 1886–1894 гг. *301*
Добрый самаритянин. Рембрандт. 1638 г. *307*
Христос обличает фарисеев. Д. Тиссо. 1886–1894 гг. *313*
С. Кьеркегор. *317*
Нагорная проповедь Иисуса Христа. Воскресенская церковь в селе Ахматово Молоковского района Тверской области. Фреска *324*
Спас в силах. Икона. XV в. *335*
Евхаристия. Мозаика собора Архангела Михаила Михайловского Златоверхого монастыря (Киев). 1108–1113 гг. *338*
Апокалипсис. А. Гудвин. 1903 г. *339*
Помазание пророком Нафаном на царствование Соломона. Византия. Константинополь;. X в. *342*
Памятник апостолу Петру в древнем разрушенном городе Капернаум (Израиль) *343*
Первый трубящий ангел. Гравюра. Дюрер. 1592–1593 гг. *344*
Крещение Господне. Фреска Сретенского монастыря (Москва). 1707 г. *345*
Преображение Господне. Икона. Новгород. XV в. *346*
Преображение. Рафаэль. 1519–1520 гг. *347*
Спас — Недреманное Око. Икона. XVI в. *348*
Моисей, иссекающий воду из скалы. Пуссен. 1649 г. *350*
Пророк Исаия. У. ди Нерио. Нач. XIV в. *353*

Динарий Кесаря. Тициан. 1516 г. *361*
Грехопадение. Х. Гольциус. 1616 г. *365*
Олива в Гефсиманском саду. В. Д. Поленов. 1882 г. *367*
Евангелие Вехамор. VII–IX вв. *371*
Спас на престоле. Икона. Палех. XIX в. *376*
Встреча Авраама и Мелхиседека. Д. Боутс Ст. 1464 г. *378*
Капернаумская синагога *381*
Сбор манны небесной. Тинторетто. XVI в. *383*
Перед исповедью. А. И. Корзухин. 1877 г. *387*
Филиппы *389*
Апостол Петр с ключами. Икона. VI в. *391*
Кающаяся Мария Магдалина. Эль Греко. Ок. 1589 г. *392*
Исповедь. К. В. Лебедев. XIX — нач. XX в. *393*
Муки в Гефсиманском саду, или Моление о чаше. Эль Греко. Ок. 1608 г. *399*
Искушение Христа. С. Ботичелли. 1480–1482 гг. *400*
Прподобный Макарий Египетский. Фреска. XVI в. *401*
Преподобный Исаак Сирин. Фреска. XVI в. *402*
Барбериновский Евхологий *407*
Пророк Даниил. Икона. XVI в. *413*
Равеннская мозаика на тему притчи о мытаре и фарисее. VI в. *415*
Битва масленицы и поста. П. Брейгель Старший. 1559 г. *417*
Нагорная проповедь. Мозаика. Равенна. VI в. *422*
Обращение Закхея. Мозаика. Венеция. Собор Святого Марка. XIII в. *423*
Нагорная проповедь. А. Фра. 1442 г. *429*
Сотворение света. Мозаика. XIII в. *434*
Поклонение маммоне. Э. де Морган. XIX в. *438*
Скупой рыцарь. К. Е. Маковский. 1890-е гг. *440*
Марфа. Средневековый манускрипт *444*
Маки в поле. М. Кэссет. XIX в. *446*
Визит царицы Савской к царю Соломону. Э. Пойтер. 1890 г. *448*
Царь Соломон в преклонных летах. Гравюра. Доре. 1866 г. *451*
Купола и ласточки. К. Ф. Юон. 1921 г. *453*
Нагорная проповедь. Генрих Олрик. 1880 г. *457*
Ангел Великого Совета Иисус Христос. Фреска церкви Богородицы Перивлепты в Охриде (Македония). 1295 г. *458*
Страшный суд. Икона. XVI в. *465*
Страшный суд. Икона. XII в. *469*
Ковчег Завета. Мозаика. IX в. *475*
Иисус Христос научает молитве. Фреска. XIV в. *485*
Исаак Сирин. Миниатюра. XV в. *494*

Иммануил Кант. И. Г. Беккер. 1775 г. *500*
Нагорная проповедь. Князь Г. Г. Гагарин. XIX в. *504*
Тайная Вечеря. А. А. Ива́нов. 1850-е гг. *511*
Добрый Пастырь. Ф. де Шампань. XVII в. *512*
Поцелуй Иуды. Чимабуэ. Кон. XIII в. *514*
Святитель Иоанн Златоуст. Миниатюра. XIII в. *516*
Святитель Иоанн Златоуст. Мозаика. IX в. *517*
Иоанн Креститель. Икона. Фрагмент. XV в. *521*
Страшный суд. К. В. Лебедев. Церковно-археологический кабинет МДА *523*
Страшный суд. В. М. Васнецов. 1904 г. *527*
Христос Пантократор и Страшный суд. Италия. Мозаика в баптистерии Сан Джованни во Флоренции. 1300 г. *531*
Николай Александрович Бердяев. Фото *553*
Спаситель мира. Эль Греко. Ок. 1600 г. *554*
Взрыв Храма Христа Спасителя (Москва). 1931 г. *558*

Оглавление

Предисловие 5

Глава 1. ОБЩИЙ КОНТЕКСТ НАГОРНОЙ ПРОПОВЕДИ 9

1. Нагорная проповедь и Проповедь на равнине 19
2. Композиция и структура Нагорной проповеди 29
3. «Взошел на гору» 35
4. Кому адресована Нагорная проповедь? 45
5. Интерпретация Нагорной проповеди 48

Глава 2. ЗАПОВЕДИ БЛАЖЕНСТВА 69

1. «Блаженны нищие духом» 80
2. «Блаженны плачущие» 92
3. «Блаженны кроткие» 98
4. «Блаженны алчущие и жаждущие правды» 106
5. «Блаженны милостивые» 112
6. «Блаженны чистые сердцем» 118
7. «Блаженны миротворцы» 126
8. О гонениях на христиан 130

Глава 3. «СОЛЬ ЗЕМЛИ» И «СВЕТ МИРА» . . . 145

1. Соль земли 148
2. «Свет мира» 158

Глава 4. ЗАКОН И ПРОРОКИ 165

1. Иисус и закон Моисеев 169

«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков» 171

«Доколе не прейдет небо и земля» 174

«Кто нарушит одну из заповедей сих малейших» 179

«Какая первая из всех заповедей?» 182
«Соблюди заповеди» 186
2. «Вы слышали, что сказано древним» 189
3. Гнев и оскорбление. 193
4. Вожделение, прелюбодеяние, развод 206
Прелюбодеяние и вожделение 207
Учение о разводе и браке 214
5. Клятва и ложь 229
«Не клянись вовсе» 231
Ложь — от лукавого 239
6. Непротивление злу насилием 242
Закон адекватного возмездия. 244
Непротивление злу 247
Христианский пацифизм? 251
Пример Иисуса 254
Христианское понимание непротивления злу . . 258
«Просящему у тебя дай» 264
7. Любовь к врагам 267
8. Христианское совершенство 288

Глава 5. МИЛОСТЫНЯ И МОЛИТВА 297
1. Праведность истинная и ложная 299
2. Милостыня 305
3. Молитва 310

Глава 6. «ОТЧЕ НАШ» 319
1. «Отче наш, сущий на небесах» 329
2. «Да святится имя Твое» 349
3. «Да приидет Царствие Твое» 357
4. «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» 364
5. «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» 373
6. «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» 386
7. «И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого» 397

8. Заключительное славословие 406

Глава 7. ПОСТ 409

Глава 8. БОГАТСТВО ЗЕМНОЕ И НЕБЕСНОЕ . . . 419

1. Сокровища на земле и не небе 424
2. Светильник для тела 431
3. Бог и маммона 437
4. Забота о завтрашнем дне 443

Глава 9. СУД ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И СУД БОЖИЙ 459

Глава 10. «НЕ ДАВАЙТЕ СВЯТЫНИ ПСАМ» . . 471

Глава 11. «ПРОСИТЕ, И ДАНО БУДЕТ ВАМ» . . 481

Глава 12. «ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО» 495

Глава 13. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗДЕЛЫ 505

1. Два пути 508
2. Лжепророки 519
3. Дом на камне и дом на песке 534
4. «Он учил их, как власть имеющий» 540

Заключение 555
Библиография 565
Список сокращений 584
Именной указатель 585
Указатель цитат из Священного Писания 591
Указатель иллюстраций, вошедших в книгу 608

Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС
Жизнь и учение

Книга вторая
НАГОРНАЯ
ПРОПОВЕДЬ

Художник	*иеромонах Матфей (Самохин)*
Редактор	*Т. А. Соколова*
Корректор	*О. В. Грецова*
Верстка	*М. Ю. Родионов*
Технолог	*М. Ю. Мыскин*

Подписано в печать 25.08.2016 г.
Формат 60×100 1/16. Объем 38,5 п.л. Печать офсет.
Бумага офс.№1. Тираж 10 000 экз. Заказ № 1615070

Адрес издательства Сретенского монастыря:
103031 Москва, ул. Б. Лубянка, 19
Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ООО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

Интернет-магазин: www.sretenie.com
Книжная торговля Сретенского монастыря (495) 628-82-10
Магазин «Сретение» (495) 623-80-46

Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)

Издательство
Сретенского монастыря

Житейская мудрость
на протяжении веков трудилась
над выработкой принципов, по
которым те или иные объекты,
способности или явления могут
быть конвертированы в деньги.
Иисус Христос учил людей иному
искусству — конвертации земных
благ в то богатство, которое
не остается на земле, но имеет
бытие в вечной жизни.

Иларион (Алфеев),
митрополит Волоколамский