

ΕΝΗΘΙΟΙ

ΤΟΥ ΧΥ

ΜΡ ΘΥ

ΙC ΧC

МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

# ΕΒΑΝΓΕΛΙΟ ΟΤ ΜΑΤΦΕΑ

ИСТОРИЧЕСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ КОММЕНТАРИЙ

том первый

Иларион (Алфеев)

**Евангелие от Матфея.  
Исторический и богословский  
комментарий. Том 1**

Торговый Дом "Познание"

2019

УДК 281.93  
ББК 86.372

**(Алфеев) И.**

Евангелие от Матфея. Исторический и богословский комментарий.  
Том 1 / И. (Алфеев) — Торговый Дом "Познание", 2019

ISBN 978-5-906960-73-3

Настоящее двухтомное издание представляет собой комментарий к Евангелию от Матфея, которое рассматривается в исторической и богословской перспективе. Занимая первое место в корпусе Нового Завета, именно Евангелие от Матфея, как правило, первым знакомит читателя с событиями земной жизни, проповеди, крестной смерти и Воскресения Иисуса Христа. Центральной темой настоящего исследования является человеческая история Спасителя, а не изложение православной христологии — учения об Иисусе как Боге и Человеке. В то же время, постоянное внимание уделяется богословскому содержанию евангельской вести и тому, как богочеловеческая личность Иисуса раскрывается через евангельский текст. Автор показывает исторический контекст описываемых событий, приводит параллели с другими тремя Евангелиями, регулярно обращается к толкованиям отцов Церкви и анализирует мнения современных исследователей. В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

УДК 281.93

ББК 86.372

ISBN 978-5-906960-73-3

© (Алфеев) И., 2019

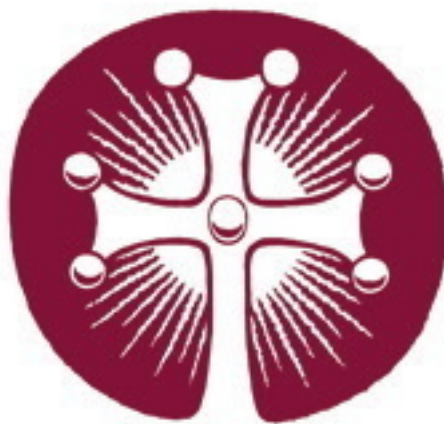
© Торговый Дом "Познание", 2019

## Содержание

Предисловие	6
Введение	8
1. Евангелия и их изучение	8
2. Евангелие от Матфея	18
Глава 1	23
1. Родословие Иисуса Христа	23
2. Рождество	31
Глава 2	36
1. Поклонение волхвов	36
2. Бегство в Египет	44
3. Избиение младенцев	45
4. Возвращение в землю Израилеву	47
Глава 3	49
1. Иоанн Креститель	49
2. Крещение Иисуса	54
Глава 4	60
1. Искушение от диавола	60
2. «Галилея языческая»	69
Конец ознакомительного фрагмента.	70

**Митрополит Иларион (Алфеев)**  
**Евангелие от Матфея. Исторический**  
**и богословский комментарий**  
**Том 1. Главы 1—12**

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ РУССКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
ИС Р18-815-0557



**ПОЗНАНИЕ**

© Митрополит Иларион (Алфеев), 2019

© Издательский дом «Познание», 2019

© ООО «РК Галерея», макет, 2019

## Предисловие



Каждый, кто впервые берет в руки Новый Завет, прежде всего обращает внимание на то, что история Иисуса Христа изложена в нем четыре раза от лица четырех разных авторов, которые во многих случаях повторяют друг друга почти дословно. Почему так произошло? И почему необходимо было в одной и той же книге два, три или четыре раза изложить одни и те же события?

Чтобы понять этот феномен, мы должны обратиться к той эпохе, когда создавались Евангелия. Согласно общепринятому в современной библейской науке мнению, все Евангелия были написаны во второй половине I в. Это было время становления христианской Церкви, когда она начала распространяться довольно быстро.

Первыми по времени составления письменными памятниками, впоследствии вошедшими в корпус Нового Завета, были, как предполагают многие ученые, не Евангелия, а Послания апостола Павла, написанные по разным случаям и адресованные разным церковным общинам или отдельным лицам. Характерно, что автор Посланий никогда не цитирует Евангелия в качестве литературного источника, тогда как Ветхий Завет цитируется достаточно обильно. Это могло быть связано с тем, что Евангелий в четко зафиксированном письменном виде на момент появления Посланий апостола Павла еще не существовало или что они не получили универсального хождения внутри Церкви.

Распространение Благой Вести началось практически сразу на греческом языке – основном языке той «ойкумены» (вселенной), внутри которой происходило распространение христианства. Как известно, Иисус и Его ученики говорили на арамейском, тогда как все письменные источники, касающиеся Его жизни и служения, дошли до нас на греческом.

Этот феномен связан с тем, что целью создания письменного корпуса повествований об Иисусе Христе было распространение христианства не в иудейской, а в языческой, преимущественно грекоязычной среде. Конфликт между Иисусом и иудеями, возникший при Его жизни, после Его смерти не прекратился. Ученики быстро почувствовали бесперспективность проповеди христианства в иудейской среде и, в значительной степени под влиянием Павла, приняли решение сосредоточиться на проповеди среди язычников (Деян. 15:1—34). Именно тогда и появилась нужда в письменной фиксации тех повествований о Нем, которые до тех пор существовали в устном предании.

Греческий термин «Евангелие» буквально означает «Благая Весть» и применяется к той вести, которая была принесена Иисусом и зафиксирована Его учениками. При этом каждое Евангелие надписано именем конкретного автора. В греческом оригинале эти надписания звучат так: по Матфею, по Марку, по Луке и по Иоанну<sup>1</sup>. Иными словами, это не Благая Весть

---

<sup>1</sup> Греч. *κατά* означает не столько «от», сколько «по», «согласно».

каждого из четырех авторов, а Благая Весть Иисуса Христа *по версии* или *в изложении* одного из четырех евангелистов.

Четыре Евангелия нередко сравнивают с четырьмя портретами одного и того же человека, написанными разными художниками. Каждый из них видит черты своего героя по-своему. Один художник пишет его в профиль, другой – в фас, один дает оплечное, другой – поясное изображение, третий рисует героя в полный рост. Отличаться могут фон, одежда, антураж, даже черты лица. И тем не менее герой остается одним и тем же.

Настоящая книга является первым томом толкования на Евангелие от Матфея. Это Евангелие в корпусе Нового Завета занимает первое место. Как правило, именно с него начинается знакомство читателя с Новым Заветом.

Предлагаемое читателю толкование не является самостоятельной работой. Оно основано на шеститомной серии «Иисус Христос. Жизнь и учение» и является переработкой того материала из этой серии, который относится к Евангелию от Матфея.

Данная серия была задумана как биографическое исследование, поскольку ее центральной темой была *человеческая* история Иисуса, а не изложение православной христологии – учения об Иисусе как Боге и Человеке с описанием имевших место ересей и их опровержения Церковью. В то же время, постоянное внимание обращалось на богословское содержание евангельской истории.

Однако Иисус не был обычным человеком: Он был воплотившимся Богом. И все детали Его человеческой истории имеют прямое отношение к тому Откровению, которое Бог дал людям через Него как Своего Единородного Сына. Сквозь Его человеческие черты проступают черты лика Божия; Его человеческое слово является словом Божиим, обращенным к людям. Именно это придает Его личности и учению совершенно особую, исключительную значимость.

В предисловии к первому тому серии «Иисус Христос. Жизнь и учение» мы говорили о том, что евангельскую историю Иисуса Христа с точки зрения интерпретации можно сравнить с коллекцией сокровищ двухтысячелетней давности, находящейся в сейфе под двумя замками. Чтобы прикоснуться к этим сокровищам, необходимо, прежде всего, открыть сейф, а чтобы его открыть, требуются два ключа. Один ключ – это вера в то, что Иисус был полноценным Человеком со всеми свойствами реального человека из плоти и крови. Однако необходим еще второй ключ – вера в то, что Иисус был воплотившимся Богом. Без этого ключа сейф не откроется, и сокровища не засверкают изначальным блеском: евангельский образ Христа не предстанет перед читателем во всей своей сияющей красоте.

В нашем исследовании о жизни и учении Христа были использованы оба ключа. Они же используются в настоящем толковании на Евангелие от Матфея. В нем мы обращаем внимание, прежде всего, на то, как богочеловеческая личность Иисуса раскрывается через евангельский текст. Мы указываем на исторический контекст описываемых в нем событий, а также на параллели с другими тремя Евангелиями. Нередко мы обращаемся к толкованиям отцов Церкви, а в отдельных случаях – также к мнениям современных исследователей. Такой подход позволяет рассмотреть евангельский текст в различных ракурсах, познакомиться с разными его интерпретациями.

## Введение

### 1. Евангелия и их изучение

#### *Происхождение Евангелий*

Что мы знаем о евангелистах, о времени создания Евангелий, о последовательности, в которой они появлялись? Наиболее ранние сведения на этот счет содержатся у автора II в. Иринея Лионского:

Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия, в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и переводчик Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском<sup>2</sup>.

Этот текст принадлежит человеку, который поставил перед собой задачу изложить церковное Предание в противовес многочисленным возникавшим в то время ересям. Текст показывает, что уже во II в. существовало устойчивое представление о том, как создавались четыре Евангелия, и об их авторах. Первое, от Матфея, по словам Иринея, было написано на еврейском языке при жизни апостолов Петра и Павла. После их смерти свои Евангелия составили Марк, ученик и «переводчик» (или «толкователь»<sup>3</sup>) Петра, и Лука, ученик Павла. Последним по времени появилось Евангелие от Иоанна.

Несколько иную, хотя и весьма похожую версию происхождения Евангелий излагает Климент Александрийский (II в.), чье мнение приводит церковный историк IV в. Евсевий Кесарийский. По словам Климента, «первыми написаны Евангелия, где есть родословные»<sup>4</sup>, то есть от Матфея и Луки. Как и Иринея, Климент считает Евангелие от Иоанна последним по времени появления: «Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное»<sup>5</sup>. Относительно Евангелия от Марка Климент говорит:

Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие, – а их было много, – убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего все, что тот говорил, записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его<sup>6</sup>.

К IV в. и на Востоке, и на Западе представление о том, что Евангелия составлялись в том порядке, в каком они размещены в рукописной традиции, стало универсальным. Блаженный Иероним в конце IV в. писал о четырех евангелистах:

Первым из всех был Матфей, сборщик податей по прозванию Левий, написавший Евангелие на еврейском языке, может быть, ради тех, главным

---

<sup>2</sup> *Иринея Лионский*. Против ересей 3, 1, 1 (SC 211, 22–24). Рус. пер.: С. 220.

<sup>3</sup> Греч. μεταφραστής.

<sup>4</sup> *Евсевий Кесарийский*. Церковная история 6, 14, 5. С. 212.

<sup>5</sup> Там же 6, 14, 7. С. 212.

<sup>6</sup> Там же 6, 14, 5–7. С. 212.

образом, которые из числа иудеев уверовали во Христа и уже не хотели служить сени закона, место которой заступила истина Евангелия. Вторым был Марк, толкователь (interpres) апостола Петра и первый епископ Александрийской Церкви; он сам хотя и не видел Господа Спасителя, но из того, что слышал в проповеди учителя своего, изложил события, заботясь более об их правильной передаче, чем об изложении их по порядку. Третьим является Лука, врач, по народности сириец из Антиохии, что известно по Евангелию; он в то же время был учеником апостола Павла. Он составил свою книгу в Ахайе и Беотии (2 Кор. 8:18), передавая наиболее известное и описывая, как он сам заявляет во вступлении, более слышанное от других, чем виденное самолично. Последний – Иоанн, апостол и евангелист, которого Иисус любил более всех и который, возлежа на персях (Ин. 13:23; 21:20), напоялся влагой чистейшего учения, и который один только удостоился услышать известный возглас с креста: «Се, Матерь твоя!» (Ин. 19:27) ... Принимать должно только четыре Евангелия, а все апокрифические измышления должно предоставить скорее мертвым еретикам, чем живым чадам Церкви<sup>7</sup>.

В церковной традиции Матфей и Иоанн считаются апостолами от двенадцати, а Марк и Лука – апостолами от семидесяти. О том, что Иисус, помимо двенадцати, избрал еще семьдесят апостолов, говорится в Евангелии от Луки (Лк. 10:1), и сам этот факт может свидетельствовать в пользу принадлежности Луки к числу семидесяти. Если Марк и Лука были апостолами от семидесяти, значит, они могли быть очевидцами, по крайней мере, некоторых из описанных ими событий, а не только воспроизводили рассказы Петра или других апостолов. В то же время, ссылаясь Луки на «бывших с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:2) как на основной источник информации, которым он пользовался, заставляет предположить, что сам он не был в их числе. По крайней мере, он не был очевидцем жизни и служения Иисуса «с самого начала».

В течение веков четыре Евангелия были объектом благоговейного почитания в Церкви, и даже само количество евангелистов считалось священным. Четырех евангелистов сравнивали с четырьмя частями света; их изображения размещались на «парусах» крестово-купольных храмов, каждая стена которых была обращена к одной из частей света – востоку, западу, северу или югу. Писания четырех евангелистов были многократно истолкованы отцами Церкви. На протяжении, по крайней мере, одиннадцати веков истории Византийской империи (IV–XV вв.), в течение более пятнадцати веков на Западе (IV–XIX вв.), в течение девяти веков на Руси (X–XIX вв.) Евангелия были самым цитируемым источником, по «индексу цитируемости» не сопоставимым ни с одним другим литературным памятником.

Вопрос о том, как согласуются между собой повествования четырех евангелистов и существует ли между ними взаимозависимость, занимал христианских авторов уже в III в. Попытки критического анализа евангельского текста (не в смысле критики содержащихся в нем утверждений, а в смысле сравнительного анализа повествований различных евангелистов) предпринимались уже в древнюю эпоху, в частности, в трудах Оригена (III в.) и Иоанна Златоуста (IV в.). Блаженный Августин (IV–V вв.) предпринял систематический труд по сопоставлению повествований четырех евангелистов, выявлению и разъяснению разночтений между ними. Его трактат «О согласии евангелистов» не утратил своей значимости до сего дня.

Расцвет «библейской критики» как науки, сосредоточенной на изучении текста Библии и контекста, в котором появлялись отдельные библейские книги, относится к XIX–XX в., когда вся Библия, в том числе четыре Евангелия, стала объектом скрупулезного изучения. Это изу-

<sup>7</sup> Иероним Стридонский. Толкование на Евангелие от Матфея. Предисловие (PL 26, 18–20). Рус. пер.: Ч. 16. С. 2–4.

чение велось под влиянием разных факторов, нередко на основе предвзятых идеологических установок, но в своей совокупности оно дает богатейший материал для глубокого и всестороннего понимания источников. При этом данные библейской критики не только не опровергли, но наоборот, во многих случаях убедительно подтвердили те представления об отдельных книгах Библии и их авторах, которые на протяжении веков хранились в церковной традиции.

#### «Синоптическая проблема»

Из четырех Евангелий три – от Матфея, Марка и Луки – в библейской науке называются синоптическими, поскольку содержат много сходного материала. Термин «синоптики» означает, в переводе с греческого, «совместно смотрящие»: это наименование указывает на значительное сходство трех Евангелий, наличие в них общего материала.

Во многих случаях между тремя евангелистами (или между двумя из трех) наблюдается такая степень текстуальной близости, что это заставило ученых думать либо о наличии у них общего литературного источника, либо о заимствовании ими фрагментов текста друг у друга. К примеру, если сравнить рассказы о призвании двух учеников у Матфея (Мф. 4:18) и у Марка (Мк. 1:16), то легко заметить, что фраза «ибо они были рыболовы» присутствует в обоих Евангелиях: один автор, следовательно, должен был заимствовать текст у другого, либо оба должны были опираться на общий источник – будь то письменный или устный.

Есть места, где у всех трех евангелистов имеется одна и та же синтаксическая ошибка, то есть во всех трех случаях построение фразы не соответствует правилам греческого языка, например: «Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, – тогда говорит расслабленному...» (Мф. 9:6; Мк. 2:10; Лк. 5:24).

Тожественными бывают и так называемые *ἀλλάξ λεγόμενα* (букв. «единожды сказанные») – слова или выражения, которые в Новом Завете или даже во всей Библии употребляются лишь один раз, в одном конкретном месте. К таковым относится, например, фраза: «И смеялись над Ним» (Мф. 9:24; Мк. 5:40; Лк. 8:53).

Цитаты из Ветхого Завета нередко подвергаются одинаковым изменениям у всех трех синоптиков. Например, пророчество Малахии об Иоанне Предтече в оригинале звучит так: «Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною» (Мал. 3:1). Во всех синоптических Евангелиях этот текст приведен в следующей редакции: «Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мф. 11:10; Мк. 1:2; Лк. 7:27).

В то же время, между тремя синоптическими Евангелиями немало различий. Существенно отличается, например, текст Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея (гл. 5–7) от так называемой Проповеди на равнине в Евангелии от Луки (гл. 6). Заповеди Блаженства у Луки примерно вдвое короче, чем у Матфея. Молитва «Отче наш» у Луки также изначально была короче. В течение веков, в результате корректировки текста в рукописях эта молитва у Луки приобрела почти тот же вид, что она имеет у Матфея, то есть те фразы, которых там не хватало, были постепенно дополнены по Евангелию от Матфея. Но изначально разница была более существенной.

Во многих местах изречения Иисуса даются одним евангелистом более подробно, чем другим. Например, у Матфея Иисус говорит: «Зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мф. 5:15). Параллельный текст у Луки звучит так: «Никто, зажегши свечу, не покрывает ее сосудом, или не ставит под кровать, а ставит на подсвечник, чтобы входящие видели свет» (Лк. 8:16).

Таким образом, с одной стороны, в текстах синоптических Евангелий имеет место определенная несогласованность, происходящая от того, что евангелисты писали по памяти и не воспроизводили события с абсолютной точностью. С другой стороны, между синоптиками

существует значительное сходство, в том числе и текстуальное, свидетельствующее, по мнению ученых, о существовании между ними литературной зависимости.

О том, как создавался евангельский текст, и о взаимозависимости между евангелистами-синоптиками существует обширная литература, содержащая немало гипотез. Долгое время, вплоть до середины XIX в., считалось, что самым ранним по времени появления было Евангелие от Матфея. Однако в XX в. большинство исследователей склонилось к тому, что Евангелие от Марка появилось первым, а Матфей и Лука пользовались им в качестве источника.

Это доказывают, в частности, тем, что Матфей и Лука согласны между собой в хронологии тех евангельских событий, которые у них общие с Марком, но отличаются в тех местах, которых нет у Марка. В подтверждение данной гипотезы ссылаются также на краткость этого Евангелия, содержащего всего 661 стих, тогда как Евангелие от Матфея содержит 1068 стихов, а от Луки – 1149. Именно с Марком, как предположительно первым по времени составления Евангелием, связывают ключевой момент перехода от устного к письменному преданию.

Другое доказательство первенства Марка базируется на сравнительном анализе параллельных мест Марка и Матфея. Этот анализ показывает, что в ряде случаев Матфей опускает имеющиеся у Марка упоминания о таких человеческих качествах Иисуса, которые могут показаться несоответствующими Его Божественному достоинству. Из этого делается вывод, что Матфей писал позже Марка и редактировал его текст в сторону большего соответствия церковному учению.

Однако такой вывод напрашивается только в том случае, если принимать первенство Марка за аксиому. С таким же успехом, исходя из гипотезы о первенстве Матфея, можно говорить о том, что Марк писал после него и по каким-то собственным соображениям добавлял к своему повествованию те упоминания о человеческих качествах Иисуса, которые у Матфея отсутствуют.

В течение всего XX в. наиболее распространенной теорией взаимозависимости трех синоптических Евангелий была «теория двух источников», согласно которой, текст синоптических Евангелий базируется на Евангелии от Марка и еще одном гипотетическом общем первоисточнике: его называют «источником Q». Гипотеза о существовании такого источника родилась в немецких протестантских кругах на основе слов Папия Иерапольского (II в.), сохранившихся в записи церковного историка IV в. Евсевия Кесарийского, согласно которым, «Матфей записал изречения (λόγια) на еврейском наречии, и переводили их, кто как мог»<sup>8</sup>. Из этих слов сделали вывод о том, что протоевангелие представляло собой сборник, включавший только изречения Иисуса, без рассказа о Его жизни, смерти и воскресении. Со временем гипотеза получила широкое признание в немецкой и англоязычной среде, включая многих католических богословов.

Под Q понимают общий первоисточник, который, как предполагали, включал в себя около 230 изречений Иисуса, присутствующих у Матфея и Луки, но отсутствующих у Марка. Некоторые ученые считали, что источник Q изначально носил устный характер и лишь впоследствии получил письменную фиксацию. Высказывались – и до сих пор высказываются – разнообразные догадки о языке и составе Q, месте и времени его написания, его литературном жанре. Предполагают, вслед за Папием, что он мог быть составлен на еврейском языке, а затем был переведен на греческий. При «воссоздании» Q используют также изречения из апокрифического «Евангелия от Фомы».

Появление «гипотезы Q», принимавшейся за аксиому большинством исследователей в области Нового Завета в течение всего XX в., было результатом не только сравнительного анализа текстов трех синоптических Евангелий. В немалой степени оно было связано с представ-

---

<sup>8</sup> Евсевий Кесарийский. Церковная история 3, 39, 16. С. 119.

лением о том, что лишь часть евангельского материала «восходит к историческому Иисусу», тогда как другая часть является плодом деятельности позднейших редакторов. Значительные усилия были, соответственно, направлены на выявление в Евангелиях изречений, которые «могли восходить к Иисусу». С этой целью учеными производилась декомпозиция евангельского текста – расчленение его на части ради отделения предполагаемого аутентичного ядра от позднейших напластований и комментариев.

Объем исследований в данном направлении поистине неисчерпаем. При этом ни одно из исследований, нацеленных на декомпозицию текста, не основано собственно на текстологии Нового Завета, так как все ученые работают с одним и тем же дошедшим до нас текстом. Выводы касательно аутентичности тех или иных фрагментов текста основаны не на работе с текстом, а на изначально принятых идеологических предпосылках, позволяющих отнести одну часть текста к категории аутентичных изречений Иисуса или повествований о Нем, а другую – к позднейшим напластованиям.

Мы не будем входить в подробности научной дискуссии относительно источника Q, а также относительно того, что в Евангелии «восходит к историческому Иисусу», а что могло явиться плодом позднейшей интерпретации. Вся эта дискуссия не основана ни на чем, кроме догадок и предположений. К настоящему моменту в научном сообществе все более внятно раздаются голоса в пользу того, что источник Q – не более чем фантом, изобретенный теми учеными, которые решили доказать себе и миру, что Иисус был обычным учителем нравственности, оставившим после Себя сборник нравоучительных сентенций; лишь много десятилетий спустя Его стали обожествлять, а Его смерти придали искупительный смысл. Источник Q был необходим для доказательства правоты этих ученых; его отчаянный поиск не дал никаких результатов, и тогда его просто сконструировали путем вычленения отдельных изречений из канонических и неканонических Евангелий.

Общепринятыми в современной науке являются следующие данные, касающиеся соотношения текстуального материала между синоптиками: 90 % материала Евангелия от Марка присутствует в Евангелии от Матфея и более 50 % – в Евангелии от Луки. При этом буквальных совпадений около 51 % между Евангелиями от Марка и от Матфея и около 53 % – между Евангелиями от Марка и от Луки. Эти цифры, как казалось ученым XX в., должны с неизбежностью приводить к мысли о взаимной литературной зависимости трех евангелистов или о наличии у них общих первоисточников.

Однако современные исследования вносят коррективы в это представление. Ученые, в частности, указывают на существенную методологическую ошибку, которая в значительной степени определила всю гигантскую работу, проделанную в области новозаветных исследований за последние двести с лишним лет. Эта ошибка связана с «литературным типом мышления»<sup>9</sup>, основывающимся на представлении о том, что в ранней Церкви происходил интенсивный процесс создания разного рода письменных источников об Иисусе. С этими письменными источниками якобы и работали редакторы и компиляторы, такие как Матфей, Марк, Лука и Иоанн, составившие свои повествования из имевшихся лоскутов, но подвергавшие первоначальный материал интенсивной переработке в целях, соответствовавших их собственным интересам и интересам местных церковных общин, которые они представляли.

При таком подходе не учитывается тот факт, что на раннем этапе предания об Иисусе должны были распространяться по преимуществу, если не исключительно, в устной форме, и это было связано с характерными особенностями той культуры, внутри которой происходил процесс создания Евангелий. Для этой культуры наиболее естественным способом распространения информации была ее устная передача: те или иные рассказы и предания переходили «из

---

<sup>9</sup> *Дани Дж. Д.* Новый взгляд на Иисуса. С. 50.

уст в уста». Существенную роль при этом играла память, поскольку для того, чтобы транслировать то или иное предание, его необходимо было запомнить.

Предания об Иисусе хранились внутри одной группы – Его учеников и последователей. Эти предания были зафиксированы как в памяти отдельных свидетелей, так и в коллективной памяти всей общины. При этом многие предания имели вербально фиксированный характер: это должно относиться, прежде всего, к речам Иисуса, которые передавались из уст в уста слово в слово, подобно тому, как современный человек передает другим людям стихотворный текст. Притчи Иисуса, Его поучения, даже такие длинные, как Нагорная проповедь, в течение какого-то времени могли существовать только в форме устных преданий, но это никоим образом не сказывалось на точности их передачи и воспроизведения.

В силу этих обстоятельств у нас, с одной стороны, нет не только возможности, но и права подвергать сомнению достоверность информации, содержащейся в Евангелиях, а с другой – нет оснований воспринимать процесс создания Евангелий исключительно как процесс редактирования письменных текстов. Следовательно, гипотезы и теории, подобные «теории двух источников», отходят на второй план и теряют свою значимость. Существовал ли в действительности источник Q или нет, не имеет решающего значения.

#### *«Противоречия» в Евангелиях*

Важным элементом устной традиции является вариативность, то есть наличие различных вариантов передачи одного и того же текста. Одинаковый смысл может быть передан при помощи разных терминов, выражений, идиом. По-разному могут быть расставлены смысловые акценты.

Все евангельские повествования можно условно поделить на два типа: нарратив (повествование), то есть рассказ о событиях из жизни Иисуса, и изречения Иисуса – Его поучения, притчи и афоризмы. Сказанное выше о вербально фиксированной форме, в которой передавались предания, относится, прежде всего, ко второму типу повествования, то есть к прямой речи Иисуса. В этом типе вариативность присутствует в меньшей степени. Когда же она присутствует, это нередко связано с тем, что одни и те же или похожие мысли Иисус излагал в разных ситуациях; следовательно, вариативность была особенностью Его собственной речи.

Если же говорить о повествовательном блоке, то здесь вариативность объясняется прежде всего тем, что истории из жизни Иисуса дошли до нас в пересказе нескольких свидетелей (двух, трех или четырех), которые могли расходиться в деталях. По этой причине мы иной раз имеем несколько вариантов одной и той же истории, которая каждым из евангелистов передана по-своему.

При этом практически во всех случаях сохраняется тот важнейший принцип, который позволил Церкви не сшивать четыре свидетельства в одно повествование, тем самым элиминируя возможные недоумения в связи с наличием разногласий, а сохранить четыре Евангелия в том виде, в каком они были написаны. Этот принцип очень простой: расходясь между собой в деталях, евангелисты никогда не разногласят по существу.

Так, например, рассказывая о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами (Мф 14:13–21; Мк. 6:32–44; Лк. 9:10–17; Ин. 6:1–13), евангелисты расходятся между собой в идентификации места, где это произошло; диалоги между Иисусом и учениками приводятся в разных вариантах; детали, присутствующие у одного евангелиста, отсутствуют у другого. Но все основные элементы чуда у четырех евангелистов совпадают: чудо происходит в вечернее время; количество хлебов, рыб и людей у всех четырех евангелистов одинаково (пять, две и около пяти тысяч соответственно); последовательность событий дается та же самая. Перед нами типичный случай одной и той же истории, рассказанной четырьмя людьми, из которых два были вероятными свидетелями чуда, а два записали рассказ со слов свидетелей: расходясь в деталях, все четыре рассказчика сходятся в существе дела.

Наличие разногласий между евангелистами в деталях при сходстве по существу говорит не против, а, наоборот, в пользу достоверности описываемых ими событий. Если бы речь шла о мистификации, авторы, несомненно, позаботились бы о том, чтобы сверить информацию. Расхождения свидетельствуют о том, что никакого сговора между евангелистами не было:

Чтобы лучше представить себе механизм возникновения подобных расхождений в рассказах евангелистов, представим себе, например, дорожно-транспортное происшествие, свидетелями которого стали несколько человек. Естественно, что их показания неизбежно будут различаться – не по сути, но в частности, просто в силу того, что каждый обладает собственным восприятием и видением дела. Будучи едины в том, что касается фиксации факта как такового, свидетели всегда привносят в рассказ о нем индивидуальное понимание происшедшего. Подобная вариативность свидетельских показаний ни в коей мере не ставит под сомнение реальность самого события, но, напротив, способствует объективной реконструкции истинной картины. То же самое можно утверждать и в отношении свидетельств евангелистов... Изредка встречающееся разноречие в их повествованиях лишь свидетельствует о подлинности текстов: ведь если бы последние были подделаны, то фальсификаторы в первую очередь озаботились бы устранением всех возможных несоответствий<sup>10</sup>.

Ключевым в этом отрывке является слово «свидетель». Многие исследователи определяют жанр Евангелий как свидетельство очевидцев. Один из ведущих современных исследователей Нового Завета отмечает, что свидетельские показания отличаются от обычного исторического повествования: они представляют собой «разновидность исторического документа, важнейший признак которого, как формы человеческого высказывания, – то, что свидетельство требует доверия к себе». Мы можем доверять или не доверять свидетелю, но ошибкой является стремление некоторых исследователей рассматривать доверие к свидетельствам как препятствие на пути свободного поиска истины, которую историк должен устанавливать и проверять независимо от чьих-то слов. На самом деле именно свидетельство для историка – «уникальное и уникально ценное средство познания исторической реальности». В контексте же изучения Евангелия свидетельство становится категорией, позволяющей не только документировать жизнь Иисуса, но и видеть, «как в истории Иисуса раскрывает Себя Бог... Таким образом, свидетельство – категория, позволяющая нам читать Евангелие и как исторический, и как богословский документ»<sup>11</sup>.

Отличие свидетеля от обычного историка, хронографа, летописца заключается в том, что свидетель совсем не всегда ставит перед собой задачу объективно, отстраненно, последовательно и исчерпывающе описать те или иные события. Он говорит о том, что видел, и его рассказ, окрашенный личным отношением к происходившему, не имеет той систематичности и последовательности, которой мы ожидаем от историков и летописцев. Беспристрастных свидетелей не бывает: как правило, свидетели либо сочувствуют своему герою, либо наоборот. Свидетели никогда не являются в полной мере сторонними наблюдателями: они воспринимают себя участниками события, даже если не участвовали в нем напрямую; вспоминая событие, человек переживает и вольно или невольно интерпретирует его.

В христианской перспективе свидетель – не просто очевидец. Он не только пересказывает события: он несет ответственность за истинность своих показаний. Не случайно греческое слово *μάρτυς*, буквально означающее «свидетель», в христианской традиции прочно закрепил-

---

<sup>10</sup> Кирилл, *митр.* Слово пастыря. С. 102.

<sup>11</sup> Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. С. 25–26.

лось за мучениками. Свидетельство об Иисусе Христе во многие эпохи означало готовность не только говорить о Нем и жить по Его заповедям, но и пострадать и умереть за Него. Не случайно и то, что большинство апостолов, в том числе те, чьи свидетельства легли в основу евангельских рассказов, закончили свою жизнь мучениками.

Свидетельства похожи не столько на фотографии, сколько на портреты, в которых отражается не только модель, но и личность художника. Евангелие – это тот образец, по которому Церковь определяет аутентичность других портретов Иисуса, написанных в последующие столетия: некоторые из этих портретов верны образцу, некоторые нет.

Где в Евангелиях грань между историческими фактами и их интерпретацией? По какому критерию можно отделить реальные исторические события от их трактовки тем или иным свидетелем? Думается, если бы Иисус хотел снабдить Своих последователей абсолютно достоверными, неопровержимыми и научно доказуемыми фактами, касающимися Его жизни, Он бы нашел для этого способ. Если с самых первых дней Своего общественного служения Он избрал учеников для того, чтобы они запоминали то, что Он говорил и делал, чтобы впоследствии они могли передать это потомкам, значит, в этом был определенный умысел. Значит, Сам Иисус доверил именно им, а не кому-то другому передачу того, что хотел сказать.

Об этом говорит святой Иринеи Лионский во II в. в знаменитом, часто цитируемом тексте, посвященном церковному Преданию:

... Не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни. Она, именно, есть дверь жизни, а все прочие учителя суть воры и разбойники. Посему должно избегать последних, но с величайшим тщанием избирать то, что относится к Церкви, и принимать предание истины. Что же? Если бы возник спор о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ли бы обратиться к древнейшим Церквам, в которых обращались апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса? Что, если бы апостолы не оставили нам Писания? Не должно ли было следовать порядку Предания, преданного тем, кому они вверили Церкви?<sup>12</sup>

Эти слова содержат ответ тем еретикам древности, которые оспаривали монополию Церкви на интерпретацию учения Иисуса, доказывая, что эта интерпретация доступна широкому кругу лиц, в том числе выходящему за пределы корпорации Его прямых последователей. Вопреки гностикам, Иринеи подчеркивал, что Сам Иисус избрал апостолов, чтобы доверить им передачу Своего послания; Сам Иисус создал Церковь, чтобы она была продолжательницей Его дела и хранительницей Его учения, передавая его из поколения в поколение. Если же Он доверил продолжение Своего дела конкретной группе лиц, то почему какая-то иная группа должна иметь право на передачу и интерпретацию Его учения?

Слова Иринея также свидетельствуют о важности того изначального устного предания, которое было положено в основу письменных источников. В наше время люди, как правило, не способны в точности воспроизвести то, что они восприняли на слух: в лучшем случае человек может пересказать то, что слышал, близко к тексту. Большинство из нас привыкло к письменному тексту, и, чтобы запомнить услышанное, мы должны это записать в блокнот, ноутбук или айфон. В древнем мире существовала совершенно иная культура восприятия устного слова. Большинство людей не умело читать, и все книги, в том числе Священное Писание, воспринимались на слух. Широко распространенной была практика заучивания наизусть священных текстов. Те иудеи, к которым Иисус обращался в синагогах после прочтения отрывка из Писа-

---

<sup>12</sup> Иринеи Лионский. Против ересей 3, 4, 1 (SC 211, 44–46). Рус. пер.: С. 225.

ния, в большинстве своем были неграмотными. При этом они могли знать наизусть значительные фрагменты текста или даже целые библейские книги.

Первоначально те изречения Иисуса и рассказы из Его жизни, которые потом легли в основу письменного текста Евангелий, распространялись в устной форме. Но мы можем предположить, что, по крайней мере, в отношении изречений это была вербально фиксированная форма, которая при передаче воспроизводилась более или менее дословно. Изречения Иисуса и истории из Его жизни апостолы рассказывали своим ученикам, а те заучивали наизусть и передавали следующим поколениям учеников. В какой-то момент пришло время положить все эти разнообразные устные предания на бумагу (точнее, на папирус или пергамент), придать им форму законченных повествований.

Новый Завет был создан в определенную историческую эпоху, на определенном этапе развития Церкви. Это был этап начального становления того церковного Предания, которое продолжило свою жизнь в следующих поколениях христиан. Уникальность этого этапа, отраженного на страницах новозаветных писаний, заключается в том, что тогда еще были живы апостолы, «бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:2). Именно к ним восходит основная часть свидетельств об Иисусе и их первоначальных интерпретаций. В этом – непреходящее значение Нового Завета и особенно четырех Евангелий, в качестве основного источника сведений о жизни и учении Иисуса Христа.

#### *Время написания Евангелий*

Когда были написаны Евангелия? В научной критике XIX в., стремившейся представить Евангелия как продукт творчества уже вполне сформировавшихся христианских общин, время их составления относилось к 1-й половине II в. При этом авторство очевидцев, апостолов, исключалось как заведомо невозможное. Исследователи XX в. сдвинули время написаний Евангелий на конец I в., однако и в этом случае практически исключается вероятность свидетельств из первых рук.

Что говорят нам сами Евангелия о времени своего появления на свет?

Отправным пунктом можно взять начало Евангелия от Луки: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях...» (Лк. 1:1). Из этих слов следует, что Лука был далеко не первым евангелистом.

Лука был также автором Книги Деяний апостольских, являющейся прямым продолжением его Евангелия и написанной после Евангелия. Таким образом, перу Луки принадлежит диалогия, состоящая из книги о жизни и учении Иисуса и книги о ранних годах жизни Церкви, включая миссионерские труды апостола Павла. Книга Деяний заканчивается словами: «И жил Павел целых два года на своем иждивении и принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно» (Деян. 28:30–31). Эти слова являются ясным свидетельством того, что на момент окончания Лукой обеих книг апостол Павел был еще жив и находился в добром здравии.

Более того, нигде в Деяниях не упоминается – ни прямо, ни косвенно – о разрушении Иерусалима в 70 г. Автор Деяний упоминает об убийстве Стефана (Деян. 7:58–60), о гонениях Ирода «на некоторых из принадлежащих к Церкви» и убийстве по его приказу Иакова, брата Иоаннова (Деян. 12:1–2), но ничего не говорит об убийстве Иакова, «брата Господня», – события, которое должно было быть отмечено в летописи жизни Церкви, если бы она была составлена после него.

Учитывая, что Иаков, брат Господень, был казнен в 62–63 г., а Павел – между 64 и 68 гг., наиболее вероятным временем составления Евангелия от Луки следует считать 50-е или самое начало 60-х гг. При этом ссылку Луки на то, что многие в его время уже «начали составлять» аналогичные повествования, можно интерпретировать в том смысле, что процесс написания Евангелий тогда не был завершен, но, несомненно, уже начался, причем евангелисты, по край-

ней мере, некоторые, знали о трудах друг друга. Окончательный вид Евангелия могли приобрести несколько позже, их редактирование и пополнение могло продолжаться вплоть до конца I в. Но несомненно, что основное ядро синоптических Евангелий сформировалось не позднее 60-х гг., то есть не позднее 20–30 лет после описанных в них событий.

## 2. Евангелие от Матфея

Первым среди четырех и в рукописной традиции, и в современных изданиях Нового Завета стоит Евангелие от Матфея. Его нередко называют «Евангелием Церкви», прежде всего, потому, что в ранней Церкви оно пользовалось значительно большей известностью, чем Евангелия от Марка и Луки. В начале II в. на него уже ссылался Игнатий Богоносец, а в первой половине III-го Ориген написал на него полный комментарий. В IV в. полный комментарий на него составил Иоанн Златоуст. По сравнению с Евангелием от Марка Евангелие от Матфея значительно длиннее, прежде всего, благодаря включению большого количества материала, отсутствующего у Марка (в частности, родословной и повествований о рождении Иисуса в главах 1–2, Нагорной проповеди в главах 5–7).

Автор Евангелия – иудей, хорошо знакомый с иудейской средой и традиционным для этой среды толкованием Ветхого Завета. Обильное цитирование Ветхого Завета характерно и для других евангелистов, однако Матфей выделяется среди них тем, что наиболее последовательно проводит мысль об исполнении ветхозаветных пророчеств в жизни Иисуса как обетованного Мессии.

Существует гипотеза о том, что Евангелие от Матфея было написано на еврейском языке. Она основывается на вышеприведенных словах Папия Иерапольского («Матфей записал изречения на еврейском наречии, и переводили их, кто как мог»<sup>13</sup>), а также на ряде других древних источников, включая сочинения Блаженного Иеронима. Что именно представляли из себя эти «изречения», остается загадкой. Существуют некоторые апокрифические Евангелия (такие как «Евангелие от Фомы»), написанные в форме изречений Иисуса. Однако по содержанию эти изречения существенно отличаются от тех, что вошли в канонические Евангелия.

Можно ли отождествить «изречения» с Нагорной проповедью и другими поучениями Иисуса, вошедшими в Евангелие от Матфея? Однозначного ответа современная наука не дает, хотя Нагорная проповедь, несомненно, представляет собой цельный материал, содержащий прямую речь Иисуса и вставленный в повествовательную ткань Евангелия. Нельзя исключить, что в какой-то момент этот текст существовал отдельно – может быть, и на еврейском языке. Однако никаких следов существования еврейского текста Евангелия от Матфея до настоящего времени обнаружить не удалось. Греческий текст этого Евангелия не содержит в себе признаков перевода с иного языка.

Евангелие от Матфея по композиции отличается от двух других синоптических Евангелий. Значительное место отведено речам Иисуса. Таких речей в нем насчитывается пять: Нагорная проповедь (Мф. 5:3–7:27); наставление ученикам (Мф. 10:5–42); поучение в притчах (Мф. 13:3–52); еще одно наставление ученикам (Мф. 18:3–35); пророчества и притчи о последних временах (Мф. 24:3–25:46). Каждая из этих речей сшивается с последующим повествованием посредством формулы: «Когда Иисус окончил слова сии» (Мф. 7:28; 19:1) или иной подобной (Мф. 11:1; 13:53; 19:1). За пятым поучением следуют слова евангелиста: «Когда Иисус окончил *все* слова сии...» (Мф. 26:1). Таким образом, Матфей делает особый акцент на учительном служении Иисуса, встраивая несколько пространных речей в повествовательную ткань.

Матфей в большей степени, чем другие евангелисты, акцентирует царское достоинство Иисуса. Не случайно в первом же стихе он называет Его «сыном Давидовым», подчеркивая Его происхождение из царского рода:

Матфей показывает Мессию Царем – коронованным, отвергнутым и грядущим снова. В этом Евангелии, как ни в каком другом, Иисус изображен в

---

<sup>13</sup> Евсевий Кесарийский. Церковная история 3, 39, 16. С. 119.

царских красках. Его происхождение определяется по царской линии Израиля, Его жизни угрожает завистливый царь, волхвы с Востока приносят младенцу Иисусу царские подарки, а Иоанн Креститель провозглашает Его Царем и возвещает, что приблизилось Его Царство. Даже искушения в пустыне достигают своего апогея, когда сатана предлагает Христу во владение все царства мира. Нагорная проповедь являет собой манифест Царя, чудеса подтверждают Его царские регалии, а многие из притч раскрывают тайны Его Царства. В одной из притч Иисус сравнивает Себя с сыном царя, а позже царственно входит в Иерусалим. Перед лицом смерти на кресте Он предрекает Свое будущее правление и заявляет о власти над ангелами небесными. Последние Его слова утверждают, что Ему дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18)<sup>14</sup>.

Текст Евангелия от Матфея свидетельствует о том, что его главным адресатом были читатели из среды иудеев. Это подтверждается многочисленными примерами. В частности, Матфей называет Иерусалим «святым городом» (Мф. 4:5). Марк и Лука наверняка пояснили бы, о каком городе идет речь; для Матфея же и его читателей ясно, что святой город – это Иерусалим, потому что для евреев другого «святого города» во вселенной не было, так же как не было другого храма кроме храма Иерусалимского.

В Евангелии от Матфея немало арамейских слов, оставленных без перевода, например: «Кто скажет брату своему “рака” – повинен геенне огненной» (Мф. 5:22); «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24). Заимствования из еврейского или арамейского языка встречаются и у Марка, однако Марк, как правило, их переводит (например, Мк. 5:41), а Матфей в ряде случаев считает это излишним, так как, очевидно, его читателям, в отличие от читателей Марка, значение этих слов было известно.

Многие события из жизни Иисуса представлены у Матфея как исполнение ветхозаветных пророчеств. Аллюзии на Ветхий Завет и цитаты из него мы встречаем и у других евангелистов, однако их удельный вес у Матфея значительно больше: в его Евангелии мы находим около 60 таких цитат и аллюзий, тогда как, например, у Марка их вдвое меньше.

В Евангелии от Матфея присутствуют параллелизмы, свойственные семитской литературе. Например: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10:39). Параллелизм в особенности свойствен еврейской поэзии: так во многих псалмах стихи четко разделяются на две части, параллельные одна другой (например, в Псалме 50). Очевидно, что эти параллелизмы отражают одну из драгоценных, сохраненных Матфеем, особенностей устной речи Иисуса.

Характерным для еврейской поэзии приемом является использование той или иной фразы в качестве рефрена. У Матфея при воспроизведении речи Иисуса многократно повторяются такие формулы, как, например, «по плодам их узнаете их» (Мф. 7:16, 20), «там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12; 13:42; 22:13), «горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф. 23:13–15, 23, 25, 27), «безумные и слепые» (Мф. 23:17, 19). Эти рефрены также отражают одну из особенностей речи Иисуса.

Примером, подтверждающим, что Евангелие от Матфея было адресовано преимущественно еврейской аудитории, являются слова Иисуса: «Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу» (Мф. 24:20). Упоминание о субботе имело значение только для евреев, для которых бегство в субботу означало нарушение заповеди субботнего покоя.

Евангелие от Матфея начинается с того, чем заканчивается Ветхий Завет. Последняя книга раздела «Невиим» (Пророки) – Книга Малахии<sup>15</sup> – завершается пророчеством, которое в

---

<sup>14</sup> Мак-Артур Дж. Ф. Толкование Книг Нового Завета. Матфея 1–7. С. 10.

<sup>15</sup> С учетом того, что Ветхий Завет в Евангелиях – это прежде всего «закон и пророки» (Мф 11:13; 22:40), книга пророка

христианской традиции толкуется как относящееся к Иоанну Крестителю. С рождения Иисуса и проповеди Иоанна Крестителя начинается свое повествование Матфей. Может быть, именно это, а также общая направленность Евангелия от Матфея, адресатом которого служили прежде всего христиане из иудеев, стала причиной того, что это Евангелие было поставлено в каноне Нового Завета на первое место, как бы соединяя Ветхий Завет с Новым.

Тема взаимосвязи между двумя Заветами – одна из центральных у Матфея. Именно в его изложении Иисус строит Свое главное поучение – Нагорную проповедь – на сопоставлении предлагаемых Им нравственных постулатов с заповедями закона Моисеева: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф. 5:21, 27, 33, 38, 43). При этом только у Матфея Иисус говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить... Доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:17–18). Только у Матфея Иисус подчеркивает важность ветхозаветного закона, тогда как у других двух синоптиков этот мотив фактически отсутствует.

Более того, у Матфея Иисус, хотя и критикует фарисеев, все-таки говорит о том, что их надо слушаться: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак *все, что они велют вам соблюдать, соблюдайте и делайте*, по делам же их не поступайте» (Мф. 23:2–3). Ни в одном другом Евангелии мы не найдем подобного совета.

Споры Иисуса с фарисеями, запечатленные в Евангелии от Матфея, часто касаются тематики, связанной с интерпретацией ветхозаветного закона. Подобные споры вели между собой представители различных школ раввинистической мысли Его эпохи. Отражение этих споров можно видеть в словах Иисуса о клятве храмом или золотом храма, жертвенником или даром, который на нем, о десятине с мяты, аниса и тмина; о внешности и внутренности чаши или блюда (Мф. 23:16–26). Для читателей Марка и Луки данная проблематика не имела значения, тогда как предполагаемый читатель Матфея должен был знать, в каком контексте Иисус развивал Свой мысли.

Автор Евангелия от Матфея в церковной традиции отождествляется с апостолом от двенадцати, известным под именем Матфея или Левия Алфеева (Мф. 9:9; Мк. 2:14). О его жизни из Евангелия ничего не известно, кроме того, что до призвания Иисусом он был сборщиком податей (Лк. 5:27–29). Ириной Лионский датирует Евангелие от Матфея временем, когда Петр и Павел основывали церковь в Риме<sup>16</sup>, следовательно, периодом между 45 и 65 гг. Евсевий Кесарийский со ссылкой на Оригена сообщает, что Евангелие от Матфея было написано по-еврейски и предназначалось для христиан из иудеев<sup>17</sup>. Поводом к написанию Евангелия, согласно Евсевию, послужил отъезд Матфея из Палестины<sup>18</sup>.

Несмотря на эти свидетельства древних авторов, большинство современных исследователей склоняется к тому, что Евангелие от Матфея появилось после Евангелия от Марка и после разрушения Иерусалима в 70 г. Весьма живучей оказалась гипотеза Б. Стритера о том, что Евангелие от Матфея было написано около 85 г. по Р.Х. в Антиохии. Главным аргументом в пользу такой датировки является то, что в словах Иисуса, приведенных у Матфея, содержится ясное указание на разрушение Иерусалимского храма (Мф. 24:1–2). Однако наличие пророчеств о разрушении Иерусалима в текстах Евангелий отнюдь не означает, что они были написаны после этого события.

Среди мест, с которыми могло быть связано происхождение Евангелия, ученые, помимо Антиохии, называли Тир или Сидон в Финикии, Кесарию Палестинскую, целый ряд других

Малахии в известной мере может быть названа завершающей среди священных книг. Ко времени евангельских событий раздел «Кетувим» (Писания) еще не сформировался.

<sup>16</sup> *Ириной Лионский*. Против ересей 3, 1, 1 (SC 211, 22). Рус. пер.: С. 220.

<sup>17</sup> *Евсевий Кесарийский*. Церковная история 6, 25, 4. С. 222.

<sup>18</sup> Там же. 3, 24, 6. С. 101.

городов, областей, научных центров. Высказывалась гипотеза о связи Евангелия от Матфея с Ямнией – иудейским городом недалеко от границы с Сирией, где располагался крупный центр фарисейской учености: якобы полемика с этим центром доминирует в первом Евангелии.

Весьма распространен взгляд, согласно которому Матфей «ремоделировал» Евангелие от Марка в соответствии с нуждами той церковной общины, к которой он принадлежал. Возможным местом написания Евангелия в таком случае объявляется Сирия, где были сильны иудейские традиции, а временем – 80-е или 90-е гг. Автор Евангелия, согласно этому взгляду, не мог быть Матфеем, апостолом от двенадцати. Однако практически на любой аргумент в пользу такой гипотезы находятся контраргументы.

В последнее время ученые все чаще склоняются к датировке Евангелия от Матфея периодом, предшествующим 70 г. по Р. Х. Этот пересмотр господствовавшего на протяжении всего XX в. взгляда во многом связан с более внимательным отношением к внутренним данным самого евангельского текста. Все чаще задают вопросы о том, зачем было Матфею, если он действительно писал свое Евангелие после 70 г., упоминать обычаи и обряды, которые после разрушения Иерусалимского храма вышли из употребления, например, принесение дара к жертвеннику (Мф. 5:23–24), сбор налога на храм (Мф. 17:24–27), клятву храмом и жертвенником (Мф. 23:16–22)? Тот факт, что в Евангелии от Матфея семь раз упоминаются саддукеи, о которых после 70 г. ничего не слышно, также свидетельствует в пользу более раннего происхождения этого Евангелия.

Принятое за аксиому в течение всего XX в. представление о том, что Марк является первоисточником Матфея, было неоднократно и небезуспешно оспорено. Если исходить из того, что раннехристианская Церковь постепенно освобождалась от зависимости от иудаизма и становилась все более открытой к язычникам (а именно такая тенденция подтверждается Деяниями апостольскими, где жизнь Церкви в первом поколении описывается достаточно подробно), то почему Евангелие, адресованное христианам из иудеев, создается позднее Евангелия, адресованного христианам из язычников? Почему нельзя предположить, что Матфей, писавший для первого поколения христиан, делал особый акцент на связи между иудейской традицией и учением Иисуса, тогда как Марк, писавший позже для общины, освободившейся от иудейских влияний, опускал то, что было непонятно христианам из язычников?

Следует также обратить внимание на то, что большинство рассказов, которые являются общими у Марка и Матфея, у Матфея изложены гораздо короче (в среднем на треть). Так, например, рассказ об исцелении прокаженного у Марка включает подробности, отсутствующие у Матфея (Мк. 1:40–45; Мф. 8:1–4). Чуду исцеления кровоточивой женщины Матфей посвящает три стиха (Мф. 9:20–22), Марк – десять (Мк. 5:25–34). Можно привести и другие подобные примеры. Сам по себе этот факт не говорит в пользу первенства ни Марка, ни Матфея. Он скорее указывает на самостоятельный труд обоих евангелистов, не сличавших свои повествования одно с другим.

Евангелие от Матфея – единственное из четырех, в котором дважды упоминается Церковь (Мф. 16:18; 18:17). Это единственное Евангелие, в котором употреблена крещальная формула: «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). В этом некоторые ученые видят подтверждение датировки Евангелия от Матфея концом I в., когда Церковь, по их мнению, уже создала свою достаточно развитую литургическую традицию, включавшую крещальные и евхаристические формулы. Матфей, согласно этому взгляду, адаптировал Евангелие от Марка в свете позднейшей литургической традиции Церкви.

Однако и этот взгляд может быть оспорен. Термин «Церковь» многократно встречается в Посланиях апостола Павла, написанных в 50-е и первой половине 60-х гг. Появление этого термина в Евангелии от Матфея, следовательно, вовсе не означает, что оно было написано позже других Евангелий.

Что же касается крещальной формулы, то она, согласно Матфею, принадлежит Иисусу и должна была употребляться в Церкви с самого начала. Из Деяний апостольских мы знаем, что крещение и Евхаристия были тем изначальным формообразующим элементом, на котором строилась жизнь Церкви в первые же месяцы и годы после воскресения Иисуса (Деян. 1:41–42). При крещении должна была использоваться формула, восходящая к Самому Иисусу, а при совершении Евхаристии – слова, которые Он произнес на Тайной Вечере: их доносят до нас в достаточно единообразной форме все три евангелиста-синоптика (Мф. 26:26–28; Мк. 14:22–24; Лк. 22:17–20).

У нас есть все основания считать, что и крещение, и Евхаристия первичны по отношению к фиксированному письменному тексту любого из четырех Евангелий. Следовательно, присутствие в Евангелии от Матфея крещальной формулы вовсе не говорит в пользу его более позднего происхождения по отношению к Евангелию от Марка.

Нам представляется второстепенным вопрос о том, появилось ли Евангелие от Матфея раньше или позже Евангелия от Марка. Есть своя логика в предположении, что Евангелие от Марка было дополнено Матфеем и адаптировано для иудейского читателя. Но имеются и веские основания в пользу более раннего происхождения Евангелия от Матфея, стоящего на первом месте во всех древних кодексах Четвероевангелия. Вполне вероятно, что именно Евангелие для иудеев как наиболее «архаичное» и было первым по времени появления. Учитывая ссылку Луки на «многих», начавших составлять повествования, можно полагать, что к числу этих многих относился и Матфей. Следовательно, и его Евангелие (пусть даже и не в окончательной редакции) должно было появиться не позднее середины 60-х гг.

## Глава 1



### 1. Родословие Иисуса Христа

<sup>1</sup>Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова.

<sup>2</sup>Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его; <sup>3</sup>Иуда родил Фареса и Зару от Фамари; Фарес родил Есрома; Есром родил Арама; <sup>4</sup>Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмона; <sup>5</sup>Салмон родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи; Овид родил Иессея; <sup>6</sup>Иессей родил Давида царя; Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриею; <sup>7</sup>Соломон родил Ровоама; Ровоам родил Авию; Авия родил Асу; <sup>8</sup>Аса родил Иосафата; Иосафат родил Иорама; Иорам родил Озию; <sup>9</sup>Озия родил Иоафама; Иоафам родил Ахаза; Ахаз родил Езекию; <sup>10</sup>Езекия родил Манассию; Манассия родил Амона; Амон родил Иосию; <sup>11</sup>Иосия родил Иоакима; Иоаким родил Иехонию и братьев его, перед переселением в Вавилон.

<sup>12</sup>По переселении же в Вавилон, Иехония родил Салафилия; Салафииль родил Зоровавеля; <sup>13</sup>Зоровавель родил Авиуда; Авиуд родил Елиакима; Елиаким родил Азора; <sup>14</sup>Азор родил Садока; Садок родил Ахима; Ахим родил Елиуда; <sup>15</sup>Елиуд родил Елеазара; Елеазар родил Матфана; Матфан родил Иакова; <sup>16</sup>Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус, называемый Христос.

<sup>17</sup>Итак всех родов от Авраама до Давида четырнадцать родов; и от Давида до переселения в Вавилон четырнадцать родов; и от переселения в Вавилон до Христа четырнадцать родов.

Термином «родословие» в русском переводе передается греческое выражение βίβλος -σιоргενέσεως (соответствующее еврейскому תולדות תורה *tōlədōt*): буквально оно означает «книга хождения», «книга родословия» или «книга бытия» (в славянском переводе «книга родства»). В Септуагинте слово γένεσις употребляется в качестве названия Книги Бытия – первой книги Библии; в самом же тексте Книги Бытия оно употребляется, когда речь идет о «происхождении» неба и земли (Быт. 2:4) и о «родословии» Адама (Быт. 5:1)<sup>19</sup>. Вольно или невольно евангелист проводит параллель между, с одной стороны, сотворением мира и человека, а с другой

---

<sup>19</sup> Schlatter D. A. Der Evangelist Matthaus. S. 1.

– пришествием в мир Богочеловека Иисуса Христа. В отношении к Иисусу термин  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\omicron\iota\varsigma$  указывает на такой же тип «родословия», которым обладал Адам: как у Адама не было земного отца, но Бог был его Создателем и Отцом, так и у Иисуса не было земного отца.

«Книга родства» Иисуса Христа содержит длинный перечень имен – Его предков по плоти. Перечень представлен в непривычной для современного читателя форме: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его» (Мф. 1:2). Завершается этот перечень следующими словами: «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус, называемый Христос. Итак всех родов от Авраама до Давида четырнадцать родов; и от Давида до переселения в Вавилон четырнадцать родов; и от переселения в Вавилон до Христа четырнадцать родов» (Мф. 1:16–17).

Текст этот ставит перед читателем множество вопросов. Почему Иисус в первом же стихе Евангелия назван Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым? Почему жизнеописание Иисуса начинается с Его родословной? Почему родословная Иисуса в действительности оказывается родословной Иосифа? В чем смысл разделения родословной на три части, каждая по четырнадцать родов?

К этим вопросам добавляются другие, возникающие при сравнении приводимого Матфеем списка имен с родословной, содержащейся у Луки (Лк. 3:23–38), а также с книгами Ветхого Завета, в которых упоминаются перечисляемые в обеих родословных персонажи. Почему Матфей и Лука расходятся между собой по многим позициям? Почему в родословной цепи, приведенной Матфеем, отсутствует несколько звеньев из-за пропуска нескольких имен, легко восстанавливаемых по ветхозаветным книгам?

Отвечая на эти вопросы, прежде всего отметим, что Матфей называет Иисуса «Христом», то есть помазанником Божиим, с первой же строки представляя Его как обещанного пророками Мессию. В отличие от Марка, который в первом стихе своего Евангелия говорит об «Иисусе Христе, Сыне Божиим» (Мк. 1:1), Матфей делает акцент не на Его Божественном, а на Его человеческом происхождении, называя Иисуса Христа Сыном Давида и Сыном Авраама. В то же время он, как и Марк, подчеркивает Его мессианскую роль, употребляя термин «Христос» наряду с личным именем Иисус.

Термин «сын» при этом используется в том смысле, в каком он употреблялся в еврейской традиции. В языке Ветхого Завета «сыном» назывался любой потомок мужского рода, включая внуков, правнуков, праправнуков и далее. Необходимо отметить, что родословные – списки имен предков того или иного человека – имеют в Библии важнейшее значение<sup>20</sup>. Вся Книга Чисел состоит по преимуществу из списков имен, ничего не говорящих современному читателю, но, несомненно, важных для авторов книги. Необходимость включения родословных списков в Книгу Чисел и другие части Библии была обусловлена тем, что родословная воспринималась отнюдь не просто как перечень имен, помогающий установить происхождение того или иного лица. Родословная прежде всего указывала на наследие, которое несет в себе каждый человек; она вплетала его имя в неразрывную цепь имен, восходящую к отцу еврейского народа Аврааму и через него – к отцу всех народов Адаму. Приводя имена предков Иисуса, евангелист желал подчеркнуть тот факт, что Он был реальным Человеком, Чье имя вплетено в непрерывную вязь человеческих имен.

Евангелие от Матфея было адресовано прежде всего иудеям, и автор этого Евангелия ставил перед собой задачу вписать Иисуса в контекст не просто человеческой истории, а истории конкретного народа, представителями которого были он сам, его герои и его читатели. Для того, чтобы последние могли воспринять Иисуса как своего, надо было представить Его прежде всего потомком ключевых персонажей истории еврейского народа, как она отражена на страницах исторических книг Ветхого Завета.

---

<sup>20</sup> Ср.: Быт. 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 36:1 и др.

Современники Иисуса называли себя «семенем Авраамовым», с гордостью говоря о себе: «отец наш Авраам» (Ин. 8:33–39). Имя Авраама пользовалось в еврейском народе непререкаемым авторитетом: именно с ним Бог заключил Завет, на основании которого евреи считали себя богоизбранным народом. Этот Завет в христианской перспективе переосмысливается как Ветхий, в противовес Новому, заключенному через Иисуса Христа, «сына» Авраамова.

Тема взаимосвязи между Ветхим и Новым Заветами – лейтмотив Евангелия от Матфея. Родословная Иисуса по Евангелию от Матфея покрывает около двух тысяч лет ветхозаветной истории, из которых одна тысяча приходится на период от Давида до Иисуса. Начиная свое Евангелие с родословной, Матфей тем самым подчеркивает, что служение Иисуса является продолжением этой истории.

Не менее важно было сразу же показать мессианское происхождение Иисуса. Читатели Матфея хорошо знали, что Мессия должен был произойти от колена Иудова, согласно пророчеству: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт. 49:10). В пророчестве Валаама Мессия представлен как потомок Иакова (Израиля): «Вижу Его, но еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова, и восстает жезл от Израиля» (Числ. 24:17). Иаков был отцом Иуды, а Авраам его прадедом.

В Книге пророка Исаии обетование Мессии связывается с домом Иакова (Ис. 2:2–4). В той же книге Мессия назван «отраслью от корня Иессеева» (Ис. 11:1). Иессей, происходивший из Вифлеема Иудейского, был отцом царя Давида (1 Цар. 17:12), о котором в Ветхом Завете неоднократно говорится как о том, из чьего рода произойдет Мессия.

В мессианском смысле толковались слова Нафана, обращенные к Давиду от лица Бога: «Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восставлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его навеки. Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном» (2 Цар. 7:12–14). В том же смысле воспринимали стихи из псалма: «Я поставил завет с избранным Моим, клялся Давиду, рабу Моему: навек утвержу семя твое, в род и род устрою престол твой» (Пс. 88:4–5). Наконец, не менее важно пророчество Иеремии: «Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: Господь оправдание наше!» (Иер. 23:5–6).

Таким образом, Мессия, согласно пророчествам, должен был быть прямым потомком Давида<sup>21</sup>, а потому упоминание о Давиде было необходимо для автора родословной Иисуса. Выражение «сын Давидов» многократно встречается у Матфея и в параллельных повествованиях других синоптиков. Сыном Давидовым называли Иисуса те, кто обращался к Нему с просьбой об исцелении (Мф. 9:27; 15:22; 20:30–31). К Иисусу применяли выражение «Христос, Сын Давидов» (Мф. 12:23); при входе в Иерусалим Его встречали словами «Осанна Сыну Давидову» (Мф. 21:9). Уверенность иудеев в том, что Мессия должен произойти из рода Давида, подтверждают слова фарисеев: «Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова?» (Ин. 7:42). Синоптики зафиксировали спор Иисуса с иудеями о том, является ли Мессия Сыном Давидовым:

Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он Сын? Говорят Ему: Давидов. Говорит им: как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом, когда говорит: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног

---

<sup>21</sup> Подробнее об этом см. в: *Mowinckel S. He That Cometh*. P. 165–181.

Твоих? (Пс. 109:1) Итак, если Давид называет Его Господом, как же Он Сын ему? (Мф. 22:41–45; ср. Мк. 12:35–37; Лк. 20:40–44).

Как видно из этого повествования, Иисус не опровергал уверенность иудеев в том, что Мессия должен произойти из рода Давидова. Но Он подчеркивал, что по отношению к Давиду Мессия является Господом: Он не только прямой потомок Давида, но и его Господь.

После воскресения Иисуса эту тему продолжили апостолы, сделав ее одной из центральных в своих доказательствах мессианской роли Иисуса. В Деяниях апостольских приводится речь Петра, произнесенная в день Пятидесятницы и имеющая программный характер: в ней Петр излагает суть того Евангелия, которое он и апостолы намереваются проповедовать. Важное место в этом изложении отводится Давиду:

Ибо Давид говорит о Нем: видел я пред собою Господа всегда, ибо Он одесную меня, дабы я не поколебался... Мужья братья! да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня. Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле его, он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления. Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели (Деян. 2:25, 29–32).

Существенное место тема Давида занимает и в проповеди апостола Павла. В своих посланиях он дважды обращается к ней (Рим. 1:3; 1 Тим. 2:8), а Книга Деяний доносит до нас одну из его устных проповедей:

...Поставил им царем Давида, о котором и сказал, свидетельствуя: нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева, который исполнит все хотения Мои. Из его-то потомства Бог по обетованию воздвиг Израилю Спасителя Иисуса... И мы благовествуем вам, что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, как и во втором псалме написано: Ты Сын Мой: Я ныне родил Тебя. А что воскресил Его из мертвых, так что Он уже не обратится в тление, о сем сказал так: Я дам вам милости, обещанные Давиду, верно. Посему и в другом месте говорит: не дашь Святому Твоему увидеть тление. Давид, в свое время послужив изволению Божию, почил и приложился к отцам своим, и увидел тление; а Тот, Которого Бог воскресил, не увидел тления (Деян. 13:22–23, 32–37).

Отметим, что, хотя Евангелие от Матфея в корпусе Нового Завета стоит на первом месте, приведенные речи апостолов Петра и Павла, скорее всего, хронологически предшествуют этому Евангелию, так как знаменуют собой самое начало апостольской проповеди. Упоминания о происхождении Иисуса из рода Давидова в посланиях апостола Павла также, по всей вероятности, предшествуют Евангелию от Матфея.

Родословные всегда велись по мужской линии – от отца к сыну и далее. У Матфея этот порядок строго выдержан. И форма, в которой представлена родословная, и сами включенные в нее имена заимствованы из книг Ветхого Завета. Некоторые заимствования почти буквальны (например, Мф. 1:3–6 соответствует 2 Пар. 2:10–12 и Руф. 4:18–22).

Четыре женщины, упомянутые в родословии Матфея, были женами тех, чьим прямым потомком, согласно Матфею, был Иисус. О том, почему их имена включены в родословие, существуют различные мнения. В двух случаях женщины, упоминаемые Матфеем, не были законными женами мужчин, от которых родился сын, включенный в родословную: это Фамарь, с которой согрешил Иуда, приняв ее за блудницу (Быт. 38:13–30), и Вирсавия, жена Урии,

с которой согрешил Давид (2 Цар. 11:2—27). Руфь упоминается, возможно, потому, что ее отношениям с Воозом посвящена в Библии целая книга (Руф. 2:1—4:16).

Наибольшую загадку из упоминаемых Матфеем женщин представляет Рахава. Многими исследователями она отождествляется с Раав-блудницей, упоминаемой в Книге Иисуса Навина (Нав. 2:1-24; 6:16). Однако нигде в Ветхом Завете не сказано, что Раав вышла замуж за Салмона. Возможно, Матфей опирался на какие-то иные, небиблейские источники или имел в виду не ту Раав, о которой говорится в Библии.

Почему Матфей приводит родословную Иосифа, если, согласно тому же евангелисту, Иосиф не был физическим отцом Иисуса? Ответ на этот вопрос вытекает из обычая иудеев, согласно которому отцом ребенка считался муж его матери, даже если ребенок родился не от него. Обручившись с Марией, которая была беременна (Лк. 2:5), Иосиф принял на себя обязательство по воспитанию Ее будущего Ребенка. Не будучи физическим отцом Ребенка, он был Его законным отцом, почему Иисуса даже в зрелом возрасте продолжали называть «сыном Иосифовым» (Лк. 4:22; Ин. 1:45).

При сличении родословной из Евангелия от Матфея с библейскими книгами, повествующими об истории иудейских царей, обращает на себя внимание опущение Матфеем трех царей между Иоарамом и Озией – Охозии, Иоаса и Амасии. Очевидно, это опущение было сделано с целью достичь священного числа 14 при перечислении поколений между Давидом и переселением вавилонским. Для Матфея символизм чисел имел большее значение, чем историческая последовательность имен. Возможно также, что желание во что бы то ни стало достичь искомого числа 14 в каждом хронологическом отрезке было связано с тем, что числовое значение еврейских букв, при помощи которых записывается имя «Давид», в сумме составляло 14.

Матфей не случайно делит родословную на отрезки от Авраама до Давида, от Давида до переселения в Вавилон и от переселения в Вавилон до Христа. В этой конструкции Авраам, Давид и Христос становятся своего рода опорными столпами, именами-символами, на которых держится все здание.

Родословные Иисуса Христа у Матфея и Луки существенно отличаются одна от другой, совпадая только в том отрезке, который содержит имена от Авраама до Давида. Далее же Матфей следует «царской» линии, перечисляя царей Иудейских, как они упомянуты в Ветхом Завете, а Лука приводит иную линию. Разногласие в родословиях сохраняется от Давида до Салафииля, у Матфея через 16 поколений, у Луки – через 20. Линии сходятся на Салафииле и Зоровавеле, которые присутствуют в списках обоих евангелистов (Мф. 1:12; Лк. 3:27), но затем родословные снова расходятся вплоть до Иосифа, мужа Марии. Даже имя отца Иосифа у евангелистов оказывается разным: у Матфея он назван Иаковом, у Луки – Илием (Мф. 1:15–16; Лк. 3:23).

Ученые обращают внимание на то, что Матфей при построении родословной Иисуса Христа следует в основном данным 1-й Книги Паралипоменон, тогда как Лука не знаком с этой книгой. Родословная в Евангелии от Луки базируется на иных библейских источниках и в целом, по мнению исследователей, более точно соответствует исторической действительности, по крайней мере, в отношении периода до Вавилонского пленения<sup>22</sup>.

Наличие двух родословных привлекало внимание еще раннехристианских авторов, пытавшихся объяснить разногласия между евангелистами при помощи отсылок к иудейским законам, в частности, к закону левирата: согласно этому закону, если один из братьев умирал бездетным, другой брат должен был взять его жену, «и первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось в Израиле» (Втор. 25:5–6). В Ветхом Завете, в том числе в Септуагинте, это называлось «восставить имя брата своего» (Втор. 25:7); в Новом Завете при ссылке на этот закон употребляется выражение «восстановить семя

<sup>22</sup> *Jeremias J. Jerusalem in the Time of Jesus. P. 280, 295–296.*

брата своего» (Мф. 22:24; Мк. 12:19; Лк. 20:28). Ветхозаветное предписание в данном случае имеет ясную цель: закон вводится для того, чтобы имя умершего бездетным «не изгладилось в Израиле». Следовательно, имя этого человека должно было войти в родословную того, чьим физическим отцом был не он, а его брат.

Законом левирата объяснял наличие двух родословных Юлий Африкан (III в.), слова которого приводит Евсевий Кесарийский:

Имена поколений в Израиле исчисляли или по природе, или по закону: по природе, когда имелось преемство законных сыновей; по закону, когда по смерти бездетного брата его брат своему чаду давал имя умершего... Поэтому из лиц, упоминаемых в этом родословии, некоторые были законными наследниками своих отцов по природе, другие же рождены были одними отцами, а по имени принадлежали иным. Упоминали же тех и других: и действительных отцов, и тех, кто были как бы отцами. Таким образом, ни то, ни другое Евангелие не ошибается, исчисляя имена по природе и по закону. Потомки Соломона и Нафана до того переплелись между собой вследствие «воскрешения» бездетных, вторых браков и «восстановления семени», что одни и те же лица справедливо могли считаться детьми и мнимых, и действительных их отцов. Оба повествования совершенно правильны и доходят до Иосифа путем извилистым, но верным<sup>23</sup>.

Этот извилистый путь, а точнее, два пути привели, по мнению Африкана, двух евангелистов к двум разным отцам Иосифа, один из которых был таковым по закону, другой по плоти. Соглашаясь с мнением Африкана, Евсевий Кесарийский замечает: «Если же такова родословная Иосифа, то и Мария должна была происходить из одного с ним колена, ибо, по закону Моисееву, не дозволялось вступать в брак лицам разных колен. Предписывалось брать жену из того же города и из того же родства, чтобы наследство не переходило от одного колена к другому»<sup>24</sup>.

Этому толкованию следует и Иоанн Дамаскин (VIII в.). Вслед за Африканом он говорит о том, что две параллельных линии потомков Давида в какой-то момент дошли до Иакова и Илия, которые «оказались братьями по матери: Иаков из племени Соломона, Илий же из племени Нафана. Илий, происходивший из племени Нафанова, умер бездетным; жену его взял за себя Иаков, брат его, происходивший из племени Соломона, и восставил семья брату своему и родил Исида. Итак, Иосиф по естеству есть сын Иакова, из рода Соломонова; а по закону – сын Илия, из рода Нафанова». Дамаскин отмечает: «Святые евангелисты Матфей и Лука ясно показали, что Иосиф происходит из племени Давидова; но Матфей производит Иосифа от Давида через Соломона, Лука же через Нафана. О роде же Святой Девы и тот, и другой умолчали»<sup>25</sup>.

Между тем, в последние столетия получила достаточно широкое хождение гипотеза о том, что у Луки приводится родословная Марии, а не Иосифа. Впервые она была выдвинута гуманистом Анниусом Виттербосским (1432–1505) и впоследствии была принята многими учеными. Согласно этой гипотезе, Илий, упоминаемый у Луки сразу после Иосифа, был не отцом Иосифа, а отцом Марии, и все последующие имена составляют Ее, а не его родословную. Гипотеза Анниуса позволяет более элегантно, чем в случае с законом левирата, выпутаться из кажущейся неразрешимой загадки двух родословных.

Косвенное подтверждение этой гипотезы усматривают в той форме, в какой родословная представлена у Луки. Список имен начинается со слов: «Иисус, начиная Свое служение,

---

<sup>23</sup> *Евсевий Кесарийский*. Церковная история 1, 7, 2–4. С. 28, 30.

<sup>24</sup> Там же 1, 7, 17. С. 32.

<sup>25</sup> *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 14 (Die Schriften. Bd. 2. S. 199). Рус. пер.: С. 306.

был лет тридцати, и был, как думали, Сын Иосифов, Илиев» (Лк. 3:23). Выражением «как думали» евангелист как будто бы хотел защититься от возможных упреков в неточности. Кроме того, в греческом тексте Евангелия от Луки к имени Иосифа в родословной не приставлен артикль *τοῦ*, тогда как все другие имена даны с определенным артиклем. Это может означать, что Иосиф как мнимый отец Иисуса как бы противопоставляется реальным предкам Иисуса по материнской линии. В таком случае текст следует понимать в том смысле, что Иисус был, как думали, Сыном Иосифа, на самом же деле, Сыном (потомком) Илия и прочих упомянутых лиц – предков Марии.

Существенным отличием родословной Луки от родословной Матфея является то, что он доводит ее не до Авраама, а до Адама и Бога. Этим Лука, адресовавший свое Евангелие не бывшим иудеям, а бывшим язычникам, подчеркивал универсальный характер миссии Иисуса: Он – Сын не только Авраамов и Давидов, но прежде всего Адамов и Божий (Лк. 3:38). Выражение «Сын Адамов» практически тождественно многократно используемому Самим Иисусом выражению «Сын Человеческий», так как Адам в ветхозаветной традиции воспринимался как первый человек и символ всего человечества. А выражение «Сын Божий» подчеркивает, что, будучи вписан в конкретную человеческую родословную, и, следовательно, будучи полноценным Человеком, Иисус был одновременно и Богом.

Мы не будем вдаваться в дальнейшие подробности дискуссии о разнице между двумя родословными, а также в исследование гипотез об их предполагаемых источниках<sup>26</sup>. Скажем лишь о том, что родословные в обоих Евангелиях имеют не столько историческую, сколько богословскую значимость. Раннехристианские авторы усматривали в родословной Иисуса прямую связь с учением об искуплении человечества Иисусом как Богом и Спасителем. Иоанн Златоуст в IV в. говорил:

Сын Безначального Отца, Сын истинный, благоволил назваться Сыном Давидовым, чтобы тебя сделать сыном Божиим, благоволил иметь раба Своим отцом, чтобы тебе, рабу, сделать отцом Владыку. Видишь, какое благовестие уже в самом начале? Если же сомневаешься в своем богосыновстве, то уверься в нем, слыша, что было с Ним. Ведь по человеческому рассуждению гораздо труднее Богу стать Человеком, нежели человеку сделаться сыном Божиим. Итак, когда слышишь, что Сын Божий есть Сын Давидов и Авраамов, то не сомневайся уже, что и ты, сын Адамов, будешь сыном Божиим<sup>27</sup>.

В этих словах – ответ тем читателям Нового Завета, которые задаются вопросом о том, для какой цели два евангелиста включили родословную Иисуса в свои повествования. У каждого человека есть своя родословная, возводящая его к далеким предкам и через них – к общему праотцу всех людей, Адаму. В этом смысле все люди являются родственниками, и все человечество – единой семьей. Именно так воспринимается человечество в христианстве. Вписав себя в человеческую родословную, Бог воплотившийся стал полноправным членом человеческого рода, а люди, по словам Симеона Нового Богослова (XI в.), «стали братьями и сродниками Его по плоти»<sup>28</sup>.

Однако, если у евангелиста Матфея прежде всего подчеркивается родство Иисуса с Его братьями по плоти – представителями еврейского народа, то у Луки мы находим более универсалистский подход. В то же время и тот, и другой евангелисты, при всей разнице в расстановке

<sup>26</sup> Так, например, некоторые ученые считают, что Матфей пользовался двумя источниками: в одном из них шла речь о рождении Иисуса от Девы без отца, в другом – о Нем как Сыне Иосифа и потомке Давида. Эти два взаимоисключающих источника Матфей якобы механически соединил, а Лука основывался на данных Матфея, расширив и уточнив их. См.: Scheide W. H. *The Virgin Birth*. P. 139–141. Искусственность данной гипотезы очевидна.

<sup>27</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста 2, 2 PG 57, 25–26). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 19.

<sup>28</sup> Симеон Новый Богослов. Слова нравственные 13, 152–155 (SC 129, 410). Рус. пер.: Т. 1. С. 297.

акцентов, однозначно воспринимают Иисуса как Сына Человеческого и Сына Божия одновременно, и пришествие Его в мир воспринимают как событие, имеющее отношение как к богоизбранному еврейскому народу, так и ко всему человечеству в целом.

## 2. Рождество

<sup>18</sup>Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго.

<sup>19</sup>Иосиф же, муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее.

<sup>20</sup>Но когда он помыслил это, – се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго; <sup>21</sup>родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их.

<sup>22</sup>А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: <sup>23</sup>се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог.

<sup>24</sup>Встав от сна, Иосиф поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, <sup>25</sup>и не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус.

Словом «рождество» в данном случае переведен уже известный нам греческий термин γένεσις («рождение», «происхождение»), встречающийся в первом же стихе Евангелия от Матфея.

*«Се, Дева во чреве приимет и родит Сына»*

Как понимать действие Святого Духа в рождении Иисуса и в чем смысл рождения Иисуса от Девы без участия мужа? Для евангелистов, пишущих об этом, смысл очевиден: Иисус родился сверхъестественным образом потому, что Он был не только Сыном Давида и Сыном Авраама, не только Сыном Человеческим, но и Сыном Божиим. Как Сын Человеческий Он рождается от Марии – представительницы человеческого рода. Но как Сын Божий Он рождается от Самого Бога по действию Святого Духа.

При этом Иисус никогда и нигде в Новом Завете не называется Сыном Святого Духа: Он Сын Бога Отца; Святой Дух лишь принимает участие в Его рождении, сходя на Марию, но не является Его родителем. Максим Исповедник ссылается на мнение «некоторых мужей», согласно которым, от Святого Духа, «словно от семени мужа», Иисус получил душу, «плоть же была образована из девственных кровей»<sup>29</sup>. Современные исследователи толкуют рождение от Девы более обобщенно: «Не следует понимать девственное рождение как высказывание о биологическом процессе зачатия: оно указывает на существо личности Иисуса в Его уникальном отношении к Богу как Сына Божия»<sup>30</sup>.

В последующей церковной традиции сложилось устойчивое представление о том, что Иисус родился от Девы без участия мужа потому, что сам акт зачатия сопряжен с грехом, тогда как Сын Божий был свободен от греха. Из евангельского повествования это не явствует: здесь говорится о том, что Сын Девы «спасет людей Своих от грехов их», но не говорится о греховности самого акта зачатия ребенка от мужчины и женщины. Между тем, представление о том, что акт зачатия сопряжен с грехом, присутствует уже в Ветхом Завете; оно выражено, в частности, в известных словах псалма: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать

---

<sup>29</sup> Максим Исповедник. Вопросы и недоумения 50 (PG 90, 797). Рус. пер.: С. 107.

<sup>30</sup> Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. С. 443.

моя» (Пс. 50:7). Речь идет не о греховности полового общения между мужчиной и женщиной: подобная идея скорее противоречит Библии, чем вытекает из нее. Речь идет о той греховной наследственности, которая передается через акт зачатия от одного человека к другому, от отца к сыну.

Эта тема присутствует в Новом Завете у апостола Павла, который проводит параллель между Адамом и Христом: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут... Первый человек Адам стал душой живущей; а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба» (1 Кор. 15:22, 45, 47). Именно Павел развивает учение о том, что «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12). Более чем вероятно, что евангелист Лука, будучи спутником Павла, был знаком и с Павловыми Посланиями, написанными до его Евангелия, и с их идеями, которые Павел мог высказывать в устной форме. Возможно, решение продлить родословную Иисуса до Адама и Бога было принято Лукой под влиянием учения Павла о параллелизме между первым Адамом и вторым Адамом – Христом.

Пророчество Исаии, которое приводится в Евангелии от Матфея, взято из греческого перевода Семидесяти, где действительно употреблено слово «Дева» (παρθένος). В дошедшем до нас еврейском тексте Библии здесь стоит слово *navu 'alma*, означающее «молодая женщина». Уже во II в. на это расхождение обратили внимание церковные писатели: полемизируя с Трифоном-иудеем, который относил пророчество Исаии к царю Езекии, а не к Иисусу, Иустин настаивает на правильности чтения Семидесяти, где говорится о рождении Иисуса от Девы<sup>31</sup>. Иустин даже выдвигает теорию сознательной порчи иудеями текста Священного Писания. Однако гипотеза о том, что текст Септуагинты в указанном случае содержит оригинальное чтение, тогда как евреи в эпоху после Иисуса Христа сознательно испортили текст, дабы максимально отдалить его от христианского понимания, заменив слово П51ЛП *botula* (дева) словом *navu 'alma*, не имеет текстуальных подтверждений.

Вне зависимости от изначального чтения пророчества Исаии, для нас очевидно, что учение о рождении Иисуса от Девы было интегральной частью христианской керигмы (проповеди) с самого начала – по крайней мере, с того момента, до которого мы можем проследить истоки этой керигмы, то есть с появления новозаветных Писаний. Матфей и Лука придали этому учению литературную форму, а Иоанн и Павел вставили его в богословскую раму. Правда, ни в корпусе писаний Иоанна, ни в Посланиях Павла не говорится прямо о рождении Иисуса от Девы. Однако оба апостола, как и Матфей и Лука, уверены в том, что Иисус есть Сын Божий и что Его пришествие в мир имело необычный, сверхъестественный характер. Представление о девственном рождении Иисуса прекрасно вписывается в это богословское видение.

*«И он нарек Ему имя: Иисус»*

-йервИмя «Иисус» (יֵשׁוּעַ *yēšūa'* как сокращенный вариант יְהוֹשֻׁעַ *yəhōšūa'*) в переводе с ского буквально означает «Господь есть спасение»<sup>32</sup>. Кроме того, оно созвучно и самому еврейвохерг то хиовС йедол тесапс нО оби» аволс яефтаМ у :<sup>33</sup>скому слову יְשׁוּעָה *yēšūa'* «спасение» их» являются прямым толкованием значения этого имени. У обоих евангелистов имя Иисус воспринимается как «нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве» (Лк. 2:21). Однако у Матфея Ангел возвещает это имя Иосифу во сне, тогда как у Луки Ангел возвещает его

<sup>31</sup> Иустин Философ. Диалог с Трифоном 43 (PG 6, 568–569). Рус. пер.: С. 200.

<sup>32</sup> Koehler L., Baumgartner W. Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 2. S. 379. Имя У1^1П' *yshosu*<sup>a</sup> представляет собой сочетание теофорного элемента ИТТ уаһо- с образованием от корня У1^ sw' («помогать», «спасать») (Ibid. Bd. 4. S. 1339–1340). См. также: Ibid. Bd. 2. S. 425–426.

<sup>33</sup> Koehler L., Baumgartner W. Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 2. S. 426.

Марии наяву. Отметим, что в Евангелии от Матфея имя «Иисус» встречается около 150 раз – примерно столько же, сколько в Евангелиях от Марка и Луки вместе взятых<sup>34</sup>.

Не всякому современному читателю понятно, почему пророчество о наречении имени «Эммануил» (Эммануил) исполняется в наречении имени «Иисус». Это становится понятным в контексте библейского понимания имени. В Ветхом Завете имя воспринималось не просто как условное обозначение того или иного лица или предмета или как совокупность звуков и букв, позволяющих отличить одного человека от другого. На языке Библии имя указывает на основные характеристики своего носителя, являет его глубинную сущность<sup>35</sup>. Бог в Ветхом Завете называется многими именами, при этом одно – יהוה Yāhwe (Яхве, Иегова, Господь) – воспринимается как Его собственное имя<sup>36</sup>. Оно фактически отождествляется с Самим Богом и представляет собой святину, окруженную особым почитанием. В после пленный период евреи даже перестают произносить это имя вслух в знак особого почтения к нему.

Ветхозаветное богословие имени в полной мере отражено в Новом Завете. Описанные в Евангелиях от Матфея и Луки явления Ангела Захарии, Марии и Иосифу имеют прямое отношение к богословию имени. Во всех трех случаях благовестие состоит из двух частей: Ангел сначала говорит о рождении сына, а затем о том, каким именем он должен быть наречен. Захарии Ангел говорит: «Не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя, и жена твоя Елисавета родит тебе сына, и наречешь имя ему: Иоанн» (Лк. 1:13). К Марии Ангел приходит шесть месяцев спустя с аналогичной вестью: «Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус». Наконец, Иосифу Ангел является во сне со словами: «...родит же Сына, и наречешь Ему имя: Иисус».

Наречение Ангелом имени Иисусу имеет особое значение. В самом имени «Иисус» присутствует священное имя Яхве (Господь), которое теперь приобретает дополнительный обертон: подчеркивается не величие, не могущество и не слава Яхве, но Его спасительная сила. Можно сказать, что новозаветное благовестие начинается с появления нового имени Божия, которое генетически связано со священным именем Яхве, однако указывает на наступление новой эры во взаимоотношениях между Богом и человечеством. Отныне Бог для людей – не «Ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх. 20:5), а Тот, Кто «спасет людей Своих от грехов их».

Имя «Эммануил», буквально означающее «с нами Бог», не созвучно имени Иисус, но семантически связано с ним: в обоих именах присутствует упоминание о Боге. Можно сказать, что два имени – разные по форме, но похожие по содержанию. Именно поэтому наличие обоих имен в одном и том же повествовании не вызывало вопросов ни у евангелиста Матфея, писавшего для тех, кто еще знал еврейский язык, ни у его первоначальных читателей.

К сказанному следует добавить, что во времена Иисуса многие евреи имели по два имени, из которых второе представляло собой скорее прозвище, чем имя собственное. Таким вторым именем в Евангелиях стало для Иисуса прозвище «Христос» (Помазанник), с каким Он вошел в историю.

Имя «Эммануил», однако, тоже сохранилось в церковной традиции, в частности, в некоторых литургических гимнах, а также в иконографии. «Спасом Эммануилом» называется такой иконографический тип, когда Иисус изображается в виде отрока с длинными волосами. Этот тип, присутствующий на фресках римских катакомб и мозаиках Равенны, получил достаточно широкое распространение в Византии и на Руси.

<sup>34</sup> Burridge R. A. Four Gospels, One Jesus. P. 70.

<sup>35</sup> Cullman O. Prayer in the New Testament. P. 44.

<sup>36</sup> Подробнее см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви. С. 24–39. См. также: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 379–384.

*«Но когда он помыслил это»*

В Евангелии от Луки рассказывается о том, как Марии явился Ангел Гавриил, о Ее смущении при виде его (Лк. 1:26–29), о Ее диалоге с ним (Лк. 1:30–38), о Ее пребывании у Елисаветы (Лк. 1:39–56). Из какого источника Лука мог почерпнуть сведения об этих событиях? Ответ напрашивается сам собой: о беседе с Ангелом ученикам Иисуса могла сообщить много лет спустя Сама Дева Мария. Такая гипотеза не кажется неправдоподобной, если учесть, что после воскресения Иисуса апостолы «единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Марию, Материю Иисуса» (Деян. 1:12). Потрясенные смертью Иисуса и еще находясь под впечатлением от Его воскресения, они могли расспрашивать Марию о Его рождении и ранних годах жизни. Какие-то из этих рассказов впоследствии (а может быть, прямо в момент произнесения) были записаны.

Если в рассказе Луки о рождении Иисуса центральное место отведено Деве Марии, то совсем иную картину мы наблюдаем в повествовании Матфея. Здесь центральной фигурой является не Мария, а Иосиф. Мы узнаем из этого Евангелия не только о поступках, но и о мыслях Иосифа (Мф. 1:20), о том, как он получал откровение во сне (Мф. 1:22) и как ему трижды являлся Ангел (Мф. 1:20; 2:13, 19). Иосиф представлен как источник принятия решений: именно он после явления Ангела во сне берет Марию и Младенца и отправляется с ними в Египет; он же принимает решение сначала о возвращении в землю Израилеву, а затем о поселении в Галилее. Все это говорит о том, что наиболее вероятным источником информации для Матфея является Иосиф.

Каким образом эта информация была получена Матфеем? К моменту выхода Иисуса на проповедь Иосифа, по-видимому, уже не было в живых, поэтому прямое соприкосновение между ним и Матфеем практически исключено. Но были в живых «братья Иисуса», которые после Его смерти и воскресения играли заметную роль в жизни христианской общины. Не могли, например, Иаков, брат Господень, передать Матфею и другим ученикам то, что когда-то слышал от Иосифа о рождении Иисуса? Такую версию никак нельзя исключить, тем более, что именно с Иаковым церковное предание связывает появление памятника, в котором говорится о рождении и детских годах Марии и о рождении от Нее Иисуса. Значительная часть «Протоевангелия Иакова» тематически перекликается с первыми главами Евангелий от Луки и Матфея<sup>37</sup>.

«Протоевангелие Иакова» относится к числу апокрифов, не вошедших в канон Нового Завета. Появилось оно предположительно около середины II в., и апостол Иаков, как считают ученые, не мог быть его автором. Тем не менее, изложенное в нем предание вполне могло в каких-то своих частях восходить к «брату Господню», а через него – к Иосифу. Несмотря на откровенно апокрифический характер, памятник ценен тем, что представляет собой первую попытку синхронизации двух различных евангельских повествований о рождении Иисуса. При этом памятник во многих моментах дополняет повествования Матфея и Луки различными подробностями. Вот, например, как описывается реакция Иосифа, когда он увидел, что Мария беременна:

Шел уже шестой месяц, и тогда Иосиф вернулся после плотничьих работ и, войдя в дом, увидел Ее беременною. И ударил себя по лицу, и упал ниц, и плакал горько, говоря: как теперь буду я обращаться к Господу Богу моему, как буду молиться о Деве этой, ибо я привел Ее из храма девою и не сумел соблюсти?.. И встал Иосиф, и позвал Марию, и сказал: Ты, бывшая на попечении Божию, что же ты сделала и забыла Господа Бога Своего? Зачем осквернила Свою душу, Ты, которая выросла в Святой святых и пищу принимала от Ангела? Она тогда заплакала горько и сказала: чиста Я и не знаю

<sup>37</sup> См.: Vorster W. S. Speaking of Jesus. P 243–264.

мужа. И сказал ей Иосиф: Откуда же плод в чреве Твоем? Она ответила: Жив Господь Бог мой, не знаю Я, откуда<sup>38</sup>.

Эта история не вошла в новозаветный канон, но она стала фактически частью церковного предания через богослужение. В православном богослужении в канун Рождества мы находим такой текст, составленный как бы от лица Иосифа:

Марие, что дело сие, еже в Тебе зрю? Недоумею и удивляюся, и умом ужаюсь: отай бо от мене буди вскоре, Марие, что дело сие, еже в Тебе вижу? За честь, срамоту: за веселие, скорбь: вместо еже хвалитися, укоризну ми принесла еси. Ктому не терплю уже поношений человеческих: ибо от иерей из церкви Господни яко непорочну Тя приях, и что видимое?<sup>39</sup>

Богослужбные тексты Православной Церкви – не просто комментарий к Евангелию: нередко они повествуют о том, о чем Евангелие умолчало. В рассказе Матфея о рождении Иисуса от Девы многое осталось за кадром. Евангелист умолчал, в частности, о личной драме Иосифа: можно только догадываться о его переживаниях, сомнениях, о том, что он мог говорить своей Невесте, когда обнаружил, что Она «имеет во чреве». «Протоевангелие Иакова», а вслед за ними и богослужбные тексты пытаются в поэтической форме восстановить диалог между Иосифом и Марией. Можно относиться к текстам подобного рода как к поэтическому вымыслу, церковной риторике, а можно увидеть в них нечто большее – стремление проникнуть в чувства и переживания тех людей, чьими руками творилась священная история.

*«Се, Ангел Господень явился ему во сне»*

В начальных главах Евангелий от Матфея и Луки, описывающих события, связанные с рождением Иисуса, большую роль играют Ангелы. О явлениях Ангелов людям многократно повествуется в Ветхом Завете. Ангелы воспринимались не только как посланники Божии, вестники Божественной воли, но и как участники человеческой истории. Ангелы служат связующим звеном между миром людей и горним миром, в котором пребывает Бог. Участие Ангелов в событиях, связанных с рождением Иисуса, подчеркивает Его Божественное происхождение. С первых же глав двух евангельских повествований Иисус предстает как обетованный Мессия, рождение Которого приветствует ангельское воинство.

Отметим также, что в Евангелии от Матфея Иосиф четырежды получает откровение во сне (Мф. 1:20–23; 2:13, 19, 22). Откровения во сне также получают волхвы (Мф. 2:12) и жена Пилата (Мф. 27:19). Итого Матфеем описано шесть случаев откровений во сне, что отличает Матфея от трех других евангелистов, у которых подобные откровения вообще не упоминаются. Ученые усматривают в этом влияние ветхозаветной традиции, в которой сном придается большое значение<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Протоевангелие Иакова 13. С. 21.

<sup>39</sup> Минея. Навечерие Рождества Христова. 1-й час. Тропарь. Рус. пер: Мария, что это, я вижу, произошло с Тобой? Недоумеваю и удивляюсь и ужаюсь мысленно. Скройся от меня скорее. Что это, я вижу, произошло с Тобой? За честь, (которую я тебе оказывал), Ты опозорила меня, за веселье принесла мне скорбь, а вместо похвалы – укор. Больше я не смогу терпеть поношение от людей, ибо я взял Тебя от священников из храма Господнего как непорочную, и что я вижу?»

<sup>40</sup> Soares Prabhu G. M. The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. P. 185–187, 223–225.

## Глава 2



### 1. Поклонение волхвов

<sup>1</sup>Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: <sup>2</sup>где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему.

<sup>3</sup>Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним. <sup>4</sup>И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? <sup>5</sup>Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка: <sup>6</sup>и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля.

<sup>7</sup>Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды <sup>8</sup>и, послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, тщательно разведайте о Младенце и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему. <sup>9</sup>Они, выслушав царя, пошли. И се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над *местом*, где был Младенец. <sup>10</sup>Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою, <sup>11</sup>и, войдя в дом, увидели Младенца с Мариєю, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну.

<sup>12</sup>И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою.

Рассказ евангелиста Матфея об обстоятельствах, связанных с рождением Иисуса, интересен не только с исторической, но и прежде всего с богословской точки зрения. Этот рассказ подчеркивает особый характер рождения Иисуса от Девы как события, выходящего за рамки обычной человеческой истории. И родословие Иисуса, и явления Ангелов, и сны Иосифа, и другие детали повествования иллюстрируют главную весть: Бог вмешался в человеческую историю, послав на землю Мессию, в пришествии Которого нашли свое исполнение надежды и чаяния богоизбранного народа.

*«Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском»*

Иисус, согласно Матфею, родился в Вифлееме. В Евангелии от Луки местом рождения Иисуса тоже называется Вифлеем. Однако объясняют это евангелисты по-разному.

Матфей не упоминает, откуда родом были Мария и Иосиф. Он утверждает, что Иисус «родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода» (Мф. 2:1). Именно в Вифлееме, «войдя в дом», находят Марию с Младенцем волхвы, пришедшие с востока (Мф. 2:11), и именно Вифлеем и его окрестности становятся местом кровавой драмы – избиения младенцев по приказу Ирода (Мф. 2:16). Далее следует история бегства Иосифа и Марии в Египет и возвращения в Иудею, после чего Иосиф, «получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские и, придя, поселился в городе, называемом Назарет» (Мф. 2:22–23).

Вся эта история, как мы можем предположить, продолжалась не менее трех лет, учитывая возраст убитых Иродом младенцев, к которому надо прибавить время на путешествие Святого Семейства в Египет и обратно. Из рассказа следует, что Матфей считал Вифлеем родным городом Иосифа, так как там находился его *дом*. Переселение в Назарет представлено как вынужденная мера.

Лука рисует иную картину. Он начинает свое повествование с рассказа о родителях Иоанна Предтечи: Захарии, священнике «из Авиевой чреды», и его жене Елисавете «из рода Ааронова» (Лк. 1:5). Их дом находился «в нагорной стране, в городе Иудином» (Лк. 1:39). Именно туда пришла Дева Мария, чтобы приветствовать Елисавету. Под городом Иудиным мог пониматься любой город, исторически принадлежащий колену Иудину, однако не позднее VI в. установилась традиция отождествления «города Иудина» с селением Айн-Карем, находящимся на юго-западе от Иерусалима (ныне в черте города)<sup>41</sup>.

При этом сама Мария, согласно Луке, жила в «городе Галилейском, называемом Назарет» (Лк. 1:26). Об Иосифе тоже говорится, что он был «из Галилеи, из города Назарета». В Вифлееме оба они, Иосиф и Мария, оказались из-за переписи: Иосиф пришел «в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова». Рождение Младенца произошло в Вифлееме, но не в доме, а в хлеву: на это указывают слова «и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2:4–7). Слово «ясли» (φάτνη) указывает не на детскую колыбель, а на кормушку для скота, в которую был положен родившийся Младенец за неимением другого, более достойного места. В рассказе о поклонении Младенцу пастухов дважды упоминается Младенец, «лежащий в яслях» (Лк. 2:12, 16). Таким образом, согласно Луке, у Иосифа не было дома в Вифлееме, и даже места в гостинице для Иосифа и Марии не нашлось.

Далее следуют повествования об обрезании Иисуса и наречении Ему имени, а затем о принесении Его в храм. Повествования завершаются словами: «И когда они совершили все по закону Господню, возвратились в Галилею, в город *свой* Назарет» (Лк. 2:39). Таким образом, у Луки промежуток между рождением Иисуса и возвращением Святого Семейства в свой родной город Назарет немногим превышает сорок дней (да и вряд ли можно было дольше прожить в хлеву).

Чье повествование в большей степени соответствует действительности и кто дает более точную информацию о том, где находился родной дом Иосифа: Матфей или Лука? Исследователи отвечают по-разному. Нельзя исключить, что Лука в данном случае более точен, потому что приводимая им геолокация событий, связанных с рождением Иисуса, более детально проработана.

Говоря о разногласиях между Матфеем и Лукой в описании событий, связанных с историей рождения Иисуса, Блаженный Августин пишет:

Относительно города Вифлеема Матфей и Лука согласны. Но каким образом и по какой причине в него пришли Иосиф и Мария, Лука повествует, а Матфей опускает... Каждый евангелист так составляет свою речь, чтобы ряд повествования не казался с каким-либо пропуском: умалчивая о том, о

<sup>41</sup> См.: Marshall I. H. The Gospel of Luke. P. 80.

чем не желает говорить, так соединяет повествуемое с тем, о чем говорил, что то и другое кажется следующим друг за другом непосредственно. Но так как один говорит о том, о чем другой умолчал, то тщательно рассмотренный порядок показывает, где именно произошло это умолчание. И таким образом становится понятным, что там, где Матфей говорил о волхвах, получивших повеление во сне не возвращаться к Ироду и другим путем возвратившихся в свою страну, там он пропустил то, что Лука сообщил бывшее с Господом в храме и слова Симеона и Анны; и с другой стороны, там, где Лука опустил повествование об отправлении в Египет, о котором рассказывает Матфей, он ввел как будто непосредственно бывшее затем возвращение в Назарет<sup>42</sup>.

Августин, таким образом, считает два повествования о Рождестве Христовом не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. По его мнению, Матфей лишь опускает ту историю прихода Марии с Иосифом в Вифлеем, которую излагает Лука, а Лука, в свою очередь, опускает целую серию событий, описанных Матфеем. Тем не менее, как мы видели, при всем желании невозможно полностью гармонизировать повествования двух евангелистов.

В чем причина расхождений между ними? Думается, в том, как каждый из евангелистов осмысливает описываемые события с богословской точки зрения. Мы не должны забывать о том, что Евангелия – не просто жизнеописания или исторические хроники. Каждое Евангелие – это, прежде всего, богословский трактат, в котором жизнь Иисуса помещается в определенный богословский контекст.

Евангелие – это своего рода словесная икона, в чем-то подобная византийским и древнерусским иконам «с клеймами». Особенностью таких икон является то, что в их центре размещено основное изображение, а по краям, в виде рамы, располагаются многочисленные окна (клейма) с различными побочными сюжетами. Если бы две иконы Рождества Христова создавались на основе двух евангельских повествований, то центральная композиция была бы одинаковой, а вот ряды клейм могли бы существенно различаться – как по содержанию, так и по количеству.

Лука, как представляется, знает гораздо больше деталей, касающихся истории рождения Иисуса. Эту историю он вправляет в другую историю – рассказ об обстоятельствах рождения Иоанна Крестителя. Две истории не только развиваются параллельно, но и содержат множество сходных элементов. Один и тот же Ангел, Гавриил, сначала является Захарии, отцу Предтечи, а затем Марии, Матери Иисуса. Захария, увидев Ангела, смутился (Лк. 1:12); Мария, увидев Ангела, также смутилась (Лк. 1:29). И к Захарии, и к Марии Ангел обращает слова: «Не бойся» (Лк. 1:13, 30). В обоих случаях Ангел говорит не только о рождении ребенка, но и о том, каким именем он должен быть наречен (Лк. 1:13, 31). Об Иоанне Ангел говорит: «Ибо он будет велик перед Господом» (Лк. 1:15); об Иисусе: «Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего» (Лк. 1:32). Захария спрашивает Ангела: «По чему я узнаю это? ибо я стар, и жена моя в летах преклонных» (Лк. 1:18). Мария задает Ангелу вопрос: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк. 1:34). Елисавете наступает время родить, она рождает сына, на восьмой день его обрезают и нарекают ему имя (Лк. 1:57–65). Марии наступает время родить, Она рождает Сына Своего Первенца (Лк. 2:6–7), Которого по прошествии восьми дней обрезают и дают Ему имя (Лк. 2:21). Об Иоанне евангелист говорит: «Младенец же возрастал, и укреплялся духом, и был в пустынях до дня явления своего Израилю» (Лк. 1:80). А история рождения Иисуса завершается словами: «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52).

<sup>42</sup> Августин. О согласии евангелистов 2, 5, 15–16 (PL 34, 1078–1079). Рус. пер.: Ч. 10. С. 66–68.

Наряду с очевидным и сознательным параллелизмом двух историй<sup>43</sup>, во многих деталях повествования Луки прослеживается мысль о том, что Иисус выше Иоанна. Иоанн чудесным образом рождается от двух бесплодных родителей, но Иисус рождается сверхъестественным образом от Девы и Духа Святого. Елисавета, мать Иоанна, приветствует Марию, Мать Иисуса, как старшую, хотя Мария значительно младше Своей родственницы по возрасту. При этом она называет Ее Матерью своего Господа (Лк. 1:43).

Рождение Иоанна становится семейным торжеством, и со словами благословения к новорожденному младенцу обращается его отец Захария: «И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предвидешь пред лицом Господа приготовить пути Ему, дать уразуметь народу Его спасение в прощении грехов их...» (Лк. 1:76–77). Иисуса же на сороковой день по рождении благословляет пророк и старец Симеон, говоря: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои *спасение* Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк. 2:29–32). Если в первом случае все действие происходит в доме Захарии, на глазах у родственников и друзей семьи, то во втором – событие совершается в храме Иерусалимском, вероятно, на глазах у множества посторонних людей. Если в благословении Захарии речь идет о народе Израильском, то в благословении Симеона – не только о нем, но также о язычниках и всех народах. К Симеону затем присоединилась Анна, которая «славил Господа и говорила о Нем всем, ожидавшим *избавления* в Иерусалиме» (Лк. 2:38). Термины «спасение» и «избавление», имеющие в христианском богословии особое значение, применены только к Иисусу, но не к Иоанну.

Для Луки история рождения Иоанна Крестителя является той рамой, в которую вправлено повествование о рождении Иисуса. Матфей ту же историю вправляет в иную раму: ветхозаветных пророчеств, касающихся судьбы Израильского народа. Цитатами из Ветхого Завета сопровождаются и завершаются все основные эпизоды истории рождения Иисуса. При этом употребляются следующие формулы: «да сбудется сказанное Господом через пророка» (Мф. 1:22); «ибо так написано через пророка» (Мф. 2:5); «да сбудется реченное Господом через пророка» (Мф. 2:15); «тогда сбылось реченное через пророка» (Мф. 2:17); «да сбудется реченное через пророков» (Мф. 2:23). При помощи этих многократно повторяемых формул, у которых нет прямых аналогов ни в Ветхом Завете, ни в послебиблейской еврейской литературе<sup>44</sup>, Матфей подчеркивает, что Иисус пришел во исполнение пророчеств: те или иные события Его жизни происходят, «да сбудется» сказанное в Ветхом Завете. Вся история рождения Иисуса изложена Матфеем так, чтобы подчеркнуть, что события развивались как бы по заранее написанному сценарию.

Соответственно, Вифлеем стал местом рождения Мессии не потому, что Мария с Иосифом пришли туда для участия в переписи, а во исполнение пророчества: «И ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля» (Мф. 2:6). Матфей приводит лишь начало текста, который должен был быть известен его читателям. Полный текст звучит так:

И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою во Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных. Посему Он оставит их до времени, доколе не родит имеющая родить... И станет Он, и будет пасти в силе Господней, в величии имени Господа Бога Своего, и они будут жить безопасно, ибо тогда Он будет великим до края земли (Мих. 5:2–4).

<sup>43</sup> См.: Boxall. Luke's Nativity Story. P 30–31.

<sup>44</sup> См.: Soares Prabhu G. M The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthews P. 46.

Из дальнейших повествований евангелистов о земном служении Иисуса явствует, что в народе Он был известен как «пророк из Назарета Галилейского» (Мф. 21:33). Похоже, факт рождения Иисуса в Вифлееме не был известен никому из тех, кто сомневался в Его мессианском достоинстве на том основании, что «из Галилеи не приходит пророк» (Ин. 7:52). О рождении Иисуса в Вифлееме Иудейском (а не в Галилее) мы узнаем из обоих Евангелий, но нигде в Евангелиях не говорится о том, чтобы Сам Иисус или Его ученики упоминали этот факт в полемике с иудеями. Иоанн приводит вопрос иудеев: «Не сказано ли в Писании, что Христос придет от семени Давидова и из Вифлеема, из того места, откуда был Давид?» (Ин. 7:42). Но он не фиксирует никакого ответа ни со стороны Иисуса, ни со стороны Его учеников. Галилейское происхождение Иисуса было одним из факторов, способствовавших тому, что иудеи не признавали Его за Мессию: они не могли поверить, что какой-то Галилеянин (Мф. 26:69; Лк. 23:6) мог быть тем самым Мессией, которого предсказывали пророки и который, конечно же, должен был родиться в пределах Иудейских, в городе Давидовом<sup>45</sup>.

Матфей ставил перед собой задачу ответить на эти недоумения и представить Иисуса прежде всего как Того, о Ком писали и говорили пророки. Вот почему для него было важно с самого начала показать, что Вифлеем был не просто местом, где Он родился в силу стечения обстоятельств, но городом, в котором находился *дом* Иосифа, Его законного отца.

Прообразами жизни Иисуса для Матфея становится целая серия ветхозаветных сюжетов и образов, включая Моисея и Самсона. Лука же излагает иную версию рождения Иисуса, ближайшим прообразом которой становится жизнь Иоанна Крестителя. Оба евангелиста, однако, сходятся в том, что Иисус родился в Вифлееме Иудейском, а воспитывался в Назарете Галилейском. Последнее подтверждается многочисленными приведенными выше эпизодами, в которых Иисус и Его ученики по Своему происхождению, воспитанию и говору однозначно связываются с Галилеей, а не Иудеей.

#### «Во дни царя Ирода»

Ирод Великий стал правителем Иудеи в 37 г. до Р. Х. Именно в его правление начинают разворачиваться события, описанные в Евангелиях от Матфея и Луки. Хотя Ирод в Евангелиях именуется царем, его власть не была абсолютна: фактически он управлял Иудеей от имени римлян, ставленником которых являлся.

Основным источником сведений об Ироде служат сочинения Иосифа Флавия, хотя о нем упоминает и целый ряд других источников. Отец Ирода Антипатр получил римское гражданство и в 47–48 г. до Р. Х. стал наместником Иудеи. Своего 25-летнего среднего сына Ирода он назначил правителем Галилеи. В 40 г. Ирод получил от римлян право на иудейский престол, но сумел овладеть им только в 37-м. Правление Ирода было отмечено многочисленными жестокостями, ярко описанными Иосифом Флавием. Смерть Ирода датируется, как правило, 4 г. до нашей эры, хотя некоторые исследователи эту датировку оспаривают.

Повествование о рождении Иисуса евангелист Лука начинает словами: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею» (Лк. 2:1). Квириний упоминается в целом ряде исторических источников, в том числе у Тацита, Флора и Иосифа Флавия. Последний говорит и о переписи, организованной Квиринием по повелению императора<sup>46</sup>.

Датировка данной переписи представляет значительные трудности. Иосиф Флавий увязывает ее со смещением Архелая, которое произошло в 6 г. по Р. Х. Если верить Флавию, то именно тогда в Иудею отправился Квириний. Однако от предполагаемой даты рождения

<sup>45</sup> О том, как галилейское происхождение Иисуса соотносилось с бытовавшими в Его время мессианскими ожиданиями, см., в частности: *Freyne S. Galilee and Gospel*. P. 230–270.

<sup>46</sup> *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 18, 1, 1. С. 756–757.

Иисуса этот год отстоит примерно на десять лет. Чтобы согласовать две хронологии, была выдвинута гипотеза о том, что Квирий был проконсулом Сирии дважды. Эта гипотеза в некоторой степени подтверждается надписью, найденной в окрестностях Рима во второй половине XVIII в.: в ней говорится о некоем человеке, который во времена Августа дважды был удостоен «триумфальных» отличий и был проконсулом в Азии и Сирии с Финикией. Весьма вероятно, что речь идет именно о Квирии и что он был проконсулом в Сирии сначала при Ироде Великом, а затем еще раз – спустя десять лет после его смерти. В этом случае становится понятным и уточнение, сделанное Лукой: «Эта перепись была *первая* в правление Квирия Сирию». Очевидно, перепись, упомянутая у Иосифа Флавия, была *не первой*.

Рассказ о начале проповеди Иоанна Крестителя в Евангелии от Луки датирован пятнадцатым годом правления Тиберия (Лк. 3:1). Тиберий правил Римской империей с 19 августа 14-го по 16 марта 37 г.: следовательно, выход Иоанна на проповедь можно отнести ко второй половине 29-го или первой половине 30-го г. Мы не знаем, сколько прошло времени между началом проповеди Иоанна и крещением от него Иисуса. Лука упоминает, что Иисус, начиная свое служение, «был лет тридцати» (Лк. 3:23).

Летоисчисление «от Рождества Христова» было введено в Европе благодаря трудам латинского монаха Дионисия Малого, жившего в VI в. Он выбрал 754-й г. от основания Рима в качестве года рождения Иисуса Христа, что соответствовало данным 3-й главы Евангелия от Луки. Однако в 1-й главе того же Евангелия, рассказывая о событиях, непосредственно предшествовавших рождению Иисуса, Лука датирует эти события временем правления «Ирода, царя Иудейского» (Лк. 1:5). У Матфея также говорится о рождении Иисуса «во дни царя Ирода» (Мф. 2:1) и об избииении младенцев «от двух лет и ниже» по приказу Ирода (Мф. 2:16). Все эти события, следовательно, должны были произойти до смерти Ирода, как и бегство Иосифа и Марии с Младенцем в Египет. Только «по смерти Ирода» (Мф. 2:19), когда в Иудее уже царствовал сын Ирода Архелай (Мф. 2:22), Иосиф и Мария смогли вернуться из Египта.

Если исходить из того, что Ирод Великий умер в 4 г. до Р. Х., рождение Иисуса следует датировать 5-м или 6-м г. «до Рождества Христова». Именно такой датировки придерживается большинство современных ученых.

#### «Волхвы с востока»

В повествовании о приходе в Вифлеем волхвов с Востока обращает на себя внимание неконкретность евангелиста в описании их происхождения и рода занятий.

Термин «волхвы» (греч. μάγοι) в античной литературе употреблялся достаточно широко и мог обозначать в узком смысле жрецов зороастрийской религии или вавилонских жрецов-астрологов, в более широком – вообще астрологов или гадалек (магов).

Поскольку в рассказе речь идет о волхвах «с востока», можно предположить, учитывая географическое положение Вифлеема и Палестины, что они пришли из Персии или Вавилона. Иустин Философ (II в.) считает, что волхвы пришли из «Аравии»<sup>47</sup>, однако в его времена этот географический термин употреблялся в обобщенном смысле и указывал на так называемую каменистую Аравию<sup>48</sup>.

#### «Мы видели звезду Его на востоке»

Самые разные предположения существуют относительно звезды, которую волхвы «видели на востоке». Еще в 1614 г. известный астроном И. Кеплер предположил, что речь в Евангелии от Матфея шла о звезде, появившейся в результате соединения Юпитера и Сатурна в созвездии Рыб в 7 г. до Р. Х. Выдвигались и другие гипотезы, среди которых вспышка сверх-

<sup>47</sup> Иустин Философ. Диалог с Трифоном 88 (PG 6, 685). Рус. пер.: С. 278.

<sup>48</sup> Регион со столицей в городе Петра (современная Иордания).

новой звезды в год рождения Иисуса. Однако, учитывая, что звезда вела волхвов в конкретном направлении, можно предположить, что волхвы видели яркую комету, хвост которой был направлен таким образом, что как бы указывал им путь. Китайские источники отмечают три кометы: в 12, 5 и 4 г. до Р. Х. Комета 5 г. появилась в период между 6 марта и 9 апреля и наблюдалась в течение 70 дней в области созвездия Козерога<sup>49</sup>. Возможно, именно ее и увидели волхвы.

Появление звезды, знаменующей рождение Иисуса, и поклонение Иисусу волхвов уже в древней Церкви истолковывали как символ того, что христианству предстояло победить язычество и магию:

Звезда воссияла на небе ярче всех звезд, и свет ее был неизреченный, а новизна ее произвела изумление. Все прочие звезды, вместе с солнцем и луною, составили как бы хор около этой звезды, а она разливала свет свой на все. И было смущение, откуда это новое, непохожее на те звезды, явление. С этого времени стала падать всякая магия, и все узы зла разрываться, неведения проходить, и древнее царство распадаться: так как Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни, и получало начало то, что было приготовлено у Бога<sup>50</sup>.

*«Принесли Ему дары: золото, ладан и смирну»*

Дары волхвов резко контрастируют с той обстановкой, в которой родился Иисус. Они приносят ему золото, ладан и смирну, что указывает одновременно на царское и Божественное достоинство родившегося Младенца. Золото – неотъемлемый атрибут царского величия, но также и важный элемент убранства Иерусалимского храма. Ладан и смирна – благовонные вещества, используемые для воскурения фимиама во время жертвоприношения. Вероятно, описание поклонения волхвов у Матфея содержит в себе скрытую аллюзию на образы из Книги пророка Исаии:

Встань, светись, [Иерусалим], ибо пришел свет твой, и слава Господня взошла над тобою. Ибо вот, тьма покрывает землю, и мрак – народы; а над тобою воссияет Господь, и слава Его явится над тобою. И придут народы к свету твоему, и цари – к восходящему над тобою сиянию. Возведи очи твои и посмотри вокруг: все они собираются, идут к тебе; сыновья твои издалека идут и дочерей твоих на руках несут. Тогда увидишь, и возрадуешься, и затрепещет и расширится сердце твое, потому что богатство моря обратится к тебе, достояние народов придет к тебе... Все они из Савы придут, принесут золото и ладан и возвестят славу Господа. Все овцы Кидарские будут собраны к тебе; овны Неваифские послужат тебе: взойдут на алтарь Мой жертвою благоугодною, и Я прослаблю дом славы Моей (Ис. 60:1–7).

В святоотеческой традиции дары волхвов получили символическое толкование. Приведем здесь толкование латинского автора V в. Григория Великого, папы Римского:

Ибо золото означает премудрость, по свидетельству Соломона, который говорит: «Вождественное сокровище почитает во устах мудрого» (Притч. 21:20). Ладан выражает то, что он воспламеняет силу молитвы к Богу, по свидетельству псалмопевца, который говорит: «Да направится молитва моя, как фимиам, пред лице Твое» (Пс. 140:2). А смирна изображает умерщвление нашей плоти, поэтому святая Церковь говорит о своих подвижниках,

---

<sup>49</sup> См.: Феррари д'Оккьеппо К Вифлеемская звезда пред взором астронома. С. 186–190.

<sup>50</sup> Игнатий Богоносец. Послание к Ефесянам 19 (SC 10, 88–90). Рус. пер.: С. 315.

сражающихся до смерти за Бога: «С перстов моих мирра капала» (Песн. 5:5). Итак, родившемуся Царю мы приносим золото, если при взгляде на Него мы блестим ясностью высшей премудрости. Приносим ладан, если на алтаре сердца сжигаем плотские помыслы святыми молитвенными усилиями, чтобы можно было благоухать приятным для Бога желанием небесного. Приносим смирену, если воздержанием умерщвляем плотские пороки<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Григорий Великий. Сорок гомилий на Евангелия 10, 6 (PL 76, 1113). С. 82.

## 2. Бегство в Египет

<sup>13</sup>Когда же они отошли, – се, Ангел Господень является во сне Иосифу и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе, ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его. <sup>14</sup>Он встал, взял Младенца и Матерь Его ночью и пошел в Египет, <sup>15</sup>и там был до смерти Ирода, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: из Египта воззвал Я Сына Моего.

Чтобы понять богословский смысл этого повествования, необходимо вспомнить, что в Ветхом Завете Израиль трактуется как прообраз Царства Божия, а Египет выступает в качестве символа зла и противления Богу. Противостояние Израиля и Египта проходит через весь Ветхий Завет. Одним из главных сюжетов книги Бытия является история Иосифа, которого братья из зависти продали в Египет, «но Бог был с ним, и избавил его от всех скорбей его, и даровал мудрость ему и благоволение царя Египетского фараона, который и поставил его начальником над Египтом и над всем домом своим» (Деян. 7:9-10). Центральным моментом Книги Исход является повествование об исходе народа Божия из Египта, земли рабства, в Израиль – землю обетованную.

Согласно евангелисту Матфею, Иосиф с Марией отправляется в Египет, «да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф. 2:15). Здесь Матфей цитирует Книгу Осии, где говорится от лица Бога: «Когда Израиль был юн, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Ос. 11:1). Исход из Египта был главным событием в жизни Израильского народа: этому событию посвящено главное священное воспоминание – пасха. Матфей протягивает нить между этим событием и возвращением Святого Семейства в Иудею. Подобно Моисею, выведшему Израильский народ из египетского плена, Младенец Иисус возвращается в землю Израильскую после вынужденного пребывания в Египте.

Борьба между добром и злом, между Богом и дьяволом, между Царством Божиим и миром сим – центральная тема всей евангельской истории. В эту борьбу Иисус оказывается вовлеченным сразу же после Своего появления на свет. Он еще ничего не совершил, а Его уже хотят убить. Он еще не научился говорить, а уже вынужден бежать в землю изгнания. Вся Его последующая жизнь будет отмечена непрекращающейся враждой мира сего по отношению к Нему. За все доброе, что Он сделал для людей, эта вражда воздаст Ему оскорблениями, лжесвидетельством, предательством, жестокими мучениями и в конце концов возведет Его на крест.

В святоотеческой традиции мы находим и иное понимание соотношения между Израилем и Египтом в истории детства Иисуса. Оно наиболее лаконично выражено Иоанном Златоустом в словах: «Палестина злоумышляет, а Египет принимает и спасает Того, против Кого злоумышляют»<sup>52</sup>. Иными словами, в новозаветной истории спасения Израиль и Египет как бы меняются местами: Израиль оказывается гонителем, а Египет спасителем. В этом усматривается глубокий символический смысл: евангельская история имеет отношение не только к Израильскому народу, но и ко всему миру, в том числе языческому, олицетворением которого является Египет.

---

<sup>52</sup> *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-евангелиста 8, 2 (PG 57, 85). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 84.

### 3. Избиение младенцев

<sup>16</sup>Тогда Ирод, увидев себя осмеянным волхвами, весьма разгневался, и послал избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов.

<sup>17</sup>Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит:  
<sup>18</sup>глас в Раме слышен, плач и рыдание и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет.

Данный рассказ на протяжении многих веков вызывал вопросы, касающиеся как историчности описываемых в нем событий, так и их богословского смысла.

Относительно историчности избиения вифлеемских младенцев следует сказать о том, что, хотя оно не упоминается в исторических источниках I в., нет ничего невероятного в том, что такое событие могло иметь место. Жестокости Ирода, отраженные у Иосифа Флавия и других историков, были столь многочисленными, а его методы расправы с реальными и потенциальными соперниками столь изощренными, что, услышав о некоем претенденте на его трон, он вполне мог пожелать расправиться с ним таким образом. Говоря о последних годах царствования Ирода, Иосиф Флавий обращает особое внимание на его все возрастающую подозрительность, связанную с опасениями за свой трон. В частности, когда ему донесли, что в среде фарисеев распространились предсказания о том, «что по решению Предвечного власть будет отнята у Ирода и его потомства», он «распорядился казнить наиболее виновных фарисеев, а также своего евнуха Багою, равно как одного из наиболее красивых в то время прислужников своих, некоего Кара. Вместе с тем он распорядился предать казни также всех тех своих близких, которые поверили предсказанию и речам фарисеев»<sup>53</sup>. Иосиф приводит сведения и о других многочисленных жестокостях Ирода, в том числе о том, что он казнил трех своих сыновей<sup>54</sup>.

В свете этих свидетельств избиение младенцев в Вифлееме вовсе не выглядит чем-то невероятным: если Ирод не остановился перед массовыми казнями в среде известных фарисеев и собственных родственников, почему он не мог покуситься на жизнь вифлеемских детей? Тем более, что избиение младенцев в Вифлееме и окрестностях было событием локального значения: Вифлеем был маленьким поселением, и вряд ли в нем и его окрестностях могло быть больше нескольких десятков младенцев от двух лет и ниже<sup>55</sup>. Такое событие вполне могло быть обойдено вниманием историков, но это не снижает его достоверность.

Рассказ об избиении младенцев имеет параллель в исторической литературе за пределами христианской традиции: об этом эпизоде упоминается в труде языческого автора Макробия «Сатурналии», написанном около 400 г. В нем говорится об императоре Октавиане Августе: «Так как он услышал, что среди мальчиков-двухлеток, которых приказал истребить в Сирии царь иудеев Ирод, оказался даже его сын, сказал: лучше быть свиньей Ирода, чем его сыном»<sup>56</sup>. Конечно, можно предположить, что Макробий узнал об избиении младенцев Иродом из христианских источников, а рассказ о реакции на новость императора Августа был не

<sup>53</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности 17, 2, 4. С. 721.

<sup>54</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война 1, 27, 6; 1, 33, 6. С. 930, 944.

<sup>55</sup> Число 14.000 (иногда 144.000), фигурирующее в богослужебных книгах, основывается на византийском предании; в сирийской традиции речь идет даже о 64.000 младенцев. Однако достоверность столь высоких цифр ученые подвергают сомнениям. См., в частности: Толковая Библия. Т. 3. С. 49 («Указания в богослужебных книгах на 14.000 и даже на 144.000 младенцев следует считать позднейшими, ни на чем не основанными и крайними преувеличениями, возникшими, вероятно, из желания усилить вину Ирода»).

<sup>56</sup> Макробий. Сатурналии 2, 4, 11. С. 104.

более чем анекдотом. Тем не менее, наличие этого упоминания у Макробия служит косвенным подтверждением историчности повествования Матфея об избииении младенцев.

Что же касается богословского смысла истории избииения младенцев, то на него обращает внимание Иоанн Златоуст. Он отмечает, что «многие очень неразумно судят об этих детях и возмущаются несправедливостью их избииения», спрашивая: почему Бог попустил это? Златоуст отвечает на этот вопрос пословицей: «Обижающих много, а обижаемого нет ни одного». И поясняет: «Обиды, несправедливо претерпеваемые нами от кого бы то ни было, Бог вменяет нам или в отпущение грехов, или в воздаяние награды». Поэтому те, которые кажутся обиженными Богом, на самом деле вовсе не обижены. Умерщвленные Иродом дети за свои страдания получили от Бога награду на небесах, а Ирод «кончил жизнь тяжелой смертью – еще более жалкой, чем та, на которую он осудил младенцев, потерпев при этом бесчисленное множество и других страданий». В подтверждение своих слов Златоуст ссылается на Иосифа Флавия<sup>57</sup>.

Вифлеемские младенцы, пострадавшие за Христа, «стали первыми Христовыми мучениками»<sup>58</sup>. В литургическом календаре Православной Церкви их память совершается на четвертый день после Рождества Христова<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-евангелиста 9, 1–3 (PG 57, 175–180). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 89–94.

<sup>58</sup> *Хроматий Аквилейский*. Трактат на Евангелие от Матфея 6, 2 (CCSL 9A:222). Рус. пер.: Библийские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1а. С. 42.

<sup>59</sup> 29 декабря по старому стилю, 11 января по новому.

## 4. Возвращение в землю Израилеву

<sup>19</sup>По смерти же Ирода, – се, Ангел Господень во сне является Иосифу в Египте <sup>20</sup>и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его и иди в землю Израилеву, ибо умерли искавшие души Младенца.

<sup>21</sup>Он встал, взял Младенца и Матерь Его и пришел в землю Израилеву. <sup>22</sup>Услышав же, что Архелай царствует в Иудее вместо Ирода, отца своего, убоился туда идти; но, получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские <sup>23</sup>и, придя, поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное через пророков, что Он Назореем наречется.

В Назарете Иосиф с Марией поселяются, согласно Матфею, не потому, что там был дом Иосифа, а во исполнение сказанного через пророков, «что Он Назореем наречется» (Мф. 2:23). Нигде в Ветхом Завете мы не находим пророчества о том, что Мессия будет назореем. Вряд ли, однако, евангелист ссылается на некий неизвестный нам источник, как думают некоторые ученые<sup>60</sup>. Скорее, здесь протягивается нить между судьбой Иисуса и историей рождения Самсона от Маноя и его неплодной жены, которой явился Ангел со словами: «Вот, ты неплодна и не рождаешь; но зачнешь и родишь сына... От самого чрева младенец сей будет назорей Божий» (Суд. 13:2–5).

Слово «назорей» в Ветхом Завете употреблялось для обозначения людей, дававших (как правило, на какой-то срок) обет вести аскетический образ жизни, в частности, не пить вина, не стричь волос и не прикасаться к мертвому телу (Числ. 6:1–7). В греческом тексте Евангелия от Матфея название галилейского города Назарет (Ναζαρέτ) становится созвучным слову «назорей» (ναζωραῖος). У соответствующих еврейских слов (ши Nasrat «Назарет» и תּל נַזִּיר «назорей») нет точного соответствия<sup>61</sup>. Тем более очевидно на уровне греческого текста намерение евангелиста Матфея увязать место, куда поселился Иосиф с Марией и Младенцем после возвращения из Египта, с ветхозаветным обычаем назорейства<sup>62</sup>.

Предпринимались попытки найти связь названия города Назарет и термина «назорей» в Евангелии от Матфея на уровне еврейского текста: слово נִזְרִי Nasrat «Назарет» созвучно знаменитому мессианскому титулу из пророчества Исаии – «отрасль<sup>63</sup>» (יֵשׁוּעַ neser) от корня Иессея (Ис. 11:1)<sup>64</sup>. На возможность такого понимания указывал уже Блаженный Иероним<sup>65</sup>.

Высказывалась гипотеза о том, что Назарет был местом, где во II в. до Р. Х. поселилась группа назореев, в честь которых город и получил свое название<sup>66</sup>. Однако эта гипотеза не имеет подтверждения в исторических источниках.

Почему Матфею было необходимо указать на связь между назорейством и Иисусом? На первый взгляд, образ Иисуса мало подходит к описанию назорей; к этому описанию гораздо больше подходит образ Иоанна Крестителя. Думается, для евангелиста здесь важно показать преемственность опыта святости от Ветхого Завета к Новому. Образ жизни назорей однозначно ассоциировался со святостью (Числ. 6:8). Сразу же за ссылкой на пророчество о том, «что Он Назореем наречется», в евангелии от Матфея следует повествование об Иоанне Кре-

<sup>60</sup> См.: FreedE. D. The Stories of Jesus' Birth. P. 82.

<sup>61</sup> Luz U. Das Evangelium nach Matthaues. Bd. 1. S. 187.

<sup>62</sup> Подробнее об этом см. в: Soares Prabhu G.M. The Formula Quotations. P. 201–207, 215.

<sup>63</sup> В русском Синодальном переводе слово יֵשׁוּעַ neser передано как «ветвь».

<sup>64</sup> Luz U. Das Evangelium nach Matthaues. Bd. 1. S. 188.

<sup>65</sup> Иероним Стридонский. Послание 57, 7 (PL 22, 574).

<sup>66</sup> Leske A. M. Jesus as a Ναζωραῖος. P. 80.

стителе, который «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды<sup>67</sup> и дикий мед» (Мф. 3:4). Очевидно, Матфей хочет провести прямую связь между святостью в той форме, в какой она существовала в Ветхом Завете, и Иоанном Крестителем, а через него – с Иисусом.

---

<sup>67</sup> Акриды – род саранчи, годной, согласно Моисееву закону, к употреблению в пищу (Лев. 11:22). В жареном или вареном виде акриды употреблялись также в Кумранской общине. См.: *France R. T. The Gospel of Mark. P. 69.*

## Глава 3



### 1. Иоанн Креститель

<sup>1</sup>В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской <sup>2</sup>и говорит: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное. <sup>3</sup>Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему. <sup>4</sup>Сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды и дикий мед.

<sup>5</sup>Тогда Иерусалим и вся Иудея и вся окрестность Иорданская выходили к нему <sup>6</sup>и крестились от него в Иордане, исповедуя грехи свои.

<sup>7</sup>Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? <sup>8</sup>сотворите же достойный плод покаяния <sup>9</sup>и не думайте говорить в себе: «отец у нас Авраам», ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. <sup>10</sup>Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь. <sup>11</sup>Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем; <sup>12</sup>лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу Свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым.

*«В те дни приходит Иоанн Креститель»*

Парадокс всех четырех Евангелий заключается в том, что «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия» начинается не с проповеди Иисуса Христа, а с проповеди другого лица. И формула, с которой Иисус начал Свою миссию: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17), – принадлежит не Иисусу. Ее автор – Иоанн Креститель (Мф. 3:2), или Предтеча, с каким прозвищем он вошел в историю Церкви.

Проповедь Иоанна Предтечи не только предшествовала началу проповеди Иисуса, но и, несомненно, оказала на нее определенное влияние. Это влияние видно хотя бы из того, что Иисус начал Свою проповедь теми же словами, которые были лейтмотивом проповеди Иоанна Крестителя, тем самым сознательно подчеркивая преемственность Своего учения от учения Предтечи.

Наиболее краткое и емкое описание проповеди Предтечи мы находим в Евангелии от Марка:

Явился Иоанн, крестя в пустыне и проповедуя крещение покаяния для прощения грехов. И выходили к нему вся страна Иудейская и Иерусалимляне, и крестились от него все в реке Иордане, исповедуя грехи свои. Иоанн же носил одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, и ел акриды и дикий мед. И проповедывал, говоря: идет за мною Сильнейший меня, у Которого я недостойн, наклонившись, развязать ремень обуви Его; я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым (Мк. 1:4–8).

Из этого описания мы узнаем, что Иоанн был аскетом, жил в пустыне, проповедовал народу и сопровождал свою проповедь особым ритуалом – омовением в водах Иордана. Проповедь Иоанна, как явствует из Евангелия от Матфея, носила характер жесткого обличения, когда дело касалось фарисеев и саддукеев. Эту манеру обращения к фарисеям переймет от Иоанна Иисус, вплоть до вербальных совпадений, таких как оскорбительное обращение «порождения ехиднины» (Мф. 12:34; 23:33) и слова о том, что «всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь» (Мф. 7:19).

Повествование Луки почти полностью соответствует рассказам Матфея и Марка, однако добавляет к ним дополнительные штрихи. Прежде всего, Лука представляет Иоанна как нового пророка: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря... был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне» (Лк. 3:1–2). Аналогичным образом, с использованием формулы «было слово Господне к...», начинаются книги пророков:

Слова Иеремии, сына Хелкиина... к которому было слово Господне во дни Иосии, сына Амонова, царя Иудейского, в тринадцатый год царствования его (Иер. 1:1–2).

В пятый день месяца (это был пятый год от пленения царя Иоакима), было слово Господне к Иезекиилу, сыну Вузия, священнику, в земле Халдейской, при реке Ховаре (Иез. 1:2–3).

Слово Господне, которое было к Осии, сыну Беериину, во дни Озии, Иоафама, Ахаза, Езекии, царей Иудейских... (Ос. 1:1).

И было слово Господне к Ионе, сыну Амафиину (Ион. 1:1).

Слово Господне, которое было к Михею Морасфитину во дни Иоафама, Ахаза и Езекии, царей Иудейских, и которое открыто ему о Самарии и Иерусалиме (Мих. 1:1).

Лука – единственный из евангелистов, кто воспроизводит беседы Иоанна с разными категориями приходивших к нему людей: «Пришли и мытари креститься, и сказали ему: учитель! что нам делать? Он отвечал им: ничего не требуйте более определенного вам. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3:12–14). Как видим, отношение Иоанна к мытарям и воинам было гораздо более терпимым, чем к фарисеям и саддукеям.

В Евангелии от Иоанна рассказывается о том, как священники и левиты из Иерусалима пришли к Иоанну, чтобы выяснить, кто он такой и почему крестит в водах Иордана. Иоанн отвечает им: «Я крещу в воде; но стоит среди вас Некто, Которого вы не знаете. Он-то Идущий за мною, но Который стал впереди меня. Я недостойн развязать ремень у обуви Его» (Ин. 1:19–27). Эти слова Иоанна о себе самом почти полностью совпадают с приводимыми Марком.

Совокупное свидетельство четырех евангелистов дает нам достаточно полную картину того, что происходило на берегах Иордана перед тем, как там появился Иисус. Деятельность Иоанна Крестителя вызывала большой интерес среди иудеев, а его суровый аскетический облик привлекал к нему толпы народа. Проповедь Иоанна, насколько можно судить, носила прежде всего моралистический характер. Каждому классу людей Иоанн адресовал конкретные советы. К некоторым категориям лиц (а именно, к фарисеям и саддукеям) он относился с под-

черкнутой строгостью. Активность Иоанна была не по душе фарисеям, отвечавшим ему взаимной антипатией. На их вопросы, тем не менее, Иоанн отвечал – прямо и коротко. Он понимал, что он не Мессия и не Илия-пророк. Главную цель своей миссии он видел в том, чтобы приготовить путь Тому, Кто сильнее его и Кому он недостоин развязать ремень обуви. Кто этот человек, Иоанн не знал до тех пор, пока Он не появился на берегу Иордана (Ин. 1:21).

*«И крестились от него в Иордане»*

В чем состояло «крещение Иоанново»? По форме оно мало напоминало ритуальные омовения, известные в ветхозаветной практике (подробное описание таких омовений содержится в главах 13–17 Книги Левит). Наиболее близкая параллель – практика общины ессеев, известная по сочинениям Иосифа Флавия и кумранским рукописям. Иосиф упоминает о принятии новых членов в общину через ритуальное омовение<sup>68</sup>. В кумранских рукописях омовение связывается с покаянием, очищением от грехов, соблюдением нравственной чистоты и вступлением в завет с Богом<sup>69</sup>.

Несмотря на некоторые возможные параллели, крещение Иоанново имело ярко выраженные индивидуальные черты, делавшие его уникальным событием в жизни иудейской общины.

*«Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев»*

Во времена Иисуса в Палестине существовало несколько «сект» (партий), из которых в Евангелиях упоминаются две: фарисеи и саддукеи.

Термин «фарисеи» (Φαρισαῖοι) происходит, как предполагают, от арамейского ק'א'יון *prisaya*<sup>70</sup>, означающего «отделенные»<sup>71</sup>. О фарисеях времен Иисуса известно немного<sup>72</sup>. Основным источником сведений об этой группе, помимо новозаветных писаний, являются труды Иосифа Флавия, который пишет, в частности, следующее:

Фарисеи ведут строгий образ жизни и отказываются от всяких удовольствий. Всему тому, что разум признает за благо, они следуют, считая разум лучшим охранителем во всех желаньях. Они выдаются своим почтительным отношением к людям престарелым и отнюдь не осмеливаются противоречить их предначертаниям. По их мнению, все совершающееся происходит под влиянием судьбы. Впрочем, они нисколько не отнимают у человека свободы его воли, но признают, что по предначертанию Божию происходит смешение Его желания с желанием человека, идти ли ему по пути добродетели или злобы. Фарисеи верят в бессмертие души и что за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни; грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельные люди имеют возможность вновь воскреснуть. Благодаря этому они имеют

<sup>68</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война. 2, 8, 7. С. 960.

<sup>69</sup> Ткаченко А. А. Иоанн Предтеча. С. 537.

<sup>70</sup> Реконструируемое произношение в эпоху евангельских событий – *prisaya*.

<sup>71</sup> *Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke (I–IX). P. 581.* Термин *prisaya* («фарисей») не засвидетельствован в раввинистической литературе (как показывает обращение к словарям *Jastrow M. Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature; Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic; Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* и базе данных интернет-проекта С. Кауфана *The Comprehensive Aramaic Lexicon*) и встречается только в христианских текстах – сирийских (*Payne-Smith B. Thesaurus Syriacus. Vol. 2. P 3302*) и палестинских арамейских (*Schulthess F. Lexicon Syropalestinum. P 164*), где он, вероятно, является обратным переводом евангельского *φαρισαῖος*. В раввинистической литературе используется еврейский термин *תפוס* (*Jastrow M. Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature. P 1222*) с тем же буквальным значением – «отделенный».

<sup>72</sup> См.: *Schurer R. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Vol. II. P 388–403; Meier J. P. A Marginal Jew Vol. III. P 289–388.*

чрезвычайное влияние на народ, и все священнодействия, связанные с молитвами или принесением жертв, происходят только с их разрешения<sup>73</sup>.

-араили к<sup>57</sup> восходит к еврейскому צדוקים *sduqim*<sup>47</sup>(*ioiakuoδδaΣ*) «иекуддас» нимреТ мейскому צדוקים

<sup>76</sup>. Термин, возможно, связан с именем первосвященника Садока. По другой версии, представленной в раввинистической традиции, термин «саддукеи» связан с именем другого Садока, ученика Антигона из Сохо<sup>77</sup>.

Относительно саддукеев Иосиф Флавий отмечает, что по их учению «души людей умирают вместе с телом». Саддукеи, по словам Иосифа, «не признают никаких других постановлений, кроме постановлений закона. Они считают даже похвальным выступить против учителей своей собственной философской школы». Историк подчеркивает, что это учение «распространено среди немногих лиц, притом принадлежащих к особенно знатным родам», однако влияние их ничтожно: «когда они занимают правительственные должности, что случается, впрочем, редко и лишь по принуждению, то саддукеи примыкают к фарисеям, ибо иначе они не были бы терпимы простонародьем»<sup>78</sup>.

К двум философским школам, упоминаемым в Евангелиях, Иосиф Флавий добавляет третью: ессеев<sup>79</sup>. Он описывает их как группу лиц мужского пола, которые живут обособленными общинами, имея общее имущество и не вступая в брак: в общей сложности их более четырех тысяч. Ессеи признают бессмертие души и совершают богослужение вне Иерусалимского храма, так как «не занимаются жертвоприношениями, признавая другие способы очищения более целесообразными»<sup>80</sup>. Существование ессеев подтверждается Кумранскими рукописями, найденными в пещерах на берегу Мертвого моря между 1947 и 1956 гг. Эти рукописи, содержащие отрывки из Ветхого Завета и оригинальные тексты, по мнению многих ученых, принадлежали общине ессеев. Некоторые исследователи усматривают связь между ессеями и Иоанном Крестителем, однако документальные подтверждения этой связи отсутствуют.

Учение ессеев не упоминается в Евангелиях. Что же касается фарисеев и саддукеев, то Иисус часто полемизировал с ними по тем или иным аспектам их учения. Иногда Он выступал арбитром в спорах, которые вели между собой представители различных направлений, или школ, внутри фарисейской партии. Такие споры, в частности, в Его времена велись между последователями Гиллеля и Шаммая – двух выдающихся раввинов из среды фарисеев, каждый из которых основал школу толкования Торы (закона Моисеева).

Оба раввина в своих толкованиях учитывали как письменные, так и устные источники, считая последние не менее значимыми, чем первые, и признавая за законоучителями право толкования закона. Однако два раввина существенно расходились в вопросах, касающихся применения принципов Торы на практике. Гиллель (он был примерно на 65 лет старше Иисуса) был достаточно либерален в толковании закона: он позволял многое, чего не позволяли другие учителя, в частности Шаммай. Последний (будучи младше Гиллеля лишь на одно поколение) отличался в своей интерпретации Торы значительно большим ригоризмом и буквализмом.

<sup>73</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности 18, 1, 3. С. 758.

<sup>74</sup> О саддукеях см.: *Schurer R. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Vol. II. P 404–414; Meier J. P. A Marginal Jew Vol. III. P 389–487.*

<sup>75</sup> Реконструируемое произношение в эпоху евангельских событий – *saduqim*.

<sup>76</sup> Реконструируемое произношение – *saduqaye* (но эта форма не засвидетельствована в раввинистическом корпусе).

<sup>77</sup> См.: *Jastrow M. Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature. P. 1261* с отсылками к раввинистическим источникам.

<sup>78</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности 18, 1, 4. С. 758.

<sup>79</sup> Там же. С. 758.

<sup>80</sup> Там же. С. 758–759.

Оба учителя были еще живы на момент рождения Иисуса: Гиллель умер, когда Иисус был юношей, а Шаммай – около того времени, когда Иисус вышел на проповедь. Некоторые наставления Иисуса на нравственные темы, в частности, те, что приведены в Евангелии от Матфея, являются прямым отражением споров об интерпретации отдельных постановлений закона Моисеева – споров, которые во времена Иисуса вели представители двух школ: «дома Гиллеля» и «дома Шаммая».

Если о ессеях можно с достаточной уверенностью говорить как о религиозном движении, то группы фарисеев и саддукеев соединяли в себе черты религиозного движения, философской школы и политической партии. Название «секта» применяется к этим группам достаточно условно (термин *αἵρεσις*, используемый по отношению к ним и к ессеям Иосифом Флавием<sup>81</sup>, может быть переведен как «ереси», «секты», «движения», «школы», «партии»). Способность фарисеев и саддукеев вступать в коалицию друг с другом подтверждается как Иосифом Флавием, так и евангельской историей. Ессеи, напротив, находились в оппозиции к обоим движениям.

Из совокупности имеющихся источников вырисовывается следующий образ фарисеев как организованной партии:

Фарисеи соблюдали закон Моисеев согласно своей интерпретации и пытались вовлечь в это других. Там, где можно было повлиять на правителей, фарисеи проталкивали свои подходы. С обычаями мира сего они были достаточно хорошо знакомы, чтобы вступать в советы и коалиции со своими противниками, когда того требовала ситуация и общая цель. В этом отношении они действовали как «объединение по политическим интересам». С другой стороны, соперничество с другими движениями было ожесточенным. Подогреваемое пылом религиозной убежденности, оно доводило до суровых взаимных обвинений<sup>82</sup>.

Нарисовать достоверный портрет саддукейской партии сложнее, поскольку в отношении характерных особенностей этой партии мнения ученых существенно расходятся, а информации из источников слишком мало. Считается, что саддукеев было гораздо меньше, чем фарисеев, но в эту партию входили преимущественно представители знати. Некоторые первосвященники были саддукеями. В отличие от фарисеев, саддукеи не имели большого влияния на народ<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 18, 1, 2. С. 758.

<sup>82</sup> Иисус и Евангелия. Словарь Нового Завета. Т. 1. С. 694. Подробнее о фарисеях см. в: *Meier J. P. A Marginal Jew*. Vol. III. P. 311–388.

<sup>83</sup> *Meier J. P. A Marginal Jew* Vol. III. P. 392–399.

## 2. Крещение Иисуса

<sup>13</sup>Тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну креститься от него. <sup>14</sup>Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? <sup>15</sup>Но Иисус сказал ему в ответ: оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду. Тогда *Иоанн* допускает Его. <sup>16</sup>И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел *Иоанн* Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. <sup>17</sup>И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение.

Рассказ о крещении Иисуса от Иоанна содержится также в Евангелии от Марка, однако в более краткой версии (Мк. 2:9-11).

Лука не рассказывает отдельно о крещении Иисуса, но упоминает о том, что Он крестился вместе с народом: «Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, и Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» (Лк. 3:21–22). Лука, таким образом, помещает Иисуса в толпу людей, которых крестит Иоанн, не выделяя крещение Иисуса как событие, совершённое отдельно от прочих крестившихся.

*«Тогда приходит Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну»*

Из всех трех свидетельств явствует, что крещение в Иордане было «пограничным» событием в биографии Иисуса, разделившим Его жизнь на «до» и «после». До крещения о Нем никто не знал: безвестный Сын плотника, Он пришел к Иоанну как один из многих, один из толпы. После крещения Иисус перестает быть незаметной фигурой, одним из толпы: о Нем узнают благодаря свидетельству Иоанна, сошествию на Него Святого Духа и голосу Отца, который слышит народ. Сразу же после крещения Иисус удаляется в пустыню, а затем возвращается к людям уже не как некий безвестный «Иисус из Назарета Галилейского» (Мр. 2:9), а как «Пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом» (Лк. 24:19), Которого даже родственники перестают узнавать. Главным событием, разделяющим эти два периода в жизни Иисуса, радикально отличные один от другого, является крещение.

С этого момента начинается Его путь к Голгофе. Почему для вступления на этот путь нужно было крещение? Если говорить об Иисусе как о Сыне Человеческом, то, возможно, Он пришел к Иоанну потому, что нуждался в некоем отправном пункте для своей миссии, нуждался – по-человечески – в благословении того, кто уже подобную миссию вел в преддверии Его собственной миссии. Как человек Он получает благословение от старшего, но в том Царстве Небесном, которое открывается именно с Его пришествием, Он, меньший, оказывается больше Иоанна (Мф. 11:11; Лк. 7:28).

В этом и смысл ответа Иисуса на вопрос Иоанна: «Мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне?». Отвечая: «Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду» (Мф. 3:15), – Иисус словом «теперь» (ἄρτι) подчеркивает временный, переходный характер той ситуации, в которой оказываются они оба – Иоанн, сознающий превосходство Иисуса и потому пытающийся воспрепятствовать Его крещению, и Иисус, Который принимает от Иоанна крещение, потому что видит в этом исполнение воли Отца.

Данная ситуация напоминает нам другой момент той же истории самоистощания Сына Божия, тоже связанный с водой: умовение ног ученикам на Тайной Вечере. Здесь в аналогичной роли оказывается Петр, который пытается воспрепятствовать Иисусу умыться его ноги,

говоря: «Господи! Тебе ли умыть мои ноги?» Но Иисус отвечает ему: «Что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» (Ин. 13:6–7). Параллелизм между двумя историями усматривает Григорий Богослов (IV в.), который дает следующее богословское истолкование события:

Креститель не принимает – Иисус настаивает. «Мне надобно креститься от Тебя» (Мф. 3:14), – говорит светильник Солнцу, глас – Слову, друг – Жениху, тот, кто выше всех рожденных женами (Мф. 11:11), – Рожденному прежде всякой твари (Кол. 1:15)... Ибо Креститель знал, что будет креститься мученичеством, или что у Него будут очищены не только ноги, как у Петра (Ин. 13:9). И «Ты ли приходишь ко мне?». И в этом пророчество. Ибо Креститель знал, что, как после Ирода будет неистовствовать Пилат, так за отошедшим Предтечей последует Христос. Что же Иисус? «Оставь теперь»... Ибо Иисус знал, что вскоре Сам будет Крестителем Крестителя<sup>84</sup>.

Евангелисты описывают Иисуса как Человека, Который четко знает, что делает, идя по пути, предназначенному для Него Отцом. Это осознание не приходит к Нему в какой-то определенный момент: оно с самого начала Ему присуще. Уже двенадцатилетним отроком Он уверенно говорит о Боге как Своим Отце, о храме как месте, которое принадлежит Его Отцу (Лк. 2:49). Непокколебимое стремление исполнить волю Отца приводит Его на Иордан. То же стремление приведет Его на крест.

Не случайно уже в ранней Церкви крещение Иисуса воспринималось как прообраз Его крестной смерти. Сам Иисус употреблял термин «крещение» применительно к Своим страданиям и смерти: «Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится!» (Лк. 12:50). Учеников, пожелавших воссесть по правую и левую руку от Него, Он спрашивает: «Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь?» (Мф. 20:22).

Крещение, совершаемое по заповеди Иисуса Его учениками, также воспринимается как образ Его смерти. Апостол Павел пишет: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6:3–4). Обращаясь к новокрещенным, Кирилл Иерусалимский (IV в.) говорит:

Вы произнесли спасительное исповедание и погружались троекратно в воду, и снова выходили из воды. И здесь вы символически изобразили тридневное погребение Христова. Ибо как Спаситель три дни и три ночи пробыл во чреве земли (Мф. 12:40), так и вы первым выходом из воды изобразили первый день, а погружением – первую ночь Христова пребывания в земле... И в то же время вы умирали и рождались, и эта спасительная вода была вам и гробом, и матерью. И одновременно произошло и то, и другое: и смерть, и рождение ваше вместе сочетались<sup>85</sup>.

Если крещение Иоанново было «крещением покаяния для прощения грехов» (Мк. 1:4), то какое действие оно оказало на Иисуса? Евангелисты вполне однозначно представляют Иисуса Тем, Кто, будучи Сыном Человеческим и Сыном Божиим, имеет власть отпускать грехи (Мф. 9:6; Мк. 2:10; Лк. 5:24 и др.). Новозаветные авторы многократно, в разных формах подчеркивают, что «в Нем нет греха» (1 Ин. 3:5), напротив, Он – источник прощения грехов. По словам апостола Петра, Сын Божий «не сделал никакого греха... Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Пет. 2:22, 24).

В свете этого учения схождение Сына Божия в воды Иордана можно понимать только в одном смысле: оно было необходимо для избавления человечества от греха. В русском Сино-

---

<sup>84</sup> Григорий Богослов. Слово 39, 15 (SC 358, 182). Рус. пер.: Т. 1. С. 457–458.

<sup>85</sup> Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное 2, 4 (PG 33, 1080–1081). Рус. пер.: С. 322–323.

дальном переводе 2-го Послания апостола Павла к Коринфянам мы читаем: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). Более буквальный перевод звучит так: «Того, Кто не знал греха, Он сделал грехом за нас, чтобы мы стали праведностью Божией в Нем». Не имея греха, Иисус всецело отождествляет Себя с грешным человечеством, а потому принимает то крещение, которое другие принимали во очищение собственных грехов: принимает не по чему иному, как потому, что Он «берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29).

Крещение в Иордане стало для Иисуса важным шагом на том пути умаления, самоистощания и самоуничтожения (кенозиса), по которому Он дойдет до конца – до смерти крестной (Фил. 2:8). Этот путь начался с того, что Сын Божий стал Сыном Человеческим. Как Сын Человеческий Он вливается в толпу людей, ищущих отпущения грехов, становясь как бы одним из них для того, чтобы как Сын Божий взять на Себя бремя их грехов. Об этом говорит Иустин Философ в «Диалоге с Трифоном-иудеем», настаивая на том, что крещение было необходимо не для Иисуса, а для людей, которых Он должен был искупить от смерти:

И когда Иисус пришел к реке Иордану, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся в Иордане; а когда Он вышел из воды, то Дух Святой, как голубь, слетел на Него... И мы знаем, что Он пришел к реке не потому, чтобы нуждался в крещении или в Духе, сошедшем на Него в виде голубя; также Он снизошел быть рожденным и распятым не потому, чтобы имел в этом нужду, но Он совершил это за род человеческий, который от Адама подпал смерти... Когда Иисус пришел к Иордану... то Дух Святой для людей... сошел на Него в виде голубя и в то же время пришел с небес голос, провещанный и чрез Давида, который как бы от своего лица говорил то, что имело быть сказанным Ему от Отца: «Ты Сын Мой, Я днесь родил Тебя» (Пс. 2:7)<sup>86</sup>.

Иоанн Златоуст подчеркивает, что Иисус не нуждался в крещении – ни в Иоанновом, ни в каком-либо другом. Наоборот, «само крещение имело нужду в силе Христовой»<sup>87</sup>. В церковной традиции прочно установилось мнение, согласно которому Иисус, сойдя в воды Иордана, освятил их. По словам Игнатия Богоносца, Иисус «родился и крестился для того, чтобы Своим страданием очистить и воду»<sup>88</sup>. Ему вторит Григорий Богослов, утверждающий, что Иисус крестился, «чтобы освятить воды»<sup>89</sup>. Кирилл Александрийский подчеркивает, что Иисус «крестился отнюдь не как кающийся, но как очищающий согрешения и освящающий воды»<sup>90</sup>.

История крещения Иисуса от Иоанна получила свое продолжение в церковной традиции. Прежде всего, это выразилось в празднике Богоявления, который поначалу включал в себя воспоминание рождения Иисуса от Девы и крещения от Иоанна, но уже в IV в. выделился в самостоятельное празднование Крещения Господня. Богослужебные тексты этого праздника содержат осмысление самого события крещения, роли Иоанна Крестителя, сошествия Святого Духа на Иисуса и других аспектов крещальной истории. Многочисленные ссылки на эту историю содержатся также в чинопоследовании (тексте) Таинства Крещения, совершаемого над всяким, кто желает вступить в Церковь.

Крещение Иисуса в Иордане нашло свое отражение также в иконографической традиции. На древних иконах, мозаиках и фресках Иисус, сошедший в воды Иордана, представлен полностью обнаженным. Это имеет глубокий богословский смысл, связывая Иисуса с первыми

<sup>86</sup> *Иустин Философ*. Диалог с Трифоном 88 (PG 6, 685–688). Рус. пер.: С. 279–280.

<sup>87</sup> *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна 17, 2 (PG 59, 110). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 112.

<sup>88</sup> *Игнатий Богоносец*. Послание к Ефесянам 18 (SC 10, 86). Рус. пер.: С. 315.

<sup>89</sup> *Григорий Богослов*. Слово 29, 20 (SC 250, 220). Рус. пер.: Т. 1. С. 362.

<sup>90</sup> *Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Матфея 29 (TU 61, 298). Рус. пер.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 66.

людьми – Адамом и Евой, которые до грехопадения «были оба наги... и не стыдились» (Быт. 2:25). Ощущение наготы как позора стало первым открытием Адама после того, как он вкусил от древа познания добра и зла (Быт. 3:10). С этого момента нагота становится символом незащищенности человека от диавола, символом его позора, ставшего следствием греховной жизни. Иисус через крещение восстанавливает человека в его первоначальном достоинстве; нагота Иисуса символизирует изначальную чистоту человеческого тела, не оскверненного грехом.

Не случайно со времен апостола Павла образ одежды используется для указания на то изменение, которое происходит с верующим после принятия крещения: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3:27). Сам Христос становится той одеждой, в которую облакаются крестившиеся в Него, освобождаясь от нечистоты и наготы. По словам Григория Нисского, Бог сначала изгнал человека из рая, но через Христа снова призвал, снял с него «постыдный покров» – листья смоковницы – и облек «одеждой многоценной». Потому для Адама больше нет необходимости стыдиться и прятаться между деревьями рая<sup>91</sup>. «В крещении Иисусовом, – пишет Григорий, – все мы, совлекаясь грехов, как бы нищенского и из лоскутьев сшитого хитона, облакаемся в священную и прекраснейшую [одежду] пакибытия»<sup>92</sup>.

*«И увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь»*

Что означает схождение Духа Святого на Иисуса после выхода Его из вод Иордана? В жизни Иисуса Дух Святой действует особым образом. От Духа Святого без участия мужа Дева Мария зачала Божественного Младенца. Иоанн пророчествует о том, что Иисус будет крестить Духом Святым и огнем. Сразу после крещения Дух поведет Иисуса в пустыню (Мф. 4:1; Мк. 1:12; Лк. 4:1). Духом Божиим Иисус будет изгонять бесов (Мф. 12:28). О Духе Святом Иисус скажет, что хула на Него не простится ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12:32; Мк. 3:29; Лк. 12:10). Обещание Святого Духа станет одной из главных тем прощальной беседы Иисуса с учениками (Ин. 14:16–17, 26; 15:26; 16:7–15). По воскресении Иисус дунет и скажет ученикам: «Приимите Духа Святого» (Ин. 20:22). А в день Пятидесятницы Дух Святой сойдет на учеников в виде огненных языков (Деян. 2:4).

Мы видели, что евангелисты представляют крещение Иисуса как поворотный момент в Его человеческой судьбе. Можно предположить, что в этот важный момент Своей жизни Иисус по-человечески нуждался не только в укреплении от Отца перед выходом на проповедь, но и в особом явлении Святого Духа. Поскольку Его служение будет сродни пророческому, Ему как Человеку необходимо то же вдохновение, каким обладали пророки, получавшие его от Духа Божия. В дальнейшем Он будет посылать Святого Духа ученикам, вдохновляя их на апостольское служение, но сейчас Он Сам нуждается в таком вдохновении.

В то же время, ошибочным является представление о том, что крещение в Иордане было для Иисуса событием психологического характера – что именно благодаря крещению Он осознал Свою особую миссию. Чрезмерная психологизация данного события чревата домыслами и спекуляциями касательно новой роли, которую Иисус якобы ранее не признавал и взял на Себя лишь под воздействием Святого Духа.

Сознание Своего богосыновства и Своей особой миссии было присуще Иисусу с детства (Лк. 2:43–52). И хотя мы очень мало знаем о жизни Иисуса до крещения, у нас нет оснований предполагать, что она не представляла собой последовательного развития и поступательной подготовки к той цели, ради достижения которой Он пришел в мир. А сошествие Святого Духа на Иисуса, при всей важности этого события, не означает того, что ранее Святой Дух в Его

---

<sup>91</sup> Григорий Нисский. Слово на День светов (GNO 9, 241). Рус. пер.: С. 24.

<sup>92</sup> Там же (GNO 9, 236). Рус. пер.: С. 18.

жизни отсутствовал. Рассказы евангелистов Матфея и Луки о Его рождении свидетельствуют об обратном.

В истории крещения Иисуса сошествие Святого Духа является ключевым моментом. С этого момента начинается Его мессианское служение. В Деяниях апостольских приводится речь Петра, включающая такие слова: «Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном: как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благодворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом, потому что Бог был с Ним» (Деян. 10:37–38). Одновременное упоминание крещения, помазания и Святого Духа может указывать на то, что именно в момент крещения, благодаря сошествию на Него Святого Духа, Иисус был явлен миру как Помазанник Божий, обетованный Мессия.

О сошествии Святого Духа на Иисуса упоминается в Евангелии от Иоанна, в котором рассказ о крещении отсутствует. Здесь приводятся слова Иоанна Крестителя об Иисусе: «Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем». Креститель подчеркивает: «Я не знал Его, но Пославший меня крестить в воде сказал мне: на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым» (Ин. 1:32–33). Дважды употребленный глагол «пребывать» указывает на то, что с момента крещения Святой Дух остается при Иисусе, постоянно пребывает с Ним.

Голубь как символ мира и кротости, но одновременно и символ спасения (Быт. 8:8–12), стал тем образом, в котором Святой Дух был явлен людям. Его сошествие на Иисуса в момент, когда звучал голос Отца, свидетельствующий о Сыне, стало видимым подтверждением единства трех Божественных Лиц, о Которых говорится в заключительных стихах Евангелия от Матфея (Мф. 28:19).

*«Сей есть Сын Мой возлюбленный»*

Особого внимания заслуживают упоминания евангелистов о голосе Отца, прозвучавшем, когда Иисус выходил из воды. Этот момент – знаковый для того откровения о Боге, которое получило наименование Нового Завета. Он имеет прямое отношение к последним словам Иисуса, обращенным к ученикам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). Именно в тот момент, когда Иисус выходил из иорданских вод, людям впервые были явлены Отец, Сын и Святой Дух в Своем нераздельном единстве: Отец свидетельствовал о Сыне голосом с неба; Сын, выйдя из крещальных вод, молился Отцу; а Дух нисходил на Сына в виде голубя. «Итак, мы отчетливо видим Троицу: в голосе – Отца, в Человеке – Сына, в голубе – Духа Святого», – говорит Блаженный Августин<sup>93</sup>.

Явление Бога Отца, описанное евангелистами, стоит в одном ряду с откровениями Бога, о которых рассказывается в Ветхом Завете. Во многих случаях Бог открывался людям именно посредством голоса, который они слышали. Адам и Ева в раю слышали голос Божий (Быт. 3:8, 10). На Синае «Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом» (Исх. 19:19). Голос Божий слышал Моисей над крышкой Ковчега Завета (Числ. 7:89). О пророке Илие говорится, что «был к нему голос» (3 Цар. 19:13). Некоторые из тех, кто слышал голос Божий, не сразу распознавали его, как, например, отрок Самуил, который не понял, Кто говорит с ним, потому что «еще не знал тогда голоса Господа» (1 Цар. 3:4–7).

В Евангелии от Иоанна говорится: «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18). Эти слова относятся к Богу Отцу, Который никогда никому не являлся в видимом облике. Однако в отношении Бога Отца нельзя сказать, что Его «не слышал никто никогда», потому что Его голос прозвучал в тот момент, когда Сын Божий был явлен израильскому народу. На горе Преображения три ученика вновь услышат тот же голос, произносящий те же самые слова: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 17:5; Мк 9:7; Лк. 9:35).

<sup>93</sup> Августин. Проповеди 52, 1 (PL 38, 356). Рус. пер.: Библейские комментарии. Новый Завет. Т. 1а. С. 67.

Однако если на горе Отец свидетельствует о Сыне в третьем лице (то есть свидетельство обращено к спутникам Иисуса, а не к Нему Самому), то в рассказе о крещении Иисуса у Марка и Луки голос Отца обращается непосредственно к Иисусу: «Ты Сын Мой возлюбленный». Можно ли толковать это обращение как некое событие в истории взаимоотношений между Отцом и Сыном – как момент, когда Отец, обращаясь к Сыну, Которого Он послал в мир, публично свидетельствует о Своей любви к Нему для того, чтобы укрепить Его в предстоящем служении?

Тема взаимоотношений между Отцом и Сыном раскрывается на страницах евангелий в целой серии эпизодов и речей Иисуса. Неоднократно евангелисты рассказывают об обращениях Иисуса к Отцу. Но лишь дважды мы слышим, как Отец обращается к Сыну: первый раз – в момент крещения, по версии Марка и Луки. Второй случай упоминается у Иоанна. Когда перед Своей последней пасхой Иисус восклицает: «Отче! прославь имя Твое», – голос с неба отвечает Ему: «И прославил и еще прославлю» (Ин. 12:28). Оба эпизода имеют отношение к поворотным событиям в жизни Иисуса: первый связан с Его выходом на публичное служение, второй – с приближением к Иерусалиму, где Его ожидали арест, суд и смертная казнь.

В первом случае Иисус никак не отвечает на голос Отца и не комментирует Его слова. Во втором случае Иисус дает такое пояснение: «Не для Меня был глас сей, но для народа» (Ин. 12:30). Из этого мы можем заключить, что и в момент крещения свидетельство Отца, даже если было обращено к Сыну, было нужно не столько Сыну, сколько стоявшему вокруг народу. Однако нельзя исключить, что Сам Иисус как Человек нуждался в укрепляющем свидетельстве Отца в тот момент, когда Ему предстояло начать подвиг служения людям – тот подвиг, который увенчается Его смертью.

## Глава 4



### 1. Искушение от диавола

<sup>1</sup>Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола,  
<sup>2</sup>и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал.

<sup>3</sup>И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. <sup>4</sup>Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих.

<sup>5</sup>Потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма, <sup>6</sup>и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею. <sup>7</sup>Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога твоего.

<sup>8</sup>Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, <sup>9</sup>и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне. <sup>10</sup>Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи.

<sup>11</sup>Тогда оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему.

*«Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола»*

В 4-й главе Евангелия от Матфея в повествовании появляется новый персонаж – диавол.

В Ветхом Завете этот персонаж фигурирует в рассказе о грехопадении первых людей (Быт. 3:1—15). Там он назван «змием», но уже ветхозаветная традиция отождествила его с диаволом. В частности, в Книге Премудрости Соломоновой говорится о том, что «завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2:24): имеется в виду рассказ Книги Бытия об искушении Адама и Евы змием.

Под именем сатаны тот же персонаж появляется в Книге Иова в качестве одного из «сынов Божиих», которые регулярно предстают перед Господом (Иов. 1:6; 2:1). С ним Бог вступает в диалог и спрашивает, обратил ли он внимание на праведность Иова. Сатана отвечает, что Иов праведен потому, что Бог «кругом оградил его и дом его и все, что у него». Бог сначала отдает в руки сатаны все имущество Иова и всех детей его, которые один за другим погибают, а потом и тело его, которое покрывается проказой (Иов. 1:8–2:7).

В 1-й книге Царств неоднократно упоминается «злой дух от Бога», или «злой дух от Господа» (1 Цар. 16:14–16, 23; 18:10; 19:9), который напал на Саула и заставлял его бесно-

ваться. В 3-й книге Царств Господь попускает «духа лживого» в уста пророков Ахавовых (3 Цар. 22:21–23). Наконец, в одном из псалмов Давид обращается к Богу с просьбой о наказании обидчика: «Поставь над ним нечестивого, и диавол да станет одесную его» (Пс. 108:6).

И в Книге Иова, и в Книгах Царств сатана, или злой дух, действует как будто по прямому повелению или с разрешения Бога. Ветхий Завет не пытался ответить на вопрос о происхождении сатаны и его взаимоотношениях с Богом. Однако начало Книги Иова показывает, что в представлении ветхозаветного писателя сатана был одним из сынов Божиих, находящимся в личном общении с Богом. Сатана действует в тех рамках, которые поставлены Богом, и вне этих рамок действовать не может. Он наносит человеку вред, и это Богом попускается.

В Книге пророка Захарии сатана противодействует великому иерею Иисусу, облаченному в запятнанные одежды (Зах. 3:1–3). Это пророчество в раннехристианской Церкви было воспринято как указание на Иисуса Христа, Чьи одежды запятнаны человеческими грехами<sup>94</sup>. Блаженный Феодорит (V в.) пишет:

Как тому Иисусу, когда он стал архиереем и ходатайствовал за народ, крайне противился губительный и лукавый диавол, так это же самый враг противодействовал опять Иисусу, Архиерею великому, по чину Мелхиседекову (Евр. 7:21), вземлющему грех мира (Ин. 1:29)... Когда же приступил диавол к Иисусу, Спасителю вселенной, от Него Самого как от Бога и Владыки приемлет он запрещение и слышит: отойди от Меня, сатана (Мф. 4:10)<sup>95</sup>.

В Евангелиях диавол и демоны упоминаются многократно. Синоптические Евангелия содержат многочисленные повествования об изгнании Иисусом беса или бесов из одержимых. Силой изгонять бесов Иисус наделил Своих учеников (Мф. 10:8; Мк. 3:15; 6:13). В Евангелии от Луки Иисус, обращаясь к Петру, говорит: «Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас, как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя» (Лк. 22:31–32).

Иисус упоминает о диаволе в притчах и в беседах с иудеями. В одной из притч диавол сравнивается с сеятелем, который посеял плевелы (Мф. 13:39). В другом месте Иисус говорит о том, что диавол уносит из сердца человека посеянное в нем слово Божие (Лк. 8:12). Иудеям Иисус говорит: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44). Говоря о Страшном суде, Иисус упоминает о вечном огне, уготованном «диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41).

*«И приступил к Нему искуситель...»*

Наиболее краткая версия рассказа об искушении в пустыне содержится у Марка: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню. И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями; и ангелы служили Ему» (Мк. 1:12–13). Здесь присутствует и Дух, и ангелы, и сатана, и звери. Однако мы не узнаем никаких подробностей о том, в чем состояло искушение, продолжалось ли оно в течение всех сорока дней или в завершение этого срока.

Версия Марка полна загадок. Тема названа, но практически не раскрыта. Между тем, исследователи обращают внимание на символизм образов, содержащихся в этой версии, и на некоторый параллелизм между рассказом Марка об искушении в пустыне и словами Иисуса, обращенными к ученикам: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18). Когда и где Иисус мог видеть сатану, спадшего с неба? Не в пустыне ли, когда сатана искушал Его?

<sup>94</sup> Иероним Стридонский. Апология против книг Руфина 2, 18 (PL 23, 441). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Ветхий Завет. Т. 14. С. 232.

<sup>95</sup> Феодорит Кирский. Толкование на пророка Захарию (PG 81, 1892). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Ветхий Завет. Т. 14. С. 233.

В таком случае становится понятен не только богословский, но и исторический смысл повествования синоптиков об искушении в пустыне: в обоих повествованиях «речь идет о событии, которое не может быть адекватно описано языком повседневности: о победе над злом и воссиянии нового мира Божия. Уважение к таинственным реальностям требует того, чтобы о них говорили прикровенно. Но этот прикровенный язык – не более, чем указание на тайну; его использование ни в коей мере не является аргументом против присутствия исторического ядра в повествовании»<sup>96</sup>.

По версии Луки, диавол сначала предлагал Иисусу превратить камни в хлебы, затем отвел Его на высокую гору и показал все царства мира, после чего повел в Иерусалим и поставил на крыле храма (Лк. 4:1—13). Лука уточняет, что в течение сорока дней Иисус «ничего не ел» (Лк. 4:2). Он не упоминает об ангелах, которые приступили к Иисусу по окончании искушения, но говорит лишь, что, «окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени» (Лк. 4:13). В остальном повествование Луки почти идентично рассказу Матфея.

Термин *πειρασμός*, употребляемый обоими евангелистами (Марк пользуется родственным причастием *πειραζόμενος* – «искушаемый»), встречается в Новом Завете 21 раз и в большинстве случаев указывает не только на «искушение», но и на «испытание», «проверку». Так например, в 1-м Послании Петра говорится: «Возлюбленные! огненного искушения (τῆ ἐν ὑμῖν πειρασέει), для испытания вам посылаемого (πρὸς πειρασμόν ὑμῖν ἵνὸ μένη), не чуждайтесь» (1 Пет. 4:12). Уходя в пустыню на сорок дней, ведомый Святым Духом, Иисус как бы испытывает Свои силы, физические и духовные, перед выходом на проповедь. А диавол, со своей стороны, проверяет Его на прочность.

Описанная Матфеем и Лукой история ставит перед нами множество вопросов. Насколько буквально следует ее понимать? Происходило ли все действие в пустыне и было ли неким испытанием мысли для Иисуса или же действительно Иисус и диавол вместе ходили из пустыни в Иерусалим, поднимались на крыло храма, вместе восходили на гору? Что это за гора, с которой можно было увидеть «все царства мира»? В чем смысл библейских цитат в прямой речи Иисуса и диавола, по внешней форме похожей на ученый спор двух книжников?

Сама манера изложения материала, в чем-то напоминающая библейский рассказ о том, как змий искушал Адама и Еву (Быт. 3:1–5), заставляет нас воспринимать этот рассказ не как историческое повествование, а как обобщение особого духовного опыта, пережитого Иисусом в пустыне и явившегося следствием длительного поста. Источником информации здесь может быть только Сам Иисус, поведавший об этом опыте Своим ученикам. Других свидетелей не было. Приведенные выше слова Иисуса о сатане, спадшем с неба, и другие упоминания диавола в прямой речи Иисуса подтверждают предположение об Иисусе как основном источнике.

С таким взглядом не согласятся исследователи, стремящиеся вычленив образ исторического Иисуса из евангельского рассказа путем отсеечения позднейших церковных напластований. Одни из этих исследователей считают, что история трех искушений – «мифологическая» обработка информации о том, что перед выходом на проповедь Иисус молился и постился<sup>97</sup>. Другие видят в этой истории «образный мидраш»<sup>98</sup> с очень существенным библейским элементом, который следует предписать какому-то раннехристианскому сказочнику<sup>99</sup>.

В значительной степени этот взгляд базируется на отношении к самой фигуре диавола как вымыслу и мифу. Между тем, существование диавола является аксиомой и для Ветхого Завета, и для Нового, и для христианской Церкви. Сама смерть Иисуса на кресте и Его Вос-

<sup>96</sup> *Jeremias J. The New Testament Theology. P. 70–71.*

<sup>97</sup> *Sanders E. P. The Historical Figure of Jesus. P. 117.*

<sup>98</sup> Еврейский термин, обозначающий изучение или толкование Торы (закона Моисеева); в более широком смысле – раздел устного предания, рассказ на библейские темы.

<sup>99</sup> *Casey M. Jesus of Nazareth. P. 177.*

кресение будут истолкованы прежде всего как окончательная победа над диаволом. Первой же Его победой над ним является преодоление трех искушений.

Опыт, пережитый Иисусом в пустыне и изложенный тремя евангелистами, лежит за пределами историзма, рационализма и даже психологизма. Вот почему это повествование так трудно уместить в рамки поиска «исторического Иисуса». Русский философ С. Н. Трубецкой пишет:

Едва ли можно найти представление, более претящее современному мирозерцанию, чем представление о сатане или о царстве сатаны. Отсюда еще не следует, однако, чтобы научное или философское исследование об учении Христа могло обходить это представление, которому в жизни Христа соответствовал реальный нравственный опыт. Евангелия сообщают нам, что в начале своего служения, непосредственно после крещения, Иисус удалился в пустыню, где пребывал сорок дней в молитве и посте и был искушаем сатаной. Только близорукая критика может признавать невероятным этот рассказ евангельский, подтверждаемый столькими аналогиями, почерпнутыми из религиозной жизни множества подвижников самых различных времен и народов<sup>100</sup>.

Рассуждая о природе опыта, описанного евангелистами, философ подчеркивает:

... Не покидая почвы несомненных психологических и нравственных фактов, мы полагаем, что даже и тот, кто не верит ни в Бога, ни в сатану, может вполне допускать возможность видений, в особенности для человека, живущего духовною жизнью, для постника, молитвенника, подвижника. Психологи или физиологи... могут объяснять по-своему и высшие проявления человеческой духовной жизни. Но если при объяснении внешних восприятий было бы нелепо ограничиваться одной ссылкой на физиологию нервной системы, то было бы еще более нелепо, говоря о духовной жизни человека, ограничиваться признаниями того, что и она имеет свой физический коррелят. Ясно, что ни историка, ни философа подобное утверждение еще ни на шаг не подвинет. Ибо если видеть во Христе только человека, только подвижника, подобного прочим, то и тогда историку христианства важно знать: сводятся ли данные видения Его лишь к случайному, болезненному возбуждению галлюцинирующего воображения вне всякой связи с духовною жизнью или же они являются как бы объективацией внутреннего духовного опыта, выражением реальных фактов и начал духовной жизни?...<sup>101</sup>

Версию, согласно которой Иисус вследствие длительного голода был подвержен галлюцинациям, мы оставим без комментариев, поскольку она не имеет никакого отношения к реальной ткани евангельского текста. Если бы евангелисты могли даже помыслить о возможности подобной интерпретации, они не включили бы этот рассказ в свои повествования. Между тем, тот факт, что он присутствует у всех трех синоптиков, сам по себе свидетельствует о значении, которое ему придавалось именно в качестве свидетельства о важном духовном опыте, пережитом Иисусом, о победе Иисуса над диаволом в самом начале Его мессианского пути, еще до Его выхода на общественное служение.

Эта победа, по версии Матфея и Луки, состоит из трех эпизодов, каждый из которых должен рассматриваться отдельно.

---

<sup>100</sup> Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. С. 439.

<sup>101</sup> Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. С. 439–440.

*«Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами»*

Что означает предложение превратить камни в хлебы и почему Иисус его отвергает? Прежде всего, мы должны указать на то, что, хотя Иисус впоследствии совершит множество чудес, в некоторых случаях Он будет отказываться от

совершения чуда. В Назарете к Иисусу обращаются местные жители со словами: «Сделай и здесь, в Твоем отечестве, то, что, мы слышали, было в Капернауме» (Лк. 4:23). Но Он не только отказывает Своим соотечественникам: евангелист подчеркивает, что он «не мог совершить там никакого чуда» (Мк. 6:5). Фарисеи будут неоднократно требовать от Него знамения. Но Он будет отвечать: «Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мф. 12:39; 16:4; Лк. 11:29). Когда Иисус будет пригвожден ко кресту, к нему будут с насмешкой обращаться: «Если Ты Сын Божий, сойди с креста» (Мф. 27:40). Но Он не сойдет с креста, не совершит чуда, которое могло бы заставить кого-то поверить в Его всемогущество. Иисус последовательно отказывается от совершения чуда для доказательства Своего всемогущества или Своей божественности, будь то по просьбе людей или по наущению диавола.

Чудо всегда совершается Иисусом ради людей, а не ради Самого Себя. Испытание превратить камни в хлебы ради собственного насыщения и удовлетворения естественного чувства голода Иисус отвергает, тогда как в дальнейшем без всякой просьбы со стороны будет чудесным образом умножать небольшое количество хлебов ради насыщения тысяч людей. Произойдет это, опять же, в пустыне.

Смысл первого искушения следует искать в изречении, процитированном Иисусом (часть его превратилась в поговорку «не хлебом единым»). Это изречение буквально заимствовано из Ветхого Завета, где Бог обращается к израильскому народу перед его вступлением в землю обетованную после сорокалетнего пребывания в пустыне:

И помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоём, будешь ли хранить заповеди Его, или нет; Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек (Втор. 8:2–3).

Именно в этих словах лежит ключ к пониманию первого искушения. Сорокалетнее странствование народа Израильского в пустыне, где Бог томил его голодом, становится прообразом сорокадневного пребывания Иисуса в пустыне и голода, который Он испытал. Обращаясь к народу Израильскому, Бог напоминает ему о том, что источником жизни является не материальный хлеб, а Сам Бог и слово, исходящее из уст Его. Речь здесь идет не только о превосходстве духовного над материальным, о чем Иисус неоднократно будет говорить Своим ученикам, но и о роли Бога в жизни человека. Бог – Источник всякого блага – и материального, и духовного. Следование Его воле, вслушивание в Его слово – важнее материального богатства и физического насыщения. Голод физический может быть утолен хлебом, а голод духовный может быть удовлетворен только Богом. Итогом сорокадневного пребывания без пищи не может стать простое окончание телесного поста: им становится первая победа над искусителем, пытающимся поставить материальное выше духовного. Эта победа предшествует выходу Иисуса на проповедь, прообразом которого было вступление народа Израильского в землю обетованную.

Общепринятым в последующей христианской традиции является мнение о том, что диавол искушает Иисуса как Человека, а не как Сына Божия. Между тем, диавол дважды (у Матфея при первом и втором искушении, у Луки при втором и третьем) обращается к Иисусу со словами: «если Ты Сын Божий». Иоанн Златоуст толкует эти слова в том смысле, что диавол,

видя Иисуса алчущим, «не может допустить, чтобы это был Сын Божий»<sup>102</sup>. С другой стороны, Иисус еще нигде не заявлял о том, что Он – Сын Божий, и вопрос диавола как бы предваряет те Его заявления о Себе Самом, которые Ему только предстоит сделать и которые будут вызывать негодование и недоумение у иудеев.

В повествовании о трех искушениях, как и в других евангельских эпизодах, невозможно отделить Человека Иисуса от Сына Божия. Диавол искушает Иисуса, воспользовавшись немощью Его человеческой плоти и чувством голода, которое Он испытывает именно как Человек. В то же время, отвечая диаволу, Иисус прямо называет Себя Богом: «Не искушай Господа Бога твоего». Все искушения Он отвергает и как Человек, и как Бог.

*«Если Ты Сын Божий, бросься вниз»*

Получив от Иисуса ответ на первое искушение в форме цитаты из Священного Писания, диавол, искушая Его вторично, сам цитирует Писание. Это соответствует библейскому пониманию диавола как обольстителя, который, искушая человека, пользуется привлекательными для него образами и апеллирует к тому, что для человека священо. Адама и Еву он искушал плодами дерева, приятного на вид, и словами: «будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5). Иисуса он пытается обольстить относящейся к Нему цитатой из Писания о том, что ангелы понесут Его на руках.

По своей смысловой нагрузке второе искушение сходно с первым: здесь опять Иисусу предлагается совершить чудо ради чуда. Однако если в первом случае мотивацией для принятия искушения, с точки зрения диавола, должно стать чувство физического голода, испытываемое Иисусом, то во втором случае соблазн связан с тем, что Иисусу предлагается осознать собственное всемогущество и проявить Себя в славе. Речь идет о мысленном искушении, которое Иисус отвергает со ссылкой на слова из Книги Второзакония, полностью звучащие так: «Не искушайте Господа, Бога вашего, как вы искушали Его в Массе» (Втор. 6:16). Это аллюзия на повествование из Книги Исход о том, как сыны Израилевы, истомленные жаждой в пустыне, искушали Господа, говоря: «Есть ли Господь среди нас, или нет?» (Исх. 17:1–7). В ответ на ропот народа Моисей по повелению Божию ударяет о скалу, и из нее истекает вода.

Скрытые библейские аллюзии являются тем контекстом, в котором развивается беседа между Иисусом и диаволом. События истории Израильского народа, на которые указывают цитаты из Библии, становятся прообразами новозаветных реалий. Не случайно вторая часть беседы (у Луки третья) происходит на крыле Иерусалимского храма – главной святыни Израильского народа. Историю этого народа знают оба собеседника.

*«Всё это дам Тебе, если, нав, поклонишься мне»*

Из трех искушений третье (у Луки второе) является самым значительным по своей смысловой нагрузке: это искушение политической властью и могуществом. Диавол показывает Иисусу «все царства мира» и предлагает дать власть над ними. Условием ставится поклонение диаволу. Иисус отвергает искушение словами «отойди от меня, сатана», к которым прибавляет ссылку на Ветхий Завет: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». Это слегка измененная версия слов, дважды повторяющихся в Книге Второзаконие: «Господа Бога твоего бойся, и Ему одному служи» (Втор. 6:13; 10:20).

Искушение земной властью преследовало Иисуса на протяжении всего времени Его служения: оно было связано с представлением о Мессии как политическом вожде, который придет, чтобы освободить Израиль от иноземного ига и стать царем над Израилем.

Однако в данном случае диавол предлагает Иисусу политическую власть не только над Израилем, но над всеми царствами мира. Речь, следовательно, идет о более широком контексте

---

<sup>102</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста 13, 2 (PG 57, 210). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 132.

понимания власти как таковой – не только в масштабах одной страны. Следует обратить внимание на то, как слова диавола переданы у Луки: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое» (Лк. 4:6–7). В отличие от Матфея, Лука прямо говорит о «власти» (ἐξουσία) как предмете спора, и диавол в повествовании Луки претендует на то, что он не только обладает этой властью, но и дает ее, кому хочет.

О какой власти идет речь и почему Иисус отвергает ее? Ни Ветхому Завету, ни христианству никогда не было свойственно представление о том, что диавол имеет власть над миром. Будучи обманщиком, диавол обладает только иллюзорной властью, и если он этой властью торгует, то не потому, что ей обладает, а потому, что обманывает, выдавая себя за Бога. Иоанн Златоуст пишет:

Не удивляйся тому, что диавол, говоря с Христом, бросается то в ту, то в другую сторону. Подобно тому, как борцы, получив смертельную рану и обливаясь кровью, в беспомощности мечутся во все стороны, так и он, пораженный уже первым и вторым ударами, начинает говорить без разбора, что пришло на ум, и таким образом приступает в третий раз к борьбе. И... так как диавол согрешил теперь уже против Бога Отца, называя вселенную, которая принадлежит Ему, своею, и осмелился выдавать себя за Бога, как будто бы он был зиждителем мира, то Христос наконец запретил ему...<sup>103</sup>

*«Отойди от меня, сатана»*

История трех искушений Иисуса, хотя и комментировалась отцами Церкви, не получила серьезного богословского толкования в святоотеческую эпоху. Ее толкование в основном сводилось к моралистическому призыву отвергать искушения диавола, подражая в этом Христу.

Между тем, в этой истории есть тот глубинный богословский и философский смысл, который прочитывается только в свете двухтысячелетней истории существования человечества после Христа. Не случайно рассказ о трех искушениях, не привлекавший какого-то особого внимания толкователей в святоотеческую эпоху, получил совершенно новое раскрытие в новое время, в частности, в русской религиозной мысли – у Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева.

Достоевский рассматривает эту историю в «Легенде о Великом инквизиторе». В уста своего героя он вкладывает мысль о том, что в трех вопросах, заданных диаволом Иисусу, «совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле». Инквизитор говорит Иисусу:

Ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество, как стадо, благодарное и послушное... Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами?.. Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного?.. Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков для их счастья, –

<sup>103</sup> Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея-евангелиста 13, 3 (PG 57, 212). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 134.

эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье... Ты не сошел с креста, когда кричали Тебе, издеваясь и дразня Тебя: «Сойди со креста и уверуем, что это Ты». Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом...<sup>104</sup>

Религии свободы, принесенной на землю Иисусом, Великий инквизитор противопоставляет религию рабства, основанную на чуде, тайне и авторитете. Люди, говорит герой Достоевского, нуждаются не в свободе, а в рабском повиновении, не в хлебе небесном, а в хлебе земном. Они, как послушное стадо, пойдут за тем, кто даст им хлеб, покажет им чудо и явит авторитет.

Оставляя в стороне социальный пафос «Легенды о Великом инквизиторе» и его антикатолическую направленность, укажем на то, что имеет отношение к богословскому и философскому осмыслению истории трех искушений. В основе спора между Иисусом и дьяволом лежит конфликт двух ценностных систем. С одной стороны, проповедь Царства Божия, учение о превосходстве духовного над материальным, представление о том, что следование за Богом должно быть свободным выбором человека, не основанным ни на материальных благах, ни на преклонении перед чудом. С другой стороны, набор ценностей, принадлежащих исключительно «миру сему»: материальное богатство (хлеб), чудо и земная власть.

Противопоставление между этими двумя ценностными системами проходит через все Евангелие. Иисус говорит народу: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31). Под князем мира сего подразумевается тот самый дьявол, который искушал Его в пустыне. Иисус пришел для того, чтобы изгнать его из мира, освободить людей от его иллюзорной власти, напомнить им о том, что единственным властителем мира является Бог, а единственной системой ценностей, которой необходимо следовать, являются Божественные заповеди. Эта система будет раскрыта Им в Нагорной проповеди, особенно в начальной ее части – заповедях блаженства, а также в многочисленных притчах о Царстве Небесном.

Власти над всеми земными царствами Иисус предпочитает то Царство Небесное, которое не предполагает социального равенства и благоденствия в пределах земного бытия. Отвергая материальное богатство, чудо и земную власть, Иисус всему этому противопоставляет систему ценностей, основанную на единой абсолютной ценности и Источнике всех ценностей, которым является Бог. Вместо всего, что предлагает человечеству дьявол, Иисус предлагает людям Бога. Вместо земного благосостояния, власти и могущества Иисус избирает Бога, следование Которому предполагает отказ от земных ценностей в пользу ценностей духовных.

В истории трех искушений закладываются основные принципы, на которых будет строиться все последующее служение Иисуса. Он будет совершать чудеса, но не ради демонстрации Своего могущества. Он будет ставить духовное выше материального. Он отвергнет политическую власть ради власти духовной, отвергнет любое насилие над личностью ради свободного исповедания веры в Него и в Его Небесного Отца.

Почему Иисус должен был Сам пройти через искушение от дьявола? Не достаточно ли было просто научить людей бороться с дьяволом и побеждать его? По той же причине, по которой Иисус Сам был крещен, а не только заповедал ученикам крестить людей. Иисус всецело отождествляет Себя с человечеством. Судьба человечества и каждого конкретного человека связана с человеческой судьбой Иисуса, Который Сам проходит через испытания и искушения, чтобы потом через них проводить людей. В Послании к Евреям об этом говорится: «...как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2:18).

Ключом к истории трех искушений, как и к другим историям, запечатленным на страницах Евангелий, является вера в то, что Иисус является одновременно Богом и Человеком.

---

<sup>104</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 16. С. 433–439.

Искушения диавола Он отвергает не только как Бог, но и как Человек, тем самым доказывая, что каждый человек, которого будет искушать диавол, может отвергнуть искушение и сделать выбор в пользу Бога. В лице Иисуса «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). Он принял вызов диавола, не отказался пройти через искушения, но, реагируя на предложения искусителя, не совершил греха – ни делом, ни словом, ни мыслью.

## 2. «Галилея языческая»

<sup>12</sup>Услышав же Иисус, что Иоанн отдан *под стражу*, удалился в Галилею <sup>13</sup>и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулоновых и Неффалимовых, <sup>14</sup>да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: <sup>15</sup>земля Завулонова и земля Неффалимова, на пути приморском, за Иорданом, Галилея языческая, <sup>16</sup>народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет.

В Евангелии от Марка местом, где разворачивается начало общественного служения Иисуса, тоже оказывается Капернаум. Первое чудо, описанное Марком, – изгнание беса из одержимого, – происходит в Капернаумской синагоге (Мк. 1:21–28). О том, что в Капернауме была синагога, свидетельствуют археологические раскопки, благодаря которым были найдены развалины синагоги IV–V в. по Р. Х., построенной, по-видимому, на месте той самой синагоги, где неоднократно бывал Иисус<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> *Murphy O'Connor J. The Holy Land. P. 188–193.*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.