Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

Книга III ЧУДЕСА ИИСУСА

Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

Жизнь и учение

Книга третья

ЧУДЕСА ИИСУСА

Митрополит
ИЛАРИОН (Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

жизнь и учение

В ШЕСТИ КНИГАХ

Книга третья

ЧУДЕСА ИИСУСА

Общецерковная
аспирантура
и докторантура

Издательство
Сретенского монастыря
Москва, 2017

Издательство
«Эксмо»

УДК 27-317.5
ББК 86.37-3,81
И43

РЕКОМЕНДОВАНО К ПУБЛИКАЦИИ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ИС Р16-617-0634

Митрополит Иларион (Алфеев)

И43 Иисус Христос. Жизнь и учение : В 6 кн. — Кн. 3 : Чудеса Иисуса. — М. : Изд-во Сретенского монастыря; Эксмо; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2017. — 624 с.: ил.

ISBN 978-5-7533-1213-6 (т. 3)
ISBN 978-5-7533-1210-5

Третья книга шеститомной серии «Иисус Христос. Жизнь и учение» посвящена чудесам Иисуса, описанным в четырех Евангелиях. Чудеса — тот аспект деятельности Иисуса Христа, который при Его жизни вызывал наибольший интерес окружающих. Каждое из евангельских чудес рассмотрено отдельно. При этом все чудеса, в соответствии с принятым в научной литературе принципом, сгруппированы в четыре категории: исцеления; изгнания бесов; чудеса, связанные с природой; воскрешения мертвых. Отдельные главы посвящены первому чуду Иисуса, о котором говорится в Евангелии от Иоанна, и Преображению, о котором повествуют все три синоптических Евангелия.

УДК 27-317.5
ББК 86.37-3,81

ISBN 978-5-7533-1213-6 (т. 3)
ISBN 978-5-7533-1210-5

© Иларион (Алфеев), митр., 2017
© Сретенский монастырь.
макет, оформление, 2017

Предисловие

Настоящая книга продолжает серию исследований о жизни и учении Иисуса Христа.

В основу подобных исследований нередко ложится хронологический принцип: события из жизни Иисуса рассматриваются в порядке, который выстраивается путем синхронизации повествований четырех евангелистов. Другой, не менее распространенный подход предполагает последовательное рассмотрение материала, содержащегося в каждом из четырех Евангелий или в одном из них. Есть и третий подход, предполагающий деление всего имеющегося материала на крупные тематические блоки. Соответственно, отдельно рассматриваются все притчи Иисуса, отдельно — все Его чудеса, отдельно — история Страстей. Этот подход и лег в основу серии книг под общим названием «Иисус Христос. Жизнь и учение». Каждому тематическому блоку посвящена одна книга.

В первой книге серии мы изложили общие принципы, которые легли в основу исследования, рассказали о важнейших направлениях современной новозаветной науки, о Евангелиях как главном источнике наших сведений об Иисусе. Затем были рассмотрены начальные главы четырех Евангелий и намечены некоторые магистральные темы, которые должны быть более полно изучены в последующих томах.

Страсти. *Анонимный художник. XV в.*

Купол греческой православной церкви в Кане Галилейской

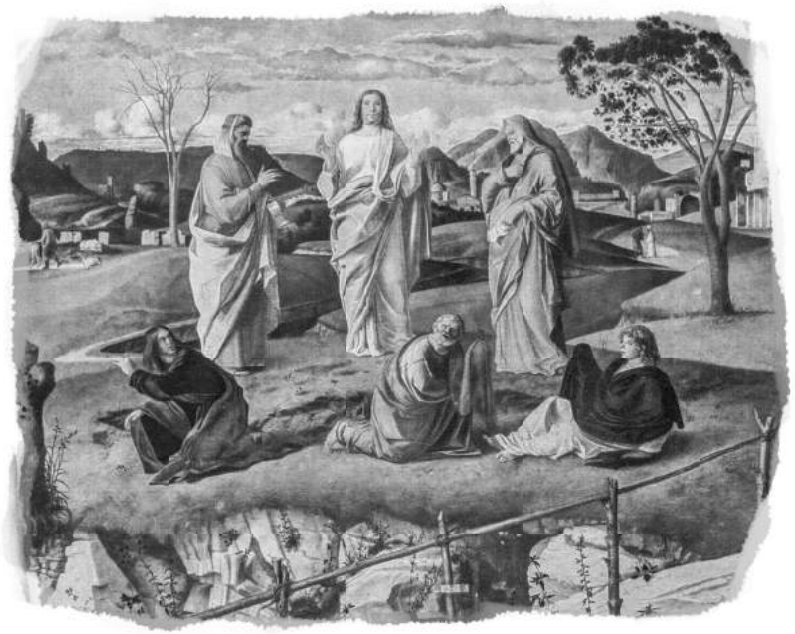
Вторая книга была посвящена Нагорной проповеди — самому продолжительному публичному выступлению Иисуса из всех вошедших в синоптические Евангелия. В нем сформулированы фундаментальные принципы Его нравственного учения, отражены Его взгляды на некоторые предписания закона Моисеева, перечислены качества, которыми должен обладать Его последователь, изложено учение о посте, молитве, милостыне.

Третья книга посвящена чудесам Иисуса, описанным в четырех Евангелиях.

Чудеса — тот аспект деятельности Иисуса Христа, который при Его жизни вызывал наибольший интерес окружающих. Толпы людей, привлеченные Его славой как целителя, окружали Его, куда бы Он ни приходил. Уже на начальном этапе Его служения в Галилее *прошел о Нем слух по всей Сирии; и приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их. И следовало за Ним множество народа из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана* (Мф. 4:24–25). Со временем Его слава только росла, а некоторые из исцеленных Им людей, в том числе женщины, вливались в группу Его учеников (Лк. 8:2–3).

Если следовать общепринятой хронологии, устанавливаемой на основании Евангелия от Иоанна, то все чудеса Иисуса, за исключением самого первого (претворения воды в вино на браке в Кане Галилейской), были совершены в течение трех лет: между первой Пасхой и четвертой.

По какому принципу евангелисты из множества совершённых Иисусом чудес отбирали те, повествования о которых они включали в свои книги? Мы можем лишь предположить, что они отбирали прежде всего чудеса, которые запомнились им своей яркостью и необычностью, например усмирение бури, хождение по водам, изгнание



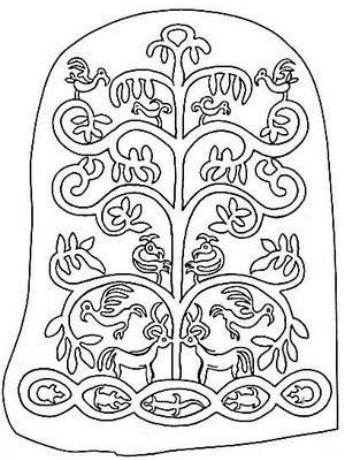
Преображение. *Джованни Беллини. 1480–1485 гг.*

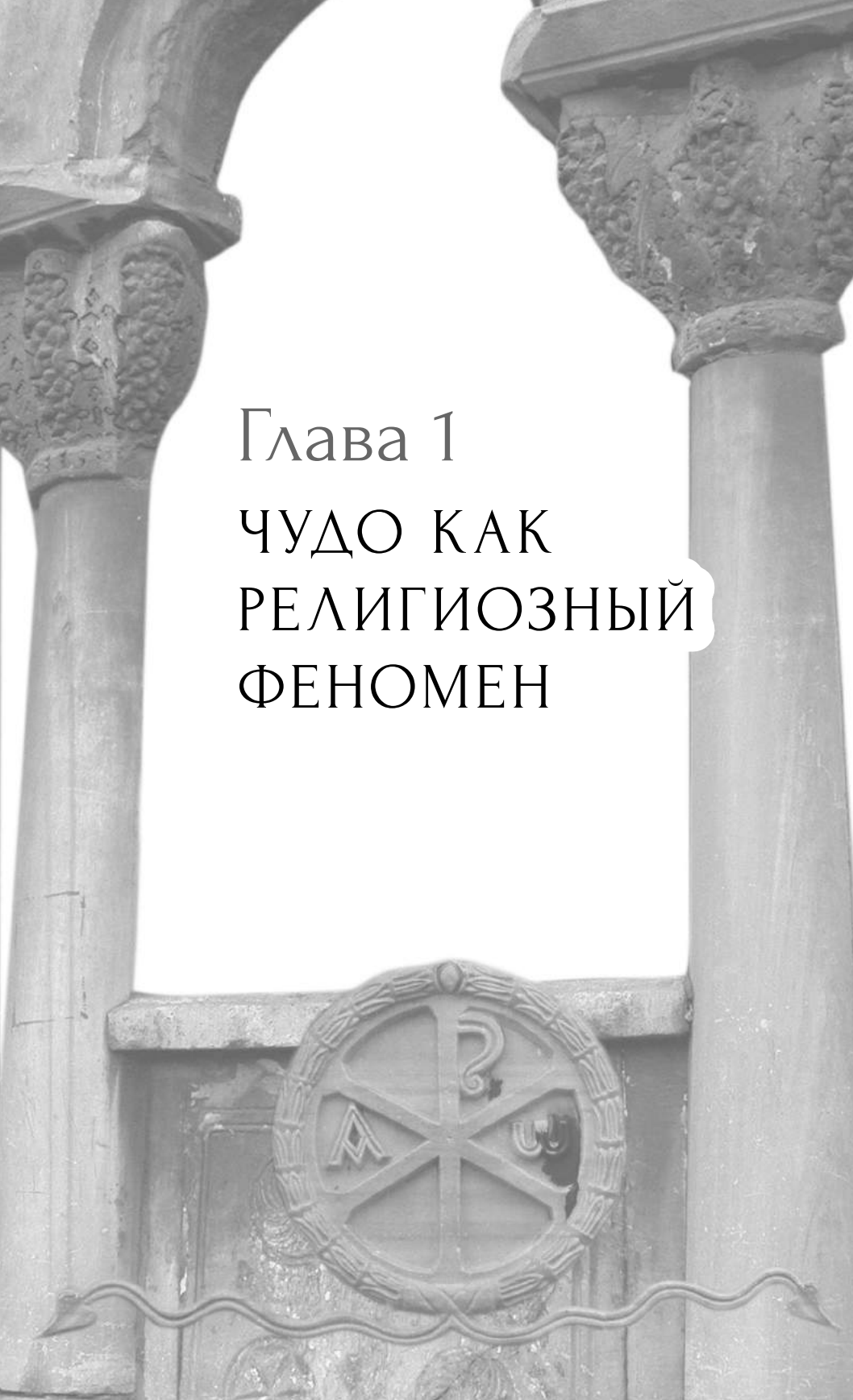
легиона демонов из бесноватого. Тот или иной эпизод мог войти в евангельский рассказ в том случае, если исцеленный был не просто одним из множества больных, которых десятками и сотнями приносили к Иисусу, а самостоятельной, запоминающейся фигурой: например, если он вступил в диалог с Иисусом (как, например, сотник из Мф. 8:5–13; Лк. 7:1–10), или если апостолы обратили на него особое внимание (например, слепорожденный из Ин. 9:1–7), или если он вернулся поблагодарить Иисуса (например, один из десяти прокаженных в Лк. 17:12–19). Некоторые чудеса упоминались потому, что они происходили в субботу, когда Иисус посещал синагогу, и вызывали негодование иудеев (начав с описания чуда, евангелист затем приводит диалог Иисуса с иудеями). Наконец, евангелисты обращают особое внимание на чудеса, совершённые в отношении лиц иной национальности и вероисповедания, например хананеянки (сирофиникиянки), самарянина, сотника.

В настоящей книге рассказ о чудесах Иисуса Христа будет предварен вступительным разделом, в котором мы рассмотрим феномен чуда с научной и исторической точек зрения, разберем аргументы тех, кто с рационалистических позиций отрицает саму возможность чудес. Затем мы укажем на некоторые чудеса ветхозаветных пророков,

после чего попытаемся обобщить сведения о чудесах, содержащиеся в четырех Евангелиях.

Далее каждое из евангельских чудес будет рассмотрено отдельно. При этом все чудеса в соответствии с принятым в научной литературе принципом будут сгруппированы в четыре категории: исцеления; изгнания бесов; чудеса, связанные с природой; воскрешения мертвых. Отдельные главы будут посвящены первому чуду Иисуса, о котором говорится в Евангелии от Иоанна, и Преображению, о котором повествуют все три синоптических Евангелия.





Глава 1

ЧУДО КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН

Чудом принято называть явление, выходящее за рамки законов природы и имеющее сверхъестественный характер. При оценке и интерпретации чуда решающую роль играет мировоззренческая установка, с которой человек подходит к этому феномену.

Широко распространено мнение о том, что в Древнем мире вера в чудеса была всеобщей и лишь в Новое время, под влиянием научного прогресса, она поколебалась. Утверждают также, что вера в чудеса — характерная особенность всех религиозных традиций, тогда как неверующие отрицают возможность чудес. Все эти расхожие мнения могут быть оспорены.

Конфуций

В Древнем мире вера в чудеса отнюдь не была всеобщей. Совсем не все религиозные традиции считают чудеса непременным атрибутом веры и святости. Основатели трех мировых религий — Конфуций, Будда и Магомет — к чудесам относились

Будда

скептически или пренебрежительно[1], даже если впоследствии рассказы об их собственной жизни обрастали чудесными подробностями.

С другой стороны, отрицание возможности чуда вовсе не является непременным спутником атеизма или агностицизма. В наш просвещенный век, нередко обозначаемый как век научно-технического прогресса, вера в чудеса распространена как никогда широко, в том числе среди людей безрелигиозных. На этой вере делают свой бизнес многочисленные экстрасенсы и целители, ведуны и колдуны, специалисты по предсказанию будущего и по снятию «порчи», нередко оперирующие сверхъестественными силами, природу которых не знают ни они сами, ни их клиенты. Эта вера, с которой ведет жесткую борьбу Церковь, является причиной популярности гороскопов, гаданий, различного рода суеверий, вполне уживающихся с атеистическим мировоззрением.

Есть и еще одно широко распространенное мнение — о том, что чудеса могли происходить в древности, но не происходят сегодня. Это мнение также может быть оспорено на основании многочисленных исцелений, происходящих

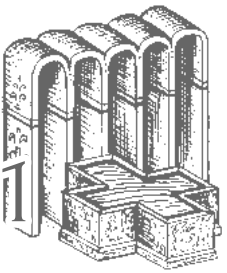
[1] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 10–11.

в наше время[2]. Разумеется, каждый такой случай при желании может быть истолкован как счастливое стечение обстоятельств, удачное совпадение, либо же достоверность информации может быть оспорена.

Магомет (Мухаммед), изображенный с закрытым лицом. *Иллюстрация Сиери Неби. XVI в.*

Тем не менее нельзя сбрасывать со счетов тот факт, что для некоторых христианских традиций (в частности, для католицизма) наличие документально подтвержденного чуда, связанного с тем или иным лицом, является непременным условием для его канонизации — причисления к лику святых. В этом случае чудо оказывается частью вполне формализованного процесса, облеченного в «научные» рамки, требующего доказательств, свидетельств, документов и даже некоего подобия судебного процесса, один из участников которого выступает в роли «адвоката диавола», суммируя аргументы против чуда. Один лишь этот пример свидетельствует о том, что для христианской традиции чудо продолжает оставаться опытом, не ограниченным рамками некоего хронологического периода в прошлом.

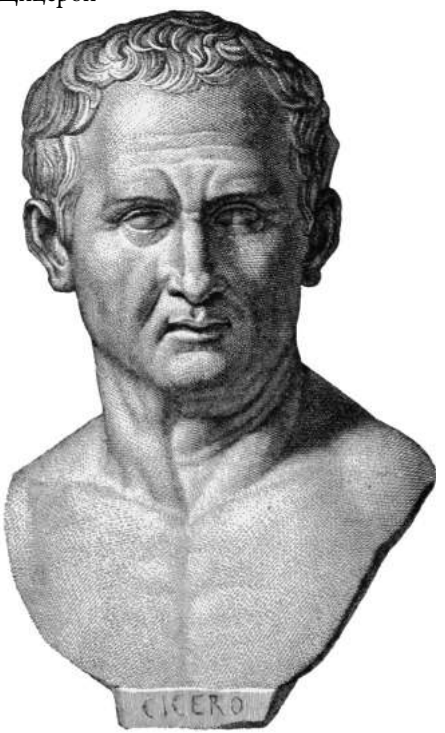
[2] Недавнее монументальное исследование К. Кинера, посвященное чудесам, содержит описание множества явлений, интерпретируемых как чудо в разных частях света, а также случаев одержимости и экзорцизма. См.: *Keener C. S.* Miracles. Vol. 1. P. 264–358; Vol. 2. P. 788–856.



«ЧУДЕС НЕ БЫВАЕТ»

Критика чудес с рационалистических позиций имеет многовековую историю. Уже в Древнем мире вера в чудеса подвергалась критике с позиций философского рационализма. Римский оратор Цицерон, в частности, полностью отрицал возможность чудес, выводя это из следующих логических посылок:

Цицерон



...Ничто не может произойти без причины, и ничто не случается такого, что не может случиться. А если произошло то, что смогло произойти, то в этом не следует видеть чуда. Значит, нет никаких чудес... То, что не может произойти, никогда не происходит; то, что может, — не чудо. Следовательно, чуда вовсе не бывает[3].

[3] *Цицерон*. О дивинации. 2, 28. С. 265.

Бенедикт Спиноза. *Портрет. 1666 г.*

В Новое время развитие критического отношения к чудесам напрямую связано с научно-техническим прогрессом. В эпоху Просвещения многие мыслители искренне верили, что при помощи науки можно объяснить любой природный феномен; если же феномен не укладывается в рамки научного объяснения, то он либо лишен достоверности, либо будет разгадан впоследствии. К этому же времени относятся многочисленные попытки создания «религии в пределах только разума» — такого религиозного мировоззрения, которое полностью укладывалось бы в рамки рационализма и, следовательно, исключало все, что представляется необычным, сверхъестественным.

Наивным позитивизмом и верой в то, что все может быть объяснено при помощи науки, проникнуты рассуждения философа Бенедикта Спинозы (1632–1677), посвятившего теме чудес отдельную главу своего «Богословско-политического трактата», направленного на развенчание церковного толкования Ветхого Завета. По словам философа, перекликающимся с приведенным выше мнением Цицерона, «в природе не случается ничего, что противоречило бы ее всеобщим законам, а также ничего, что не согласуется с ними или что не вытекает из них». Сила и мощь природы есть не что иное, как сила и мощь Бога, и «если законы и правила природы суть самые решения Бога, то, конечно, до́лжно думать, что мощь природы бесконечна, а ее законы столь обширны, что простираются на все, что

мыслит и сам Божественный разум. Иначе ведь придется утверждать, что Бог создал природу столь бессильной, а ее законы и правила установил столь бесполезными, что часто вынуждается вновь приходить к ней на помощь». Такое представление Спиноза считает чуждым разуму. Термин «чудо» (miraculum), по его словам, «можно понимать только в отношении к мнениям людей, и оно означает не что иное, как событие, естественной причины которого мы не можем объяснить примером другой обыкновенной вещи или, по крайней мере, не может тот, кто пишет и рассказывает о чуде»[4].

Любое явление, выдаваемое за чудо, по мнению философа, может быть объяснено. Но, поскольку в древности «чудеса совершались сообразно с пониманием толпы, которая, конечно, принципов естествознания совершенно не знала», то древние принимали за чудо то, что они не могли объяснить. Между тем причины многого из того, что в Священном Писании выдается за чудо, «легко могут быть объяснены из известных принципов естествознания»[5].

Другой философ-позитивист, живший столетие спустя, Дэвид Юм (1711–1776), уделяет теме чудес отдельную главу своего трактата «Исследование о человеческом познании»:

> Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твердый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте...

[4] *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. С. 90.

[5] Там же. С. 90–91.

> То, что совершается согласно общему течению природы, не считается чудом. Не чудо, если человек, казалось бы, пребывающий в полном здравии, внезапно умрет, ибо, хотя такая смерть и более необычна, чем всякая другая, тем не менее мы нередко наблюдали ее. Но если умерший человек оживет, это будет чудом, ибо такое явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране. Таким образом, всякому чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт, иначе это явление не заслуживает подобного названия. А так как единообразный опыт равносилен доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда у нас есть прямое и полное доказательство, вытекающее из самой природы факта...[6]

Логика рассуждений Юма полностью соответствует общему умонастроению тех философов-рационалистов, которые отвергали возможность чудес на основании их противоречия природным законам и здравому смыслу. Будучи деистами, эти философы не отрицали существования Бога, но само их представление о Боге полностью вписывалось в естественнонаучное мировоззрение. В их понимании Бог был Тем, Кто однажды раз и навсегда запустил механизм движения естественных законов и более уже не вмешивается в их действие. Более того, вмешательство Бога в течение природных явлений, по мысли Спинозы, противоречило бы представлению о совершенстве Божественного разума, лежащего в основе этих законов, поскольку предполагало бы, что Бог создал их несовершенными,

---

[6] *Юм Д.* Исследование о человеческом познании. С. 97–98.

Иммануил Кант

не способными действовать всегда и везде, требующими постоянной коррекции.

Теме чудес посвящен один из разделов «Религии в пределах только разума» Иммануила Канта (1724–1804). По его мнению, «моральная религия», то есть та, которая видит свою цель «не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как Божественных заповедей», делает веру в чудеса излишней. Предписания долга не нуждаются в подтверждении чудесами. Кант ссылается на слова Христа: *если не увидите знамений и чудес, то не уверуете* (Ин. 4:48), а также на Его учение о том, что Богу следует поклоняться *в духе и истине* (Ин. 4:23). Если религия, основанная на культе и обрядности, без чудес не имела бы никакого авторитета, то новая религия, к созданию которой призывает Кант, — религия, основанная на «моральном образе мыслей», — должна существовать на основах разума, «хотя в известное время она для своего учреждения и нуждалась в подобных вспомогательных средствах». Таким образом, с точки зрения Канта, вера в чудеса является признаком примитивной религиозности, тогда как религиозность прогрессивная, основанная на разуме, в чудесах не нуждается. Разумные люди, по словам философа, в теории веруют, что чудеса бывают, но на практике не признают никаких чудес. Вот почему «мудрые правительства, хотя они всегда допускают… что в старину чудеса действи-

тельно бывали, новых чудес уже не дозволяют»[7].

Гегель. *Шлезингер. 1831 г.*

Кант считает наличие «теистических чудес», то есть связанных с вмешательством Бога в ход истории, противоречащим идее Творца и Правителя мира, Который является таковым «в силу порядка природы и морали»: «Если мы признаём, что Бог позволяет природе иногда, в особенных случаях, уклоняться от этих ее законов, то мы уже не имеем и даже не можем надеяться получить ни малейшего понятия о законе, которым руководится Бог при осуществлении подобного события... Здесь разум словно разбит параличом...»[8] В этих мыслях Кант перекликается со Спинозой.

В 1795 году, спустя лишь два года после появления «Критики чистого разума» Канта, в свет выходит труд Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831) «Жизнь Иисуса», в котором рационалистический подход к феномену религии в полной мере применен к земной истории Иисуса из Назарета. Книга представляет собой свободный пересказ Евангелия с очень значительными купюрами. Она открывается весьма характерным зачином, долженствующим напомнить читателям о прологе Евангелия от Иоанна: «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания,

[7] *Кант И.* Религия в пределах только разума. С. 323–324.

[8] Там же. С. 325.

разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель его жизни; он часто меркнул, но никогда полностью не угасал, даже во мраке всегда сохранялось слабое его мерцание»[9].

Иисус представлен в книге как морализатор, учащий людей разумному поведению. Чудеса Иисуса в труде Гегеля никак не упомянуты: философ просто исключил их из своего повествования. Те же события, которые в Евангелии представлены как имеющие сверхъестественный характер, перетолкованы в рационалистическом духе. Так, например, искушение от диавола толкуется в том смысле, что Иисусу однажды пришла мысль, «не следует ли посредством изучения природы и, быть может, в единении с высшими духами превратить неблагородную материю в более благородную, пригодную для непосредственного использования, например камни в хлеб, или вообще сделать себя независимым от природы (броситься вниз)». Однако Он «отверг эту мысль, подумав о границах, положенных природой власти человека над ней»[10]. Тайная Вечеря представлена как дружеский ужин, на котором «по обычаю восточных народов — подобно тому как еще в наши дни арабы освящают союз нерушимой дружбы тем, что едят от одного хлеба и пьют из одной чаши», Иисус «преломил хлеб и дал каждому из них, а после еды пустил по кругу чашу». При этом Он сказал: «Когда вы будете сидеть за дружественной трапезой, вспоминайте вашего старого друга и учителя...»[11] Книга

[9] *Гегель Г. В. Ф.* Жизнь Иисуса. С. 35. Парафраз слов из Евангелия от Иоанна: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его* (Ин. 1:1, 4, 5).

[10] *Гегель Г. В. Ф.* Жизнь Иисуса. С. 37.

[11] Там же. С. 90.

заканчивается погребением Иисуса: воскресение в ней, разумеется, отсутствует как не вписывающееся в пределы разума.

Приведенных цитат вполне достаточно для понимания той интеллектуальной атмосферы, в которой развивалась европейская библейская критика XVIII–XIX веков. Последняя в полной мере испытала на себе влияние философского рационализма, не оставлявшего места чуду как историческому феномену. Именно библейские рассказы о чудесах стали главным объектом критики со стороны тех протестантских теологов, которые попытались применить к своим исследованиям основополагающие методологические установки философов-рационалистов, таких как Кант и Гегель. Эти рассказы либо объявлялись полностью вымышленными и, следовательно, подлежащими исключению из жизнеописания «исторического Иисуса», либо в них усматривали историческое зерно, которое, однако, должно быть освобождено от мифологических напластований.

Давид Фридрих Штраус (1808–1874), ярый сторонник теории «демифологизации Евангелия» и последовательный гегельянец, создает свою «Жизнь Иисуса», в которой применяет к рассказам о чудесах следующий метод: если в каком-либо из этих рассказов «после исключения элемента чуда» можно усмотреть природное явление, значит в нем может быть историческое зерно; если же в нем нет ничего, кроме чуда, значит это чистый вымысел. Так, например, явления, сопровождавшие изгнание демонов, могут быть объяснены при помощи физиологии, следовательно, в рассказах об исцелении бесноватых может быть исторический элемент. Что же касается исцеления слепорожденного, то такое невозможно, следовательно, рассказ должен быть отвергнут как вымышленный.

Эрнест Ренан (1823–1892) идет дальше и в свое повествование о жизни Иисуса, впервые опубликованное в 1863 году, не включает ничего, что выходит за рамки естественного и обыденного:

> Чудес никогда не бывает; одни легковерные люди воображают, что видят их... Уже одно допущение сверхъестественного ставит нас вне научной почвы... Я отрицаю чудеса, о которых рассказывают евангелисты, не потому, чтобы предварительно мне было доказано, что эти авторы не заслуживают абсолютного доверия. Но так как они рассказывают о чудесах, я говорю: «Евангелие представляет собою легенду; в нем могут быть исторические факты, но, конечно, не все, что в них заключается, исторически верно»[12].

Пожалуй, дальше всех перечисленных авторов зашел Лев Толстой (1828–1910). Его критика чудес также основывается на рационалистических позициях, и пролог Евангелия от Иоанна он вслед за Гегелем переводит по-своему: «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога. И разумение-то жизни стало Бог. Оно стало началом всего за Бога». Своему труду «Соединение и перевод четырех Евангелий» Толстой придал характер острого антицерковного памфлета, изобилующего не только искажениями (текст очень далек от того, что принято считать переводом, и, скорее, напоминает вольный и крайне тенденциозный пересказ), но и откровенными кощунствами.

Все евангельские чудеса Толстым отвергаются на основании той же мировоззренческой установки, которая

[12] *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. С. 6.

характерна для немецких и французских рационалистов типа Штрауса и Ренана. Исцеление расслабленного у Силоамской купели описывается так:

Остатки Силоамской купели. Современный вид

> Иисус пришел к купальне и видит: под навесом лежит человек. Иисус спросил его, что он? Человек и рассказал, что он уже 38 лет хворает и все ждет, чтобы попасть в купальню первому, когда вода взыграется, да все не попадет, все прежде его войдут в купальню и выкупаются. Иисус посмотрел на него и говорит: напрасно ты ждешь здесь чуда от ангела; чудес не бывает. Одно чудо есть: что дал Бог людям жизнь и надо жить всеми силами. Не жди тут ничего у купальни, а собери свою постель и живи по-Божию, сколько тебе Бог силы дает. Хворый послушал его, встал и пошел...[13]

В комментарии к этому «переводу» Толстой пишет: «Я знал барыню, которая 20 лет лежала и поднималась только тогда, когда ей делали вспрыскивание морфина: через 20 лет доктор, делавший ей вспрыскивание, признался, что он делал вспрыскивание водою, и, узнав это, барыня взяла свою постель и пошла»[14]. Здесь мы имеем дело

[13] *Толстой Л. Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. С. 348.

[14] Там же. С. 311.

не столько с отрицанием чуда как исторического события, сколько с его грубым, натуралистическим толкованием.

Рационализм, расцвет которого пришелся на эпоху Просвещения, выработал два подхода к феномену чуда: первый базировался на отрицании самой его возможности, второй — на его объяснении при помощи естественных причин. Согласно этому второму подходу, чудо может быть только кажущимся: ему всегда можно найти объяснение с научной точки зрения.

В соответствии с таким подходом изгнание демона из бесноватого трактуется как внезапное прекращение у человека психического расстройства, исцеление от болезни — как выздоровление, наступившее в силу естественных причин или под действием внушения, воскрешение из мертвых — как внезапное прекращение летаргического сна или выход из комы. Более того, сама болезнь могла быть кажущейся, как в случае с расслабленным и барыней, о которых пишет Толстой.

Воззрения мыслителей-рационалистов на чудеса базируются на банальной максиме, переходящей от одного автора к другому, от Цицерона вплоть до Ренана и Толстого: чудес не бывает. Эту максиму и в наше время многие принимают за аксиому: если где-то кто-то рассказывает о чуде, это либо означает, что рассказ недостоверен, либо — что чуда как такового не было, а имело место некое событие или явление, объяснить которое по каким-то причинам пока не удалось, но это можно будет сделать впоследствии. Вера в научный прогресс продолжает закрывать многим людям глаза на очевидные происходящие вокруг них чудеса, так что они *видя не видят, и слыша не слышат* (Мф. 13:13). О таких людях Иисус говорил, что они, даже *если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят* (Лк. 16:31).

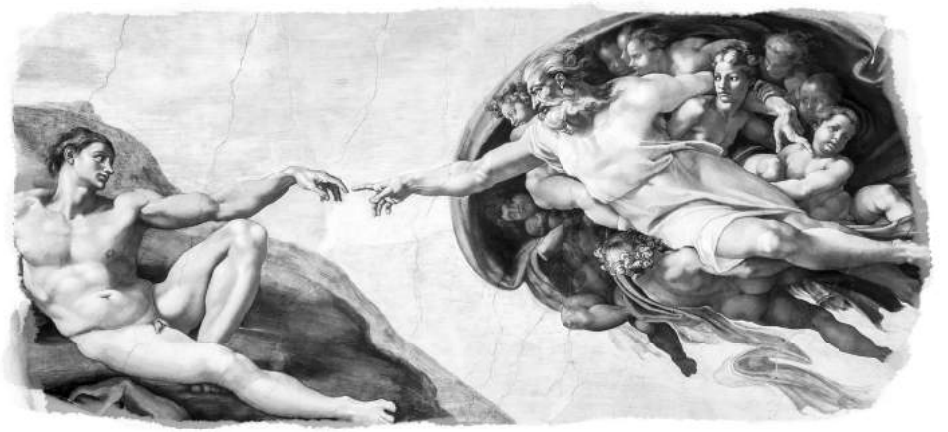
2

ЧУДЕСА В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Бог Ветхого Завета имеет мало общего с абстрактным и далеким от мира божеством деистов. Скорее, Он представляет ему полную противоположность.

По мнению большинства деистов, Бог — это высшее, разумное, сознающее само себя начало, которое создало мир и установило действующие в нем естественные законы, но затем отстранилось от мира и пустило его развитие на самотек. Бог деистов подобен часовщику, запустившему механизм часов и удалившемуся для других дел. Некоторые философы-деисты допускали возможность ограниченного вмешательства Бога в дела мира, однако общим местом было утверждение, что Бог не может нарушать Им же созданные законы, а это по определению исключает возможность чуда. Бог деистов не имеет никакого отношения к человеческой истории: Он априорно внеисторичен, абсолютно трансцендентен миру и человеку, с Ним невозможно личное общение, так как Он не является личностью.

Бог Ветхого Завета, напротив, самым активным образом вмешивается в дела людей. Он напрямую общается с Адамом, указывая ему, от какого древа можно вкушать, от какого нет (Быт. 2:16–17). После того как Адам и Ева нарушили заповедь, Бог ищет Адама в раю, спрашивая его: *Где ты?* (Быт. 3:9). Похожий вопрос Он обращает к Каину после



Сотворение Адама. *Фреска. Микеланджело. 1508–1512 гг.*

убийства им Авеля: *Где Авель, брат твой?* (Быт. 4:9). Бог обращается к Ною, приказывая построить ковчег и подробно описывая его конструкцию (Быт. 6:13–16). После окончания потопа Бог повторяет Ною благословение, данное Адаму: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю...* (Быт. 9:1). Бог обращается к Авраму со словами: *Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение* (Быт. 12:1–2). Бог многократно лично обращается и к Аврааму, и к его потомкам, а также к другим персонажам книги Бытия.

В книге Исход главным собеседником Бога является Моисей. Он слышит из среды горящего куста голос Бога, призывающий его вывести израильский народ из египетского плена (Исх. 3:3–10). С этого момента начинается история, в которой Бог принимает самое деятельное участие. Основным содержанием книги Исход являются диалоги между Богом и Моисеем, с которым Бог говорит *лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим* (Исх. 33:11). Эти диалоги чередуются с повествованиями, в которых значительное место

отведено действиям Бога, имеющим необъяснимый, сверхъестественный, чудесный характер.

Чудо как прямое вмешательство Бога в человеческую историю является одним из основных элементов библейского повествования. Авторы библейских книг не видят в таком вмешательстве нарушения каких-либо установленных Богом законов: напротив, для них чудо — сверхъестественное событие, превосходящее человеческие возможности и имеющее Божественное происхождение[15].

Моисей перед Неопалимой купиной. *Икона. XII в.*

Книга Исход содержит описание большого числа событий, имеющих сверхъестественный характер и обозначенных в еврейской Библии терминами אות *ʾôṯ* и מופת *môpēṯ*, в Септуагинте переведенными при помощи слов σημεῖον («знамение») и τέρας («чудо»). Эти термины применяются как к знамениям и чудесам Божиим (Исх. 7:3), так и к чудесам, которые по повелению Бога совершают Моисей и Аарон (Исх. 7:9).

Первым чудом, совершённым Моисеем на глазах у фараона, стало превращение жезла в змея. Однако фараон призывает волхвов и мудрецов египетских, и они делают то же самое при помощи своих чар (Исх. 7:8–12). Далее Моисей и Аарон превращают воду в кровь; волхвы делают то же (Исх. 7:14–22). Затем Аарон простирает жезл на воды египетские и выводит жаб, которые покрывают всю землю; волхвы

[15] Ср.: *Twelftree G. H.* Paul and the Miraculous. P. 21.

делают то же (Исх. 8:1–7). Когда же Аарон при помощи жезла наводит на землю Египетскую тучи мошкары, то волхвы этого сделать не могут (Исх. 8:16–19). Здесь впервые возникает тема соотношения между чудом как проявлением силы Божией и магией, или чародейством, как проявлением сил иного порядка, имеющих демоническую природу. Эта тема занимает важное место в Библии.

В дальнейшем повествовании о египетских казнях — наказаниях, которым Бог подверг египтян за то, что фараон не хотел отпустить еврейский народ, — чудеса совершаются исключительно Моисеем: упоминания о повторении их волхвами отсутствуют. Последней, десятой казнью становится смерть всех первенцев в земле египетской: это чудо совершает Сам Бог (Исх. 12:29). В память о нем и об исходе Израиля из Египта Бог устанавливает праздник Пасхи (Исх. 12:43–51).

Сама история исхода также наполнена чудесами. Бог идет перед станом израильтян *днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем и ночью* (Исх. 13:21). Когда израильтяне подходят к морю, их настигает конница фараона, но Моисей простирает жезл на море; воды расступаются, и евреи проходят *среди моря по суше*, а колесницы фараона гибнут в водах, сомкнувшихся за спиной у израильтян (Исх. 14:21–28). В Мерре израильтяне не могут пить воду, потому что она горька: Моисей бросает в воду дерево, и она становится сладкой (Исх. 15:23–25). В пустыне народ не имеет еды, и Бог посылает с неба манну, которую израильтяне едят на протяжении сорока лет (Исх. 16:13–35). В Хориве, где народу нечего было пить, Моисей высекает источник воды из скалы (Исх. 17:2–6). В книге Чисел описывается, как во время пребывания народа израильского в пустыне много людей умерло от укусов

Иисус Навин останавливает солнце. *Гравюра. Доре. 1860-е гг.*

ядовитых змей; Моисей по повелению Бога изготавливает медного змия и выставляет его на знамя; всякий, кто смотрит на это знамя, остается жив (Чис. 21:6–9).

Серия чудес, начатая Моисеем, продолжается в жизнеописании его ученика, Иисуса Навина. Подобно Моисею, проведшему народ израильский по дну Красного моря, Иисус Навин проводит народ вместе с ковчегом Завета по дну реки Иордан (Нав. 3:7–17). После того как в течение семи дней священники по повелению Иисуса Навина обносили ковчег Завета вокруг стен Иерихона, стена города обрушилась, израильтяне вошли в город *и предали заклятию все, что в городе, и мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, [всё] истребили мечом* (Нав. 6:5–20). Во время битвы израильтян с жителями Гаваона Иисус Навин приказал солнцу остановиться, *и остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим… И не было такого дня ни прежде ни после того, в который Господь [так]*

слушал бы гласа человеческого. Ибо Господь сражался за Израиля (Нав. 10:12–14).

Приведенный рассказ об уничтожении войском Иисуса Навина целого города вместе со всеми его жителями — лишь одна из многочисленных жутких историй, которыми наполнен Ветхий Завет. Первой такой историей является описание Всемирного потопа, когда Бог, раскаявшись в том, что создал человека (Быт. 6:6–7), уничтожает все человечество, кроме одного семейства. Следующая устрашающая история — гибель двух городов, *когда пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и [все] произрастания земли* (Быт. 19:24–25). Еще одна история подобного рода — египетские казни, когда Бог подвергает пыткам целый народ, а потом уничтожает в нем всех первенцев (Исх. 7–12).

Все эти истории содержат в себе элемент чуда, но чудо сопряжено с такой жестокостью, которая необъяснима с точки зрения человеческой логики, причем инициатором жестоких и массовых расправ с людьми в библейских рассказах, если читать их буквально, выступает Сам Бог. Только в свете новозаветного откровения повествования Ветхого Завета обретают смысл, позволяющий воспринимать их под иным углом зрения — прежде всего как прообразы событий, связанных с пришествием в мир обетованного Мессии.

Чудеса, описанные в исторических книгах Ветхого Завета, имеют прямое отношение к Новому Завету не только в качестве прообразов, но и в качестве материала, используемого Иисусом в Своей проповеди. Рассказы о чудесах Моисея были той частью священной истории израильского народа, которую знал каждый еврей: по этим рассказам детей учили в семье и в школе. Вполне естественно, что Иисус

Христос и Никодим. *А. А. Ива́нов. 1850-е гг.*

неоднократно упоминал их. В беседе с Никодимом Он говорит: *И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому* (Ин. 3:14). Отвечая иудеям, ссылавшимся на своих отцов, которые ели манну в пустыне, Иисус говорит: *Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес* (Ин. 6:32).

В поучениях к народу Иисус ссылался на чудеса пророков Илии и Елисея, о которых рассказывается в 3-й и 4-й книгах Царств. В этих книгах повествования о чудесах играют подчиненную роль[16]. Основное внимание сосредоточено на деяниях царей — от Соломона и далее. Тем не менее значительное внимание уделено деяниям пророков — Илии, Елисея, Исаии и других.

В нескольких ярких эпизодах 3-й книги Царств главным героем становится пророк Илия. Рассказывается, в частности, о том, как во время голода Илия пришел в дом к вдове, у которой был единственный сын, и попросил воды и хлеба.

[16] *Lindars B.* Elijah, Elisha and the Gospel Miracles. P. 65.

Женщина ответила, что у нее есть лишь горсть муки. Пророк пообещал ей, что, если она исполнит его просьбу, *мука в кадке не истощится, и масло в кувшине не убудет до того дня, когда Господь даст дождь на землю*. И действительно, в течение длительного времени *мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало, по слову Господа, которое Он изрек чрез Илию* (3 Цар. 17:8–16).

После этого сын женщины заболел, *и болезнь его была так сильна, что не осталось в нем дыхания*. Женщина с упреком обратилась к Илии: *Что мне и тебе, человек Божий? ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего*. Но Илия взял мальчика, отнес его в горницу, положил на постель и, простершись над ним, трижды воззвал к Господу, после чего душа вернулась в тело мальчика и он ожил. *И взял Илия отрока, и свел его из горницы в дом, и отдал его матери его, и сказал Илия: смотри, сын твой жив. И сказала та женщина Илии: теперь-то я узнала, что ты человек Божий, и что слово Господне в устах твоих истинно* (3 Цар. 17:17–24). Беседуя с народом в назаретской синагоге, Иисус упоминает об этом случае (Лк. 4:26).

Подобный случай описан в 4-й книге Царств: здесь пророк Елисей воскрешает единственного сына богатой женщины, к которой он заходил подкрепиться и отдохнуть (4 Цар. 4:8–37). Здесь же рассказывается о том, как Нееман, военачальник царя Сирийского, исцелился от проказы по слову пророка Елисея (4 Цар. 5:1–14). Об этом исцелении Иисус также упоминает в проповеди в назаретской синагоге (Лк. 4:27).

Некоторые чудеса пророков отличались жестокостью, трудно объяснимой с точки зрения современных нравственных стандартов. Так, например, Самуил разрубил мечом царя Агага (1 Цар. 15:33). После того как Илия одержал победу над 450 пророками Вааловыми, он приказал схватить

Илия пророк с житием и деисусом. *Икона. XVI в.*

их, а затем собственноручно заколол — всех до единого (3 Цар. 18:40). Елисей наказал своего слугу Гиезия за обман тем, что проказа, сошедшая с Неемана, перешла на него, *и вышел он от него белый от проказы, как снег* (4 Цар. 5:20–27). Однажды, когда Елисей шел по дороге, *малые дети вышли из города и насмехались над ним и говорили ему: иди, плешивый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребенка* (4 Цар. 2:23–24).

Один из образов, к которому Иисус неоднократно обращается в Своей проповеди, — пророк Иона. Книга, надписанная именем этого пророка, повествует о том, как, не желая выполнить возложенную на него Богом миссию и идти с проповедью в Ниневию, пророк бежит от Него в Иоппию, где садится на корабль, отплывающий в Фарсис. На море корабль настигает буря, Иону выбрасывают за борт, и его поглощает кит, во чреве которого он пребывает три дня и три ночи. Иона взывает к Богу из чрева кита, Бог освобождает его и отправляет обратно в Ниневию. В результате проповеди Ионы ниневитяне покаялись. *И увидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел* (Иона 3:10). Трехдневное пребывание Ионы во чреве кита в проповеди Иисуса переосмысливается как прообраз Его собственного трехдневного пребывания во чреве земли (Мф. 12:39–41; 16:34; Лк. 11:29–32).

Чудеса, совершаемые Богом, играют в книгах Ветхого Завета многофункциональную роль. Прежде всего они указывают на реальное, деятельное участие Бога в судьбе народа израильского. Он Сам идет в столпе облачном впереди народа (Исх. 13:21). Он Сам сходит на гору Синай в огне и призывает Моисея, чтобы дать через него заповеди и установления народу (Исх. 19:18). Когда закончилось строительство скинии, на нее сошло облако, и слава Господня наполнила ее. Когда облако поднималось, сыны Израилевы отправлялись в путь; если же оно не поднималось, они оставались на месте (Исх. 40:35–38). Когда вместо скинии был построен храм Иерусалимский, *облако наполнило дом Господень; и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень* (3 Цар. 8:10–11). Чудеса и знамения, совершаемые Богом, свидетельствуют о Его

присутствии среди народа израильского, о Его неослабевающем интересе к судьбе Своего народа, о Его любви к нему.

Бог не просто дает повеления народу, а потом смотрит, исполняются они или нет: Он Сам помогает тем, кто верен Его заповедям; тех же, кто уклоняется от закона Его, Он жестоко наказывает. Когда народ отходит от почитания Бога, Бог карает его; когда народ возвращается к Нему, Он его прощает. По отношению к Израилю Бог действует как ревнивый муж по отношению к жене: в этом основной смысл образов, которыми открывается книга пророка Осии. В этом же смысл одного из имен, употребляемых по отношению к Богу в Ветхом Завете: Ревнитель (Исх. 20:5; 34:14; Втор. 4:24; 5:9), точнее — Ревнивец, то есть Тот, Кто ревнует свою жену — народ израильский — к другим богам.

Чудеса, совершаемые Богом, иллюстрируют величие и могущество Бога Израилева в сравнении с другими, ложными богами, которым поклоняются иные народы. Эта тема, проходящая лейтмотивом через весь Ветхий Завет, очень ярко выражена в следующих словах из книги Второзаконие:

> *Господь, Бог твой, есть Бог [благой и] милосердый; Он не оставит тебя и не погубит тебя, и не забудет завета с отцами твоими, который Он клятвою утвердил им. Ибо спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле, и от края неба до края неба: бывало ли что-нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли подобное сему? слышал ли [какой] народ глас Бога [живого], говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты? или покушался ли какой бог пойти, взять себе народ из среды другого народа казнями, знамениями и чудесами, и войною, и рукою крепкою,*

и мышцею высокою, и великими ужасами, как сделал для вас Господь, Бог ваш, в Египте пред глазами твоими? (Втор. 4:31–34).

Та же тема звучит в Псалтири. Здесь Бог истинный противопоставляется богам ложным и в качестве одного из доказательств истинности Бога приводятся совершённые им в истории израильского народа чудеса:

Благословен Господь Бог, Бог Израилев, един творящий чудеса (Пс. 71:18).
Нет между богами, как Ты, Господи, и нет дел, как Твои. Все народы, Тобою сотворенные, приидут и поклонятся пред Тобою, Господи, и прославят имя Твое, ибо Ты велик и творишь чудеса, — Ты, Боже, един Ты (Пс. 85:8–10).
Воспойте Господу песнь новую; воспойте Господу, вся земля; пойте Господу, благословляйте имя Его, благовествуйте со дня на день спасение Его; возвещайте в народах славу Его, во всех племенах чудеса Его; ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов. Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил (Пс. 95:1–5).
Славьте Бога богов, ибо вовек милость Его. Славьте Господа господствующих, ибо вовек милость Его; Того, Который один творит чудеса великие, ибо вовек милость Его (Пс. 135:2–4).

Чудеса и знамения Божии призваны пробудить и укрепить веру в народе израильском. Авраам, которому Бог вопреки всякой очевидности и наперекор естественным законам обещает даровать наследника, когда он и Сарра находятся в глубокой старости, *поверил Господу, и Он вменил*

ему это в праведность (Быт. 15:6; ср. Гал. 3:6). Напротив, народ очень часто не верит Богу, несмотря на все совершённые над ним знамения (Исх. 14:11). Псалмопевец сетует на то, что, хотя Бог явил людям множество чудес, они *продолжали грешить и не верили чудесам Его* (Пс. 77:32); *не сохранили завета Божия и отреклись ходить в законе Его; забыли дела Его и чудеса, которые Он явил им* (Пс. 77:10–11).

Что же касается чудес, совершаемых людьми (Моисеем, Иисусом Навином), то они бывают вызваны различными причинами. Иногда чудо необходимо пророку или вождю, чтобы удостоверить людей в том, что он послан Богом (Исх. 4:1–9). В некоторых эпизодах чудо сопровождает военные действия, и их успех приписывается Богу, действующему через вождя или полководца (Исх. 14:21–28; Нав. 6:5–20; Нав. 10:12–14). В других случаях чудо необходимо для укрепления веры в Бога (Исх. 15:23–25; 17:2–6; Чис. 21:6–9).

Чудеса пророков (Илии, Елисея и других) нередко имеют своей целью демонстрацию величия Бога и тщетности ложных богов (3 Цар. 18:38). Некоторые чудеса совершаются пророками из жалости и сострадания к конкретному человеку (3 Цар. 17:8–24; 4 Цар. 4:8–37; 4 Цар. 5:1–14).

Постоянными действующими лицами в Ветхом Завете являются ангелы. Их присутствие нередко придает библейскому рассказу особую тональность, свойственную повествованиям о чудесах. ангел Господень является ветхозаветным праведникам и говорит с ними от лица Бога (Быт. 16:7; 21:17; 22:11; 32:1; 3 Цар. 19:5–7). Ангелы предстают перед пророками, вступают с ними в диалог и вразумляют их (Дан. 9:21; Зах. 1:9–14). Нередко праведники и пророки созерцают ангелов в видениях. Иаков видит лестницу, стоящую на земле, но достигающую неба: по ней восходят и нисходят ангелы Божии (Быт. 28:12). Исаия видит Господа, сидящего на

престоле; вокруг Него стоят шестикрылые серафимы, взывающие: *Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!*; один из серафимов прилетает к пророку и горящим углем касается его уст (Ис. 6: 1–3, 6–7).

В Ветхом Завете ангелы предстают в виде воинства, находящегося по правую и левую руку Господа (3 Цар. 22:19). Функция ангелов — служить Богу как самодержцу, быть Его царедворцами, Его свитой. Господь восседает на херувимах (Пс. 17:11; 79:2), а они везут колесницу славы Божией (Иез. 10:9–19). В то же время ангелы — вестники Бога и слуги Его, выполняющие Его волю и Его распоряжения в отношении людей. В этом смысле ангелы являются посредниками между Богом и родом человеческим. Иногда ангелы выполняют функции губителей (2 Цар. 24:16; 4 Цар. 19:35; 1 Пар. 21:15–16; 2 Пар. 32:21; Ис. 37:36), однако гораздо чаще говорится о том, что они охраняют человека (Исх. 23:20; Тов. 3:17; Пс. 90:11) и спасают его (Ис. 63:9). У человека есть ангел-наставник, который показывает ему прямой путь (Иов 33:23).

Ангелы напрямую участвуют в чудесных событиях, происходящих с различными персонажами библейской истории. Три ангела приходят к Аврааму, и один из них возвещает ему, что у него родится наследник (Быт. 18:2–10). Ангел останавливает занесенную над Исааком руку Авраама (Быт. 22:11). Ангел является Моисею из среды горящего куста (Исх. 3:2). Ангел идет перед станом сынов Израилевых (Исх. 14:19). Ангел с обнаженным мечом преграждает путь Валааму (Чис. 22:22–35). *Вождь воинства Господня*, также с обнаженным мечом, является Иисусу Навину перед битвой за Иерихон (Нав. 5:13–15). Ангел является Маною и его жене (Суд. 13:3–21).

Во многих случаях ангел не просто выступает в качестве вестника, говорящего от лица Бога: он отождествляется с Самим Богом. Три путника, явившиеся Аврааму,

Авраам поклоняется трем ангелам под Мамврийским дубом. *Мозаика. XII в.*

сначала названы мужами (Быт. 18:2), но потом один из них становится Господом (Быт. 18:13), а двое других ангелами (Быт. 19:1). Явившийся Моисею в горящем кусте сначала назван ангелом (Исх. 3:2), а потом Богом (Исх. 3:4–6). Маной после беседы с ангелом говорит жене: *Верно мы умрем, ибо видели мы Бога* (Суд. 13:22).

Ветхий Завет наполнен повествованиями о чудесах, однако эти повествования относятся лишь к определенным периодам истории израильского народа:

> Если оставить в стороне историю первобытных времен (Быт. 1–11)... то исторический период, представленный в книгах Ветхого Завета, охватывает около 1700 лет. Чудеса, о которых там рассказано, относительно немногочисленны для такого долгого периода и не

Гибель Содома. *Г. И. Семирадский. Конец 1860-х. гг.*

распределяются равномерно по разным эпохам. Они почти отсутствуют в истории патриархов, кроме гибели Содома и Гоморры (Быт. 19:24–28) и рождения сына-первенца у Сарры в старости (Быт. 21:1–7), но изобилуют в книге Исход и в начале книги Иисуса Навина; очень редки в истории Илии и Елисея (3 и 4 Цар.), а затем почти совсем исчезают[17].

В памяти израильского народа наиболее ярко запечатлелись события, связанные с исходом из Египта. Именно эти события легли в основу главных религиозных праздников, именно о них чаще всего вспоминали в проповедях, звучавших в синагогах. На разных этапах своего бытия народ израильский возвращался мыслью к славному прошлому, описанному на страницах исторических книг Ветхого Завета, к чудесам и знамениям, сотворенным Богом.

[17] *Гальбиати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. С. 198.

Капернаумская синагога

Ностальгия по этим чудесам пронизывает значительную часть Ветхого Завета начиная с Псалтири, где они описываются как совершённые *во дни древние* (Пс. 43:2; 142:5). Псалмопевец говорит: *Открою уста мои в притче и произнесу гадания из древности. Что слышали мы и узнали, и отцы наши рассказали нам, не скроем от детей их, возвещая роду грядущему славу Господа, и силу Его, и чудеса Его, которые Он сотворил* (Пс. 77:2–4). Пророк Исаия взывает к Богу: *Восстань, восстань, облекись крепостью, мышца Господня! Восстань, как в дни древние, в роды давние!* (51:9).

Представление о том, что чудеса остались в далеком прошлом, а к настоящему времени иссякли, что Бог некогда являл Свою силу, а теперь перестал, было широко распространено в Израиле в течение длительного периода. Ко временам Иоанна Крестителя и Иисуса это представление имело уже многовековую историю.

3 ЧУДЕСА В ЕВАНГЕЛИЯХ

Атмосфера чуда, присутствующая в книгах Бытия, Исход, Иисуса Навина и в некоторых пророческих книгах, возрождается в евангельских рассказах о событиях, сопровождающих рождение Иисуса в Вифлееме. Эта атмосфера создается прежде всего за счет присутствия в повествовании ангелов[18]. У Матфея ангел трижды во сне является Иосифу (Мф. 1:20; 2:13, 19). У Луки ангел Господень является Захарии (Лк. 1:11–20), затем ангел Гавриил посылается к Деве Марии (Лк. 1:26–38). Ангел возвещает пастухам о рождении Младенца, а потом вместе с ним является *многочисленное воинство небесное, славящее Бога и взывающее: слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!* (Лк. 2:9–14). После того как Иисус преодолел все искушения от диавола в пустыне, *оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему* (Мф. 4:11).

Рассказы о чудесах, совершённых Иисусом после выхода на служение, составляют существенную часть евангельских повествований. В Евангелии от Марка чудесам посвящено не менее трети всего текста, при этом в первых десяти главах, предваряющих историю Страстей, они занимают

[18] См.: *Humphrey E. M.* God and Angels. P. 46–49.

около половины от общего объема[19]. В двух других синоптических Евангелиях соотношение между, с одной стороны, рассказами о чудесах, а с другой — прочими повествованиями и поучениями Иисуса несколько иное, однако и в них рассказы о чудесах занимают существенное место. В общей сложности у Матфея содержится описание 19 чудес, у Марка — 18, у Луки — 20[20]. В Евангелии от Иоанна насчитывается лишь 7 чудес[21]; при этом большинство из них описано с подробностями, не свойственными рассказам других евангелистов.

Божия Матерь и архангел Гавриил. *Русская икона. XIX в.*

Разница между евангелистами наблюдается не только в количестве описываемых чудес и содержании описываемых случаев. Имеются различия также в перспективе, в которой рассматриваются чудеса в каждом из Евангелий.

В Евангелии от Матфея подчеркивается взаимосвязь между учительным служением Иисуса и Его чудесами. Рассказ о девяти чудесах в главах 8–9 этого Евангелия следует непосредственно за Нагорной проповедью, составляя вместе с ней как бы две половины одного диптиха. Чудеса у Матфея подтверждают, что Иисус — Сын Давидов

[19] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 619.

[20] *Achtemeier P. J.* Jesus and the Miracele Tradition. P. 12. Другие ученые насчитывают 21 упоминание о чуде в Евангелии от Марка. См.: *Glasswell M. E.* The Use of Miracles in the Markan Gospel. P. 153.

[21] *Kim S. S.* The Miracles of Jesus according to John. P. 109–187.

и новый Моисей. Матфей описывает чудеса в целом короче, чем Марк, опуская некоторые подробности. Теме изгнания бесов из одержимых Матфей уделяет меньше внимания, чем Марк[22].

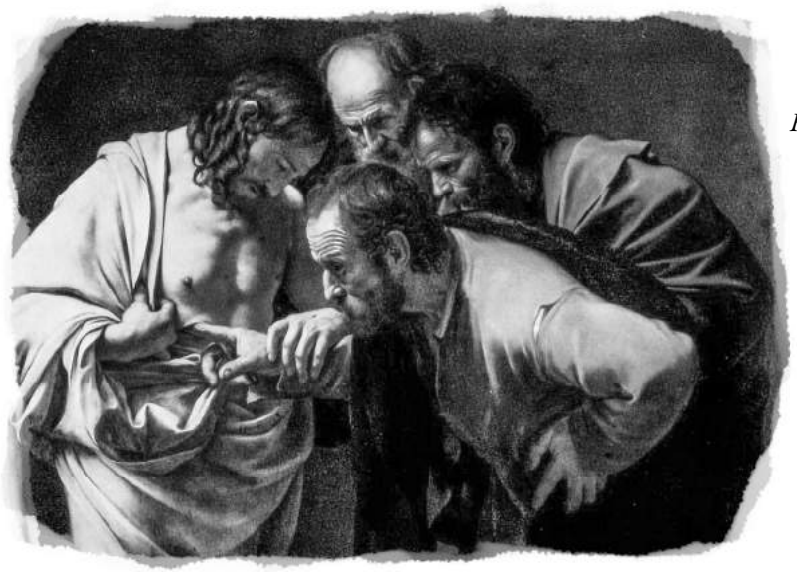
Для Марка чудеса Иисуса — красноречивое и яркое доказательство того, что Он является Сыном Божиим: это не может быть сокрыто даже от демонов. Иисус как Чудотворец не может быть отделен от Иисуса-Учителя, и чудеса, подобно притчам, выполняют учительные функции (по словам современного исследователя, «чудеса привлекают внимание к проповеди, проповедь придает значение чудесам»[23]). Повествования о чудесах вправлены в общий контекст развивающегося конфликта между Иисусом и религиозными лидерами еврейского народа. Тема чудес тесно взаимосвязана с темой веры: чудеса укрепляют в людях веру в Иисуса как Сына Божия; без веры не может быть чуда; неверие является препятствием к совершению чудес[24].

Лука, будучи автором двух книг — Евангелия и Деяний, — уделяет внимание теме чудес в обеих книгах. Чудеса Иисуса, имея прообразы в Ветхом Завете, в свою очередь служат прообразами чудес, которые во имя Его будут совершаться апостолами. Для Луки чудеса Иисуса являются доказательством того, что Он — истинный Мессия и Господь. Подчеркивается действие Святого Духа в чудесах Иисуса и апостолов. Уже при жизни Иисус наделяет учеников даром чудотворения, после Его смерти и воск-

[22] Подробнее о чудесах в Евангелии от Матфея см. в: *Twelftree G. H.* Jesus the Miracle Worker. P. 140–143.

[23] *Knight J.* Jesus. P. 158.

[24] Подробнее о чудесах в Евангелии от Марка см. в: *Twelftree G. H.* Jesus the Miracle Worker. P. 93–100.



Уверение святого Фомы. *Караваджо. 1601–1602 гг.*

ресения этот дар сохранится и умножится в апостольской общине[25].

В Евангелии от Иоанна чудеса вписываются в общую картину знамений (σημεῖα), при помощи которых Сын Божий открывает людям Свою славу — *славу, как Единородного от Отца* (Ин. 1:14). Личность предвечного Слова Божия, принявшего человеческую плоть, раскрывается через каждое из этих знамений по-разному, и большинство рассказов о чудесах служит прологом к беседам, в которых та или иная грань служения Иисуса получает богословское истолкование[26]. Цель, с которой Иоанн рассказывает о чудесах Иисуса, изложена самим евангелистом в следующих словах: *Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других*

[25] Подробнее о чудесах в Евангелии от Луки см. в: *Twelftree G. H.* Jesus the Miracle Worker. P. 167–188.

[26] Подробнее о чудесах в Евангелии от Иоанна см. в: *Kim S. S.* The Miracles of Jesus according to John. P. 28–72; *Keener C. S.* The Gospel of John. Vol. 1. P. 251–279.

чудес, о которых не писано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20:30–31). Таким образом, констатируется, с одной стороны, заведомая неполнота в изложении совершённых Иисусом чудес: их было намного больше, и если описывать всё, то весь мир не вместил бы написанных книг (Ин. 21:25). С другой стороны, подчеркивается, что рассказ о чудесах является неотъемлемой частью Евангелия как свидетельства, призванного укрепить в читателях веру, наиболее полно выраженную в исповедании Фомы: *Господь мой и Бог мой!* (Ин. 20:28).

В общей сложности мы находим в Евангелиях около 35 полноценных рассказов о чудесах, не считая кратких упоминаний о различного рода сверхъестественных событиях, сопровождавших жизнь и служение Иисуса. В это число входит 16 исцелений[27]; 6 изгнаний бесов из одержимых[28];

[27] 1) Исцеление сына царедворца (Ин. 4:43–54); 2) исцеление расслабленного при Овечьей купели (Ин. 5:1–16); 3) исцеление сына капернаумского сотника (Мф. 8:5–13; Лк. 7:1–10); 4) исцеление тещи Петра (Мф. 8:14–15; Мк. 1:30–31; Лк. 4:38–39); 5) исцеление прокаженного (Мф. 8:2–4; Мк. 1:40–45; Лк. 5:12–15); 6) исцеление расслабленного в Капернауме (Мф. 9:1–8; Мк. 2:1–12; Лк. 5:17–26); 7) исцеление сухорукого (Мф. 12:9–13; Мк. 3:1–5; Лк. 6:6–10); 8) исцеление кровоточивой женщины (Мф. 9:20–22; Мк. 5:25–29; Лк. 8:43–48); 9) исцеление глухого косноязычного (Мк. 7:31–37); 10) исцеление слепого в Вифсаиде (Мк. 8:22–26); 11) исцеление иерихонского слепца (Мк. 10:46–52; Лк. 18:35–43) или двух слепцов (Мф. 20:30–34); 12) исцеление слепорожденного (Ин. 9:1–38); 13) исцеление десяти прокаженных (Лк. 17:11–19); 14) исцеление согбенной женщины (Лк. 17:10–17); 15) исцеление больного водянкой (Лк. 14:1–4); 16) исцеление уха первосвященнического раба (Лк. 22:51).

[28] Если считать Мф. 9:32–34 и 12:22–24 за два разных эпизода. В таком случае в общий список изгнаний бесов входят: 1) исцеление бесноватого в Капернауме (Мк. 1:21–28; Лк. 4:31–37); 2) исцеление гадаринского бесноватого (Мф. 8:28–34; Мк. 5:1–20; Лк. 8:26–37);

3 воскрешения из мертвых; 3 события, иллюстрирующие власть Иисуса над природой (хождение по водам, усмирение бури и проклятие смоковницы); 5 других сверхъестественных событий (превращение воды в вино, насыщение пяти тысяч пятью хлебами и семи тысяч четырьмя хлебами, 2 чудесных лова рыбы). Два чуда описаны только у Матфея, 2 — только у Марка, 5 — только у Луки, 6 — только у Иоанна[29], остальные упоминаются у двух или трех евангелистов (в том числе 12 — у трех синоптиков). Лишь одно чудо (насыщение пяти тысяч пятью хлебами) описывают все четыре евангелиста.

Некоторые исследователи сводят общее число чудес к двадцати семи[30], однако это число достигается в том случае, если интерпретировать два эпизода, описанные евангелистами, как одно событие (например, Мф. 9:32–34 и 12:22–24; Лк. 5:1–11 и Ин. 21:1–19; Мф. 14:13–21 и Мф. 15:32–39). Другие, напротив, доводят общее количество чудес до тридцати восьми, включая в список краткие упоминания о событиях, имеющих необычный или чудесный характер (например, Мф. 17:24; Лк. 4:30 и Лк. 22:51). Однако и в том и в другом случае цифры включают лишь те чудеса, которые более или менее подробно описаны евангелистами.

Что же касается общего числа совершённых Иисусом чудес, то оно не поддается подсчету: речь может идти о сотнях, если не тысячах исцелений и изгнаний бесов. Об этом свидетельствуют многочисленные места из Евангелий:

3) исцеление одержимой дочери хананеянки (Мф. 15:21–28; Мк. 7:24–30); 4) исцеление бесноватого отрока у горы Преображения (Мф. 17:14–23; Мк. 9:14–32; Лк. 9:37–42); 5) исцеление немого бесноватого (Мф. 9:32–34); 6) исцеление слепого и немого бесноватого (Мф. 12:22–24; Лк. 11:14).

[29] Если считать Лк. 5:1–11 и Ин. 21:1–19 за два разных эпизода.

[30] *Puig i Tàrrech A.* Jesus. P. 363–365.

И ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия, и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. И прошел о Нем слух по всей Сирии; и приводили к Нему всех *немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и бесноватых, и лунатиков, и расслабленных, и Он исцелял их* (Мф. 4:23–24; ср. 9:35).

Когда же настал вечер, к Нему привели многих *бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил* всех *больных, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Он взял на Себя наши немощи и понес болезни* (Мф. 8:16–17; ср. Ис. 53:4).

И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их всех (Мф. 12:15).

Жители того места, узнав Его, послали во всю окрестность ту и принесли к Нему всех *больных, и просили Его, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его; и которые прикасались, исцелялись* (Мф. 14:35–36).

И приступило к Нему множество народа, имея с собою хромых, слепых, немых, увечных и иных многих, и повергли их к ногам Иисусовым; и Он исцелил их; так что народ дивился, видя немых говорящими, увечных здоровыми, хромых ходящими и слепых видящими; и прославлял Бога Израилева (Мф. 15:30–31).

За Ним последовало много *людей, и Он исцелил их там* (Мф. 19:2).

И приступили к Нему в храме слепые и хромые, и Он исцелил их (Мф. 21:14).

При наступлении же вечера, когда заходило солнце, приносили к Нему всех *больных и бесноватых. И весь*

город собрался к дверям. И Он исцелил многих, *страдавших различными болезнями; изгнал многих бесов, и не позволял бесам говорить, что они знают, что Он Христос... И Он проповедовал в синагогах их по всей Галилее и изгонял бесов* (Мк. 1:32–34, 39; ср. Лк. 4:40–41).

Ибо многих Он исцелил, так что имевшие язвы бросались к Нему, чтобы коснуться Его. И духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: Ты Сын Божий (Мк. 3:10–11).

Когда вышли они из лодки, тотчас жители, *узнав Его, обежали всю окрестность ту и начали на постелях приносить больных туда, где Он, как слышно было, находился. И куда ни приходил Он, в селения ли, в города ли, в деревни ли, клали больных на открытых местах и просили Его, чтобы им прикоснуться хотя к краю одежды Его; и которые прикасались к Нему, исцелялись* (Мк. 6:54–56).

И, сойдя с ними, стал Он на ровном месте, и множество учеников Его, и много народа из всей Иудеи и Иерусалима и приморских мест Тирских и Сидонских, которые пришли послушать Его и исцелиться от болезней своих, также и страждущие от нечистых духов; и исцелялись. И весь народ искал прикасаться к Нему, потому что от Него исходила сила и исцеляла всех (Лк. 6:17–19).

А в это время Он многих *исцелил от болезней и недугов и от злых духов, и* многим *слепым даровал зрение* (Лк. 7:21).

Много *сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не писано в книге сей* (Ин. 20:30)[31].

[31] Выделения во всех цитатах наши. — *М. И.*

В Евангелиях также упоминаются отдельные лица, исцеленные Иисусом, в частности, *некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие...* (Лк. 8:2–3). Среди тех, кто постоянно ходил за Иисусом, было, вероятно, немало исцеленных Им мужчин и женщин.

Комментаторы часто обходят вниманием все эти упоминания о многочисленных исцелениях как не содержащие указаний на конкретные события. Между тем они рисуют картину абсолютно уникальную как для истории израильского народа, так и вообще для мировой истории. Нигде и никогда не было зафиксировано такого количества массовых исцелений, как в Евангелиях. За Иисусом ходили толпы людей — иногда их бывало по четыре-пять тысяч. Если учесть мнения ученых о том, что все население Палестины в те времена составляло около полутора миллионов человек[32], а население таких городов, как Назарет, состояло из 35 семейств[33], можно себе представить, что посещение Иисусом того или иного города становилось событием, о котором знали все. Иногда, по-видимому, целые города пустели, работы прекращались, если люди тысячами шли за Иисусом в пустыню или на гору, куда Он их вел для того, чтобы отвлечь от обычных дел и заставить услышать слово Божие. Но именно чудеса и исцеления, совершаемые Им в массовом порядке, привлекали к Нему народ — в большей степени, чем Его проповеди.

Евангелия не содержат ни одного эпизода, когда Иисус отказал бы кому-нибудь в исцелении. Но Он отказывался

[32] *Мецгер Б.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. С. 41.

[33] *Райт Э.* Библейская археология. С. 356.

совершать чудеса в тех случаях, когда от Него требовали знамения для доказательства Его мессианского достоинства. Он не захотел совершить ни одно из чудес, которых от Него требовал диавол. Он отказал фарисеям и саддукеям, просившим Его *показать им знамение с неба* (Мф. 16:1–4; Мк. 8:11–12). Чудо ради чуда Его не интересовало. Чудо для доказательства Своего авторитета, подобное некоторым чудесам, совершавшимся Моисеем (Исх. 4:1–9), Ему было не нужно: Он совершал столько чудес, что не было никакой надобности в дополнительном, показательно-доказательном чуде.

Мария Магдалина. *Н. К. Бодаревский. Мозаика. 1895–1907 гг.*

К тому же фарисеи требовали чуда якобы для того, чтобы уверовать в Него, тогда как именно вера является условием совершения чуда: чудеса являются следствием, а не причиной веры[34]. Те, кто не хотели верить в совершаемые Им чудеса, отказывались видеть очевидное — подобно Цицерону или рационалистам нового времени, считавшим, что чудес не бывает. Таких рационалистов было немало в Палестине времен Иисуса: саддукеи, например, относились к их числу.

[34] *Tolbert M. A.* Sowing the Gospel. P. 182.

Для всякого непредвзятого читателя Евангелий должно быть очевидно: речь в них идет о личности, какой в истории не бывало ни до, ни после. Чудеса и исцеления — лишь один аспект деятельности Иисуса. Исцеления и даже воскрешения, как мы видели, совершались и ветхозаветными пророками, но это были единичные случаи. В Ветхом Завете обилие чудес было характерно только для определенных эпох (прежде всего для времени исхода Израиля из Египта, когда Бог решил особым образом вмешаться в судьбу Своего народа). Новый Завет рисует картину такого вмешательства Бога в историю, которого человечество не знало ни до, ни после этого. Если даже суммировать все чудеса, описанные в книге Исход, их наберется не больше двадцати (включая десять египетских казней), и происходят они на протяжении не менее сорока лет. Евангелия рисуют нам картину общественного служения Иисуса, продолжавшегося чуть более трех лет (если следовать хронологии, восстанавливаемой на основе Евангелия от Иоанна); при этом чудеса исчисляются сотнями, а возможно, и тысячами.

Чудеса Иисуса отличались от ветхозаветных чудес и знамений не только количеством, но и качеством. В Ветхом Завете было мало «добрых» чудес — таких, которые вызывали бы в читателях чувства радости, любви к Богу. Ветхозаветные чудеса — это прежде всего *τέρατα* (знамения), направленные на устрашение, вызывающие ужас, заставляющие не столько преклоняться перед милосердием Бога, сколько трепетать перед Его могуществом. В Новом Завете перед нами предстает «Бог с человеческим лицом» как в буквальном, так и в переносном смысле. Чудеса, совершаемые воплотившимся Богом, по своей тональности очень существенно отличаются от чудес Моисея и ветхозаветных пророков, подобно тому как поучения Иисуса по

тону и содержанию отличаются от заповедей закона Моисеева и пророческих книг.

В синоптических Евангелиях термин τέρατα употребляется главным образом по отношению к чудесам лжепророков (Мф. 24:24; Мк. 13:22). По отношению к чудесам Иисуса синоптики употребляют слово δυνάμεις, обозначающее проявление силы, могущества (от δύναμις — «сила»)[35]. В четвертом Евангелии чудеса Иисуса обозначаются словом σημεῖα — «знамения» (от σημεῖον — «знак»). Для синоптиков чудо — это прежде всего явление силы Божией через Иисуса, а знамение — то, чего просят, но не получают от Иисуса Его противники (Мф. 12:38–39; 16:1, 4; Мк. 8:11–12). У Иоанна, напротив, каждое чудо воспринимается как σημεῖον — знак, указывающий на Божественную природу Иисуса, шифр, под которым скрывается реальность, недоступная людскому глазу, но раскрывающаяся посредством веры.

История Ионы. *Миниатюра. X в.*

Впрочем, не следует преувеличивать значение этой терминологической разницы между синоптиками и Иоанном. Слово σημεῖα («знамения») в Евангелии от Марка употребляется и применительно к знамениям лжепророков (Мк. 13:22), и по отношению к тем чудесам, которые ученики Иисуса будут творить во имя Его (Мк. 16:17). «Знамение Ионы пророка» — то единственное чудо Иисуса, которое у синоптиков обозначается термином σημεῖον.

[35] О значении этого термина у Марка см., в частности: *Kertelge K.* Die Wunder Jesu im Markusevangelium. S. 120–125.

Прочие чудеса в каком-то смысле являются провозвестниками этого главного чуда евангельской истории.

Совершить исцеление для Иисуса было так же естественно, как для врача прописать лекарство обратившемуся к нему больному. Целительная сила исходила из Него даже без Его воли — когда Он не намеревался совершить чудо: от простого прикосновения к Нему люди исцелялись (Лк. 8:46).

Чудеса Иисуса были мотивированы прежде всего Его желанием помочь людям, облегчить их страдания. Мы не находим такой мотивации у ветхозаветных героев за исключением единичных эпизодов. В назаретской синагоге Иисус применяет по отношению к Себе слова пророка Исаии: *Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное* (Лк. 4:18–19; ср. Ис. 61:1–2). В этих словах пророк описал Того, с Кем были связаны мессианские ожидания, на Кого возлагались упования, в Ком видели спасение. История израильского народа до Иисуса не знала такого человека: Иисус пришел, чтобы исполнить эти ожидания, и не только исполнить, но и превзойти. Об этом свидетельствуют слова, сказанные Им посланникам Иоанна Крестителя: *Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют* (Мф. 11:4–5).

Лето Господне благоприятное наступило с пришествием в мир Иисуса Христа, и именно этим объясняется то обилие исцелений и чудес, которым сопровождалась Его деятельность. Это был особый период в истории не только Израиля, но и всего человечества. Богу было угодно именно в этот конкретный момент человеческой истории послать

Новолетие. *Фреска. XIV в.*

в мир Своего Сына, чтобы Он изменил мир раз и навсегда. Да, Его чудеса убедили не всех, так же как и Его поучения и притчи не привели к покаянию всех, кто их слышал. Но мы можем полагать, что все, кто хотели получить от Него исцеление, получали его, так же как все, кто хотел последовать Его учению, следовали ему. Иисус, судя по всему, никому не отказывал, даже если иногда по каким-то причинам не сразу откликался на просьбу об исцелении (Мф. 15:23; Мк. 7:27; Ин. 11:6). Неисцеленными и неуверовавшими оставались только те, кто этого не хотели, как и в наше время, несмотря на имеющееся *облако свидетелей* (Евр. 12:1), одни не хотят верить в Божественность Иисуса, другие — в Его чудеса, третьи — в то, что Он вообще существовал.

Были ли в жизни Иисуса случаи, когда Он не мог совершить исцеление? Оказывается, были. В Евангелии от Матфея рассказывается о том, как жители родного города не захотели признать в Иисусе Мессию на том основании, что Он плотников Сын и что Его братья и сестры продолжают жить на том же месте. Рассказ заканчивается словами: *И не совершил там многих чудес по неверию их*

(Мф. 13:58). В параллельном повествовании Марка говорится еще более определенно: *И не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их. И дивился неверию их...* (Мк. 6:5–6). Иисус *не мог* совершить чудо, если у тех, над кем чудо могло совершиться, не было веры.

Каждое чудо, совершаемое Иисусом, является для его участников актом богообщения, потому что в Его лице они встречают Бога воплотившегося. У многих исцеление от телесной болезни сопровождается духовным прозрением. Слепорожденного, исцеленного от слепоты, Иисус спрашивает: *Ты веруешь ли в Сына Божия?* Тот, в свою очередь, спрашивает Иисуса: *А кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?* Иисус отвечает: *И видел ты Его, и Он говорит с тобою*. Слово *видел* имеет особый смысл для человека, который еще несколько часов или дней назад не знал, что значит видеть, для которого весь мир заново открылся благодаря целительной силе Иисуса. Бывший слепой отвечает словами*: Верую, Господи! И поклонился Ему* (Ин. 9:35–38). Физическое исцеление от слепоты перерастает в духовное прозрение, происшедшее благодаря встрече человека с Богом.

В Ветхом Завете лишь немногие избранники Божии удостаивались такого общения с Богом, которое можно было бы назвать встречей лицом к лицу. О Моисее с изумлением рассказывается, что Бог говорил с ним *лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим* (Исх. 33:11). В Евангелиях перед нами проходят десятки персонажей, с каждым из которых воплотившийся Бог говорит как с другом. Люди слышат Его поучения, присутствуют при совершении Им чудес, и каждая встреча с Ним становится встречей с Богом — Тем, Который не скрыт от людей в облаке на вершине горы (Исх. 19:16), но Который приходит в самую гущу человеческой обыденности для того, чтобы сделать эту обыденность чудом.

ЧУДЕСА ИИСУСА В СОВРЕМЕННОЙ НОВОЗАВЕТНОЙ НАУКЕ

Чудеса Иисуса не поддаются рациональному объяснению, однако ставить под сомнение саму их возможность, считать их лишь благочестивыми легендами, сочиненными последователями Иисуса много десятилетий спустя, — значит вычеркивать из Евангелий огромный пласт свидетельств, весьма многочисленных и разнообразных. Евангелие без чудес перестает быть «благой вестью», так как из него изымается важная часть того, что составляет самую суть этой вести[36].

«Иисус минус чудеса»[37] — это искусственный научный конструкт, не соответствующий евангельскому образу Христа. Такие произведения, как «Жизнь Иисуса» Гегеля или Ренана, уже в силу того, что игнорируют повествования о чудесах, не пытаются вдуматься в них и дать им какое-либо толкование, теряют связь с реальным, историческим Иисусом. От них — лишь один шаг к полному отрицанию историчности Иисуса из Назарета.

Мы уже приводили наиболее показательные цитаты из книг философов-рационалистов, касающиеся чудес. Некоторые из этих цитат сегодня вызывают улыбку — например,

[36] *Crane T. E.* The Synoptics. Mark, Matthew and Luke Interpret the Gospel. P. 34–35. Ср.: *O'Collins G.* Jesus. P. 76.

[37] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 618.

слова Канта о том, что «мудрые правительства», хотя и могут допустить, что в старину чудеса действительно бывали, «новых чудес уже не дозволяют». Однако скептический взгляд на феномен чуда, на все сверхъестественное и не поддающееся рациональному объяснению, так же распространен в наши дни, как в эпоху Просвещения. Аргументы сегодня используются иные, но суждения скептиков в отношении чудес так же безапелляционны[38]. Дж. Тайсон, автор книги «Новый Завет и раннее христианство», утверждает:

> Проблема для современного историка заключается в том, что он или она просто не имеет такой опции — объяснения событий в терминологии беснования или чуда. Мы просто не можем принять подобное мировоззрение. Оно — часть наследия, которое мы имеем как граждане мира в определенную эпоху, но древний взгляд на мир, каким Бультман описал его, сегодня просто вышел из употребления[39].

Упомянутый в данном тексте Рудольф Бультман (1884–1976) — влиятельный немецкий теолог XX века, наиболее известный представитель школы «демифологизации» Евангелия — воспринимал все описанные в Евангелиях истории, касающиеся исцелений и изгнания бесов, как часть того мифологического мира, в котором жили древние и который безвозвратно ушел в прошлое. По его мнению, вера в чудеса несовместима с пользованием благами

[38] См.: *Flew A. N.* Neo-Humean Arguments about the Miraculous. P. 49–51.

[39] *Tyson J. B.* The New Testament and Early Christianity. New York, 1984. P. 138.

научно-технического прогресса. Эту идею ученый проводит последовательно и категорично:

> Познание сил и законов природы покончило с верой в духов и демонов. Небесные светила для нас — природные тела, движение которых подчинено космической закономерности, а вовсе не демонические существа, порабощающие людей и заставляющие их служить себе. Если они и влияют на человеческую жизнь, то это влияние объяснимо в рамках природного порядка и не есть следствие их демонической злобы. Болезни и исцеления имеют естественные причины и не связаны с кознями демонов или экзорцизмами. Тем самым новозаветным чудесам приходит конец. И тот, кто хочет спасти их историчность, объясняя «чудеса» влиянием нервных расстройств, гипноза, внушения и т. п., тот лишь подтверждает их конец в качестве чудес. Сталкиваясь в телесных и душевных явлениях с загадочными, пока неизвестными нам силами, мы пытаемся найти им рациональное объяснение. Даже оккультизм выдает себя за науку. Нельзя пользоваться электрическим светом и радио, прибегать в случае болезни к современным лекарственным и клиническим средствам и в то же время верить в новозаветный мир духов и чудес. Тот, кто полагает это возможным для себя лично, должен уяснить: объявляя это позицией христианской веры, он делает христианское провозвестие в современном мире непонятным и невозможным[40].

[40] *Бультман Р.* Новый Завет и мифология. С. 305.

Неясно, для какой цели ученый приплетает к своей аргументации небесные светила: нигде в Евангелиях им не приписываются демонические свойства. Попытки объяснить евангельские чудеса при помощи ссылок на гипноз, внушение или оккультизм действительно несостоятельны: с этим нельзя не согласиться. Что же касается рассуждений о невозможности чудес при электрическом свете, то они могут быть убедительны только для тех, кто отвергает возможность чудес в принципе. Эти рассуждения отдают тем же наивным позитивизмом, что и слова Канта о мудрых правительствах, не допускающих чудес.

Мало кто из современных исследователей Нового Завета решается на повторение идей Бультмана в тех же выражениях, в которых он их высказывал. Тем не менее влияние этих идей не изжито. На долгие десятилетия Бультман отравил западную новозаветную науку своими измышлениями и фантазиями, и многие ученые по-прежнему посвящают сотни страниц анализу и развитию его концепций вместо того, чтобы обращаться к самому евангельскому тексту в поисках ответов на вопросы, касающиеся жизни и учения Иисуса.

В отношении чудес Иисуса многие авторы предлагают подходы, отличные от бультмановских по языку, но сходные по содержанию[41]. Историчность чудес, говорят нам эти авторы, не обязательно ни принимать, ни отрицать. В рассказах о чудесах главное — их содержание, та весть, которую они несут.

Еще в конце XIX века была выдвинута идея о том, что к рассказам о чудесах можно подходить так же, как к притчам, — не потому, что они не имели место в действительности, и не потому, что рассказ, изначально существовавший

[41] См., в частности: *Theissen G.* The Miracle Stories of the Early Christian Tradition. P. 1–40.

в качестве притчи, был ранней Церковью трансформирован в историческое повествование, а потому что в Евангелиях рассказы о чудесах выполняют ту же функцию, что и притчи: служат указанием на искупление[42]. Эта идея сегодня имеет немало сторонников среди исследователей Нового Завета. Один из них пишет: «Перед вызовом современного рационализма христианские мыслители часто признавали важность семиотического характера библейских чудес… Чудеса одновременно открывают и скрывают, служа знаками для верующих и отпугивая неверующих, точно так же, как притчи»[43].

Метод анализа форм, экспонентом которого был Бультман, основывался на четком разделении между различными формами или жанрами, к которым принадлежат те или иные евангельские отрывки: притча и рассказ о чуде являются двумя такими формами, каждая из которых требует своего герменевтического подхода. Ряд современных исследователей считает, что функциональный критерий важнее формального: если рассказ о чуде выполняет в Евангелии ту же функцию, что притча, то и интерпретировать его надо, используя те же методы, что используются для интерпретации притчей. При таком взгляде, как утверждается, вопрос об историчности чудес отходит на второй план[44].

Этот взгляд, однако, чреват опасностью аллегоризации и символизации описанных в Евангелии чудес Иисуса. Если эти чудеса не были реальными событиями, значит мы имеем дело с фальсификацией, пусть даже и благонамеренной. Поэтому мнение о том, что, по крайней мере в некоторых

[42] *Bruce A. B.* The Miraculous Element in the Gospels. P. 309.

[43] *Blomberg C. L.* New Testament Miracles and Higher Criticism. P. 426–427.

[44] *Blomberg C. L.* The Miracles as Parables. P. 327–328.

случаях «весь рассказ о чуде мог вырасти из драматизации изречения или притчи Иисуса»[45], должно быть отвергнуто.

Наиболее убедительным представляется подход тех ученых, которые не сомневаются в историчности чудес Иисуса, подчеркивая при этом, что в евангельских повествованиях рассказы о чудесах, как и притчи, выполняют определенную учительную функцию. Х. ван дер Лоос, автор детального исследования темы, настаивает на том, что евангельские рассказы о чудесах «исторически достоверны»[46]. При этом он отмечает:

> Иисус Христос явил Себя не только в том, что Он говорил, но и в том, что Он делал... И слово, и чудо являются функциями Царства Небесного, но каждое в своем роде, даже если кажутся тесно взаимосвязанными одно с другим. В обоих случаях Бог каким-то образом «Себя ведет», в обоих входит в контакт с человеком, нуждающимся в Нем физически или духовно... В обоих случаях Бог вместе с человеком «творит историю»... В то же время чудо как часть Божия действия не может быть вмещено в прокрустово ложе обычной человеческой истории. Оно происходит поверх обычных явлений и вопреки известному порядку вещей[47].

Ученый приходит к заключению, что единственным средством, при помощи которого чудо может быть правильно интерпретировано, является вера. Чудеса Иисуса «не могут быть просто приняты к сведению, даже если это делается с симпатией. Они составляют жизненно важную часть Евангелий,

---

[45] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 647.

[46] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 699.

[47] Ibid. P. 701–702.

которая не может быть просто отброшена». Своими чудесами Иисус открыл человечеству «новую реальность», которая может быть понята только через веру: «...в этой реальности, вне и вопреки известным правилам порядка и закономерности в природе, Он провозгласил Свою свободу, силу и любовь как Сын и Господь, посланный Отцом»[48].

То, что Бультман называл мифологической картиной мира, в действительности представляет собой религиозное мировоззрение, основанное на библейском Откровении. Оно предполагает существование не только Бога, но и ангелов и демонов, не только естественных феноменов, вписывающихся в рамки природных законов, но и сверхъестественных, выходящих за эти рамки. Именно это мировоззрение отражено на страницах Ветхого и Нового Заветов, и именно внутри него чудеса Иисуса приобретают ту достоверность, которую можно установить только при помощи религиозного опыта.

Критерии достоверности, применяемые по отношению к чудесам Иисуса современной наукой, могут быть убедительными только в качестве дополнений к этому опыту. К числу таких критериев относятся: 1) многочисленность свидетельств в разных источниках (Матфей, Марк, Лука, Иоанн); 2) разнообразие литературных форм, в которых дошли рассказы о чудесах Иисуса (исцеления, изгнания бесов, чудеса, связанные с природой, воскрешения мертвых); 3) согласованность свидетельств (отсутствие внутренних противоречий в многочисленных сохранившихся свидетельствах). Наличие данных критериев исключает возможность того, что все эти свидетельства были просто сфабрикованы ранней Церковью[49].

[48] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 706.

[49] *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 619–625, 630.

5 СЫН БОЖИЙ ИЛИ «БОЖЕСТВЕННЫЙ МУЖ»?

В научной литературе, посвященной чудесам Иисуса, считается хорошим тоном сравнивать Иисуса с другим чудотворцем древности — Аполлонием Тианским (1–98 н.э.), философом-неопифагорейцем, родившимся почти одновременно с Иисусом, но надолго пережившим Его[50]. «Жизнь Аполлония Тианского», написанная Флавием Филостратом в III веке, содержит описание девяти чудес, часть которых имеет некоторое внешнее сходство с чудесами, совершёнными Иисусом. Так, например, в произведении описывается случай изгнания беса из одержимого юноши по просьбе его матери[51], напоминающий эпизод с исцелением дочери хананеянки (Мф. 15:22–28; Мк. 7:25–30).

Сходство между евангельскими чудесами и чудесами, описанными в «Жизни Аполлония Тианского», заставило некоторых ученых предположить, что евангелисты могли испытать на себе влияние тех устных преданий, которые

[50] См., напр.: *Puig i Tàrrech.* Jesus. P. 365, 371; *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 576–581; *Klutz T.* The Exorcism Stories in Luke — Acts. P. 121–125; *Achtemeier P. J.* Jesus and the Miracele Tradition. P. 207; *Blackburn B.* Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. P. 73–85; *Jefferson L. M.* Christ the Miracle Worker in Early Christian Art. P. 28–37.

[51] *Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского. 3, 38. С. 68.

легли в основу этого памятника[52]. Такое предположение, однако, не подтверждается никакими источниками. Гораздо вероятнее обратное влияние: Филострат, живший в III веке, вполне мог быть знаком с христианской литературой и заимствовать из нее фактуру, которая легла в основу его рассказов о «чудесах» Аполлония. Более того, при чтении жизнеописания Аполлония, особенно в тех эпизодах, где рассказывается о его «чудесах», нельзя отделаться от ощущения, что перед нами — пародия на евангельские повествования о чудесах Иисуса[53].

Именно так восприняли труд Филострата в христианской среде, о чем свидетельствует церковный историк IV века Евсевий Кесарийский. По его сведениям, в эпоху гонений императора Диоклетиана римский чиновник Иерокл, бывший префектом Египта в 307–308 годах, в сочинении «К христианам» воспользовался указанным произведением Филострата для сравнения Иисуса Христа с Аполлонием. Сочинение Иерокла до нас не дошло, но сохранилось его опровержение, принадлежащее Евсевию. Последний на протяжении всего своего труда доказывает, что Аполлоний был колдуном, оперировавшим демонической энергией: «Даже если допустить, что писатель говорит о чудесах правду, то из его же слов при этом явствует, что всякое из них совершалось при содействии беса»[54].

---

[52] *Petzke G.* Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament. S. 68–72.

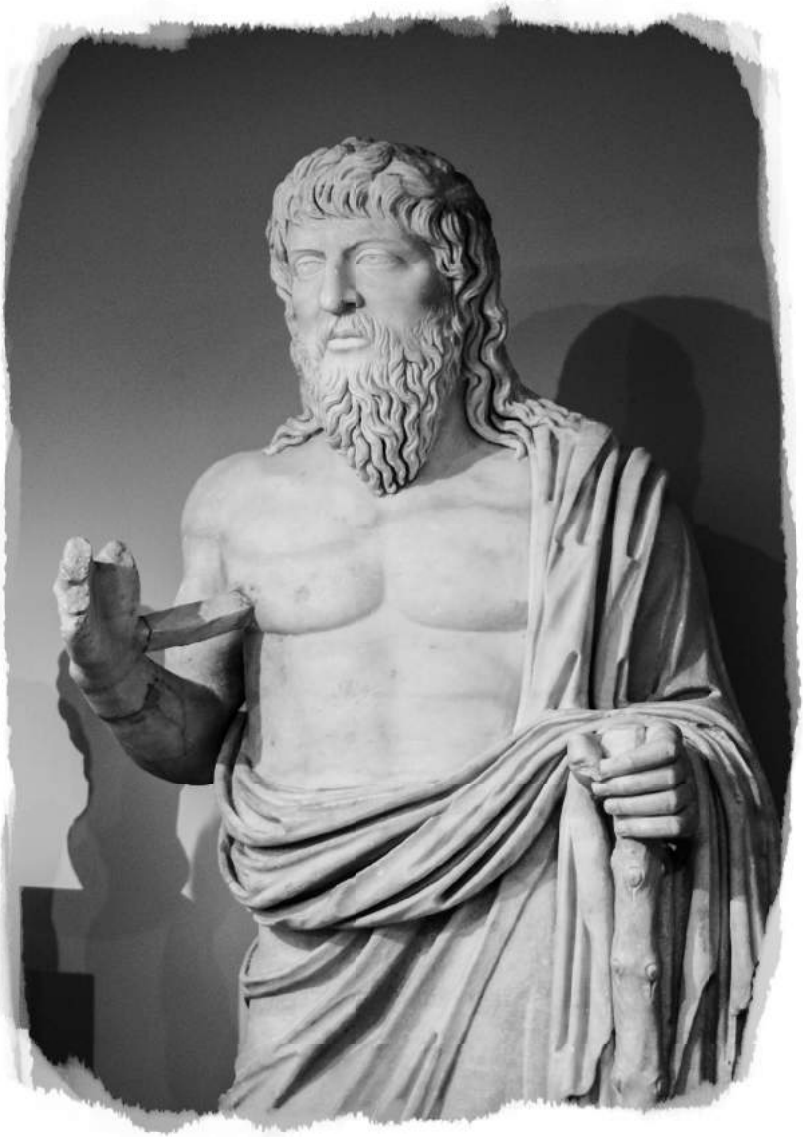
[53] В «чудесах» Аполлония ученые усматривают элементы фокусничества и обмана, а в его отношении к людям — признаки гордыни и самомнения. См.: *Evans C. A.* Jesus and His Contemporaries. P. 249–250.

[54] *Евсевий Памфил.* Против Похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония. 35 (Flavii Philostrati opera. P. 398).

Интерес к фигуре Аполлония Тианского в современной новозаветной науке во многом связан с желанием найти «научное» объяснение феномену чудес, занимающему столь значительное место в евангельской истории Иисуса. Ученые, исходившие из того, что между «историческим Иисусом» и временем написания Евангелий прошло несколько десятков лет, в течение которых Его жизнь постепенно обрастала мифологическими подробностями, изобрели теорию, согласно которой образ Иисуса в Евангелиях был смоделирован по образцу «божественных мужей», о которых говорилось в древнегреческой и древнеримской литературе. Словосочетание «божественный муж» (θεῖος ἀνήρ, или θεῖος ἄνθρωπος) в Новом Завете не встречается: оно было сконструировано учеными и до сих пор используется в научной литературе, посвященной Иисусу как чудотворцу.

О том, что концепция «божественного мужа» целиком соткана из натяжек, мы уже говорили в другом месте[55]. Иисус не был лишь одним из мужей, обладавших чудотворными силами. Он был Сыном Божиим, и только в свете этого понимания Его чудеса могут быть объяснены и оценены во всем их многообразии. Никаких реальных аналогов Его деятельности мы не находим ни в греческой, ни в римской, ни в позднейшей еврейской литературе. Даже если признать достоверными рассказы о чудесах, встречающиеся в этих литературных традициях, ни один из литературных персонажей даже близко не подходит к Иисусу ни по количеству, ни по качеству совершённых чудес, знамений и исцелений.

[55] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 111–112.



Аполлоний Тианский. *Мрамор. II в.*

* * *

Рассматривая чудеса Иисуса в настоящей книге, мы будем исходить из нескольких посылок: 1) все рассказы о чудесах исторически достоверны; 2) в каждом рассматриваемом случае Иисус действует как Бог и человек одновременно;

3) каждое повествование о чуде не просто является отчетом о произошедшем событии, но и несет в себе конкретное духовно-нравственное содержание; 4) каждое чудо является плодом синергии — совместного действия Бога и того конкретного человека, над которым чудо совершается.

Последний пункт требует пояснения. В Ветхом Завете чудеса воспринимались как доказательства Божией силы и Божия всемогущества: люди в большинстве случаев выступали в качестве пассивных рецепторов, а часто и невольных жертв этих чудес. С исцелениями, совершаемыми Иисусом, дело обстоит иначе. Он нередко спрашивает у людей, *хотят* ли они получить исцеление, *веруют* ли, что оно может произойти, а иногда и требует конкретных действий, например: *пойдите, покажитесь священникам* (Лк. 17:14); *пойди, умойся в купальне Силоам* (Ин. 9:7). Даже в том случае, когда исцеление происходит как бы без Его воли, вследствие исходящей от Него силы (Лк. 8:43–48), оно становится возможным благодаря вере того, кто надеялся на исцеление. К этой мысли мы будем неоднократно возвращаться на примере конкретных описанных в Евангелиях чудес.

Глава 2

ПЕРВОЕ ЧУДО ИИСУСА

Евангелие от Иоанна было написано позже трех других Евангелий: в этом сходятся как древние авторы, так и современные исследователи. Предполагают, что автор четвертого Евангелия при составлении своего труда был в значительной степени мотивирован желанием рассказать о том, о чем умолчали другие евангелисты. Поэтому, хотя его повествование в некоторых пунктах соприкасается с повествованиями синоптиков, основная часть описанных им событий принадлежит к числу тех, о которых синоптики умолчали. Иоанн был вероятным очевидцем многих рассказанных им эпизодов, что придает его свидетельству особую ценность. К числу таких эпизодов, возможно, относится и первое чудо Иисуса, открывающее вторую главу четвертого Евангелия.

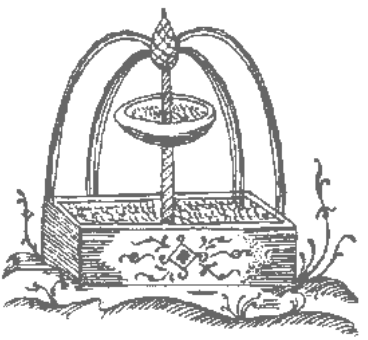
То, что Иоанн мог при нем присутствовать, вытекает из предшествующей главы, которая включает рассказ о двух учениках Иоанна Крестителя, последовавших за Иисусом: одним из них был Андрей, а другим, по всей видимости, сам Иоанн (Ин. 1:35–40), безымянный ученик, несколько раз появляющийся на страницах этого Евангелия и под конец раскрывающий себя[1]. В тот же день группа учеников Иисуса

[1] Об Иоанне как безымянном ученике см.: *Бокэм Р.* Иисус глазами очевидцев. С. 382–406.

Апостол Андрей Первозванный и Евангелист Иоанн Богослов. *Икона. Посл. треть XVII в. — нач. XVIII в.*

пополняется Симоном Петром, а на следующий день — Филиппом и Нафанаилом. Три дня спустя Иисус *и ученики Его* уже находятся в Кане Галилейской (Ин. 2:2). Таким образом, Иоанн оказывается среди пока еще совсем небольшой группы учеников: именно эти пять учеников становятся наиболее вероятными свидетелями первого чуда Иисуса.

О присутствии Иоанна при описываемой сцене свидетельствует и то, что он рассказывает о ней с большими подробностями. Услышать диалог между Иисусом и Его Матерью он мог только в том случае, если находился к Ним в непосредственной близости.



1 «БЫЛ БРАК В КАНЕ ГАЛИЛЕЙСКОЙ»

Кана Галилейская упоминается только в Евангелии от Иоанна. Оттуда был родом Нафанаил (Ин. 21:2). То, что Иисус оказался в Кане на третий день после знакомства с Нафанаилом, могло означать, что семья, в которой происходил брачный пир, была каким-то образом связана с Нафанаилом. В небольшом галилейском городке все друг друга знали и многие были скреплены родственными узами. Если семья и не была связана с Нафанаилом, по крайней мере, через него могло быть передано приглашение Иисусу и Его ученикам (иначе откуда бы Иисус, находившийся в Вифаваре, мог узнать о браке в Кане Галилейской и о том, что Он туда приглашен?).

Мученичество апостола Варфоломея (Нафанаила). *Мозаика. XII в.*

Начало рассказа говорит о том, что Матерь Иисуса (нигде в Евангелии от Иоанна Она не названа по имени) уже была на браке, когда Он со Своими учениками пришел туда. Слово «также» показывает, что Иисус отнюдь не был главным приглашенным гостем:

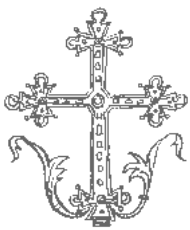
На третий день был брак в Кане Галилейской, и Матерь Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак. И как недоставало вина, то Матерь Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Же́но? еще не пришел час Мой. Матерь Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте. Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли. Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда это вино, знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе. Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его (Ин. 2:1–11).

Согласно обычаям того времени, на брачный пир, происходивший в доме жениха или его отца, приглашалась вся родня жениха и невесты, а также друзья обеих семей. Брачные торжества обычно продолжались семь дней (Суд. 14:12; Тов. 11:17); в особых случаях они могли продлиться до двух недель (Тов. 10:7).

Толкователи выдвигают различные гипотезы относительно того, почему в семье, где происходил брачный пир, закончилось вино. Одно из предположений: из-за неожиданного прихода Иисуса и учеников, которые вопреки

Брак в Кане Галилейской. *Веронезе. 1562–1563 гг.*

обычаю не принесли с собой вина[2]. Другое предположение: потому что пир длился долго. Третье: потому что семья была бедной. Наиболее вероятным представляется третье предположение. Слова Матери Иисуса *вина нет у них* свидетельствуют о некоторой Ее дистанцированности от происходившего: Она определенно не часть этой семьи.



[2] Количество вина на брачном пире в некоторой степени зависело от того, что́ принесли с собой гости. Иисус и ученики, вероятно, пришли на брак с пустыми руками. См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 102.

«ЧТО МНЕ И ТЕБЕ, ЖЕНО?»

Ответ Иисуса *что Мне и Тебе, Же́но?* иногда толкуют в том смысле, что Иисус выразил таким образом недовольство вопросом Своей Матери. По словам Иринея Лионского, «когда Мария побуждала Его совершить дивное знамение вина и прежде времени хотела участвовать в таинственной чаше, то Господь, устраняя Ее неблаговременную поспешность, сказал: "что Мне и Тебе, Женщина? еще не пришел час Мой", ожидая того часа, который предуведен Отцом»[3]. Под таинственной чашей здесь можно понимать чашу страданий, которую надлежало испить Иисусу (Мф. 26:39, 42), а можно понимать евхаристическую чашу (о евхаристическом подтексте рассматриваемой истории речь пойдет ниже).

По словам Иоанна Златоуста, «Она хотела и гостям угодить, и Себя прославить чрез Сына. Может быть, Она при этом имела в мыслях что-либо человеческое подобно Его братьям, которые говорили: *яви Себя миру* (Ин. 7:4), желая приобрести и себе славу Его чудесами. Поэтому-то и Христос так сильно отвечал Ей». Мать, продолжает Златоуст, «хотела приказывать Ему во всем, по обычаю всех матерей, тогда как должна была чтить Его как Господа и поклоняться

[3] *Ириней Лионский.* Против ересей. 3, 16, 7. (SC 211, 314). Рус. пер.: С. 280.

Ему». Так как Она не желала повиноваться Ему, «а хотела как мать всякий раз первенствовать, то Он так и отвечал. Иначе Он и не мог бы возвести Ее от такого уничижительного представления о Нем к более возвышенному, если бы, то есть, Она всегда ожидала от Него почитания, как от Сына, но не признала Его Господом»[4].

Некоторые современные толкователи идут еще дальше и утверждают, что «в Своем ответе Матери Иисус выражает категорический протест, который с самого начала подчеркивает Его независимость». Ее слова являются не чем иным, как «просьбой о решительном действии, просьбой, по крайней мере имплицитной, о чуде. И именно это провоцирует жесткий по видимости ответ Иисуса»[5].

И Златоуст в своем толковании, и многие современные интерпретаторы текста исходят из того, что ответ Иисуса Своей Матери был не вполне уважительным. Слова *что Мне и Тебе?* являются семитизмом. Аналогичные фразы мы встречаем в Ветхом Завете, например, адресованный пророку Илии вопрос вдовы: *Что мне и тебе, человек Божий?* (3 Цар. 17:18). В вопросе вдовы содержится упрек: вдова считает, что пророк пришел слишком поздно, ее сын уже умер. Интонацию упрека можно услышать и в словах Иисуса, обращенных к Матери. По толкованию Златоуста, Христос «тогда сделал упрек Матери… внушая Ей на будущее время не делать ничего подобного. Имел Он попечение и о чести Матери, но гораздо более — о Ее душевном спасении… Эти слова были сказаны Христом Матери Его не по какой-либо надменности, но с особенной целью — чтобы и Ее Саму поставить в надлежащие к Нему отношения,

[4] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 21, 2 (PG 59, 130–131). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 138–139.

[5] *Ashton J.* Understanding the Fourth Gospel. P. 172.

Брак в Кане Галилейской. *Дуччо. Маэста. Фрагмент. 1308–1311 гг.*

чтобы и чудеса делались с подобающим достоинством»[6].

Однако упрек еще не означает неуважение. Проявление неуважения видят, в частности, в том, что Иисус называет Свою Мать словом «Жено». Между тем со словом «Жено» (γύναι — «женщина» в звательном падеже) Иисус обратился к Своей Матери и в тот момент, когда Она стояла у Его креста (Ин. 19:26). На самом деле это был обычный способ обращения Иисуса к женщинам (Мф. 25:28; Лк. 13:12; Ин. 4:21; 8:10; 20:13).

Действительно ли вопрос Матери к Иисусу был лишь следствием того, что Она не сознавала Его Божественного достоинства? Слова Иисуса *еще не пришел час Мой* заставляют искать другое толкование. Это выражение автор четвертого Евангелия однозначно понимает в смысле указания на грядущие страдания и смерть Иисуса: аналогичные выражения встречаются в четвертом Евангелии неоднократно. Своим братьям, приглашавшим Его на праздник в Иерусалим, Иисус говорит: *Мое время еще не исполнилось* (Ин. 7:8). От иудеев, желавших схватить Его, Он уклонился, *потому что еще не пришел час Его* (Ин. 7:30). Напротив, перед праздником Пасхи, *зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу* (Ин. 13:1), Иисус умывает ноги ученикам. В Гефсиманском саду, согласно Марку, Иисус молится, чтобы, если возможно, миновал Его час сей (Мк. 14:35).

---

[6] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 21, 3 (PG 59, 131). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 140.

Таким образом, уже на браке в Кане Галилейской, в самом начале Своего служения, Иисус говорит Матери о тех страданиях, которые Его ожидают. Знает ли Она о них или только догадывается? Говорил ли Он Ей раньше о том, что Его ждет? Этого мы не знаем, как не знал этого и ученик, ставший свидетелем разговора. Но то, что именно в этот момент Иисус посчитал нужным Ей об этом сказать или напомнить, заставляет увидеть весь диалог в иной перспективе. С брака в Кане Галилейской начинается тот путь Иисуса к смерти, который прослеживается Иоанном на протяжении всего Евангелия.

Слова Матери Иисуса, обращенные к служителям, тоже заставляют усомниться в правомочности интерпретации, основанной на представлении о том, что Она не сознавала Божественного достоинства Своего Сына. Если бы это было так, почему бы Она сказала служителям: *что скажет Он вам, то сделайте*? До настоящего времени Он не совершил ни одного чуда, никак не проявил Своих сверхъестественных способностей, «жил, как один из многих»[7]. Откуда такая уверенность у Его Матери в том, что Он способен решить проблему? Ответ на этот вопрос Евангелие не дает. Мы можем только предполагать, что опыт совместной жизни с Иисусом на протяжении тридцати лет, начиная от чудесных событий, связанных с Его рождением, дал Ей уверенность и в Его Божественном достоинстве, и в Его сверхъестественных способностях.

[7] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 21, 2 (PG 59, 130). Рус пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 138.

3 ПРЕВРАЩЕНИЕ ВОДЫ В ВИНО: ТОЛКОВАНИЯ

Как понимать само чудо превращения воды в вино? Существуют разнообразные рационалистические толкования этого события, принадлежащие немецким теологам разных поколений. В начале XIX века Х. Паулюс предположил, что Иисус пришел на брак с запасом вина, который приберег до того момента, когда все вино в доме кончится; Мария знала, что у Него было с собой вино, и удивлялась, почему Он медлит с передачей его хозяевам пира; наконец Иисус достает вино, и это становится приятным сюрпризом для всех[8]. В начале XX века Х. Шефер доказывал, что Иисус, обладая силой гипнотического воздействия, сумел путем внушения резко изменить настроение присутствовавших: это и было воспринято как чудо[9]. Чуть позже М. Дибелиус предположил, что на историю превращения воды в вино оказал влияние языческий культ Диониса[10]. Р. Бультман также увязывал чудо превращения воды в вино с культом Диониса, а христианский праздник Богоявления 6 января — с празднованием в честь Диониса 5 января: рассказ о чуде, таким образом,

[8] *Paulus H. E.* G. Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament. T. IV/I. S. 151.

[9] *Schäfer H.* Jesus in psychiatrischer Beleuchtung.

[10] *Dibelius M.* Die Formgeschichte des Evangeliums. S. 98.

становится связующим звеном между двумя религиями[11]. Все эти теории в настоящее время уже не воспринимаются как серьезный вклад в изучение евангельской истории, за исключением мнений Бультмана, продолжающих оказывать некоторое влияние на новозаветную науку.

Для понимания смысла чуда, произошедшего в Кане, необходимо помнить, что в Евангелии от Иоанна чудеса упоминаются только тогда, когда евангелист усматривает в них особый богословский смысл, видит в них иллюстрацию к тем или иным богословским истинам. В отличие от евангелистов-синоптиков, описывающих чудеса одно за другим и оставляющих их интерпретацию на усмотрение читателей, Иоанн интерпретирует то, что видит и слышит. В случаях с исцелением расслабленного, умножением хлебов и исцелением слепого (Ин. 5:1–47; 6:4–65 и 9:1–41) интерпретация содержится в самом рассказе или следует за ним. В рассказе о браке в Кане Галилейской интерпретация как таковая отсутствует, но необходимо понять: для какой цели евангелист повествует об этом чуде, какой богословский тезис он при этом раскрывает, в чем символизм рассказа?

Использование языка символов — важнейшая особенность всего корпуса Иоанновых писаний. Способность Иоанна раскрывать богословские истины при помощи символов достигает своего апогея в Апокалипсисе. Но и в Евангелии немало символов, которые прочитываются и разгадываются исходя из общего богословского контекста. В данном случае мы имеем два символа: воду и вино. Иоанн пишет свое Евангелие в то время, когда в христианской Церкви уже сложилась своя богослужебная практика, отличная от иудейской. Она основывалась на двух таинствах:

[11] *Bultmann R.* Das Evangelium des Johannes. S. 83.

Брак в Кане Галилейской. *Фрагмент цветного витража. Шартрский собор. XIII в.*

Крещения и Евхаристии. Вокруг этих двух таинств сформировался свой символизм, отраженный в том числе в изобразительном искусстве ранней Церкви.

Вода была символом Крещения, а хлеб и вино воспринимались как символы Евхаристии. Превращение воды в вино на брачном пире, безусловно, имеет евхаристические коннотации. Так это событие воспринималось в Древней Церкви. Не случайно в росписях и рельефах римских катакомб нередко соседствует два сюжета: брак в Кане и умножение хлебов[12]. Не случайно и то, что в самом Евангелии от Иоанна чудо умножения хлебов (Ин. 6:4–13) находится на небольшом расстоянии от чуда в Кане и интерпретируется в евхаристическом контексте (за ним следует беседа о хлебе, сшедшем с небес).

Образ брачного пира тоже имеет для Иоанна глубокий символический смысл. В Апокалипсисе Иоанн рисует картину брака Агнца и приводит слова ангела: *Блаженны званые на брачную вечерю Агнца* (Откр. 19:9). Этот образ используется неоднократно и Самим Иисусом, в том числе в притче о званых на брачный пир (Мф. 22:1–14; Лк. 14:16–24), с ранних времен воспринимавшейся как символ Евхаристии.

На евхаристический контекст, наконец, указывает и то, что происходит с водой: она *превращается* в вино. Из всех тридцати чудес Иисуса, описанных на страницах Евангелий, это — единственное, где нечто превращается во что-то

[12] *Jefferson L. M.* Christ the Miracle Worker in Early Christian Art. P. 134–137.

другое. Центральным моментом евхаристического богослужения является преложение (изменение) хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Оно происходит сразу после того, как в молитве священник вспоминает жизнь Иисуса и историю Его страданий, особым образом выделяя Тайную Вечерю. Брак в Кане Галилейской, на котором Иисус сначала предсказывает Свое страдание и смерть, а затем превращает воду в вино, невозможно интерпретировать иначе, как в евхаристическом смысле. По крайней мере, трудно иначе объяснить тот факт, что Иоанн включил его в свое Евангелие.

Отметим также, что символ вина используется Иисусом для указания на новизну Своего учения в сравнении с ветхозаветными установлениями: в этом смысл слов о молодом вине, которое не вливают в старые мехи (Мф. 9:17; Мк. 2:22; Лк. 5:37–38). В описываемой сцене участвуют *шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского* (Ин. 2:6). Эти водоносы символизируют старые иудейские обычаи и ритуалы, на смену которым приходит новое учение и новый богослужебный культ, сосредоточенный вокруг Евхаристии[13]. Отметим, что обычаи, связанные с омовениями, Иисус жестко критиковал как проявления свойственного фарисеям лицемерия (Мк. 7:1–8).

Какие еще смыслы, помимо евхаристического, скрыты в рассказе о браке в Кане Галилейской? Здесь уместно вспомнить некоторые библейские тексты, касающиеся вина и брака. В Ветхом Завете вино воспринимается как символ веселья и радости (Пс. 103:15; Еккл. 10:19). В книгах пророков наступление мессианской эры изображается с использованием

[13] См. об этом, в частности: *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. P. 299–300; *Dodd C. H.* Historical Tradition in the Fourth Gospel. P. 223; *Culpepper R. A.* Anatomy of the Fourth Gospel. P. 193; *Beasley-Murray G. R.* John. P. 36.

символа вина: *И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин* (Ис. 25:6); *...И будут торжествовать на высотах Сиона; и стекутся к благостыне Господа, к пшенице и вину и елею, к агнцам и волам; и душа их будет как напоенный водою сад, и они не будут уже более томиться* (Иер. 31:12); *Вот, наступят дни, говорит Господь, когда... горы источать будут виноградный сок, и все холмы потекут. И возвращу из плена народ Мой, Израиля, и застроят опустевшие города и поселятся в них, насадят виноградники и будут пить вино из них, разведут сады и станут есть плоды из них* (Ам. 9:13–14). Иногда символы брака и вина соседствуют в подобных текстах: *...как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой... Господь поклялся десницею Своею и крепкою мышцею Своею: не дам зерна твоего более в пищу врагам твоим, и сыновья чужих не будут пить вина твоего, над которым ты трудился; но собирающие его будут есть его и славить Господа, и обирающие виноград будут пить вино его во дворах святилища Моего* (Ис. 62:5, 8–9).

Все эти тексты были хорошо известны Иоанну, который, рассказывая о браке в Кане Галилейской, вполне мог иметь их в виду. Описанный брачный пир может восприниматься как начало новой эры — той самой, которая была предсказана у пророков. Об этом свидетельствует и завершение рассказа словами: *Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его.* Иоанн здесь употребляет слово σημεῖον («знамение», «знак»). Славянский перевод здесь точнее русского: *Се сотвори начаток знамением Иисус в Кане Галилейстей...* (Ин. 2:1). В Кане Иисус полагает начало тем знамениям, которыми будет наполнено все Его служение.

Термин «слава» (δόξα) тоже заслуживает внимания. Этот термин у Иоанна означает не просто человеческую славу, известность. Он имеет вполне конкретное семантическое наполнение, указывая на страдания и крестную смерть Иисуса: именно в этих событиях Иоанн видит наивысшее явление славы Божией. Непосредственно перед арестом, когда Иуда уже отправился к первосвященникам, чтобы предать Его, Иисус говорит ученикам: *Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его* (Ин. 13:31–32). Затем Он возносит Богу молитву, которая начинается словами: *Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя* (Ин. 17:1).

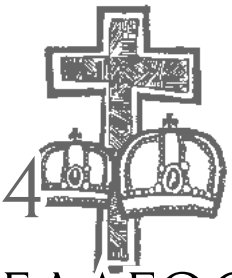
В Кане Галилейской этот час, к которому неумолимо движется все евангельское повествование, еще не настал: служение Иисуса только начинается. Но, превращая воду в вино, Он уже являет Свою славу — ту, которой Он обладал у Бога Отца *прежде бытия мира* (Ин. 17:5). Здесь, в скромном иудейском доме, на брачном пиру, где не хватило вина, эта слава раскрывается впервые. Затем она будет раскрываться в других чудесах и знамениях, совершаемых Иисусом. Своего апогея она достигнет в тот момент, когда Иисус, пригвожденный к кресту, во всем предельном уничижении Своего человеческого естества явит всю славу Своего Божественного величия.

В этот момент — кульминационный момент евангельской драмы — Он вновь обратится к Своей Матери, указывая на того самого ученика, который поведал нам историю брака в Кане Галилейской: *Жено! се, сын Твой*. А ученику скажет*: Се, Матерь твоя!* И с этого времени ученик возьмет Ее к себе (Ин. 19:26–27). Так продолжится история взаимоотношений между Иоанном и Матерью Иисуса — история, частью которой является брачный пир в Кане Галилейской.

Брак в Кане Галилейской. *И. Босх. 1560–1580 гг.*

Слова распорядителя пира, обращенные к жениху — *всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе* (Ин. 2:10), — приводятся евангелистом не случайно. Как и во многих других случаях, герои евангельского повествования мыслят исключительно земными категориями; их сознание не переносится за пределы материального мира. В беседах Иисуса с Никодимом (Ин., гл. 3) и самарянкой (Ин., гл. 4) это проявляется

особенно ярко: Иисус говорит об одном — собеседники слышат совсем другое; Он говорит о небесном — они слышат земное (Ин. 3:12). В данном случае Иисус не разговаривает напрямую с распорядителем пира, и тот не знает о произошедшем чуде. Евангелист Иоанн фиксирует внимание читателя не столько на словах Иисуса, сколько на Его действии, но смысл этого действия остается сокрытым от тех, кого оно касается непосредственным образом. Его смысл раскрывается ученикам, которые, увидев, что произошло, уверовали в Иисуса.



4 БЛАГОСЛОВЕНИЕ БРАКА

В христианской традиции евангельский рассказ о присутствии Иисуса на браке в Кане Галилейской воспринимается как благословение Им брачного союза и деторождения. По словам Кирилла Александрийского, Иисус пришел на это торжество «для того, чтобы освятить самое начало человеческого бытия». Тому, Кто создал природу человека, «надлежало не только уже призванным к существованию раздавать благословение, но и еще только имевшим родиться предуготовлять благодать и соделывать святым их переход в бытие». Кирилл напоминает о ветхозаветном проклятии: *В болезни будешь рождать детей* (Быт. 3:16). От этого проклятия надо было освободить женщину, что и исполнил Христос: «Своим присутствием почтил брак Тот, Кто есть радость и веселье всех, дабы удалить исконную скорбь чадородия»[14].

Чтение евангельского рассказа о чуде в Кане включено в чин венчания, совершаемый в Православной Церкви. В начале чина диакон произносит ектению, содержащую прошение «О еже благословитися браку сему, якоже в Кане Галилейстей». В молитве, читаемой священником, говорится:

[14] *Кирилл Александрийский*. Комментарий на Евангелие от Иоанна 2, 1 (Vol. 1. P. 201).

Господи Боже наш, во спасительном Твоем смотрении сподобивый в Кане Галилейстей честный показати брак Твоим пришествием: Сам ныне рабы Твоя... яже благоволил еси сочетаватися друг другу, в мире и единомыслии сохрани, честный их брак покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их сожительство пребывати благоволи и сподоби я́ старости маститей достигнути, чистым сердцем делающа заповеди Твоя.

Превращение воды в вино, как мы уже сказали, является символом преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Но оно также служит символом того изменения, которое происходит с мужчиной и женщиной в браке, когда двое становятся одной плотью (Быт. 2:24). Как говорит Иоанн Златоуст, «тот, кто не соединен узами брака, не представляет собой целого, а лишь половину... Мужчина и женщина в браке — не два человека, а один человек»[15]. Это соединение происходит благодаря силе взаимной любви супругов: «Любовь такова, что любящие составляют уже не два, а одного человека, чего не может сотворить ничто, кроме любви»[16].

Превращение воды в вино является также символом превращения будней семейной жизни в праздник: «Желаю вам всего наилучшего, — пишет Григорий Богослов новобрачным. — А одно из благ — чтобы Христос присутствовал на браке, ибо где Христос, там благолепие, и чтобы вода стала вином, то есть все превратилось в лучшее»[17].

[15] *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Колоссянам 12, 5 (PG 62, 387–388). Рус. пер.: Т. 11. Кн. 1. С. 465.

[16] *Его же.* Беседы на 1-е Послание к Коринфянам 33, 3 (PG 61, 280). Рус. пер.: Т. 10. Кн. 1. С. 333.

[17] *Григорий Богослов*. Письмо 232 (Lettres. Vol. 2. P. 166). Рус. пер.: Т. 2. С. 554.

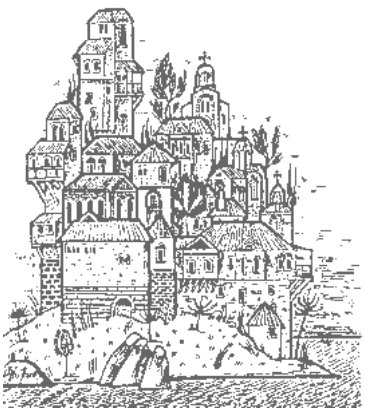
Брак в Кане Галилейской. *Мозаика. Равенна. VI в.*

Брачный союз, в котором Бог незримо присутствует, должен стать непрестанным праздником откровения супругами друг в друге лика Божия, «превращением в лучшее» всех аспектов их совместной жизни.

Следует, однако, с осторожностью относиться к широко распространенному представлению о том, что в Кане Галилейской Христос установил таинство Брака. Это представление, прочно вошедшее в учебники по догматическому богословию XIX века, исходит из того, что все семь таинств Церкви были установлены Христом. Однако, поскольку прямых свидетельств об установлении таинства Брака (то есть венчания) в Священном Писании нет, высказываются различные предположения относительно того, когда и где Христос установил его. Брак в Кане Галилейской нередко упоминается в этой связи[18].

[18] См., напр.: Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского. Т. 2. С. 479. Здесь утверждается, что

Такое толкование представляется натяжкой. Брачный союз был установлен Богом в раю, когда Бог создал Адама и Еву и сказал им: *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1:28). Что же касается Венчания как церковного таинства, то оно сложилось в церковном обиходе постепенно, в течение нескольких веков[19]. На брак в Кану Галилейскую Иисус пришел не для того, чтобы установить таинство Брака: Он пришел, чтобы Своим присутствием благословить и освятить брачный союз.



Христос установил таинство Брака либо во время пребывания на браке в Кане Галилейской, либо когда сказал фарисеям: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19:6), «либо при ином, неизвестном нам случае».

[19] См. об этом: *Мейендорф Иоанн, прот.* Брак в Православии. С. 11–13, 17–18, 21–26.

ПРИСУТСТВИЕ МАТЕРИ

Необходимо также сказать о той роли, которую рассказ о чуде в Кане Галилейской играет в христианском учении о Деве Марии. В евангельском повествовании об общественном служении Иисуса о Ней говорится настолько мало, что многие толкователи, не связанные с церковной традицией, сделали вывод о том, что при жизни Иисуса и даже долгое время после Его смерти Она не играла никакой роли в христианской общине, и только много веков спустя, в эпоху христологических споров V века, Церковь начала придавать Ей особое значение. На эту мысль может навести чтение источников до IV века включительно, таких как приведенное выше толкование Иоанна Златоуста, где о Матери Иисуса говорится без особого пиетета.

На основании такого прочтения евангельской истории и такой интерпретации истории ранней Церкви многие протестантские исследователи Евангелия видят в рассказе о браке в Кане Галилейской подтверждение того, что культ Божией Матери — явление достаточно позднее, нехарактерное для веры ранней Церкви. Католические комментаторы, напротив, видят в этом рассказе указание на особую роль Девы Марии в истории спасения. Слова *что скажет Он вам, то сделайте* трактуются как Ее заповедь

Брак в Кане Галилейской. *Г. Давид. XVI в.*

о послушании Сыну Божию, оставленная в качестве завещания на все времена всему человечеству.

Рассказ о браке в Кане Галилейской — единственное из описанных в Евангелиях чудес, на котором отмечено присутствие Матери Иисуса. При этом чудо совершается в ответ на *Ее* просьбу, и служители, наполняющие водоносы водой, исполняют *Ее* повеление. Хотя чудо совершает Иисус, Она играет значимую роль в повествовании. В следующий раз Она появится в Евангелии от Иоанна только у Креста Своего Сына. Нельзя не видеть связи между этими двумя появлениями Матери Иисуса — в начале общественного служения Иисуса, при Его первом чуде, и в конце, при самой развязке драмы — у Его Креста. Это как бы указывает на Ее сквозное незримое присутствие во всей евангельской истории.

Нельзя также не вспомнить образ жены, облеченной в солнце, из Апокалипсиса (Откр. 12:1). В церковной традиции

начиная с Ипполита Римского этот образ обычно трактуется как символизирующий Церковь[20], а не Божию Матерь. Однако не следует исключать и связь между этим образом и Богородицей (о таком толковании упоминает Андрей Кесарийский[21]), тем более что жена, облеченная в солнце, рождает *младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным* (Откр. 12:5). Здесь содержится явная аллюзия на псалом, который в ранней Церкви воспринимался как мессианский: *Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе; Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника* (Пс. 2:7–9). Иисус видел в этом псалме указание на Себя (Мф. 22:43–45).

Даже если воспринимать жену, облеченную в солнце, как символ Церкви, а не Богородицы, мы должны помнить о том, что в Библии обобщающие образы очень часто основаны на реальных исторических персонажах[22]. Сама Дева Мария в ранней Церкви воспринималась как символ Церкви. Слова псалма *Слыши, дщерь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И Царь пожелает красоты твоей...* (Пс. 44:11–12), обычно воспринимаемые как пророчество о Деве Марии, Иустин Философ толкует применительно к Церкви: «Слово Божие обращается к верующим в Него, которые суть одна душа, один сонм и одна

[20] *Ипполит Римский*. О Христе и антихристе. 61 (PG 10, 780–781); *Мефодий Патарский*. Пир десяти дев. 8, 5 (SC 95, 212–214). Рус. пер.: С. 92–93.

[21] *Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. 11, 33 (PG 106, 320).

[22] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 108.

Брак в Кане Галилейской. *Мозаика. Хора. XII в.*

Церковь, как к дочери, то есть к Церкви, образовавшейся от Его имени и носящей Его имя»[23].

Апостол Павел говорил о Христе как о втором Адаме (1 Кор. 15:45–49). Продолжая эту богословскую линию, о Деве Марии уже во II веке начали говорить как о новой Еве. По

[23] *Иустин Философ.* Диалог с Трифоном-иудеем. 63 (PG 6, 621). Рус. пер.: С. 237.

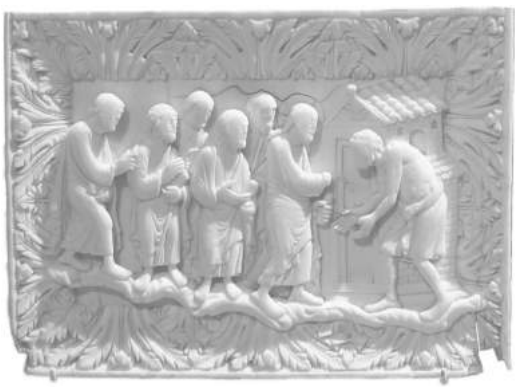
словам Иринея Лионского, как Ева «оказала непослушание и сделалась причиной смерти и для себя, и для всего рода человеческого, так и Мария... через послушание сделалась причиной спасения для Себя и для всего рода человеческого». Через послушание Марии был развязан узел непослушания Евы, «ибо что связала дева Ева чрез неверность, то Дева Мария разрешила чрез веру»[24].

Земной путь Иисуса был путем уничижения и истощания. На этом пути от начала до конца Иисуса сопровождала Его Матерь. Для Нее этот путь тоже был путем истощания и умаления — от того момента, когда Симеон сказал Ей, что душу Ее пройдет оружие (Лк. 2:35), до того, когда это пророчество исполнилось у Креста Ее Сына. Ее человеческое умаление выразилось в числе прочего в том скромном месте, которое Она занимает в евангельских повествованиях, где центральное место — что не удивительно — отведено Иисусу. Но когда пришел Его час, была явлена и Его слава. *Ее* час пришел уже после воскресения Иисуса, когда Церковь распознала в Ней новую Еву и узнала в Ней свою Мать.

С этого времени начинается жизнь Марии уже не как скромной еврейской Женщины, Которую Сын называл простым словом «Жено», но как Той, Которую Церковь ставит во главе сонма святых, называя «честнейшей Херувим и славнейшей без сравнения Серафим». Ее слава с тех пор неотделима от Его славы.

[24] *Ириней Лионский.* Против ересей. 3, 22, 4 (SC 211, 442–444). Рус. пер.: С. 306.

Глава 3
ИСЦЕЛЕНИЯ



Большинство чудес Иисуса, описанных в Евангелиях, представляют собой исцеления от различных болезней. Евангелия содержат около двадцати более или менее подробных описаний таких исцелений. При этом общее количество совершённых Иисусом исцелений могло исчисляться трехзначной или четырехзначной цифрой.

ИИСУС КАК ЦЕЛИТЕЛЬ

Были ли совершаемые Иисусом исцеления исключительно следствием особой присущей Ему силы, или Он употребил для достижения искомого результата определенную технику, которой пользовались в Его времена врачи и целители? Этот вопрос нередко ставится в научной литературе. Прежде чем ответить на него, необходимо сделать несколько общих замечаний.

Многие люди по собственному опыту знают, что выздоровление вовсе не всегда наступает даже тогда, когда правильно поставлен диагноз и соответствующим образом подобраны лекарства: нередко случается, что, несмотря на все усилия врачей, болезнь прогрессирует. С другой стороны, бывает, что человек излечивается от болезни вопреки данным анамнеза, несмотря на отсутствие медицинских препаратов и наперекор врачебной логике. Такое неожиданное выздоровление иногда называют чудом, имея в виду то, что оно противоречит всей совокупности сопутствующих обстоятельств.

Несмотря на колоссальный прогресс, достигнутый за время, прошедшее с той эпохи, когда жил Иисус, медицина продолжает оставаться областью, полной загадок. Многие болезни с трудом поддаются лечению или вовсе ему не поддаются. Существует множество теорий, касающихся того,

как организм человека реагирует на болезнь и лечение, как мобилизация внутренних ресурсов человека помогает ему справляться с болезнью и как психическое состояние влияет на физическое здоровье. Существует множество типов лечения и медицинских техник — от так называемого консервативного (путем применения медикаментов или хирургического вмешательства) до различных видов нетрадиционной медицины, включая гомеопатию, гипноз, исцеление при помощи психологического воздействия.

Насколько мы можем судить из Евангелий, Иисус не получил никакого специального медицинского образования. В Своей речи Он не использует медицинскую терминологию, Его практика не похожа на практику врачей Его времени: Он не пользуется ни лекарственными препаратами, ни хирургическими средствами. Все это заставляет некоторых современных исследователей видеть в Нем что-то вроде народного целителя, чей успех достигается за счет комбинирования различных целительских практик и технологий или использования методологии внушения.

Автор одного из исследований, профессиональный врач, считает легендарными все сообщения о том, что Иисус мог преодолевать естественные законы (например, ходить по воде). В то же время он не отрицает, что сообщения об исцелениях имеют под собой реальные исторические основания. При этом, однако, воскрешение из мертвых трактуется им как выведение из коматозного состояния, а проказа — как псориаз[1]. Что же касается немоты, слепоты, глухоты или паралича, то эти феномены ученый объясняет частичной потерей тех или иных функций организма вследствие особого

[1] *Davies S. L.* Jesus the Healer. P. 67–69.

диссоциативного психического состояния, называемого conversion disorder (конверсия, соматизация)[2].

Поскольку описываемые недуги имеют, с точки зрения ученого, психоневрологический характер, для исцеления от них использовалась техника, основанная на внушении. Два фактора были решающими. Во-первых, Иисус требовал от пациентов веры в то, что Он может совершить исцеление. Во-вторых, Он объявлял им о прощении грехов. Поскольку «грех является виной или травмой, спроецированной на некую Божественную фигуру», то освобождение от греха означает для человека «формальное разрешение простить себя». Иисус «представлял Себя в качестве явления Бога на земле… возвещал прощение и приводил в действие понятный комплекс психологических факторов, который вел к освобождению от видимых симптомов болезни»[3].

За исключением использования современной медицинской терминологии, данное объяснение мало чем отличается от того, которое дал Лев Толстой, сравнивая расслабленного, пролежавшего у купели тридцать восемь лет, с барыней, получавшей инъекции воды вместо морфина. Ученый, чьи мысли мы процитировали, исходит из установки, известной со времен Спинозы: нарушение естественных законов невозможно. При этом, однако, он упускает из виду то, на что обращают внимание многие другие исследователи чудес Иисуса: «Современный научный прогресс постоянно заставляет нас менять наше понимание процессов, происходящих в природном мире. Соответственно, так называемые естественные законы, при помощи которых мы

[2] *Davies S. L.* Jesus the Healer. P. 71–72.

[3] Ibid. P. 75–76.

описываем границы нашего опыта, находятся в процессе постоянной ревизии»[4].

Еще один вопрос, который возникает в ряде исследований, посвященных описанным в Евангелии исцелениям: имеют ли эти исцеления какое-либо отношение к магии? Обвинение в том, что Иисус изгоняет бесов *силою веельзевула, князя бесовского* (Мф. 12:24; ср. Мк. 3:22; Лк. 11:15), не были случайными. Магия на протяжении веков оперировала темными потусторонними силами, и в Палестине I века магические практики были достаточно широко распространены[5]. К этой теме мы вернемся, когда будем рассматривать соответствующий эпизод в главе, посвященной изгнанию бесов.

Сейчас лишь скажем о том, что Евангелия не содержат никаких указаний на то, чтобы те или иные элементы магии использовались Иисусом для исцеления от болезней. В частности, ни в одном из описанных случаев исцеления или изгнания беса Иисус не употребляет каких бы то ни было заклинаний, магических формул или магических жестов.

Сила, которую использовал Иисус для совершения чуда, по своей природе прямо противоположна силе, используемой магами и чародеями. Последние оперируют различного рода демоническими энергиями, примешивая к ним собственные экстрасенсорные способности, если таковыми обладают. Сила, которой оперировал Иисус, исходила из Него (Лк. 8:46) — из Его Божественного естества, нерасторжимо соединенного с человеческой природой. Она была присуща Ему по природе и исцеляла всех, кто прикасался к Нему (Лк. 6:19) или обращался с верой в возможность исцеления (Мк. 9:23). Сербский православный богослов и иерарх

[4] *Twelftree G. H.* Jesus the Miracle Worker. P. 51.

[5] См., в частности: *Hull J. M.* Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. P. 42–72.

Святитель Сербский Николай (Велимирович). *Икона. XX в.*

первой половины XX века святитель Николай (Велимирович) пишет:

> Христос как Человек есть не меньшее чудо, чем Христос как Бог. И одно — чудо, и другое — чудо, но оба вместе — чудо из чудес. Однако чудо сие не есть чудо магии, или волхвования, или ярмарочной ловкости рук; сие есть чудо Божией премудрости, Божией силы и Божия человеколюбия. Господь творил чудеса не для славы человеческой. Идет ли кто-нибудь из нас в больницу к безумным, глухонемым и прокаженным, чтобы стяжать от них славу? Лечит ли пастырь овец своих, чтобы овцы прославляли его своим блеянием? Господь творил чудеса лишь для того, чтобы милосердно помочь беспомощным страдальцам и в то же время чрез то показать людям, что к ним из милосердия и любви пришел Бог[6].

Средства, которые Иисус использовал для исцеления, были самыми простыми и не имели отношения ни к магии, ни к медицине. Этими средствами было Его слово и в ряде случаев прикосновение к телу больного. В трех случаях евангелисты упоминают об использовании Иисусом

[6] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 1. С. 423.

собственной слюны (Лк. 7:33; 8:23; Ин. 9:6). Никакие другие специальные средства, методы или техники не упоминаются.

Прикосновение было одним из наиболее часто используемых Иисусом «методов» исцеления болезней. Во многих случаях Он прикасается к телу больного или к конкретному органу, требующему исцеления. В рассказе об исцелении прокаженного Иисус, *простерши руку, коснулся его* (Мф. 8:3; ср. Мк. 1:41; Лк. 5:13). Слепых Он исцеляет, прикасаясь к их глазам (Мф. 9:29; 20:34), глухого косноязычного — прикасаясь к его языку (Мк. 7:33). В Вифсаиде к Иисусу приводят слепого *и просят, чтобы прикоснулся к нему* (Мк. 8:22). Иисус берет слепого за руку, выводит из селения, плюет ему на глаза и возлагает на него руки. Зрение частично возвращается к слепому. Тогда Иисус возлагает руки на его глаза. Зрение возвращается полностью (Мк. 8:22–26). Нередки случаи, когда люди по своей инициативе прикасаются к Иисусу (Мк. 3:10; Лк. 6:19) или к Его одежде (Мф. 9:20; 14:36; Мк. 6:56) и получают исцеление.

Прикосновение к телу больного — широко распространенный в медицинской практике жест, чаще всего используемый в целях диагностики (например, когда врач ощупывает больное место) или в лечебных целях (массаж, втирание масел или мазей в кожу больного). Однако в тех случаях, когда Иисус касается тела больного, нет никаких признаков того, чтобы прикосновение имело лечебный характер. Вряд ли можно согласиться с мнением ученых, считающих, что Иисус заимствовал отдельные элементы целительной практики (включая прикосновение) у врачей Своей эпохи[7]. Скорее, прикосновение, как и слово Иисуса, служило для передачи той духовной энергии, которая исходила из

[7] См., напр.: *Gaiser F. J.* Healing in the Bible. P. 153–154.

Него, имела сверхъестественный характер и обладала целительной силой.

Если говорить о параллелях и ассоциациях, которые вызывает прикосновение к телу больного, то, скорее, речь может идти о различных формах благословения, передаваемых через возложение на человека правой руки или обеих рук. «Рука Господня» — один из характерных образов для языка Ветхого Завета: обычно он используется для указания на могущество Бога и силу Божию, проявляющуюся как через благословение, так и через наказание. Возложение рук в Ветхом Завете используется как жест, через который благословение передается от старшего к младшему, например от отца к сыну (Быт. 48:14–19). Возложение рук на левитов давало им право священнодействовать (Чис. 8:10).

Иисус видит в Своей деятельности продолжение деятельности Отца: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17). Это в полной мере относится к исцелениям, которые Он совершает. «То, что в Ветхом Завете говорилось символически о руке Господней, имеет конкретное выражение в Новом Завете в руке Иисуса Христа, Сына Божия, — пишет современный исследователь. — Когда Иисус прикасается к больному, Его собственная творческая и сохраняющая сила являет себя через это действие». В акте исцеления «функции Его слова и Его прикосновения идентичны». Через прикосновение больной соединяется с Иисусом, «становится Его собственностью и, следовательно, исцеляется духовно и физически»[8].

Прикосновение, кроме того, указывает на тесную связь между Иисусом как Богом, пришедшим во плоти, с людьми, к которым Он пришел. По слову апостола Павла, *в Нем*

[8] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 321.

обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2:9). Обладая человеческой плотью, пронизанной Божественным присутствием, Иисус это присутствие передает другим людям через прикосновение к их плоти и исцеление совершает, прикасаясь к больным органам, чтобы даровать им здоровье.

Воскрешение сына наинской вдовы. *Мозаика. XII в.*

Впрочем, Иисус не всегда прикасался к телу исцеляемого. В истории с воскрешением сына вдовы наинской Он прикасается к одру, на котором несли умершего (Лк. 7:14). Во многих других эпизодах прикосновение вообще не упоминается. Таким образом, для Иисуса прикосновение к телу больного было отнюдь не обязательным средством для совершения исцеления. Как отмечает Иоанн Златоуст, «иногда Он словами только исцеляет, иногда и руку простирает, а иногда делает и то и другое, чтобы видимо было врачевание Его»[9].

В некоторых случаях исцеления совершались заочно: по слову Иисуса выздоравливал человек, находившийся в другом месте. Следовательно, даже такие простые средства, как прикосновение к больному или обращение к нему, не были непременными атрибутами исцелений.

Какие слова Иисус произносил при исцелениях? Часто, обращаясь к исцеляемым, Он использовал краткие императивные формы, например: *Хочу, очистись* (Мф. 8:3); *Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой* (Мф. 9:6); *Протяни руку*

[9] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 27, 1 (PG 57, 344). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 306.

твою (Мф. 12:13); *Талифа́ куми́ (девица, встань —* Мк. 5:41); *Еффафа́ (отверзись —* Мк. 7:34); *Пойдите, покажитесь священникам* (Лк. 17:14); *Пойди, умойся в купальне Силоам* (Ин. 9:7).

Во многих повествованиях о чудесах центральной оказывается тема веры[10]. Иисус очень часто требовал веры от исцеляемых или проверял их веру. Слепцов, просивших об исцелении, Он спрашивает: *Веруете ли, что Я могу это сделать?* (Мф. 9:28). Отцу бесноватого отрока Он говорит: *Если сколько-нибудь можешь веровать, всё возможно верующему*. Знаменателен ответ отца: *Верую, Господи! помоги моему неверию* (Мк. 9:23–24).

Не реже Иисус констатировал спасительную силу веры исцеленного: *Вера твоя спасла тебя* (Мф. 9:22; Мк. 10:52); *О, женщина! велика́ вера твоя; да будет тебе по желанию твоему* (Мф. 15:28; ср. Лк. 7:50); *Дщерь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей* (Мк. 5:34; ср. Лк. 8:48); *Встань, иди; вера твоя спасла тебя* (Лк. 17:19); *прозри! вера твоя спасла тебя* (Лк. 18:42).

Вера является тем состоянием души и ума человека, которое необходимо для того, чтобы произошло исцеление. Обратим внимание на то, что Иисус не приписывает целительную силу Себе, не говорит: «Слово Мое исцелило тебя». Он делает акцент на вере того, кто просит об исцелении, и этой вере приписывает спасительную силу. Вера необходима как ответная реакция человека на желание Бога помочь ему. Чудо становится плодом синергии Бога и человека.

---

[10] О связи между темой веры и рассказами о чудесах см., в частности: *Bornkamm G., Barth G., Held H. J.* Tradition and Interpetation in Matthew. P. 275–296.

ИСЦЕЛЕНИЕ СЫНА ЦАРЕДВОРЦА И СЛУГИ СОТНИКА

Точную последовательность, в которой Иисус совершал чудеса, не всегда возможно установить. Тем не менее в Евангелии от Иоанна рассказывается о двух чудесах, из которых одно названо первым, другое вторым. Первое — преложение воды в вино на браке в Кане Галилейской. Второе — исцеление сына капернаумского царедворца. Возможно, автор четвертого Евангелия был свидетелем обоих чудес. Второе чудо также происходит в Кане Галилейской (Ин. 4:46), куда Иисус возвращается после краткого пребывания в Иерусалиме:

> *В Капернауме был некоторый царедворец, у которого сын был болен. Он, услышав, что Иисус пришел из Иудеи в Галилею, пришел к Нему и просил Его прийти и исцелить сына его, который был при смерти. Иисус сказал ему: вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес. Царедворец говорит Ему: Господи! приди, пока не умер сын мой. Иисус говорит ему: пойди, сын твой здоров. Он поверил слову, которое сказал ему Иисус, и пошел. На дороге встретили его слуги его и сказали: сын твой здоров. Он спросил у них: в котором часу стало ему легче? Ему сказали: вчера в седьмом часу горячка оставила его. Из этого отец*

узнал, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: сын твой здоров, и уверовал сам и весь дом его. Это второе чудо сотворил Иисус, возвратившись из Иудеи в Галилею (Ин. 4:46–54).

Между этим чудом и предыдущим, описанным в Евангелии от Иоанна, есть некоторое сходство. В обоих случаях в ответ на обращенную к Нему просьбу Иисус поначалу как будто бы не спешит исполнить ее; проситель настаивает, и тогда Иисус исполняет просьбу. Оба случая ведут к тому, что группа лиц (в первом случае ученики, во втором — домашние царедворца) уверовала в Него. После обоих эпизодов Иисус отправляется в Иерусалим[11]. Есть веские основания полагать, что оба чуда, совершённые в Кане, сознательно представлены автором четвертого Евангелия как пара взаимосвязанных событий, имеющих общие характерные черты и пересекающиеся смысловые линии.

Еще более значительное сходство усматривается между исцелением сына царедворца и исцелением слуги сотника, описанными у двух синоптиков (Мф. 8:5–13; Лк. 7:1–10). Уже Ириней Лионский, ссылаясь на второе чудо в Кане Галилейской, называет исцеленного «сыном сотника»[12]: это может служить косвенным подтверждением того, что он принимал рассказы синоптиков об исцелении слуги сотника и рассказ Иоанна об исцелении сына царедворца за три версии одного события. В современной науке такой взгляд на эти три эпизода широко распространен. Между ними много общего, однако есть и существенные отличия.

[11] См.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 194.

[12] *Ириней Лионский.* Против ересей. 2, 22, 3 (PG 7, 783) Рус. пер.: С. 173.

Исцеление сына царедворца. *Веронезе. XVI в.*

Рассмотрим повествование об исцелении слуги сотника по версии евангелиста Матфея:

Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его: Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении и жестоко страдает. Иисус говорит ему: Я приду и исцелю его. Сотник же, отвечая, сказал: Господи! я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой, но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой; ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает. Услышав сие, Иисус удивился и сказал идущим за Ним: истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры. Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов. И сказал Иисус сотнику: иди, и, как

ты веровал, да будет тебе. И выздоровел слуга его в тот час (Мф. 8:5–13).

Рассказ Луки ближе к Матфею, чем к Иоанну, но отличается от него рядом деталей. Лука рассказывает, что *у одного сотника слуга, которым он дорожил, был болен при смерти. Услышав об Иисусе, он послал к Нему Иудейских старейшин просить Его, чтобы пришел исцелить слугу его*. Старейшины, придя к Иисусу, просили Его: *Он достоин, чтобы Ты сделал для него это, ибо он любит народ наш и построил нам синагогу*. Иисус пошел с ними. И когда Он был недалеко от дома, сотник прислал к Нему друзей сказать Ему: *Не трудись, Господи! ибо я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой; потому и себя самого не почел я достойным прийти к Тебе; но скажи слово, и выздоровеет слуга мой. Ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает*. Услышав это, Иисус удивился и сказал народу: *сказываю вам, что и в Израиле не нашел Я такой веры.* Когда посланные вернулись в дом, они *нашли больного слугу выздоровевшим* (Лк. 7:1–10).

Рассказы Матфея и Луки очевидным образом представляют собой два варианта одной истории. У обоих действие происходит в Капернауме и герой рассказа назван сотником (ἑκατόνταρχος у Матфея, ἑκατοντάρχης у Луки), что указывает на римлянина, находившегося на военной службе и командовавшего сотней солдат[13]. Сотник не был высоким военачальником: он принадлежал к среднему командному звену (приблизительным современным эквивалентом сотника

[13] На практике сотник мог командовать группой от 30 до 60 солдат. См.: *Meier J. P.* A Marginal Jew. Vol. II. P. 721.

является командир роты в звании майора). Принято считать, что сотник состоял на службе у римского императора, однако римские войска в то время не были расквартированы в Галилее. Скорее всего, он служил в войске Ирода Антипы[14]. Это сближает его с царедворцем из Евангелия от Иоанна.

Тот, о ком он просит, у Матфея назван словом παῖς, буквально означающим «мальчик», «ребенок»: это слово могло употребляться как по отношению к слуге, так и по отношению к сыну. У Луки для его обозначения используется два термина: παῖς (мальчик) и δοῦλος (слуга, раб). У Матфея сотник приходит к Иисусу сам, у Луки — посылает к Нему иудейских старейшин. У Матфея Иисус выражает немедленную готовность прийти и исцелить мальчика, но сотник возражает: достаточно одного слова Иисуса, и ребенок выздоровеет. У Луки старейшины уговаривают Иисуса прийти в дом сотника, Он отправляется в путь, но по дороге Его встречают слуги, передающие Ему то же, что у Матфея сотник говорит сам: *Я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой*. Реакция Иисуса в обоих случаях передана одинаково: Он хвалит веру язычника, приводя его в пример следующим за Ним иудеям. Исцеление в обоих случаях происходит на расстоянии: у Матфея Иисус объявляет об исцелении сотнику, у Луки слуги находят мальчика выздоровевшим.

В чем перекликаются, а в чем расходятся оба рассказа с историей, приведенной у Иоанна? Во всех трех случаях упоминается Капернаум, однако у Иоанна действие происходит в Кане, откуда до Капернаума целый день пути. Тот факт, что Иисус совершает исцеление на расстоянии,

[14] *Chancey M. A.* The Myth of a Gentile Galilee. P. 175–176; *Idem*. Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. P. 51–56.

не приходя в дом просителя, лучше объясняется версией Иоанна, чем версией синоптиков (мальчик находится при смерти, и если Иисус отправится в путь, то пока Он дойдет, ребенок может умереть).

У всех трех евангелистов проситель обращается к Иисусу словом «Господи!». Хотя данное обращение может означать просто «господин», в Евангелиях оно используется, чтобы подчеркнуть Божественное достоинство Иисуса.

Проситель у Иоанна назван словом βασιλικός (царедворец), указывающим на его службу при царском дворе: вероятно, имеется в виду (как и у синоптиков) двор царя Ирода Антипы. Мы ничего не знаем ни об этнической принадлежности царедворца, ни о его вероисповедании: он может быть как римлянином-язычником, так и иудеем.

Для обозначения мальчика Иоанн использует два термина: υἱός (сын) в качестве основного и παιδίον (дитя, ребенок, уменьшительное от παῖς — мальчик) в качестве вспомогательного. Матфей, употребляя термин «мальчик» (не указывающий на род занятий больного), в данном случае занимает промежуточное место между Иоанном и Лукой, называющим больного слугой.

Физическое состояние мальчика у Иоанна обозначается двумя выражениями: *был болен* (ἠσθένει) и *находился при смерти* (ἤμελλεν ἀποθνήσκειν — буквально «должен был умереть»). Сходные по смыслу выражения мы находим у Луки: *был болен* (κακῶς ἔχων — буквально «ему было плохо») и *при смерти* (ἤμελλεν τελευτᾶν — «должен был скончаться», «был близок к смерти»). У Матфея болезнь описана несколько по-иному: буквально «лежал дома парализованным, тяжко страдая». Симптомы болезни у Иоанна обозначены термином πυρετός («горячка»), указывающим на высокую температуру.

Слова Иисуса *вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес,* могли бы служить косвенным подтверждением того, что царедворец был иудеем. Если эти слова воспринимать как обращенные непосредственно к нему, тогда речь может идти о том, что «Христос часто смиряет Своей строгостью тех, кого желает облагодатствовать Своей милостью»[15].

Однако вполне вероятно, что эти слова обращены не к нему непосредственно, а к присутствовавшим при этой сцене иудеям (не случайно Иисус употребляет второе лицо множественного, а не единственного числа). Тема знамений и чудес неоднократно возникает в полемике Иисуса с иудеями. В ответ на их просьбу показать им знамение с неба Иисус, *глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение* (Мк. 8:12). Поскольку просьба повторялась неоднократно, то и ответ звучал не однажды, в том числе в более резкой форме: *Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка* (Мф. 12:39; 16:4). Эта фраза перекликается со словами, которые Иисус, по версии Иоанна, обращает к царедворцу.

У Иоанна царедворец просит Иисуса прийти, пока его сын не умер. В этом пункте он отличается от сотника, который, согласно Матфею, просит Иисуса не приходить, но сказать *только слово*, а согласно Луке, присылает к Иисусу слуг.

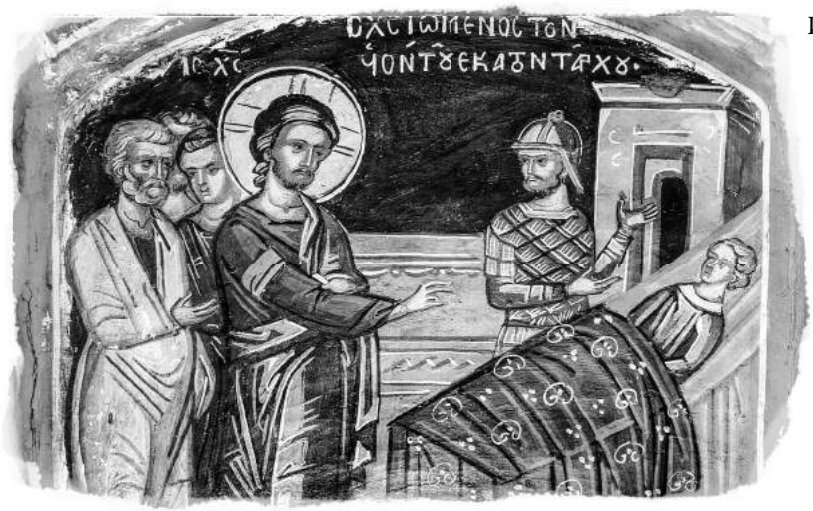
У всех трех евангелистов в центре внимания оказывается вера просителя: у Иоанна эта вера констатируется рассказчиком (*он поверил Ему*), у Марка и Луки она выражена в диалогах между сотником и Иисусом. При этом у Иоанна, в отличие от двух синоптиков, вера просителя не приводится в пример окружающим. Но только Иоанн завершает

[15] *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 1. С. 64.

свое повествование словами: *и уверовал сам и весь дом его*. Для Иоанна именно это является главным итогом истории — не выздоровление юноши, а то действие, которое это событие оказало на всю семью царедворца. Здесь можно вспомнить ответ Иисуса на вопрос о том, кто согрешил — родители слепого или сам слепой, что он родился таким: *Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии* (Ин. 9:3). Болезнь сына царедворца была необходима для того, чтобы на нем явились дела Божии и чтобы благодаря его выздоровлению целая семья уверовала в Иисуса.

Само исцеление во всех трех повествованиях происходит заочно: Иисус не приходит в дом просителя, не видит мальчика, не прикасается к его телу. Исцеление происходит по слову Иисуса, которому поверил проситель. При этом у Иоанна он находит своего сына выздоровевшим, справляется о времени выздоровления и выясняет, что оно совпадает с временем произнесения Иисусом слов: *Пойди, сын твой здоров*. У Матфея об исцелении говорится, что ребенок *выздоровел в тот час*, то есть в момент произнесения Иисусом слов: *Иди, и, как ты веровал, да будет тебе.* У Луки ничего не говорится о времени выздоровления: посланные просто находят слугу выздоровевшим, когда приходят в дом сотника.

Добавим к сказанному, что у Матфея, как и у Иоанна, исцеление мальчика оказывается вторым из описываемых в его Евангелии чудес: оно следует сразу же за Нагорной проповедью и исцелением прокаженного (Мф. 8:2–4), стоящим на первом месте в списке чудес. Таким образом, оба евангелиста относят рассматриваемое чудо к начальному периоду деятельности Иисуса. У Луки рассказу об исцелении слуги сотника предшествуют повествования о нескольких чудесах,



Исцеление слуги сотника. *Фреска. XVI в.*

а также Проповедь на равнине (Лк. 7:21–49), тематически перекликающаяся с Нагорной проповедью: по ее окончании Он оказывается в Капернауме, где и происходит чудо.

Таким образом, в трех рассказах есть немало различий[16], но ключевые пункты являются общими. В истории Иоанна как будто бы больше логической последовательности: иудейский царедворец скорее пришел бы к Иисусу, чем римский сотник; просьба об исцелении сына более правдоподобна, чем просьба об исцелении слуги (раба); тот факт, что Иисус не дошел до дома, где лежал больной, легче объясним с учетом расстояния между Каной и Капернаумом, чем если бы все происходило в одном городе. Можно предположить, что при передаче истории изначально употребленное слово παῖς (встречающееся и у Луки, и у Иоанна) было по-разному истолковано синоптиками и Иоанном: в первом случае как слуга, во втором как сын. А царедворец по каким-то причинам превратился в сотника. Нельзя

[16] О различиях между повествованиями Иоанна и двух синоптиков см. также: *Köstenberger A. J.* John. P. 168–169.

исключить и того, что Иоанн, который опустил большинство чудес, уже описанных синоптиками, поместил это чудо в своем Евангелии, дабы уточнить, что сотник на самом деле был царедворцем, а слуга сыном и что вообще все происходило не совсем так, как описано у Матфея и Луки.

Все эти предположения, неоднократно высказанные учеными[17], основываются на сходстве трех историй и недооценивают существенные различия между ними. Сравнение различий и общих пунктов не позволяет исследователям сделать однозначный вывод в пользу того, имеем ли мы дело с двумя историями или с одной, изложенной тремя авторами. Вне зависимости от решения данного вопроса, все три истории могут рассматриваться в совокупности, поскольку в них представлен один тип чуда — исцеление на расстоянии, без контакта с исцеляемым.

«Механизм» или «технику» совершения чуда евангелисты не раскрывают: они только говорят о том, что выздоровление произошло сразу — в момент произнесения Иисусом «слова», которого, по версии Матфея, просил сотник.

Термин «слово» в данном контексте имеет очень конкретную смысловую нагрузку: он указывает на основной метод, который Иисус использовал при исцелениях. Какого «слова» ожидал сотник от Иисуса? Вряд ли он ожидал какой-либо магической формулы, использовавшейся целителями и экзорцистами времен Иисуса в качестве заклинаний. Скорее, он ожидал от Него «команды» — формулы, при произнесении которой слуга должен был выздороветь. Согласно Матфею, Иисус произнес следующую формулу: *Иди, и, как ты веровал, да будет тебе.*

[17] Обзор мнений исследователей по данному вопросу см., в частности, в: *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 530–533.

У Иоанна формула приведена в более краткой редакции: *Пойди, сын твой здоров*.

Сотник у Луки говорит о себе: *Ибо я и подвластный человек, но, имея у себя в подчинении воинов, говорю одному: пойди, и идет; и другому: приди, и приходит; и слуге моему: сделай то, и делает*. Эти слова поражают Иисуса своей неожиданностью. Между тем в них сотник изложил тот принцип, на котором держалась армейская служба во все времена: принцип беспрекословного послушания подчиненного приказам начальника. Армия построена по строго иерархическому принципу: у каждого воина есть свой начальник, а у каждого начальника — свой командир более высокого ранга вплоть до верховного главнокомандующего. Приказы начальника не обсуждаются и не критикуются, невыполнение приказа жестко карается. Приказ отдается в словесной форме, отличающейся краткостью, емкостью и императивностью.

Для чего сотник говорит о себе? Он проводит параллель между собой как армейским начальником и Иисусом как Посланником Божиим, слово Которого должно действовать так же безотказно, как приказ начальника в армии. Подобно тому как сотник командовал своими солдатами и слугами, Иисус должен был скомандовать болезни отступить от отрока. Сотник дождался того «слова», которого ожидал, и мальчик выздоровел.

Здесь уместно вспомнить ветхозаветные тексты, касающиеся целительной силы слова Божия: *Послал слово Свое и исцелил их* (Пс. 106:20); *Слово Твое оживляет меня* (Пс. 118:50); *Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово* (Прем. 16:12). Последняя цитата указывает на эпизод, связанный с историей исхода Израиля из Египта, когда ядовитые змеи нападали на людей в пустыне

(Чис. 21:6–9). По словам автора книги Премудрости, их исцеляло не изображение змия, выставленное Моисеем на знамени, но слово Божие. В устах Иисуса слово было носителем той целительной силы, которой Он обладал как Бог. Он врачевал не травой и не пластырем, а силой, которая исходила из Него одновременно с произнесением слова.

Сотнику, о котором рассказывают Матфей и Лука, не случайно уделено столько внимания в повествовании. Согласно Луке, он, будучи римлянином, с уважением относился к еврейским обычаям, построил для жителей города синагогу. Теперь, когда его постигла беда, старейшины иудейские сочувствуют ему. Но своих средств помочь ему у них нет, и они ходатайствуют о нем перед Иисусом. Иисус с удивлением говорит о нем народу: *и в Израиле не нашел Я такой веры*. Эти слова приводят и Лука, и Матфей. У Матфея к ним добавлен краткий монолог Иисуса о Царстве Небесном, в которое многие придут с востока и запада, тогда как *сыны царства извержены будут во тьму внешнюю*.

Здесь Иисус затрагивает тему, которая проходит через всю Его проповедь в качестве одного из лейтмотивов. Сыны царства — это израильский народ, к которому Он послан. Но именно этот народ, как оказывается, с наибольшим трудом откликается на Его проповедь. Отсутствие в нем той веры, которой Иисус требовал от исцеляемых, становится причиной того, что Бог отвергает его, и на место ветхого Израиля приходит новый Израиль — Церковь, объединяющая людей уже не по национальному или этническому принципу, а исключительно на основе веры в Иисуса как Бога и Спасителя.

В наиболее емкой форме этот тезис развит Иисусом в беседе с иудеями в храме Иерусалимском: *Сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу,*

Иисус среди учителей. *Фреска работы мастерской Джотто. XIV в.*

приносящему плоды его (Мф. 21:43). В этой беседе Иисус говорит о Себе как о камне, который отвергли строители, но который сделался главой угла (Мф. 21:42). Впоследствии учение Иисуса о новом Израиле будет продолжено апостолом Павлом. Критерий веры для него, как и для Иисуса, является ключевым: *Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры. А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности. Почему? потому что искали не в вере, а в делах закона. Ибо преткнулись о камень преткновения...* (Рим. 9:30–32).

Павел ставит серию вопросов и дает на них ответы: *Неужели Бог отверг народ Свой? Никак... Неужели они преткнулись, чтобы* совсем *пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам* (Рим. 11:1, 11). Иными словами, благодаря тому, что израильский народ не уверовал, открылась возможность спасения язычников. В исторической перспективе это было именно так: после того как первые попытки проповеди апостолов среди иудеев не увенчались

успехом, Церковь — прежде всего под воздействием Павла — приняла решение обратить основное внимание на язычников. Именно с этого момента она начала стремительно расти. При этом апостол Павел продолжал считать, что неверие израильтян носит временный характер: *ожесточение произошло в Израиле отчасти,* до времени, *пока войдет полное* число *язычников; и так весь Израиль спасется* (Рим. 11:25–26). Павел искренне надеялся, что рано или поздно израильский народ уверует в Христа и все будут помилованы (Рим. 11:33).

Капернаумский сотник был одним из тех самых язычников, которые получили *праведность от веры*. История спасения язычников начинается не с Павла, а с Иисуса. Именно Он был Тем, Кто — вопреки прочно установившимся в Израиле обычаям — обратил внимание на язычников. Отношение иудеев к язычникам было крайне презрительным, их не считали за людей: слова Иисуса в Мф. 18:17 (*да будет он тебе, как язычник и мытарь*) вполне отражают это умонастроение. Однако для Самого Иисуса такое отношение не было характерно. Безусловно, Его проповедь была адресована иудеям, Он считал, что послан *только к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15:24), и мы не находим в Евангелии ни одного случая, когда Он проповедовал бы перед группой язычников. Однако Он не отказывал язычникам в исцелении, когда они обращались к Нему с верой, и в беседах с иудеями приводил в пример веру язычников, как это было в случае с капернаумским сотником.

Во взаимоотношениях Иисуса со Своим народом повторяется ветхозаветная история взаимоотношений Бога с народом израильским. Раз за разом Бог посылает этому народу в различных формах благословения и благодеяния,

являет чудеса и знамения, но народ остается глух к Его призывам, слеп к Его чудесам. Имея в виду одновременно и историю израильского народа до Него, и Свою собственную историю, а также реакцию иудеев на проповедь Его учеников, Иисус обращает к иудеям грозные слова*: Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город* (Мф. 23:34). Цитируя пророка Исаию (Ис. 6:9–10), Иисус говорит о Своих соотечественниках: *...огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы Я исцелил их* (Мф. 13:15).

Если в цитируемом тексте об исцелении говорилось в переносном смысле как об освобождении от духовной слепоты и глухоты, то Иисус совершал исцеления в буквальном смысле, и потому слова древнего пророка обретали в Его устах особое звучание. Он подчеркивал, что для исцеления необходима вера, а для веры необходима готовность увидеть и услышать то, что не является очевидным только для тех, кто сознательно закрывает глаза и затыкает уши. Чудо происходит с человеком, способным воспринять его; если же человек закрывает глаза на чудо, оно не происходит с ним и он не видит, как оно происходит с другими.

В своем толковании на рассказ об исцелении слуги сотника Иоанн Златоуст обращает внимание на разногласия между версиями Матфея и Луки. Эти разногласия представляются ему мнимыми. Если у Матфея сотник сам приходит к Иисусу, а у Луки посылает к Нему слуг, то это значит, что один евангелист восполнил другого: сначала сотник послал к Иисусу слуг, а потом пришел и сам сказал то, что

передавал через слуг. Слова сотника о том, как он обращается с подчиненными, по мнению Златоуста, выражают следующую мысль: «Если ты повелишь смерти не приходить к отроку, она не придет». Таким образом, сотник исповедует Иисуса как имеющего власть над жизнью и смертью — власть низводить во ад и возводить (1 Цар. 2:6). В ответ на его великую веру Иисус дает ему гораздо больше того, что он мог ожидать: сотник просил об исцелении отрока, а возвращается, получив царствие[18].

В отношении царедворца, о котором рассказывается в Евангелии от Иоанна, Златоуст отмечает: «Некоторые думают, что это — тот самый, о котором сказано у Матфея. Но что это — другое лицо, видно не только по достоинству, но и по вере. Тот, когда Христос Сам хотел прийти к нему, просил Его не ходить, а этот, хотя Христос и не обещал ему ничего такого, приглашает Его в дом свой». Если сотник, с точки зрения Златоуста, являет пример веры, то царедворец, напротив, проявляет слабость: «Приди, говорит, пока не умер сын мой, как будто Христос не мог бы воскресить его, если бы даже отрок умер, и как будто бы Христос не знал, каково состояние отрока. Поэтому-то Иисус и обличает его и касается самой совести, показывая, что чудеса делаются главным образом ради души». Одновременно с исцелением сына «Он исцеляет и отца, немощствующего душою не меньше сына, научая нас внимать Ему не ради чудес Его, а ради учения Его»[19].

Блаженный Иероним, толкуя рассказ об исцелении слуги сотника, отмечает три добродетели римского военачальника:

[18] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 26, 3–4 (PG 57, 336–338). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 295–298.

[19] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 35, 2 (PG 59, 200–201). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 227–229.

веру, смирение и благоразумие. Эти три качества Иисус увидел в просителе: «веру — в том, что он, из числа язычников, веровал в возможность исцеления Спасителем расслабленного; смирение — в том, что он считал себя недостойным того, чтобы Господь вошел под кровлю его; благоразумие — в том, что он под телесной оболочкой усмотрел скрывающееся Божество»[20].

Возвращаясь к теме «метода» или «техники», при помощи которых Иисус совершил исцеление, мы должны констатировать, что, исходя из обоих повествований (о сотнике и о царедворце), вывод может быть сделан только один: никакой специальной «техники» у Иисуса не было. Чудо произошло благодаря двум основным факторам: целительной и чудотворной силе, которой Он обладал как Бог, и вере просителя (более сильной в случае сотника, более слабой в случае царедворца).

У Матфея термин «вера» (πίστις) встречается впервые именно в рассказе об исцелении слуги сотника. Возможно, Матфей хочет указать на веру сотника как создающую прецедент для последующих проявлений веры другими участниками евангельского повествования, которые будут обращаться к Иисусу с просьбой об исцелении[21]. Таким образом, изложение темы веры, имеющей важнейшее значение для понимания всего земного служения Иисуса, начинается в Новом Завете именно в Евангелии от Матфея и именно с рассказа об исцелении слуги сотника.

Опыт общения людей с Иисусом сродни опыту молитвы. Обращаясь к Богу с молитвой, человек тем самым показывает свою веру в Него и доверие к Нему. Бог заранее

[20] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 1, 8 (PL 26, 51). Рус. пер.: Ч. 16. С. 54–55.

[21] *Wilson W. T.* Healing in the Gospel of Matthew. P. 62.

знает все, что человек может Ему сказать, и все, в чем человек имеет нужду (Мф. 6:7–8). При этом молитва имеет характер живого общения человека с Богом: Бог оказывается способен реагировать на просьбы человека, Он не предопределяет просьбу, и Его ответ на нее не является чем-то заранее предустановленным. Молясь «да будет воля Твоя», человек тем не менее в молитве проявляет и свою собственную волю: ответ Бога учитывает эту волю. Если для исполнения воли человека необходимо нарушение естественных законов, Бог идет на такое нарушение и совершает чудо. Во взаимоотношениях между Богом и человеком чудо является одним из средств, при помощи которых Бог отвечает на просьбу человека и являет к нему Свою милость.

В этом отличие библейского Бога от божества, в существование которого верили философы-деисты типа Спинозы и Канта. Божество деистов создало мир, установило естественные законы — и удалилось на вечный покой. Библейский Бог, создав мир и человека, проявляет деятельное участие в их судьбе и, если необходимо, нарушает естественные, Им же Самим установленные законы.

Чудеса, совершавшиеся Богом воплотившимся, были безусловным нарушением естественных законов. Такое нарушение Иисус производил систематически и сознательно, притом в массовом порядке. Для Бога не существует границ, которые Он не мог бы переступить, законов, которые Он не мог бы нарушить. Чудо, имея ярко выраженные характеристики в пространстве и времени земного мира, происходит в том духовном измерении, в котором земные законы перестают действовать. Это измерение Иисус именовал Царством Небесным или Царством Божиим. Возвещение Царства Божия — основная тема проповеди Иисуса,

Спас Нерукотворный. *Икона. XIV в.*

а осуществляется Царство Божие на земле в Его деяниях, в том числе в Его чудесах.

Совершаемые Иисусом исцеления и изгнания демонов — признаки Царства не ожидаемого, а уже пришедшего[22]. Каждое из исцелений, описанных на страницах Евангелий, становится явлением всемогущества и силы Божией, выражающихся в деяниях воплотившегося Сына Божия и имеющих своим объектом конкретных людей — царедворцев и сотников, просителей и тех, за кого они просят, слепых и глухих, немых и парализованных, прокаженных и бесноватых, мужчин и женщин, людей разного возраста, социального положения, разной этнической и религиозной принадлежности.

Участником чуда может стать всякий, но при одном условии — что он будет иметь веру. Своим ученикам Иисус говорил: Если *вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас* (Мф. 17:20). Для верующего человека нет ничего невозможного. Чудо является реальностью его жизни — такой же очевидной и бесспорной для него, как и весь окружающий мир.

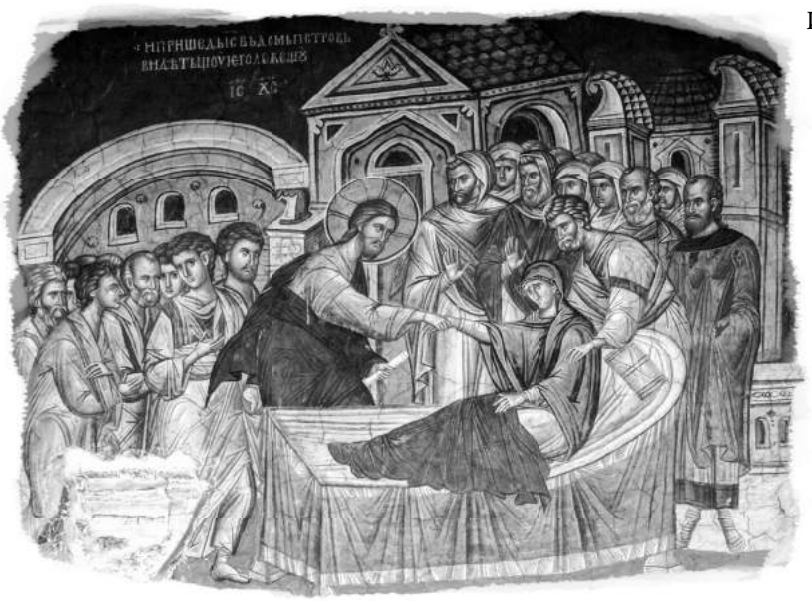
[22] *Horsley R. A.* Jesus and the Spiral of Violence. P. 181.

3 ИСЦЕЛЕНИЕ ТЕЩИ ПЕТРА

Одним из первых чудес Иисуса, отмеченным в трех синоптических Евангелиях, было исцеление тещи Петра. У Матфея это третий из описываемых случаев исцеления: он следует сразу же за рассказом об исцелении слуги капернаумского сотника. У Марка и Луки это первое исцеление: рассказ о нем помещен после повествования о первом случае изгнания нечистого духа из одержимого. Приведем рассказ по версии Марка:

> *Выйдя вскоре из синагоги, пришли в дом Симона и Андрея, с Иаковом и Иоанном. Теща же Симонова лежала в горячке; и тотчас говорят Ему о ней. Подойдя, Он поднял ее, взяв ее за руку; и горячка тотчас оставила ее, и она стала служить им* (Мк. 1:29–31).

Рассказ отличается лаконичностью у всех трех евангелистов. В версии Луки не упоминаются Иаков и Иоанн; дом, в котором происходило действие, назван домом Симона, а о теще Симоновой говорится, что она *была одержима сильною горячкою; и просили Его о ней. Подойдя к ней, Он запретил горячке; и оставила ее* (Лк. 4:38–39). Во времена Иисуса горячка (высокая температура, жар) считалась болезнью, а не симптомом разных



Исцеление тещи Петра. *Фреска. XIV в.*

болезней[23]. При этом делалось различие между горячкой и сильной горячкой. То, что Лука называет горячку сильной, возможно, свидетельствует о его знакомстве с медицинской терминологией. Известно, что по профессии он был врачом (Кол. 4:14).

У Матфея действие происходит в доме Петра в Капернауме; теща, соответственно, названа Петровой; о присутствии Иакова и Иоанна также умалчивается; Иисуса не просят о теще: Он Сам видит ее, касается ее руки, и горячка оставляет ее (Мф. 8:14–15). О том, что при сцене присутствовал Петр, не упоминается ни в одной из версий рассказа, однако очевидно, что Иисус пришел в дом по его приглашению; следовательно, он был свидетелем чуда.

Судя по контексту, исцеление тещи не было главной целью посещения Иисусом дома Петра. Вероятнее всего,

[23] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 553.

Апостол Петр. *Икона. 1387–1395 гг.*

Он пришел к Петру пообедать: об этом свидетельствуют завершающие рассказ слова о том, что женщина, исцелившись, встала и служила им (глагол «служить», как и в Ин. 12:2, употреблен в значении «готовить», «накрывать на стол», «подавать пищу»; так понимает это место и Златоуст[24]).

Не исключено, что болезнь тещи была неожиданностью и для Петра, пригласившего Иисуса в дом. Из всех трех повествований следует, что болезнь тещи обнаружилась только после того, как Иисус с учениками вошел в дом. Впрочем, Златоуст думает по-другому:

> Имея тещу, лежащую дома в сильной горячке, он не привел Его в дом свой, но ожидал, пока будет окончено учение и исцелятся все прочие; и тогда уже, когда Он вошел в дом, начал просить Его. Так он с самого начала научался предпочитать выгоды других своим. Итак, не Петр приводит Его в дом, но Он сам по собственной воле пришел, после того как сотник сказал: «я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой», показывая, сколько Он благоволил к ученику[25].

[24] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 27, 1 (PG 57, 343). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 305.

[25] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 27, 1 (PG 57, 343–344). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 305.

Матфей и Марк не упоминают о том, чтобы Иисус что-либо сказал теще Петра. Выражение Луки *запретил горячке* может указывать на произнесенные Иисусом слова, подобные тем, что Он произносил в других случаях. В повествовании Луки это слово встречается три раза подряд в трех рассказах, следующих один за другим. В рассказе об изгнании беса из одержимого Иисус запретил ему, сказав: *замолчи и выйди из него* (Лк. 4:35). В рассказе об исцелении тещи Иисус запрещает горячке, и горячка оставляет ее. За этим рассказом следует повествование о том, как Иисус исцелял больных, возлагая на них руки, и изгонял бесов. Выходя из одержимых, бесы говорили: *Ты Христос, Сын Божий*. Иисус же *запрещал им сказывать, что они знают, что Он Христос* (Лк. 4:40–41). Глагол «запретить» (ἐπιτιμάω) в каждом из трех случаев имеет разную смысловую нагрузку; при этом в первых двух случаях он указывает на силу Иисуса, Его способность добиваться немедленного и эффективного результата. В этом же смысле глагол «запретить» используется в рассказе об усмирении Иисусом бури: *встав, запретил ветрам и морю, и сделалась великая тишина* (Мф. 9:26; Мк. 4:39; Лк. 8:24).

У Матфея исцеление происходит через прикосновение Иисуса к руке женщины; Марк говорит, что Иисус поднял ее, взяв за руку; Лука вообще не упоминает о каком-либо физическом контакте. В описываемом эпизоде мы имеем дело с исцелением моментальным (характерное для Марка «тотчас» здесь имеет вполне буквальный смысл). Происходит исцеление благодаря тому, что Иисус увидел больную (или Ему сказали о ней), подошел к ней, прикоснулся к ее руке и, возможно, произнес какие-то слова.

4 «ПРОКАЖЕННЫЕ ОЧИЩАЮТСЯ»

Исцеление прокаженного в Капернауме

Обратимся к исцелению прокаженного — чуду, которое стоит на первом месте в списке совершённых Иисусом исцелений у Матфея (перед исцелением слуги сотника и тещи Петра) и на втором у Марка (после исцеления тещи Петра). У Луки это чудо также упоминается одним из первых (оно помещено после исцеления тещи Петра и чудесного лова рыбы).

У Матфея данный эпизод следует сразу же за Нагорной проповедью, открывая собой целую серию рассказов о чудесах и исцелениях:

> *Когда же сошел Он с горы, за Ним последовало множество народа. И вот подошел прокаженный и, кланяясь Ему, сказал: Господи! если хочешь, можешь меня очистить. Иисус, простерши руку, коснулся его и сказал: хочу, очистись. И он тотчас очистился от проказы. И говорит ему Иисус: смотри, никому не сказывай, но пойди, покажи себя священнику*

Исцеление прокаженного в Капернауме. *Мозаика. XII в.*

и принеси дар, какой повелел Моисей, во свидетельство им (Мф. 8:1–4).

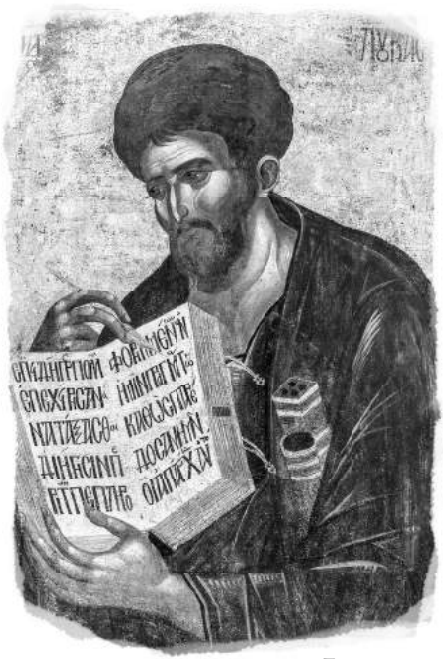
У Марка рассказ приводится в значительно более развернутом виде, с бóльшими подробностями:

Приходит к Нему прокаженный и, умоляя Его и падая пред Ним на колени, говорит Ему: если хочешь, можешь меня очистить. Иисус, умилосердившись над ним, простер руку, коснулся его и сказал ему: хочу, очистись. После сего слова проказа тотчас сошла с него, и он

стал чист. И, посмотрев на него строго, тотчас отослал его и сказал ему: смотри, никому ничего не говори, но пойди, покажись священнику и принеси за очищение твое, что повелел Моисей, во свидетельство им. А он, выйдя, начал провозглашать и рассказывать о происшедшем, так что Иисус не мог уже явно войти в город, но находился вне, в местах пустынных. И приходили к Нему отовсюду (Мк. 1:40–45).

Версия Луки близка к версии Марка, но различается концовкой. Если у Марка исцеленный нарушает повеление Иисуса никому не рассказывать об исцелении, то у Луки рост известности Иисуса представлен как объективное следствие совершаемых Им чудес: *Но тем более распространялась молва о Нём, и великое множество народа стекалось к Нему слушать и врачеваться у Него от болезней своих. Но Он уходил в пустынные места и молился* (Лк. 5:12–16).

Сопоставление версий данного рассказа, на наш взгляд, служит одним из аргументов против широко распространенной гипотезы, согласно которой Евангелие от Марка послужило источником для Матфея и Луки, отредактировавших его для лучшего усвоения материала их церковными общинами. В данном случае рассказ Матфея более краток и лаконичен и вряд ли может восприниматься как основанный на рассказе Марка. Если у Матфея прокаженный лишь кланяется Иисусу, то у Марка он умоляет Его и падает перед Ним на колени. Матфей оставляет за кадром эмоциональную составляющую; Марк отмечает, что Иисус умилосердился над прокаженным. После того как проказа сходит с исцеленного, Иисус, согласно Марку, строго смотрит на него и запрещает ему рассказывать о совершившемся чуде. Матфей опускает эту подробность, как и дальнейшее повествование



Евангелист Лука. *Икона. 1350–1360 гг.*

о поступке бывшего прокаженного и его последствиях.

Если рассматривать одну из трех версий рассказа как первоисточник для двух других, то версия Матфея, на наш взгляд, имеет все основания претендовать на эту позицию не только в силу своей краткости, но и по причине упоминания о даре, какой повелел приносить за очищение Моисей в законе. Тема соотношения между учением Иисуса и законом Моисеевым занимает центральное место в Нагорной проповеди (Мф. 5:17–48). История исцеления прокаженного следует у Матфея сразу же за Нагорной проповедью. Именно в этой проповеди и только в ней Иисус говорит: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить* (Мф. 5:17). Это изречение не имеет параллелей у других евангелистов. Интерес к теме закона Моисеева у Матфея был гораздо более значительным, чем у Марка и Луки. Вполне вероятно, что он первым зафиксировал слова Иисуса, сказанные исцеленному, а двое других синоптиков заимствовали историю у него, добавив к ней недостающие подробности.

Впрочем, все предположения о возможной литературной зависимости одного евангелиста от другого носят спекулятивный характер. Весьма вероятно, что такой зависимости не было вообще и каждый евангелист опирался на свою версию рассказа, существовавшую в устной традиции. В данном случае речь может идти о двух версиях: одной

(более краткой), отраженной у Матфея, и другой (более развернутой), отраженной у Марка и Луки.

Лука усиливает эмоциональную составляющую рассказа, говоря о том, что прокаженный *пал ниц, умоляя Его* (Лк. 17:16). Буквально у Луки сказано: πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον — «упав на лицо». Это типичное семитское выражение, встречающееся, в частности, в сирийской патристике: Исаак Сирин нередко употребляет его, говоря о молитве. Примером может послужить следующий отрывок:

> ...Много раз падай на лицо твое возле седалища твоего. Если книга в руках твоих или какое-либо рукоделье, отложи их и пади на лицо твое и усердно помолись. Пусть будет это правилом твоим в течение всей жизни твоей, на всяком месте и во всякой местности, на которых окажешься ты — будь то в пустыне или где-то в населенном пункте, когда ты наедине с собой[26].

Речь идет о позе, в которой оказывается молящийся человек, когда падает на колени и склоняется лицом к земле. Иногда ее называют позой пророка Илии (3 Цар. 18:42), довольно часто ее изображение можно увидеть на иконах. Эта же поза имеется в виду в рассказе об Аврааме, который, увидев трех мужей, побежал им навстречу и поклонился до земли (Быт. 18:2). В древнем мире был распространен обычай падать ниц в знак почтения перед лицами, облеченными властью, вообще перед людьми более высокого ранга, а также в том

[26] *Исаак Сирин*. 2-е собрание. 1, 34. Рус. пер.: С. 44 (сирийский текст 1-й беседы 2-го собрания не издан). Об этом выражении и о выражении «лежать на лице» см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. Изд. 6-е. М., 2013. С. 255–256. О коленопреклонении в молитве см.: *Габриэль (Бунге), архим.* Скудельные сосуды. С. 143–148.

случае, если человек обращался к кому-либо с очень горячей просьбой. В рассматриваемом эпизоде именно в такой позе оказывается перед Иисусом прокаженный.

Исцеление прокаженного в Капернауме. *Дж. Тиссо. XIX в.*

Чтобы оценить всю значимость истории про исцеление прокаженного для современников Иисуса, мы должны остановиться на том, что понималось под термином «проказа» (λέπρα) в Его времена и каков был социальный статус прокаженных. В Септуагинте термин λέπρα используется для передачи еврейского צרעת *ṣāra'at*, переводимого как «проказа». Ее симптомы подробно описаны в книге Левит: они включают в себя опухоли, лишаи, пятна или язвы на коже, нарывы, подкожные образования, углубление в коже, паршивость, гнойные выделения (Лев. 13:2–53). Ни одна болезнь в Библии не удостаивается столь подробного и детального описания.

Проказа считалась нечистотой, и прокаженные должны были жить отдельно от прочих людей, чтобы зараза не передалась другим: *У прокаженного, на котором эта язва, должна быть разодрана одежда, и голова его должна быть не покрыта, и до уст он должен быть закрыт и кричать: нечист! нечист! Во все дни, доколе на нем язва, он должен быть нечист, нечист он; он должен жить отдельно, вне стана жилище его* (Лев. 13:45–46). Обязанность объявлять того или иного человека нечистым лежала на священниках. Они же

объявляли о восстановлении чистоты, если человек *исцелился от болезни прокажения* (Лев. 14:3). На этот случай предписывались специальные ритуалы, включавшие омовение тела исцелившегося, бритье волос по всему телу, стирку одежд, а также принесение жертвы за грех (Лев. 14:3–32).

Судя по описываемым симптомам, речь идет о комплексе кожных болезней различной тяжести — от атопического дерматита и псориаза до тяжелой формы собственно проказы (лепры). Возбудитель лепры (mycobacterium leprae) был открыт лишь в 1873 году; до того причины болезни оставались неизвестными. На начальных стадиях развития болезни, обычно поражающей человека в молодости, бактерия распространяется по коже, однако при переходе болезни в более тяжелые формы может поражать дыхательные пути, глаза, нервную систему, крайние части конечностей (кисти, стопы). Вследствие проказы лицо человека может измениться до неузнаваемости.

Симптомы проказы подробно описаны в книге Иова: *И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его. И взял он себе черепицу, чтобы скоблить себя ею, и сел в пепел [вне селения]* (Иов 2:7–8). О том, как болезнь сказывается на его состоянии, Иов говорит: *Когда ложусь, то говорю: «когда-то встану?», а вечер длится, и я ворочаюсь досыта до самого рассвета. Тело мое одето червями и пыльными струпами; кожа моя лопается и гноится* (Иов 7:4–5). Не менее тяжкими, чем мучения физические, являются мучения морального характера, переживаемые прокаженным оттого, что им гнушаются родственники, друзья, слуги:

> *Вот, я кричу: обида! и никто не слушает; вопию, и нет суда... Братьев моих Он удалил от меня, и знающие*

Иов на пепле. *Балканы. Сербия. Грачаница. XIV в.*

меня чуждаются меня. Покинули меня близкие мои, и знакомые мои забыли меня... Зову слугу моего, и он не откликается; устами моими я должен умолять его. Дыхание мое опротивело жене моей, и я должен умолять ее ради детей чрева моего. Даже малые дети презирают меня: поднимаюсь, и они издеваются надо мною. Гнушаются мною все наперсники мои, и те, которых я любил, обратились против меня. Кости мои прилипли к коже моей и плоти моей, и я остался только с кожею около зубов моих (Иов 19:7, 13–14, 16–20).

Прокаженными гнушались не только из боязни заразиться. Проказа считалась тяжким наказанием за грехи, воспринималась как проклятье, посланное от Бога. Именно так восприняли болезнь Иова его друзья, которые пришли к нему утешить его. Увидев его изменившимся и побелевшим

от проказы, *они не узнали его; и возвысили голос свой и зарыдали; и разодрал каждый верхнюю одежду свою, и бросали пыль над головами своими к небу. И сидели с ним на земле семь дней и семь ночей; и никто не говорил ему ни слова, ибо видели, что страдание его весьма велико* (Иов 2:12–13). Однако потом они начинают говорить с Иовом и излагают свое представление о Божией справедливости. Оно сводится к тому, что если человека постигли такие несчастья, значит он виновен перед Богом; более того, Бог наказывает человека вдвое меньше, чем он того заслуживает (Иов 11:5–6). Сам Иов не считает себя виновным в грехах, на которые намекают его друзья. Болезнь свою он воспринимает как незаслуженное наказание от Бога, взывая к Нему: *Что такое человек, что Ты столько ценишь его и обращаешь на него внимание Твое, посещаешь его каждое утро, каждое мгновение испытываешь его? Доколе же Ты не оставишь, доколе не отойдешь от меня, доколе не дашь мне проглотить слюну мою?* (Иов 7:17–19).

Прокаженные в древнем Израиле были изгоями. Они жили небольшими общинами вне городов, им было запрещено приближаться к здоровым людям, от них отказывались родственники, их боялись знакомые и друзья. Болезнь, судя по всему, имела достаточно широкое распространение и в своих тяжелых формах практически не поддавалась лечению.

Прокаженный, о котором повествуют евангелисты-синоптики, подходит к Иисусу со странной просьбой: *Если хочешь, можешь меня очистить*. Что означают в данном контексте слова «если хочешь»? Не означают ли они, что прокаженный сомневается в желании или способности Иисуса совершить исцеление? На этот вопрос отвечает Иоанн Златоуст. В словах прокаженного он видит

подтверждение искренней и горячей веры в Иисуса: прокаженный не настаивает на исполнении своей просьбы, «но все препоручает Ему, Его воле предоставляет исцеление»[27].

В чем заключается суть просьбы? Некоторые комментаторы XIX века утверждали, что прокаженный, видя в Иисусе некое подобие священника или левита, просил о том, чтобы Он объявил его очистившимся от проказы, то есть дал ему тот «сертификат об очищении», который предписан книгой Левит[28]. Подобное мнение высказывают и в наше дни некоторые исследователи, отождествляя проказу с псориазом, а исцеление сводя к ритуальному объявлению об окончании периода нечистоты: «Иисус имел серьезную репутацию в качестве целителя. Люди, которых называли прокаженными, приходили к Нему и спрашивали Его мнение о том, сохраняется ли у них проказа или нет. Иисус иногда говорил, что они чисты от проказы; они радовались, слыша Его мнение, и затем шли в Иерусалим, чтобы формально подтвердить это мнение»[29].

Между тем тот факт, что Иисус приказывает исцелившемуся пойти к священникам и получить от них подтверждение своей чистоты, свидетельствует прямо об обратном: если бы Сам Иисус давал такой «сертификат», в этом не было бы никакой нужды. Исцеление от проказы было лишь первым шагом на пути возвращения бывшего прокаженного в человеческое общество. До тех пор пока священники не объявили его очистившимся, ни родственники, ни знакомые не приняли бы его обратно.

---

[27] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 25, 1 (PG 57, 328). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 285.

[28] *Paulus H. E.* B. Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. T. I, 2. S. 703.

[29] *Davies S. L.* Jesus the Healer. P. 68–69.

Слова Иисуса *хочу, очистись* указывают на Его немедленную готовность ответить на просьбу прокаженного. Само исцеление происходит одномоментно, «тотчас», благодаря прикосновению Иисуса к телу больного. Это прикосновение имеет особый смысл. Прокаженных нельзя было касаться как из опасения заразиться, так и в соответствии с предписаниями ритуального характера. Иисус пренебрегает этими предписаниями.

Если мы вслед за Иоанном Златоустом сравним этот эпизод с исцелением Неемана, военачальника царя Сирийского, о котором Иисус упоминал в одной из Своих речей (Лк. 4:27), мы увидим, что пророк Елисей не захотел коснуться тела больного, но лишь послал к нему слугу, чем вызвал у Неемана немалую обиду. Реакция Неемана на нежелание пророка прикоснуться к нему описана в Библии в таких выражениях: *И разгневался Нееман, и пошел, и сказал: вот, я думал, что он выйдет, станет и призовет имя Господа Бога своего, и возложит руку свою на то место и снимет проказу; разве Авана и Фарфар, реки Дамасские, не лучше всех вод Израильских? разве я не мог бы омыться в них и очиститься? И оборотился и удалился в гневе* (4 Цар. 5:10–12). Златоуст подчеркивает, что Иисус, в отличие от Елисея, «в доказательство, что Он исцеляет не как раб, а как Господь, — прикасается. Рука через прикосновение к проказе не сделалась нечистой; между тем тело прокаженное от святой руки стало чисто»[30].

Своим поведением Иисус ниспровергает устоявшееся со времен Моисея представление о нечистоте, причем делает это сознательно и последовательно. В Ветхом Завете источником нечистоты считалось нечто внешнее по отношению

[30] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 25, 2 (PG 57, 329). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 286.

к человеку, и он воспринимался как осквернившийся в том случае, если прикоснется к тому, что считается нечистым. Некоторые роды пищи считались нечистыми: если человек ел такую пищу, он считался осквернившимся. Иисус, напротив, настаивал: *ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека* (Мк. 7:14). Эти слова, произнесенные в присутствии народа, Он затем разъяснил ученикам:

> *Исходящее из человека оскверняет человека. Ибо извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство, все это зло извнутрь исходит и оскверняет человека* (Мк. 7:20–23).

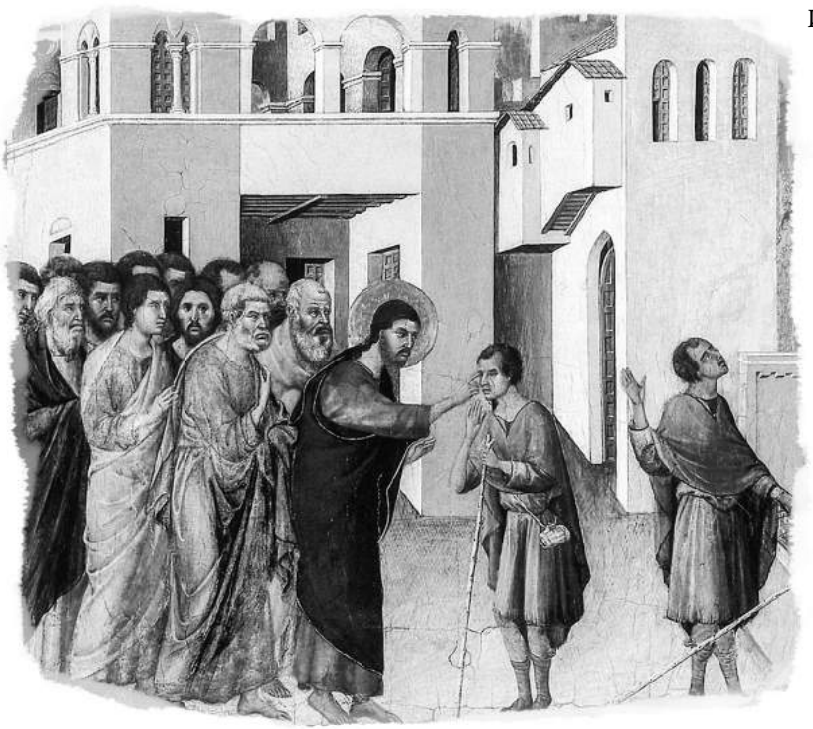
Как мы отметили, рассказ об исцелении прокаженного в версии Марка отличается от версии Матфея большей детализацией. Заслуживают внимания следующие слова: *И, посмотрев на него строго, тотчас отослал его и сказал ему: смотри, никому ничего не говори, но пойди, покажись священнику и принеси за очищение твое, что повелел Моисей, во свидетельство им* (Мк. 1:43–44). Здесь многое вызывает вопросы. По какой причине Иисус строго посмотрел на исцеленного? Был ли Он недоволен тем, в какой форме тот представил просьбу об исцелении (*если хочешь, можешь...*), или предвидел, что он ослушается Его приказания не разглашать о чуде? Чем было вызвано это приказание — желанием Иисуса скрыть от окружающих факт произошедшего исцеления или какими-либо соображениями, относящимися к дальнейшей судьбе исцеленного? Наконец, что означают

слова *во свидетельство им*? Кто эти «они» и какого рода свидетельство для «них» требуется?

На первый вопрос мы не можем дать сколько-нибудь удовлетворительный ответ. Мы не знаем причину, по которой Иисус строго посмотрел на исцеленного. Возможно, Он почувствовал в нем человека, не вполне надежного, не способного исполнить Его повеление. Можно сравнить этот случай с другим, описанным у Иоанна: там Иисус исцеляет расслабленного, пролежавшего у купели тридцать восемь лет; после того как это произошло, Иисус скрывается в толпе. Иудеи начинают возмущаться тем, что Иисус нарушил субботу, и говорят исцеленному, что ему не следовало брать постель, тем самым также нарушая субботний покой. Тот ссылается на повеление Иисуса. Тогда Иисус находит его в храме и говорит: *Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже*. А бывший расслабленный идет и докладывает иудеям, что исцеливший его есть Иисус. В результате *стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие* дела *в субботу* (Ин. 5:1–16).

Несмотря на то что исцеления носили массовый характер, Иисус — по крайней мере, на начальном этапе — не был заинтересован в том, чтобы они предавались широкой огласке. В Евангелиях встречаются неоднократные упоминания о том, как Он запрещал исцеленным рассказывать о произошедшем с ними чуде[31]. Тому было, как

[31] В этих упоминаниях некоторые ученые видят признаки желания Иисуса скрыть, что Он Мессия. Концепция мессианской тайны (Messiasgeheimnis), получившая широкое распространение в научной литературе, восходит к немецкому исследователю Нового Завета В. Вреде, который (главным образом на основании Евангелия от Марка) утверждал, что Иисус не раскрывал Свое мессианское достоинство вплоть до самого последнего



Исцеление слепорожденного. *Дуччо. XIV в.*

кажется, две причины. Во-первых, Он не хотел, чтобы развязка Его конфликта с фарисеями наступила раньше времени. На начальном этапе Своего служения Он говорил: *Еще не пришел час Мой* (Ин. 2:4). Характерно Его высказывание: *Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу* (Лк. 13:32). Он понимал, что Его срок на этой земле отмерен, и хотел успеть сделать и сказать то, ради чего пришел. Во-вторых, чрезмерная популярность, постоянная толпа людей вокруг и быстро растущая слава чудотворца — все это приводило к тому, что Он не мог войти в город, но вынужден был скрываться *в местах*

периода Своего служения. См.: *Wrede W.* The Messianic Secret. P. 24–81. См. также: *Theissen G.* The Gospels in Context. P. 281–289.

пустынных (Мк. 1:45). Он не искал славы от людей (Ин. 5:41), избегал ее и не хотел, чтобы распространившаяся о Нем молва препятствовала Его проповеди.

Причина, по которой Иисус *тотчас отослал* исцеленного, тоже не вполне ясна. Спешность могла быть мотивирована нежеланием, чтобы собралась толпа людей и начались пересуды, подобные тем, которые возникли после того, как Он вернул зрение слепорожденному (Ин. 9:8–34). Дело сделано, проказа сошла с человека, и единственное, что от него требуется теперь, это пойти показаться священникам.

Блаженный Иероним указывает на три причины, по которым Иисус направил прокаженного к священнику:

> Во-первых, по смирению — чтобы видели, что Он воздает честь священникам, ибо в законе было повелено, чтобы очистившиеся от проказы приносили дары священникам. Затем — с той целью, чтобы они или уверовали в Спасителя, видя очистившегося прокаженного, или не уверовали. Если бы они уверовали, то спаслись бы, а если бы не уверовали, то были бы безответными. Наконец — чтобы не показаться нарушителем закона, в чем они обвиняли Его весьма часто[32].

Слова *во свидетельство им* могут указывать на то свидетельство, которое исцеленный получает от священника, когда тот провозглашает, что он очистился от проказы. Однако эти слова могут быть поняты и в контексте той полемики с фарисеями, которая сопровождала служение Иисуса с самого начала. «Они» — это священники и фарисеи,

[32] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 1, 8 (PL 26, 51). Рус. пер.: Ч. 16. С. 54.

которые не верили в Иисуса. Термин «свидетельство» здесь, возможно, употреблен в том смысле, в каком он употребляется в суде.

В другом месте Иисус говорит иудеям: *Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне* (Ин. 10:25). Глагол «свидетельствовать» здесь относится к Его делам. Истинность слов Иисуса подтверждается Его делами, и прежде всего — совершаемыми Им исцелениями. Эти дела должны стать мощным свидетельством против обвинителей, которые закрывают глаза на очевидные факты. В таком духе понимает указанное место Иоанн Златоуст:

> Но что значит: «во свидетельство им»? В обличение, в обвинение и в доказательство, если они не захотят вразумиться. Именно, когда они скажут: мы преследуем Его как соблазнителя и обманщика, как богопротивника и законопреступника, — тогда, говорит Христос, ты засвидетельствуй обо Мне, что Я не преступник закона, потому что, исцелив тебя, отсылаю к закону и на суд священников; а поступать таким образом свойственно тому, кто почитает закон, уважает Моисея и не противится древним постановлениям... Он не сказал: «для исправления их» или «для научения», но *во свидетельство им*, то есть в обвинение, в обличение и в доказательство того, что Я все для тебя сделал; и хотя Я предвидел, что они не исправятся, но, невзирая и на это, Я не оставил без исполнения того, что надлежало Мне сделать, а они остались пребывать в своем нечестии[33].

[33] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 25, 3 (PG 57, 330). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 288.

Исцеление десяти прокаженных

Рассмотрев эпизод, описанный тремя синоптиками, мы можем перейти к другому случаю исцеления от проказы, рассказанному только у Луки. Этот случай относится к завершающему этапу общественного служения Иисуса, когда Он шел в Свой последний путь из Галилеи в Иерусалим. Место действия точно не указывается:

> *Идя в Иерусалим, Он проходил между Самариею и Галилеею. И когда входил Он в одно селение, встретили Его десять человек прокаженных, которые остановились вдали и громким голосом говорили: Иисус Наставник! помилуй нас. Увидев их, Он сказал им: пойдите, покажитесь священникам. И когда они шли, очистились. Один же из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога, и пал ниц к ногам Его, благодаря Его; и это был Самарянин. Тогда Иисус сказал: не десять ли очистились? где же девять? как они не возвратились воздать славу Богу, кроме сего иноплеменника? И сказал ему: встань, иди; вера твоя спасла тебя* (Лк. 17:11–19).

Прежде всего обратим внимание на то, что перед нами целая группа прокаженных. Прокаженные, жившие группами вне городов, нередко ходили вместе, попрошайничая и ища поддержки. В Ветхом Завете рассказывается история четырех прокаженных, которые сидели у городских ворот (4 Цар. 7:3). Внутрь ворот прокаженных не пускали.

Христос исцеляет десять прокаженных. *Фреска. XIV в.*

Поэтому возможность для встречи с Иисусом представилась десяти прокаженным только когда Он *входил в одно селение*, то есть, надо полагать, еще не вошел в него. Прокаженные остановились вдали, так как подходить близко им было запрещено. Называя Иисуса по имени и прилагая к Нему редкий в Евангелиях титул ἐπιστάτα («Наставник» в звательном падеже), встречающийся только у Луки (Лк. 5:5; 8:24, 45; 9:33, 49; 17:13), прокаженные свидетельствуют о том, что к этому времени Он приобрел самую широкую известность: Его узнаю́т в лицо, считают Наставником, от Него надеются получить исцеление.

В отличие от ранее рассмотренного эпизода, Иисус не прикасается к прокаженным, и исцеление происходит не сразу, но когда они уже отходят от Него. Похожий случай описан у Иоанна: там Иисус помазывает глаза слепого брением и отправляет его на купальню Силоам, откуда он возвращается зрячим (Ин. 9:6–7): исцеление, следовательно, происходит либо в момент погружения в купальню, либо

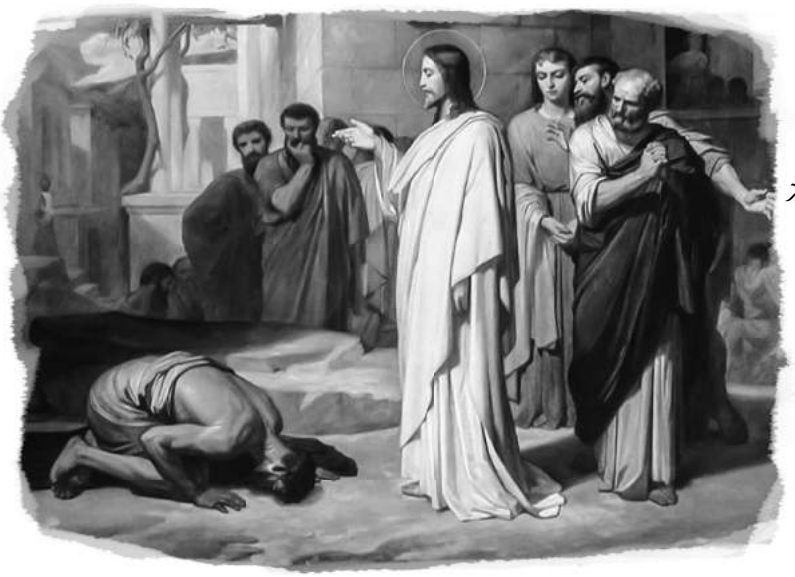
сразу после этого, либо на обратном пути. В случае с прокаженными исцеление происходит на пути в Иерусалим.

Иисус идет тем же путем, и один из исцелившихся возвращается к Нему. Сцена описана ярко: исцеленный *громким голосом* прославляет Бога, падает к ногам Иисуса и благодарит Его. Он явно потрясен случившимся и пользуется возможностью приблизиться к Иисусу — этой возможности он был лишен, будучи прокаженным. Остальные девять между тем, как можно предположить, продолжают свой путь в Иерусалим.

Возвратившийся был самарянином; остальные, по-видимому, иудеями. Некоторые комментаторы полагают, что возвращение единственного в группе самарянина к Иисусу связано с тем, что он шел не в Иерусалим, а в храм на горе Гаризим, главный культовый центр для самарян (Ин. 4:20), где должен был показаться священнику. Это объяснение, однако, представляется искусственным. Эмоциональное состояние исцеленного, как оно описано у евангелиста, свидетельствует о том, что он вернулся с конкретной целью — горячо поблагодарить своего Благодетеля.

Как и в других случаях, когда иноплеменник являет больше веры, чем Его соплеменники, Иисус приводит его в пример окружающим. К самому же исцеленному Он обращает слова *встань, иди,* указывающие на то, что в течение всего времени, пока Иисус беседовал к окружающими, исцеленный лежал, простершись у Его ног. Слова *вера твоя спасла тебя* были той формулой, которой Иисус нередко сопровождал исцеления. Термин «вера», как и в других случаях, относится исключительно к вере в Иисуса; ничего не говорится о разнице в вере между самарянами и иудеями.

Это в полной мере соответствует тому, что Иисус говорит в беседе с самарянкой, задающей Ему вопрос о том,



Христос исцеляет десять прокаженных. *Жан-Мари Мельхиор. 1864 г.*

где надо поклоняться Богу — в Иерусалиме или на горе Гаризим. *Поверь Мне,* — отвечает Иисус, — *что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... Настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине...* (Ин. 4:21–23). Припав к ногам Иисуса, самарянин, исцелившийся от проказы, совершил такой акт богопоклонения, даже если не сознавал в полной мере, что Иисус — это воплотившийся Бог. Интуиция подсказала ему, что идти благодарить Бога надо не в Иерусалим и не на гору Гаризим, а к Иисусу. Прославление Бога и благодарность Иисусу в его устах сливаются в единую громкую хвалу, а поклонение Иисусу становится поклонением Богу.

***

Мы уже ссылались на мнение исследователей, утверждающих, что в тех случаях, когда в Евангелиях речь идет о проказе, имеется в виду кожная болезнь меньшей тяжести,

например псориаз. Мы не можем согласиться с этой позицией, умаляющей значение совершённых Иисусом чудес. В Палестине времен Иисуса проказа — именно в тяжелой форме — была широко распространена. Термин «лепра», применяемый к этой болезни в Евангелиях, имел такое же значение, которое он имеет сейчас, даже если использовался более широко. Проказа поражала все тело человека. Исцеляя людей от проказы, Иисус совершал чудо, которое невозможно объяснить никакими медицинскими факторами. Сверхъестественным образом Он совершал то, что естественными способами было сделать невозможно.

Проказа и в настоящее время считается болезнью, трудно поддающейся лечению. Еще сто лет назад она имела очень широкое распространение в некоторых странах Африки. В 1914 году Альберт Швейцер писал из габонского поселка Ламбарене:

> Проказа (по-латыни *lepra*) вызывается близкой к туберкулезной палочке бациллой... О том, чтобы изолировать прокаженных, и думать не приходится. У меня в больнице среди прочих больных иногда находятся четверо или пятеро прокаженных. Самое удивительное — и нам приходится с этим считаться, — что проказа передается от человека к человеку, однако до сих пор не удалось узнать, как это происходит... Сомнительно, чтобы в лечении проказы можно было достичь стойких, надежных результатов. Однако в каждом случае можно добиться улучшения и длительного периода ремиссии, состояния, которое подчас практически близко к выздоровлению. Предпринятые за последние годы попытки лечить проказу... позволяют надеяться, что настанет день, когда можно

будет достичь эффективных результатов в борьбе с этой болезнью[34].

Альберт Швейцер в Африке

Швейцер был одним из наиболее ярких христианских гуманистов XX века. Он начал свою карьеру в качестве теолога, на рубеже XIX и XX веков написал несколько крупных работ, посвященных поиску «исторического Иисуса» и оставивших заметный след в современной новозаветной науке (Швейцер отрицал Божественную природу Иисуса, подчеркивал эсхатологический характер христианства и делал акцент на его нравственной составляющей). Помимо этого он был выдающимся органистом и музыковедом: его перу принадлежит блестящее исследование о Бахе. В сорокалетнем возрасте он решает круто изменить жизнь, получает медицинское образование и отправляется в Африку, где открывает собственную больницу. Одним из главных направлений его деятельности становится борьба с проказой — в этой борьбе он добивается существенных успехов. В 1953 году ему присуждают Нобелевскую премию мира: полученные средства он вкладывает в строительство поселка для прокаженных.

Начав в молодости с исследования жизни Иисуса, Швейцер, вдохновленный Его примером служения людям, всю свою жизнь посвящает тому, что Иисус делал благодаря присущей Ему Божественной силе: исцелению больных. Вслед за другими мыслителями-рационалистами Швейцер

[34] *Швейцер А.* Письма из Ламбарене. С. 60.

скептически относился к рассказам о чудесах. Однако он был искренним христианином, видевшим в Иисусе величайший пример для подражания. В 1931 году он писал:

> Всякий, кто имеет смелость повернуться лицом к «историческому Иисусу» и вслушаться в Его обладающие огромной силой изречения, скоро перестает спрашивать, что может значить для нас этот кажущийся необычным Иисус. Он учится узнавать в Нем Того, Кто желает завладеть им. Истинное понимание Иисуса — это понимание воли, воздействующей на волю. Правильно относиться к Нему — значит чувствовать, что ты в Его власти. Ценность христианского благочестия, какого бы рода оно ни было, определяется лишь степенью самоотдачи нашей воли Его воле[35].

Совершая чудеса и исцеления, Иисус Своей волей воздействовал на волю человека. Сила, исходившая от Него, оказывала исцеляющее действие на человека, готового поверить в Него, довериться Ему, предать свою судьбу в Его руки, подчинить свою волю Его воле. Эту готовность люди выражали по-разному. Одни громким голосом взывали к Наставнику, моля Его о спасении, другие были более сдержанны, говоря: «Если хочешь, можешь меня очистить». Но элемент веры и доверия в большей или меньшей степени присутствовал у всех, кто обращался к Иисусу за исцелением. В ответ на их веру, на подчинение их воли Его воле они и получали исцеление.

[35] *Швейцер А.* Жизнь и мысли. С. 35.

5 «ВСТАНЬ, ВОЗЬМИ ПОСТЕЛЬ ТВОЮ И ИДИ В ДОМ ТВОЙ»

Исцеление расслабленного в Капернауме

Рассказ об исцелении расслабленного в Евангелиях от Марка и Луки следует за рассказом об исцелении прокаженного; у Матфея между двумя повествованиями вставлено еще несколько эпизодов. Приведем рассказ в том виде, в каком его излагает Марк:

> *Через* несколько *дней опять пришел Он в Капернаум; и слышно стало, что Он в доме. Тотчас собрались многие, так что уже и у дверей не было места; и Он говорил им слово. И пришли к Нему с расслабленным, которого несли четверо; и, не имея возможности приблизиться к Нему за многолюдством, раскрыли кровлю* дома, *где Он находился, и, прокопав ее, спустили постель, на которой лежал расслабленный. Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! прощаются тебе грехи твои. Тут сидели некоторые из книжников и помышляли в сердцах своих: что Он так богохульствует? кто может прощать грехи, кроме одного*

Евангелист Марк. *Миниатюра. XIII в.*

Бога? Иисус, тотчас узнав духом Своим, что они так помышляют в себе, сказал им: для чего так помышляете в сердцах ваших? Что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой. Он тотчас встал и, взяв постель, вышел перед всеми, так что все изумлялись и прославляли Бога, говоря: никогда ничего такого мы не видали (Мк. 2:1–12).

Вновь, как и в эпизодах с тещей Петра и прокаженным, мы видим, что версия Марка значительно полнее, чем версия Матфея. У Матфея Иисус сначала был на другом берегу озера, в земле Гергесинской, а *затем войдя в лодку, переправился* обратно *и прибыл в Свой город* (имеется в виду Капернаум). История с разбором кровли у Матфея отсутствует: из его повествования мы не узнаем, каким образом одр с расслабленным оказался в комнате. Отсутствует также описание обстановки, в которой происходила сцена, за исключением упоминания о некоторых книжниках (Мф. 9:1–7). В остальных пунктах повествование совпадает с версиями двух других синоптиков.

Лука не уточняет, где происходило событие, открывая повествование следующим зачином: *В один день, когда Он*

Исцеление расслабленного. *Икона. XV в.*

учил, и сидели тут фарисеи и законоучители, пришедшие из всех мест Галилеи и Иудеи и из Иерусалима, и сила Господня являлась в исцелении больных, — вот, принесли некоторые на постели человека, который был расслаблен... Дальнейшее повествование практически полностью соответствует Марку (Лк. 5:17–25).

Итак, мы видим Иисуса сидящим и учащим. Вокруг него толпа людей, в их числе — *некоторые из книжников* (Мф. 9:3, у Луки — *книжники и фарисеи*). Дом не может вместить всех желающих. О каком доме идет речь? Очевидно, о доме Петра, поскольку Своего дома у Иисуса не было. Если бы такой дом был, Он мог бы отправиться туда на ночлег вместо того, чтобы после исцеления тещи Петра в вечерний час перебираться на другую сторону озера, а затем возвращаться в Капернаум (Мф. 8:18; 9:1).

Словом «расслабленный» в Синодальном переводе передается греческое παραλιτικός — парализованный (в такой форме термин встречается у Матфея и Марка; у Луки использован термин из медицинского словаря, сходный по значению, — παραλελυμένος). Речь в данном случае идет, надо полагать, о полностью парализованном человеке, лежащем без движения.

История с разбором крыши многим комментаторам кажется фантастической[36]. Как могли четверо разобрать

[36] См.: *Cotter W. J.* The Christ of the Miracle Stories. P. 92–101.

крышу без того, чтобы при этом не прервалась беседа, не отвлеклись слушатели, не начался ропот или смех? Ответ может иметь лишь гипотетический характер. Скорее всего, крыша была сделана из легкого материала, как это имело место в домах небогатых людей. Возможно, в доме шел ремонт и крыша была частично раскрыта. Может быть, конструкция дома позволяла внести расслабленного не через дверь, а через крышу. Вполне вероятно также, что, когда начался разбор крыши, беседа прервалась и присутствующие уставились наверх, с интересом наблюдая, чем же все кончится.

Между тем изобретательность четырех мужчин не вызвала у Иисуса ни недоумения, ни негодования. В отличие от истории с прокаженным, словам которого Иисус удивился (Мф. 8:10), здесь Он ничему не удивляется, но, *видя веру их* (эта ремарка содержится у всех трех рассказчиков), обращается к расслабленному со словами о прощении грехов. Слово «их» может указывать на всю группу, включая расслабленного (Златоуст справедливо отмечает, что, если бы сам больной не имел веры, он не позволил бы спустить себя[37]). С другой стороны, паралич в ряде случаев сопровождается полной или частичной потерей речи: мы не знаем, был ли расслабленный в состоянии как-либо выразить свое желание, или же его друзья, не сумевшие пробиться к Иисусу через дверь, идут на этот жест отчаяния на свой страх и риск, преодолевая все приличия.

Во всяком случае, прощение грехов получает только парализованный, а не принесшие его четверо мужчин. О чем это говорит? О том, что Иисус связывает телесную немощь с внутренним состоянием человека, болезнь с грехом. Слова Иисуса, вызвавшие негодование книжников, не следует

[37] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 29, 1 (PG 57, 358). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 323.

понимать в том смысле, что у расслабленного были какие-то особые тайные грехи, неизвестные принесшим его друзьям, и что Иисус указывал на конкретные грехи, о которых знал или догадывался только Он. Такое толкование, встречающееся в научной литературе, не вытекает ни из контекста самого рассказа, ни из сопоставления этого эпизода с другими случаями, когда Иисус говорит исцеляемому о его грехах, например, когда Он говорит бывшему слепому: *Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже* (Ин. 5:14).

Связь между грехом и болезнью — отдельная большая тема, которую невозможно изложить здесь сколько-нибудь подробно. Очевидно, что в некоторых случаях конкретные болезни являются следствием конкретных грехов (например, венерические болезни — прямое следствие половой распущенности). В Ветхом Завете упомянуты случаи, когда Бог посылает человеку болезнь в наказание за конкретный грех (2 Пар. 21:15). Однако история Иова показывает, что болезнь не всегда связана с конкретными грехами. Она — следствие общей греховности человека, проистекающей от зараженной грехом природы Адама, которую наследуют все смертные. По словам апостола Павла, *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).

Болезни вошли в жизнь человечества вместе со смертью после грехопадения Адама и Евы. В Ветхом Завете спасение от болезней напрямую увязывается с верностью Богу, Который говорит Моисею: *Если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней...* (Исх. 15:26). В законе Моисеевом Бог обращает к народу заповедь: *Служите*

Господу, Богу вашему, и Он благословит хлеб твой [и вино твое] и воду твою; и отвращу от вас болезни (Исх. 23:25). И наоборот: *Если не будешь стараться исполнять все слова закона сего, написанные в книге сей, и не будешь бояться сего славного и страшного имени Господа Бога твоего, то Господь поразит тебя и потомство твое необычайными язвами, язвами великими и постоянными, и болезнями злыми и постоянными; и наведет* на тебя *всякую болезнь и всякую язву...* (Втор. 28:58–62).

Связь между болезнью и грехом, между исповеданием греха и освобождением от болезни отчетливо прослеживается в 31-м псалме:

> *Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты! Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства! Когда я молчал, обветшали кости мои от вседневного стенания моего, ибо день и ночь тяготела надо мною рука Твоя; свежесть моя исчезла, как в летнюю засуху. Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: «исповедаю Господу преступления мои», и Ты снял с меня вину греха моего* (Пс. 31:1–5).

В Ветхом Завете Бог имел дело с целым народом, и основной функцией закона Моисеева было обеспечение духовного и физического здоровья Израиля как нации. Верность единому Богу была главным гарантом этого здоровья. Поэтому часто в ветхозаветных текстах речь идет о болезнях как эпидемиях, поражающих весь народ или значительное число его представителей. В Новом Завете воплотившийся Бог имеет дело с конкретными людьми, к каждому из которых Он подходит индивидуально:

каждый из исцеленных слышит от Него слово, обращенное к нему лично.

Слова, которые услышал от Иисуса расслабленный, приведены в трех вариантах у трех синоптиков: *дерзай, чадо, прощаются тебе грехи*; *чадо, прощаются тебе грехи*; *человек, прощаются тебе грехи твои*. Подобную формулу мы более не встречаем на страницах синоптических Евангелий. В Евангелии от Иоанна Иисус обращает слова *прощаются тебе грехи* к грешнице, помазавшей Ему ноги миром, присовокупляя то, что Он часто говорил исцеленным: *вера твоя спасла тебя, иди с миром*. При этом реакция возлежавших с Ним была такой же, как реакция книжников на аналогичные слова, обращенные к расслабленному: *они начали говорить про себя: кто это, что и грехи прощает*? (Лк. 7:48–50).

Негодование книжников, услышавших, как Иисус объявляет парализованному о прощении грехов, у синоптиков выражено по-разному. У Матфея они *сказали сами в себе: Он богохульствует* (Мф. 9:3). У Марка книжники *помышляли в сердцах своих: что Он так богохульствует?* (Мк. 2:7). У Луки они *начали рассуждать, говоря: кто это, который богохульствует?* (Лк. 5:21). У Марка и Луки книжники добавляют: *Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?* Слова Луки можно интерпретировать в том смысле, что между книжниками поднялся ропот и они начали обсуждать произошедшее между собой. Между тем во всех трех случаях Иисус отвечает не на их слова, а на их мысли; следовательно, «рассуждали» надо понимать как «рассуждали в своем уме».

Иногда мысли человека можно прочитать по его глазам, по выражению его лица. Иисус очень хорошо знал ход мыслей книжников и фарисеев. Произнеся слова о прощении

грехов, Он мог сразу же почувствовать их реакцию: она была написана у них на лицах, даже если они ничего не говорили, не перешептывались и не переглядывались. С другой стороны, это не единственный случай, когда евангелисты подчеркивают, что Иисус умел читать мысли людей (Мф. 16:7–11; Лк. 6:8; 9:47; 11:17). Он не просто был проницательным: Его способность видеть внутренний мир людей выходила за рамки обычных человеческих способностей.

Обвинение в богохульстве — самое тяжкое обвинение, которое иудей мог выдвинуть против своего соплеменника. Именно в этом преступлении Иисус будет обвинен на суде у первосвященника: *Он богохульствует! на что́ еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его!* (Мф. 26:65). Пока, на начальном этапе Его деятельности, обвинение в богохульстве лишь формируется в головах книжников, но в конце концов именно оно станет причиной того, что иудеи потребуют для Него смертной казни.

Иисус ставит перед книжниками вопрос: *Что легче? сказать ли расслабленному: прощаются тебе грехи? или сказать: встань, возьми свою постель и ходи?* (Мк. 2:9). Ответ кажется очевиден: легче объявить о прощении грехов, потому что никто не сможет доказать, что они прощены. Труднее приказать парализованному встать, потому что за этим должно последовать его действие: он должен встать, взять постель и пойти. Почему этого не произошло сразу? Почему, когда Иисус объявил о прощении грехов, парализованный продолжал лежать, даже если это длилось совсем недолго? Из того, что было сказано о нем до настоящего момента, мы не видим с его стороны никакой реакции на происходящее. Очень вероятно, что, будучи полностью парализованным, он и не мог никак ни на что реагировать.

Прощение грехов должно вернуть к жизни его парализованную, омертвевшую от долгого бездействия душу. Его возвращение к жизни происходит в два этапа: сначала Иисус исцеляет его душу, потом тело. Это не единственный случай, когда исцеление происходит в два этапа. К слепому зрение возвращается не сразу, а после вторичного возложения на него рук (Мк. 8:23–25); десять прокаженных исцеляются не сразу, а когда отходят от Иисуса (Лк. 17:14); слепой исцеляется после погружения в купальню (Ин. 9:7).

Причины этого следует искать не в неспособности Иисуса сразу достичь результата. Причины нужно искать в человеке, с которым происходит чудо: его организм, очевидно, не всегда способен моментально отреагировать на исцеляющую силу Божию. Кроме того, причины болезни не обязательно имеют физическую природу: они могут корениться также в психике человека. Исцеление — не магический акт: это комплексный процесс, в котором человек участвует всем своим естеством, включая и душу, и тело.

Поворотный пункт во всей истории выражен фразой, которая имеет неправильную грамматическую конструкцию в греческом оригинале, передаваемую и в большинстве переводов: *Но чтобы* вы *знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи, — говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой* (Мф. 9:6). Начав фразу с обращения к книжникам и не договорив ее, Иисус в середине фразы вдруг снова обращается к расслабленному. Благодаря этой оригинальной грамматической конструкции, зафиксированной всеми тремя синоптиками, фокус внимания читателя мгновенно перемещается с книжников на расслабленного в тот самый момент, когда с ним должно произойти чудо.

Слова *Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи* перекликаются с окончанием рассказа в версии Матфея: *Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человекам* (Мф. 9:8). О какой власти идет речь? Слово «власть» (ἐξουσία) неоднократно встречается в Евангелиях применительно к Иисусу. Люди удивлялись учению Иисуса, потому что Он учил их *как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи* (Мф. 7:28–29; ср. Мк. 1:22). Власть Иисуса здесь противопоставляется отсутствию таковой у книжников.

В рассказе о расслабленном это противопоставление особенно очевидно: Иисус обладает властью, которой они не имеют. Природа этой власти очень интересовала Его оппонентов: *Что это значит, что Он со властью и силою повелевает нечистым духам, и они выходят?* (Лк. 4:36). В храме первосвященники и старейшины настойчиво спрашивают Его: *Какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал такую власть?* (Мф. 21:23; ср. Мк. 11:28; Лк. 20:2). Иисус не дает прямого ответа. А на вопрос: *каким знамением докажешь Ты нам, что имеешь власть так поступать?* — Он дает ответ, кажущийся провокационным и вызывающий негодование: *Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2:18–19).

Иисус намеренно не отвечал напрямую на вопросы, касавшиеся природы той силы и власти, которыми Он обладал, потому что, с Его точки зрения, она должна быть очевидной: эта сила и власть исходят от Бога. Об этом знали или, по крайней мере, догадывались все, кто обращался к Иисусу с верой; для тех же, кто оспаривал Его действия, природа этой власти была закрыта или они принимали Его за мага, который *изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского* (Мф. 12:24).

Сын Человеческий. Откровение Иоанна Богослова. *Иллюстрация из Бамбергского Апокалипсиса. XI в.*

Иисус неоднократно говорил о Своей власти ученикам, и они понимали, что речь идет о власти, полученной непосредственно от Бога. В молитве к Отцу Он говорит в присутствии учеников: *Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную* (Ин. 17:2). А после воскресения Иисус скажет ученикам: *Дана Мне всякая власть на небе и на земле* (Мф. 28:18). Этой властью Он делился с ними еще при жизни. Двенадцати апостолам Он *дал силу и власть над всеми бесами и врачевать от болезней* (Лк. 9:1). А семидесяти говорил: *Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам* (Лк. 10:19). После же Своей смерти и воскресения Он наделил этой властью Своих последователей, о которых сказал: *Именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками... возложат руки на больных, и они будут здоровы* (Мк. 16:18). Власть Иисуса обладает целительной силой, и эту власть Он передает ученикам.

В случае с расслабленным эта власть воздействовала на него после того, как Иисус обратился к нему. Как только он услышал повеление встать, взять постель и идти в дом, он *тотчас встал перед ними, взял, на чем лежал, и пошел в дом свой, славя Бога* (Лк. 5:25). Повеление Иисуса он выполняет с буквальной точностью.

Реакция свидетелей чуда описана у трех синоптиков по-разному. Марк фиксирует их реплику: *Никогда ничего*

такого мы не видали. У Матфея рассказ заканчивается словами: *Народ же, видев это, удивился и прославил Бога, давшего такую власть человекам* (Мф. 9: 8). Лука так завершает свой рассказ*: И ужас объял всех, и славили Бога и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне* (Лк. 5:17–26). Во всех трех случаях отмечено изумление людей. При этом только у Матфея люди говорят о власти, которую Бог дал человекам: не конкретному лицу — Иисусу из Назарета, а именно человекам. Возможно, они распространяли представление о чудотворной силе, исходящей от Иисуса, и на Его учеников.

Исцеление расслабленного в Иерусалиме

Обратимся к другому случаю исцеления расслабленного, описанному в Евангелии от Иоанна. Действие происходит в Иерусалиме, все обстоятельства отличаются от приведенных у синоптиков в рассказе о расслабленном, спущенном через крышу. Одинаковыми оказываются только слова, произнесенные Иисусом, и реакция на них парализованного:

> *После сего был праздник Иудейский, и пришел Иисус в Иерусалим. Есть же в Иерусалиме у Овечьих* ворот *купальня, называемая по-еврейски Вифезда, при которой было пять крытых ходов. В них лежало великое множество больных, слепых, хромых, иссохших, ожидающих движения воды, [ибо Ангел Господень*

Иоанн Богослов в молчании. *Нектарий Кулюксин. Икона. 1679 г.*

по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее *по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью]. Тут был человек, находившийся в болезни тридцать восемь лет. Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: хочешь ли быть здоров? Больной отвечал Ему: так, Господи; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода; когда же я прихожу, другой уже сходит прежде меня. Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи. И он тотчас выздоровел, и взял постель свою и пошел* (Ин. 5:1–9).

Слова, взятые нами в квадратные скобки, отсутствуют во многих древних рукописях: в современных критических изданиях греческого текста они опускаются[38]. Кирилл Иерусалимский (IV век), посвятивший целую беседу исцелению расслабленного у купели, ни одним словом не обмолвился о том, что в нее по временам входил ангел и возмущал воду[39]. Однако его младший современник, Иоанн Златоуст, упоминает об этом: в том экземпляре Евангелия от Иоанна, которым он пользовался при составлении своего

[38] Novum Testamentum graece. P. 242.

[39] *Кирилл Иерусалимский*. Беседа о расслабленном при купели (PG 33, 1131–1154). Рус. пер.: С. 341–352.

толкования, слова, взятые в квадратные скобки, имеются[40]. Задолго до Златоуста на эти слова ссылался Тертуллиан[41]. Возможно, они представляют собой примечание, сделанное редактором с целью объяснить, что означают слова *когда возмутится вода* в речи расслабленного. Однако, судя по свидетельствам Тертуллиана и Златоуста, это примечание появилось достаточно рано[42].

Описанное чудо относится к началу общественного служения Иисуса: оно следует в Евангелии от Иоанна за рассказом об исцелении сына капернаумского царедворца. Место действия обозначается с максимальной конкретностью. Купальня Вифезда (согласно одной из распространенных интерпретаций, от арам. בית חסדא *bêṯ ḥesdā* — «дом милосердия») у Овечьих ворот в Иерусалиме известна и по другим источникам, в частности, по Кумранским свиткам. Эта купальня упоминается у многих авторов, в том числе у Кирилла Иерусалимского, Евсевия Кесарийского, блаженного Иеронима и Кирилла Александрийского. Купальня представляла собой целый комплекс сооружений, включая цистерны и многочисленные купели[43].

---

[40] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 36, 1 (PG 58, 203–204). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 231–232.

[41] *Тертуллиан.* О крещении. 5 (CCSL 1, 281). Рус. пер.: С. 96 («Если ангел, входящий в воды, кажется чем-то странным, то вот пример, имеющий значение на будущее. Бассейн Вифезды возмущал, входя в него, ангел. Это наблюдали те, кто жаловался на свое здоровье. Ибо если кто-либо успевал спуститься туда, то после омовения переставал жаловаться»).

[42] Подробнее см. в: *Metzger B. M.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 209. См., однако: *Hodges Z. C.* The Angel at Bethesda. P. 39 (автор приводит многочисленные аргументы в пользу аутентичности текста).

[43] *Беляев Л. А.* Вифезда. С. 595–596.

Исцеление Спасителем расслабленного у Овчей купели. *Икона. XIX в.*

Парализованный, согласно Евангелию, пролежал у купели тридцать восемь лет. В отличие от капернаумского расслабленного, представленного у синоптиков не только неподвижным, но и безмолвным, иерусалимский расслабленный способен к разговору. Инициатива, однако, исходит не от него: Иисус видит его, справляется о том, кто он такой, и спрашивает, хочет ли он исцелиться. Ответ парализованного напоминает нам ответы других собеседников Иисуса, которые говорят с Ним об обстоятельствах земной жизни, тогда как Он пытается возвысить их ум к более высоким истинам. На этом принципе построены беседы с Никодимом (Ин. 3:1–21) и самарянкой (Ин. 4:4–26), предшествующие рассказу об исцелении расслабленного при купели.

Почему Иисус обратился именно к этому расслабленному, оставив без внимания тех больных, слепых, хромых, иссохших, которые в великом множестве лежали рядом с ним? Евангелист не дает ответа. Очевидно, ответ надо искать в том, что исцеление от физических болезней для Иисуса не было самоцелью: в противном случае Он исцелил бы всех лежавших у купели[44]. Кроме того, Иисус исцелял людей в индивидуальном порядке, даже если в некоторых случаях к Нему приносили одновременно многих больных. В данном случае мы вообще не знаем, с какой целью

[44] *Lockyer H.* All the Miracles of the Bible. P. 302.

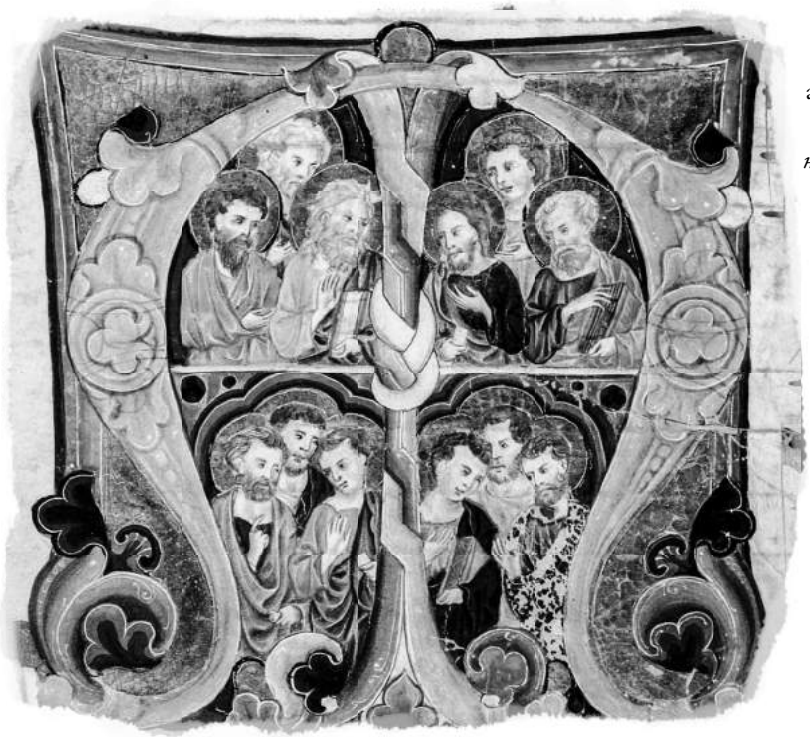
Иисус пришел в купальню. Мы знаем только, что Он обратил внимание на одного конкретного человека, пролежавшего у купели тридцать восемь лет.

Рассматриваемый эпизод ставит перед нами более общий вопрос: почему Бог из множества людей, находящихся, как кажется, в одинаковом положении, избирает одного и оказывает ему милость? Почему одних Бог спасает, а других нет? Эта огромная тема в христианской традиции не нашла однозначного ответа. Целый ряд богословов (в их числе блаженный Августин и Жан Кальвин) на протяжении веков отстаивал точку зрения, согласно которой Бог одних людей предопределяет к спасению, других к погибели. Другие (например, Иоанн Златоуст) настаивали на том, что Бог всех людей предопределяет к спасению: если человек не спасается, это значит, что он не способен ответить на Божий призыв.

Не вдаваясь в подробный анализ христианского понимания темы избрания и предопределения к спасению[45], напомним, что в Ветхом Завете Бог говорит Моисею*: Кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею* (Исх. 33:19). Толкуя эти слова, апостол Павел пишет: *Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего… Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает* (Рим. 9:16, 18). Именно Бог в Священном Писании представлен как главный инициатор спасения и милости, изливающейся на человека, так же как именно от Бога исходят наказания и кары.

Ветхий Завет наполнен рассказами о милостях Божиих, изливающихся на праведников, и суровых карах, в том числе массовых, которыми наказываются грешники. Новый

[45] Подробнее данная тема рассмотрена в: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 524–537.



Двенадцать апостолов. *Книжная миниатюра. XIII в.*

Завет знаменует собой излияние милости Божией на людей, происходящее по инициативе Бога. Эта милость, однако, не изливается на тех, кто противится воле Божией. Для каждого конкретного человека условием принятия дара спасения является вера. Спасение происходит не в массовом, а в индивидуальном порядке, и оно не может произойти вопреки воле человека.

Иисус очень часто Сам берет инициативу в Свои руки. Из тех, кто за Ним следовал, Он избирает двенадцать учеников. Об этом избрании в Евангелии от Марка говорится: *Потом взошел на гору и позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать...* (Мк. 3:13–14). Одну группу Он выделяет из общей толпы последователей и берет с Собой на гору. Из этой группы Он выделяет еще

одну: тех, которых избирает, *чтобы с Ним были и чтобы посылать их на проповедь, и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов*. Не всех Своих последователей Он в равной мере наделяет этой властью, а только тех, *кого Сам хотел* (Мк. 3:14–15).

В данном случае Иисус также проявляет инициативу и Сам предлагает расслабленному неожиданный дар — исцеление после тридцати восьми лет тяжкой болезни. Расслабленный еще не понимает, о чем идет речь, и начинает жаловаться на жизнь, излагать свои обстоятельства. Ключевыми в его монологе являются слова: *Не имею человека*. Люди зависимы один от другого, и когда одному плохо, другой приходит на помощь. Но этот человек слишком долго пролежал без движения, слишком давно выпал из обычной жизни: не осталось никого, кто мог бы сидеть с ним и терпеливо ждать, пока возмутится вода.

В лице Иисуса он находит не просто Человека, Который готов ему помочь. По словам Григория Богослова, «вчера на одре лежал ты расслабленным и неподвижным и не имел человека, который опустил бы тебя в купальню, когда возмутится вода: сегодня нашел ты человека и Бога одновременно, лучше же сказать, нашел Богочеловека»[46]. В лице Иисуса Сам Бог приходит к расслабленному на помощь — приходит по Своей инициативе, без просьбы с его стороны.

Иисус недолго слушает объяснения парализованного. Он произносит формулу, похожую на ту, которую адресовал расслабленному в Капернауме (только там было *иди в дом свой*, а здесь просто *ходи*). Эффект от этих слов тот же самый — немедленное исцеление: расслабленный поднимается, берет постель и начинает ходить, в одночасье

[46] *Григорий Богослов*. Слово. 40, 33 (SC 358, 274). Рус. пер.: Т. 1. С. 478.

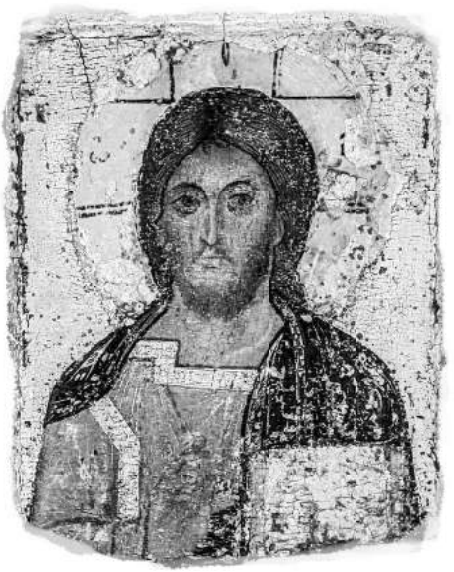
обретая те способности организма, которые были утрачены им много лет назад.

Отметим, что Иисус не прибегает к помощи воды: «Его животворное слово не действует через воду, но становится ее альтернативой»[47]. Этим исцеление расслабленного при купальне Вифезда отличается от исцеления слепого, которого Иисус отправит умыться в купальне Силоам (Ин. 9:7).

Продолжение истории расслабленного связано с темой нарушения субботы, которая неоднократно возникает на страницах всех четырех Евангелий. Поскольку исцеление произошло в субботу, иудеи сказали исцеленному: *Сегодня суббота; не должно тебе брать постели.* Он ответил: *Кто меня исцелил, Тот мне сказал: возьми постель твою и ходи.* Его спросили: *Кто Тот Человек?* Исцеленный же не знал, *ибо Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте. Потом Иисус встретил его в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже. Человек сей пошел и объявил Иудеям, что исцеливший его есть Иисус. И стали Иудеи гнать Иисуса и искали убить Его за то, что Он делал такие* дела *в субботу* (Ин. 5:9–17).

Вопрос иудеев *кто Тот Человек?* протягивает смысловую нить к началу рассказа о расслабленном, а именно, к его словам: *не имею человека*. За тридцать восемь лет среди множества приходивших в храм Иерусалимский (а купальня находилась в непосредственной близости от храма) и выходивших из него не нашлось человека, который обратил бы внимание на расслабленного. И вот такой Человек нашелся: Он не только обратил на него внимание, но и поставил его на ноги, одним мановением избавив его от основной причины всех его страданий. У иудеев — блюстителей

[47] *Koester C. R.* Symbolism in the Fourth Gospel. P. 172.



Спас Вседержитель. *Икона. XIII в.*

закона и порядка — это событие не вызвало ни восхищения перед совершившимся чудом, ни радости о том, что многолетний парализованный получил исцеление. Их интересовало только одно: кто посмел нарушить сложившийся веками порядок, по которому расслабленные лежали у купели и никто не приходил к ним на помощь. Единственное, на что они обратили внимание, это нарушение субботы.

Спор между Иисусом и фарисеями относительно соблюдения субботнего покоя был не на жизнь, а на смерть. Случаи исцелений в субботу заканчивались тем, что фарисеи совещались *против Него, как бы погубить Его* (Мк. 3:6), *искали убить Его за то, что Он делал такие* дела *в субботу* (Ин. 5:16). На одном из таких совещаний первосвященники и фарисеи вынесли Ему смертный приговор (Мф. 26:3–5; Ин. 11:47–53, 57). Привести его в исполнение, по тогдашним законам, могла только римская власть, однако роль Пилата была достаточно формальной: инициаторами смертного приговора Иисусу были иудейские первосвященники, фарисеи и книжники; римляне были лишь исполнителями наказания.

Именно в контексте этой драмы, развязкой которой стал арест Иисуса, суд над ним у первосвященника, распятие на кресте и смерть, следует рассматривать те евангельские рассказы, в которых говорится об исцелениях, совершённых Иисусом в субботу. Эти исцеления для Него были связаны с риском для жизни. И хотя Он знал о предстоявшей

Ему насильственной смерти, до определенного времени Он уклонялся от рук иудеев. В рассматриваемом эпизоде Иисус, исцелив парализованного, *скрылся в народе*.

Однако после этого Иисус находит его в храме: слово εὑρίσκει означает именно «находит», то есть не просто встречает (как в Синодальном переводе), а находит по Своей инициативе — точно так же, как Он нашел его в первый раз. На этот раз Иисус говорит ему: *Не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже*. Эти слова напоминают нам о том, что Иисус сказал женщине, взятой в прелюбодеянии, после того, как все ее обвинители разошлись по домам: *Иди и впредь не греши* (Ин. 8:11). Однако в данном случае контекст несколько иной, и слова Иисуса подчеркивают связь между грехом и болезнью.

Как отмечает Кирилл Иерусалимский, «по-разному поступает Врач: иногда сначала душу исцеляет, потом тело, иногда наоборот»[48]. В случае с расслабленным в Капернауме Иисус сначала говорит о прощении грехов, а затем исцеляет. В данном случае расслабленный не услышал от Иисуса слова: «Прощаются тебе грехи». Напоминание о связи между болезнью и грехом приходит при второй встрече. Получив исцеление, бывший расслабленный должен не возвращаться к прежним грехам; что это за грехи, мы не знаем.

Мы также не знаем, по какой причине и при каких обстоятельствах исцеленный объявил иудеям имя Того, Кто исцелил его. Сделал ли он это со злым умыслом или нет? По мнению одних комментаторов, поступок исцеленного был сознательным и он открыл имя Иисуса иудеям, зная об их негативном отношении к Нему. По другим толкованиям, исцеленный «сохраняет чувство признательности»

[48] *Кирилл Иерусалимский*. Беседа о расслабленном при купели. 17 (PG 33, 1149). Рус. пер.: С. 350.

и потому «продолжает свое оправдание, объявляя своего Исцелителя, стараясь и других привлечь и приблизить к Нему. Он не был так бесчувствен, чтобы, после столь великого благодеяния и увещания, предать своего Благодетеля и говорить это со злым намерением»[49].

Исцеление сухорукого

Перейдем к рассмотрению рассказа об исцелении человека, имевшего сухую руку. Он встречается у всех трех синоптиков, каждый из которых по-своему расставляет акценты. Марк так пересказывает этот эпизод:

> *И пришел опять в синагогу; там был человек, имевший иссохшую руку. И наблюдали за Ним, не исцелит ли его в субботу, чтобы обвинить Его. Он же говорит человеку, имевшему иссохшую руку: стань на средину. А им говорит: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали. И, воззрев на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их, говорит тому человеку: протяни руку твою. Он протянул, и стала рука его здорова, как другая* (Мк. 3:1–5).

В отличие от Матфея и Марка, не говорящих, кто наблюдал за Иисусом, Лука уточняет, что это были книжники

[49] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 38, 2 (PG 58, 213). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 244.

Исцеление сухорукого. *Мозаика. XII в.*

и фарисеи. Он также упоминает о том, что Иисус приказал сухорукому встать и выйти на середину, *зная помышления их*. При этом Лука, как и Матфей, опускает все, что у Марка говорится о гневе Иисуса и о Его скорби об ожесточении их сердец. В остальном Лука следует версии Марка (Лк. 6:6–10).

Выражение *зная помышления их* встречается также у Матфея. По версии Матфея, иудеи не просто наблюдали за Иисусом, не исцелит ли Он в субботу: они *спросили Иисуса, чтобы обвинить Его: можно ли исцелять в субботы?* У Марка и Луки инициатором диалога с иудеями становится Иисус, здесь же Он отвечает на их вопрос. Ответ Иисуса у Матфея значительно полнее: *Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак, можно в субботы делать добро*. После этих слов Иисус приказал больному протянуть руку, *и стала она здорова, как другая* (Мф. 12:9–13).

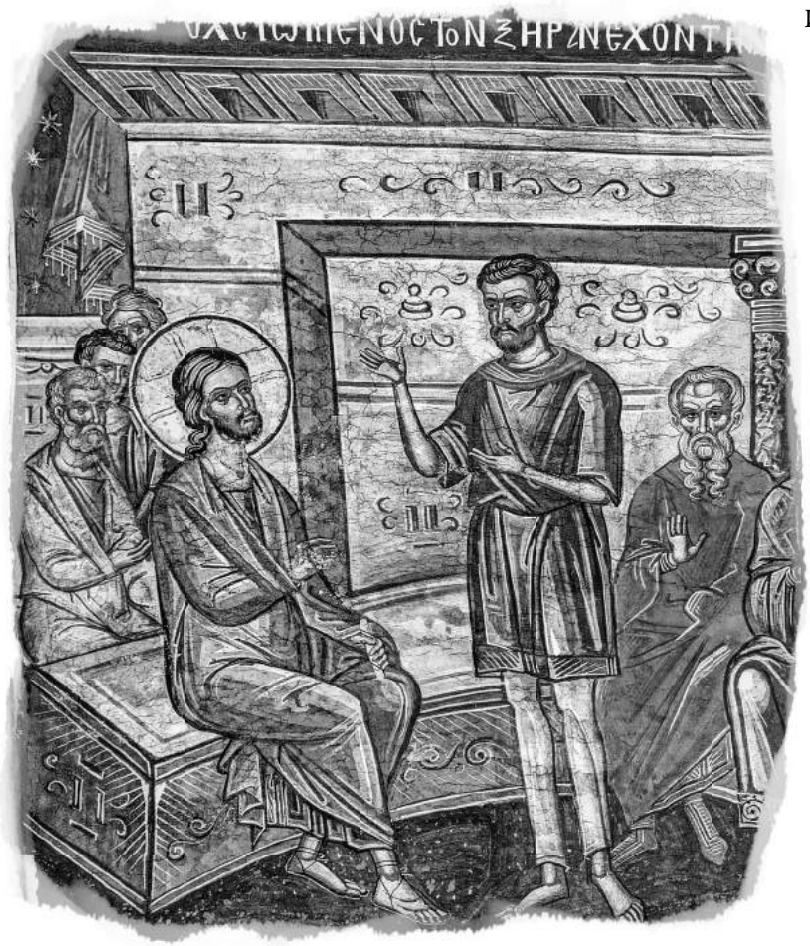
Под сухой (так у Матфея и Луки) или иссохшей (так у Марка) рукой подразумевается рука, полностью парализованная. Только Лука отмечает, что у человека, о котором идет речь, парализована была правая, а не левая рука (Лука и в других случаях бывает более точен, когда речь идет о вопросах, относящихся к области медицины и болезней). Мы не знаем, чем был вызван паралич. Он мог стать следствием инсульта или иной причины, вызвавшей поражение

нервной системы. Судя по тому, что больной мог самостоятельно встать и выйти на середину, другие его конечности не были поражены.

Слова Иисуса, обращенные к сухорукому, все три синоптика приводят одинаково: *Протяни руку твою* (Мф. 12:13; Мк. 3:5; Лк. 6:10). Этими словами Иисус заставляет больного поверить в то, что еще минуту назад было для него невозможно: он мог передвигать ногами, он мог пользоваться здоровой рукой, но парализованная рука безжизненно висела, он не чувствовал ее и не управлял ею. Чудо происходит благодаря целительной силе, исходящей от Иисуса. Но для совершения чуда требуется также содействие человека: это содействие выражается в том, что человек, поверив слову Иисуса, делает невозможное.

Исцеление совершается моментально, притом без прикосновения: только через слово. Хотя все происходит на глазах у людей и Иисус специально обращает внимание Своих оппонентов на то, что в субботу можно делать добро, исцеление не совершается Иисусом с целью доказать Свою правоту в споре о субботе. В центре внимания — не книжники и фарисеи, а больной, к которому Иисус обращает слово. При этом Он не задает ему вопрос о вере, как в некоторых других случаях, и больной вообще ничего не говорит в течение всей сцены. Ответом на слова Иисуса становится действие: он протягивает руку, и она становится здорова.

Тема субботы доминирует в рассказе. Как и в других подобных случаях, чудо вызывает возмущение фарисеев и книжников. Согласно Матфею, фарисеи, *выйдя, имели совещание против Него, как бы погубить Его. Но Иисус, узнав, удалился оттуда* (Мф. 12:14). Марк уточняет, что в совещании приняли участие также иродиане (Мк. 3:6). По словам Луки,



Исцеление сухорукого. *Фреска. XVI в.*

в ответ на чудо книжники и фарисеи *пришли в бешенство и говорили между собою, что́ бы им сделать с Иисусом* (Лк. 6:11).

Мы можем спросить: почему Иисус так часто исцелял по субботам? После исцеления согбенной женщины начальник синагоги говорит народу: *Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходи́те исцеляться, а не в день субботний* (Лк. 13:14). Однако именно по субботам народ собирался в синагоге, и среди собравшихся нередко бывали страдавшие различными недугами. Иисус не специально выбирал субботу в качестве «приемного дня»: Он

исцелял и в другие дни, и не только в синагогах. Но синагогальные собрания представляли регулярные случаи для исцелений, так как больные приближались к Нему и просили о помощи.

Комментируя данный эпизод, блаженный Иероним ссылается на «Евангелие, которым пользуются назареяне и евиониты»: это апокрифическое «Евангелие» Иероним перевел с еврейского языка на греческий. В нем человек, имевший сухую руку, представлен каменщиком, который просил Иисуса в таких выражениях: «Я был каменщиком, добывавшим трудом своих рук средства к жизни. О Иисус! прошу Тебя, чтобы Ты возвратил мне здоровье, чтобы мне не нужно было выпрашивать с унижением пропитания для себя». Не давая никакой оценки этому апокрифическому сказанию, Иероним усматривает в чуде исцеления сухорукого аллегорический смысл: «В синагоге иудеев до пришествия Спасителя рука была сухой и в ней не обнаруживались дела Божии; но по пришествии Его на землю она была восстановлена в обнаруживших веру апостолах и возвращена к ее прежним действиям»[50].

***

В современном ортодоксальном иудаизме сохраняется запрет на совершение в субботу целого ряда действий. В общей сложности запрещено тридцать девять видов работ, охватывающих всю сферу человеческой деятельности. В субботу можно пойти в синагогу, приготовить обед, но нельзя разорвать лист бумаги[51]. Можно пользоваться лифтом,

[50] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 2, 12 (PL 26, 78). Рус. пер.: Ч. 16. С. 101.

[51] Перечень 39 запрещенных в субботу видов работ см. в: Вавилонский Талмуд. Шаббат. Лист 73а–75б. Т. 9. С. 513–527.

но нельзя нажимать на кнопки. В израильских многоэтажных домах (например, в иерусалимской гостинице «Царь Давид») лифт по субботам действует в специальном режиме: он останавливается на каждом этаже, открывает двери и после некоторого ожидания закрывает их и едет на следующий этаж. Это позволяет человеку входить в лифт, ехать в нем и выходить из него (что разрешено в субботу), но при этом не нажимать на кнопки (что не разрешено).

Буквализм, начетничество, восприятие религии исключительно в качестве суммы предписаний, относящихся к различным видам человеческой жизнедеятельности, — все это глубоко противоречило тому учению, которое Иисус принес на землю, тому мировосприятию, которое Он проповедовал. Делать добро можно в любое время; для добра нет ограничений. Эту простую истину Он безуспешно пытался внушить фарисеям, которые считали, что добро можно делать только по расписанию. Для них добро не было самоцелью: главным был ритуал, соблюдение правил, следование закону Моисееву и «преданиям старцев».

В центре внимания Иисуса всегда был живой человек — тот, который встречался Ему на дороге, или в доме, или в синагоге и который нуждался в помощи здесь и теперь, а не когда-то в будущем. Иисус не проходил мимо таких людей. Если они обращались к Нему, Он немедленно совершал исцеления: суббота не была для этого препятствием.

6

ИСЦЕЛЕНИЕ КРОВОТОЧИВОЙ ЖЕНЩИНЫ

История исцеления женщины, страдавшей кровотечением, приводится у трех евангелистов-синоптиков и во всех трех случаях вправлена в другую историю — воскрешения дочери Иаира. Рассказ начинается с того, что к Иисусу подходит один из начальников синагоги и говорит о том, что его дочь находится при смерти. Иисус с учениками отправляется вместе с ним; за Иисусом идет толпа, которая теснит Его (Мф. 9:18–19; Мк. 5:21–24; Лк. 8:41–42). В этой обстановке и происходит чудо. У Матфея оно описано кратко:

> *И вот, женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подойдя сзади, прикоснулась к краю одежды Его, ибо она говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею. Иисус же, обратившись и увидев ее, сказал: дерзай, дщерь! вера твоя спасла тебя. Женщина с того часа стала здорова* (Мф. 9:20–22).

Версия Марка дает нам более полную, детализированную и эмоционально насыщенную картину происходившего:

> *Одна женщина, которая страдала кровотечением двенадцать лет, много потерпела от многих*

Исцеление кровоточивой женщины. *Икона. XIX в.*

врачей, истощила всё, что было у ней, и не получила никакой пользы, но пришла еще в худшее состояние, — услышав об Иисусе, подошла сзади в народе и прикоснулась к одежде Его, ибо говорила: если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею. И тотчас иссяк у ней источник крови, и она ощутила в теле, что исцелена от болезни. В то же время Иисус, почувствовав Сам в Себе, что вышла из Него сила, обратился в народе и сказал: кто прикоснулся к Моей одежде? Ученики сказали Ему: Ты видишь, что народ теснит Тебя, и говоришь: кто прикоснулся ко Мне? Но Он смотрел вокруг, чтобы видеть ту, которая сделала это. Женщина в страхе и трепете, зная, что с нею произошло, подошла, пала пред Ним и сказала Ему всю истину. Он же сказал ей: дщерь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей (Мк. 5:25–34).

Лука в своей версии довольно близок к Марку, однако опускает некоторые детали (Лк. 8:43–48). Кроме того, у Луки вопрос Иисусу задает Петр, а не ученики. Слова о том, что Иисус почувствовал силу, которая вышла из Него, у Луки превращаются в ответ Иисуса на вопрос Петра: *Прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня*.

Во всех случаях, о которых мы упоминали в предыдущих главах, исцеление происходило по воле Иисуса. В одних эпизодах к Нему подходили с просьбой, и чудо становилось ответом на просьбу, в других Он Сам находил человека и исцелял его. Чудо могло произойти благодаря прикосновению или слову Иисуса, могло произойти на расстоянии. В истории с кровоточивой женщиной мы единственный раз в Евангелиях встречаем случай, когда исцеление происходит как бы против воли Иисуса, само собой, вследствие присущей Ему силы. Он чувствует, что сила изошла из Него, и пытается среди толпы людей, теснивших Его (и следовательно, прикасавшихся к Нему), найти того, чье прикосновение стало причиной чуда.

Несмотря на упоминание о многочисленных врачах, на которых женщина издержала все свое состояние, мы ничего не знаем о причинах ее болезни. Некоторые древние толкователи намекали на то, что причиной болезни могли быть какие-то грехи[52]. Некоторые современные комментаторы уточняют, что непрекращающееся кровотечение могло быть следствием сделанного когда-то аборта[53]. Хотя аборт не упоминается в законе Моисеевом, в отличие от греческой литературы[54], из этого нельзя делать вывод о том, что древний Израиль не знал такого явления: раввинистическая литература более позднего периода

[52] Иларий Пиктавийский называет женщину «одетой в запятнанную одежду и осквернённой пятнами внутреннего недуга». См.: *Иларий Пиктавийский.* Комментарий на Евангелие от Матфея 9, 6 (SC 254, 210). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1а. С. 231.

[53] *Шаргунов Александр, прот*. Евангелие дня. Т. 1. С. 310.

[54] Об аборте упоминают: с сочувствием Платон (Государство. V, 461с. С. 237) и Аристотель (Политика. VII, 14, 10. С. 624), с негодованием — Овидий (Любовные элегии. II, 14. С. 38).

о нем упоминает[55]. В то же время ни в одном из Евангелий нет никакого намека на виновность женщины в болезни, от которой она страдала.

Вне зависимости от виновности или невиновности женщины, в иудейской среде того времени кровотечение воспринималось как признак нечистоты[56]. Законы, касающиеся женской нечистоты, подробно изложены в Ветхом Завете (Лев. 12:1–8). Они относятся к послеродовому периоду и связаны прежде всего с тем, что в этот период у женщины через кровотечение происходит удаление остатков мертвых тканей, образовавшихся в процессе рождения ребенка. В еврейской культуре представление о женской нечистоте распространялось на все виды кровотечения:

> *Если женщина имеет истечение крови, текущей из тела ее, то она должна сидеть семь дней во время очищения своего, и всякий, кто прикоснется к ней, нечист будет до вечера; и все, на чем она ляжет в продолжение очищения своего, нечисто; и всё, на чем сядет, нечисто; и всякий, кто прикоснется к постели ее, должен вымыть одежды свои и омыться водою и нечист будет до вечера; и всякий, кто прикоснется к какой-нибудь вещи, на которой она сидела, должен*

[55] См., напр.: «Когда женщина трудно рожает, то плод разрезают во чреве ее и вынимают членами, ибо ее жизнь имеет преимущество перед его жизнью; когда же вышла бóльшая часть его, то до него не касаются, ибо не оттесняют одной души перед другой» (т.е. в этом случае обе жизни имеют равную ценность) (Мишна и Тосефта. Т. 6. С. 223).

[56] Евангелисты ничего не говорят о характере кровотечения у женщины, однако подразумевается, что оно было менструальным. См., в частности: *Wilkinson Duran N.* The Power of Disorder. P. 90–91.

вымыть одежды свои и омыться водою, и нечист будет до вечера; и если кто прикоснется к чему-нибудь на постели или на той вещи, на которой она сидела, нечист будет до вечера; если переспит с нею муж, то нечистота ее будет на нем; он нечист будет семь дней, и всякая постель, на которой он ляжет, будет нечиста (Лев. 15:19–24).

Закон Моисеев касается и тех случаев, когда *у женщины течет кровь многие дни не во время очищения ее* или когда *она имеет истечение долее обыкновенного:* это как раз та ситуация, в которой находилась женщина, прикоснувшаяся к Иисусу. По закону, постель или вещь, на которой она сидела, является нечистой, *и всякий, кто прикоснется к ним, будет нечист* (Лев. 15:25–27). Строгое соблюдение данных предписаний предполагало, что женщина должна была в течение двенадцати лет жить в более или менее полной изоляции, так как даже муж или близкие родственники не могли прикасаться ни к ней, ни к чему-либо из того, к чему она прикасалась. Разумеется, и ей было запрещено прикасаться к кому бы то ни было, чтобы не стать причиной осквернения для него[57].

Прикоснувшись к одежде Иисуса, она дерзко нарушила предписания закона. И когда Иисус начал глазами разыскивать ее, она должна была сильно испугаться, что и произошло: она подошла к Нему *в страхе и трепете*. Однако страх и трепет — это не только эмоциональные состояния,

[57] Последующая иудейская традиция пошла по пути дальнейшей детализации правил, касающихся женской нечистоты: если в книге Левит им посвящена половина главы, то в трактате Маймонида (1138–1204) «Мишне Тора» они занимают около 75 страниц. См.: *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Мишне Тора. Книга Святость. С. 44–120.

Кровоточивая женщина молит об исцелении. *Мозаика. XIV в.*

происходящие от чувства стыда. Этими же двумя терминами Библия обозначает религиозное чувство, сопровождающее человека при встрече с Богом. Эмоциональное состояние женщины могло быть связано как с тем, что ее деяние неожиданно открылось, так и с сознанием только что произошедшего чуда и глубоким религиозным переживанием.

Событие могло бы остаться незамеченным, если бы Иисус не остановился. То излияние силы, которое произошло, для обоих — Иисуса и женщины — было связано с опытом, который Марк передает при помощи двух однокоренных глаголов. Женщина ἔγνω τῷ σώματι — буквально: *узнала телом*, что исцелилась от недуга. А Иисус начал искать женщину, ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ — «узнав в Себе», или «узнав внутри Себя», что из Него изошла сила. Оба глагола происходят от термина γνῶσις («знание») и указывают в данном контексте на такой тип знания, который не относится к области рационального мышления. В обоих случаях речь

идет о внутренних ощущениях: именно на уровне этих ощущений состоялось общение между женщиной и Иисусом.

Тот факт, что сила вышла из Иисуса как будто бы без Его воли, вызывает в научной литературе комментарии разного рода, в том числе скептические и иронические. Один теолог-рационалист XIX века, рассматривая данный эпизод, сравнил целебную силу Иисуса с действием «электрических флюидов, перетекающих из одного тела в другое»[58].

Между тем исхождение силы из Иисуса не следует понимать как некую непроизвольную и неконтролируемую эманацию энергии. К Иисусу, Которого теснила толпа, несомненно, прикасались и другие люди, и с ними ничего не происходило. Однако женщина подошла к Нему с искренней верой, надеждой или даже уверенностью в том, что чудо произойдет: *Если хотя к одежде Его прикоснусь, то выздоровею* (Мк. 5:28). В ответ на эту веру сила Божия излилась на нее, и свершилось чудо: «произошел некий таинственный перенос животворной силы от Богочеловека в больную женщину»[59].

Как и в других случаях, Бог действует совместно с человеком: синергия двух сил — исцеляющей силы Божией и силы твердой веры человека — совершает чудо. Говоря об этой синергии, автор IV века Ефрем Сирин использует такую поэтическую метафору: «Женщина дала взаймы Христу веру, а Христос в уплату займа возвратил ей здоровье»[60].

Сила, которой обладал Иисус, имела иную природу, чем, например, у ветхозаветного героя Самсона, у которого источником силы были волосы (Суд. 4:17–20). Эта сила не

[58] *Штраус Д. Ф.* Жизнь Иисуса. С. 366.

[59] *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 253.

[60] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие. 7, 2 (Commentaire de l'Évangile. P. 88). Рус. пер.: С. 101.

зависела от какого бы то ни было внешнего фактора: она, как мы говорили, исходила из Божественного естества Иисуса, нерасторжимо соединенного с Его человеческим естеством.

Почему Иисус решил разыскать женщину и сделать публичным то, что она хотела сохранить в тайне? Вряд ли Его целью было продемонстрировать чудо *другим*: Он явно хотел увидеть *ее*. В некоторых случаях, как мы уже говорили, исцеление совершалось в два этапа. Здесь до момента, когда Иисус увидел женщину, произошел лишь один этап: женщина почувствовала, что исцелилась от долгой и тяжелой физической болезни. Но Иисус хотел, чтобы состоялся и второй акт: получив исцеление от болезни тела, она должна была от Него получить также и полное избавление от того духовно-нравственного состояния, в котором она пребывала на протяжении двенадцати лет. По словам Ефрема Сирина, «если бы [женщина], исцелившись от мучительной болезни, удалилась тайно, то кроме того, что чудо осталось бы скрытым от множества, также и сама [женщина,] исцеленная телесно, [по-прежнему] была бы больной духовно. Ибо хотя по причине исцеления верила, что [Христос] есть [муж] праведный, однако, если бы дело осталось Ему неизвестным[61], она усомнилась бы в том, что Он — Бог»[62].

Сам способ, которым она решила получить исцеление, указывает на ее тяжелое психологическое и моральное состояние. Она украдкой прикасается к Иисусу, надеясь остаться незамеченной. Но Он не хотел, чтобы она ушла от Него с ощущением, что незаконно украла исцеление. Он хотел, чтобы вместе с болезнью она избавилась и от того чувства стыда

[61] Буквально по сирийскому тексту: «...из-за того, что Он не почувствовал [случившегося]...»

[62] *Ефрем Сирин.* Толкование на Четвероевангелие. 7, 6 (Commentaire de l'Évangile. P. 90). Рус. пер.: С. 103.

и собственной нечистоты, которое тяготило ее в течение всего времени болезни. Как говорит Иоанн Златоуст, «Он освобождает ее от страха, чтобы она, угрызаемая совестью, как похитительница дара, не проводила жизнь в мучении»[63].

В Евангелии от Марка женщина в страхе и трепете подходит к Иисусу, падает ниц и говорит Ему всю истину. Иисус отвечает ей: *Дщерь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей* (Мк. 5:33–34). У Луки *женщина, видя, что она не утаилась, с трепетом подошла и, пав пред Ним, объявила Ему перед всем народом, по какой причине прикоснулась к Нему и как тотчас исцелилась*. Ответ Иисуса у Луки почти идентичен версии Марка: *Дерзай, дщерь! вера твоя спасла тебя; иди с миром* (Лк. 8:47–48). Слова *вера твоя спасла тебя* Он неоднократно обращал к исцеленным, а вот выражение *иди с миром* мы встречаем в Евангелии еще лишь один раз: когда Иисус обращается к грешнице, помазавшей Его ноги и отершей своими волосами (Лк. 7:50).

В обоих случаях эти слова указывают на тот эффект, который происходит от встречи с Иисусом: в человеке восстанавливается внутренний мир, гармония духовных и душевных сил. Женщина-грешница омывала ноги Иисуса слезами: мы можем только догадываться, в каких грехах она раскаивалась и как велико было ее внутреннее смятение. Кровоточивая женщина тоже была в смятении и страхе, когда подходила к Иисусу, хотя причина этих чувств была иная. Иисус возвращает ей тот духовный мир, которым, возможно, она обладала, пока ее не постигла болезнь. Весьма вероятно, впрочем, что Он дарует ей такой внутренний мир, какого она никогда не имела.

---

[63] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 31, 1 (PG 57, 371). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 341.

7

«СЛЕПЫЕ ПРОЗРЕВАЮТ»

В Евангелиях упомянуты многочисленные случаи исцеления от слепоты. Два похожих случая возвращения Иисусом зрения двум слепцам мы встречаем в Евангелии от Матфея (Мф. 9:27–31 и 20:34). Матфей также упоминает об исцелении бесноватого слепого и немого (Мф. 12:22). Марк рассказывает об исцелениях безымянного слепого в Вифсаиде (Мк. 8:22–26) и Вартимея в Иерихоне (Мк. 10:46–52). То же исцеление в Иерихоне описано у Луки (Лк. 18:35–43). В Евангелии от Иоанна содержится подробный рассказ об исцелении слепорожденного (Ин. 9:1–7). Наконец, и Матфей, и Лука упоминают об исцелении Иисусом *многих* слепых (Мф. 15:31; 21:14; Лк. 7:21).

Тема слепоты не играет сколько-нибудь заметной роли в Ветхом Завете, где нет ни одного примера чудесного избавления от слепоты под действием силы Божией. Тем не менее упоминания о слепоте и слепых встречаются неоднократно. Обращаясь к Моисею, Бог говорит: *Кто дал уста человеку? кто делает немым, или глухим, или зрячим, или слепым? не Я ли Господь [Бог]?* (Исх. 4:11). В Псалтири говорится о том, что *Господь отверзает очи слепым* (Пс. 145:8). У пророка Исаии обетование эры Нового Завета, благословенного дня Господня, связано с исцелением от слепоты: *И в тот день глухие услышат слова книги, и прозрят из*

тьмы и мрака глаза слепых (Ис. 29:18)*; тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзутся* (Ис. 35:5).

По мнению ряда ученых, евреи, ожидавшие Мессию на протяжении многих веков, не предполагали, что Он будет Целителем: «Нет ни одного еврейского литературного памятника до 70 года, где Мессия описывался бы как Тот, Кто придет и исцелит больных или даст зрение слепым»[64]. Это утверждение, однако, верно лишь отчасти и может быть оспорено. Одно из пророчеств книги Исаии, цитируемое евангелистом Матфеем применительно к Иисусу (Мф. 12:18–21), содержит в числе прочего обетование об избавлении от слепоты:

> *Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине; не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова. Так говорит Господь Бог... Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме — из темницы* (Ис. 42:1–7).

Конечно, речь у Исаии идет об избавлении от духовной слепоты и возвращении духовного зрения. Тем не менее

[64] *Charlesworth J. H.* Solomon and Jesus: The Son of David in Ante-Markan Tradition. P. 150.

нельзя не усматривать связь между обетованиями Ветхого Завета и теми рассказами о чудесах Иисуса, которые мы находим в Евангелиях. Эту связь хорошо видели евангелисты, особенно Матфей, неоднократно заостряющий на ней внимание читателя. Цитированный текст из книги пророка Исаии он приводит в непосредственной связи с исцелениями, совершаемыми Иисусом, и в подтверждение того, что Он — Сын Давидов, обетованный Мессия:

> *И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их всех и запретил им объявлять о Нем, да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы; и на имя Его будут уповать народы. Тогда привели к Нему бесноватого слепого и немого; и исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить и видеть. И дивился весь народ и говорил: не это ли Христос, Сын Давидов?* (Мф. 12:15–23).

Что же касается духовной слепоты, то это одна из важных тем евангельского повествования: очень часто Иисус обвиняет в слепоте своих оппонентов — фарисеев и книжников (Мф. 15:14; 23:16, 17, 19; Лк. 6:39). В Евангелии от Иоанна проводится прямая параллель между исцелением от слепоты телесной и освобождением от слепоты духовной. Начав с рассказа об исцелении слепорожденного, евангелист затем приводит многочисленные высказывания Иисуса о Себе как

свете: *На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы* (Ин. 9:39); *Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме* (Ин. 12:46).

Из описанных в Евангелиях исцелений одно относится к раннему периоду деятельности Иисуса, до избрания двенадцати учеников: это исцеление двух слепцов. В Евангелии от Матфея оно следует сразу же за рассказом о воскрешении дочери Иаира и исцелении кровоточивой женщины (Мф. 9:27–31). Исцеление слепого в Вифсаиде (Мк. 8:22–26) происходит после третьей Пасхи, но до прихода Иисуса в Иерусалим на праздник кущей. Исцеление слепорожденного (Ин. 9:1–41) происходит в Иерусалиме на празднике кущей, а исцеление слепца (или, по версии Матфея, двух слепцов) в Иерихоне (Мф. 20:29–34; Мк. 10:46–52; Лк. 18:35–43) — непосредственно перед тем, как Иисус со славой вошел в Иерусалим, чтобы там встретить Свою последнюю Пасху. В этом порядке мы и рассмотрим указанные эпизоды.

Исцеление двух слепцов

Рассказ об исцелении Иисусом двух слепцов содержится только в Евангелии от Матфея. Это чудо происходит на обратном пути от дома Иаира после того, как Иисус воскресил его дочь:

> *Когда Иисус шел оттуда, за Ним следовали двое слепых и кричали: помилуй нас, Иисус, Сын Давидов!*

Когда же Он пришел в дом, слепые приступили к Нему. И говорит им Иисус: веруете ли, что Я могу это сделать? Они говорят Ему: ей, Господи! Тогда Он коснулся глаз их и сказал: по вере вашей да будет вам. И открылись глаза их; и Иисус строго сказал им: смотрите, чтобы никто не узнал. А они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той (Мф. 9:27–31).

В этом рассказе мы должны обратить внимание прежде всего на то, как слепые обращались к Иисусу. Выражение «Сын Давидов» встречается в Евангелии от Матфея в самом начале (Мф. 1:1) и указывает не столько на происхождение Иисуса из рода Давидова, сколько на то, что Он — обетованный Мессия. В Евангелии от Матфея об Иисусе неоднократно говорится как о Сыне Давидовом. Народ спрашивает: *Не это ли Христос, Сын Давидов?* (Мф. 12:23). Женщина-хананеянка обращается к Иисусу*: Господи, Сын Давидов* (Мф. 15:22). В Иерихоне слепые взывают: *Помилуй нас, Господи, Сын Давидов!* (Мф. 20:30–32). При входе Иисуса в Иерусалим народ приветствует Его криками: *Осанна Сыну Давидову!* (Мф. 21:9). Выражение «Сын Давидов» употребляется и в параллельных повествованиях двух других синоптиков.

С одной стороны, мы можем воспринимать выражение «Сын Давидов» в устах тех, кто обращался к Иисусу, просто как выражение почтения: таким образом они хотели подчеркнуть Его происхождение из царского рода. С другой стороны, Сын Давидов — наиболее распространенное наименование того Мессии, прихода Которого с нетерпением ожидал народ израильский. Спор Иисуса с иудеями о значении имени «Сын Давидов» (Мф. 22:41–46; Мк. 12:35–37; Лк. 20:41–44) имеет прямое отношение к пониманию роли и значения

Чудо исцеления двух слепых. *Фреска. XIV в.*

Мессии. Следовательно, называя Иисуса Сыном Давидовым, люди признавали Его мессианскую роль[65].

В более поздних комментариях, имеющих аллегорический характер, выражение «Сын Давидов» противопоставляется выражению «Сын Божий»: по мнению Оригена, употребление этого выражения указывает на духовную слепоту, которая соответствует слепоте физической[66]. Этому толкованию следует Марк Подвижник: «Слепец, взывающий и кричащий “Сыне Давидов, помилуй меня” — это молящийся телесно и еще не имеющий духовного знания. Когда же слепой прозрел и увидел Господа, уже не Сыном

[65] Подробнее о связи между представлением о Сыне Давидовом как обетованном Мессии и исцелениями см., в частности: *Novakovic L.* Messiah, the Healer of the Sick. P. 77–123.

[66] *Ориген*. Толкование на Евангелие от Матфея. 16, 9 (PG 13, 1401).

Давидовым, но Сыном Божиим исповедал Его, поклонившись Ему»[67].

Во-первых, однако, у Марка Подвижника в один общий образ сливаются два разных персонажа (Мк. 10:47–48 и Ин. 9:35–38). Во-вторых, в устах тех, кто обращался к Иисусу за помощью, выражение «Сын Давидов» могло быть синонимично выражению «Сын Божий» или, по крайней мере, очень близко к нему по смыслу: и то и другое указывало на Иисуса как Мессию. Оригенистическая традиция понимания выражения «Сын Давидов», как и многие другие аллегорические толкования тех или иных выражений и событий евангельской истории, лишена исторической достоверности.

Почему Иисус не сразу обратил внимание на двух слепцов, шедших за Ним по дороге и взывавших о помощи? Возможно, Он не хотел, чтобы чудо стало явно для других: это подтверждается и тем, что, совершив исцеление, Он запрещает им разглашать его. Чудо относится к тому периоду служения Иисуса, когда Он еще заботился о том, чтобы молва о Нем не распространялась широко.

Войдя в дом, Иисус прежде всего удостоверяется в вере слепцов в Его способность совершить чудо. Затем Он прикасается к их глазам и говорит: *По вере вашей да будет вам.* Исцеление происходит через Его прикосновение и слово.

А дальше повторяется история, которую мы помним по исцелению прокаженного. Ему Иисус сказал: *смотри, никому ничего не говори;* а он, выйдя, начал *провозглашать и рассказывать о происшедшем, так что* Иисус *не мог уже явно войти в город* (Мк. 1:44–45). В рассматриваемом эпизоде Иисус строго приказывает прозревшим слепцам*: смотрите,*

[67] *Марк Подвижник.* О законе духовном. 11 (PG 65, 908). Рус. пер.: С. 10 (по нумерации русского перевода это главы 13–14).

чтобы никто не узнал; а они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той. Как и в случае с прокаженным, в действиях прозревших мог отсутствовать злой умысел: они разглашали чудо потому, что были сами потрясены им.

Исцеление слепого в Вифсаиде

Следующий случай, о котором пойдет речь, ставит перед читателем много вопросов касательно способов исцеления. Он описан только у Марка:

> *Приходит в Вифсаиду; и приводят к Нему слепого и просят, чтобы прикоснулся к нему. Он, взяв слепого за руку, вывел его вон из селения и, плюнув ему на глаза, возложил на него руки и спросил его: видит ли что? Он, взглянув, сказал: вижу проходящих людей, как деревья. Потом опять возложил руки на глаза ему и велел ему взглянуть. И он исцелел и стал видеть все ясно. И послал его домой, сказав: не заходи в селение и не рассказывай никому в селении* (Мк. 8:22–26).

Этим повествованием открывается вторая половина Евангелия от Марка. Если в первой половине доминируют рассказы о чудесах, то во второй описаны только три чуда, причем два из них — исцеления слепых. Второй из этих случаев исцеления (Мк. 10:46–52) происходит непосредственно перед входом Иисуса в Иерусалим. Первому эпизоду

предшествует целая серия вопросов Иисуса, обращенных к ученикам: *Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?* (Мк. 8:17–18). Этими вопросами вводится тема духовной слепоты, доминирующая в том отрезке Евангелия, который размещен внутри тематической арки, образуемой первым и вторым случаями исцеления от слепоты[68].

На этом отрезке Евангелия от Марка мы встречаем наибольшую концентрацию диалогов между Иисусом и учениками — диалогов, в которых ученики проявляют непонимание того, что Он говорит и делает. За исключением Петра никто из них не может дать Ему внятного ответа, за кого они Его принимают (Мк. 8:27–38). Предсказание о предстоящих Ему страданиях и смерти встречает активный протест Петра (Мк. 8:31–33). Наедине с Учителем ученики спрашивают Его, почему они не смогли изгнать беса из отрока (Мк. 9:28–29). Его вторичное предсказание о Своей смерти вновь встречает их непонимание (Мк. 9:31–32). Они спорят между собой, кто из них больше, но Иисус ставит перед ними дитя и говорит, что тот, кто хочет быть первым, должен быть всем слугой (Мк. 9:33–37). Иоанн рассказывает Иисусу, как ученики запретили Его именем изгонять беса некоему человеку, не ходившему за ними, но Иисус объявляет, что они поступили неправильно (Мк. 9:38–40). Ученики недоумевают по поводу Его слов о разводе, и Он дает разъяснения (Мк. 10:10–12). Чрезвычайное недоумение учеников вызывают слова Иисуса о том, что богатому трудно спастись (Мк. 10:23–27). Иисус в третий раз предсказывает Свою смерть, а ученики только ужасаются и пребывают в страхе (Мк. 10:32–34). Наконец, двое сыновей

[68] См.: *Marcus J.* Mark 8–16. P. 589. См. также: *Santos N. F.* Slave of All. P. 148–149.

Зеведеевых подходят с нелепой просьбой посадить их по правую и левую руку от Него в славе Его; прочие ученики негодуют, и Иисус увещевает их (Мк. 10:35–45).

Все эти эпизоды умещаются на небольшом пространстве между одним и другим случаями исцеления от слепоты. И все они — каждый по-своему — раскрывают тему духовной слепоты, от которой ученики избавляются постепенно и поэтапно подобно слепому из первого эпизода, получающему исцеление в два этапа. Важную роль в этом процессе играет чудо Преображения, которое тоже уместилось внутри указанного тематического блока (Мк. 9:2–7). Преобразившись перед тремя учениками, Иисус приоткрывает им ту славу, которую Он имел у Отца прежде бытия мира (Ин. 17:5). Впрочем, их духовные очи пока еще не вполне открыты, и они эту славу воспринимают вполне эгоистически — по крайней мере, это относится к двум из трех свидетелей чуда Преображения (Мк. 10:35–36).

Итак, Иисус первым делом берет слепого за руку и выводит из города. Возможно, Он делает это для того, чтобы избежать публичности. Слепые не могли передвигаться самостоятельно, без поводыря, и этот слепой не сам приходит к Иисусу: его приводят. Однако теперь Иисус берет на Себя роль поводыря и ведет его за руку в то место, где должно произойти исцеление. Помимо буквального это имеет символический смысл: Иисус предстает перед нами как истинный *путеводитель слепых* (Рим. 2:19), в отличие от тех ложных поводырей, которых обличал Иисус, а вслед за ними апостол Павел (Рим. 2:17–21).

Само исцеление начинается с того, что Иисус плюет на глаза слепого. В чем смысл этого действия, мало понятного современному читателю? В Своей целительской практике, как она зафиксирована у евангелистов, Иисус трижды

Исцеление слепого. *Эль Греко. XVI в.*

использовал слюну. Согласно представлениям древних, слюна обладает определенными смягчающими и очищающими свойствами, которые позволяют использовать ее в качестве лекарственного средства (практика зализывания неожиданно возникшей кровоточащей раны является универсальной и сохраняется до сих пор). В то же время слюна воспринималась как носитель энергии и передатчик свойств того, кому она принадлежит. В этом смысле она может иметь как положительное, так и отрицательное действие.

В Ветхом Завете любые истечения из тела человека считались нечистыми (Лев. 15:1–18) и слюна человека, находящегося в нечистоте, воспринималась как передатчик этой нечистоты (Лев. 15:8). В Новом Завете Иисус радикально меняет представление о нечистоте. Будучи Сам носителем чистоты и святости, Он передает ее другим через прикосновение, а также через слюну, которая «заряжена Его святостью и действует разрушительно на демоническую силу»[69].

[69] *Marcus J.* Mark 8–16. P. 473–474.

Не вдаваясь в детальную дискуссию данной темы, получившей всестороннее рассмотрение в специальной литературе[70], отметим лишь два важных момента. Первое: тот факт, что Иисус в некоторых случаях использовал слюну, не имеет никакого отношения к медицине; Он не использовал слюну вместо лекарства, мази, масла или иного медицинского средства. Второе: использование Им слюны никоим образом не связано с существовавшими в Его время магическими практиками и обычаями.

Мы также не можем согласиться с тем, что это действие имело символический или педагогический смысл[71]. На наш взгляд, слюна использовалась Иисусом эпизодически в качестве одного из средств для передачи исцеляемому Своей собственной энергии, силы и святости.

В рассматриваемом эпизоде Иисус дважды возлагает руки на слепого. Выражение *возложил на него руки* обычно указывает на возложение рук на голову (Чис. 27:23; Втор. 34:9). Однако слова *опять возложил руки на глаза ему* (Мк. 8:25) указывают на то, что, вероятно, и в первый раз Иисус возложил руки не на голову, а на глаза исцеляемого.

Вопрос Иисуса в большинстве древних рукописей передан как прямая речь: *Видишь ли что-нибудь?* Ответ в буквальном переводе звучит так: «Вижу людей, что (потому что) как деревья вижу ходящими». Грамматическая конструкция фразы не соответствует нормам греческого языка и, возможно, передает некую арамейскую фразу, восстановить которую можно лишь гипотетически. Не исключено, что сама конструкция фразы призвана проиллюстрировать неуверенность

[70] См., в частности: *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 306–311.

[71] Так полагал А. Иеремиас. См.: *Jeremias A.* Babylonisches im Neuen Testament. S. 108.

и замешательство слепого в тот момент, когда зрение начало возвращаться к нему, но еще не вернулось полностью.

После того как Иисус вторично возлагает руки на его глаза, зрение возвращается к нему полностью. Постепенное возвращение зрения передается пятью терминами, следующими один за другим: ἀναβλέψας («взглянув», буквально «посмотрев вверх» или «снова увидев», то есть «обретя зрение»), βλέπω («вижу»), ὁρῶ («вижу»), διέβλεψεν («взглянул», возможный перевод: «посмотрел перед собой», «увидел ясно»), ἐνέβλεπεν («увидел»). Этот тщательно подобранный комплект терминов, относящихся к сфере зрения, подчеркивает экстраординарность описываемого события и то, что зрение возвращается к человеку не одномоментно, а постепенно.

Почему Иисус не мог сразу исцелить слепого? Почему потребовалось дважды возлагать на него руки, плевать ему на глаза, задавать вопрос? Почему сначала слепой увидел *людей, как деревья* (Мф. 8:24) и лишь со второго захода стал видеть ясно? Исчерпывающий ответ на эти вопросы мы дать не можем. Однако мы должны исключить такое понимание, при котором Иисус *не может* с первого раза исцелить слепого и прилагает какие-то особые усилия для этого. Неспособность слепого сразу же ясно увидеть то, что его окружает, обусловлена не отсутствием у Иисуса достаточных сил или возможностей, чтобы обеспечить моментальный эффект, а субъективными факторами, связанными с особенностями организма самого исцеляемого. Подобно тому как в медицинской практике организм больного может не сразу отреагировать на лечение и подобно тому как, просыпаясь после глубокого сна, человек протирает глаза и не сразу ясно видит окружающий мир, в описываемом эпизоде исцеляемый не сразу увидел проходящих людей: поначалу они показались ему похожими на деревья.

Постепенное возвращение зрения исцеленному можно сравнить с состоянием человека, которого выпускают на свет после длительного пребывания в темнице и в оковах. Это состояние мастерски описано Платоном:

> Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?.. А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза?.. А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят... Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи...[72]

[72] *Платон*. Государство. VII, 515c–516a. С. 296–297.

Окончание истории исцеления слепого в наиболее авторитетных древних рукописях звучит так: «И отослал его в дом его, сказав: даже в селение не заходи»[73]. Это, по-видимому, означает, что слепой жил вне Вифсаиды, откуда Иисус вывел его за руку. Ему больше не было нужды возвращаться в Вифсаиду: теперь он мог сам, без помощи поводырей, дойти до дома.

Исцеление слепорожденного в Иерусалиме

Следующий случай, который должен быть рассмотрен, описан в Евангелии от Иоанна. Это Евангелие содержит наименьшее число чудес в сравнении с другими Евангелиями (всего шесть), и каждое описанное в нем чудо вправлено в определенный богословский контекст. Сама история исцеления занимает в 9-й главе Евангелия сравнительно небольшое пространство: семь стихов (1–7). Однако оставшаяся часть главы (стихи 8–41) является прямым продолжением этой истории. Таким образом, собственно рассказ о чуде занимает около $^1/_6$ данной главы: все остальное — это богословский комментарий к нему.

Некоторые детали повествования напоминают нам только что рассмотренный сюжет из Евангелия от Марка:

[73] Novum Testamentum graece. P. 116.

> *И, проходя, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но* это для того, *чтобы на нем явились дела Божии. Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. Доколе Я в мире, Я свет миру. Сказав это, Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому, и сказал ему: пойди, умойся в купальне Силоам, что значит: посланный. Он пошел и умылся, и пришел зрячим* (Ин. 9:1–7).

Прежде всего мы должны отметить, что это единственное во всем корпусе Евангелий упоминание о человеке, слепом *от рождения*. В других случаях мы не знаем никаких подробностей о слепых, которых исцеляет Иисус: от рождения ли они были слепыми или стали таковыми на каком-то этапе своей жизни, и если да, то по какой причине. Можно предположить, что слепой, описываемый Иоанном, — единственный слепорожденный из всех упоминаемых в Евангелиях слепцов. Поэтому рассказанная Иоанном история имеет особый смысл, отраженный в восторженных словах самого исцеленного: *От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному* (Ин. 9:32).

Вопрос учеников отражает распространенное в иудейской традиции представление о том, что болезнь человека может быть наказанием за грехи его родителей или предков. Отчасти это представление базируется на словах из книги Исход о том, что *Бог наказывает детей за вину отцов до третьего и четвертого* рода (Исх. 20:5; 34:7; Чис. 14:18). Однако, чтобы правильно понять смысл этих слов, их следует

рассматривать внутри того контекста, в каком они произносились. А контекстом была вторая заповедь закона Моисеева, касающаяся запрета на идолопоклонство:

> *Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого* рода, *ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои* (Исх. 20:4–6; Втор. 5:8–10).

Исцеление слепорожденного Иисусом Христом. *В. И. Суриков. 1888 г.*

Из текста следует, что за грехи одного поколения расплачиваются следующие поколения, так же как и благословение Божие передается от одного поколения к другому. Как это часто бывает в Ветхом Завете, речь не идет о личной судьбе тех или иных людей: речь идет о судьбе всего народа («дети» и «отцы» в данном случае — коллективные наименования, указывающие на разные поколения).

Индивидуализм вообще не характерен для библейского восприятия мира и человека. С точки зрения Библии человек — не изолированный индивидуум, а часть целого: семьи, рода, народа, человечества. Люди связаны между собой

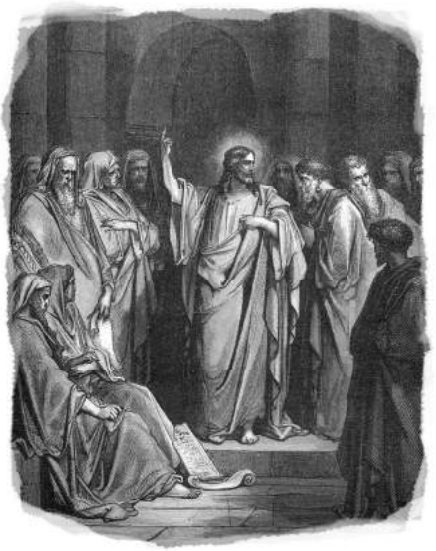
Христос и книжники. *Веронезе. 1560 г.*

многочисленными незримыми нитями, протягивающимися в том числе и от одного поколения к другому. У каждого поколения есть свое наследие — доброе и дурное. Не случайно Иисус обличал Своих современников, книжников и фарисеев, за то, что они повторяют дела своих отцов. Логику этих обличений нелегко понять людям, воспитанным на представлении о том, что каждый человек отвечает только за самого себя:

> *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников, и говорите: если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в* пролитии *крови пророков; таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков; дополняйте же меру отцов ваших* (Мф. 23:29–32).

В этих словах в полной мере отражено представление о том, что вина отцов переносится на детей; однако

происходит это лишь в том случае, если дети повторяют грехи отцов. Каждое новое поколение, сделав выбор в пользу добра, может сбросить с себя груз ответственности за зло, полученный в наследство от предков.



Спор Христа с фарисеями. *Доре. 1860-е гг.*

Вопрос учеников о причине, по которой человек родился слепым, вполне укладываясь в границы мировоззрения, сформированного под воздействием иудейской традиции, в то же время отражает универсальный вопрос о смысле страданий — вопрос, которым рано или поздно задается всякий человек, к какому бы народу он ни принадлежал, в какую эпоху ни жил. Кто виноват в том, что человек болеет, страдает, что он рождается с теми или иными физическими недостатками? Многие философские системы и течения пытались найти ответ на этот вопрос.

Однако Иисус переводит внимание учеников с вопроса «кто виноват?» на вопрос «что делать?». Наличие в мире неравенства, в том числе врожденного, и того, что по человеческим меркам кажется несправедливостью, для Иисуса — не повод к философским рассуждениям, а призыв к действию. Он отвечает ученикам коротко: чтобы понять причину болезни, вовсе не обязательно искать виноватого; виноватых может и не быть; болезнь может быть следствием того, что Бог особым образом отметил человека, чтобы явить на нем Свои дела.

В данном случае под делами Божиими понимается исцеление, которое Иисус намерен совершить. Но тот факт,

что человек родился слепым, тоже относится к категории дел Божиих. Господь не только *умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит... делает нищим и обогащает, унижает и возвышает* (1 Цар. 2:6–7): в Его власти также послать человеку болезнь и освободить его от нее. Именно такой случай мы имеем в истории библейского Иова, которого Бог подверг испытаниям, в том числе тяжелой болезни, чтобы на нем явились дела Божии. Как мы видели, Иов прекрасно понимает, Кто послал ему болезнь и от Кого ждать исцеления.

В следующих словах Иисуса содержится предсказание о Его смерти: слова *доколе есть день* указывают на оставшееся время Его земной жизни, а слова *придет ночь* указывают на Его страдание и смерть. Похожее и по форме, и по смыслу предсказание мы находим в Евангелии от Матфея: *Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених...* (Мф. 9:15). В Евангелии от Луки Иисус говорит: *Се, изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня и завтра, и в третий день кончу* (Лк. 13:32). Иисусу было присуще острое сознание того, что Ему отпущено на земле лишь краткое время, и Он неоднократно намекал и прямо говорил об этом ученикам.

Терминологию дня и ночи Иисус использовал и в других случаях, а именно — в загадочных, не понятых учениками словах, сказанных по случаю болезни Лазаря: *Не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним* (Ин. 11:9–10). И в случае с Лазарем, и в эпизоде со слепорожденным термины «день» и «ночь» имеют одинаковую смысловую нагрузку. Их следует понимать в контексте того богословия света, которое пронизывает Евангелие от Иоанна от начала до конца.

Тема света — лейтмотив всего корпуса Иоанновых писаний, включая Евангелие, три соборных послания и Апокалипсис. Термин «свет» применяется Иоанном и к Иисусу, и к Богу. Четвертое Евангелие начинается целой серией утверждений о Слове Божием как Свете: *В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его... Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1:4–5, 9). Далее в беседе с Никодимом Иисус говорит: *Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы* (Ин. 3:19). В храме Иерусалимском Иисус говорит народу: *Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* (Ин. 8:12). За шесть дней до Своей последней Пасхи Иисус скажет: *Еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света... Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме* (Ин. 12:35–36, 46).

В своем 1-м послании апостол Иоанн пишет: *И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин. 1:5). Последняя фраза представляет собой, вероятно, одно из «изречений Иисуса» (λόγια Ἰησοῦ), которые запомнились ученикам и вошли в новозаветный канон. Та форма, в которой Иоанн передает это изречение, указывает на то, что оно принадлежит не ему, а Самому Иисусу. Продолжение же этой фразы, возможно, является комментарием к ней Иоанна: *Если мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине* (1 Ин. 1:6).

В этом мире свету противостоит тьма, дню — ночь, добру — зло, жизни — смерть, истине — ложь, вере — неверие.

Иисус является носителем света, Его противники, напротив, олицетворяют тьму. Именно в контексте данного противопоставления следует понимать историю исцеления слепорожденного, которая является мощным подтверждением того, что́ Иисус говорит о Себе. Объявив, что Он есть свет, Он затем обращается к слепорожденному и дарует ему зрение.

Способ, при помощи которого Он исцеляет слепорожденного, отчасти напоминает тот, который описывается у Марка в истории исцеления Вартимея. Там Иисус плюет на глаза слепого, здесь Он плюет на землю и делает *брение из плюновения* (Ин. 9:6), то есть смесь из слюны и земли. Этим импровизированным составом Он помазывает глаза слепого. Однако исцеление наступает не сразу. Иисус отправляет слепого на купальню Силоам, и зрение возвращается к нему там — после погружения в воду.

Воды Силоама, текущие тихо, упоминаются в книге пророка Исаии (Ис. 8:6). Силоамская купель представляла собой резервуар, в который стекали воды из источника Гихон, расположенного на юго-востоке Иерусалима, в Кедронской долине. По приказу царя Езекии от этого источника был прорублен полукилометровый тоннель к Силоамскому пруду (4 Цар. 20:20). Вода Силоама использовалась в церемониальных целях (в праздник кущей ее торжественно возливали на жертвенник храма), а также для ритуальных омовений. Возможно, вода Силоамской купели имела репутацию целительной подобно воде купели Вифезда, о которой упоминается в связи с исцелением расслабленного в том же Евангелии (Ин. 5:2).

Почему Иисус не сразу исцелил слепого, а отправил его к купальне? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны

вновь вспомнить, что Иисус не всегда исцелял людей сразу: иногда Он делал это в несколько этапов, причем исцеление могло произойти уже не в Его присутствии (Лк. 17:14). Возможно, Он поступал так, чтобы чудо не получило огласки; возможно, по какой-то иной причине. Можно указать также на типологическое сходство способа, при помощи которого Иисус исцелил слепорожденного, с тем, который использовал пророк Елисей для исцеления Неемана Сириянина: тот был послан омыться в Иордане, и после семикратного омовения с него сошла проказа (4 Цар. 5:10–14).

Рассматриваемый эпизод имеет прямое отношение к еще одной важной богословской теме Евангелия от Иоанна — воды как источника жизни. Эта тема, проходящая красной нитью через начальные главы четвертого Евангелия[74], с наибольшей полнотой раскрывается в беседах с Никодимом и самарянкой. В первой из бесед Иисус говорит о рождении от воды и Духа, то есть о крещении (Ин. 3:5). Во второй беседе, происходящей у колодца, Он использует символ воды для раскрытия темы вечной жизни, источником которой является Он Сам: *Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную* (Ин. 4:13–14).

Не случайно уже в ранней Церкви история исцеления слепорожденного рассматривалась как один из прообразов крещения. Сохранилось девять изображений этого сюжета на фресках раннехристианских катакомб. Чтение данного отрывка из Евангелия от Иоанна входило в круг чтений,

[74] *Lightfoot R. H.* St. John's Gospel. P. 121.

предшествовавших совершению таинства Крещения над оглашенными[75].

Как и в случае с одним из десяти исцелившихся прокаженных, бывший слепой возвращается обратно. Слова *пришел зрячим* не указывают, куда именно пришел слепой: к Иисусу или на то место, где он обычно находился. Следующая его встреча с Иисусом станет увенчанием его спора с иудеями, описанного евангелистом тщательно и подробно. Косвенными участниками спора становятся родители бывшего слепого, а также посторонние люди, которые с трудом распознавали в нем того, кто еще недавно занимался попрошайничеством на глазах у всего народа:

> *Тут соседи и видевшие прежде, что он был слеп, говорили: не тот ли это, который сидел и просил милостыни? Иные говорили: это он, а иные: похож на него. Он же говорил: это я. Тогда спрашивали у него: как открылись у тебя глаза? Он сказал в ответ: Человек, называемый Иисус, сделал брение, помазал глаза мои и сказал мне: пойди на купальню Силоам и умойся. Я пошел, умылся и прозрел. Тогда сказали ему: где Он? Он отвечал: не знаю.*
>
> *Повели сего бывшего слепца к фарисеям. А была суббота, когда Иисус сделал брение и отверз ему очи. Спросили его также и фарисеи, как он прозрел. Он сказал им: брение положил Он на мои глаза, и я умылся, и вижу. Тогда некоторые из фарисеев говорили: не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы. Другие говорили: как может человек грешный творить такие чудеса? И была между ними распря.*

[75] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 380–381.

Исцеление слепорожденного. *В. П. Худояров. 1860-е гг.*

Опять говорят слепому: ты что скажешь о Нем, потому что Он отверз тебе очи? Он сказал: это пророк.
Тогда Иудеи не поверили, что он был слеп и прозрел, доколе не призвали родителей сего прозревшего и спросили их: это ли сын ваш, о котором вы говорите, что родился слепым? как же он теперь видит? Родители его сказали им в ответ: мы знаем, что это сын наш и что он родился слепым, а как теперь видит, не знаем, или кто отверз ему очи, мы не знаем. Сам в совершенных летах; самого спроси́те; пусть сам о себе скажет. Так отвечали родители его, потому что боялись Иудеев; ибо Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признает Его за Христа, того отлучать от синагоги. Посему-то родители его и сказали: он в совершенных летах; самого спроси́те.
Итак, вторично призвали человека, который был слеп, и сказали ему: воздай славу Богу; мы знаем, что Человек Тот грешник. Он сказал им в ответ: грешник

ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу. Снова спросили его: что сделал Он с тобою? как отверз твои очи? Отвечал им: я уже сказал вам, и вы не слушали; что еще хотите слышать? или и вы хотите сделаться Его учениками? Они же укорили его и сказали: ты ученик Его, а мы Моисеевы ученики. Мы знаем, что с Моисеем говорил Бог; Сего же не знаем, откуда Он. Человек прозревший *сказал им в ответ: это и удивительно, что вы не знаете, откуда Он, а Он отверз мне очи. Но мы знаем, что грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает. От века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному. Если бы Он не был от Бога, не мог бы творить ничего. Сказали ему в ответ: во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь? И выгнали его вон.*

Иисус, услышав, что выгнали его вон, и найдя его, сказал ему: ты веруешь ли в Сына Божия? Он отвечал и сказал: а кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него? Иисус сказал ему: и видел ты Его, и Он говорит с тобою. Он же сказал: верую, Господи! И поклонился Ему (Ин. 9:8–38).

История распадается на пять эпизодов, выделенных нами при помощи абзацев. В первом эпизоде бывший слепой беседует с окружающими, в третьем его родители беседуют с фарисеями. Второй и четвертый содержат описание его полемики с фарисеями. Наконец, в пятом он снова встречает Иисуса. Все повествование, за исключением третьего эпизода, в котором бывший слепой упоминается, но не присутствует лично, представляет собой детально прописанную историю постепенного

и последовательного освобождения бывшего слепого от духовной слепоты.

Вначале, общаясь с соседями, он лишь констатирует факт исцеления, рассказывая о том, как оно произошло. Он не дает этому факту никакой интерпретации. Того, Кто совершил исцеление, он обозначает словами: «Человек, называемый Иисус». Он не знает этого Человека, не может ответить, где Он.

Затем слепой оказывается перед фарисеями, которым в ответ на их вопрос повторяет всю историю своего исцеления. Они вступают в спор между собой: одни говорят, что этот Человек не от Бога, потому что нарушает субботу; другие спрашивают: как может грешник творить такие чудеса? Когда бывшего слепого спрашивают, что он думает об исцелившем его, он отвечает кратко и емко: *это пророк*. Здесь мы уже имеем определенную, четко заявленную позицию. Она еще далека от исповедания Иисуса Сыном Божиим, но уже совсем не похожа на то, что бывший слепой говорил окружающим. Свою позицию он формулирует, ясно сознавая, что она придется не по вкусу собеседникам.

Следующий эпизод интересен тем, что показывает, на каком фоне развивалась полемика бывшего слепого с фарисеями, а также — из какой семьи он вышел. Здесь появляются те самые родители, о которых ученики спрашивали Иисуса — не они ли виноваты в том, что человек родился слепым? Они полностью дистанцируются от произошедшего, дважды произносят *не знаем*, подчеркивая свою полную непричастность к инциденту.

В четвертом эпизоде фарисеи занимают более твердую позицию. Между ними больше нет споров, они «знают», что Человек Тот грешник. Откуда они это знают? Из того,

что Он нарушает субботу, и из того, что Он не похож на них, Моисеевых учеников. Они предлагают бывшему слепому *воздать славу Богу*. Каким образом? Очевидно, признав, что Иисус — грешник. Однако он воздает славу Богу по-иному. Он отвечает: *грешник ли Он, не знаю; одно знаю, что я был слеп, а теперь вижу* (Ин. 9:25). В данном случае первая часть фразы скорее имеет риторический характер: «не знаю» в устах бывшего слепого означает совсем не то же самое, что оно означало в устах его родителей. Акцент здесь делается на второй части фразы: бывший слепой заявляет о том, что́ для него является очевидным и неопровержимым фактом.

Фарисеи, хотя и заняли твердую позицию, все еще терзаются сомнениями и потому задают бывшему слепцу все новые и новые вопросы. Здесь уже он переходит в наступление: он им все рассказал, но они не слушали; что́ им еще от него надо? Его вопрос, не хотят ли они стать учениками Иисуса, звучит раздраженно: он негодует на их духовную слепоту. Фарисеи отвечают еще более раздраженно, укоряя слепого в том, что он ученик Иисуса. Монолог слепого расставляет все точки над «i»: от века не слыхано, чтобы кто отверз очи слепорожденному; обычный грешник не мог совершить такое чудо; Бог слушает только тех, *кто чтит Бога и творит волю Его* (Ин. 9:25).

Бывший слепой — в одном шаге от того, чтобы исповедать Иисуса Сыном Божиим. Но необходимый для этого шаг делает не он. Сам Иисус разыскивает его в храме, чтобы задать ключевой вопрос, от ответа на который зависит будущее этого человека, его судьба в вечности: *Ты веруешь ли в Сына Божия?* В греческом тексте фраза построена таким образом, что смысловой акцент падает на слово «ты». Смысл фразы такой: *они* не веруют, а *ты*

веруешь? Бывший слепой отвечает вопросом на вопрос, то ли не понимая, то ли желая окончательно уяснить для себя, о Ком идет речь.

Ответ Иисуса в буквальном переводе звучит так: «И видел (ты) Его, и говорящий с тобой — Он есть». Слово «видел» относится к их первой встрече. Обращенное к слепорожденному, оно имеет особый смысл: Иисус — первый, Кого ты увидел, когда прозрел; Он даровал тебе зрение. Слово «говорящий» указывает на вторую встречу. Тогда наконец бывший слепой исповедует Иисуса Господом и поклоняется Ему.

В общем контексте богословия Иоанна слова *Верую, Господи,* сопровождающиеся поклонением, однозначно указывают на признание Иисуса Богом. Евангелие от Иоанна начинается с торжественного утверждения о том, что Иисус — Слово Божие, Которое изначально было Богом, а в завершающих главах содержит исповедание: *Господь мой и Бог мой!* (Ин. 20:28). Между этими двумя утверждениями — множество сюжетов, каждый из которых по-своему раскрывает истину о том, что Иисус есть воплотившийся Бог.

История исцеления слепорожденного является одним из таких сюжетов. Она демонстрирует последовательный переход человека от состояния духовной слепоты к полному прозрению, выражающемуся в исповедании Иисуса Сыном Божиим, Господом и Богом. Именно это исповедание дает ключ к пониманию слов Иисуса, с которых начался рассказ: человек родился слепым для того, чтобы на нем были явлены дела Божии.

В ответ на исповедание Фомы Иисус говорит: *Ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны невидевшие и уверовавшие* (Ин. 20:29). Эти слова опять же имеют отношение

Уверение Фомы. *Фреска. XVI в.*

и ко всему богословию четвертого Евангелия, и к истории исцеления слепорожденного. Он был невидевшим, а стал уверовавшим. Его оппоненты, напротив, не просто остались в том состоянии духовной слепоты, в котором пребывали: они даже еще больше утвердились в нем.

Параллельно с тем, как проясняется сознание бывшего слепого, фарисеи становятся все более и более непримиримыми в своем отношении к Иисусу. Поначалу они как будто просто интересуются случившимся. Потом между ними происходит спор: они делятся на тех, кто отвергает Иисуса, и тех, кто задает вопросы. В какой-то момент они заявляют, что знают, что Иисус — грешник, но при этом продолжают уточнять, как произошло исцеление. Наконец они окончательно укореняются в своей слепоте, объявляют, что не желают иметь ничего общего с Иисусом, а бывшего слепого выгоняют вон со словами: *Во грехах ты весь родился, и ты ли нас учишь?* (Ин. 9:34). Все аргументы исчерпаны, убедить исцеленного в своей правоте им не удалось; им ничего не остается, как обвинить его самого в грехах.

Вся эта история представляет собой пародию на судебное расследование. Одновременно она является репетицией суда над Иисусом. Подобно синедриону, фарисеи собрались, чтобы допросить свидетеля, но допрос осуществляется ими не беспристрастно, и с каждым новым его витком они все более укрепляются во мнении, что *Человек Тот*

грешник (Ин. 9:24). Главным же Его грехом объявляется нарушение субботы:

> ...То, что последовало за чудесным исцелением слепого, воистину представляет собою самую густую и ледяную тьму сердца и ума человеческого, тьму, которая... лежит как мрачная тень под ярким светом Солнца — Христа. Сие есть страшная тьма слепого сердца и ума фарисейского. Фарисеи не только не обрадовались тому, что слепой нищий, сидевший у их храма, прозрел, но даже почувствовали себя оскорбленными и разгневались. Ведь их храм давно уже превратился в караульную будку Субботы, так же как и вся вера их превратилась в поклонение богине Субботе. Они не спрашивают исцеленного слепца с соучастием: «Как ты смог прожить столько лет слепым?» — они грубо набрасываются на него, вопрошая, словно стражники: «Как ты посмел прозреть в субботу? И как Тот, Кто тебя исцелил, посмел сделать сие в субботу? Не от Бога Этот Человек, — говорят они, — потому что не хранит субботы». Для них, таким образом, от Бога тот человек, который всю субботу спит, никуда не выходя из своей комнаты, чтобы не осквернить каким-нибудь шагом, делом или прикосновением; а не Тот, Кто в субботу даровал зрение слепорожденному! И по их полуночной логике, первый святит день субботний, а Второй — нет[76].

Отметим, что слова *во грехах ты весь родился* образуют своеобразную тематическую арку с началом повествования,

[76] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 1. С. 434–435.

когда ученики спрашивали Иисуса, кто виноват, что человек *родился* слепым. Этот параллелизм призван подчеркнуть, что если ученики получили исчерпывающий ответ на свой вопрос, то фарисеи, напротив, ничему не научились из истории исцеления слепорожденного.

Фарисеи называют себя Моисеевыми учениками, тем самым противопоставляя Моисея Иисусу. Со Своей стороны Иисус неоднократно упоминает имя Моисея в беседах с иудеями. В одной из таких бесед Он говорит им: *Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?* (Ин. 5:45–47).

Иисус подчеркивал преемственность Своего учения от Моисеева законодательства. В Нагорной проповеди Он говорит: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5:17–18). В одной из притч Авраам говорит богачу, находящемуся в аду и ходатайствующему за своих братьев: *У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их*. Богач возражает: *Нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются*. Тогда Авраам говорит: *Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят* (Лк. 16:29–31).

Ссылка фарисеев на Моисея, с точки зрения Иисуса, не имеет ни малейшей легитимности. Они не являются его законными наследниками, потому что усвоили только внешнюю сторону его законодательства: внутреннее содержание Ветхого Завета от них сокрыто. Если бы они были

подлинными последователями Моисея и пророков, они уверовали бы и в Иисуса. К этой теме Он возвращается вновь и вновь в Своих поучениях и притчах.

Моисей, разбивающий Скрижали Завета. *Рембрандт. 1659 г.*

Повествование об исцелении слепорожденного завершается диалогом Иисуса с фарисеями, суммирующим богословское содержание всей этой истории — одной из самых длинных во всем корпусе Нового Завета:

> *И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы. Услышав это, некоторые из фарисеев, бывших с Ним, сказали Ему: неужели и мы слепы? Иисус сказал им: если бы вы были слепы, то не имели бы* на себе *греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас* (Ин. 9:39–41).

Здесь не только раскрывается причина конфликта между Иисусом и иудеями, но и говорится о последствиях этого конфликта для них. О Себе Иисус говорит: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6). Иудеям Он возвещает: *...И познáете истину, и истина сделает вас свободными*. Но они отвечают Ему: *Мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?* (Ин. 8:32–33). Они уверены в том, что знают истину и не нуждаются ни в освобождении, ни в Освободителе. Действие Его благодати на них не распространяется, но не потому, что Он этого не хочет, а потому, что они этого не хотят: «Христос пришел

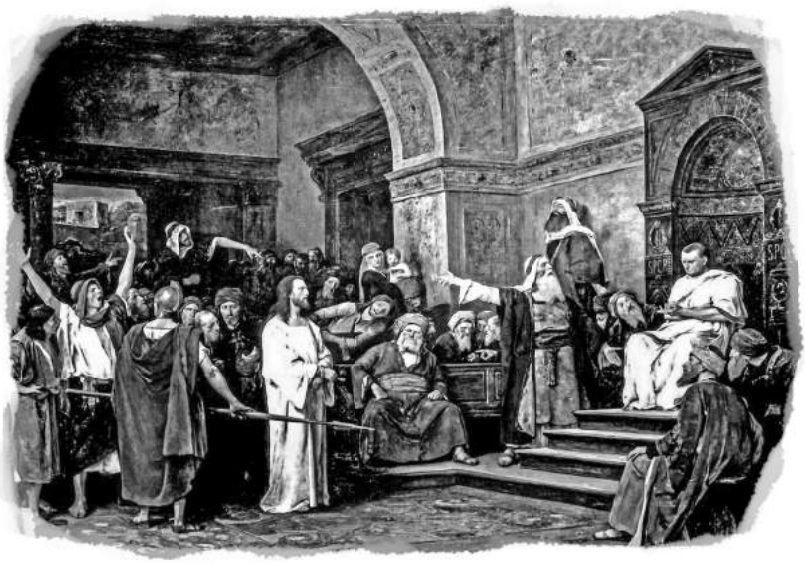
открыть глаза и сердца тех, кто ищет истину. Но те, кто уверен, что они уже в истине, что они все знают, не зная Христа, и им уже нечему учиться, — пребывают во тьме. Их глаза и их сердца закрыты для Бога»[77].

Сын Божий представлен в Евангелиях отнюдь не как благостный целитель, который раздает благодеяния всем подряд, а люди их с благодарностью принимают. Его пришествие в мир проводит четкий водораздел между верой и неверием, светом и тьмой, добром и злом. Те, кто на стороне добра, признаю́т в Нем сначала пророка, потом посланника Божия, а в конце концов Господа и Бога. На тех же, кто на стороне зла, Его проповедь и совершаемые Им чудеса оказывают лишь отрицательное воздействие: они еще больше коснеют в упорстве и неверии.

В разных вариациях эта тема возникает в прямой речи Иисуса многократно. Своим ученикам Он говорит: *Не мир пришел Я принести, но меч* (Мф. 10:34); *Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери...* (Лк. 12:51–53).

История исцеления слепорожденного является лишь одним из примеров, подтверждающих истинность слов Иисуса. В этой истории бывший слепой и его родители оказались по разные стороны водораздела. Они пытаются сохранить нейтралитет, но нейтралитета в делах веры быть не может. Если человек оказывается перед выбором между светом и тьмой, добром и злом, верой и неверием, он не

[77] *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 1. С. 129.



Христос перед Пилатом. *М. Мункачи. 1881 г.*

может просто отойти в сторону: хочет этого или не хочет, он вынужден занять ту или иную позицию.

Понтий Пилат не хотел выносить собственного суждения относительно виновности или невиновности Иисуса: он попытался дистанцироваться от решения вопроса, умыв руки. Однако дистанцированность была лишь видимой: в действительности он принял на себя полную ответственность за вынесение смертного приговора.

Иисус дает каждому человеку право выбора, Он никому ничего не навязывает. Но, будучи носителем абсолютного добра и абсолютной истины, Он вторгается в этот мир, где добро перемешано со злом, а свет с тьмой, и рассекает его на две части мечом Своего слова. Это слово *живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные* (Евр. 4:12).

Мечом обоюдоострым становятся и чудеса Иисуса, которые действуют на людей так же, как Его слово. Одних они

приводят к вере, других заставляют укрепляться в неверии; одни благодаря им прозревают, другие, наоборот, обнаруживают свою слепоту.

Своим пришествием в мир Сын Божий не останавливает действие зла в мире и в людях. Последняя глава Апокалипсиса включает такие слова: *Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святый да освящается еще* (Откр. 22:11). Это отнюдь не призыв к тому, чтобы каждый поступал как хочет: добрый преуспевал в добре, а злой укоренялся в зле. Это констатация того факта, что Бог способен помочь людям преодолеть зло в самих себе только в том случае, если они этого хотят; Он может исцелить их от болезней, только если они этого желают; Он может открыть их духовные очи, только если они содействуют Ему в этом.

Исцеление слепого Вартимея

Последний из упомянутых в Евангелиях случаев исцеления от слепоты относится к самому концу общественного служения Иисуса. Он отражен в трех синоптических Евангелиях. Приведем его по версии Марка:

> *Приходят в Иерихон. И когда выходил Он из Иерихона с учениками Своими и множеством народа, Вартимей, сын Тимеев, слепой сидел у дороги, прося* милостыни. *Услышав, что это Иисус Назорей, он начал кричать*

Монастырь Искушения близ Иерихона

и говорить: Иисус, Сын Давидов! помилуй меня. Многие заставляли его молчать; но он еще более стал кричать: Сын Давидов! помилуй меня. Иисус остановился и велел его позвать. Зовут слепого и говорят ему: не бойся, вставай, зовет тебя. Он сбросил с себя верхнюю одежду, встал и пришел к Иисусу. Отвечая ему, Иисус спросил: чего ты хочешь от Меня? Слепой сказал Ему: Учитель! чтобы мне прозреть. Иисус сказал ему: иди, вера твоя спасла тебя. И он тотчас прозрел и пошел за Иисусом по дороге (Мк. 10:46–52).

У Луки слепой не назван по имени: *один слепой сидел у дороги*. Он услышал, что мимо проходит народ, и спросил: *Что это такое?* Ему ответили, *что Иисус Назорей идет*. Тогда он закричал: *Иисус, Сын Давидов! помилуй меня*. И далее повествование практически полностью совпадает с Марком. В конце добавлено, что после исцеления слепого *весь народ, видя это, воздал хвалу Богу* (Лк. 18:35–43).

Версия Матфея отличается от версий Марка и Луки. У Матфея речь идет о двух слепых: они вдвоем слышат, что Иисус идет мимо; вдвоем начинают взывать о помощи; Он останавливается, подзывает их обоих, спрашивает, чего они хотят; они отвечают, что хотят исцелиться. Тогда Иисус, умилосердившись, прикасается к их глазам, и тотчас глаза их прозревают и они идут за Ним (Мф. 20:29–34).

Перед нами пример одного из тех «противоречий», на которые указывают, когда хотят поставить под сомнение достоверность евангельских повествований. Если у Марка и Луки речь идет об одном слепом, а в параллельном повествовании Матфея — о двух, то где же правда?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны, во-первых, вспомнить о том, что евангельские повествования основываются на свидетельских показаниях. Свидетельские показания — это отдельный жанр, имеющий свои характерные особенности. Показания свидетелей не бывают вполне беспристрастны: свидетель рассказывает о том или ином эпизоде так, как он его увидел и запомнил. Если эпизод рассказывается спустя долгое время, некоторые подробности могут стереться из памяти или подвергнуться изменениям: так называемые ошибки памяти — весьма распространенное явление в свидетельских показаниях. Если свидетельство проходит через несколько лиц (один описывает события со слов другого), некоторые детали повествования могут также подвергнуться изменениям.

Во-вторых, если речь идет о показаниях двух свидетелей одного и того же события, очень часто эти показания разнятся, и вовсе не потому, что один говорит правду, а другой лжет. Просто каждый видит событие под своим углом зрения, помнит его по-своему. Показания свидетелей

очень часто сходятся в основных пунктах, но разнятся в деталях[78].

В-третьих, на свидетельские показания могут повлиять сторонние факторы, особенно если прошло какое-то время с тех пор, как событие имело место. На одно событие в памяти человека может наслоиться другое; одна история может обрасти подробностями, заимствованными из другой. Все эти факторы хорошо известны, и они не умаляют достоверность свидетельского показания.

Исцеление слепых. *Миниатюра. Египет. XVII в.*

В данном случае мы имеем идентичное свидетельство двух авторов: Марка и Луки. Что же касается Матфея, то в его Евангелии, помимо описываемого случая, есть, как мы помним, еще один случай исцеления от слепоты, и там как раз идет речь о двух слепых (Мф. 9:27–31). Этот случай относится к началу общественного служения Иисуса; действие происходит на обратном пути от дома Иаира; слепые тоже кричат: *Помилуй нас, Иисус, Сын Давидов;* исцеление происходит посредством прикосновения Иисуса к их глазам.

[78] Представим, что на дороге сталкиваются три автомобиля и из них выскакивают водители и пассажиры. Несколько человек становятся свидетелями сцены. Один стоял на перекрестке, другой на автобусной остановке, третий шел мимо и лишь случайно заметил то, что происходило. Восстанавливая события по памяти, один скажет, что черный «мерседес» на полном ходу обгонял зеленый «фольксваген», а на обочине стояла красная «тойота». Другие по-иному опишут цвета и траекторию движения машин. Один свидетель скажет, что из «мерседеса» выскочило три пассажира, из «фольксвагена» два, а из «тойоты» четыре; другой назовет иное число лиц.

Каким-то образом в памяти евангелиста первый случай мог срастись со вторым и второй мог приобрести некоторые черты первого, а именно: один слепец превратился в двух, и появилось прикосновение, о котором умалчивают Марк и Лука.

Блаженный Августин дает иное толкование. По его мнению, Иисус исцелил двух слепых, но Марк и Лука упоминают только одного. Вартимей был чем-то известен в городе: если бы он не был известен, Марк не назвал бы его имя и имя его отца. С ним произошла какая-то беда, о которой все знали: «Несомненно, этот Вартимей, сын Тимея, лишившись большого благополучия, был повержен в такое всем известное несчастье, что был не только слепым, но даже сидел и просил милостыню. Вот потому-то Марк пожелал упомянуть только его одного, так как его прозрение доставило этому чуду столь же большую известность, сколь общеизвестно было бедствие Вартимея». Иными словами, из двух исцеленных слепых Марк и Лука упоминают только одного, потому что он был известен, а другой нет[79].

Как бы там ни было, если второй слепой, был он или не был на самом деле, остается лишь тенью, лишенной конкретных характеристик, то Вартимей предстает перед нами в повествовании Марка как фигура, имеющая все характерные черты реального исторического персонажа. Мы знаем его имя и имя его отца: «сын Тимея» является греческим переводом арамейского имени «Вартимей». Попутно отметим, что имя отца слепого не еврейское и не арамейское, а греческое, притом широко распространенное (у Платона есть целый диалог, названный именем «Тимей»).

[79] *Августин*. О согласии евангелистов. 2, 65 (PL 34, 1138). Рус. пер.: Ч. 10. С. 169.

Исцеление иерихонского слепца. *Миниатюра. Кодекс Гертруды. X в.*

Мы видим, как слепой сбрасывает с себя верхнюю одежду: деталь, которая придает повествованию дополнительную достоверность. Зачем он ее сбросил? Вероятно, чтобы она не мешала ему быстрее подойти к Иисусу. В то же время эта деталь имеет и символический смысл. Вряд ли у слепого, сидевшего при дороге, было что-нибудь, кроме верхней одежды: она была его единственным земным стяжанием. С легкостью, не раздумывая, он расстается с ним, чтобы последовать за Христом.

Толпа, окружающая Иисуса, поначалу заставляет слепого молчать, но от этого он только еще громче кричит. Иисус останавливается и велит подозвать его. Тут окружающие меняют тон и обращаются к нему: *Не бойся, вставай, зовет тебя* (θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε) (Мк. 10:49). Отношение толпы к слепому изменяется на прямо противоположное вследствие того, что Иисус остановился и обратил на него внимание. Слово θάρσει, переведенное как «не бойся», буквально означает «дерзай»: это слово нередко обращал к исцеляемым Сам Иисус (Мф. 9:2, 22); здесь оно звучит из уст толпы.

У Марка слепой называет Иисуса Учителем («Раввуни»), у Луки Господом. Сама просьба — *чтобы мне прозреть* — указывает на возвращение некогда утраченного зрения: глагол ἀναβλέπω означает «снова увидеть». Вартимей, таким образом, не был слепорожденным. У Марка Иисус отвечает слепому: *Иди, вера твоя спасла тебя;* у Луки: *Прозри, вера твоя спасла тебя.* Эти слова становятся смысловым центром повествования: те же самые слова Иисус произносил и в некоторых других случаях, совершая исцеление (Лк. 7:50; 17:10).

И у Марка, и у Луки повествование завершается тем, что слепой последовал за Иисусом (у Матфея оба слепых последовали за Ним). Эта важная деталь указывает на то, что бывший слепой стал если не учеником Иисуса, то, во всяком случае, Его последователем. В качестве такового он служит примером для подражания[80]. Как и в других описанных выше случаях исцеления от слепоты, вместе с физическим зрением исцеленный получает то духовное зрение, которое необходимо, чтобы уверовать в Иисуса как Сына Божия.

***

Тема духовной слепоты, раскрытая в рассмотренных ранее евангельских рассказах, сохраняет актуальность на все времена. В конце XIX века Иоанн Кронштадтский писал:

> Говоря о слепцах евангельских и о чудесном исцелении их Иисусом Христом за веру их, я переношусь мысленно к слепцам другого рода, именно к слепцам, объятым слепотой душевной, которая гораздо

[80] О Вартимее как «образцовом последователе» Иисуса см. в: *Williams J. F.* Other Followers of Jesus. P. 152–166.

опаснее и гибельнее слепоты телесной. Это, во-первых, слепота недоучек или уж совсем переучившихся некоторых людей нынешнего времени, которые в премудром устройстве мира не видят перста Божия, все создавшего и всем управляющего, и почитают его произведением случая, как самих себя, и делают из своей жизни как бы игрушку и забаву, и, когда эта игрушка надоест им почему-либо, они беспощадно ее ломают, то есть налагают на себя руки; или же они делают ее рядом злодеяний над другими и потешаются бедствиями человеческими... Читая в ежедневных известиях о разных происшествиях, мы встречаемся то и дело с убийствами, самоубийствами, пьянством, развратом, похищениями самыми наглыми общественных денег, поджогами городов и сел. Подводя итоги всем этим происшествиям, мы выводим необходимое заключение, что эти люди отшатнулись от Бога, от веры, от Церкви Божией, что они слепы, бродят во мраке и не знают, к чему стремятся, что из всего этого выйдет... Где в людях свет разума, совести? Как они лишились света веры?[81]

Похожий вопрос задавал Иисус, говоря о Своем втором пришествии: *...Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?* (Лк. 18:8). Вера — тот дар Божий, который открывает в человеке духовное видение, позволяет ему в каждый конкретный момент жизни делать выбор в пользу Бога, добра и света. Но этот дар может быть принят только добровольно: его нельзя человеку навязать, как нельзя навязать исцеление от слепоты тому, кто считает себя зрячим.

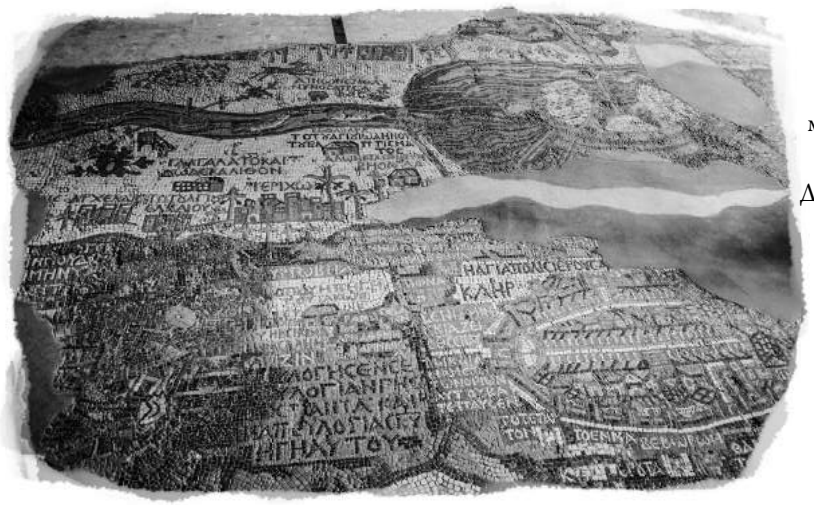
[81] *Иоанн Кронштадтский.* Поучение в неделю седьмую по Пятидесятнице. С. 383–384.

8 «ГЛУХИЕ СЛЫШАТ»

В Евангелиях неоднократно упоминается о том, что Иисус делал глухих слышащими (Мф. 11:5; 15:30–31; Мк. 7:37; Лк. 7:22), но только одно исцеление от глухоты описано подробно. Еще в одном случае (Мк. 9:25) Иисус изгоняет «духа немого и глухого» из бесноватого: этот случай будет рассмотрен нами позже, в главе об изгнании бесов.

Рассмотрим эпизод, в котором происходит исцеление глухого. Этот эпизод содержится только в Евангелии от Марка:

> *Выйдя из пределов Тирских и Сидонских,* Иисус *опять пошел к морю Галилейскому через пределы Десятиградия. Привели к Нему глухого косноязычного и просили Его возложить на него руку.* Иисус, *отведя его в сторону от народа, вложил персты Свои в уши ему и, плюнув, коснулся языка его; и, воззрев на небо, вздохнул и сказал ему: «еффафа́», то есть: отверзись. И тотчас отверзся у него слух и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто. И повелел им не сказывать никому. Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали. И чрезвычайно дивились, и говорили: все хорошо делает, — и глухих делает слышащими, и немых — говорящими* (Мк. 7:31–37).



Самая древняя в мире мозаичная карта Декаполиса (Десятиградия). *VI в.*

Десятиградие — регион к западу от Галилейского озера: десять городов, входивших в регион, были отмечены влиянием греко-римской культуры. Во времена Иисуса там проживало немало язычников, и весьма вероятно, что те, кто привели к Нему глухого, принадлежали к их числу. Иисус не случайно оказался в этой области: прямой путь из пределов Тирских и Сидонских к морю Галилейскому не пролегал через нее. Иисус посещает Десятиградие потому, что Его проповедь должна была распространиться и на языческие земли.

Термин «глухой косноязычный» может указывать на врожденную глухоту, которая стала причиной неспособности человека к правильной речи. Он может также указывать на одновременное полное отсутствие слуха и частичное расстройство речевых функций. Наконец, «глухой косноязычный» может означать: глухонемой, способный производить лишь нечленораздельные звуки.

Больного привели к Иисусу в надежде, что Он возложит на него руку. Вместо этого Иисус совершил целую

Исцеление немого и глухого. *Фреска. XIV в.*

серию действий: отвел глухого в сторону, вложил пальцы ему в уши, плюнул, прикоснулся к его языку, взглянул на небо, вздохнул и произнес слово «отверзись», переданное Марком в арамейском оригинале с греческим переводом. Прикосновение к органу, требующему исцеления, неоднократно отмечается евангелистами при описании чудес Иисуса. Об использовании слюны мы уже говорили (в рассматриваемом рассказе Марка не уточняется, куда плюнул Иисус — на землю, как в Ин. 9:6, или на больной орган, как в Мк. 8:23).

О том, что перед совершением чуда Иисус взглянул на небо, мы читаем также в рассказе о насыщении пяти тысяч (Мф. 14:19; Мк. 6:41; Лк. 9:16). Молитвенное обращение Иисуса к Отцу (а именно это означает воззрение на небо) не означает, что Иисус как Сын Божий не имел в Себе силы, при помощи которой совершал исцеления. Однако в Своих

действиях Он видел продолжение действий Отца (Ин. 5:17). Более того, Он утверждал, что *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также. Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам* (Ин. 5:20).

Для того чтобы увидеть, что́ делает Отец, Сыну не нужно было смотреть на небо: речь здесь идет о внутреннем, духовном зрении. Тем не менее в личности Иисуса, в Его поведении и жестах духовное и телесное, Божественное и человеческое было тесно переплетено и взаимосвязано. Когда Он молился, Он обращал взор к небу, и Отца Своего Он называл Небесным Отцом.

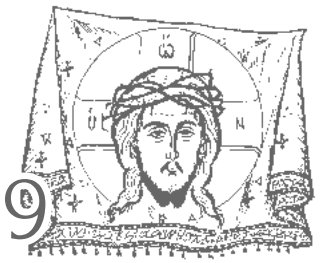
Термин «вздохнул» иногда интерпретируют в том смысле, что под конец Своей земной деятельности Иисус устал от чудес, от окружавших Его людей, что Он совершал чудеса как бы через силу. Подтверждение такому взгляду находят в словах, которыми сопровождается исцеление бесноватого отрока: *О, род неверный и развращенный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас?* (Мф. 17:17; Мк. 9:19; Лк. 9:41). Однако ни эти слова, которые мы рассмотрим ниже, ни вздох Иисуса, отмеченный Марком, не являются признаком усталости, досады или раздражения. Термин «вздохнул» не следует отделять от слов «воззрев на небо»: эти выражения следует рассматривать как единое целое. Они указывают на «молитвенное воздыхание — то воздыхание, которое сопровождало сокровенное общение Иисуса со Своим Отцом»[82].

Кому Иисус повелел не разглашать о чуде? Очевидно, самому исцеленному вместе с теми, кто его привели. Как и в других подобных случаях, однако, участники чуда не выполнили повеление Иисуса.

[82] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 327.

Слова, которыми завершается рассказ — *все хорошо делает...* — свидетельствуют об отношении к Иисусу простого народа. Оно резко контрастирует с отношением к Нему фарисеев и книжников, которые каждое новое чудо воспринимали как новый повод к обвинениям в Его адрес. Эти слова, возможно, являются аллюзией на повествование книги Бытия о сотворении мира, где описание каждого этапа творения завершается словами: *И увидел Бог, что это хорошо* (Быт. 1:8, 10, 12, 18, 21, 25). Все, что Бог делает, *хорошо весьма* (Быт. 1:31), и Иисус, Который продолжает на земле дело Бога (Ин. 5:17), *всё хорошо делает, — и глухих делает слышащими, и немых — говорящими* (Мк. 7:37).

Некоторые детали рассмотренного эпизода указывают на его сходство с исцелением слепого в Вифсаиде, описанным в том же Евангелии. В том случае Иисус также отводит человека в сторону от людей, плюет и прикасается к органам, нуждающимся в исцелении. После исцеления Он также приказывает исцеленному никому не рассказывать о произошедшем.



9 ИСЦЕЛЕНИЯ СОГБЕННОЙ ЖЕНЩИНЫ И БОЛЬНОГО ВОДЯНКОЙ

Евангелие от Луки включает в себя два случая исцеления, не упомянутые в других Евангелиях и имеющие между собой значительное сходство в том, что касается сопутствующих обстоятельств. Оба чуда происходят в субботу, в обоих принимает участие «начальник» (в первом случае начальник синагоги, во втором — начальник фарисейский). Оба чуда дают повод Иисусу высказать Свое мнение относительно субботы с использованием примера из конкретной жизни. Ни в первом, ни во втором эпизоде мы не знаем точного места действия. Знаем только, что оба они происходили на пути Иисуса в Иерусалим, как и другие истории, рассказанные Лукой в десяти главах, размещенных между словами о том, что Иисус *восхотел идти в Иерусалим* (Лк. 9:51), и рассказом о торжественном въезде Иисуса в город (19:35–44).

Согбенная женщина

Первое чудо происходит в синагоге на глазах у многих собравшихся, в присутствии начальника синагоги:

> *В одной из синагог учил Он в субботу. Там была женщина, восемнадцать лет имевшая духа немощи: она была скорчена и не могла выпрямиться. Иисус, увидев ее, подозвал и сказал ей: женщина! ты освобождаешься от недуга твоего. И возложил на нее руки, и она тотчас выпрямилась и стала славить Бога. При этом начальник синагоги, негодуя, что Иисус исцелил в субботу, сказал народу: есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний. Господь сказал ему в ответ: лицемер! не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить? сию же дочь Авраамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний? И когда говорил Он это, все противившиеся Ему стыдились; и весь народ радовался о всех славных делах Его* (Лк. 13:10–17).

Прежде всего следует указать, что, как и в других случаях, Иисус пришел в синагогу не для того, чтобы там совершить исцеление и тем самым нарушить субботу, а чтобы там проповедовать. По обычаю, позволявшему любому мужчине на синагогальном собрании читать текст из Священного Писания и комментировать его, Иисус делал это в указанном случае. Слово «учил» указывает на поучение, следующее за чтением Писания, как это было в назаретской синагоге в самом начале Его служения (Лк. 4:17–21).

Болезнь женщины обозначается словами «дух немощи» (πνεῦμα ἀσθενείας). Это выражение дало повод некоторым комментаторам отнести женщину к категории одержимых,

Исцеление согбенной женщины. *Фреска. XIV в.*

а исцеление — к категории экзорцизма[83]. Однако выражение «дух немощи», по мнению ученого, «вовсе не обязательно означает демона, поселившегося внутри и ставшего причиной болезни (как в Лк. 11:14 или Мк. 9:17, 25), но может указывать на дурное влияние, оказываемое демоном»[84]. Слово «дух» здесь, скорее всего, употреблено в переносном смысле, а словосочетание «дух немощи» представляет собой типичный арамеизм, подобный выражению «дух рабства» у апостола Павла (Рим. 8:15).

Болезнь, которой страдала женщина, могла представлять собой тяжелую форму сколиоза или кифоза, при которой позвоночник подвергается значительному искривлению. Мы не знаем возраста женщины, но вряд ли здесь можно говорить о старческом кифозе, обусловленном возрастными изменениями межпозвоночных дисков. Скорее всего, женщина была средних лет и ее болезнь имела характер ярко выраженной аномалии.

[83] См., напр.: *Lee D.* Luke's Stories of Jesus. P. 324–325.

[84] *Lagrange M.-J.* L'Evangile selon saint Luc. P. 382.

Как и в некоторых других случаях (Лк. 7:13; Ин. 5:6; 9:6; 11:11), Иисус совершает чудо без просьбы со стороны: Он Сам подзывает женщину. Он не спрашивает ее, хочет ли она исцелиться от недуга, верует ли в то, что Он может исцелить ее: Он возвещает ей освобождение от недуга и возлагает на нее руки; женщина тотчас распрямляется.

Возложение рук нередко использовалось Иисусом при исцелениях: об этом, в частности, упоминает Марк, говоря о том, как Иисус не мог совершить многих чудес в Своем отечестве, *только на немногих больных возложив руки, исцелил* их (Мк. 6:5). На слепого в Вифсаиде Иисус также возлагает руки (Мк. 8:23). Возложением рук Иисус благословляет детей (Мк. 10:16; Мф. 19:13–15). Лука, в свою очередь, рассказывает о том, как *все, имевшие больных различными болезнями, приводили их к Нему и Он, возлагая на каждого из них руки, исцелял их* (Лк. 4:40).

Продолжение повествования напоминает нам о многочисленных диалогах Иисуса с фарисеями относительно соблюдения субботы. Отличием в данном случае является то, что начальник синагоги не обращается напрямую к Иисусу. Он обращается к людям, имея в виду, что Иисус должен это услышать. *Есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний* (Лк. 13:14), — говорит он так, будто бы речь идет о приемных днях и часах. На его глазах произошло чудо, естественной реакцией на которое должно было бы стать изумление и благодарность Богу. Но судьба женщины его мало интересует. Он хочет, чтобы чудеса совершались по расписанию и чтобы порядок синагогального богослужения не нарушался необычными действиями необычных целителей, которые вполне могут перенести свою активность в другое место:

> *Есть шесть дней, в которые должно делать...* Это говорит озлобленный сын тьмы. Словно бес, вышедший из скорченной женщины, вошел в него! Это говорит самолюбие, сопровождаемое своими неразлучными спутниками: завистью и гневом. Христос исцеляет... освобождает от сатанинских уз жизнь человеческую, а он различает дни! Христос изгоняет злого духа из болящей, а он гневается, что бес изгнан не через ту дверь! Христос отверзает людям небо и являет Бога Живого, а он сердится, что Господь отверз небо утром, а не вечером![85]

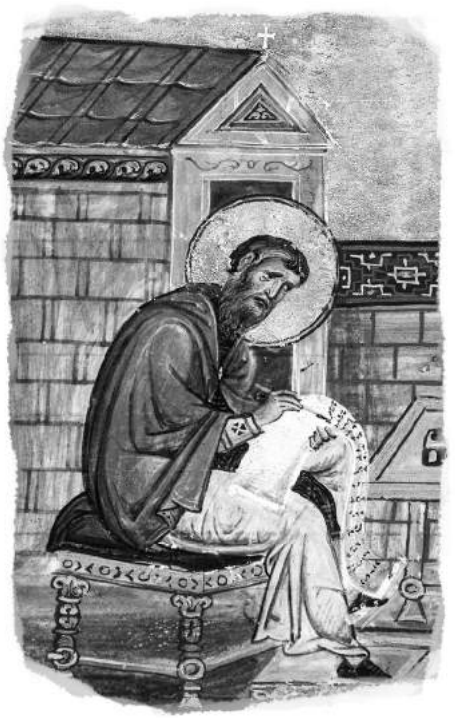
Иисус реагирует резко: в присутствии всех собравшихся Он обращается напрямую к начальнику синагоги, называя его лицемером. Женщину он называет дочерью Авраама, подчеркивая ее принадлежность к богоизбранному народу, а причину болезни обозначает словами *связал сатана*, указывающими на диавола как источник болезни. Словосочетание *дочь Авраама* особенно уместно в синагоге, куда собирались только сыны и дочери Авраама — представители богоизбранного народа. Согбенная женщина не случайно оказалась там: она пришла туда для молитвы, то есть для встречи с Богом. И в лице Иисуса встретила Бога воплотившегося, Который освободил ее от долголетнего тяжкого недуга. Ее реакция на чудо — реакция искренне верующего человека: выпрямившись, она первым делом начала славить Бога.

Мы уже говорили о том, что в Ветхом Завете было распространено представление о болезнях как наказании, происходящем непосредственно от Бога. Однако в книге Иова

---

[85] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 424–426.

инициатором бедствий, постигающих праведника, в том числе тяжкой болезни, является не Бог, а сатана. Предварительно он получает у Бога разрешение на то, чтобы поразить кость и плоть Иова, но само действие описывается так: *И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его* (Иов 2:7).



Преподобный Иоанн Дамаскин. *Миниатюра. XI в.*

В византийском богословии будет сформулирован принцип, согласно которому диавол действует в мире в тех пределах, которые установлены для него Богом. По словам Иоанна Дамаскина (VIII век), диавол и демоны «не имеют ни власти, ни силы против кого-либо, если не получают позволения от Бога в целях Домостроительства... При Божием попущении они сильны...»[86] Иными словами, Бог попускает диаволу действовать в целях, обусловленных Его Промыслом. Не будучи источником зла, Бог не может быть и источником болезни. Однако болезнь попускается Богом в определенных целях.

Здесь уместно вспомнить то, что Иисус сказал ученикам о причинах, по которым человек родился слепым: *это для того, чтобы на нем явились дела Божии* (Ин. 9:3). В данном случае на согбенной женщине явились дела Божии, и она выпрямилась благодаря совершившемуся чуду.

[86] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. 2, 4 (PTS 12, 49). Рус. пер.: С. 190–191.

Упоминание сатаны в рассматриваемой истории указывает на то, что она воспринимается евангелистом как одна из побед в той войне Иисуса против сатаны, которая отражена на страницах всех Евангелий. Выход Иисуса на общественное служение предваряется Его личной встречей с сатаной в пустыне. Там Он отвергает искушения, тем самым объявляя войну диаволу. Многие эпизоды евангельской истории, в том числе исцеления и изгнания демонов, воспринимаются как победы добра над злом, Бога над сатаной. Апогеем этой войны станет история страстей, а окончательной и бесповоротной победой — воскресение Иисуса.

В христианской экзегетической традиции исцеление согбенной женщины нередко толкуется аллегорически — как указание на освобождение человека от гнетущих его забот или греховных страстей:

> Ибо душа бывает скорчена, когда она склоняется к заботам только о житейском и не помышляет ни о чем небесном или Божественном... Разве не скорчен тот, кто, будучи привязан к земле и постоянно согрешая, нарушает заповеди и не принимает будущего века? Но Господь исцеляет такую душу...[87]
>
> Итак, скорченная женщина, исцеленная Спасителем, означает душу нашу, скорченную грехом и диаволом. И что было бы с нашей душой, если бы Иисус Христос не пришел на землю спасти род человеческий от насильства диавола и страстей; что было бы, если бы Он не спасал нас постоянно, разрешая узы греховные? Все мы были бы подобны этой скорченной женщине... пресмыкались бы по земле, смотрели бы

[87] *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие от Луки. 13 (PG 123, 917). Рус. пер.: С. 232.

только в землю и не воззрели бы к Отечеству Небесному, и не имели бы горних, небесных помыслов, желаний и стремлений, а утопали бы лишь в земных, суетных заботах и делах[88].

Больной водянкой

Исцеление больного водянкой — очередной пример исцеления в субботу. Оно происходит не в синагоге, а в доме, куда Иисус, возможно, пришел после синагогального богослужения:

> *Случилось Ему в субботу прийти в дом одного из начальников фарисейских вкусить хлеба, и они наблюдали за Ним. И вот, предстал пред Него человек, страждущий водяною болезнью. По сему случаю Иисус спросил законников и фарисеев: позволительно ли врачевать в субботу? Они молчали. И, прикоснувшись, исцелил его и отпустил. При сем сказал им: если у кого из вас осёл или вол упадет в колодезь, не тотчас ли вытащит его и в субботу? И не могли отвечать Ему на это* (Лк. 14:1–6).

Отметим сходство между этой историей и рассказом об исцелении человека, имевшего сухую руку, в версии Матфея. Там фарисеи спрашивают Иисуса, позволительно ли

[88] *Иоанн Кронштадтский.* Поучение в неделю двадцать седьмую по Пятидесятнице. С. 662.

Исцеление страдающего водянкой. *Тетраевангелие. Афон. Ивирон. 1300 г.*

врачевать в субботу, а Он отвечает им вопросом на вопрос: *Кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит?* (Мф. 12:10–11). Здесь мы видим несколько иную ситуацию: Иисус Сам задает вопрос о позволительности исцеления в субботу. Ответом является само исцеление, которое сопровождается тем же изречением с небольшими вариациями. Аналогичное изречение мы встречали в истории исцеления согбенной женщины, что указывает на использование Иисусом одной и той же аргументации и похожих образов в похожих ситуациях.

Согласно Луке, Иисус неоднократно принимал приглашения фарисеев на обед. В одном случае *некто из фарисеев просил Его вкусить с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег* (Лк. 7:36). В другом *один фарисей просил Его к себе обедать. Он пришел и возлег* (Лк. 11:37). Несмотря на острый конфликт между Ним и фарисеями, Иисус не избегал общения с отдельными лицами, относящимися к этой категории. При этом, даже трапезуя в их домах, Иисус не стеснялся

называть их лицемерами, неразумными, гробами скрытыми и прочими обидными наименованиями, обличая их в том, что они очищают внешность, тогда как внутренность их *исполнена хищения и лукавства* (Лк. 11:39–44).

Водяной болезнью, или водянкой, называли скопление водянистой жидкости в тканях, полостях, под кожей. В действительности речь идет не о болезни, а о симптоме, появлявшемся вследствие различных болезней внутренних органов (например, почечной недостаточности), в результате которых тело человека распухало, он испытывал затруднения с дыханием, повышенную потливость. Водяная болезнь могла поражать как все тело, так и отдельные его части (брюшную полость, грудную полость, руки, ноги). По свидетельству Иосифа Флавия, царь Ирод перед смертью испытывал тяжкие мучения от постигшей его болезни, одним из симптомов которой была водянка: «ноги его были наполнены водянистой, прозрачной жидкостью; такая же болезнь постигла и низ его живота»[89].

Иисус исцеляет больного, не просто прикоснувшись к его телу. В данном случае употреблено причастие ἐπιλαβόμενος, которое можно перевести как «обняв» (от ἐπιλαμβάνω — «брать», «охватывать», «обнимать»).

Исцеляя больного, Иисус не произносит никаких слов. К фарисеям же Он обращается либо сразу после совершения чуда, либо после того, как исцеленный покидает собрание (слова «при сем» после слова «отпустил» позволяют двоякое толкование). Ответом на Его слова становится молчание. Им нечего было ответить на вопрос о том, позволительно ли врачевать в субботу. И на слова о воле или осле, упавшем в колодец, им нечего возразить.

[89] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 17, 6, 5. С. 734.

Глава 4
ИЗГНАНИЯ БЕСОВ

Изгнание бесов из одержимых — постоянно повторяющийся сюжет в синоптических Евангелиях. В отличие от Иоанна, у которого эта тема отсутствует, синоптики уделяют ей значительное внимание. Несколько случаев изгнания бесов лишь кратко упомянуты (Мф. 4:24; Мк. 1:34; 3:11; 16:9; Лк. 4:41; 6:18; 7:21), другие описаны подробно. Совокупность всех рассказов и упоминаний об изгнании бесов из одержимых заставляет полагать, что это было одним из основных видов чудес, совершавшихся Иисусом на протяжении всего времени Его служения.

1

ЭКЗОРЦИЗМ И ДЕМОНОЛОГИЯ

В Новом Завете сила изгонять демонов приписывается не только Самому Иисусу, но и Его имени. Этой силой Он наделил апостолов (Мф. 10:1, 8; Мк. 6:7; 16:17; Лк. 10:17–20). Еще при жизни Иисуса некоторые лица из числа не принадлежавших к общине Его учеников изгоняли бесов Его именем (Мк. 9:38; Лк. 9:49). После Его смерти *некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса...* (Деян. 19:13–16).

Упоминание об иудейских заклинателях указывает на то, что экзорцизм (изгнание демонов) был достаточно широко распространен в Иудее времен Иисуса. Об этом свидетельствует, в частности, Иосиф Флавий: говоря об искусстве «входить в общение с демонами на пользу и на благо людям», он отмечает, что «это искусство до сих пор еще весьма сильно процветает среди нас». Флавий описывает экзорцизм как «заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям»[1].

Экзорцизм — явление, хорошо известное во многих религиозных традициях. Практика экзорцизма в разных

[1] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 8, 2, 5. С. 320.

Святой Франциск Борджиа изгоняет демонов из умирающего. *Ф. Гойя. 1788 г.*

религиях имеет под собой общее основание, главной особенностью которого является вера в существование злых духов (демонов, бесов) и в их способность вселиться в человека. Экзорцизм представляет собой акт изгнания беса из одержимого, осуществляемый, как правило, при помощи произнесения определенных словесных формул. Во многих религиях и культурах экзорцизм тесно связан с магией и колдовством.

Ветхий Завет не содержит четко разработанной демонологии. Однако представление о том, что злой дух может вселиться в человека и побуждать его к неадекватным поступкам, присутствует, в частности, в 1-й книге Царств, где рассказывается о том, как Дух Господень отступил от царя Саула и как *возмущал его злой дух от Господа*. Слуги советуют Саулу призвать человека, который умеет хорошо играть на гуслях, чтобы он своей игрой мог успокаивать царя. Эту роль при Сауле стал исполнять Давид: *И когда дух от Бога бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, — и отраднее*

Саул внемлет музыке Давида. *Э. Йосевсон. XIX в.*

и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него (1 Цар. 16:14–23).

Уместно ли сравнение между духом, одолевавшим Саула, и теми бесами, об изгнании которых рассказывается в синоптических Евангелиях? Как мы видим, в данном повествовании дух, нападавший на Саула, назван злым духом от Господа или даже духом от Бога. Можно предположить, что в Саула вселялся некий особый дух, посланный Богом. Однако действие его описывается следующим образом: *И было на другой день: напал злой дух от Бога на Саула, и он бесновался в доме своем, а Давид играл рукою своею на струнах, как и в другие дни; в руке у Саула было копье. И бросил Саул копье, подумав: пригвожду Давида к стене; но Давид два раза уклонился от него* (1 Цар. 18:10–11). Слово «бесновался» употреблено в синодальном переводе для передачи еврейского התנבא *hiṯnabbē'* (представляющего собой возвратную форму глагола נבא *nb'*), в других местах переводимого как «пророчествовать» (1 Цар. 10:10). Тем не менее

общий контекст рассказа позволяет сделать вывод о том, что действие, которое злой дух оказывал на Саула, имеет демоническую природу.

Истории, касающиеся вселения злых духов в людей или их изгнания из людей, обычно рассматриваются в двух различных, во многом диаметрально противоположных перспективах.

С одной стороны, контекстом для их рассмотрения и толкования является христианское учение о демонах как падших ангелах, низвергнутых с неба вслед за своим вождем — сатаной, или диаволом. Изначально созданные благими, они вследствие непослушания (или, по другому толкованию, вследствие гордыни) воспротивились Богу, отпали от Него и стали Его врагами. Их главная цель заключается в постоянном противодействии благой воле Божией. Они — носители абсолютного зла, полностью лишенные способности или возможности делать добро. На людей они действуют по-разному: искушают их, отвращают от Бога, запугивают, склоняют к греху, заставляют совершать безумные поступки. Они могут воздействовать как извне, так и изнутри, в том числе через внушение человеку греховных помыслов.

Злой дух, согласно христианскому представлению, может вселиться в человека и стать его alter ego («вторым *я*»). Более того, в человека может вселиться сразу несколько или даже множество бесов. Это представление основывается на таких евангельских свидетельствах, как рассказ об изгнании легиона демонов из бесноватого (Мк. 5:9). О Марии Магдалине говорится, что Иисус изгнал из нее семь бесов (Мк. 16:9). Число «семь» фигурирует и в следующих словах Иисуса, проливающих свет на представление о том, как действуют демоны по отношению к человеку:

> *Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого* (Мф. 12:43–45; ср. Лк. 11:24–26).

Евангелия рисуют перед нами мир, наполненный бесами, которые живут среди людей и внутри людей, которые способны вселяться в них и быть изгоняемыми из них, которые бродят по безводным местам, ища покоя, и не находят его. Они вступают в диалог с Иисусом, обращаются к Нему с просьбами, и Он иногда удовлетворяет эти просьбы (например, когда позволяет бесам войти в стадо свиней). Реальность существования бесов не ставилась под сомнение ни авторами евангельских повествований, ни позднейшими христианскими комментаторами, ни творцами христианских литургических текстов[2].

С другой стороны, евангельские рассказы об изгнании бесов нередко рассматриваются через призму рационализма и скептицизма, отрицающего существование бесов на том основании, что их бытие не соответствует «религии в пределах только разума». Это характерно не только для рационалистов XIX века. Крупный философ-экзистенциалист К. Ясперс приходит к выводу о несоответствии веры в демонов тому, что он называет философской верой. Размышляя о том, почему в XX веке возродился интерес к демонологии, Ясперс пишет:

---

[2] См. об этом: *Berger K.* Identity and Experience in the New Testament. P. 45; *Stuckenbruck L. T.* Satan and Demons. P. 181–182.

Искушение Христа. *Х. де Фландес. XVI в.*

Если в нашем сегодняшнем мире возрождается демонология, то в этом мифическом образе мышления выступают лишь нереальные фантазии. Рассматривать демонов как реальность, принимать их как данность, как бы считаться с ними — иллюзия. Демонов не существует. В противном разуму приятии так называемого переживания происходит неверная интерпретация реальности как восприятие сил. Эта абсолютизация лишенной ясности непосредственности становится самообманом, который позволяет возвышаться и оправдываться мятущемуся, безрадостному веку, ориентированному на науку и ее следствия[3].

В подобной перспективе остаются лишь две возможности истолковать евангельские рассказы об изгнании бесов из одержимых: либо полностью отвергнуть эти рассказы как вымышленные, недостоверные, либо попытаться найти описанному в них феномену рациональное объяснение. Такое объяснение ищут, как правило, в сфере психологии или психиатрии.

В самом деле, многие признаки беснования, описанные в Евангелиях, похожи на симптомы различных психических болезней, таких как истерия, паранойя, маниакальный

[3] *Ясперс К.* Философская вера. С. 479.

Исцеление бесноватого отрока. *Рафаэль. 1519–1520 гг.*

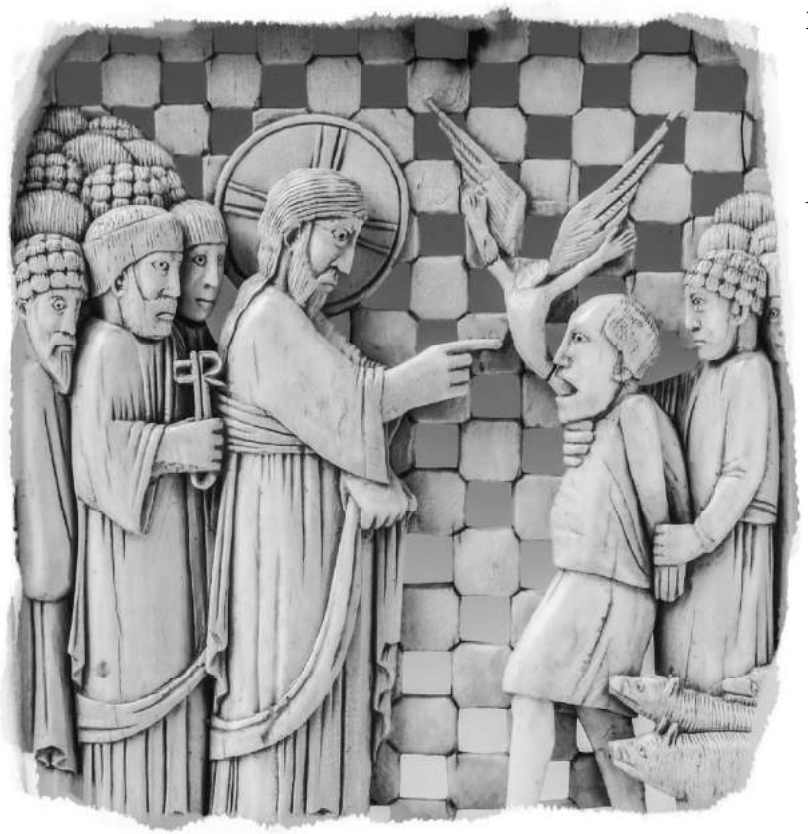
синдром, психоз, эпилепсия, лунатизм, шизофрения.

Например, в Евангелии от Матфея отец бесноватого отрока так описывает симптомы его болезни: *Он в новолуния беснуется и тяжко страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду* (Мф. 17:15). Эти слова можно воспринять как указывающие на тяжелую форму сомнамбулизма (лунатизма), когда действия больного во сне становятся непредсказуемыми и агрессивными. В параллельном повествовании Марка описаны иные симптомы, указывающие скорее на эпилепсию (точнее, идиопатическую эпилепсию[4]): *Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет* (Мк. 9:17–18).

О гадаринском бесноватом у Марка говорится: *Многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его; всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни* (Мк. 5:4–5). В описанных действиях можно видеть признаки истерии, психоза, маниакального синдрома.

Нередко в рассказах об изгнании бесов последние начинают говорить с Иисусом. Описывается это так, будто не сам одержимый говорит, а вселившийся в него бес

[4] *Wilkinson J.* The Bible and Healing. P. 130.



Исцеление Гадаринского бесноватого. *Магдебургские пластины. Италия. Милан. 962–968 гг.*

говорит его устами. Это можно истолковать как одну из форм раздвоения личности, на медицинском языке называемого диссоциативным расстройством идентичности. Главным симптомом такого расстройства является наличие у пациента двух самоидентичностей, или двух «эго-состояний», так что у окружающих может сложиться впечатление, что в одном теле существует две личности. Каждая из этих «личностей», которые могут отличаться одна от другой возрастом, полом, эмоциональностью, мировоззрением, реакциями, попеременно захватывает контроль над поведением больного. Когда в больном активна одна личность, он не может вспомнить, что происходило, пока была

активна другая. Исследования данной болезни, проведенные учеными в 1980-е годы, показали, что в двадцати девяти процентах случаев «вторая личность» в человеке ассоциирует себя с демонами (бесами)[5].

Психиатрию и демонологию можно охарактеризовать как две пограничные области. Это хорошо известно священнослужителям, имеющим опыт работы с лицами, страдающими психическими расстройствами. Не всегда даже опытному пастырю удается отличить психическую болезнь, требующую медицинского вмешательства, от того, что в пастырской практике принято называть одержимостью или беснованием и что, следовательно, может предполагать обращение к помощи экзорциста. Между тем ошибка в данном вопросе может быть чревата непоправимыми последствиями: обращение к экзорцисту в том случае, если человек страдает психической болезнью, может усугубить болезнь, сделать ее неизлечимой.

Само понятие «экзорцист» в настоящее время редко встречается в практике христианских Церквей. В Древней Церкви термином ἐξορκιστής (буквально «заклинающий») обозначали низших клириков, в обязанности которых входило чтение молитв над одержимыми. Впоследствии чин экзорцистов был фактически упразднен, хотя практика чтения молитв над бесноватыми сохранилась (в качестве редкой и маргинальной). Вплоть до настоящего времени изгнание демонов из одержимых осуществляется в некоторых церковных общинах, принадлежащих разным конфессиям.

Автору этих строк приходилось в начале 1980-х годов бывать в Псково-Печерском монастыре, где известный духовник игумен Адриан (Ульянов) практиковал так

[5] *Erlendsson H.* Multiple Personality Disorder.

называемую отчитку — изгнание бесов из одержимых. Бесноватые в больших количествах стекались к нему со всего тогдашнего Советского Союза. Их поведение очень напоминало то, как вели себя бесноватые, описанные в синоптических Евангелиях: они падали на землю, бились в судорогах, испускали пену. Женщина могла говорить или кричать мужским голосом, так что создавалось вполне реальное впечатление, что ее устами говорит кто-то другой. Особенно активными бесноватые становились в тот момент, когда появлялся игумен Адриан: они вели себя непредсказуемо и агрессивно, кричали на разные лады, бросались на священнослужителя.

Исцеление бесноватого. *Фреска. Магдала. Церковь Святой Марии Магдалины. XIX в.*

Современный человек редко видит подобные картины. У многих складывается впечатление, что одержимость либо вообще не существует, либо является феноменом далекого прошлого: соответственно, обилие одержимых в Евангелиях объясняют либо фантазией евангелистов, либо особенностями культурной среды, в которой жил и действовал Иисус. Беснование, описанное в Евангелиях, в настоящее время воспринимается прежде всего как социокультурный феномен: во времена Иисуса люди искренне верили в то, что окружены злыми духами, а потому воспринимали различные психические болезни как проявления злых сил.

Между тем в Церкви сохраняющаяся очевидность этого феномена не подвергается сомнению, о чем свидетельствуют

случаи экзорцизма, происходящие в наши дни. Точнее, сохраняется та социокультурная интерпретация этого феномена, которая имела место во времена Иисуса и утрачена в современном секулярном обществе.

С другой стороны, совсем не случайно Ясперс в середине XX века бил тревогу по поводу возрождения демонологии. Говоря в начале этой книги о чуде как религиозном феномене, мы отметили, что наше время характеризуется повышенным спросом на разного рода экстрасенсов и целителей, нездоровым интересом к гороскопам, гаданиям и прочим суевериям. Интерес к бесовщине характерен и для популярной культуры, в частности для кинематографа, в котором изображение паранормальных явлений, имеющих, с религиозной точки зрения, демоническую природу, стало обычным явлением.

Главным противником бесовщины в современной социокультурной среде является, как это ни странно, не рационалистическое мировоззрение, не атеизм или агностицизм, а Церковь. На протяжении веков Церковь боролась с суевериями, предостерегая людей от них именно потому, что видит в них пространство для действия демонических сил, представляющих реальную угрозу не только духовной жизни человека, но и его психике.

Для Церкви, как и для Иисуса, наличие в мире диавола и бесов является такой же очевидной и неоспоримой реальностью, как наличие в человеке души. При этом Церковь (в отличие от популярной культуры) не только не запугивает людей диаволом и бесами, но, наоборот, призывает не бояться их. По словам римского христианского писателя III века Лактанция, демоны могут причинить вред «только тем, кто их боится, кого не прикрывает могущественная и высшая рука Божия, кто не посвящен в таинство истины».

Что же касается верующих, то не они должны бояться демонов, а, напротив, демоны боятся их[6].

Характерным в этом смысле является обряд, включенный в чин оглашения, предшествующий таинству Крещения в Православной Церкви: готовящийся принять Крещение должен отречься от «сатаны, и всех дел его, и всех ангел его, и всего служения его и всея гордыни его», а затем дунуть и плюнуть на диавола. Этот обряд, у многих вызывающий смущение или улыбку и воспринимаемый как пережиток прошлого, имеет глубокий символический смысл: он указывает на то, что принимающий крещение объявляет войну диаволу, но одновременно демонстрирует свое презрение к нему, уверенность в его бессилии перед лицом той силы, которую верующий получает непосредственно от Христа.

Протопресвитер Александр Шмеман, комментируя этот обряд, делает акцент на гордыне как болезни, которой диавол заражает людей, нередко даже не подозревающих о том, кто является ее источником:

> Страшная правда состоит в том, что подавляющее большинство христиан попросту не видит присутствия и действия сатаны в мире... Они не замечают явного идолопоклонства, пронизывающего идеи и ценности сегодняшней жизни и формирующего, определяющего и порабощающего их жизнь в гораздо большей степени, чем открытое идолопоклонство древнего язычества. Они закрывают глаза на тот факт, что демоническое состоит главным образом в фальсификации и подделке, в отклонении даже положительных ценностей от их истинного

[6] *Лактанций*. Божественные установления. 2, 15. С. 159.

> смысла, в представлении черного белым и, наоборот, в тонкой и порочной лжи и смешении... А сущностью зла всегда была и есть гордыня... Правда о современном человеке заключается в том, что независимо от того, является ли он законопослушным конформистом или мятежным противником конформизма, он прежде всего есть существо, полное гордыни, сформированное гордыней, поклоняющееся гордыне и ставящее гордыню на первое место в своей шкале ценностей. Таким образом, отречься от сатаны не значит отвергнуть мифическое существо, в чье существование даже не верят. Это значит отвергнуть целое мировоззрение, сотканное из гордыни и самоутверждения, из той гордыни, которая похитила человека у Бога и погрузила его во тьму, в смерть и ад... «Дунь и плюнь на него!» Война объявлена! Начинается битва, исход которой — либо вечная жизнь, либо вечная гибель. Именно в этом и состоит христианство[7].

Отметим также, что в чин предкрещального оглашения входят два заклинания, произносимые священником и обращенные к диаволу. Эти заклинания — весьма древнего происхождения: они составлены не позднее VIII века и отражают практику ранней Церкви. Во втором из них упоминаются случаи изгнания демонов из одержимых, описанные в Евангелиях:

> Итак, я заклинаю тебя, злейший, нечистый, мерзостный, гнусный и чуждый дух, силой Иисуса Христа,

[7] *Шмеман Александр, протопресв.* Водою и духом. С. 33–34.

обладающего всякой властью на небе и на земле, сказавшего глухому и немому бесу: выйди из человека и больше не входи в него! (Мк. 9:25), удались, познай свою суетную силу, у которой нет власти даже над свиньями; вспомни Повелевшего тебе по твоей просьбе войти в стадо свиней (Мк. 5:1–20; Мф. 8:28–34; Лк. 8:26–39)[8].

Чтение этих молитв над каждым приступающим к крещению, не исключая младенцев, свидетельствует о том, что, согласно вере Древней Церкви, нечистый дух живет не только в так называемых одержимых, или бесноватых. В любом человеке, не имеющем в себе Христа, живет «суетная сила», которая прогоняется силой Божией. Этот взгляд не вытекает непосредственно из евангельских рассказов об изгнании бесов; тем не менее он имеет с ними прямую связь. В крещальном опыте ранней Церкви эти рассказы оживали всякий раз, когда в Церковь принимался новый член: он должен был проходить через процедуру, напоминавшую о событиях, описанных в Евангелиях.

[8] Чинопоследование оглашения. Запрещение второе.

2. «ЧТО ТЕБЕ ДО НАС, ИИСУС НАЗАРЯНИН?»

В Евангелии от Марка длинная серия чудес, составляющих основное содержание первых десяти глав, начинается с рассказа о том, как Иисус исцелил бесноватого. Место, занимаемое рассказом в этом Евангелии, заставляет предположить, что Марк придавал особое значение тому аспекту служения Иисуса, который в нем отражен:

> *И приходят в Капернаум; и вскоре в субботу вошел Он в синагогу и учил. И дивились Его учению, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники. В синагоге их был человек,* одержимый *духом нечистым, и вскричал: оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий. Но Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него. Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него. И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему? И скоро разошлась о Нем молва по всей окрестности в Галилее* (Мк. 1:21–28).

Тот же случай в тех же выражениях рассказан у Луки, где он также оказывается первым чудом, совершённым

Исцеление бесноватого в Капернауме. *Д. де Бер-ри. XVIII в.*

Иисусом после возвращения из пустыни (Лк. 4:31–37). В обоих Евангелиях связь между этим эпизодом и искушением в пустыне очевидна. Там Иисус отверг диавольский соблазн, тем самым объявив диаволу войну. Здесь Он дает первый бой в этой войне, которую апостол Павел определяет как брань *против козней диавольских... против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных* (Еф. 6:11–12).

Один из этих духов злобы, вселившийся в человека, предстал перед Иисусом в капернаумской синагоге. У Марка одержимый назван ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (буквально «человек в духе нечистом»). Лука употребляет выражение ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου *(человек, имевший нечистого духа бесовского)* (Лк. 4:33), а духа, вселившегося в человека, называет термином δαιμόνιον («демон», «бес»).

Рамой, в которую Марк вставляет эпизод с изгнанием беса из одержимого, является учительное служение Иисуса. Рассказ начинается с того, что Иисус вошел в синагогу и учил; все дивились учению Его, потому что Он учил их не как книжники, а *как власть имеющий*. Завершается рассказ удивлением свидетелей чуда и вопросом, который по чтению наиболее авторитетных рукописей звучит так: «Что это за новое учение со властью? и духам нечистым повелевает, и повинуются Ему»[9]. И в начале, и в конце рассказа употреблены

[9] См.: Novum Testamentum graece. P. 86.

термины «учение» (διδαχή) и «власть» (ἐξουσία). Однако если в первом случае речь идет собственно об учении Иисуса, то во втором оба термина относятся к только что проявленной Иисусом власти над нечистыми духами.

Позже в своем Евангелии Марк расскажет о том, как, когда Иисус был в храме Иерусалимском, к Нему приступили первосвященники и старейшины народа с вопросом: *Какою властью Ты это делаешь? и кто Тебе дал власть делать это?* (Мк. 11:28). Вопрос иудеев приводят и два других синоптика (Мф. 21:23; Лк. 20:2). Во всех трех повествованиях Иисус не дает прямого ответа. Между тем для Марка ответ очевиден с самого начала: власть, которую получил Иисус, проистекает непосредственно от Бога. Эта власть проявляется и в том, как Он говорил, и в том, что Он делал. Очевидно, что евангелист не отделяет два аспекта деятельности Иисуса один от другого: Его учительное служение сопровождается чудесами, которые, в свою очередь, подтверждают истинность Его учения.

Евангелист не уточняет, в какой момент бес вступил в диалог с Иисусом: произошло ли это после того, как Иисус закончил Свое поучение, или Его поучение было прервано криком беса. Последнее представляется вполне вероятным. В то же время очевидно, что бес проявил себя не сразу по приходн Иисуса в синагогу: в течение какого-то времени Иисус учил, люди слушали Его, а бес молчал.

Слова, с которыми бес обращается к Иисусу, выдают в нем существо, обладающее определенным знанием, которое, по крайней мере до времени, сокрыто от людей. Даже после того, как Иисус приобретает всеобщую известность, люди в своих мнениях о Нем разделяются, видя в Нем воскресшего пророка: либо Иоанна Крестителя, либо одного из древних пророков, например Илию или Иеремию

(Мф. 16:14; Мк. 8:28; Лк. 9:19). В рассматриваемом эпизоде люди представлены удивляющимися учению Иисуса: они явно не знают, кто Он такой, возможно, даже не знают Его имени. Бес, напротив, называет Его по имени и знает, что Иисус Назарянин — это *Святой Божий*[10].

В других описанных в Евангелиях случаях бесы также называют Иисуса по имени, употребляя по отношению к Нему выражения *Сын Божий* (Мф. 8:29; Лк. 4:41) и *Сын Бога Всевышнего* (Мк. 5:7; Лк. 8:28). Марк специально указывает, что *духи нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: Ты Сын Божий. Но Он строго запрещал им, чтобы не делали Его известным* (Мк. 3:11–12). Иоанн Златоуст отмечает: «Тогда как народ почитал Его человеком, бесы пришли исповедать Божество Его»[11]. Бесы, согласно Евангелиям, знают тот «секрет» Иисуса, который до времени скрыт от большинства людей[12].

В христианской традиции укоренено представление о том, что бесы верят в Бога. Апостол Иаков пишет: *Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут* (Иак. 2:19). Однако вера для них не является спасительной, так же как и знание, которым они обладают. Согласно Иоанну Дамаскину, бесы иногда знают больше, чем люди. Однако если ангелы получают знание непосредственно от Бога, то бесы приобретают его собственными усилиями. Ни ангелы, ни бесы «не знают будущего, однако предсказывают: ангелы — когда Бог открывает им и повелевает предсказывать, почему их предсказания всегда сбываются, а демоны — иногда прозревая в отдаленные события, а иногда

[10] Ср.: *Chilton B.* An Exorcism of History: Mark 1:21–28. P. 244.

[11] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 28, 2 (PG 57, 352). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 315.

[12] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 363.

Исцеление двух бесноватых. *Фреска. XVI в.*

только догадываясь, почему они часто и лгут. Не до́лжно им верить, хотя они... много раз говорят и правду»[13].

В описываемой сцене бес говорит о себе как об одном из многих: «что Тебе до *нас*?», «Ты пришел погубить *нас*». Он говорит от имени целого легиона демонов, встревоженного пришествием в мир Сына Божия. Иисус пришел победить *всю силу вражью* (Лк. 10:19), то есть все несметное полчище демонов во главе с сатаной. Миссия Иисуса заключается в том, чтобы освободить людей от их власти. Каждый конкретный случай изгнания беса из одержимого является лишь эпизодом в войне, которую Он ведет против зла как такового во всех его воплощениях.

Почему бес проявляет себя, а не молчит? Почему в этом и в других случаях бесы, чей интерес, казалось бы, заключается

[13] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. 2, 4. (PTS 12, 49). Рус. пер.: С. 191.

в том, чтобы остаться в человеке, в которого они вселились, сами начинают взывать к Иисусу? Одно из возможных объяснений этого феномена заключается в том, что они испытывают «фатальное влечение» к Нему[14]. Иисус притягателен для них, как и для людей. Но если для людей, которые с верой приходят к Иисусу, встреча с Ним становится целительной и спасительной, то для бесов, наоборот, эта встреча оказывается губительной. Подобно мухам или мотылькам, летящим на свет костра и сгорающим в огне, демоны по своей инициативе приближаются к Иисусу, чтобы Он «погубил» их.

Другое объяснение: демоны не в силах сдержаться при приближении к ним Иисуса, так как присущая Ему сила вынуждает их против собственной воли проявлять себя. По мысли Иоанна Златоуста, демоны признавали Иисуса Сыном Божиим только когда были бичуемы и принуждаемы к этому, по своей же воле они никогда этого не делали[15]. По словам блаженного Августина, «против воли говорил диавол, будучи принуждаем и терзаем»[16].

Это объяснение вытекает из общего содержания проповеди и служения Иисуса. В Евангелии Он предстает как Тот, Кто пришел не только для того, чтобы принести людям добро, но также чтобы выявить, обезвредить и победить зло. При этом Он выявляет и побеждает не абстрактное, а конкретное зло — то, которое в виде беса вселяется в людей. Точно так же и добро, которое Он приносит, имеет не абстрактный, а вполне конкретный, личный характер: оно всегда адресовано тому или иному человеку, будь то мытарь, грешник, больной или одержимый.

[14] *Marcus J.* Mark 1–8. P. 192.

[15] *Иоанн Златоуст.* Беседы на первое послание к Коринфянам. 29, 2 (PG 61, 243). Рус. пер.: Т. 10. Кн. 1. С. 288.

[16] *Амвросий Медиоланский.* Послания. 10, 77 (CSEL 82/3, 139).

Исцеление от болезни совершалось Иисусом, как правило, в ответ на просьбу самого больного. В случае с одержимыми дело обстоит иначе: одержимый не просит об исцелении, потому что в тот момент, когда он оказывается перед Иисусом, включается его alter ego («второе *я*») — сидящий в нем бес. Именно он вступает в диалог с Иисусом, полностью подменяя собой реальное *я* одержимого[17]. Иисус освобождает это *я*, личность человека, от овладевшего им демона при помощи краткой повелительной формулы: «Замолчи и выйди из него». О человеке, в которого вселился бес, Иисус говорит в третьем лице, адресуя повеление непосредственно к его alter ego.

Нечистый дух мгновенно реагирует на повеление. Одновременно реагирует и тело освобождающегося от него человека. Согласно Марку, нечистый дух вышел из человека, *сотрясши его и вскричав громким голосом*. Согласно Луке, *бес, повергнув его посреди синагоги, вышел из него, нимало не повредив ему* (Лк. 4:35).

Евангелие умалчивает о дальнейшей судьбе исцеленного. Мы не знаем, покинул ли его бес навсегда или впоследствии вернулся в него. Выше мы приводили слова Иисуса о нечистом духе, который, выйдя из человека, *ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит*; если же он обретает свой прежний дом *незанятым, выметенным и убранным*, то *идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого* (Мф. 12:43–45; Лк. 11:24–26).

Эти слова указывают на возможность возвращения демона в человека, из которого он был изгнан. В каком случае

[17] *Deissmann A.* Licht vom Osten. S. 113.

такое возвращение возможно? Если исцеленный не начнет добродетельную жизнь, но будет пребывать в грехе:

> Если бесноватые, говорит Он, избавятся от своего недуга и потом будут нерадеть о себе, то этим они привлекают сами на себя привидения, которые еще лютее прежних... Кто, однажды освободившись от зла, не сделается благоразумнее, тот подвергнется наказаниям, которые гораздо тягостнее прежних. Спаситель для того и сказал *не находит покоя,* чтобы показать, что наветы бесовские непременно и необходимо обрушатся на тех, которые не воспользовались своим избавлением[18].

Однажды изгнанный из человека бес может возвратиться и снова войти в человека. Это происходит, когда покаявшийся и Богом помилованный грешник вновь возвращается к своему старому греху. Тогда и бес возвращается в свой старый дом[19].

Исцелив расслабленного, Иисус сказал ему: *Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже* (Ин. 5:14). Слово «хуже» (χεῖρον) употреблено также и применительно к человеку, из которого вышел нечистый дух. Оно указывает на то, что и болезнь, и одержимость могут вернуться, причем в более тяжелой форме, если человек после исцеления будет грешить.

Мы уже говорили о связи между болезнью и грехом. Существует ли связь между грехом и одержимостью? Ни в одном из рассказов об изгнании беса евангелисты не говорят,

[18] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 43, 3–4 (PG 57, 460–461). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 456–457.

[19] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 155.

при каких обстоятельствах и по какой причине бес вселился в человека. Иисус в Своей проповеди тоже не касается этой темы. Однако Он объясняет, при каких обстоятельствах бес может вернуться в человека, из которого вышел. Говорит Он об этом иносказательно, в форме притчи, но смысл этой притчи достаточно ясен, особенно при сравнении ее со словами, обращенными к бывшему расслабленному.

Согласно христианскому пониманию, бес не может войти в человека по своей воле, без какой бы то ни было вины со стороны человека. Как правило, бес входит во внутренний дом человека, то есть в его душу, если человек сам приоткрывает для него какую-то щель или форточку. Путем, по которому бес проникает в человека, является постоянно и сознательно совершаемый грех. Колдовство, магия, гадания и прочие суеверия тоже несут в себе такую опасность, поскольку при их помощи человек вступает в прямое соприкосновение с бесовским миром.

Изгоняя нечистого духа, Иисус полностью освобождает человека от его власти. Возвращая человеку его изначальную идентичность, Иисус восстанавливает его личность в ее первозданной целостности. Однако дальнейшая судьба исцеленного во многом зависит от него самого. Освобождение от беса произошло без его воли, потому что его воля была всецело подавлена бесом. Но для того, чтобы сохранить дом от повторного вторжения демонических сил, необходимы вера и трезвение, согласно словам апостола Петра: *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить. Противостойте ему твердою верою...* (1 Пет. 5:8–9).

3 «ЛЕГИОН ИМЯ МНЕ»

Рассказ об изгнании легиона демонов приведен в двух различных версиях: у Марка, которому в основном следует Лука (Лк. 8:26–39), и у Матфея (Мф. 8:28–34). Повествование Марка, как и во многих других случаях, значительно подробнее, чем рассказ Матфея:

> *И пришли на другой берег моря, в страну Гергесинскую. И когда вышел Он из лодки, тотчас встретил Его вышедший из гробов человек,* одержимый *нечистым духом, он имел жилище в гробах, и никто не мог его связать даже цепями, потому что многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его; всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни; увидев же Иисуса издалека, прибежал и поклонился Ему, и, вскричав громким голосом, сказал: что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? заклинаю Тебя Богом, не мучь меня! Ибо* Иисус *сказал ему: выйди, дух нечистый, из сего человека. И спросил его: как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много. И много просили Его, чтобы не высылал их вон из страны той. Паслось же там при горе большое стадо свиней. И просили Его все бесы,*

говоря: пошли нас в свиней, чтобы нам войти в них. Иисус тотчас позволил им. И нечистые духи, выйдя, вошли в свиней; и устремилось стадо с крутизны в море, а их было около двух тысяч; и потонули в море. Пасущие же свиней побежали и рассказали в городе и в деревнях. И жители вышли посмотреть, что случилось. Приходят к Иисусу и видят, что бесновавшийся, в котором был легион, сидит и одет, и в здравом уме; и устрашились. Видевшие рассказали им о том, как это произошло с бесноватым, и о свиньях. И начали просить Его, чтобы отошел от пределов их. И когда Он вошел в лодку, бесновавшийся просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус не дозволил ему, а сказал: иди домой к своим и расскажи им, что сотворил с тобою Господь и как помиловал тебя. И пошел и начал проповедовать в Десятиградии, что сотворил с ним Иисус; и все дивились (Мк. 5:1–20).

У Матфея эпизод изложен с опущением многих подробностей. Место действия у Матфея — страна Гадаринская, тогда как Марк и Лука говорят о стране Гергесинской. В целом ряде рукописей второго и третьего Евангелий речь идет о стране Герасинской[20]. Три разных названия, фигурирующих в рукописях, обязаны своим происхождением трем городам, находившимся достаточно близко один от другого. Гераса (ныне Джераш на территории Иордании) отстоит далеко от Галилейского озера, куда бросились свиньи после того, как в них вошли бесы. Гадара (ныне Умм-Кайс в Иордании) достаточно близка к озеру, и ее область примыкает к нему. Ближе всего к озеру, а именно прямо на

[20] Novum Testamentum graece. P. 95, 169.

Исцеление гадаринского бесноватого. *Мозаика. XII в.*

его берегу, располагалась Гергеса (отождествляемая с современным Курси на территории Израиля). Все упомянутые города входили в область, называвшуюся Десятиградием.

Слова бесов у Матфея переданы в такой форме: *Что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас* (Мф. 8:29). Эти слова свидетельствуют о том, что бесы предвидят свою конечную судьбу и сознают ограниченность временно́го промежутка, в течение которого они могут воздействовать на людей. Пришествие в мир Сына Божия воспринимается ими как преждевременное вторжение губительной для них Божественной силы в мир, в котором они отвоевали для себя некоторое пространство и время.

Главным отличием версии Матфея от версий Марка и Луки является то, что у Матфея речь идет о двух бесноватых, весьма свирепых, тогда как у Марка и Луки говорится об одном. Подобное «удвоение» мы уже встречали в рассказе об иерихонском слепце: у Марка и Луки речь шла об одном исцеленном (Мк. 10:46–52; Лк. 18:35–43), у Матфея о двух (Мф. 20:29–34).

Удовлетворительного объяснения этому разногласию мы не находим. Аргументация Августина в обоих случаях

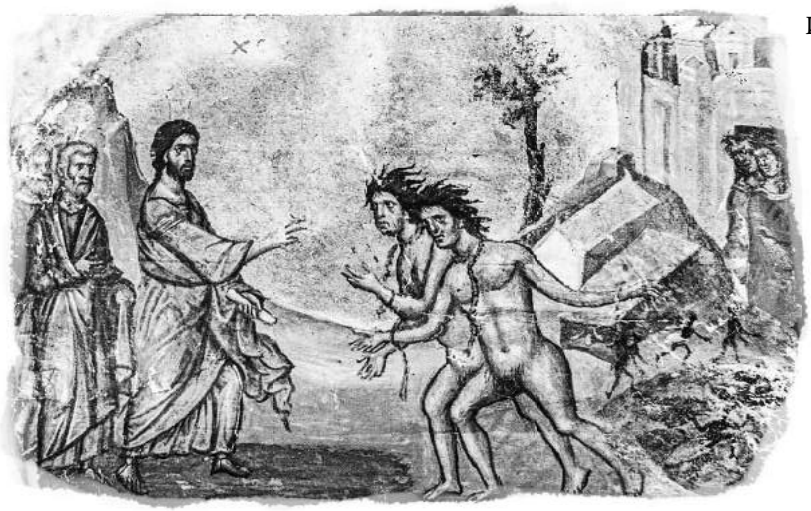
одинакова: «А то, что Матфей говорит о двух спасенных от легиона бесов, получившего позволение войти в стадо свиней, а Марк и Лука называют одного, то это следует понимать так, что один из них был личностью более славной и известной, о котором страна скорбела и об исцелении которого весьма много заботилась». В данном случае, однако, эта аргументация звучит менее убедительно, чем в случае с одним или двумя слепцами. Несколько более убедительным представляется мнение того же Августина о том, что двойственное число одержимых каким-то образом соответствует множественному числу демонов[21].

Иоанн Златоуст, как и Августин, придерживается мнения о том, что в реальности было два бесноватых, а не один:

> То, что Лука упоминает об одном беснующемся, тогда как Матфей говорит о двух, не показывает между ними разногласия. Разногласие между ними оказывалось бы только тогда, когда бы Лука сказал, что один только был беснующийся, а другого не было. Когда же один говорит об одном, а другой о двух, то это не есть признак противоречия, а показывает только различный образ повествования. И мне кажется, что Лука упомянул о том только, который был лютейшим из них, почему и бедствие его представляет более плачевным, говоря, например, что он, расторгая узы и оковы, блуждал по пустыне; а Марк свидетельствует, что он еще бился о камни[22].

[21] *Августин*. О согласии евангелистов. 2, 24 (PL 34, 1104–1105). Рус. пер.: Ч. 10. С. 114.

[22] *Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея-евангелиста. 28, 2 (PG 57, 352–353). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 316.



Исцеление гадаринских бесноватых. *Миниатюра. XII в.*

Возможно, Матфей, рассказывая историю иерихонских слепцов и гадаринских бесноватых, пользовался иным источником или иной версией устной традиции, чем Марк и Лука. Оба случая подтверждают зыбкость гипотезы о Евангелии от Марка как первоисточнике Евангелия от Матфея.

Рассмотрим версию Марка. Его рассказ начинается с прибытия Иисуса в страну Гергесинскую, а под конец рассказа жители этой страны просят, чтобы Иисус удалился от пределов их. При этом бесы просят, «чтобы не высылал их вон из страны той». Упоминание «страны» (χώρα), в которой происходит действие, и ее пределов, возможно, связано с тем, что Десятиградие, куда входила и Гадара, и Гераса, было населено язычниками и воспринималось иудеями как регион интенсивного присутствия демонических сил. Не следует забывать о том, что в представлении древних евреев языческие боги представляли собой бесов. Не случайно в Септуагинте в стихе псалма *все боги народов — идолы* (Пс. 95:5) слово «идолы» заменено на «демоны».

Марк описывает одержимого теми же словами, что и в рассказе о первом изгнании бесов: человек в духе

нечистом (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ). Однако если в первом случае одержимый был более или менее полноправным членом человеческого сообщества, мог приходить в синагогу и участвовать в общих собраниях, то в данном случае речь идет о социальном изгое, живущем в «гробах», то есть в пещерах, используемых для погребения. Его взаимоотношения с людьми исчерпывались тем, что они пытались сковать его цепями и оковами, но он разрывал их, проявляя при этом нечеловеческую силу (что было тоже одним из аспектов действия в нем демонов).

Кроме того, капернаумский одержимый был иудеем, а в данном случае речь идет, скорее всего, о язычнике. Это предположение основывается не только на том, что Десятиградие было населено преимущественно язычниками, но и на употреблении одержимым выражения *Сын Бога Всевышнего*: как правило, Богом Всевышним называли Бога Израилева жившие в окружении иудеев язычники[23]. В Деяниях апостольских служанка-язычница, *одержимая духом прорицательным*, называет Павла и его спутников рабами *Бога Всевышнего* (Деян. 16:17).

Живя в горах, одержимый никогда прежде не встречался с Иисусом и не мог знать Его по имени. Между тем, как и капернаумский бесноватый, он называет Иисуса Его собственным именем. Более того, он сам бежит навстречу Иисусу и падает перед Ним на колени: слово «поклонился» (προσεκύνησεν) у Марка имеет именно такой смысл. Лука в параллельном месте употребляет глагол «припал» (προσέπεσεν), то есть «пал к ногам». И произнесение имени Иисуса, и поклонение в данном случае представлены как действия беса, играющего роль «второго *я*» одержимого.

[23] *Nineham D. E.* Saint Mark. P. 153.

Именно бес, влекомый к Иисусу непреодолимой силой, прибегает к Нему и поклоняется Ему.

Здесь нельзя не вспомнить о том, как в пустыне диавол требовал, чтобы Иисус поклонился ему (Мф. 4:9; Лк. 4:7). Иисус отверг искушение. Сейчас диавол в лице одержимого прибегает к Иисусу и падает перед Ним на колени.

Изгнание беса происходит не одномоментно, как это было в случае с капернаумским бесноватым. Иисус приказывает демону выйти из человека, но демон с первого раза не выходит. Почему? Очевидно, потому, что бесов оказалось много. Легионом назывался отряд римского войска, состоявший из четырех — пяти тысяч солдат. В данном случае слово «легион» употреблено в переносном смысле: оно указывает на большое количество демонов, вселившихся в одного человека, и сопоставимо с числом пасшихся рядом свиней (около двух тысяч).

Наиболее загадочным во всей описываемой истории является эпизод с вхождением легиона бесов в стадо свиней. Некоторые современные комментаторы видят в этом эпизоде элемент пародийной комедии, а в просьбе бесов позволить им войти в стадо свиное видят сочетание религиозности с наглостью[24].

Древние толкователи, напротив, вовсе не усматривали в этом эпизоде ничего пародийного или гротескного. По их мнению, Иисус вполне сознательно пошел на удовлетворение кажущейся абсурдной просьбы бесов. Златоуст, в частности, считает, что Иисус позволил бесам войти в стадо свиное по трем причинам: 1) чтобы продемонстрировать людям масштаб причиняемого ими вреда; 2) чтобы показать, что без Его позволения бесы не могут прикоснуться

[24] *Marcus J.* Mark 1–8. P. 350.

даже к свиньям; 3) чтобы «дать знать, что с людьми бесы поступили бы даже еще хуже, чем со свиньями», если бы Промысл Божий не охранял каждого человека, в том числе одержимого демоном[25].

Напомним, что свинья в иудейской традиции считалась нечистым животным: закон Моисеев запрещал есть свинину (Лев. 11:7; Втор. 14:8). Свиноводство, соответственно, воспринималось как занятие недостойное и богопротивное. У Луки легион бесов просит Иисуса, *чтобы не повелел им идти в бездну*, а вместо этого позволил войти в свиное стадо (Лк. 8:31–32). Постоянным местопребыванием бесов является бездна, куда, однако, они совсем не спешат. Очевидно, на земле они имеют лишь временное пристанище и, когда его теряют, не находят покоя (Мф. 12:43–45; Лк. 11:24–26). Возвращаться же в преисподнюю не хотят.

Диалог между Иисусом и легионом демонов является частью той драмы взаимоотношений между Богом и диаволом, которая развертывается на страницах Библии. Этот диалог выстроен в фактуре своеобразного торга. Аналогичный торг между Богом и сатаной описан в библейской книге Иова, начинающейся с того, что однажды *пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана*. Таким образом, с самого начала истории сатана позиционируется как один из сынов Божиих. Затем Бог задает сатане серию вопросов: *Откуда ты пришел?.. Обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова?* (Иов 2:2–3). Начинается торг сатаны с Богом, инициированный, как явствует из текста, Самим Богом. По просьбе сатаны Бог позволяет ему коснуться всего, чем обладал Иов: в одночасье он лишается своих детей и всего имущества (Иов 1:6–19). На этом

[25] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 28, 3 (PG 57, 354). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 318.

торг не кончается. Сатана предлагает Богу испытать Иова болезнью, и Бог отдает тело Иова в руки сатаны (Иов 2:1–7).

Бог дает позволение сатане испытать благочестие Иова. *Франция. XIV в.*

Книга Иова говорит о взаимоотношениях между Богом и сатаной языком притчи. За притчевыми образами, однако, просматривается два важных богословских утверждения: 1) сатана имеет прямой доступ к Богу, имеет с Ним личные отношения; 2) сатана может действовать только в тех границах, которые он выторговывает себе у Бога. Эти же две богословских истины доминируют в рассматриваемом рассказе синоптиков. Здесь тоже демоны вступают в личный контакт с Иисусом, торгуются с Ним, получают от Него ответ на свою просьбу, а затем действуют в тех границах, которые у Него выторговали.

В связи с рассматриваемой историей нередко задают следующие вопросы: почему Иисус так жестоко поступил с животными? почему Он не подумал об ущербе, который понесли их владельцы? Ни один из этих вопросов не имеет никакого отношения к содержанию истории, которая рассказана евангелистами с конкретной символической и богословской целью[26]. Главная цель рассказа — показать власть Иисуса над бесами и спасительное действие, которое Он оказывает на одержимого бесами человека. В этой истории три действующих лица: Иисус, одержимый и легион бесов, от начала до конца выступающий как

[26] *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 734.

коллективное действующее лицо. Свиньи не играют самостоятельной роли: они интересуют рассказчиков лишь постольку, поскольку иллюстрируют силу бесов, живших в одном человеке.

Напротив, к судьбе исцеленного евангелисты отнюдь не безразличны. В отличие от капернаумского бесноватого, который сходит со сцены сразу же после исцеления, гергесинский одержимый остается в поле зрения евангелиста еще на некоторое время после того, как бес изгнан из него. Жители земли Гергесинской приходят к Иисусу и обнаруживают у Его ног бывшего бесноватого, который *сидит и одет, и в здравом уме* (Мк. 5:15). Это зрелище должно было бы вызвать у них восхищение, но их гораздо больше волнует судьба свиней, чем судьба человека. Земное благополучие оказывается на первом месте, судьба ближнего не имеет никакого значения.

Помимо того что Иисус нанес несомненный урон хозяйству жителей страны, Он еще и сильно напугал их знамением, подобного которому они в своей жизни не видели. Гибель свиней привела их в ужас, чудо не убедило их в Божественной силе Иисуса, не привлекло их к Нему.

Впрочем, есть и иное толкование: «То, что они просят, чтобы Он удалился из пределов их, они делают не вследствие гордости, как полагают некоторые, а вследствие смирения, ибо считают себя недостойными присутствия Господа подобно Петру, во время ловли рыбы павшему к ногам Спасителя и сказавшему: *Выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный* (Лк. 5:8)»[27].

Итак, они просят Иисуса удалиться, и Он соглашается. Исцеленный, напротив, хочет остаться с Иисусом, но Он

[27] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 1, 8 (PL 26, 54). Рус. пер.: Ч. 16. С. 60.

Искушения Христа. *Фреска. XVI в.*

отказывает ему. В этом отказе нельзя видеть знак неблаговоления к исцеленному, также как в согласии удалиться из Гергесинской страны нельзя видеть признак благоволения к ее жителям. Скорее, дело обстоит наоборот. Удаляясь из страны, в которой не захотели Его принять, Иисус выполняет то, что заповедал ученикам: *...Если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города*

того, отрясите прах от ног ваших; истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому (Мф. 10:14–15; Мк. 6:11; ср. Лк. 9:5). В то же время Он не оставляет эту страну без внимания, повелевая бывшему одержимому вернуться «к своим» и рассказать им о том, что с ним произошло.

Иисус пришел в Десятиградие, чтобы там проповедовать Евангелие. Но если в Галилее и Иудее объектом Его поучений становились представители израильского народа, то в Десятиградии Его проповедь могла быть обращена преимущественно к язычникам. Мы ничего не знаем о содержании Его проповеди: в связи с посещением Десятиградия евангелисты повествуют только об одном совершённом Им чуде. Тем не менее распространение там Благой вести не остановилось после Его ухода: оно продолжилось в проповеди бывшего одержимого.

В версии Луки история завершается почти так же, как в версии Марка: *Человек же, из которого вышли бесы, просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус отпустил его, сказав: возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог. Он пошел и проповедовал по всему городу, что сотворил ему Иисус* (Лк. 8:38–39). Повелевая исцеленному проповедовать то, что сотворил с ним Бог, Иисус приписывает совершившееся чудо Богу, сам же исцеленный справедливо приписывает его Иисусу. Для евангелиста в этом нет противоречия, потому что Иисус является воплотившимся Богом, и совершённое Им чудо ярко и убедительно свидетельствует о Его Божественности. В Евангелии от Марка вместо слова «Бог» употреблен термин «Господь», но смысл от этого не меняется: как и Лука, Марк видит в чуде изгнания беса из одержимого явление силы Божией, которая тождественна силе, исходившей от Иисуса.

4

«ОН ИЗГОНЯЕТ БЕСОВ СИЛОЮ ВЕЕЛЬЗЕВУЛА, КНЯЗЯ БЕСОВСКОГО»

Одно из основных обвинений, которые выдвигали против Иисуса фарисеи, заключалось в том, что при изгнании бесов Он использует бесовскую силу. Это обвинение встречается в Евангелиях неоднократно, и Иисус не однажды в разных формах и в разных ситуациях на него отвечает. В частности, Он говорит об этом в беседе с двенадцатью апостолами, предупреждая, что против них будет выдвинуто такое же обвинение: *Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего... Если хозяина дома назвали веельзевулом, не тем ли более домашних его?* (Мф. 10:24–25).

В Евангелии от Матфея описывается случай, произошедший сразу после того, как Иисус исцелил двух слепых:

> *Когда же те выходили, то привели к Нему человека немого бесноватого. И когда бес был изгнан, немой стал говорить. И народ, удивляясь, говорил: никогда не бывало такого явления в Израиле. А фарисеи говорили: Он изгоняет бесов силою князя бесовского* (Мф. 9:32–34).

В этом эпизоде ничего не говорится об ответе Иисуса на выдвинутое против Него обвинение. Подробный

ответ содержится в другом рассказе — о том, как Иисус изгнал беса из человека, который был одновременно слепым и немым:

> *Тогда привели к Нему бесноватого слепого и немого; и исцелил его, так что слепой и немой стал и говорить и видеть. И дивился весь народ и говорил: не это ли Христос, Сын Давидов? Фарисеи же, услышав* сие, *сказали: Он изгоняет бесов не иначе, как* силою *веельзевула, князя бесовского. Но Иисус, зная помышления их, сказал им: всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит. И если сатана сатану изгоняет, то он разделился сам с собою: как же устоит царство его? И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют? Посему они будут вам судьями. Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его. Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем* (Мф. 12:22–32).

Тот же случай описан в Евангелии от Луки в сходных выражениях, однако у Луки бесноватый назван немым; о его слепоте не упоминается (Лк. 11:14–23). Учеными высказываются различные предположения о том, как соотносятся

Исцеление бесноватого слепого и немого. *Г. Доре. XIX в.*

немой и слепонемой из Евангелия от Матфея с немым из Евангелия от Луки. Эти предположения сводятся к трем основным: 1) немой бесноватый у Луки идентичен немому бесноватому из 9-й главы Матфея, но продолжение истории (ответ Иисуса фарисеям) заимствовано из 12-й главы Матфея; 2) немой у Луки идентичен слепонемому из 12-й главы Матфея, но Лука опустил упоминание о его слепоте; 3) в первоисточнике, которым пользовались Матфей и Лука, был описан лишь один случай изгнания беса из немого, но у Матфея, склонного к удвоениям, он разделился на два самостоятельных эпизода, так что один немой бесноватый превратился в двух: немого и слепонемого.

Третья из перечисленных гипотез представляется нам несостоятельной: у Матфея речь идет о двух случаях изгнания беса, отличных один от другого по месту, времени и сопутствующим обстоятельствам. Что же касается первой и второй гипотез, то наиболее убедительной представляется вторая, хотя и первая имеет право на существование.

Немота и слепота не идентичны одержимости. В Евангелиях упомянуты неоднократные случаи исцеления Иисусом и того, и другого недуга. При этом в одном из рассмотренных выше случаев глухота и немота проходят после того, как Иисус обращается к человеку или сидящему в нем духу: *Дух немой и глухой! Я повелеваю тебе: выйди из него и впредь не входи в него* (Мк. 9:25). Это сближает упомянутый случай

с эпизодами, в которых Иисус обращается к бесу, вселившемуся в одержимого. Во всех остальных рассмотренных случаях исцелений речь идет о конкретных болезнях, которые врачуются Иисусом при помощи слова, прикосновения или того и другого вместе.

В случае с глухим бесноватым и глухослепым бесноватым речь идет именно об одержимости; глухота и слепота являются лишь сопутствующими факторами. Мы не знаем, каким образом болезнь сочетается с одержимостью: например, могло быть так, что человек стал сначала глухим или глухим и слепым, а потом одержимым. Однако общий контекст повествования позволяет предположить, что глухота и слепота в данных случаях являются прямыми следствиями воздействия беса на человека. Соответственно, в отличие от обычной слепоты или глухоты, которыми человек страдает от рождения или которые приобрел на определенном этапе, для избавления от них требуется не просто исцеление, а изгнание беса.

Так воспринимают это и окружающие. Однако мнения их разделяются: одни видят в изгнании беса доказательство того, что Иисус — Христос, Сын Давидов; другие, напротив, обвиняют Его в том, что Он использует бесовскую силу. Это обвинение зафиксировано также у Марка, однако у него оно не привязано к какому-либо конкретному случаю экзорцизма. Повествуя о начале общественного служения Иисуса, Марк пишет о реакции на деятельность Иисуса, с одной стороны, Его родственников, с другой — книжников:

> *Приходят в дом; и опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть. И, услышав, ближние Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из*

Себя. А книжники, пришедшие из Иерусалима, говорили, что Он имеет в Себе *веельзевула и что изгоняет бесов силою бесовского князя* (Мк. 3:20–22).

Далее приводится ответ Иисуса (Мк. 3:23–29), близкий и по содержанию, и текстуально к аналогичным ответам из Евангелий от Матфея и Луки. Завершается рассказ словами: *Сие сказал Он, потому что говорили: в Нем нечистый дух* (Мк. 3:30). Эти слова перекликаются с тем, что, согласно Евангелию от Иоанна, народ говорил Иисусу в глаза: *Не бес ли в Тебе?* (Ин. 7:20).

Перед нами целая серия повествований с одним и тем же повторяющимся мотивом. Этот мотив звучит в двух вариациях: 1) Иисуса обвиняют в том, что Он оперирует бесовской силой; 2) Его обвиняют в том, что Он Сам одержим бесом. Какова природа этих обвинений?

Мы уже говорили, что сила, при помощи которой Иисус совершал исцеления и изгнания бесов, не имеет ничего общего с колдовством или магией. Однако для свидетелей Его чудес это не всегда было очевидно и некоторые Его действия могли интерпретироваться как связанные с магией[28]. Внешние приемы, которые Он использовал, могли напоминать практику экзорцистов, изгонявших бесов заклинаниями или магическими формулами. Иисус тоже нередко использовал словесные формулы, например: *Замолчи и выйди из него* (Мк. 1:25); *Выйди, дух нечистый, из сего человека* (Мк. 5:8). В то же время Он никогда не произносил заклинательные молитвы, как это делали другие экзорцисты; не ссылался на какой-либо внешний авторитет или иную силу, отличную от Его собственной; не использовал вспомогательные

[28] *Hull J. M.* Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. P. 142.

средства, какими пользовались экзорцисты (благовония, амулеты, специально подобранную музыку и т.д.)[29].

Все эти внешние отличия, на которые обычно указывают исследователи, дают лишь частичный ответ на обвинение, выдвигавшееся против Иисуса фарисеями. Наиболее развернутый ответ дан в словах Самого Иисуса, приводимых всеми тремя синоптиками. Иисус совсем не всегда отвечал на обвинения в Свой адрес. Однако на обвинение в том, что Он изгоняет бесов силою князя бесовского, Он отвечал неоднократно и весьма энергично.

Первый аргумент, который Иисус приводит в Свою защиту: если сатана изгоняет сатану, значит он разделился сам в себе. Сатана противостоит Богу; его царство противостоит Божию Царству. Те, кто населяет царство сатаны, солидарны между собой: это подтверждает, в частности, история с легионом бесов, которые действовали совместно, имели единую волю и единую силу.

Второй аргумент — ссылка на сыновей тех, кто обвиняет Иисуса. Под этими сыновьями иногда понимают тех иудейских экзорцистов, которые действовали во времена Иисуса и о которых известно из других источников[30]. Однако гораздо более вероятно, что Иисус здесь говорит о Своих учениках[31], которым Он дал власть над нечистыми духами (Мф. 10:1; Мк. 6:7). Поколение апостолов будет судьями поколению своих отцов, не уверовавших в Иисуса вопреки чудесам, совершённым Им и Его учениками.

---

[29] Иисус и Евангелия. Т. 1. С. 44.

[30] См.: *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 921–922.

[31] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 41, 2 (PG 57, 446–447). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 437.

Третий аргумент: ссылка на Святого Духа. Иисус знает — и говорит об этом Своим критикам, — что сила, которой Он оперирует, является не чем иным, как Духом Божиим. Он произносит странные слова о том, что хула на Сына Человеческого простительна, а хула на Духа Святого не простится *ни в сем веке, ни в будущем* (Мф. 12:32). Под хулой на Духа Святого понимается обвинение в том, что Он изгоняет бесов силой веельзевула. Об этом свидетельствует и пояснение, сделанное Марком (*Сие сказал Он, потому что говорили: в Нем нечистый дух*) (Мк. 3:30).

Слова о простительности хулы на Сына Человеческого обычно понимают в том смысле, что, пока Иисус не был прославлен, пока Он пребывал в смиренном облике человека, ошибка в суждении о Нем была простительна[32]. Так, например, Иисус снисходительно относился к предположениям, что Он — воскресший Иоанн Креститель или один из древних пророков; Он терпеливо переносил непонимание окружающих, в том числе Своих учеников. Но Он категорически отрицал право обвинять Его в том, что оперирует бесовской силой: это обвинение Он считал хулой не против Него Самого, а против действующего в Нем Духа Святого: «Ибо что может быть настолько непростительным, как отрицать, что Христос — от Бога, и отнимать от Него пребывающую в Нем сущность Отчего Духа, когда Он совершает всякое дело в Духе Божием, и Сам есть Царство Небесное, и в Нем Бог примиряет с Собою мир?»[33]

[32] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 41, 3 (PG 57, 449). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 440.

[33] *Иларий Пиктавийский.* Толкование на Евангелие от Матфея. 12, 17 (SC 254, 282–284). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 1а. С. 312.

Наконец, еще один аргумент изложен Иисусом в форме притчи: чтобы войти в дом сильного и расхитить вещи его, надо сначала связать его. Здесь под сильным понимается сатана. Для того чтобы его пленить, надо вторгнуться в его царство: именно это и происходит, когда Иисус вторгается в ту область, где до Его прихода диавол царствовал неограниченно. На присутствие Иисуса бесы реагируют болезненно: они не могут удержаться внутри тех, в кого вселились, вынуждены проявлять себя, пытаются сопротивляться силе, исходящей от Иисуса. Каждое изгнание беса изображено как борьба, битва, бой. Эта битва неизбежно оканчивается поражением сатаны и победой Бога.

У Луки притча изложена в несколько иной редакции, и образы, взятые из военной сферы, представлены ярче, чем у Матфея и Марка: *Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет всё оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него* (Лк. 11:21–22). Здесь сильному противостоит сильнейший (ἰσχυρότερος — «более сильный»), который расхищает не просто его «вещи» (σκεύη — буквально «сосуды»), но весь его оружейный арсенал (πανοπλία). Представлена картина разорения царства диавола, который полностью разоружен и побежден.

В рассказе об исцелении согбенной женщины Иисус говорит о ней, что ее *связал сатана* (Лк. 13:16). Здесь же Иисус говорит о том, как сильнейший связывает сильного, — как Он связывает сатану. Сходство между исцелением от болезни и изгнанием беса — в том, что в обоих случаях Иисус освобождает человека от уз, которыми его связывал диавол. При этом и сам диавол оказывается связанным и поверженным.

Исцеление согбенной женщины. *Фреска. Фаворский монастырь. XXI в.*

Исцелениями и актами изгнания бесов Иисус разоряет те островки присутствия диавола на земле и в людях, которые диавол выторговал себе у Бога. Однако земля не является царством диавола: здесь он лишь присутствует, вселяясь в отдельных людей, стараясь навредить тем, кому может, противясь всеми силами и доступными средствами исполнению на земле воли Божией. Собственным домом диавола и демонов, его «царством» является, согласно библейскому представлению, ад, преисподняя, то пространство, которое Иисус называет геенной огненной. Туда после смерти попадают души людей грешных, нераскаянных и неуверовавших, там же находится постоянное место пребывания диавола и демонов.

Судя по тому, что демоны не хотят туда возвращаться, а предпочитают оставаться на земле — если не в людях, то хотя бы в свиньях, — в преисподней они подвергаются мучениям, как и оказавшиеся там люди. О тяжести этих мучений говорят метафоры, используемые Иисусом в качестве рефрена: *огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам*

Христос выводит праведников из ада. *Фреска. А. Бонаиути да Фиренце. XIV в.*

его (Мф. 25:41); *печь огненная* (Мф. 13:50); *тьма внешняя* (Мф. 8:12; 22:13; 25:30); *плач и скрежет зубов* (Мф. 8:12; 13:50; 22:13; 24:51; 25:30; Лк. 13:28); *огонь неугасимый, где червь их не умирает и огонь не угасает* (Мк. 9:43–44, 45–46, 47–48).

Радикальным вторжением Иисуса в царство диавола станет Его сошествие во ад после смерти на кресте. Учение о сошествии Иисуса во ад является частью христианского предания с апостольских времен. Апостол Павел говорил о победе Христа над смертью и адом (1 Кор. 15:54–57) и о том, что Христос *нисходил… в преисподние места земли* (Еф. 4:9), пребывал в бездне (Рим. 10:7). С наибольшей полнотой это учение раскрыто в Первом послании апостола Петра, где говорится, что Христос *однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал* (1 Пет. 3:18–19). В том же послании читаем: *Ибо для того и мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом* (1 Пет. 4:6).

Приведенные слова отражают представление о том, что в течение трех дней пребывания Христа *в сердце земли*

(Мф. 12:40), когда Его тело находилось во гробе, Его душа сходила в ад, чтобы и там прозвучала Его проповедь. Наиболее подробно об этом говорит апокрифическое «Евангелие Никодима», не вошедшее в канон Нового Завета, однако усвоенное Церковью в качестве неотъемлемой части литургического предания: его идеи и образы прочно вошли в христианское богослужение, составив, в частности, основное содержание богослужений Великой Субботы.

Христос освобождает праведников из «пасти» ада. *Миниатюра из Псалтири святого Альбана. XII в.*

Результатом сошествия Христа во ад стало изведение из него томившихся там людей — по одним представлениям, всех, по другим — только ветхозаветных праведников[34]. Что же касается диавола и демонов, то они не были освобождены из «темницы». Напротив, их мучения после сошествия Христа во ад лишь усилились, так как они были связаны и пленены, а сокровища их расхищены. Иоанн Златоуст под сокровищами понимает людей, находившихся в плену у диавола:

> Ибо сначала Он «связал» сильного, а потом «расхитил сосуды его»... Как некий царь, найдя главаря шайки

[34] Подробнее об этом мы говорим в других книгах. См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Христос — Победитель ада. С. 32–100 (святоотеческая традиция), 101–132 (Ефрем Сирин и Роман Сладкопевец), 132–204 (богослужебные тексты), 205–214 (общие выводы); Православие. Т. 1. С. 597–619.

Христос выводит праведников из ада через сокрушенные им врата. *Б. ди Джованни. 1491 г.*

разбойников, который нападал на города, повсюду совершал ограбления, скрывался в пещерах и там прятал богатство, связывает этого главаря разбойников и предает его казни, а сокровище переносит в царские хранилища, так поступил и Христос: главаря разбойников и тюремного надзирателя, то есть диавола и смерть, Он связал Своей смертью, а все богатство, то есть род человеческий, перенес в царские хранилища... Сам Царь пришел к узникам... сломал засовы, предстал аду, всю стражу его оставил в одиночестве и, взяв тюремного надзирателя связанным, так взошел к нам. Тиран приведен пленным, сильный — связанным; сама смерть, бросив оружие, обнаженной прибежала к ногам Царя[35].

[35] *Иоанн Златоуст.* Беседа о кладбище и о кресте. 2 (PG 49, 395–396). Рус. пер.: Т. 2. Кн. 1. С. 440.

Христос выводит из ада души праведников. *Фреска Ф. Б. Анджелико. 1437–1446 гг.*

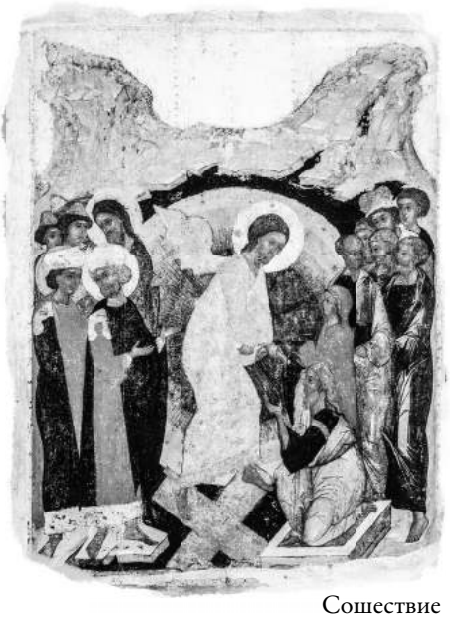
В контексте представления о сошествии Христа во ад Его слова о сильном, которого связал сильнейший, приобретают пророческий смысл. В этом же контексте особый смысл приобретают эпизоды изгнания бесов, описанные в Евангелии. Они становятся прелюдией к той битве, в которой Иисус одержит окончательную победу над диаволом. Эта победа будет стоить Ему жизни, но результатом ее станет полное освобождение уверовавших в Него от уз, которыми их сковывал сатана. Подобно тому как бесноватые обнаженными прибегали к Иисусу и падали у Его ног, в аду сама смерть, беспомощная, безоружная и нагая, прибежит к Нему и повергнется к Его стопам. А диавол будет *ввержен в озеро огненное и серное*: там он и подвластные ему демоны *будут мучиться день и ночь во веки веков* (Откр. 20:10).

Христос выводит из ада души праведников. *А. Мантенья. 1470–1475 гг.*

В рассказе евангелистов Матфея и Луки об изгнании беса из слепоглухого есть слова, которые выделяются как своеобразный смысловой центр повествования: *Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает* (Мф. 12:30; Лк. 11:23). Эти слова звучат как один из афоризмов, которые Иисус повторял в разных ситуациях. Изречения, похожие по форме, мы встречаем в других местах, например: *Кто не против вас, тот за вас* (Лк. 9:50). По отношению к Иисусу и Его делу невозможно сохранять нейтралитет: можно быть либо за Него, либо против; третьего не дано.

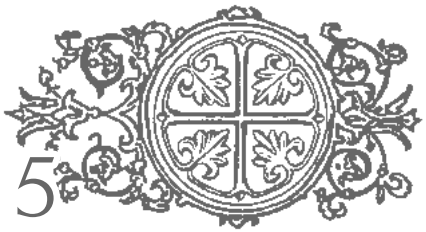
На протяжении всей евангельской истории мы видим, как одни люди положительно реагируют на чудеса и слова Иисуса, веруют в Него и идут за Ним, а другие, наоборот, чем больше видят Его чудес и чем больше слышат слов, тем более ожесточаются. Дело и проповедь Иисуса

становятся судом для мира. На этом суде одни получают оправдание, другие осуждение; одни оказываются по правую руку от Иисуса, другие по левую (Мф. 25:33). Благодаря Ему невидящие обретают видение, но те, кто считают себя видящими, если не принимают Его, в действительности оказываются слепыми (Ин. 9:39). По вере в Иисуса больные исцеляются, бесноватые освобождаются от одержимости; те же, кто не уверовал, становятся на сторону сил, с которыми Иисус борется, то есть на сторону диавола.



Сошествие во ад. *Икона. 1408–1410 гг.*

В рассматриваемых словах Иисус продолжает употреблять образы из сферы военного дела, использованные Им в предшествующих словах о сильном. Когда идет бой, нейтралитет невозможен: человек воюет либо на одной стороне, либо на другой. С кем и за кого воевать — в данном случае зависит от выбора самого человека. Каждый раз, когда совершается то или иное чудо, Иисус ставит Его участников и свидетелей перед выбором: быть с Ним или быть против Него. Этот выбор встает перед каждым конкретным человеком; перед целыми категориями лиц (например, книжниками и фарисеями); он встанет и перед всем израильским народом, когда Сам Иисус окажется подсудимым.



«НЕХОРОШО ВЗЯТЬ ХЛЕБ У ДЕТЕЙ И БРОСИТЬ ПСАМ»

В Евангелиях от Матфея и от Марка описывается случай изгнания Иисусом беса из одержимой девушки, или девочки, или женщины (мы ничего не знаем о ее возрасте) по просьбе ее матери. Как и в случае с исцелением слуги сотника (Мф. 8:5–13; Лк. 7:1–10) и сына царедворца (Ин. 4:46–53), чудо происходит на расстоянии. Матфей так описывает этот эпизод:

> *И, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские. И вот, женщина Хананеянка, выйдя из тех мест, кричала Ему: помилуй меня, Господи, Сын Давидов, дочь моя жестоко беснуется. Но Он не отвечал ей ни слова. И ученики Его, приступив, просили Его: отпусти ее, потому что кричит за нами. Он же сказал в ответ: Я послан только к погибшим овцам дома Израилева. А она, подойдя, кланялась Ему и говорила: Господи! помоги мне. Он же сказал в ответ: нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам. Она сказала: так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их. Тогда Иисус сказал ей в ответ: о, женщина! велика́ вера твоя; да будет тебе по желанию твоему. И исцелилась дочь ее в тот час* (Мф. 15:21–28).

Исцеление дочери хананеянки. *Фреска. XVI в.*

Марк называет женщину сирофиникиянкой[36] и уточняет, что она была язычницей (слово Ἑλληνίς, буквально «гречанка», в данном случае означает религиозную, а не этническую принадлежность, как и термин «Еллины» в Рим. 1:14, 16; 1 Кор. 1:22, 24)[37]. Ничего не говорится о первоначальном молчании Иисуса в ответ на крики женщины и о ходатайстве учеников. Слова Иисуса у Марка переданы в такой форме: *Дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам*. Возражение сирофиникиянки изложено в следующей редакции: *Так, Господи; но и псы под*

[36] Сирофиникиянами называли жителей Финикии, в римскую эпоху входившей в провинцию Сирия. Финикия располагалась на берегу Средиземного моря и граничила с Галилеей. Большинство жителей области были язычниками, однако имелись и еврейские поселения. См.: *Theissen G.* The Gospels in Context. P. 66–68.

[37] О значении термина Ἑλληνίς см., в частности: *Leander H.* Discourses of Empire. P. 225–230. Ср.: *Taylor V.* The Gospel according to St. Mark. P. 349; *Hooker M. D.* The Gospel according to Saint Mark. P. 183.

столом едят крохи у детей. В ответе Иисуса ничего не говорится о вере, но, как и у Матфея, выражается похвала словам женщины: *За это слово, пойди; бес вышел из твоей дочери*. Рассказ завершается подробностью, отсутствующей у Матфея: *И, придя в свой дом, она нашла, что бес вышел и дочь лежит на постели* (Мк. 7:24–30).

Этот рассказ, по содержанию идентичный у обоих евангелистов, вызывает много вопросов. Почему Иисус так грубо ответил женщине, сравнив ее с псом? Почему в других случаях Он отвечал на просьбы язычников (можно вспомнить слугу сотника и сына царедворца), а здесь как будто отказывает просительнице на том основании, что она не принадлежит к народу израильскому? Зачем вообще Он пришел в пределы Тирские и Сидонские, густо населенные язычниками, если заведомо исключал последних из сферы Своего внимания?

Подобные вопросы возникали и у древних толкователей, например у Иоанна Златоуста:

> Подлинно трогательное было зрелище — видеть женщину, вопиющую с таким состраданием, видеть мать, умоляющую о своей дочери, о дочери, так жестоко страждущей. Она не осмелилась привести беснующуюся к Учителю, но, оставив ее дома на одре, сама умоляет Его и объявляет только болезнь, ничего более не прибавляя... Но Он *не отвечал ей ни слова*. Что значит этот новый и необыкновенный поступок Иисуса? Иудеев и неблагодарных вводит, и злословящих призывает, и искушающих не оставляет, а ту, которая сама приходит к Нему, просит Его и молит, которая не знала ни закона, ни пророков и между тем показывает такое благочестие, Он не удостаивает даже и ответа. Кто бы не соблазнился о Иисусе, видя

Исцеление дочери хананеянки и других недужных. *Четвероевангелие царя Иоанна Александра. Болгария. Тырново. 1356 г.*

поступок, настолько не согласующийся с Его репутацией? Слышно было, что Он Сам обходил селения для того, чтобы исцелять больных; и вот — Он отвергает и ту, которая сама пришла к Нему. Кого бы не преклонили такое страдание и такая покорность, с какой умоляла женщина о своей страждущей дочери? Она не считала себя достойной благодеяния и пришла не с тем, чтобы требовать должного, но просила оказать милость и объявляла только свое несчастие — и при всем этом не удостоена ответа[38].

Златоуст видит объяснение молчанию Иисуса и Его последующим словам о хлебе, который нельзя отдать псам, в Его желании сделать веру женщины явной для окружающих. Иисус видел ее веру, понимал, что она не отступит, ее ответ не стал для Него неожиданностью: Он «знал, что она скажет это. Потому-то и медлил; для того и отказывался даровать ей просимое, чтобы показать ее любомудрие»[39]. Происшествие в итоге становится очередным назиданием для иудеев. Именно их Он имел в виду, когда говорил, что *многие*

[38] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 52, 1 (PG 58, 519). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 535–536.

[39] Там же. 52, 2 (PG 58, 520). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 537.

придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю (Мф. 8:11–12). Слово «сыны» синонимично слову «дети» в рассказе о хананеянке.

Объяснение Златоуста лишь частично отвечает на поставленные вопросы. Не следует забывать о том, что Свою миссию Иисус видел прежде всего как адресованную народу израильскому. Расширение этой миссии на язычников в Евангелиях имеет лишь эпизодический характер. Ученикам Он говорит: *На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 10:5–6). Слово «наипаче» указывает на то, что язычники не должны быть полностью и принципиально исключены из сферы внимания Иисуса и апостолов, но проповедь среди язычников — отнюдь не приоритет для Него.

Толкуя рассматриваемое место, блаженный Иероним отмечает, что Иисус «оставлял завершение спасения язычников на время Своего страдания и воскресения»[40]. Расширение миссии Церкви на язычников произошло уже после Его воскресения, и то не сразу. Апостолы хорошо помнили заповедь Иисуса не ходить на путь к язычникам, однако они быстро убедились в бесперспективности проповеди среди иудеев. Напротив, проповедь Павла среди «необрезанных» была исключительно успешной. Именно под влиянием Павла апостольская община на соборе в Иерусалиме приняла решение открыть двери язычникам, отменить для них обрезание и необходимость соблюдения закона Моисеева (Деян. 15:1–29).

Это решение было историческим, оно внесло радикальное изменение в миссионерскую стратегию апостолов. Но оно было подготовлено событиями, произошедшими еще

[40] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 2, 15 (PL 26, 110). Рус. пер.: Ч. 16. С. 149.

при жизни Иисуса, такими, как исцеление слуги сотника и дочери хананеянки. Оно было подготовлено также теми многочисленными поучениями, в которых Иисус укорял иудеев за неверие, обещая, что место, изначально приготовленное для «сынов», будет занято теми, кто окажутся более достойными.

Слово, переведенное на русский как «псы», и у Матфея, и у Марка дано в уменьшительной форме: κυνάριοι (буквально «щенки», «собачки»). В оригинале оно звучит менее оскорбительно, чем в переводе. У Марка слово «дочь» дано тоже в уменьшительной форме: θυγάτρια («дочка») вместо матфеевской θυγάτηρ («дочь»).

Указанные нюансы, однако, лишь в малой степени смягчают впечатление от ответа Иисуса хананеянке. Этот ответ следует понимать в контексте того представления, которое иудеи имели о самих себе и об окружающих их языческих народах. Язычников считали не просто людьми второго сорта: их воспринимали как нечистых, к ним относились, как к собакам. Такое высокомерие Иисус постоянно обличал в Своих проповедях, подчеркивая, что спасает человека вера, а не принадлежность к богоизбранному народу. В данном случае, как и во многих других, Он вновь подчеркивает приоритет веры: желание женщины исполняется потому, что ее вера велика.

Отметим разницу в расстановке акцентов двумя евангелистами. У Матфея, адресующего свое Евангелие иудеям, слова Иисуса звучат как безапелляционное утверждение: *Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам*. У Марка, пишущего для язычников, этому утверждению предшествует фраза: *Дай прежде насытиться детям* (Мк. 7:27). Марк, таким образом, значительно смягчает смысл слов Иисуса. Слово «прежде» (πρῶτον — буквально «во-первых», «в первую очередь»)

указывает на определенный порядок, в котором должна осуществляться проповедь: в первую очередь она адресована иудеям, но во вторую очередь она может охватить и язычников. Этому порядку соответствует и та последовательность, в которой Марк располагает два эпизода с чудесным насыщением тысяч людей несколькими хлебами и рыбами: сначала пять тысяч иудеев насыщаются пятью хлебами (Мк. 6:30–44), затем четыре тысячи язычников — семью хлебами (Мк. 8:1–9).

Похожий смысл апостол Павел вкладывает в слова, обращенные к коринфянам: *Итак, что до меня, я готов благовествовать и вам, находящимся в Риме. Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею,* потом *и Еллину* (Рим. 1:15–16). Под Еллинами здесь понимаются язычники, среди которых Евангелие, согласно Павлу, должно распространяться во вторую очередь. В Послании к Римлянам Павел говорит об иудеях как о природных ветвях, которые отломились, а о язычниках — как о дикой маслине, привитой к стволу и питающейся соком от его корня. Иудеи *отломились неверием*, а язычники привились верой. Но и иудеи, *если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их* (Рим. 11:17–23).

Вера — то ключевое понятие, которое связывает приведенный отрывок из Послания к Римлянам с рассказом Матфея о хананеянке и в целом богословие апостола Павла с проповедью Иисуса. Вера необходима, чтобы получить исцеление. Через веру происходит и спасение — в первую очередь иудеев, во вторую язычников. Вера язычников приводится в укор неуверовавшим иудеям, и хананеянка, она же сирофиникиянка, становится в один ряд с сотником, благодарным самарянином (Лк. 17:16) и другими неиудеями, которых спасает проявленная ими вера.

Если во всех остальных рассказах об изгнании бесов евангелисты с бóльшими или меньшими подробностями описывают то, как это происходило, то в повествовании о хананеянке самого изгнания мы не видим. Мы только узнаём от Марка, что женщина, вернувшись домой, нашла свою дочь, из которой вышел бес, лежащей на постели. Во многих других случаях знаком исцеления от болезни является вставание больного с постели: теща Петра после исцеления *встала и служила* (Мф. 8:15; Лк. 4:39); дочь начальника синагоги после воскрешения *встала и начала ходить* (Мк. 5:42); расслабленный *встал, взял постель свою и пошел в дом свой* (Мф. 9:7; ср. Мк. 2:12; Лк. 5:25). Здесь же дочь остается лежать, что, однако, не указывает на неполное восстановление здоровья. Слова Матфея *исцелилась дочь ее в тот час* (Мф. 15:28) указывают на то, что исцеление произошло в тот момент, когда Иисус сказал об этом матери; а слова Марка *бес вышел* свидетельствуют о полном освобождении от одержимости.

В Евангелии от Матфея рассказ об исцелении дочери хананеянки следует сразу же за эпизодом, в котором ученики Иисуса едят неумытыми руками, и последовавшим за этим спором между Иисусом и фарисеями. Основная мысль спора: нечистота — понятие не внешнее, а внутреннее; оскверняет человека не то, что входит в его уста, а то, что выходит из его уст и сердца — злые слова и помыслы, греховные деяния (Мф. 15:1–20). Еще Иоанн Златоуст[41] обратил внимание на параллелизм между этой последовательностью событий и двумя эпизодами из книги Деяний апостольских. В первом из них Петр отказывается от пищи, ссылаясь на то, что не ест ничего нечистого, но получает от Бога ответ: *Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым*. Во втором,

[41] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 52, 1 (PG 58, 518). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 535.

Исцеление кровоточивой. *Веронезе. XVI в.*

следующим непосредственно после первого, римский сотник Корнилий присылает к Петру своих слуг, через которых просит о крещении. Петр приходит в дом Корнилия, и в то время, как он беседует с сотником, Дух Святой сходит на всех присутствующих. При этом *верующие из обрезанных, пришедшие с Петром, изумились, что дар Святого Духа излился и на язычников* (Деян. 10:1–45).

Еще одну параллель мы находим в эпизоде с исцелением кровоточивой женщины. Этот параллелизм у Марка подчеркивается сходными выражениями, употребляемыми и в том, и в другом случае. Сирофиникиянка пришла к Иисусу потому, что *услышала о Нем* (Мк. 7:25); кровоточивая женщина тоже решилась на свой шаг, *услышав об Иисусе* (Мк. 5:27). Сирофиникиянка, *придя, припала к ногам Его* (Мк. 7:25); кровоточивая *подошла, пала перед Ним* (Мк. 5:33). И та и другая получают просимое: одна исцеляется от долгой и постыдной болезни, другая добивается изгнания беса из своей дочери.

6

«СЕЙ ЖЕ РОД ИЗГОНЯЕТСЯ ТОЛЬКО МОЛИТВОЮ И ПОСТОМ»

Последний из случаев изгнания беса, который нам предстоит рассмотреть, описан у всех трех синоптиков после рассказа о том, как Иисус преобразился перед Своими учениками (Мф. 17:1–12; Мк. 9:2–13; Лк. 9:28–36). При этом у Матфея и Марка эпизод происходит сразу же после того, как Иисус сходит с горы, у Луки — на следующий день (Лк. 9:37). Во всех трех случаях контраст между двумя повествованиями разителен: на горе ученики видят Иисуса в Его Божественной славе; спустившись с горы, они видят, как Он встречается лицом к лицу с демонической силой, являющей себя во всем своем омерзительном безобразии.

Как и во многих рассмотренных выше рассказах, наиболее полную и подробную картину дает Марк. Лука приводит более краткую версию; у Матфея повествование еще короче и беднее деталями. Рассмотрим версию Марка:

> *Придя к ученикам, увидел много народа около них и книжников, спорящих с ними. Тотчас, увидев Его, весь народ изумился, и, подбегая, приветствовали Его. Он спросил книжников: о чем спорите с ними? Один из народа сказал в ответ: Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает*

пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет. Говорил я ученикам Твоим, чтобы изгнали его, и они не могли. Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне.

И привели его к Нему. Как скоро бесноватый *увидел Его, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену. И спросил* Иисус *отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства; и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжалься над нами и помоги нам. Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, всё возможно верующему. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию. Иисус, видя, что сбегается народ, запретил духу нечистому, сказав ему: дух немой и глухой! Я повелеваю тебе, выйди из него и впредь не входи в него. И, вскрикнув и сильно сотрясши его, вышел; и он сделался, как мертвый, так что многие говорили, что он умер. Но Иисус, взяв его за руку, поднял его; и он встал.*

И как вошел Иисус *в дом, ученики Его спрашивали Его наедине: почему мы не могли изгнать его? И сказал им: сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста* (Мк. 9:14–29).

Рассказ распадается на четыре самостоятельные сцены. В первой Иисус вместе с Петром, Иаковом и Иоанном спускается к прочим ученикам, остававшимся внизу, пока Он был на горе. Подойдя к ученикам, Он видит вокруг них толпу людей, видит, что они о чем-то спорят с книжниками, и спрашивает — не у них, а у книжников — о причинах

Исцеление бесноватого. *Фреска. XIV в.*

спора. Вся эта сцена отсутствует у Матфея и Луки, лишь вскользь упоминающих о том, что Иисус подошел к толпе (Мф. 17:14) или что Его встретила большая толпа (Лк. 9:37).

Далее следует вторая сцена, включающая в себя диалог Иисуса с отцом мальчика в отсутствие последнего. У Матфея отец мальчика описывает симптомы беснования в следующих выражениях: *он в новолуния* беснуется *и тяжко страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду* (Мф. 17:15). У Луки отец говорит Иисусу: *Учитель! умоляю Тебя взглянуть на сына моего, он один у меня: его схватывает дух, и он*

внезапно вскрикивает, и терзает его, так что он испускает пену; и насилу отступает от него, измучив его (Лк. 9:38–39). Только Лука упоминает, что мальчик, за которого просит отец, является его единственным сыном. Ответ Иисуса у всех трех синоптиков практически идентичен.

В третьей сцене появляется сам мальчик, о котором идет речь. Он реагирует на присутствие Иисуса, еще не дойдя до Него: согласно Марку, *как скоро бесноватый увидел Его*, он упал в конвульсиях; согласно Луке, *когда же тот еще шел, бес поверг его и стал бить* (Лк. 9:42); Матфей опускает эту подробность. Матфей и Лука полностью опускают вопрос Иисуса о том, как давно *это сделалось* с мальчиком, и ответ отца. Опущен также весь диалог о вере и неверии, несущий у Марка основную содержательную нагрузку. Само исцеление также описано без всяких подробностей. Матфей ограничивается одной фразой: *И запретил ему Иисус, и бес вышел из него; и отрок исцелился в тот час* (Мф. 17:18). Лука к аналогичной фразе добавляет еще упоминание о реакции народа: *но Иисус запретил нечистому духу, и исцелил отрока, и отдал его отцу его. И все удивлялись величию Божию* (Лк. 9:42–43).

Наконец, четвертая сцена является постлюдией к повествованию. Она отсутствует у Луки, а у Марка и Матфея изложена в двух разных редакциях. У Марка, как мы видели, ученики задают вопрос Иисусу о причинах, по которым не могли изгнать беса из мальчика, и получают ответ о том, что *сей род*, то есть данный вид бесов, изгоняется только молитвой и постом. У Матфея на тот же вопрос Иисус отвечает: *по маловерию вашему* (или, по чтению некоторых рукописей, отраженному в Синодальном переводе, *по неверию вашему*). После чего следует поучение о вере, способной двигать горами (Мф. 17:20). Аналогичное поучение мы встречаем еще раз у Матфея в рассказе о проклятии смоковницы

(Мф. 21:21) и в параллельном повествовании Марка (Мк. 11:22), а у Луки оно является частью поучения, произнесенного на пути в Иерусалим (Лк. 17:6).

Как мы уже говорили, описание симптомов болезни мальчика у Матфея может навести на мысль о том, что он страдал лунатизмом, тогда как у Марка и Луки он предстает скорее как эпилептик. Насколько, однако, уместно в данном случае ставить тот или иной психиатрический или неврологический диагноз?

Лунатизмом в древности называли различные действия, которые человек мог производить в состоянии сна или полусна. Это психическое отклонение приписывали воздействию луны. В настоящее время его принято называть сомнамбулизмом; связь этого явления с луной в науке отрицается. Эту связь отрицала и Древняя Церковь, о чем свидетельствует комментарий Иоанна Златоуста на рассматриваемый эпизод по версии Матфея. Златоуст приписывает популярные представления о лунатизме влиянию бесов, внушивших людям ошибочное мнение об этой болезни:

> Если этот бесноватый называется лунатиком, то не смущайся; так называл его отец. Почему же говорит евангелист, что Христос многих исцелил лунатиков? Он называет их так сообразно с мнением народа. Бес клевещет на стихию, и мучит одержимых, и ослабляет им по течению луны; но это не значит, чтобы луна действовала, — нет, сам дух прибегает к такой хитрости, клевеща на стихию. Отсюда-то утвердилось ошибочное мнение между неразумными, и, вдаваясь в обман, они называют этим именем демонов[42].

[42] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 57, 3 (PG 58, 562). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 588–589.

Ф. М. Достоевский

Выражение *в новолуния беснуется*, употребленное у Матфея, вряд ли можно понимать как указание на лунатизм, поскольку симптомы лунатизма бывают иными: лунатики не бросаются ни в огонь, ни в воду; чаще всего они ходят по комнатам в состоянии полусна; их движения бывают замедленными, действия — неагрессивными.

Что касается эпилепсии, то это неврологическое заболевание имеет много разновидностей; симптомы его хорошо изучены. Эпилепсией страдал, в частности, Ф. М. Достоевский, описавший эпилептические припадки своего alter ego, князя Мышкина, в романе «Идиот». Свидетелями приступов, от которых страдал сам писатель, становились его близкие и друзья:

> Припадки болезни случались с ним приблизительно раз в месяц, — таков был обыкновенный ход. Но иногда, хотя очень редко, были чаще; бывало даже и по два припадка в неделю... — пишет один из них. — Самому мне довелось раз быть свидетелем, как случился с Федором Михайловичем припадок обыкновенной силы. Это было, вероятно, в 1863 году, как раз накануне Светлого Воскресения. Поздно, часу в одиннадцатом, он зашел ко мне, и мы очень оживленно разговорились. Не могу вспомнить предмета, но знаю, что это был очень важный и отвлеченный предмет. Федор Михайлович очень одушевился и зашагал по комнате,

> а я сидел за столом. Он говорил что-то высокое и радостное; когда я поддержал его мысль каким-то замечанием, он обратился ко мне с вдохновенным лицом, показывавшим, что одушевление его достигло высшей степени. Он остановился на минуту, как бы ища слов для своей мысли, и уже открыл рот. Я смотрел на него с напряженным вниманием, чувствуя, что он скажет что-нибудь необыкновенное, что услышу какое-то откровение. Вдруг из его открытого рта вышел странный, протяжный и бессмысленный звук, и он без чувств опустился на пол среди комнаты. Припадок на этот раз не был сильный. Вследствие судорог все тело только вытягивалось да на углах губ показалась пена[43].

Изображенные здесь симптомы болезни похожи на те, которые мы встречаем в Евангелии от Марка при описании произошедшего с мальчиком, когда он увидел Иисуса: *дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену* (Мк. 9:20). Однако одни и те же симптомы могут быть признаками разных болезней. Так, например, эквивалент эпилептического припадка может быть зафиксирован у лиц, страдающих сомнамбулизмом.

С точки зрения авторов евангельских повествований, одни и те же симптомы могут быть признаками как болезни, так и беснования. Слепота и глухота, в частности, фигурируют и в качестве болезней, от которых Иисус исцеляет, и в качестве сопутствующих факторов при бесновании, освобождение от которого происходит благодаря изгнанию из одержимого беса. Одно не противоречит другому: и болезнь, и беснование являются аномалиями, но это

[43] *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском. С. 213–214.

аномалии разного рода и разного происхождения. Соответственно, они требуют разного подхода.

В данном случае речь идет именно о бесновании, поскольку Иисус, как и в других случаях экзорцизма, обращается непосредственно к бесу, называя его духом немым и глухим и повелевая ему выйти из мальчика и больше не входить в него. Немедленным эффектом этого обращения является выход беса, сопровождаемый криком. При этом конвульсии прекращаются, и мальчик становится *как мертвый*. Тогда Иисус берет его за руку как Он брал за руку тещу Петра (Мк. 1:31) при исцелении и дочь Иаира при воскрешении (Мф. 9:25; Мк. 5:41; Лк. 8:54), и мальчик встает.

Обратим внимание на ремарку, которую делает евангелист, говоря об изгнании беса: Иисус совершает это чудо, *видя, что сбегается народ*. Тем самым Марк создает у читателя впечатление, что Иисус готов был продолжить разговор с отцом мальчика о вере и неверии. Евангелист, как кажется, хочет подчеркнуть, что разговор Иисуса с отцом мальчика имеет не меньшее значение, чем само чудо, и тот внутренний процесс освобождения от неверия, который

Воскрешение дочери Иаира. *И. Е. Репин. 1871 г.*

совершается в душе отца, не менее значим, чем освобождение от беса, происходящее с сыном. Два процесса развиваются параллельно и завершаются одновременно.

Образ отца занимает существенное место в повествовании, особенно у Марка, и диалог между ним и Иисусом приведен с необычной подробностью. Сначала отец рассказывает Иисусу о симптомах болезни мальчика. Далее, отвечая на вопрос Иисуса, он говорит о последствиях воздействия на него злого духа. Просьбу он формулирует не только от своего лица, но и от лица сына, от которого он не отделяет себя: *если что можешь, сжалься над* нами *и помоги* нам.

Слова Иисуса *О, род неверный* (Мк. 9:19), или *О, род неверный и развращенный* (Мф. 17:17; Лк. 9:41) представляют собой аллюзию на тексты из книги Второзакония, где израильский народ назван родом строптивым и развращенным (Втор. 32:5); родом развращенным, детьми, в которых нет верности (Втор. 32:20). В Септуагинте последний стих читается так: «...они род развращенный, сыны, в которых нет веры». Тема веры является центральной в разговоре Иисуса с отцом отрока, и не случайно аллюзия на Второзаконие, где Бог осуждает народ израильский за идолопоклонство и неверие, появляется в речи Иисуса.

Какое отношение слова о роде неверном и развращенном имеют к основному сюжету повествования? Кому они адресованы? Кто конкретно понимается под родом неверным — израильский народ в целом; ученики, которые не смогли изгнать беса из отрока; отец мальчика? Матфей и Лука не дают на это ответа. Однако у Марка слова Иисуса имеют прямую связь с содержанием речи отца мальчика. Они звучат как немедленная, спонтанная и эмоциональная реакция на неспособность учеников изгнать беса. Но они имеют прямую связь и с тем, что происходит дальше, когда отец говорит Иисусу:

если что можешь, сжалься над нами и помоги нам (Мк. 9:22). Эти слова содержат в себе плохо скрываемое сомнение в том, что Иисус может помочь. Проситель как бы говорит: Твои ученики не смогли помочь, сможешь ли Ты?

Ответ Иисуса во многих древних рукописях звучит так: «Если *ты* можешь, все возможно верующему»[44]. Смысловое ударение падает на «ты»: Иисус переадресует самому просителю его сомнение в возможности исцеления. Оказывается, что решающим фактором является не способность Иисуса совершить чудо, а вера просителя, которая недостаточна для того, чтобы чудо произошло. Для Иисуса нет ничего невозможного, однако неверие человека может сделать невозможным чудо.

Тут уже отец мальчика отвечает только от своего лица: *Верую, Господи! помоги моему неверию.* Он отвечает со слезами, потому что понимает, что его неверие или маловерие может стать причиной того, что исцеление сына не произойдет. Его слова выдают промежуточное состояние между неверием и верой. Он как бы хочет поверить, но не может и просит теперь уже не о чуде, а о том, чтобы Иисус умножил в нем веру. Он стоит на распутье: он принадлежит к тому роду неверному, который в конце концов в большинстве своем отвергнет Иисуса, но при этом он надеется на чудо обретения веры, которое для него связано с возможностью освобождения его сына от страшного недуга. В этом его неверие качественно отличается от неверия жителей Назарета (Мк. 6:6). Там мы имеем дело с неверием скрытым и упорным; здесь человек раскрывает перед Иисусом глубины своей души, кается в неверии и просит помочь обрести веру[45].

[44] Novum Testamentum graece. P. 111.

[45] *Marshall C. D.* Faith as a Theme in Mark's Narrative. P. 122.

Размышляя над словами Иисуса о роде неверном и развращенном, современный сербский богослов противопоставляет эти слова тому, что Иисус говорит отцу мальчика:

> Но взгляните еще раз, как Господь премудро сочетает строгость и снисходительность. Резко обличая неверие, Он говорит в общем, будя веру во всех, но не унижая никого лично. Теперь же, обращаясь лично к просителю, Он разговаривает с ним не строго, а заботливо и снисходительно: *если сколько-нибудь можешь веровать.* Такие забота и снисходительность Христовы произвели ожидаемое действие. Отец отрока заплакал и воскликнул со слезами: *верую, Господи! помоги моему неверию.* Ничто так не растапливает лед неверия, как слезы. В час, когда человек сей заплакал пред Господом, он покаялся в своем неверии, и в присутствии Божием вера прибыла в нем стремительно, словно речная вода в половодье. И тогда он произнес слова, оставшиеся громогласным поучением для всех поколений людских: *верую, Господи! помоги моему неверию.* Эти слова показывают, что человек без Божией помощи не может стяжать даже веры. Своими силами человек может стяжать только маловерие, то есть веру и в добро, и во зло, или, иначе говоря, сомнение и в добре, и во зле. Но от маловерия до истинной веры долгий путь. И путь сей человек не может пройти, если его не поддержит десница Божия[46].

С просьбой, аналогичной просьбе отца мальчика, в другом эпизоде к Иисусу обращаются апостолы: *Умножь в нас*

[46] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 153–154.

веру (Лк. 17:5). Эта просьба в Евангелии от Луки становится прелюдией к словам о вере, которые у Матфея приведены в завершение истории с отцом бесноватого мальчика: *Если бы вы имели веру с зерно горчичное и сказали смоковнице сей: исторгнись и пересадись в море, то она послушалась бы вас* (Лк. 17:6). У Матфея они являются частью ответа на вопрос учеников о причинах их неспособности изгнать беса:

> *Тогда ученики, приступив к Иисусу наедине, сказали: почему мы не могли изгнать его? Иисус же сказал им: по неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас; сей же род изгоняется только молитвою и постом* (Мф. 17:19–21).

Тема веры и неверия, таким образом, пронизывает весь рассказ. При этом у Матфея упрек в неверии брошен ученикам: их неверие объявлено главной причиной их неспособности изгнать беса. У Марка, напротив, неверие отца мальчика становится смысловым центром повествования. Соответственно, слова Иисуса *О, род неверный* могут относиться ко всем участникам драмы: и к отцу, и к ученикам, и к окружающей их толпе, и в целом к народу израильскому. Однако для отца мальчика чудо, произошедшее с его сыном, становится мощным стимулом к обретению веры; благодаря вере, полученной от Иисуса в дар вместе с чудом, он как бы перестает быть частью рода неверного и развращенного.

Следует обратить внимание на то, что вера в эпизоде, изложенном у Марка, трактуется как дар, а не как собственное приобретение или достояние человека. В других

Исцеление бесноватого отрока. *Миниатюра. XIII в.*

случаях Иисус спрашивает того, кто просит об исцелении: *Веруете ли, что Я могу это сделать?* (Мф. 9:28). При этом как бы предполагается, что веру они должны носить в себе: они должны приобрести ее до того, как придут к Иисусу. Данный эпизод, однако, вносит существенный корректив в это представление. Вера может быть обретена *в момент* встречи человека с Иисусом, *благодаря* этой встрече. И она не является плодом его личных усилий: он получает ее как неожиданный и незаслуженный дар.

Отдельного рассмотрения заслуживают слова Иисуса, завершающие историю в Евангелии от Марка*: Сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста* (Мк. 9:29). В современных критических изданиях Нового Завета этот стих приводится в сокращенной редакции: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы»[47]. Основанием для

[47] Novum Testamentum graece. P. 111.

сокращения служит отсутствие упоминания о посте в ряде древних рукописей, а также то, что это упоминание якобы противоречит учению Иисуса о посте, выраженному в ответе на упрек учеников Иоанновых в адрес учеников Иисуса: *Могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься* (Мк. 2:19; ср. Мф. 9:15; Лк. 5:34). Указывают также на то, что Иисус ссылался на пост фарисеев как на отрицательный пример (Лк. 18:12). На основании совокупности данных делается вывод, что ранняя Церковь, продвигавшая идею поста вопреки учению Иисуса, расширила изначальный текст Евангелия от Марка[48].

Исходя из тех же соображений, слова *сей же род изгоняется только молитвою и постом* полностью опускаются и в критическом издании текста Евангелия от Матфея[49]. Считается, что сначала Церковь решила добавить упоминание о посте к упоминанию о молитве в Евангелие от Марка, а потом весь стих в отредактированном виде перенесла также в Евангелие от Матфея.

Такое мнение, однако, основывается на неполном и тенденциозном понимании как данных рукописной традиции, так и учения Самого Иисуса. Во множестве авторитетных рукописей, включая Синайский кодекс, слова о посте присутствуют — и у Марка, и у Матфея. Что же касается учения Иисуса о посте, то Он его излагал не только в ответ на упрек учеников Иоанновых. В этом же ответе Он говорит о том, что Его ученики будут поститься, когда отнимется от них Жених, то есть после Его смерти (Мк. 2:20; Мф. 9:15; Лк. 5:35).

[48] *Hooker M. D.* The Gospel according to Saint Mark. P. 225; *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 85; *Aland K., Aland B.* The Text of the New Testament. P. 296.

[49] Novum Testamentum graece. P. 46.

Матфей за созданием Евангелия. *Иллюстрация из рукописного Евангелия. VIII–IX вв.*

Кроме того, наставление о посте имеется в Нагорной проповеди (Мф. 6:16–18). Из этого наставления вполне очевидно, что, критикуя фарисейское отношение к посту, Иисус вовсе не предлагал отменить пост: напротив, Он противопоставлял истинный пост ложному и показному посту фарисеев.

Если бы переписчик Евангелия от Марка хотел привести текст данного отрывка в большее соответствие с ответом

Иисуса ученикам Иоанна, то, скорее, можно было бы предположить, что он в редакционных целях опустил упоминание о посте, имевшееся в оригинальном тексте, чем что он добавил его, тогда как в оригинальном тексте его не было[50].

Что же касается Евангелия от Матфея, то в него слова о посте и молитве могли попасть по следующим причинам: 1) они могли быть заимствованы из Евангелия от Марка; 2) они могли быть заимствованы из общего источника, которым пользовались оба евангелиста; 3) они могли быть с самого начала частью оригинального текста; в таком случае в тех рукописях, где они отсутствуют, их опущение следует объяснять ошибкой редактора или переписчика.

По крайней мере, в IV веке слова о молитве и посте воспринимались как часть оригинального текста Евангелия от Матфея, о чем свидетельствуют, в частности, толкования отцов Церкви на это Евангелие. Иоанн Златоуст не сомневался в аутентичности рассматриваемых слов:

> *Сей же род изгоняется только молитвою и постом,* — присовокупляет Он. Здесь Он разумеет вообще демонов, а не одних только лунатиков. Видишь ли, как и апостолам говорит уже о посте? Не говори мне о редких случаях, что некоторые и без поста изгоняли бесов. Хотя и рассказывают про некоторых, что они и без поста изгоняли бесов, однако быть не может, чтобы человек, живущий среди утех, избавился от такого недуга: нет, страждущий таким недугом имеет особенную нужду в посте. Ты скажешь: если нужна вера, для чего же еще нужен пост? Для того, что, кроме веры, и пост много придает крепости; он

[50] *Klutz T.* The Exorcism Stories in Luke–Acts. P. 203–204.

научает великому любомудрию, человека делает ангелом и укрепляет против сил бестелесных. Впрочем, не сам по себе — нужна еще молитва, и она должна предшествовать[51].

Говоря о Нагорной проповеди, мы указали на то, что во времена Иисуса под постом понимали полное воздержание от пищи, а не только временное отсутствие в рационе тех или иных продуктов[52]. Мы также отметили, что практика Самого Иисуса могла отличаться от практики учеников: Он мог поститься в то время, как они не постились. В одном из эпизодов Иисус отказывается от пищи, когда ученики приносят ее ему (Ин. 4:31–32). В другом эпизоде Иисус и ученики *приходят в дом; и опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть* (Мк. 3:20). Эти слова вполне можно понять в том смысле, что ученики хотели есть, тогда как Иисусу было не до того.

Весьма вероятно, что пост как полное воздержание от пищи был одним из элементов аскетической практики Иисуса, имеющей непосредственную связь с Его борьбой против диавола и демонов. Встреча лицом к лицу с диаволом происходит, согласно Матфею и Луке, после того, как Иисус сорок дней провел без пищи (Мф. 4:2; Лк. 4:2). Очевидно, воздержание от пищи было частью приготовления к бою, который Иисус дал диаволу. То же самое может относиться к другим столкновениям Иисуса с демонической силой. Если Иисус постился, в то время как Его ученики не постились, то объяснение, которое Он дает им относительно их

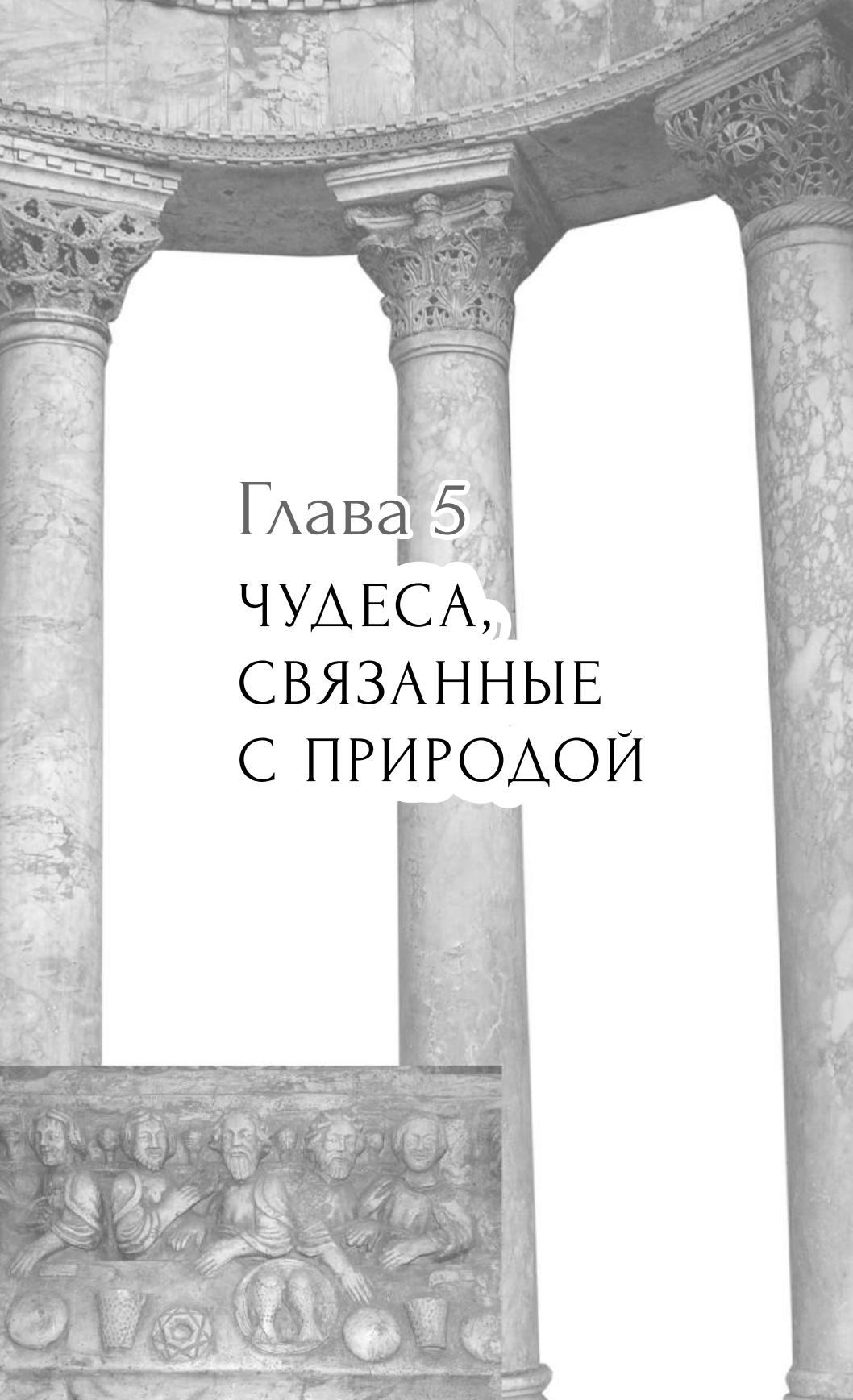
[51] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 57, 4 (PG 58, 563). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 590.

[52] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II: Нагорная проповедь. С. 409–418.

неспособности изгнать беса, вполне логично: они не смогли этого сделать, потому что этот род бесов изгоняется *только молитвою и постом*.

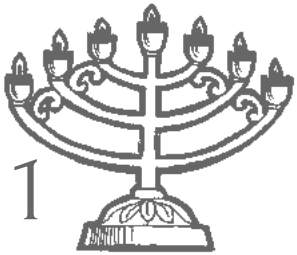
Выражение *сей род* указывает на то, что бесы имеют свою иерархию и классификацию. Судя по тому, что ученики в других случаях успешно справлялись с задачей и бесы повиновались им о имени Иисуса (Лк. 10:17), в данном случае они имели дело с демоном особого рода, изгнание которого требовало от самого экзорциста определенных аскетических усилий. Одного призывания имени Иисуса здесь оказалось недостаточно.

Суммируя сказанное об этом эпизоде, мы можем отметить, что чудо изгнания беса из мальчика произошло благодаря сочетанию трех элементов. Первым и основным была сила, которой обладал Иисус: она проявлялась во всех описанных в Евангелиях случаях исцелений и изгнаний бесов. Вторым, вспомогательным элементом была аскетическая практика Иисуса, точнее — пост, который Он соблюдал, в отличие от Своих учеников. Третьим важным элементом стало желание отца мальчика обрести веру: он ею не обладал или обладал не в полной мере, но он доверился Иисусу и у Него попросил помощи. Эта помощь пришла одновременно к отцу и к мальчику: отец был исцелен от неверия, мальчик — освобожден от беса.



Глава 5
ЧУДЕСА, СВЯЗАННЫЕ С ПРИРОДОЙ

Несколько чудес, описанных в Евангелиях, демонстрируют власть Иисуса над природой. Чтобы понять их значение, необходимо прежде всего рассмотреть ветхозаветное учение о взаимоотношениях между человеком и природным миром. Нужно также взглянуть на то, какую роль природа играла в жизни Иисуса и Его учеников. Только изнутри этого широкого контекста описанные в Евангелиях чудеса, связанные с природой, обретают свой подлинный смысл.



1

ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Библия начинается с рассказа о том, как Бог сотворил видимый мир. Эпическое сказание о последовательном раскрытии творческого потенциала Бога через сотворение стихий, светил, неба, земли, тверди, воды, пресмыкающихся, рыб, птиц, животных и наконец человека предваряет то повествование об истории взаимоотношений между Богом и человеком, которое составляет основное содержание Ветхого Завета. При сотворении мира Бог идет от простого к более сложному, от элементарного к более совершенному. Человек оказывается вершиной Божественного творческого процесса, совмещая в себе элементы материального и духовного миров и благодаря этому становясь связующим звеном между обоими мирами.

В отличие от животных и прочих обитателей материальной вселенной, человек сотворен по образу и подобию Божию (Быт. 1:26). Главным отличием человека от животных является разум, способность к осмыслению окружающей действительности. В этой способности человека, а также в его свободе, в его власти над сотворенным миром и в творческом потенциале, которым он обладает, большинство древних толкователей видят главные черты образа Божия в человеке[1].

[1] Подробнее об этом см. в: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Т. 1. С. 506–508.

О том, что человек создан как властелин природы, свидетельствует благословение, которое Бог обращает к первозданной чете: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле* (Быт. 1:28). Обладание и владычество — те термины, при помощи которых описывается изначальное соотношение между человеком и природой.

Другим важным библейским рассказом, иллюстрирующим ту же тему, является повествование о том, как Бог приводит к человеку всех животных и птиц, *чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым* (Быт. 2:19–20). Дав человеку право нарекать имена тварям, Бог поставил человека над ними, сделал его их властелином, ибо назвать имя какого-либо существа, в понимании Библии, означало овладеть им[2]. «Для себя животные остаются неназванными, но слово человека нарекает им имена, и таким образом человек управляет ими с более высокого уровня, чем сами они управляют собой»[3]. Как говорит Иоанн Златоуст, имена нарекаются человеком для того, «чтобы в наречении имен виден был знак владычества». Златоуст ссылается на обычай людей при покупке рабов менять им имя; «так и Бог заставляет Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным»[4].

---

[2] *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. С. 23.

[3] *Бальтазар Х. У. фон.* Целое во фрагменте. С. 248.

[4] *Иоанн Златоуст.* Беседы на книгу Бытия. 14, 5 (PG 53, 116). Рус. пер.: Т. 4. Кн. 1. С. 115.

Адам дает названия животным. *Фреска. 1528 г.*

Право нарекать имена, кроме того, указывает на способность человека прозревать в суть вещей, тем самым уподобляясь Богу и участвуя в Божественном творчестве. По словам Василия Селевкийского (IV век), давая человеку право нарекать имена животным, Бог как бы говорит Адаму: «Будь творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самих тварей… Мы делим с тобой славу творческой премудрости… Давай имена тем, кому Я дал бытие»[5].

Первые две главы книги Бытия рисуют картину полной гармонии между человеком и природой, а также отсутствия конфликтов внутри природного мира. Люди получают в пищу *всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя*, а пищей животных становится вся зелень травная (Быт. 1:29–30). В этом травоядном мире нет хищников: никто никого не пожирает, никто ни за кем не охотится, никто никого не воспринимает как объект для поглощения.

Вся система взаимоотношений между человеком и природой изменяется после грехопадения. Оказывается, что послушание Богу, воздержание от плодов запретного

[5] *Василий Селевкийский.* Слово 2. Об Адаме (PG 85, 40–41).

дерева было необходимо не только для правильного выстраивания взаимоотношений между человеком и Богом. Заповедь Божия имела прямое отношение к власти человека над природой. Эта власть была дана человеку Богом, но дана не безусловно и не неограниченно: условием ее сохранения было послушание Богу. Вместе с желанием скрыться от Бога, вместе с внезапным осознанием собственной наготы к человеку приходит новое ощущение бессилия перед природой, потери власти над ней.

Изгнание из рая. *Фреска. Мазаччо. XV в.*

О той новой системе взаимоотношений между человеком и природой, которая становится реальностью после грехопадения человека, Бог говорит Адаму:

> *За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:17–19).

Уже в рассказе о сотворении человека говорилось, что Бог создал его *из праха земного*; однако подчеркивалось, что Бог *вдунул в лицо его дыхание жизни* (Быт. 2:7). Это дыхание

Божие — то, что соединяло человека с Богом и горним миром. Теперь же Бог напоминает человеку о его связи с землей, с миром материальным. Ключевое значение имеют слова: *проклята земля за тебя* (Быт. 3:17). Эти слова указывают на то, что земля, созданная для человека, чтобы служить и подчиняться ему, теперь становится для него источником скорби: она будет произращать не только злаки, но и терния и волчцы; свой хлеб человек должен будет добывать в поте лица.

Здесь ничего не сказано о взаимоотношениях человека с животными и о взаимоотношениях животных между собой, однако на этот вопрос некоторый свет проливают слова Бога, адресованные змию: *Проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту* (Быт. 3:14–15). В данном случае змий выступает не только как носитель диавольской силы, но и как представитель животного мира. Между ним и человеком устанавливаются отношения вражды, а внутри животного мира исчезает та первозданная гармония, которая не позволяла одним животным истреблять других.

С момента грехопадения животные разделяются на травоядных и хищников, причем человек по своему образу жизни и рациону примыкает к последним. Уже в первом поколении потомков первозданной четы мы встречаем скотоводство, олицетворяемое Авелем, наряду с земледелием в лице Каина. После того как Каин убивает Авеля, он слышит еще одно проклятье от Бога, которое, как и предыдущее, адресованное Адаму, касается взаимоотношений между человеком и природой: *И ныне проклят ты от земли...*

Убийство Авеля Каином. *Мозаика. XII в.*

когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле (Быт. 4:11–12). Если Адаму было сказано, что земля проклята из-за него, то Каину Бог говорит, что он проклят от земли. Сама земля, впитавшая невинную кровь Авеля, проклинает убийцу и отказывается давать ему свою силу.

Первым великим природным катаклизмом в истории человечества становится потоп, когда по повелению Бога вода уничтожает всю первозданную вселенную, кроме одной человеческой семьи и тех животных, которых Ной взял с собой в ковчег: по паре от каждого вида птиц, пресмыкающихся и зверей (Быт. 7:8–9). Судьба животного мира отныне полностью связана с судьбой человека: земля была проклята из-за человека, и всё, что населяло землю, уничтожается вместе с ветхим человечеством за его грехи. Но завет, который Бог заключает с Ноем после окончания потопа, включает в себя и всю природу: *вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас, и со всякою душою живою, которая с вами, с птицами и со скотами, и со всеми зверями земными, которые у вас, со всеми вышедшими из ковчега, со всеми животными земными* (Быт. 9:9–10).

В чудесах, описанных в Библии, природа нередко участвует наряду с человеком. Казни, навлекаемые Богом на Египет через Моисея и Аарона, имеют прямое отношение к природе: вода превращается в кровь (Исх. 7:19–20);

Евреи покидают Египет. *Д. Робертс. 1830 г.*

воды производят жаб (Исх. 8:6); персть производит мошкару (Исх. 8:17); налетает множество песьих мух (Исх. 8:24); в земле Египетской вымирает весь скот (Исх. 9:6); пыль вызывает воспаление на людях и на скоте (Исх. 9:10); град истребляет *все, что было в поле, от человека до скота* (Исх. 9:25); саранча покрывает лицо всей земли и поедает все, что уцелело от града (Исх. 10:15); густая тьма на три дня покрывает всю землю Египетскую (Исх. 10:22).

История исхода Израиля из Египта сопряжена с чудесами, имеющими отношение к природе: переход израильского народа через море, когда морские воды расступаются и становятся стеной по обе стороны (Исх. 14:21–28); превращение горькой воды в сладкую (Исх. 15:23–25); схождение манны с неба (Исх. 16:13–35). Чудеса Иисуса Навина, включая остановку солнца над Гаваоном (Нав. 10:12–14), также связаны с природой.

В исторических и учительных книгах Библии человек представлен как неотъемлемая составляющая природного

Переход через Чермное море. *Миниатюра из византийской Псалтири. X в.*

мира, а скот — как постоянный спутник человека. Часто люди и скот упоминаются вместе (Чис. 20:4, 8, 11, 19; Пс. 35:7 и др.). Когда бедствие настигает людей, оно настигает и скот (Исх. 9:19). При взятии вражеского города вместе с населяющими его людьми истребляется и весь их скот (Втор. 13:15; Нав. 6:20; Суд. 20:48). Скот не только пассивно участвует в том, что происходит с людьми, неся вместе с ними наказание за их грехи. Он также приносит *покаяние* за грехи людей. Услышав проповедь Ионы, царь Ниневии отдает приказ: *Чтобы ни люди, ни скот, ни волы, ни овцы ничего не ели, не ходили на пастбище и воды не пили, и чтобы покрыты были вретищем*

люди и скот и крепко вопияли к Богу, и чтобы каждый обратился от злого пути своего и от насилия рук своих (Иона 3:7–8).

Согласно Псалмопевцу, в славословии Бога скот и вся природа призваны участвовать наряду с человеком:

> *Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света.*
> *Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес...*
> *Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его,*
> *горы и все холмы, дерева плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые,*
> *цари земные и все народы, князья и все судьи земные, юноши и девицы, старцы и отроки*
> *да хвалят имя Господа...* (Пс. 148:3–4, 7–13).

Несмотря на то что первоначальная гармония во взаимоотношениях человека и природы была разрушена грехопадением, человек, согласно Библии, продолжает оставаться частью мира природы. Тесная взаимосвязь судьбы человека с судьбой мироздания прослеживается в пророческих книгах. Эсхатологическое ожидание нового неба и новой земли (Ис. 65:17) сопряжено с надеждой на восстановление утраченной гармонии внутри природного мира: *Волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь* (Ис. 65:25).

Суммируя то, что говорится в Ветхом Завете об отношениях между человеком и природой (тварью), апостол Павел пишет:

> *Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только* она, *но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего* (Рим. 8:19–23).

«Покоривший» — это Бог, Который сначала подчинил природу человеку, а потом, после его грехопадения, объявил, что земля проклята из-за человека. Восстановление утраченных связей возможно только через спасение и преображение человека, которое повлечет за собой спасение и преображение всего тварного миропорядка.

2 ИИСУС И ПРИРОДА

Значительную часть времени Иисус и Его ученики проводили на природе. Большинство чудес было совершено Иисусом на свежем воздухе, будь то улицы городов и сел, пути, связывающие один город с другим, пустынные места, берега Галилейского озера, горы и возвышенности. Многие поучения Иисус также произносил на открытом воздухе: на неназванной по имени горе в Галилее (Мф. 5:1); на ровном месте, сойдя с горы (Лк. 6:17); из лодки, в то время как народ стоял на берегу озера (Мф. 13:2; Лк. 5:3); на горе Елеонской (Мф. 24:3).

В проповедях, обращенных к ученикам и народу, Иисус часто использует образы, заимствованные из мира природы (Мф. 6: 26, 28; 13:31–32; Лк. 6:43–44; 12:24; Ин. 4:35 и др.). Однако эти образы важны не сами по себе — каждый из них становится поводом для раскрытия той или иной духовной истины. В окружающем мире Иисус видит намеки и прямые указания на реальности духовного мира: Он учит слушателей распознавать эти реальности, видеть за феноменами материального мира то параллельное иное бытие, которое пронизывает и одухотворяет его. К этому бытию Он постоянно возводит мысленный взор Своих слушателей, отрывая их ум от того, что представляется для них привычным и обыденным.

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

Нигде в Евангелиях мы не встречаем экзальтированного отношения к природе, восторгов перед красотой флоры и фауны. Мы не видим, чтобы Иисус любовался пейзажами, останавливался посмотреть на закат, садился погладить кошку или собаку, понюхать цветы. Его отношение к природе — спокойное и трезвое. Он исходит из того, что природа должна прежде всего служить нуждам человека. Когда Он с учениками идет в субботу через засеянные поля, ученики срывают колосья и едят, растирая руками: Он не только не осуждает их за это, но, наоборот, оправдывает перед фарисеями (Мф. 12:1; Мк. 2:23; Лк. 6:1). Когда Он решает торжественно войти в Иерусалим, Ему приводят осленка, Он садится на него верхом и так въезжает в город (Мк. 11:7; Лк. 19:35); у Матфея Иисус садится на ослицу и молодого осла (Мф. 21:7). Если природа не выполняет Свои функции, Иисус наказывает ее: не найдя плодов на смоковнице, Он проклинает ее, и она засыхает (Мф. 21:19; Мк. 11:13).

Значительная часть событий, описанных в Евангелии, происходит на берегах Галилейского озера. В Евангелиях от Матфея и Марка это озеро называется Галилейским морем (Мф. 4:18; 15:29; Мк. 1:16; 7:31), у Луки — Геннисаретским озером (Лк. 5:1), у Иоанна — морем Галилейским (Ин. 6:1) или морем Тивериадским (Ин. 21:1). Название озера, употребленное Иоанном, происходит от города Тивериада (современная Тиверия), построенного в I веке по Р. Х. и названного в честь императора Тиберия.

Своим же основным названием озеро обязано городу Киннерет (в эллинизированной форме — Геннисарет). В синодальном переводе Библии название этого города звучит как Хиннареф (Нав. 19:35), а название озера как море Киннереф (Чис. 34:11; Втор. 3:17; 34:11), море Хиннерефское (Нав. 12:3; 13:27). Об этом озере Иосиф Флавий пишет:

> Геннисаретское озеро получило свое название от примыкающей к нему прибрежной полосы. Оно имеет 40 стадий ширины и 140 длины. Вода его пресна и очень пригодна для питья, ибо она жиже густой воды болотистых озер и прозрачна, так как озеро со всех сторон окаймляется песчаными берегами, и удобочерпаема. Она мягче речной или ключевой воды и при всем этом прохладнее, чем можно ожидать, судя по величине озера. Если оставить воду на открытом воздухе, то она делается холодной, почти как снег; в летнее время жители обыкновенно это делают ночью. В озере водится разного рода рыба, которая по виду своему и вкусу отличается от рыб других вод. Посредине оно прорезывается Иорданом[6].

[6] *Иосиф Флавий.* Иудейская война. 3, 10, 7. С. 1046–1047.

Рыбаки на Галилейском море. *Фотолитография. Ок. 1900 г.*

Озеро Киннерет и по сей день представляет собой главный резервуар пресной воды для всей Палестины. На протяжении многих веков оно служило основным поставщиком рыбы для населения региона. Река Иордан — важнейшая водная артерия Израиля — впадает в озеро с севера и вытекает из него с юга.

Именно с Галилейским озером связаны четыре события, о которых пойдет речь ниже: два чудесных лова рыбы, усмирение бури и хождение по воде. Еще два события, о которых мы будем говорить в настоящей главе, происходили на берегу Галилейского озера: насыщение пяти тысяч пятью хлебами и двумя рыбами и насыщение четырех тысяч семью хлебами и небольшим количеством рыбы.

3 ДВА ЧУДЕСНЫХ ЛОВА РЫБЫ

Евангелия от Луки и Иоанна содержат два эпизода, в которых происходит похожее чудо: ученики по слову Иисуса вылавливают из озера необычно большое количество рыбы. Ввиду типологического сходства их иногда трактуют как один эпизод в двух вариантах[7]. Однако отличия слишком значительны. У Луки рассказ относится к самому началу общественного служения Иисуса и является вторым после исцеления тещи Петра описанным чудом. У Иоанна, наоборот, чудесный лов рыбы происходит уже после воскресения Иисуса и является последним чудом, которым завершается все Евангелие. Очевидно, что мы имеем дело с двумя событиями, имеющими между собой определенное сходство, но отнюдь не идентичными.

В настоящей главе основной акцент будет сделан на первом из двух чудес. Второе будет рассмотрено лишь постольку, поскольку оно соотносится с первым. Более подробное рассмотрение рассказа о втором чуде со всеми характерными для Евангелия от Иоанна богословскими обертонами возможно только вместе с другими повествованиями о явлениях воскресшего Иисуса ученикам.

[7] См., напр.: *Puig i Tàrrech A.* Jesus. P. 364, 389–390; *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 561; *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 1090–1091.

Чудесный улов. *Рафаэль. 1515–1516 гг.*

В Евангелии от Луки рассказ о чудесном лове рыбы в некоторой степени восполняет отсутствие повествования о призвании первых четырех учеников, которое мы находим у Матфея и Марка (Мф. 4:18–22; Мк. 1:16–20). У Луки один из четырех, Симон, впервые появляется в рассказе об исцелении тещи (Лк. 4:38), а двое других, Иаков и Иоанн, в интересующем нас эпизоде:

> *Однажды, когда народ теснился к Нему, чтобы слышать слово Божие, а Он стоял у озера Геннисаретского, увидел Он две лодки, стоящие на озере; а рыболовы, выйдя из них, вымывали сети. Войдя в одну лодку, которая была Симонова, Он просил его отплыть несколько от берега и, сев, учил народ из лодки. Когда же перестал учить, сказал Симону: отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова. Симон сказал Ему в ответ: Наставник! мы трудились всю ночь и ничего*

не поймали, но по слову Твоему закину сеть. Сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась. И дали знак товарищам, находившимся на другой лодке, чтобы пришли помочь им; и пришли, и наполнили обе лодки, так что они начинали тонуть. Увидев это, Симон Петр припал к коленям Иисуса и сказал: выйди от меня, Господи! потому что я человек грешный. Ибо ужас объял его и всех, бывших с ним, от этого лова рыб, ими пойманных; также и Иакова и Иоанна, сыновей Зеведеевых, бывших товарищами Симону. И сказал Симону Иисус: не бойся; отныне будешь ловить человеков. И, вытащив обе лодки на берег, оставили все и последовали за Ним (Лк. 5:1–11).

Этот рассказ нельзя воспринимать лишь как один из вариантов повествования о призвании первых четырех учеников, потому что у Матфея и Марка чудесный лов рыбы не упоминается вообще. Очевидно, здесь мы имеем дело с самостоятельным эпизодом, произошедшим уже после того, как все четыре ученика были призваны Иисусом. В то же время этот рассказ имеет прямое отношение к теме призвания, что показывает его концовка, где Иисус говорит Симону слова, аналогичные словам, адресованным Симону и Андрею у двух других синоптиков: *Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков* (Мф. 4:19; ср. Мк. 1:17). У Луки рассказ о чудесном лове рыбы тематически связан с избранием двенадцати апостолов и поставлением их на служение (Лк. 6:12–16).

Обычай Иисуса учить народ из лодки зафиксирован у Матфея и Марка в другом эпизоде (Мф. 13:2; Мк. 4:1). Очевидно,

Чудесный улов рыбы. *А. П. Лосенко (с картины Ж. Жувене). 1762 г.*

Иисус не однажды пользовался таким способом общения с народом.

Что означает выражение *слово Божие* (λόγος τοῦ θεοῦ — буквально «слово Бога») у Луки? Это выражение встречается лишь по одному разу у каждого из трех других евангелистов (Мф. 15:6; Мк. 7:13; Ин. 10:35), причем во всех трех случаях оно относится к ветхозаветному откровению. У Луки оно встречается четыре раза в Евангелии (Лк. 5:1; 8:11, 21; 11:28) и четырнадцать раз в Деяниях (Деян. 4:31; 6:2, 7; 8:14; 11:1; 12:24; 13:5, 7, 44, 46, 48; 16:32; 17:13; 18:11). В Деяниях это выражение указывает на христианское учение, проповедуемое апостолами; в Евангелии от Луки оно обозначает проповедь Иисуса. Данное выражение, следовательно, надо понимать не в том смысле, что Иисус читал народу ветхозаветные писания, а потом комментировал, как Он это сделал в назаретской синагоге

(Лк. 4:16–21). Здесь и в других местах Евангелия от Луки *слово Божие* — это слово Иисуса, Его собственное учение.

После того как наставление окончено, Иисус предлагает Симону отплыть на глубину и закинуть сети. То, что произошло далее, было воспринято как чудо Симоном и всеми, кто находился рядом: их объял «ужас» (θάμβος) от того, что они увидели. До настоящего момента Симон был свидетелем лишь одного чуда: исцеления его тещи. Теперь он видит в Иисусе нечто, наводящее на него трепет. Для него — профессионального рыбака, знающего технику лова рыбы, как свои пять пальцев, — количество пойманной рыбы представляется невероятным: по-видимому, он никогда в жизни не вылавливал столько. Тем более удивительным было для него это событие, что в течение всей ночи он занимался рыбной ловлей, но ничего не поймал.

Слова Симона напоминают услышанное Иисусом в стране Гадаринской после того, как Он послал легион демонов в стадо свиней: жители этой страны просили, чтобы Он *отошел от пределов их* (Мф. 8:34; Мк. 5:17). В том случае Иисус удовлетворил просьбу, в этом — нет. Противоположная реакция на похожую просьбу была вызвана тем, что Иисус в обоих случаях принимал во внимание ее причину. В случае с жителями Гадаринской страны просьба была продиктована корыстными интересами: людям было жалко погибшее стадо, и они опасались, как бы новоявленный Пророк не нанес им еще больший урон. В случае с Симоном просьба была вызвана объявшим его чувством собственной греховности: он ощутил себя недостойным находиться в одной лодке с Человеком, способным совершать такие чудеса.

Отношение Симона к Иисусу меняется по мере развития сюжета. В первом ответе он называет Иисуса

Обращение к Петру и Андрею. *Дуччо. 1308–1311 гг.*

Наставником и выполняет Его указания с оговоркой. После того как чудо произошло, Симон называет Иисуса Господом и обращается к Нему с совсем другой интонацией. Недоверие сменилось ужасом, сознанием собственной греховности и благоговением. Перед нами один рассказ из серии многочисленных евангельских рассказов об обретении или укреплении веры благодаря чуду.

Слова *отныне будешь ловить человеков*, обращенные к Петру, отдаленно напоминают подобные метафоры в ветхозаветных текстах (Иер. 16:16; Ам. 4:2; Авв. 1:14–15). Однако в Ветхом Завете образ удочки или сети, которой рыбаки уловляют людей, имеет устрашающий характер и относится к воздаянию, которое Бог уготовал народу израильскому за его грехи. В данном случае этот образ используется Иисусом для того, чтобы разъяснить Симону, что отныне его призванием станет не рыбная ловля, а проповедь. Сеть, заброшенная в море по слову Иисуса и наполнившаяся множеством

рыб, должна стать видимым символом той миссии, на которую Иисус будет посылать апостолов: уловлять людей в сети слова Божия.

Слова, которыми завершается рассказ у Луки, имеют прямую параллель в повествованиях двух других синоптиков о том, как Петр и Андрей следуют за Иисусом, оставив сети, а Иаков и Иоанн — оставив отца своего. Следование за Иисусом и начало новой жизни предполагает оставление человеком того, что соединяло его с прежней жизнью. По этой причине Иисус не просто призывает богатого юношу последовать за Ним, но говорит Ему*: Пойди, продай имение твое и раздай нищим... и приходи и следуй за Мною* (Мф. 19:21; ср. Мк. 10:21; Лк. 18:22). К ученикам же Он обращал еще более сильный призыв: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16:24; Мк. 8:34; Лк. 9:23).

История, рассказанная в Евангелии от Иоанна (Ин. 21:1–14) и относящаяся к периоду после воскресения Иисуса, имеет сходство с рассмотренным эпизодом в следующих деталях: 1) ученики ловили рыбу в течение всей ночи и ничего не поймали; 2) в обоих повествованиях участвуют Симон и оба сына Зеведеева (к которым во втором эпизоде примыкают Фома, Нафанаил и двое неназванных учеников); 3) Иисус повелевает ученикам закинуть сеть; 4) они вылавливают такое количество рыбы, которое невозможно объяснить иначе как чудом; 5) упоминается, что́ произошло с сетью (в первом случае она стала прорываться, во втором ученики не могут вытащить ее от тяжести); 6) в обоих эпизодах только Петр реагирует на чудо; 7) в обоих случаях Петр называет Иисуса Господом; 8) прочие участники события в обоих эпизодах ничего не произносят; 9) в обоих случаях история заканчивается тем, что ученики следуют за Иисусом (Лк. 5:11; Ин. 21:19);

10) в обоих эпизодах Симон назван Симоном Петром (что у Луки больше нигде не встречается)[8].

Однако есть и существенные различия: во втором эпизоде: 1) Иисус находится не в лодке с учениками, а на берегу; 2) ученики не сразу узнают Его; 3) Симон и сыновья Зеведеевы находятся в одной лодке, а не в разных; 4) сеть не разрывается; 5) Петр не просит Иисуса выйти от него, а, наоборот, вплавь бросается Ему навстречу; 6) ученики вытаскивают сеть с рыбой на берег; 7) Иисус повелевает им принести пойманную рыбу, хотя на огне уже жарится другая рыба; 8) пойманную рыбу пересчитывают, и евангелист называет точное количество (сто пятьдесят три); 9) ученики обедают с Иисусом; 10) никто не смеет спросить его «кто Ты?», зная, что это Господь.

Возможно, два чуда, близкие по смыслу, не случайно оказались в начале одного Евангелия и в конце другого, как бы образуя смысловую арку, внутри которой помещаются все чудеса Иисуса, кроме самых первых (исцеление тещи Петра у синоптиков и чудо в Кане Галилейской у Иоанна). Вероятно, после Своего воскресения Иисус повторяет чудо, подобное совершённому в самом начале служения, чтобы Петр и другие ученики, вспомнив о первом чуде, поверили в Его воскресение, как два других ученика поверили, что перед ними воскресший Иисус, когда узнали Его в знакомом жесте преломления хлеба (Лк. 24:30, 35).

[8] Ср.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (XIII–XXI). P. 1090; *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 560–561.

4
УСМИРЕНИЕ БУРИ

Следующим повествованием, связанным с Галилейским озером, является рассказ об усмирении бури. Он содержится у всех троих синоптиков. Как и во многих других случаях, наиболее краткую версию события дает Матфей; наиболее полное и детализированное описание мы находим у Марка; Лука в основном следует Марку. У Марка об этом чуде говорится после серии притч, произнесенных Иисусом при море:

> *Вечером того дня сказал им: переправимся на ту сторону. И они, отпустив народ, взяли Его с собою, как Он был в лодке; с Ним были и другие лодки. И поднялась великая буря; волны били в лодку, так что она уже наполнялась* водою. *А Он спал на корме на возглавии. Его будят и говорят Ему: Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем? И, встав, Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, перестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина. И сказал им: что вы так боязливы? как у вас нет веры? И убоялись страхом великим и говорили между собою: кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?* (Мк. 4:35–41).

Усмирение бури. *Фреска. XVI в.*

Марк — единственный из троих рассказчиков, кто упоминает, что помимо лодки, в которой оказался Иисус, там были и другие лодки. Кому Иисус предлагает переправиться на другую сторону озера? У Марка рассказу о том, как Он вошел в лодку, предшествует фраза: *Без притчи же не говорил им, а ученикам наедине разъяснял все* (Мк. 4:34). Слово «им» в начале рассказа относится не к ученикам, а к более широкому кругу людей. Однако и Матфей, и Лука говорят, что в лодке был Иисус с учениками. При этом если у Марка ученики *берут с собой* Иисуса (вероятно, Он пользуется лодкой Петра и Андрея либо Иакова и Иоанна), то у Матфея, наоборот, Иисус входит в лодку, а ученики следуют за Ним (Мф. 8:23). У Луки Иисус входит в лодку с учениками Своими (Лк. 8:22).

То, что случилось с озером, названо у Матфея большим волнением — σεισμός μέγας (Мф. 8:24); термин σεισμός в греческом языке указывает также на землетрясение. Марк употребляет выражение λαῖλαψ μεγάλη ανέμου, которое можно

перевести как «ураган», «вихрь», «сильная буря с ветром». Все три евангелиста говорят, что лодку заливало; Лука при этом упоминает, что *они были в опасности* (Лк. 8:23).

Несмотря на сильный шторм, Иисус спал. Чем можно объяснить столь крепкий сон в столь бурной обстановке? Традиционное святоотеческое толкование: Он тем самым испытывал Своих учеников[9], «давая им время испытать страх и заставляя их сильнее прочувствовать происходящее»[10]. Если бы Он бодрствовал, ученики не испугались бы и не стали звать на помощь, «поэтому Он и спит — чтобы дать время их страху, чтобы ощущение происходящего сделать в них более отчетливым»[11].

Такое толкование, однако, умаляет реальность Его человеческой природы и противоречит реализму самого евангельского текста. Оно как бы подразумевает, что Иисус трудился, но не уставал, не нуждался в сне и если спал, то исключительно в педагогических целях. Безусловно, Иисус был великим педагогом: все Его слова и многие действия были поучительными. Иногда Он совершал какое-то действие, чтобы потом привести его в пример. Умыв ноги ученикам на Тайной Вечере, Он говорит им: *Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу* (Ин. 13:14). Однако в данном случае сон проистекал не из каких-то Его намерений, а из потребностей Его человеческого организма.

---

[9] *Афанасий Александрийский.* Пасхальные послания. 29 (The Festal Letters of Athanasius. P. 51). Рус. пер.: Т. 3. С. 518.

[10] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 28, 1 (PG 57, 351). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 314.

[11] *Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Луки. 8 (PG 72, 629). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов. Новый Завет. Т. 2. С. 74.

Рассматриваемое чудо — одно из многочисленных подтверждений того, что Иисус обладал полноценной человеческой природой, сосуществовавшей в Нем с Божественным естеством:

> Он крещен как человек; но разрешил грехи как Бог... Он был искушаем как человек, но победил как Бог... Алкал, но напитал тысячи... Утомлялся, но Сам есть упокоение утруждающихся и обремененных (Мф. 11:28). Его отягощал сон, но Он легок на море, но Он запрещает ветрам... Его называют... имеющим беса, однако же Он... познается бесами, изгоняет бесов, посылает в бездну легион духов... Он молится, но и внемлет молитвам. Плачет, но и прекращает плач. Спрашивает, где положен Лазарь, потому что был человек, но и воскрешает Лазаря, потому что был Бог[12].
>
> Христос был двояк — человек в том, что видимо; Бог в том, что невидимо. Он действительно ел как человек, как и мы, потому что имел такие же плотские потребности, что и мы, но и кормил пятью хлебами пять тысяч как Бог. Он действительно умер как человек, но оживил четвероднев ного мертвеца как Бог. Он спал в лодке как человек, но и ходил по воде как Бог[13].

В «Слове о законе и благодати» — первом оригинальном произведении древнерусской письменности, принадлежащем перу Киевского митрополита Илариона, — о соединении в Иисусе Христе двух естеств говорится:

[12] *Григорий Богослов*. Слово 29, 20 (SC 250, 220). Рус. пер.: Т. 1. С. 362.

[13] *Феодорит Кирский.* Эранист (Eranistes. S. 177).

Настолование митрополита Илариона. *Миниатюра Радзивиловской летописи. XIII в.*

> Совершенный человек по вочеловечению, а не призрак, но совершенный Бог по Божеству, а не простой человек, явивший на земле Божественное и человеческое. Ибо как человек утробу материнскую тяготил и как Бог изшел, девства не повредив... Как человек повит был пеленами — и как Бог волхвов звездою вел. Как человек возлежал в яслях — и как Бог от волхвов дары и поклонение принял... Как человек, обнажившись, вошел в воду — и как Бог от Отца свидетельство принял: *Сей есть Сын Мой возлюбленный.* Как человек постился сорок дней и взалкал — и как Бог победил искусителя. Как человек пошел на брак в Кану Галилейскую — и как Бог воду в вино претворил. Как человек в корабле спал — и как Бог запретил ветрам и морю, и послушали Его[14].

Евангелия рисуют Иисуса реальным Человеком, Которому было свойственно утомляться (Ин. 4:6), особенно после долгого и трудного дня. Переправе через озеро предшествовал

[14] *Иларион, митр. Киевский.* Слово о законе и благодати. С. 50, 52 (древнерусский текст), 51, 53 (русский перевод).

Одно из первых изображений Иисуса Христа с нимбом. *Фрагмент росписей римских катакомб. IV в.*

день, который Иисус провел среди людей. Матфей, Марк и Лука по-разному описывают этот день; к тому же из их повествований не всегда можно понять, происходили ли события в один день или в течение нескольких дней. На основе Евангелия от Матфея вполне можно предположить, что в течение одного дня была произнесена Нагорная проповедь (Мф. 5–7); затем Иисус сошел с горы и исцелил прокаженного (Мф. 8:1–4); далее Он вошел в Капернаум, где исцелил слугу сотника (Мф. 8:5–13); там же Он исцелил тещу Петра (Мф. 8:14–15); наконец, когда настал вечер, *к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных* (Мф. 8:16). Не удивительно, что после такого дня Иисус уснул в лодке и не просыпался даже когда началась буря.

Только Марк отмечает, что Иисус спал *на возглавии*. Термин προσκεφάλαιον (возглавие) в греческом языке обозначает подушку. По мнению одних ученых, речь идет о подушке, которую рыбаки при переправе через озеро брали с собой для тех, кто не участвовал в гребле[15]. По мнению других, под возглавием можно понимать часть оборудования лодки, например балластный мешок[16], который был использован в качестве подушки.

[15] *Dalman G.* Orte und Wege Jesu. S. 198.

[16] *Wachsman S.* The Galilee Boat. P. 33.

Насколько сильной была эта буря и не преувеличивали ли ученики грозившую им опасность? Может показаться, что, коль скоро речь идет об озере (хотя его и называли морем), вряд ли следует говорить о серьезном шторме. Между тем и поныне шторм на озере Киннерет — явление нередкое, причем в силу особенностей климата он может наступить внезапно и быть весьма сильным. Наиболее вероятное время для шторма — вечер. Внезапный шторм может быть связан с резкой сменой температуры. Если принять во внимание качество рыбацких лодок во времена Иисуса, то шторм посреди моря в темное время суток представлял реальную угрозу для жизни.

Все три евангелиста, повествующие о событии, говорят о том, что ученики разбудили Иисуса, но только Марк придает их словам тон упрека. У Матфея в словах учеников слышится отчаяние*: Господи, спаси*[17], *погибаем* (Мф. 8:25); Лука передает интонацию крика: *Наставник! Наставник! погибаем* (Лк. 8:24). Ученики сильно встревожены и напуганы. Спасение они видят в Иисусе, хотя вряд ли будят Его в надежде, что Он одним мановением прекратит бурю: скорее, они надеются на Его совет или какую-либо иную помощь.

У Матфея Иисус, просыпаясь, первым делом упрекает учеников в маловерии и лишь потом встает и запрещает ветру и морю. У Марка и Луки Он сначала встает, усмиряет бурю, а затем, когда наступает тишина, упрекает учеников. Только Марк приводит слова Иисуса, обращенные к морю: *Умолкни, перестань*. Слова же, адресованные ученикам, у трех евангелистов близки по смыслу. Наиболее полная версия их содержится у Марка. Матфей передает

[17] В синодальном переводе: *спаси нас.*

Иисус спит во время бури. *Делакруа. XIX в.*

их в следующей форме: *Что вы так боязливы, маловерные?* У Луки Иисус говорит ученикам: *Где вера ваша?*

Тема веры снова оказывается в центре внимания, как и в других рассказах о чудесах. Упрек в маловерии неоднократно возникает на страницах Евангелий в прямой речи Иисуса. Иногда Он адресует его широкому кругу слушателей (Мф. 6:30; Лк. 12:28), иногда — всей группе учеников (Мф. 16:8), иногда — одному из них (Мф. 14:31). Термин ὀλιγόπιστοι («маловерные»), употребленный Иисусом по отношению к ученикам после того, как они Его разбудили (Мф. 8:26), указывает на серьезный недостаток веры. В других случаях Иисус прямо упрекает их в «неверии» (ἀπιστία — Мф. 17:20).

В рассматриваемом эпизоде вера предстает в двух аспектах[18]. С одной стороны, слова Иисуса можно понять как напоминание о вере во всемогущество Бога, Который

[18] См.: *Marcus J.* Mark. 8–16. P. 334.

даже во сне хранит людей от опасности: *Когда ляжешь спать, — не будешь бояться; и когда уснешь, — сон твой приятен будет. Не убоишься внезапного страха и пагубы от нечестивых, когда она придет; потому что Господь будет упованием твоим и сохранит ногу твою от уловления* (Притч. 3:24–26). С другой стороны, под верой, как и во многих случаях исцеления от болезней и изгнания бесов, понимается вера в Иисуса — в Его способность совершить чудо, защитить беззащитных, прийти на помощь, спасти от смерти.

Изумление совершившимся чудом Марк приписывает окружающим — предположительно тем, кто отплыли вместе с Иисусом и Его учениками на других лодках. У Матфея никто, кроме Иисуса и учеников, до настоящего момента в рассказе не участвовал; тем не менее он говорит о людях, которые, *удивляясь, говорили: кто это, что и ветры и море повинуются Ему?* (Мф. 8:27). У Луки посторонние лица отсутствуют в сцене от начала до конца, и страх и удивление приписываются ученикам, говорящим друг другу: *Кто же это, что и ветрам повелевает, и воде, и повинуются Ему?* (Лк. 8:25). Эти слова по форме перекликаются с тем, что в предыдущей главе Евангелия от Луки говорили возлежавшие с Иисусом в доме фарисея: *Кто это, что и грехи прощает?* (Лк. 7:49). Личность Иисуса у Луки последовательно раскрывается через серию эпизодов, в которых Его действия вызывают удивление.

Рассмотрев текст во всех трех версиях, мы можем поставить вопрос: что же на самом деле произошло и каков смысл чуда? Мы оставляем в стороне толкования ученых-рационалистов XIX века, которые либо отрицали реальность чуда, либо приуменьшали силу шторма, либо считали, что речь идет об обычной внезапной смене погоды, которую

окружавшие безосновательно приписали Иисусу[19]. Такие толкования не помогают понять ни историческую канву повествования, ни тот богословский смысл, который в него вкладывали евангелисты.

Гораздо полезнее для уточнения смысла евангельского повествования взглянуть на те ветхозаветные рассказы, которые могут восприниматься как его прообразы. В Ветхом Завете прослеживается особая связь между Богом и водной стихией. Присутствие Бога нередко усматривалось в стихийных бедствиях, а в их прекращении видели действие руки Божией: *В вихре и в буре шествие Господа, облако — пыль от ног Его. Запретит Он морю, и оно высыхает, и все реки иссякают* (Наум 1:3–4). В Псалтири Бог назван *укрощающим шум морей, шум волн их* (Пс. 64:7). Перед Богом трепещут воды*: Видели Тебя, Боже, воды, видели Тебя воды и убоялись, и вострепетали бездны... Путь Твой в море, и стезя Твоя в водах великих, и следы Твои неведомы* (Пс. 76:17, 20). Бог создал воды (Пс. 94:5), Он *призывает воды морские и разливает их по лицу земли* (Ам. 5:8; ср. 9:6), но в Его же власти — прекратить их течение: *Остановит воды, и все высохнет; пустит их, и превратят землю* (Иов 12:15).

В истории Исхода, о которой мы говорили ранее, описывается, как *простер Моисей руку свою на море, и гнал Господь море сильным восточным ветром всю ночь и сделал море сушею, и расступились во́ды. И пошли сыны Израилевы среди моря по суше: во́ды же были им стеною по правую и по левую сторону* (Исх. 14:21–22). Здесь многие детали соответствуют рассказу синоптиков об усмирении бури на море: чудо приписывается прямому вмешательству Бога; чудо совершается при непосредственном участии конкретного

[19] Обзор этих мнений см. в: *Loos H. Van der.* The Miracles of Jesus. P. 639–641.

Переход через Чермное (Красное) море. *Б. д'Антонио. XVI в.*

человека; в рассказе упоминается сильный ветер; результатом чуда становится спасение людей от смертельной опасности. В Псалтири этот эпизод суммирован в следующих словах: *Грозно рек морю Чермному, и оно иссохло; и провел их по безднам, как по суше; и спас их от руки ненавидящего и избавил их от руки врага... И поверили они словам Его, [и] воспели хвалу Ему* (Пс. 105:9–10, 12). Подчеркивается, таким образом, что в результате чуда те, кто были спасены от смерти, обрели веру.

Когда пророк Иона хотел убежать от лица Божия, *Господь воздвиг на море крепкий ветер, и сделалась на море великая буря, и корабль готов был разбиться*. Корабельщики стали бросать в море кладь с корабля, чтобы облегчить его, а Иона между тем *спустился во внутренность корабля, лег и крепко заснул*. Иону будят и спрашивают: *Что ты спишь? встань, воззови к Богу твоему; может быть, Бог вспомнит о нас и мы не погибнем*. Бросают жребий; выясняется, что Иона является виновником бури; он предлагает бросить его в море; его спутники поначалу отказываются. Лишь после того, как они, будучи язычниками, воззвали к Богу Израиля и бросили Иону в море, *утихло море от ярости своей*.

Исход. *Гравюра из Нюрнбергской рукописи. 1493 г.*

И устрашились эти люди Господа великим страхом, и принесли Господу жертву, и дали обеты (Иона 1:4–16). В этом рассказе опять же многие детали напоминают евангельский эпизод: буря на море; угроза гибели; сон главного героя; его пробуждение; упрек в его адрес; внезапное прекращение бури благодаря прямому вмешательству Бога; страх перед Богом, выраженный свидетелями чуда[20].

Отметим, что слова Марка *убоялись страхом великим* (Мк. 4:41) представляют собой семитизм и буквально совпадают со словами *устрашились великим страхом* из книги пророка Ионы. У Марка выражение *великий страх* перекликается с выражениями *великая буря* и *великая тишина*, использованными в том же эпизоде: троекратное использование одного и того же прилагательного, с одной стороны, усиливает контраст между бурей и внезапно наступившим спокойствием, с другой — отражает то исключительное впечатление, которое чудо оказало на его свидетелей.

Все приведенные ветхозаветные рассказы, так же как и многие другие эпизоды, где вода сверхъестественным

[20] См.: *Cope O. L.* Matthew. P. 96–97.

образом реагирует на действие Бога (Нав. 3:14–17) или пророка (4 Цар. 2:8, 14), были хорошо известны евангелистам. Однако было бы в высшей степени неверно и нечестно по отношению к евангельскому тексту подозревать его авторов, как это делают некоторые ученые, в том, что они «смоделировали» рассказ о чуде на основе ветхозаветных чудес. Речь в их рассказах идет о событии, свидетелями которого были многие люди, которое прочно отложилось в памяти евангелистов или тех, с чьих слов евангелисты — каждый по-своему — записали эту историю.

Напоминание о ветхозаветных чудесах свидетельствует о преемственности, которая прослеживается и в действиях, и в словах Иисуса. В Нагорной проповеди Он выступает как новый Моисей, Который пришел не разрушить закон, но восполнить его (Мф. 5:17), то есть придать ему новое содержание, обновив тот завет, который Бог заключил с древним Израилем через Моисея. Чудеса Иисуса тоже напоминали Его современникам о великих пророках древности и о делах Божиих, совершавшихся через них. Однако если в истории Исхода Бог действует через человека, но при этом Бог и человек остаются разными лицами, то в истории усмирения бури Бог и человек действуют в одном лице — Иисуса Христа, Бога воплотившегося. Он совершает и обычные человеческие действия (устает, спит, пробуждается), и те, которые свидетельствуют о Его Божественном достоинстве (запрещает ветру, усмиряет бурю).

Первозданный человек был создан властелином природы, которая должна была служить ему и безоговорочно подчиняться его слову. После грехопадения человек утратил эту силу. Богочеловек Иисус в Своем лице восстанавливает утраченную власть человека над природой. Он властно повелевает ветру и морю, и оно безоговорочно подчиняется

Ему, подобно тому как Его слову подчинялись бесы и Его слово избавляло людей от болезней.

При этом если бесы и болезни выступают в Евангелиях как зло, от которого Иисус освобождает человека, то природа и даже стихийные бедствия не являются злом сами по себе. Слова Иисуса *умолкни, перестань* могут внешне напоминать аналогичные обращения к демонам (например, *замолчи и выйди из него* в Мк. 1:25 и Лк. 4:35), однако это вовсе не означает, что Иисус воспринимает море как демоническую стихию. Если каждое изгнание беса представлено как бой между Иисусом и диавольским миром, то здесь, напротив, мы видим полное повиновение стихии могущественному слову Иисуса. Если бесы пытаются сопротивляться Его силе, то море и ветер беспрекословно подчиняются ей.

Усмирение бури не было демонстрацией силы и власти Иисуса, так же как Его сон не преследовал педагогических целей. Если предположить, что, отправляясь в плавание, Иисус заранее знал о надвигающейся буре, то весь эпизод предстает как тщательно спланированное действо, осуществленное по заранее заготовленному сценарию. Евангелия рисуют картину, создающую прямо противоположное впечатление: шторм налетел внезапно, ученики были к нему не готовы, а уставший Иисус спал. Его пробуждение и то, что за этим последовало, не было «чудом ради чуда», не было тем «знамением», которого просили от Него иудеи и которого так и не дождались. И хотя Иисус в ответ на просьбу пообещал иудеям, что они увидят от Него *знамение Ионы пророка* (Мф. 16:1–4; Лк. 11:29), речь шла о знамении совсем иного рода — о том знамении, к которому Иисус готовился в течение всего Своего земного пути и которое многократно предсказывал Своим ученикам. Речь шла о Его смерти и трехдневном пребывании во чреве земли.

Буря на море. *Евангелие аббатисы Хильды из Мешеде. Ок. 1020 г.*

Иисус предстает в истории усмирения бури похожим не столько на Иону, сколько на Бога из ветхозаветных писаний. Это сходство проявляется прежде всего в том, как Он одним мановением прекращает бурю подобно Богу, Который *силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость* (Иов 26:12). Однако даже сон Иисуса в данном контексте уподобляет Его Тому, Кто после сотворения мира *почил от всех дел Своих* (Быт. 2:2). Призыв учеников, обращенный к Иисусу, напоминает подобные призывы к Богу в Псалтири: *Восстань, Господи! спаси меня, Боже мой!* (Пс. 3:8); *Господи! Не удаляйся от меня. Подвигнись, пробудись...* (Пс. 34:22–23); *Восстань, что спишь, Господи! пробудись...* (Пс. 43:24).

Связь между Богом и водной стихией, многократно подчеркиваемая авторами ветхозаветных книг, в Новом Завете находит свое выражение в той таинственной связи, которая возникает между Иисусом и водой — начиная с воды Иордана, в которой Он крестится, и кончая водой Галилейского озера, с которым связаны многие события Его жизни. Когда Иисус крестился от Иоанна, Он схождением в воды Иордана освятил эти воды, наполнил их Божественным присутствием. Галилейское озеро, ставшее свидетелем стольких Его чудес, озеро, через которое Он столько раз переправлялся на лодке, в котором вместе с учениками

ловил рыбу, с которым говорил, тоже впитало в себя чудотворную энергию Его присутствия.

В отличие от Моисея, Иисус ни разу за всю евангельскую историю не появляется на берегах Чермного (Красного) моря. Евангелия не описывают ни одного события, которое было бы связано со Средиземным морем или его побережьем. Мертвое море тоже не упоминается у евангелистов, хотя Иисус бывал в окрестностях Иерихона, то есть в непосредственной близости от него. Главным водоемом, своеобразным географическим центром, вокруг которого разворачивается деятельность Иисуса, является Галилейское озеро.

Ной выпускает голубя из ковчега. *Фрагмент мозаики. XII в.*

Это озеро становится одним из прообразов крещальной купели, в которую погружаются все вступающие в общину учеников Иисуса. В Евангелиях многие сюжеты, связанные с водой, имеют отношение к теме крещения: не является исключением и рассказ об усмирении бури. Еще на рубеже II и III веков Тертуллиан упоминал тех, кто считал, что «апостолы приняли подобие крещения тогда, когда их, укрывшихся в челноке, заливали волны»[21]. Лодка, в свою очередь, часто используется в раннем христианстве как образ Церкви — ковчега, который, подобно Ноеву ковчегу, спасает человечество от бушующих волн моря мира сего. Согласно

[21] *Тертуллиан*. О Крещении. 12 (CCSL 1, 288). Рус. пер.: С. 100.

блаженному Августину, Ной есть прообраз Христа[22], тогда как ковчег служит прообразом Церкви[23].

Весь этот богатый образный ряд находит отражение в комментариях древних церковных писателей на евангельский рассказ об усмирении бури. Не входя в подробное рассмотрение толкований разных авторов, укажем на одну беседу, приписываемую Иоанну Златоусту, но отнесенную в Патрологии Миня к разряду spuria (неподлинные произведения). В отличие от подлинных бесед Златоуста, она основана не на буквальном, а на аллегорическом методе толкования. Автор беседы начинает с того, что, пока Христос бодрствовал, никакой противный ветер не препятствовал плаванию и море расстилалось перед Его учениками, как суша. Когда же Он уснул, ветры, «усмотрев, что их Владыка и Распорядитель погрузился в сон, как кони, вырвавшиеся из рук сонного возницы, стремительным натиском подняли против апостольской ладьи бурные волны». Иисус спал по двум причинам: «во-первых, чтобы во время бури обличить учеников в недостатке веры, и во-вторых, чтобы явить им Свою Божественную силу». По пробуждении Спасителя от сна «все быстро пришло в порядок: ветер скрылся в свою пещеру, море уже не угрожало апостольскому судну, а волны преклонились перед Владыкой». Автор беседы сравнивает жизнь человеческую с морем, а лодку с человеком, который погружается в бездну греха. Человечество трижды потерпело кораблекрушение: «первый раз — в раю через грехопадение, вторично — в потопе Ноевом и в третий раз — когда по даровании закона народ впал в идолослужение». Только когда пришел

[22] *Августин*. Толкование на Евангелие от Иоанна. 9, 11 (PL 35, 1464).

[23] *Его же.* Послания. 108, 7 (CSEL 34/2, 633).

Кормчий душ наших Христос, Он «утвердил древо крестное посреди земли и устроил для нас безбурное плавание в небесный град». Эпизод с бурей на море сравнивается с рассказом о пророке Ионе. Этот рассказ трактуется как прообраз всей истории боговоплощения:

> ...Когда все человечество... бедствовало в воздвигнутой злобой диавола буре, Слово Божие, усмотрев это, нисходит в эту жизнь и входит внутрь корабля — в Деву Марию: Его образ мы находим сбывшимся на пророке Ионе. В самом деле, Иона посылается в Ниневию, Христос приходит в эту жизнь; Иона восходит на корабль и спит внутри судна, и Слово Божие в течение девяти месяцев в утробе Девы Марии почти спало, соблюдая молчание для людей. Тогда-то в особенности восстала буря диавольской злобы, как это было и с Ионой; но когда Иона был выброшен в море, то есть когда Иисус из утробы Девы произошел в эту жизнь, тогда все противные ветры утихли и, до тех пор пока не увлек Его кит в ад, много знамений и чудес явил Господь, совершая плавание в этой жизни. Иона вошел в кита, и Тот снизошел в ад: три дня и три ночи провел Он в аду, точно так же, как Иона во чреве кита. Извергается Иона из чрева китова в Ниневию, и Христос восстает из мертвых и приходит в этот мир, проповедуя покаяние[24].

Подобного рода толкования достаточно далеко отходят от евангельского текста, переводя его содержание

[24] *(Псевдо-)Иоанн Златоуст, свт.* О том, что настоящая жизнь уподобляется морю (PG 64, 22). Рус. пер.: Т. 12. Кн. 2. С. 905–906.

в плоскость символов и аллегорий. Однако символическое значение евангельских чудес в каждую новую эпоху раскрывается по-новому. Вопрос, обращенный учениками к спящему Иисусу, напоминает тот универсальный вопрос, который человечество со времен Иова вплоть до настоящего времени задает Богу в разных вариантах: почему Бог не заботится о человеке, когда ему плохо? почему Бог безмолвствует, когда от Него ждут ответа? почему Он спит, когда вокруг буря? почему Он допускает зло и не пресекает его?

Когда Иов, сокрушенный скорбями и болезнью, забрасывал Бога подобными вопросами, Бог долго не отвечал ему. Но потом внезапно ответил грозными словами: *Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? Препояшь ныне чресла твои, как муж: Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне* (Иов 38:1–2). Вместо ответов, которые Иов ожидал услышать, на него обрушивается целый шквал вопросов от Самого Бога:

> *Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. Кто положил меру ей, если знаешь? или кто протягивал по ней вервь? На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее, при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости? Кто затворил море воротами, когда оно исторглось, вышло как бы из чрева, когда Я облака сделал одеждою его и мглу пеленами его, и утвердил ему Мое определение, и поставил запоры и ворота, и сказал: доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел надменным волнам твоим? Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру и указывал ли заре место ее?.. Нисходил ли ты во глубину моря и входил ли в исследование бездны?..*

Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы оправдать себя? Такая ли у тебя мышца, как у Бога? И можешь ли возгреметь голосом, как Он? (Иов 38:4–12, 16; 40:3–4).

Иов и его друзья. *Доре. 1860-е гг.*

Иов не получает ответа ни на один из своих вопросов. Но он получает ответ на тот главный вопрос, к которому все они сводились: о том, почему Бог отсутствует, когда человеку плохо. Бог не отсутствует, Он рядом. Ответом Бога на все вопросы является Его присутствие в жизни человека. Потрясенный тем, что Бог явился ему Сам, Иов говорит: *Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле* (Иов 42:5–6).

В евангельском рассказе об усмирении бури мы видим аналогичный диалог между Богом и людьми. Они спрашивают Его: *Неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?* Иисус отвечает вопросами на вопрос: *Что вы так боязливы? как у вас нет веры?* Главная беда человека не в том, что Бог отсутствует, а в том, что человек не замечает Его присутствия. Вера — то связующее звено между людьми и Богом, которое помогает им не забывать о постоянном присутствии Бога в их жизни. О том, что Бог рядом, что Он слышит молитву и откликается на нее, что Он активно участвует в жизни людей и всегда готов прийти к ним на помощь, что Он их любит и жалеет, Иисус неустанно напоминает — и Своей проповедью, и Своими деяниями.

Ответом от Бога на все вопрошания людей становится то, что Бог посылает к ним Своего единородного Сына. Ветхозаветное человечество жило надеждой на встречу с Богом лицом к лицу. Эту надежду выражает Иов в словах: *А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его* (Иов 19:25–27). Эта надежда сбывается, когда Искупитель — Бог в человеческом облике — приходит на землю и люди видят Его своими глазами.

Иисус предлагает людям прямой доступ к Богу через Самого Себя, без дополнительных посредников. Поверить в Бога — значит поверить в Иисуса как посланного Богом Единородного Сына, обладающего той же властью, силой, могуществом, что и Бог Отец. Бог не далеко, Он рядом; Бог не спит, Он бодрствует и помнит о человеке; Бог не бессилен избавить человека от бедствий, но для этого требуется содействие человека, требуется вера. Такова благая весть, принесенная Иисусом на землю непосредственно от Бога. Таков ответ, который Бог дает в Евангелии на все вопрошания человека.

5 НАСЫЩЕНИЕ ПЯТИ ТЫСЯЧ

Лишь одно чудо Иисуса Христа описано во всех четырех Евангелиях — насыщение пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами. При этом в трех Евангелиях — от Матфея, Марка и Иоанна — за этим чудом сразу же следует другое: хождение Иисуса по воде Галилейского озера. В такой последовательности и следует рассматривать эти два события, имеющие между собой смысловую связь.

Наиболее подробный, изобилующий деталями рассказ о насыщении пяти тысяч мы находим у Марка:

> *И собрались апостолы к Иисусу и рассказали Ему всё, и что сделали, и чему научили. Он сказал им: пойдите вы одни в пустынное место и отдохните немного, — ибо много было приходящих и отходящих, так что и есть им было некогда. И отправились в пустынное место в лодке одни. Народ увидел,* как *они отправлялись, и многие узнали их; и бежали туда пешие из всех городов, и предупредили их, и собрались к Нему.*
>
> *Иисус, выйдя, увидел множество народа и сжалился над ними, потому что они были, как овцы, не имеющие пастыря; и начал учить их много. И как времени прошло много, ученики Его, приступив к Нему,*

Церковь умножения хлеба в Табхе (Израиль). Место, где Иисус накормил пять тысяч человек

говорят: место здесь *пустынное, а времени уже много, — отпусти их, чтобы они пошли в окрестные деревни и селения и купили себе хлеба, ибо им нечего есть. Он сказал им в ответ: вы дайте им есть. И сказали Ему: разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть? Но Он спросил их: сколько у вас хлебов? пойдите, посмотрите. Они, узнав, сказали: пять хлебов и две рыбы.*

Тогда повелел им рассадить всех отделениями на зеленой траве. И сели рядами, по сто и по пятидесяти. Он взял пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил и преломил хлебы и дал ученикам Своим, чтобы они раздали им; и две рыбы разделил на всех. И ели все, и насытились. И набрали кусков хлеба и остатков *от рыб двенадцать полных коробов. Было же евших хлебы около пяти тысяч мужей* (Мк. 6:30–44).

Насыщение множества людей. *А. Иванов. XIX в.*

Рассказ можно условно разделить на три части. Первая часть представляет собой прелюдию: в ней говорится о том, что предшествовало чуду, и о различных сопутствующих обстоятельствах. Вторая часть сосредоточена вокруг диалога между Иисусом и учениками. Третья является собственно рассказом о чуде. Массовый характер чуда и значительная продолжительность события подчеркиваются настойчивым употреблением слов «много» и «многие»: *много было приходящих и отходящих*; *многие узнали их*; *увидел множество народа; начал учить их много*; *времени прошло много*; *место здесь пустынное, а времени уже много*. Все эти упоминания работают на общую драматургию рассказа и готовят читателя к цифре, которая неожиданно возникнет в самом конце: *около пяти тысяч мужей*.

Начало рассказа соотносится с повествованием о том, как Иисус, *призвав двенадцать, начал посылать их по два, и дал им власть над нечистыми духами;* повинуясь Его повелению, они *пошли и проповедовали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли* (Мк. 6:7, 12–13). Мы не знаем, как долго длилось самостоятельное служение апостолов: по-видимому, не очень, судя по

тому, что между этим повествованием и рассказом о насыщении пяти тысяч вставлен лишь один эпизод — о смерти Иоанна Крестителя. Мы также не знаем, что́ делал Иисус в то время, как Его ученики отсутствовали.

Итак, они возвращаются, и Он предлагает им отдохнуть в пустынном месте. Слово «отдохнуть» можно понять только в одном смысле: отдохнуть от людей; другие виды отдыха в пустынном месте вряд ли доступны. Упоминание о том, что апостолам некогда было есть, напоминает нам о ремарке, которую мы уже встречали: *И опять сходится народ, так что им невозможно было и хлеба есть* (Мк. 3:20). Похоже, рассказчик, с чьих слов Марк записывал свои повествования, хорошо запомнил эту особенность образа жизни Иисуса: из-за обилия народа Ему и ученикам некогда было есть. Ощущение голода вспоминалось ему даже годы спустя, когда, по-видимому, он и сообщал об этом евангелисту.

Апостолы отправляются в пустынное место на лодке. Очевидно, пустынное место находилось на том же берегу, потому что народ бежал за ними вдоль берега озера. Когда лодка причалила, народ, от которого ученики собирались отдохнуть, уже был там. Иисус каким-то образом тоже оказался там: видимо, пришел пешком.

Матфей, Лука и Иоанн рисуют несколько иную картину. Согласно Матфею, Иисус *удалился... на лодке в пустынное место один; а народ, услышав о том, пошел за Ним из городов пешком. И, выйдя, Иисус увидел множество людей и сжалился над ними, и исцелил больных их* (Мф. 14:13–14). У Луки, как и у Марка, апостолы, *возвратившись, рассказали Ему, что они сделали*, после чего Он, *взяв их с Собою, удалился особо в пустое место, близ города, называемого Вифсаидою. Но народ, узнав, пошел за Ним; и Он, приняв их, беседовал*

Насыщение пяти тысяч человек хлебами. *Миниатюра. Между 1411 и 1416 гг.*

с ними о Царствии Божием и требовавших исцеления исцелял (Лк. 9:10–11).

Наконец, у Иоанна начало рассказа отличается от всех трех синоптиков: у него *пошел Иисус на ту сторону моря Галилейского, в окрестности Тивериады. За Ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными. Иисус взошел на гору и там сидел с учениками Своими*. Иоанн также уточняет, что приближалась

Пасха, праздник Иудейский (Ин. 6:1–4)[25]. Таким образом, картина у Иоанна вырисовывается такая: множество народа уже было с Иисусом, но толпа все прибывала и прибывала.

Если Матфей и Марк не указывают место события, то между Лукой и Иоанном, определяющими его с достаточной точностью, имеется расхождение: у Луки говорится о пустом месте близ Вифсаиды, у Иоанна — о горе в окрестностях Тивериады.

Точное место расположения Вифсаиды остается предметом дискуссий среди ученых, однако в настоящее время существует определенный консенсус вокруг того, что она располагалась на месте современного города Эт-Телль на севере Галилейского озера, на правом берегу реки Иордан[26]. Тивериада, или Тиверия, находилась на западном берегу озера, на весьма приличном расстоянии от Вифсаиды.

Гармонизовать два повествования сложно, хотя такие попытки предпринимались неоднократно. Согласно одной из существующих теорий, во времена Иисуса было два города с названием Вифсаида[27]. Около 30 года по Р. Х. тетрарх Филипп переименовал Вифсаиду в Юлию — в честь Юлии, дочери императора Августа[28]. Это, впрочем, не означает, что в еврейской среде город перестали называть его прежним именем или что имя Вифсаида перешло к какому-нибудь другому городу.

---

[25] В упоминании о Пасхе некоторые ученые видят параллель с Моисеем в пустыне. См., в частности: *Borchert G. L.* John 1–11. P. 249.

[26] О Вифсаиде см., в частности: *Chancey M. A.* Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. P. 90–91; *Chancey M. A.* The Myth of a Gentile Galilee. P. 106–108.

[27] См.: *Беляев Л. А.* Вифсаида. С. 606.

[28] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 18, 2, 1. С. 759–760.

Вифсаида

Косвенные свидетельства в пользу Вифсаиды (а не Тивериады) как места, близ которого произошло умножение хлебов, мы находим не только у Луки, но и у Иоанна. Только Иоанн упоминает, что *Иисус, возведя очи и увидев, что множество народа идет к Нему, говорит Филиппу: где нам купить хлебов, чтобы их накормить? Говорил же это, испытывая его; ибо Сам знал, что хотел сделать* (Ин. 6:5–6). Почему Иисус задает вопрос именно Филиппу, а не кому-либо иному из учеников? Филипп был из Вифсаиды Галилейской (Ин. 1:44), и естественно было бы предположить, что Иисус обращается к Филиппу как жителю города, близ которого происходит описываемое событие.

Еще одним свидетельством может служить упоминание об Андрее, брате Симона Петра, который, согласно тому же Евангелию, сказал Иисусу: *Здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества?* (Ин. 6:9). Андрей тоже был из Вифсаиды, и вполне вероятно, что он знал о мальчике с хлебами потому, что ему была знакома семья мальчика, находившаяся в этот момент среди толпы.

Упоминания Иоанна о Филиппе и Андрее могут служить подтверждением того, что в его Евангелии по каким-либо причинам (может быть, по вине некоего первоначального редактора) Вифсаида оказалась заменена Тивериадой.

В католической традиции местом, где произошло чудо умножения хлебов, считается поселок Табха на западном берегу Галилейского озера: здесь уже в IV веке была построена первая христианская церковь. В конце V века первоначальное строение было разобрано и на его месте была построена новая церковь большего размера, от которой сохранился мозаичный пол с изображением корзины с хлебами и двух рыб. Это изображение является символом Евхаристии, одновременно напоминая о чуде насыщения пяти тысяч.

Как и Марк, Матфей отмечает, что Иисус, увидев множество людей, *сжалился над ними.* Однако если у Марка следствием жалости к народу было то, что Иисус *начал учить их много*, то Матфей видит проявление жалости Иисуса к людям в том, что Он *исцелил больных их* (Мф. 14:14). Лука, ничего не говоря о жалости, совмещает оба свидетельства: у него Иисус, *приняв их, беседовал с ними о Царствии Божием и требующих исцеления исцелял* (Лк. 9:11). О жалости Иисуса к народу Матфей говорит и в другом месте, в тех же выражениях, что и Марк в рассказе об умножении хлебов:

> *И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царствия и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. Видя толпы народа, Он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря. Тогда говорит ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало; итак, молите Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою* (Мф. 9:35–38).

Образ жатвы соотносится с образом хлеба, центральным в рассматриваемом эпизоде. Видя толпы народа вокруг Себя, Иисус думает о них как о жатве, для которой нужны делатели, — этими делателями должны стать апостолы, Его помощники. В то же время Он сравнивает эти толпы со стадом, у которого нет пастыря. Таким пастырем может стать только Он Сам. Он — тот Пастырь добрый, Который *полагает жизнь свою за овец* (Ин. 10:11); *и овцы слушаются голоса его, и он зовет своих овец по имени и... идет перед ними; а овцы за ним идут, потому что знают голос его* (Ин. 10:3–4).

Синоптики согласны в том, что ученики (у Луки «двенадцать») просили Иисуса ввиду позднего часа отпустить народ, чтобы люди могли купить себе пищи. В ответ на эту просьбу Иисус говорит: *вы дайте им есть* (Мф. 14:15–16; Мк. 6:35–37; Лк. 9:12–13). Смысловой акцент падает на «вы». Матфей и Лука опускают имеющийся у Марка обмен репликами относительно двухсот динариев, которые необходимы, чтобы накормить такое количество людей. У Иоанна двести динариев упоминаются Филиппом, который говорит Иисусу*: Им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу* (Ин. 6:7).

Динарием называлась римская серебряная монета, соответствовавшая дневному заработку поденного рабочего: в этом значении динарий упоминается в притче о работниках в винограднике (Мф. 20:9–13). Двести динариев, соответственно, представляли собой значительную сумму, которой ученики Иисуса не располагали: даже если у них и имелся некоторый запас денег, который в специальном ящике носил Иуда (Ин. 12:6), содержимого ящика явно не хватило бы на такую большую толпу.

Согласно синоптикам, ученики в ответ на вопрос Иисуса говорят Ему, что у них есть пять хлебов и две рыбы. При

этом у Луки ученики к этому ответу присовокупляют: *Разве нам пойти купить пищи для всех сих людей?* (Лк. 9:13). У Иоанна, как мы видели, Иисусу отвечает Андрей, говоря о том, что пять хлебов и две рыбки есть у одного мальчика из толпы (Ин. 6:9). Только Иоанн указывает, что хлебы были ячменными. Для обозначения рыбы у трех синоптиков используется классическое греческое слово ἰχθύς («рыба») — то самое, которое в ранней Церкви употреблялось в качестве криптограммы, расшифровывавшейся как «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель». Иоанн использует слово ὀψάριον, двойное уменьшительное от ὄψον, в классическом греческом языке обозначающего закуску или любое блюдо, приготовленное из рыбы или мяса, которое едят с хлебом; в данном случае слово ὀψάριον, очевидно, указывает на сушеную или соленую рыбу[29].

Как видим, обстоятельства, предшествовавшие совершению Иисусом чуда, описаны у четырех евангелистов по-разному. При этом синоптики различаются между собой лишь большей или меньшей подробностью, с которой они описывают событие; Иоанн же отличается от них во многих деталях. Синоптики не выделяют поименно ни одного из учеников: у них ученики действуют как единая группа. Иоанн, который и в других случаях обращает внимание на реплики отдельных учеников, называет по имени Филиппа и Андрея. Если у Марка Иисус просит учеников пойти и посмотреть, сколько у них хлебов, то у Иоанна Он не задает вопросы, потому что знает, что́ хочет совершить. Если у синоптиков просьба отпустить людей исходит от учеников, то у Иоанна Иисус Сам задумывается о том, что народ нельзя оставить голодным.

[29] *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 233.

Последовательность, в которой Иисус совершает само чудо, у всех четырех рассказчиков одинакова: Он велит ученикам рассадить народ; воздает благодарение Богу; преломляет хлеб; раздает пищу; все едят и насыщаются; от трапезы остается двенадцать полных коробов хлеба[30]. Однако и здесь Иоанн отличается от синоптиков в некоторых деталях, а среди синоптиков Марк выделяется как наиболее внимательный к подробностям.

У Матфея Иисус повелевает ученикам принести Ему пять хлебов и две рыбы, а народу велит возлечь на траву (Мф. 14:18–19). У Луки Иисус велит ученикам рассадить народ рядами по пятидесяти (Лк. 9:14–15). Марк при описании рассадки дважды использует семитизм: повторение одного и того же слова для указания на множественность предметов или явлений. У него Иисус повелевает ученикам рассадить всех *συμπόσια συμπόσια* (буквально «группами-группами»); слово *συμπόσιον* (происходящее от суффикса «вместе» и глагола «пить») в греческом языке обозначает группу людей, собравшихся для того, чтобы вместе выпить и поесть; этим словом обозначается ужин, пир. Народ у Марка рассаживается *πρασιαὶ πρασιαί* (буквально «рядами-рядами») по пятьдесят и сто: термин *πρασιά* в классическом греческом обозначает грядку, в данном случае ряд. Марк — единственный, кто упоминает, что трава была зеленой; Иоанн отмечает: *было же на том месте много травы* (Ин. 6:10). Эта деталь соответствует предпасхальному периоду, свидетельствуя о том, что событие происходило весной, когда трава еще сохраняла свежесть и не была выжжена солнцем.

[30] В этой цифре некоторые ученые видят символическое указание на двенадцать колен Израилевых. См.: *Carson D. A.* The Gospel according to John. P. 271.

Благодарение, которое Иисус воздал Богу прежде чем преломить хлеб, описывается у Матфея в выражениях, сходных с его описанием у Марка: *взяв пять хлебов и две рыбы, воззрел на небо, благословил и, преломив, дал хлебы ученикам, а ученики народу* (Мф. 14:19). У Луки преломление хлебов описывается похожими словами (Лк. 9:16). У Иоанна *Иисус, взяв хлебы и воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим, также и рыбы, сколько кто хотел* (Ин. 6:11). Иоанн — единственный, кто в этом месте использует причастие εὐχαριστήσας (буквально «благодарив» или «возблагодарив»), в ранней Церкви ассоциировавшееся с Евхаристией. Все три термина — «преломить», «благословить» и «благодарить» — используются синоптиками при описании Тайной Вечери (Мф. 26:26–27; Мк. 14:22–23; Лк. 22:17–19).

Почему Иисус, прежде чем преломить хлеб и раздать ученикам, взирает на небо? Толкователи видят в этом указание на то, что таким образом Он воздавал честь Отцу, при этом не умаляя Свое равенство с Ним, а также на единство воли Отца и Сына:

> Для чего Христос воззрел на небо и благословил? Ему надлежало уверить о Себе, что послан от Отца и что равен Ему. Доказательства же этих истин, по-видимому, противоречили одно другому. Равенство Свое с Отцом Он доказывал тем, что делал все с властью; а тому, что послан от Отца, не поверили бы, если бы не поступал во всем с великим смирением, не стал приписывать всего Отцу и во всяком деле призывать Его. Вот почему Господь в подтверждение того и другого не делает ни того, ни другого исключительно, но творит чудеса иногда с властью, а иногда по молитве. Потом, чтобы в этих действиях

Его не представлялось опять противоречия, в делах менее важных взирает на небо, а в важнейших все творит с властью, из чего ты должен заключить, что и в менее важных делах Он поступает так не по необходимости в содействии, но воздавая честь Родившему Его[31].

Почему Господь наш Иисус Христос воззрел на небо? Он не поступал так, совершая великие чудеса: отверзая очи слепым, очищая прокаженных, изгоняя из людей бесов, запрещая морю и ветрам, делая воду вином и даже воскрешая некоторых мертвых. Так для чего же исключительно в сем случае Он воззрел на небо, обратив взор к Отцу Своему Небесному? Во-первых, чтобы пред таким огромным количеством народа показать единство воли Своей и Отчей и тем опровергнуть злобную клевету фарисеев, утверждавших, будто Он все чудеса творит с помощью силы бесовской. Во-вторых, как Сын Человеческий, чтобы явить людям образ смирения человека пред Богом и благодарности за все блага, от Бога нисходящие. Сходный пример подал Он нам и во время Тайной Вечери: *благословив, преломил* (Мф. 26:26); *взяв чашу и благодарив, сказал... взяв хлеб и благодарив, преломил* (Лк. 22:17, 19). Возблагодарил Он Отца Своего Небесного и благословил хлеб как дар Божий... В-третьих, как Сын Божий, чтобы при умножении хлебов, которое совершенно подобно новому творению, показать единство силы Троицы во Единице, Которая творит лишь как таковая. Отец, Сын

[31] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 49, 2 (PG 58, 498). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 508–509.

и Дух Святой — Троица Единосущная и Нераздельная — есть Творец всего сущего[32].

Выражение *и ели все и насытились* (Мф. 14:20) имеется у трех синоптиков, так же как упоминание о двенадцати коробах остатков. У Иоанна концовка рассказа содержит упоминание о том, что остатки были собраны по прямому повелению Иисуса, а также о реакции народа на совершившееся чудо: *И когда насытились, то сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало. И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели* (Ин. 6:12–13).

У всех четырех рассказчиков фигурирует одна цифра, обозначающая количество людей: около пяти тысяч. При этом Марк, Лука и Иоанн говорят о том, что евших было около пяти тысяч «мужей» (Мк. 6:44; Лк. 9:14; Ин. 6:10); Матфей выражает то же самое формулой *около пяти тысяч человек, кроме женщин и детей* (Мф. 14:21). Если бы мужья пришли со своими женами и детьми, можно было бы предположить, что общее число евших значительно превышало пять тысяч. По крайней мере, один ребенок (παιδάριον) — тот самый, который предусмотрительно взял с собой (или кому родители дали) пять хлебов и две рыбы, — присутствует в рассказе Иоанна. О других детях и о женщинах мы ничего не знаем, однако их упоминание у Матфея и использование слова «мужей» (то есть мужчин) всеми четырьмя евангелистами говорит о том, что женщины там тоже были.

Патриархальная культура Израиля того времени не предполагала, что женщины в больших количествах будут покидать свои дома и следовать, тем более вместе с детьми,

[32] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 120–121.

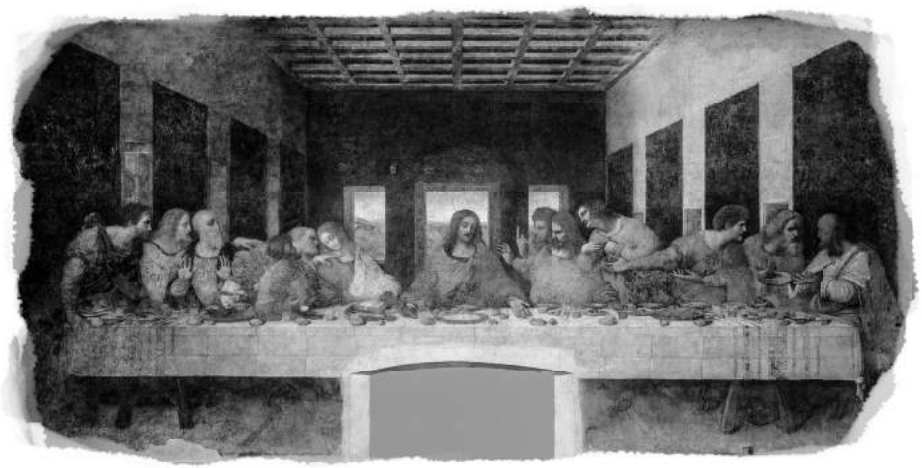
Христос и ангел. Евхаристия. *Фреска. XIV в.*

за своими мужьями. Традиция семейных выездов или выходов на природу появилась значительно позже. Во времена Иисуса женщины с детьми преимущественно сидели дома, в то время как их мужья работали и были вовлечены в разного рода социальную активность. Несмотря на это, мы постоянно видим женщин в толпе вокруг Иисуса. Незадолго до рассказа об умножении хлебов Лука говорит, что, когда Иисус *проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие*, помимо двенадцати с Ним постоянно были *некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней... и многие другие, которые служили Ему имением своим* (Лк. 8:1–3).

Итак, перед нами повествование, которому евангелисты придавали особое значение, что явствует и из наличия этого рассказа у всех четырех евангелистов, и из внимания Марка и Иоанна к деталям, и из использования евхаристической терминологии всеми четырьмя рассказчиками. В ранней Церкви чудо преломления хлебов воспринималось как

имеющее ценность не само по себе, а прежде всего в качестве прообраза Тайной Вечери и символа той Евхаристии, которую Иисус заповедал ученикам совершать в Его воспоминание. Именно Евхаристия была тем актом церковной общины, который объединял ее членов еще до того, как появились другие объединяющие факторы, такие как общее для всей Церкви Евангелие, общепринятое нормативное изложение христианского вероучения, обязательные для исполнения церковные каноны.

В Евангелии от Иоанна связь между чудом насыщения пяти тысяч и Евхаристией прописывается наиболее последовательно. Иоанн — единственный из евангелистов, кто не упоминает о преломлении хлеба на Тайной Вечере, но он же — единственный, кто приводит беседу Иисуса с иудеями о хлебе, сшедшем с небес. Эта беседа, смысл которой для слушателей остался непонятным, у Иоанна содержится в той же главе, что и рассказ о насыщении пяти тысяч. Она начинается со слов, обращенных к народу: *Истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать* Свою *Отец, Бог* (Ин. 6:26–27). Собеседники Иисуса ссылаются на то, что их отцы ели манну в пустыне (Исх. 16:14–15), и приводят по этому поводу слова из Псалтири: *Хлеб небесный дал им* (Пс. 77:24). Иисус отвечает: *Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру*. На это ему говорят: *Господи! подавай нам всегда такой хлеб*. Он отвечает: *Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда* (Ин. 6:31–35).



Тайная Вечеря. *Леонардо да Винчи. 1495–1498 гг.*

Таким образом, для Иоанна очевидно: чудо насыщения пяти тысяч было совершено Иисусом в преддверии Тайной Вечери, которую Он совершит с двенадцатью учениками. На Тайной Вечере хлеб и вино были изменены в Тело и Кровь Иисуса, прообразом чего было еще одно чудо — превращение воды в вино в Кане Галилейской. У Иоанна два чуда — превращение воды в вино и насыщение пяти тысяч пятью хлебами — становятся двойным прообразом Евхаристии. Не случайно и то, что у Иоанна рассказ об умножении хлебов начинается с упоминания о приближении Пасхи иудейской. Тайная Вечеря тоже была совершена накануне Пасхи, и Евхаристия воспринималась как событие, имеющее прямое отношение к пасхальному торжеству, которое для христиан наполнилось новым содержанием, *ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас* (1 Кор. 5:7).

Для синоптиков связь между описанным чудом и Евхаристией тоже очевидна: это явствует хотя бы из тех евхаристических терминов, которые они используют и при рассказе о чуде, и при изложении событий Тайной Вечери. Тот факт, что небольшого количества хлеба хватило на огромную толпу людей, несомненно, воспринимался синоптиками как

образ таинства, объединяющего Церковь по всей вселенной. Начавшись в скромной горнице, где Иисус накануне Своих страданий и смерти собрался с немногими учениками, Евхаристия стала событием, которое охватило огромные массы людей — сначала тысячи, а потом миллионы последователей Иисуса по всей планете. Стремительное умножение числа верующих началось сразу же после воскресения Иисуса, и к тому моменту, когда Евангелия приобрели свой окончательный вид, Церковь представляла собой общину, рассеянную по многим городам тогдашней «вселенной» — Римской империи. Главное, что скрепляло эту общину, была Евхаристия.

Будучи прообразом Евхаристии, чудо насыщения пяти тысяч имеет и свои прообразы в Ветхом Завете. Одним из них является история Иосифа, которого братья, сыновья Иакова, хотели погубить, но которого Бог чудесным образом спас и возвысил, чтобы он со временем спас от голода Иакова и его сыновей. В этой истории хлеб занимает центральное место. Когда юноша Иосиф находится во рву, его братья *сели… есть хлеб*; увидев караван измаильтян, они решают продать Иосифа в рабство вместо того, чтобы оставить его на погибель (Быт. 37:23–28). В Египте Иосиф быстро делает карьеру при дворе фараона, и фараон ставит его над всем домом своим. В течение семи лет Иосиф собирает хлеб в житницы, а когда наступает голод, начинает продавать хлеб египтянам. Узнав о том, что в Египте есть хлеб, Иаков посылает десять своих сыновей купить хлеба; они приходят к Иосифу, которого сначала не узнают; он продает им хлеб. Когда голод усиливается, они снова приходят к Иосифу, теперь уже вместе с младшим братом. Здесь Иосиф открывается им.

Вся эта драма, развертывающаяся на протяжении девяти глав книги Бытия (Быт. 37–45), в христианской традиции

воспринимается как прообраз смерти и воскресения Христа. Но то центральное место, которое в истории занимает тема хлеба (все повествование вращается вокруг нее), заставляет видеть в ней прообраз новозаветных чудес, связанных с хлебом, в частности чуда умножения хлебов, в котором Иисус выступает как новый Иосиф, питающий хлебом голодных людей.

4-я книга Царств содержит описание одного из чудес пророка Елисея. Во время голода некто приносит ему *хлебный начаток — двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе*. Елисей говорит слуге: *Отдай людям, пусть едят*. Слуга спрашивает: *Что тут я дам ста человекам?* Но Елисей настаивает: *Отдай людям, пусть едят, ибо так говорит Господь: насытятся, и останется*. Слуга *подал им, и они насытились, и еще осталось, по слову Господню* (4 Цар. 4:42–44). Это повествование, несомненно, было известно евангелистам, когда они описывали чудо, совершённое Иисусом. Параллелизм двух историй очевиден. И там и здесь фигурирует хлеб; количество хлеба недостаточно для людей; главный герой не сам раздает хлеб, а через своих помощников; помощники выражают недоумение по поводу действий своего учителя; хлеба, чудесно умножившегося, хватает на всех; более того, еще остаются излишки. Иоанн усиливает параллелизм, говоря о ячменных хлебах (в отличие от синоптиков, в повествованиях которых подразумеваются хлебы пшеничные).

Тема голода — еще одно связующее звено между ветхозаветными повествованиями и рассматриваемым евангельским эпизодом. Иосиф питает людей хлебом во время голода; Елисей совершает чудо тоже в то время, когда в стране, где он находился, был голод; Моисей утолял голод людей в пустыне, когда по его ходатайству Бог посылал людям

Сбор манны. *Д. Б. Тьеполо. 1738–1740 гг.*

манну — хлеб с неба. Однако уже в Ветхом Завете голод физический трактуется как символ голода духовного, а хлеб — как символ слова Божия: *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. 8:3). Именно эти слова процитировал Иисус, отвечая диаволу, который предлагал Ему превратить камни в хлебы после того, как Он провел сорок дней без пищи в пустыне и напоследок взалкал (Мф. 4:4; Лк. 4:4).

Чудо умножения хлебов начинается с описания толпы людей, которая следует за Иисусом: на этой толпе акцентируют внимание читателя все четыре евангелиста. Люди идут за Ним в пустыню, томимые духовным голодом и забывая о том, что в пустыне им негде будет купить хлеба. Жажда услышать слово Божие и получить исцеление от болезней пересиливает в них естественную потребность в еде.

Однако ученики об этой потребности не забывают: как мы видели, они сами нередко оставались голодными, когда их Учитель долго общался с людьми (Мк. 3:20; 6:31). В данном случае, как явствует из повествования Марка, они прерывают Иисуса, Который слишком, с их точки зрения, затянул поучение (Мк. 6:34), и предлагают Ему обратить внимание на

то, что слушатели давно ничего не ели. Очевидно, и сами ученики к тому времени проголодались. Ответ Иисуса звучит для них неожиданно: *вы* дайте им есть. Их удивление выражено в вопросе: *Разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть?* (Мк. 6:37). Иисус знает, что у них нет двухсот динариев, следовательно, вопрос звучит как выражение недоумения или даже сарказма: Ты хочешь, чтобы мы здесь, в пустыне, откуда-то нашли двести динариев и пошли за едой?

Поведение учеников контрастирует с поведением народа. Люди сбежались (συνέδραμον у Марка) из разных городов, чтобы побыть с Иисусом; они терпеливо слушают Его поучения, преодолевая естественное для столь позднего часа чувство голода. А ученики, как это часто случается, не понимают значимости того, что происходит. Поучения эти они, возможно, уже слышали, ведь Иисус часто повторялся, а вот поесть-то не мешало бы. И когда Он предлагает *им* накормить людей, они не понимают, чего Он от них хочет. Тогда наконец Он берет инициативу в Свои руки.

В истории умножения хлебов, как она рассказана Марком и Лукой, Иисус предстает как утоляющий одновременно и духовный, и физический голод. Сначала Он питает людей тем словом, исходящим из уст Божиих, которым *живет человек*, а потом питает их хлебом обычным, в котором они нуждаются для поддержания тела. Несмотря на изначальное сопротивление учеников, Он совершает чудо их руками: Он лишь преломляет хлеб, но его чудесное умножение происходит тогда, когда хлеб уже находится у них. Таким образом они неожиданно для себя становятся исполнителями Его повеления: *вы дайте им есть*.

В этом также нельзя не видеть символический смысл и евхаристический подтекст: Сам Иисус совершил

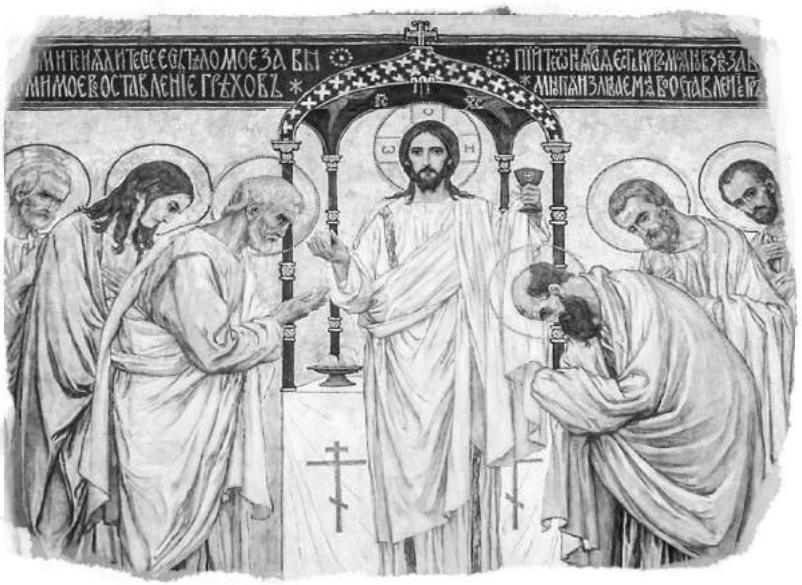
Евхаристию только один раз, на Тайной Вечере, но та Евхаристия, которая повторяется вновь и вновь в христианской общине, совершается руками апостолов и их преемников.

Раньше, говоря о других чудесах Иисуса, мы отмечали, что во многих случаях евангелисты подчеркивают соучастие людей в совершении чуда. Это соучастие выражается главным образом в их вере в возможность чуда, в их вере в Иисуса как Спасителя. В данном случае чудо происходит тоже благодаря вере людей, о которой ничего не говорится, но которая ясно просматривается в описанной евангелистами картине: если бы у них не было веры, они не сбежались бы в таком количестве из окрестных городов.

Апостолы тоже становятся соучастниками чуда, содействуя Иисусу в его осуществлении. Ранее Он дал им *власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь* (Мф. 10:1; Мк. 3:15; Лк. 9:1). Они успешно воспользовались этой властью, выполнили Его поручение и вернулись, чтобы *рассказать Ему всё — и что сделали, и чему научили* (Мк. 6:30). Теперь Он дает им возможность приобрести еще один важный опыт: увидеть, как в их руках по Его повелению чудесным образом умножается хлеб. Тем самым Он готовит их к тому, что ждет их после Его смерти и воскресения, когда уже не Он, а они будут преломлять хлеб и утолять духовную жажду тысяч.

Самое раннее описание Евхаристии содержится в «Учении двенадцати апостолов», датируемом концом I или началом II века:

> Что же касается Евхаристии, совершайте ее так. Сперва о Чаше: благодарим Тебя, Отче наш, за святой виноград Давида, отрока Твоего, который Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки!



Таинство Евхаристии. *В. Васнецов. XIX в.*

> О преломляемом же: благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и знание, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки. Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концов земли да соберется в Царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки... По насыщении же так благодарите: благодарим Тебя, Отче святый, за имя Твое святое, которое Ты вселил в сердцах наших, и за знание, и веру, и бессмертие, которые Ты открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего. Тебе слава во веки![33]

В этом описании раннехристианской Евхаристии усматривается определенное терминологическое сходство как с рассказами синоптиков о Тайной Вечере, так и с повествованием об умножении хлебов, особенно в версии, изложенной

[33] Дидахи. 9, 1–10, 2 (SC 248, 174–178). Рус. пер.: С. 29–30.

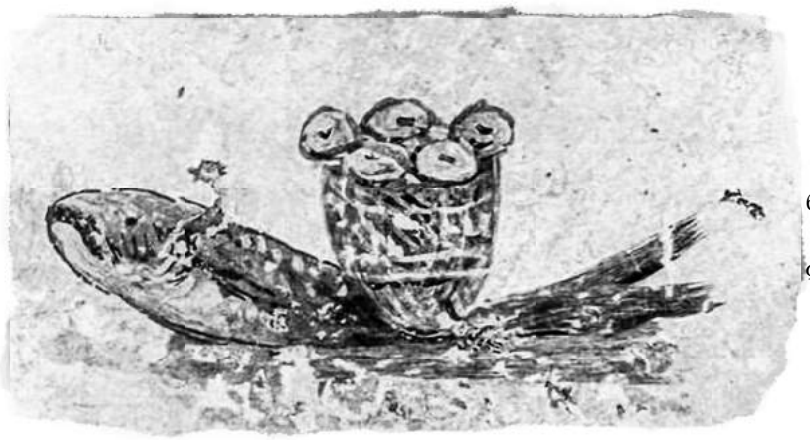
Христианская живопись в катакомбах святых Петра и Марцеллина. *Фреска. I в.*

у Иоанна. Употребление глаголов «благодарить», «преломлять» и «собирать» сближает оба текста[34]. Образ холмов (или гор) в евхаристической молитве «Дидахи» можно воспринять как аллюзию на холм, на котором, согласно Иоанну, произошло чудо. Наконец, формула «по насыщении же» (μετὰ δὲ τό ἐμπλησθῆναι) напоминает формулу «когда же насытились» (ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν) из Евангелия от Иоанна.

В силу своей связи с Евхаристией чудо умножения хлебов пользовалось особой популярностью в изобразительном искусстве раннехристианской Церкви. Начиная с римских катакомб, оно стало постоянным сюжетом настенных росписей, а корзина с хлебами и две рыбы стали символом Евхаристии. Рассказ об этом чуде вошел в круг воскресных евангельских чтений: согласно литургическому лекционарию Православной Церкви он читается в версии Матфея в неделю 8-ю по Пятидесятнице.

В Евангелии от Иоанна рассказ о чуде умножения хлебов завершается упоминанием о реакции на него народа: *Тогда*

[34] Подробное сопоставление евхаристических молитв «Дидахи» и словаря Евангелия от Иоанна см. в: *Barker M.* King of the Jews. P. 52–55.

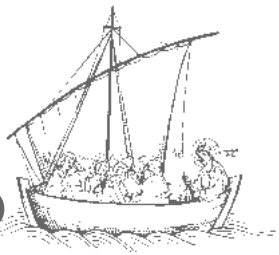


Евхаристический хлеб и рыба. Катакомбы святого Каллиста. *Фреска. I в.*

люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир. Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один (Ин. 6:14–15).

Здесь отражены два мнения об Иисусе, широко распространенные среди Его современников, насколько можно судить об этом из разных евангельских рассказов. С одной стороны, в Нем видели пророка; с другой — о Нем думали как о потенциальном царе, который может освободить народ израильский от владычества римлян. Эти два представления нередко совмещались в умах людей, поскольку обетованный Мессия, которого все ждали, должен был сочетать в себе пророческое и царское служения подобно Давиду, из чьего рода он должен был произойти.

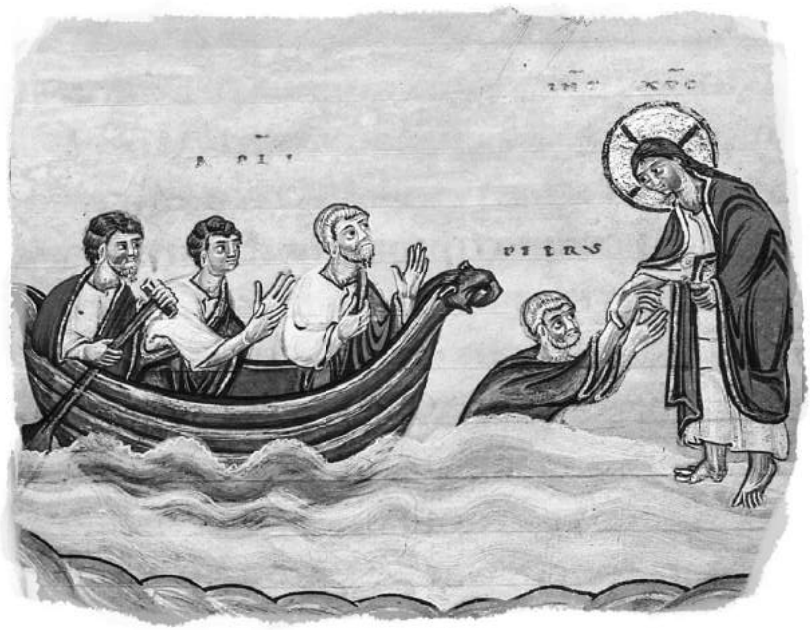
Слова «Тот Пророк, Которому должно прийти в мир» указывают не просто на отождествление Иисуса с одним из древних пророков (Илией, Иеремией) или с воскресшим Иоанном Крестителем. Речь здесь идет о том, что в Нем увидели Мессию, и совершённое Им чудо было воспринято как подтверждение Его мессианского достоинства.



6 ХОЖДЕНИЕ ПО ВОДАМ

Непосредственным продолжением истории с насыщением пяти тысяч пятью хлебами в Евангелиях от Матфея, Марка и Иоанна является рассказ о том, как Иисус пришел к ученикам по водам Галилейского озера. У Луки этот рассказ отсутствует. В отличие от рассмотренных ранее эпизодов, наиболее полная версия истории содержится у Матфея:

> *И тотчас понудил Иисус учеников Своих войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ. И, отпустив народ, Он взошел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один. А лодка была уже на средине моря, и ее било волнами, потому что ветер был противный. В четвертую же стражу ночи пошел к ним Иисус, идя по морю. И ученики, увидев Его идущего по морю, встревожились и говорили: это призрак; и от страха вскричали. Но Иисус тотчас заговорил с ними и сказал: ободритесь; это Я, не бойтесь.*
>
> *Петр сказал Ему в ответ: Господи! если это Ты, повели мне прийти к Тебе по воде. Он же сказал: иди. И, выйдя из лодки, Петр пошел по воде, чтобы подойти к Иисусу, но, видя сильный ветер, испугался и, начав*



Хождение по водам. *Миниатюра. X в.*

утопать, закричал: Господи! спаси меня. Иисус тотчас простер руку, поддержал его и говорит ему: маловерный! зачем ты усомнился?
И, когда вошли они в лодку, ветер утих. Бывшие же в лодке подошли, поклонились Ему и сказали: истинно Ты Сын Божий (Мф. 14:22–33).

В Евангелии от Марка уточняется, что ученики по повелению Иисуса отправились *вперед на другую сторону к Вифсаиде*. После того как Иисус отпустил народ, Он пошел на гору помолиться. Вечером же *лодка была посреди моря, а Он один на земле. И увидел их бедствующих в плавании, потому что ветер им был противный*. Около четвертой стражи ночи Он *подошел к ним, идя по морю, и хотел миновать их*. Далее все как у Матфея: они приняли Его за призрак, испугались, закричали, но Он ободрил их. Эпизод с Петром, вышедшим навстречу Иисусу и начавшим утопать, у Марка

полностью отсутствует. По его версии, Иисус *вошел к ним в лодку, и ветер утих. И они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились, ибо не вразумились* чудом *над хлебами, потому что сердце их было окаменено* (Мк. 6:43–52).

У Иоанна эпизод с Петром также отсутствует. Его версия отличается от версии Матфея и Марка некоторыми деталями. В частности, у него ученики отправились не в Вифсаиду, как у Марка, а в Капернаум. Иисуса они увидели, проплыв около двадцати пяти или тридцати стадий. После того как они испугались и Он ободрил их, *они хотели принять Его в лодку; и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли* (Ин. 6:16–21).

Таким образом, если у Марка Иисус заходит в лодку один, а у Матфея вместе с Петром, то Иоанн вообще не упоминает о том, что Он зашел в лодку. При этом у Марка Иисус по каким-то причинам намеревался пройти мимо учеников, хотя и подошел к ним: возможно, это было связано с тем, что лодка на тот момент уже была возле противоположного берега, к которому они плыли, что соответствует версии Иоанна. Автор книги «Чудеса Иисуса» Х. ван дер Лоос приводит другие мнения: Иисус хотел пройти мимо, чтобы встретить учеников на другом берегу, а они заметили Его; Иисус, намереваясь пройти мимо учеников, хотел испытать их веру; идя на другую сторону по воде, Иисус вообще не имел в виду, что это кто-то увидит, и ученики как бы случайно издалека увидели Его. Сам ученый считает, что слова Марка могут быть интерпретированы в том смысле, что Иисус не хотел просто пройти мимо, а намеревался явить Свое присутствие ученикам, пройдя тем путем, которым они плыли[35].

[35] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 652–653.

Хождение по водам. *И. К. Айвазовский. 1888 г.*

Отметим существенное разногласие между Марком и Лукой по поводу географии события: у Луки чудо насыщения пяти тысяч происходило «близ города, называемого Вифсаидою», а у Марка, напротив, из места насыщения ученики отправляются «на другую сторону к Вифсаиде». При этом у Матфея и Марка путешествие завершается в земле Геннисаретской (Мф. 14:34; Мк. 6:53). Рассказ Иоанна не добавляет ясности. У него чудо насыщения пяти тысяч происходило близ Тивериады, а история с плаванием по морю имеет следующее продолжение:

> *На другой день народ, стоявший по ту сторону моря, видел, что там, кроме одной лодки, в которую вошли ученики Его, иной не было, и что Иисус не входил в лодку с учениками Своими, а отплыли одни ученики Его. Между тем пришли из Тивериады другие лодки близко к тому месту, где ели хлеб по благословении Господнем. Итак, когда народ увидел, что тут нет Иисуса, ни учеников Его, то вошли в лодки и приплыли в Капернаум, ища Иисуса. И, найдя Его на той стороне моря, сказали Ему: Равви! когда Ты сюда пришел?* (Ин. 6:22–25).

Той стороной моря евангелисты обычно называют восточный берег Галилейского озера, в отличие от западного,

где расположена Галилея. В русском синодальном переводе место, *где ели хлеб,* мыслится как то, куда приплыли лодки из Тивериады. Между тем греческий текст позволяет понять этот пассаж по-иному: пришли другие лодки из Тивериады — *из* того места, где ели хлеб. В Синайском кодексе к слову ἐγγύς («близ») добавлено слово οὔσης («сущей»), что означает «из Тивериады, *которая* близ того места, где ели хлеб». При таком чтении выстраивается следующая картина: преломление хлебов произошло возле Тивериады (находившейся на западном берегу озера); оттуда лодка с учениками отплыла «на ту сторону», то есть на противоположный (восточный) берег; туда же поздно ночью отправился Иисус пешком по воде; путешествие закончилось на той стороне в земле Геннисаретской.

Какое отношение к этому имел Капернаум, находившийся, как и Тивериада, на западном берегу? Единственное удовлетворительное объяснение заключается в том, что народ, пришедший к Иисусу в то место, где произошло чудо умножения хлебов, увидев, что ученики отплыли, решил, что они возвращаются в Капернаум. Лодки с людьми, не найдя ни Иисуса, ни Его учеников на берегу вблизи того места, где совершилось умножение хлебов, поплыли в Капернаум, не зная, что ученики отправились на противоположную сторону озера. Не найдя Иисуса с учениками также в Капернауме, они затем отправились на противоположную сторону озера и там, в земле Геннисаретской, наконец обрели их.

У Иоанна между тем далее без перерыва следует длинное поучение Иисуса о хлебе, сходящем с небес (Ин. 6:26–58). Это поучение, имеющее форму диалога, Иисус произнес *в синагоге, уча в Капернауме* (Ин. 6:59). Каким образом Он оказался снова в Капернауме, если люди нашли Его на другом

берегу озера? Возможно, Иоанн имеет в виду, что Иисус с восточного берега вновь переправился на западный и оказался в Капернауме, но не упоминает об этом. В таком случае первая часть беседы о небесном хлебе начинается на том берегу, а вторая, от слов *итак, сказали Ему* (Ин. 6:28), происходит в Капернауме после того, как все — и Иисус, и ученики, и народ — переправились обратно.

В таком случае между встречей Иисуса с народом на том берегу и беседой о небесном хлебе, основная часть которой происходит в капернаумской синагоге, имело место несколько эпизодов, описанных у синоптиков, в частности исцеления больных в земле Геннисаретской (Мф. 14:34–36; Мк. 6:53–56). Далее у Матфея и Марка следует диалог Иисуса с книжниками, пришедшими из Иерусалима (Мф. 15:1–20; Мк. 7:1–23). Затем Иисус удаляется в страны Тирские и Сидонские (Мф. 15:21; Мк. 7:24). Далее Матфей говорит о том, что Иисус приходит к морю Галилейскому (Мф. 15:21), а Марк — что Он пошел к морю Галилейскому через пределы Десятиградия (Мк. 7:31). Затем Иисус прибывает на лодке в пределы Магдалинские (Мф. 15:39), или Далмануфские (Мк. 8:10), находившиеся на западном берегу озера вблизи Магдалы и Капернаума[36]. После этого Он, согласно Марку, оказывается в Вифсаиде (Мк. 8:22), а затем мы видим Его вместе с учениками в регионе Кесарии Филипповой (Мф. 16:13; Мк. 8:27).

Из всех перечисленных мест наиболее близким к Капернауму, где, согласно Иоанну, произошла беседа Иисуса с народом о небесном хлебе, оказываются пределы Магдалинские, они же Далмануфские. Очевидно, к посещению этих пределов и надлежит приурочить беседу о небесном хлебе.

[36] См.: *Ткаченко А. А.* Далмануфа. С. 650.

Хождение по водам. *Луис Борасса. 1411 г.*

Имеется и другое толкование, согласно которому лодка оказалась в Капернауме чудесным образом:

И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую (Мф. 14:34), то есть достигли города Капернаума, куда и направлялись (Ин 6:17). Тот, кто был в Галилее, может представить, как далеко буря отнесла апостолов Христовых. Вифсаида и Капернаум находятся на северном берегу моря. И ученики, войдя в лодку под Вифсаидой, должны были просто плыть вдоль берега. Между тем говорится, что лодка по причине бури оказалась на средине моря. Тут, на средине моря, и появился на волнах Господь наш Иисус Христос. Когда буря утихла, лодка вынуждена была проплыть оттуда до берега, где располагался Капернаум. Судя по словам евангелистов Матфея и Марка, можно было бы предположить, что лодка прошла путь сей естественным образом, с помощью весел и парусов; из слов же Иоанна можно сделать вывод, что Господь необоримой силою Своею сотворил и то чудо, что лодка сразу очутилась у пристани, ибо сказано: *и тотчас лодка пристала к берегу, куда плыли* (Ин. 6:21). Эти свидетельства евангелистов нисколько не противоречат друг другу. Ибо Тот, Кто мог ходить по воде и запрещать словом и помыслом

морю и ветрам, несомненно, мог, если в том была необходимость, сотворить так, чтобы лодка мгновенно оказалась в месте назначения[37].

Рассказ о чуде хождения по водам начинается с того, что Иисус, согласно Матфею и Марку, понудил (ἠνάγκασεν) учеников войти в лодку и отплыть. Употребленный глагол указывает не просто на просьбу или повеление: он переводится как «принуждать», «заставлять», «настаивать», «убеждать», «применять насилие» и предполагает ту или иную степень сопротивления со стороны тех, к кому это принуждение применяется.

Что имели в виду евангелисты, употребляя этот глагол? По мнению Златоуста, «словом "понудил" евангелист выражает, что ученики неохотно разлучались с Ним. Христос отослал их под предлогом отпустить народ, а на самом деле — намереваясь взойти на гору»[38]. Возможно также, что слово «понудил» указывает на некоторую спешку, с которой ученики должны были покинуть место насыщения пяти тысяч ввиду того, что Иисус решил скрыться, узнав о намерении некоторых *прийти, нечаянно взять Его и сделать царем* (Ин. 6:15). Надо полагать, что это намерение стало известно и ученикам, почему они не хотели разлучаться с Иисусом.

Обычай удаляться от учеников и проводить ночи в молитве был характерен для Иисуса (Мф. 14:23; Мк. 6:46; Лк. 5:16; Лк. 6:12; Ин. 6:15; Ин. 8:1). Можно предположить, что в таких случаях ученики либо находились неподалеку, либо заранее договаривались с Учителем, где они встретят Его на

[37] *Николай Сербский, свт.* Творения. Кн. 2. С. 141–142.

[38] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 49, 3 (PG 58, 500). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 511.

следующее утро. В данном случае для них, по-видимому, оставалось непонятным, каким образом Иисус доберется до другого берега: возможно, этим было вызвано их нежелание садиться в лодку без Него.

Как и в рассказе о буре на море, в рассматриваемом эпизоде упоминаются волны и ветер, однако ничего не говорится о том, чтобы волны заливали лодку или чтобы ученики находились в опасности.

Какого типа лодка использовалась учениками Иисуса — парусная или весельная? Употребленное Марком по отношению к ученикам выражение «бедствующие в плавании» (Мк. 6:48) указывает на серьезные затруднения, испытываемые при гребле (глагол ἐλαύνω применительно к плаванию по морю означает «грести»). В 1986 году на дне Галилейского озера была обнаружена деревянная рыбацкая лодка, датируемая периодом между серединой I века до Р. Х. и серединой I века по Р. Х.[39] Лодка с плоским дном длиной 8,27 метра и шириной 2,3 метра была построена из десяти разных сортов дерева, управлялась веслами и имела мачту, позволявшую ставить на нее парус. Очень вероятно, что ученики Иисуса плавали на лодке подобного типа.

Согласно Матфею и Марку, Иисус пришел к ученикам в четвертую стражу ночи, то есть между тремя и шестью часами утра, скорее, ближе к началу этого временно́го промежутка. Как и у римлян, у израильтян во времена Иисуса и ночь, и день делились на четыре «стражи», по три часа

[39] Датировка основывается на данных радиоуглеродных исследований самой лодки, а также посуды, обнаруженной внутри лодки. Подробнее см. в: *Winkler L. L., Frenkel R.* The Boat and the Sea of Galilee.

Хождение по водам. *М. А. Врубель. 1890 г.*

в каждой. Ночь отсчитывалась с заката; четвертая стража соответствовала времени перед наступлением рассвета[40].

К этому времени ученики проплыли значительную часть расстояния, отделявшего их от противоположного берега: согласно Иоанну, около 25 или 30 стадий (Ин. 16:19). Римская стадия составляла приблизительно 607 футов (185 метров), следовательно, ученики должны были проплыть от 4,5 до 5,5 километров. Как мы помним, Иосиф Флавий приводил следующие размеры Галилейского (Геннисаретского) озера: «40 стадий ширины и 140 длины»[41]. Слова Марка о том, что ученики были *на средине моря*, не следует понимать буквально: скорее всего, судя по рассказу Иоанна, они были уже достаточно близки к противоположному берегу или даже совсем рядом с ним.

[40] Ср.: *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 18, 9, 6. С. 794.

[41] *Иосиф Флавий.* Иудейская война. 3, 10, 7. С. 1046.

В предрассветной мгле после бессонной ночи фигура человека, идущего по воде, показалась ученикам призраком. Слово φάντασμα («призрак», «привидение») указывает на плод воображения, фантазии. В Новом Завете это слово встречается только в данном эпизоде (Мф. 14:26; Мк. 6:49). Увидев Того, Кого они поначалу приняли за призрак, ученики испугались и от страха вскричали.

В ответ на этот крик Иисус обращается к ним со словами: *Ободритесь; это Я, не бойтесь*. У Матфея и Иоанна опущено слово «ободритесь» (θαρσεῖτε — буквально «дерзайте»). Формула *это Я* (ἐγώ εἰμι — буквально «Я есмь») могла быть аллюзией на повествование книги Исход об откровении священного имени Бога יהוה *Yahwē* (Яхве, Иегова). Согласно книге Исход, прежде чем назвать Себя этим именем, Бог говорит о Себе: «Я есмь Тот, Кто Я есмь» (אהיה אשר אהיה *'ehyē 'ăšer 'ehyē*; по синодальному переводу: *Я есмь Сущий*). И далее дает повеление Моисею: *Так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам* (Исх. 3:14). Здесь словом «Сущий» переведено еврейское אהיה *'ehyē*, буквально означающее «Я есмь».

Единство контекста и фонетическое сходство (имя יהוה *Yahwē*, по всей вероятности, тоже образовано от корня *hwy* «быть») позволяет рассматривать формулу «Я есмь» как интерпретацию священного имени Божия. Можно предположить, что Иисус употреблял эту формулу применительно к Себе (Ин. 8:58; Ин. 18:5, 6, 8) и что в Его устах она звучала как отождествление Себя с Богом. Помимо Исх. 3:14 формула *Я есмь* употреблена в нескольких выразительных контекстах в Ветхом Завете, раскрывающих мысль о Божественном всемогуществе (в том числе в сочетании с именем יהוה *Yahwē*): Втор. 32:39 (אני אני הוא *'ănî 'ănî hû' Я, Я есмь*; здесь вместо глагола «быть» использовано местоимение הוא *hû'*

Хождение по водам. *А. А. Ива́нов. 1850-е гг.*

«он»), Ис. 43:10 (אני הוא *’ănî hû’ Я есмь*), Ис. 43:11 (אנכי אנכי יהוה *’ānōkî ’ānōkî Yahwē Я, Я Господь*). Говоря ученикам *это Я*, Иисус мог не просто обозначать Себя: Он мог тем самым указывать на Свое Божественное достоинство[42].

Какова историческая достоверность рассказа о хождении Иисуса по воде? Современная наука отвечает на этот вопрос по-разному. Одни исследователи предпочитают вовсе не рассуждать об историчности данного события, сосредоточивая все внимание на анализе деталей повествования. Другие настаивают на том, что описанное событие имело место в истории. Третьи считают, что некое событие, не имевшее чудесного характера, было впоследствии интерпретировано как чудо. Четвертые воспринимают историю как рассказ, имеющий исключительно символический

[42] Подробнее на данную тему см.: *Brown R. E.* The Gospel according to John (I–XII). P. 533–538. См., однако: *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John. P. 281; *Carson D. A.* The Gospel according to John. P. 275. Оба автора считают, что ἐγώ εἰμι — не более чем формула, при помощи которой Иисус обозначал Себя.

смысл. Пятые считают, что история хождения по воде является переработкой рассказа о воскресении Иисуса и одном из Его последующих явлений[43]. Наконец, существует мнение, что в истории описана галлюцинация, вызванная так называемым «измененным состоянием сознания», в котором оказались ученики, напуганные бурей и сопряженными с ней опасностями[44].

Не входя в анализ той или иной из приведенных точек зрения, скажем лишь о том, что любая интерпретация рассматриваемого события, базирующаяся на представлении о том, что оно не имело места в истории, представляется нам недопустимой. В равной степени недопустимыми являются попытки интерпретировать событие в терминологии психического расстройства или галлюцинации. Эпизоды, свидетельствующие о том, что Иисус обладал сверхъестественными способностями, в Евангелиях настолько многочисленны, что отрицать эти способности или пытаться перетолковать их при помощи известных науке естественных феноменов — значит отрицать достоверность евангельского образа Иисуса. В таком случае неизбежным становится создание некоего иного, альтернативного образа, наподобие тех, которые были созданы Гегелем, Штраусом, Ренаном, Толстым. Изучение этих образов не входит в нашу задачу.

В версии Марка и Иоанна рассказ заканчивается тем, что Иисус входит в лодку. У Матфея, однако, добавлен эпизод с Петром, на который падает основная смысловая, эмоциональная и богословская нагрузка. Именно этот эпизод дает основной ключ к пониманию смысла чуда.

---

[43] См.: *Madden P.* Jesus' Walking on the Sea. P. 1.

[44] *Malina B.* Assessing the Historicity of Jesus' Walking on the Sea. P. 362–369.

Как и во многих других описаниях чудес, центральной здесь становится тема веры. Петр горячо откликнулся на ободряющие слова Иисуса, потому что, во-первых, поверил, что это Он, а не призрак, а во-вторых, поверил в то, что Иисус — Сын Божий: если Он может Сам ходить по воде, значит и уверовавший в Него может совершить то же. Реакция Петра была эмоциональной и спонтанной, как и в других случаях, когда он раньше прочих учеников откликался на слова и действия Иисуса. Но в то же время эта реакция не была необдуманной: она была мотивирована верой Петра в Иисуса как Бога, способного не только совершать чудеса, но и наделять этой силой других.

Итак, Петр вышел из лодки и пошел по воде навстречу Иисусу. Но в какой-то момент, видя сильный ветер, он испугался и провалился под воду. Причина заключалась в том, что он «усомнился». В чем? В чудотворной силе Иисуса, в Его Божественном достоинстве? Или в своей способности следовать за Иисусом по воде? Пока действия Петра были мотивированы верой, он бесстрашно шел по воде; как только вера в нем поколебалась, он утратил только что полученную от Иисуса способность чудесным образом преодолевать естественные законы.

Будучи рыбаком, Петр, конечно, умел плавать, что подтверждается другим эпизодом — когда, увидев Иисуса на берегу, он бросился в море и поплыл, тогда как другие ученики остались в лодке (Ин. 21:7–8). Таким образом, вряд ли Петр мог в описываемой ситуации утонуть. Скорее, речь идет об эмоциональном состоянии, связанном с первоначальным испугом при виде Иисуса, а потом повторным испугом от сильного ветра и общей обстановки происходившего. Иисус протягивает руку Петру и спасает его, одновременно называя его маловерным и упрекая в том, что он усомнился.

Хождение по водам. *Л. Борасса. 1411 г.*

Следует указать на смысловой параллелизм между рассказом о хождении по водам у Матфея, Марка и Иоанна и чудом усмирения бури, как оно изложено тремя синоптиками (Мф. 8:23–27; Мк. 4:35–41; Лк. 8:22–25). В обоих случаях действие происходит на озере, ночью, в непогоду, когда ученики находятся в лодке. В первом случае речь идет о сильной буре, но при этом Иисус находится в той же лодке; во втором случае речь идет просто о волнах и сильном ветре, но Иисуса с учениками нет; в первом случае буря успокаивается благодаря властному слову Иисуса, во втором ветер

утихает после того, как Иисус входит в лодку. В первом случае упрек в маловерии адресован всем ученикам, во втором (согласно Матфею) — только Петру. Оба чуда свидетельствуют о власти Иисуса над природой.

Если рассматривать второе чудо как смысловое продолжение первого, то главным отличием является реакция учеников. Первое чудо, согласно Луке, закончилось их недоуменным вопрошанием: *Кто же это, что и ветрам повелевает, и воде, и повинуются Ему?* (Лк. 8:25). Второе чудо заканчивается у Матфея тем, что ученики подошли к Иисусу, поклонились Ему и сказали: *Истинно Ты Сын Божий*. Это первый случай в Евангелии от Матфея, когда ученики исповедуют веру в Иисуса как Сына Божия. В интерпретации Матфея, следовательно, весь рассказ становится уроком веры, преподанным Иисусом Своим ученикам. Чудо, в котором веру сначала проявил один Петр, да и тот заколебался, завершается торжественным исповеданием веры всеми учениками.

Как и рассказ об усмирении бури, рассказ о хождении по воде в ранней Церкви воспринимался как один из прообразов крещения. Это восприятие, по мнению ученых[45], усиливалось параллелизмом между чудом хождения по водам, как оно изложено у Марка, и воскресением Иисуса, как оно изложено у Луки (Лк. 24:36–41). Следующие общие моменты усматриваются между двумя повествованиями: 1) Иисус появляется внезапно и неожиданно после того, как ученики были разлучены с Ним; 2) они пугаются и 3) принимают Его за призрак (или «дух»); 4) Иисус успокаивает их; 5) Иисус говорит им: *это Я*; 6) ученики удивляются. Кроме того, в обоих рассказах упоминается пища (Мк. 6:52; Лк. 24:41–43)

[45] См.: *Marcus J.* Mark. 1–8. P. 432–433.

и говорится об окаменении сердца учеников (Мк. 6:52) либо об их смущении (Лк. 24:38).

Пунктом назначения лодки, в которой находились ученики, была земля Геннисаретская. Этим названием обозначается полоса суши на западном берегу Галилейского озера между Тивериадой и Капернаумом, отличающаяся особым плодородием. Об этой земле Иосиф Флавий пишет:

> Вдоль Геннисарета тянется страна того же имени изумительной природы и красоты. Земля по тучности своей восприимчива ко всякого рода растительности, и жители действительно насадили ее весьма разнообразно; прекрасный климат также способствует произрастанию самых различных растений. Ореховые деревья, нуждающиеся больше в прохладе, процветают массами в соседстве с пальмами, встречающимися только в жарких странах; рядом с ними растут также фиговые и масличные деревья, требующие более умеренного климата. Здесь природа как будто задалась целью соединить на одном пункте всякие противоположности; здесь же происходит чу дная борьба времен года, каждое из которых стремится господствовать в этой местности. Ибо почва производит самые разнообразные, по-видимому, плоды не только один раз, но и в течение всего года беспрерывно. Благороднейшие плоды, виноград и фиги она доставляет десять месяцев в году сряду, в то время когда остальные плоды по очереди поспевают в продолжение всего года. Кроме мягкого климата, богатому плодородию способствует еще орошение, доставляемое могучим источником, называемым жителями Кафарнаумом... Полоса эта тянется

Хождение Иисуса Христа по водам. *Мозаика. XII в.*

по берегу одноименного с ней озера на протяжении 30 стадий длины и 30 стадий ширины. Такова природа той местности[46].

Однако Иисус прибыл в землю Геннисаретскую не для того, чтобы наслаждаться ее красотами и щедростью ее природы. Его пребывание в этой земле было отмечено тем же, с чем было связано Его посещение других регионов Палестины. О том, что Он там делал, у Марка сказано несколько подробнее, чем у Матфея:

[46] *Иосиф Флавий.* Иудейская война. 3, 10, 8. С. 1047.

И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую и пристали к берегу. *Когда вышли они из лодки, тотчас* жители, *узнав Его, обежали всю окрестность ту и начали на постелях приносить больных туда, где Он, как слышно было, находился.*

И куда ни приходил Он, в селения ли, в города ли, в деревни ли, клали больных на открытых местах и просили Его, чтобы им прикоснуться хотя к краю одежды Его; и которые прикасались к Нему, исцелялись (Мк. 6:53–56; ср. Мф. 14:34–36).

Этот отрывок распадается на две части, которые можно воспринять как составляющие единый рассказ: в этом случае упомянутые селения, города и деревни относятся к земле Геннисаретской. Можно также воспринять вторую часть рассказа как обобщение, относящееся к служению Иисуса в Галилее или в целом к Его деятельности.

Согласно Евангелию от Марка, Иисус понуждает учеников войти в лодку и отправиться *на другую сторону к Вифсаиде* (Мк. 6:45), находившейся на восточном берегу, а они в итоге оказываются в земле Геннисаретской на западном берегу (Мк. 6:53). Это иногда объясняют тем, что из-за сильного ветра лодка отклонилась от первоначального маршрута[47]. Между тем у Иоанна с самого начала лодка с учениками отправилась в Капернаум (Ин. 6:17), который находится в земле Геннисаретской. Разница объясняется тем, что место умножения хлебов, откуда лодка отправилась, в Евангелиях обозначено по-разному, о чем мы уже говорили (у Иоанна оно находится близ Тивериады, у Луки — близ Вифсаиды).

[47] *Swete H. B.* The Gospel according to St Mark. P. 129–130.

7

НАСЫЩЕНИЕ ЧЕТЫРЕХ ТЫСЯЧ

Рассказ о насыщении четырех тысяч человек семью хлебами имеется у Матфея и Марка, но отсутствует у Луки и Иоанна. В научной литературе это чудо иногда трактуется как вариант чуда насыщения пяти тысяч пятью хлебами[48], однако евангелисты, рассказавшие о нем, видят дело иначе. Они повествуют об этом чуде в тех же выражениях, что и о предыдущем, но располагают его в другом месте и отделяют от предыдущего по времени. Очевидно, что речь идет о повторяющемся уроке, но Учитель дает этот урок заново. Это особенно явно из версии Марка:

> *В те дни, когда собралось весьма много народа и нечего было им есть, Иисус, призвав учеников Своих, сказал им: жаль Мне народа, что уже три дня находятся при Мне, и нечего им есть. Если неевшими отпущу их в домы их, ослабеют в дороге, ибо некоторые из них пришли издалека. Ученики Его отвечали Ему: откуда мог бы кто взять здесь в пустыне хлебов, чтобы накормить их? И спросил их: сколько у вас хлебов? Они сказали: семь. Тогда велел народу возлечь на землю; и, взяв семь хлебов и воздав благодарение,*

[48] См., напр.: *Bultmann R.* The History of the Synoptic Tradition. P. 217.

преломил и дал ученикам Своим, чтобы они раздали; и они раздали народу. Было у них и немного рыбок: благословив, Он велел раздать и их. И ели, и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин. Евших же было около четырех тысяч. И отпустил их (Мк. 8:1–9).

В буквальном переводе с греческого начало рассказа у Марка звучит так: «В те дни *снова* (πάλιν) собралось весьма много народа и, поскольку не имели, что есть, призвав учеников, говорит им». Этот зачин указывает, что речь пойдет о событии, которое уже имело прецедент в том же Евангелии. У Матфея (Мф. 15:32–39) повествование почти ничем не отличается за исключением того, что, как и в рассказе о другом похожем чуде, он уточняет, что *евших было около четырех тысяч мужей, кроме женщин и детей*. Из того, что подобное событие происходит дважды, мы можем заключить, что такого рода чудес в жизни Иисуса могло быть и больше: очень вероятно, что не раз и не два толпа людей оказывалась вместе с Ним в пустынном месте и Ему приходилось прибегать к сверхъестественному способу накормить их.

И у Матфея, и у Марка насыщение четырех тысяч происходит на берегу Галилейского озера по возвращении Иисуса из стран Тирских и Сидонских (у Марка Он возвращается через пределы Десятиградия). После этого события Он на лодке отправляется в пределы Магдалинские (у Марка Далмануфские). Само событие, следовательно, происходит на восточном берегу озера, заселенном преимущественно язычниками. В этом — одно из наиболее существенных отличий данной истории от чуда насыщения пяти тысяч.

Только у Марка Иисус упоминает о том, что некоторые из собравшихся к Нему *пришли издалека*. Это выражение,

Чудесное насыщение четырех тысяч. *Гравюра. Доре. 1860-е гг.*

с одной стороны, может подчеркивать языческое происхождение части собравшихся, а с другой — может содержать скрытую аллюзию на ветхозаветный рассказе о жителях Гаваона, которые пришли к Иисусу Навину со словами: *Из весьма дальней земли пришли мы* (Нав. 9:6). В рассказе тоже упомянуты и хлеб, и *три дня* (Нав. 9:11–12, 16).

Тот факт, что люди находились при Иисусе три дня, означает, что либо они шли за Ним по пути и на третий день оказались в пустынном месте, либо они все три дня

провели с Ним в пустыне, слушая Его поучения. К третьему дню запасы пищи истощились, а расходиться не хотели. Тогда Иисус берет на Себя заботу не только о пище духовной, но и о материальном хлебе. «Народ, придя для исцеления болезней, не осмеливался просить хлеба; но Христос, будучи человеколюбив и заботлив, дает и тем, кто не просит», — отмечает Златоуст[49].

Вся история в целом и у Марка, и у Матфея служит прологом к беседе Иисуса с иудеями, состоявшейся после того, как Иисус прибыл в пределы Далмануфские, и к последовавшей затем беседе Иисуса с учениками:

> *Вышли фарисеи, начали с Ним спорить и требовали от Него знамения с неба, искушая Его. И Он, глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение. И, оставив их, опять вошел в лодку и отправился на ту сторону.*
>
> *При сем ученики Его забыли взять хлебов и кроме одного хлеба не имели с собою в лодке. А Он заповедал им, говоря: смотрите, берегитесь закваски фарисейской и закваски Иродовой. И, рассуждая между собою, говорили:* это значит, *что хлебов нет у нас. Иисус, уразумев, говорит им: что рассуждаете о том, что нет у вас хлебов? Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните? Когда Я пять хлебов преломил для пяти тысяч* человек, *сколько полных коробов набрали вы кусков? Говорят Ему: двенадцать. А когда семь для четырех тысяч,*

[49] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 53, 1 (PG 58, 527). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 544.

сколько корзин набрали вы оставшихся кусков. Сказали: семь. И сказал им: как же не разумеете? (Мк. 8:11–21).

Этот текст, на наш взгляд, содержит в себе ответ на вопрос о том, почему Иисус совершил два похожих чуда и почему евангелисты решили рассказать об обоих. Помимо того что второе чудо совершалось по тем же причинам, что и первое (народ был голоден, а пищи в пустыне не было), здесь был еще и дополнительный повод: ученики не вразумились первым чудом, не поверили в Иисуса так, как Он ожидал этого. И они получают заслуженный упрек в том, что у них окаменело сердце, ибо они не понимают смысл происходящего на их глазах.

Краткий диалог с фарисеями, ищущими знамение, вставлен между двумя рассказами, занимая место своеобразного смыслового центра. Речь в нем идет о том «знамении», которого фарисеи неоднократно требовали от Иисуса и которое Он всякий раз отказывался совершить (Мф. 12:38–39; 16:1; Лк. 11:16; 11:29; 12:54–56; Ин. 6:30). У Матфея Иисус дает вопрошающим (фарисеям и саддукеям) еще более жесткий ответ, чем у Марка*: Вечером вы говорите: будет вёдро, потому что небо красно; и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времен не можете. Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка* (Мф. 16:2–4).

Под знамениями времен Иисус понимает прежде всего Свои деяния, которые, несмотря на наличие в них всех признаков знамений и чудес, не вразумляют тех, у кого сердце окаменело, очи и уши закрыты. К этой категории лиц относятся прежде всего фарисеи, саддукеи и книжники. Но и ученики Иисуса никак не могут усвоить уроки,

которые Он вновь и вновь преподает им. Они продолжают мыслить исключительно земными категориями: недоумевают, где можно достать хлеб в пустыне, а слова о закваске фарисейской понимают в том смысле, что они не взяли с собой хлеб.

В совокупности три эпизода — насыщение четырех тысяч, диалог с фарисеями и диалог с учениками — составляют повествование, прообразом которого является рассказ об исходе израильского народа из Египта. Вопрос учеников о том, где взять хлеб в пустыне, является отдаленной аллюзией на ропот израильтян: *О, если бы мы умерли от руки Господней в земле Египетской, когда мы сидели у котлов с мясом, когда мы ели хлеб досыта! ибо вывели вы нас в эту пустыню, чтобы все собрание это уморить голодом* (Исх. 16:3). Требование фарисеев показать знамение напоминает о требованиях, которые народ выдвигал в адрес Моисея, об ответе Моисея: *что искушаете Господа?* — и о чуде, которое он сотворил, изведя воду из камня (Исх. 17:1–7). Слова Иисуса о роде сем (особенно в версии Матфея) и то, что Иисус покинул тех, кто требовал знамение, напоминают слова Бога об израильском народе: *Сокрою лицо Мое от них [и] увижу, какой будет конец их; ибо они род развращенный; дети, в которых нет верности* (Втор. 32:20). Диалог о закваске является аллюзией на празднование Пасхи, когда в домах уничтожается все квасное (Исх. 12:15, 19; 13:6–7). Продолжая поиск параллелей, можно увидеть в упоминании о насыщении пяти тысяч и двенадцати оставшихся коробах аллюзию на двенадцать источников воды в Елиме (Исх. 15:27), а в чуде насыщения четырех тысяч и в семи коробах остатков — отголоски цифр, связанных с празднованием Пасхи в течение семи дней (Исх. 12:15, 19; 13:6–7) и питания манной на протяжении сорока лет (Исх. 16:35).

Все эти аллюзии и реминисценции, на которые указывают ученые[50], современному читателю могут показаться слишком отдаленными, а параллели — натянутыми, однако для первоначальных читателей Марка и Матфея дело обстояло иначе. Каждая цифра, особенно если это касалось священных или символических чисел, таких как 3, 7, 12, 40 и кратных им, служила напоминанием о каком-то событии священной истории Израиля; за цифрами, как за кодами или шифрами, скрывалась информация о событиях прошлого, воспринимавшихся как прообразы эпизодов из жизни Иисуса, Его знамений и чудес. Такой логике в большей или меньшей степени следуют все четыре евангелиста. Особенно она характерна для Матфея, который неоднократно подчеркивает, что то или иное пророчество исполнилось в том или ином событии евангельской истории.

Впрочем, как мы уже говорили, и Сам Иисус указывал на события ветхозаветной истории, в частности на историю пророка Ионы, как на прообразы новозаветных реальностей. Именно на нее Он ссылался, когда говорил о том главном знамении, которое увидят от Него иудеи.

[50] *Marcus J.* Mark. 1–8. P. 484–485.

МОНЕТА ВО РТУ РЫБЫ

Один из эпизодов, рассказанных только Матфеем, имеет признаки чуда, однако часто не включается в число чудес Иисуса ввиду того, что описание самого чуда в Евангелии отсутствует. Эпизод относится к последнему зафиксированному в Евангелиях посещению Иисусом Капернаума:

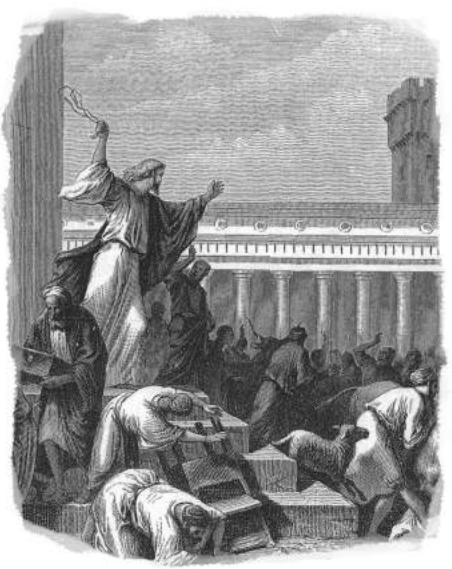
> *Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы? Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак, сыны свободны; но, чтобы нам не соблазнить их, пойди на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя* (Мф. 17:24–27).

Рассказ не имеет продолжения, следовательно, мы не знаем, выполнил ли Петр то, что повелел ему Иисус, и нашел ли статир во рту выловленной рыбы. Однако подразумевается,

что это произошло, иначе евангелист не стал бы упоминать о диалоге Иисуса с Петром.

Мы не знаем, с какой интонацией Иисус произносил то, что Он сказал Петру, но трудно не заметить здесь тонкое чувство юмора, присущее Иисусу. Монета во рту рыбы — это скорее похоже на добрую шутку Учителя, чем на те величественные чудеса, которые мы уже рассмотрели. По своей тональности этот эпизод контрастирует с исцелениями от тяжких болезней, изгнанием бесов из одержимых, усмирением стихии.

В Израиле той эпохи имели хождение преимущественно греческие и римские монеты. Дидрахмой называлась серебряная монета достоинством в две драхмы; две такие монеты были равны тетрадрахме, или статиру. Согласно закону Моисееву, каждый израильтянин должен был платить *выкуп за душу свою Господу* в размере половины сикля; эти деньги шли на устройство и содержание скинии (Исх. 30:11–16). Сикль (шекель) был равен четырем аттическим драхмам[51]. Соответственно, дидрахма составляла эквивалент половины сикля, и во времена Иисуса каждый израильтянин должен был уплатить одну дидрахму на содержание храма.



Изгнание торгующих из храма. *Гравюра. Доре. 1860-е гг.*

В рассказах об изгнании торгующих из храма упоминаются меновщики, чьи столы стояли внутри храмового пространства

[51] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. 3, 8, 2. С. 108.

(Мф. 21:12; Мк. 11:15; Ин. 2:14). Основным занятием этих людей был обмен разного рода валюты на тирские шекели. Именно в таких монетах, которые чеканились в финикийском городе Тире между 126 годом до Р. Х и 19 годом по Р. Х., чаще всего вносили подать на храм. Несмотря на то что Иисус был противником торговли и обмена денег в храме, Он не выступал против самого обычая платить храмовый сбор.

Он не отказывался платить налоги — ни те, которых требовала римская власть, ни те, которые предписывались иудейскими законами и обычаями. Первое подтверждается Его ответом на вопрос иудеев о том, позволительно ли давать подать кесарю (Мф. 22:16–22; Мк. 12:13–17; Лк. 20:20–26). Второе — рассматриваемым эпизодом.

У Иисуса не было дидрахмы, чтобы заплатить за Себя и Петра: Его нестяжательность была абсолютной. Но когда понадобилась монета, Он нашел быстрый способ ее раздобыть.

Этим случаем Он пользуется, чтобы укрепить в вере ближайшего ученика. Петр, который был рыбаком, в самом начале своего ученичества стал свидетелем одного чуда, связанного с рыбами (Лк. 5:1–11). Теперь на его глазах должно произойти еще одно чудо: никогда еще он не вылавливал из моря рыбу, во рту у которой находилась бы серебряная монета.

Комментаторами предлагались различные толкования этого события. Один из искателей «исторического Иисуса» в первой половине XIX века, К. Вентурини, полагал, что Иисус повелел Петру поймать рыбу, но аккуратно вынуть удочку из ее рта: в таком случае рыбу можно было продать за статир[52]. Другой толкователь-рационалист, Х. Паулюс,

[52] Цит. в: *Schweitzer A.* Geschichte der Leben-Jesu Forschung. S. 46.

считал, что Петру предлагалось ловить рыбу до тех пор, пока он не поймает такую, какую можно продать за статир: как только он откроет у нее рот, то есть освободит ее от крючка, он сможет ее продать и получить необходимые деньги[53]. Все подобные интерпретации основываются на желании истолковать событие как явление естественного порядка, выданное за чудо по недоразумению или по злому умыслу.

Тирский шекель (Дидрахма)

Древние толкователи подчеркивали во всей этой истории прежде всего ее необычный, сверхъестественный характер. Иоанн Златоуст видит в ней продолжение других чудес Иисуса, показывающих Его власть над природой:

> Для чего не велит Он заплатить из хранившихся у них денег? Для того... чтобы и в этом случае показать, что Он есть Бог над всем, и что море в Его власти. Эту власть Он показал и тогда уже, когда запретил морю, и тому же самому Петру позволил ходить по волнам. Эту же самую власть и теперь показывает, хотя и другим образом, но также приводит в великое изумление. В самом деле, не мало значило сказать о бездне, что первая же рыба попадется с требуемой пошлиной и что повеление Его, подобно закинувшему сеть в бездну, поймает рыбу со статиром. Но дело власти прямо Божественной

[53] *Paulus H. E. B.* Exegetisches Handbuch. II. S. 501–513.

> и неизреченной — повелеть морю, чтобы оно принесло дар, и показать, как во всем оно Ему покорно: и тогда, когда, взволновавшись, вдруг утихло... и теперь также, когда платит за Него требующим подати[54].

Слова Иисуса о царских сынах, которые свободны от податей, Златоуст трактует применительно к Иисусу как Сыну Божию, понимая их так: «Я свободен от платежа пошлины. Если цари земные не берут подати с сыновей своих, но с чужих, то тем более Я должен быть свободен от требования их, Царь и Сын Царя не земного, а небесного». Тем не менее Он не отказывается заплатить налог. По словам толкователя, о Своей свободе от налога Он говорит ученикам, чтобы те не соблазнились, а платит налог — чтобы не соблазнились сборщики дидрахм[55].

Весь этот эпизод следует понимать в общем контексте взаимоотношений между Иисусом и религиозными установлениями древнего Израиля. В течение всей жизни Он выполняет эти установления, начиная от обрезания в младенчестве, кончая регулярным паломничеством в Иерусалим на Пасху и посещением синагоги по субботам. В Евангелии от Матфея Он подчеркивает Свою лояльность закону Моисееву, который Он пришел не нарушить, но исполнить (Мф. 5:17). Храм Иерусалимский дорог для Него: с самого детства Он воспринимает его как то, что принадлежит Его Отцу (Лк. 2:49). И изгнание из храма продавцов и менял обусловлено снедавшей Его ревностью по дому Божию (Ин. 2:17).

---

[54] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 58, 2 (PG 58, 568–569). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 595–596.

[55] Там же. 58, 1 (PG 58, 568). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 595.

В то же время Он настаивал на вторичности тех внешних предписаний, установлений и правил, которые назывались преданиями старцев (Мф. 15:2; Мк. 7:3, 5). Религия, которую Он проповедовал, была не связана ни с храмом, ни с храмовым культом. Он предсказывал, что храм скоро будет разрушен и на его месте не останется камня на камне (Мф. 24:2; Мк. 13:2). Самарянке Он говорил:

> *Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (Ин. 4:21–24).

В этих словах выражен весь антиномизм отношения Иисуса к религии древнего Израиля. Сравнивая ее с культом самарян, Он отдает ей предпочтение. Более того, Он говорит о том, что из этой религии проистекает спасение. Но *настанет время*, когда это спасение уже не будет привязано ни к конкретному месту, ни к иудейскому религиозному культу. Пришествие в мир Сына Божия означает наступление новой эры во взаимоотношениях между Богом и человеком. Бог ищет Себе не рабов, которые расплачиваются с Ним деньгами, а сынов, поклоняющихся Ему в духе и истине. На место религии закона, предписаний и правил приходит религия духа и истины, делающая людей сынами и дочерьми Небесного Царя.

9 ПРОКЛЯТИЕ СМОКОВНИЦЫ

Самое странное и труднообъяснимое из всех чудес, совершённых Иисусом, описано Матфеем и Марком и относится к последним дням Его земной жизни. У Марка это чудо излагается в два этапа, между которыми вставлен эпизод с изгнанием торгующих из храма (Мк. 11:15–19). Само чудо остается как бы за кадром, мы узнаем только о его последствиях:

> *На другой день, когда они вышли из Вифании, Он взалкал; и, увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было* собирания *смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек! И слышали то´ ученики Его...*
>
> *Поутру, проходя мимо, увидели, что смоковница засохла до корня. И, вспомнив, Петр говорит Ему: Равви! посмотри, смоковница, которую Ты проклял, засохла. Иисус, отвечая, говорит им: имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет. Потому говорю вам: всё, чего*

Проклятие смоковницы. *Миниатюра. XIV в.*

ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам (Мк. 11:12–14; 20–24).

У Матфея Иисус сначала изгоняет торгующих из храма (Мф. 21:12), а на следующее утро, возвращаясь в город, находит бесплодную смоковницу. Когда Он произносит слова *да не будет впредь от тебя плода вовек,* смоковница тотчас засыхает. Увидев это, ученики спрашивают: *Как это тотчас засохла смоковница?* В ответ они слышат поучение,

аналогичное тому, что приводит Марк (Мф. 21:18–22). Таким образом, чудо, согласно Матфею, происходит «в кадре», на глазах учеников.

Мы не знаем, какой вариант истории появился раньше, какой позже. Возможно, Марк поделил повествование на две части, чтобы упаковать в него, как в конверт, рассказ об изгнании торгующих из храма[56]. Нельзя также исключить некоторой степени литературной зависимости Марка от эпизода из книги пророка Ионы, где над головой пророка по велению Божию произрастает растение, а *на следующий день* оно засыхает (Иона 4:6–8).

Смоковница (фиговое дерево) является одним из самых распространенных деревьев в Палестине. К смоковнице относились бережно, за ней ухаживали: *Кто стережет смоковницу, тот будет есть плоды ее* (Притч. 27:18). Появление почек на смоковнице свидетельствовало о наступлении весны: *Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей; смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние* (Песн. 2:11–13). Увядающая смоковница является символом осени, а ободранная — символом нашествия врага: *Опустошил он виноградную лозу Мою, и смоковницу Мою обломал, ободрал ее догола, и бросил; сделались белыми ветви ее... Засохла виноградная лоза и смоковница завяла* (Иоил. 1:7, 12).

Смоковница, колодец и виноградник были обязательными атрибутами большинства домашних хозяйств: *И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона* (3 Цар. 4:25); *пусть каждый ест плоды виноградной*

[56] *Marcus J.* Mark. 8–16. P. 788.

Проклятие смоковницы. *Миниатюра. XVI в.*

лозы своей и смоковницы своей, и пусть каждый пьет воду из своего колодезя (4 Цар. 18:31; Ис. 36:16); *каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею* (Мих. 4:4).

У Иисуса не было ни Своего дома, ни Своего домашнего хозяйства, а значит, не было и собственной смоковницы. Как мы видели, чувство голода нередко сопровождало Его учеников. О том, что Сам Иисус испытывал чувство голода, Евангелия упоминают лишь дважды: в рассказе об

искушении от диавола (Мф. 4:2; Лк. 4:2) и в истории со смоковницей (Мф. 21:18; Мк. 11:12). Этих упоминаний, однако, вполне достаточно, чтобы видеть, что Его голод, как и сон, имели отнюдь не только нравственно-педагогическое значение для окружающих, как это представлялось толкователям. Блаженный Августин, в частности, спрашивает: «Разве Христос хотел есть, когда искал плоды на дереве? И разве, найдя их, Он стал бы их есть?.. Чего жаждал, чего алкал Христос, как не наших добрых дел?»[57] Евангелие, однако, дает на эти вопросы иной ответ, рисуя Иисуса реальным Человеком, Который испытывал вполне реальное чувство голода.

Слова, произнесенные Иисусом после того, как, подойдя к смоковнице, Он увидел, что на ней нет плодов, на первый взгляд производят впечатление эмоциональной реакции голодного человека, когда он надеялся найти что-нибудь съедобное, но не нашел. Иисусу были свойственны человеческие эмоции, в том числе гнев[58]. Думается, не случайно оба евангелиста связали эпизод со смоковницей со сценой изгнания торгующих из храма. В обоих эпизодах мы видим проявление человеческого гнева Иисуса, являющегося отражением Божия гнева. В сцене в храме этот гнев изливается на тех, кто сделал дом Божий домом торговли; в истории со смоковницей он изливается на бесплодное дерево.

Иссушая смоковницу, Иисус являет ту власть над природой, которая ранее проявилась в усмирении бури, хождении по водам, умножении хлебов, превращении воды в вино.

---

[57] *Августин*. Толкования псалмов. 34, 2 (CCSL 38, 314–315). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 186.

[58] См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга I: Начало Евангелия. С. 704–707.

Изначальное назначение природы заключалось в том, чтобы служить человеку. В раю Бог насадил *дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод* (Быт. 1:11); при этом человеку было позволено есть *от всякого дерева в саду*, кроме дерева познания добра и зла (Быт. 2:16–17). После того как человек нарушил заповедь и съел запретный плод, природа перестала быть служанкой человека, безоговорочно подчиняться его повелениям. Иисус, как мы говорили, в Своем лице восстановил изначальную связь между человеком и природой. Но от природы Он ожидал не только беспрекословного повиновения. Смоковница повиновалась Его слову, но она не смогла дать Ему тех плодов, которые Он от нее ожидал. За это она была наказана.

Вопрос, который не может не возникнуть при чтении этого рассказа в версии Марка: в чем была виновата смоковница, если еще не настал сезон собирания смокв? Иисус очень хорошо знал, что смоковница не может дать плодов раньше начала лета (Мф. 24:32; Мк. 13:28). Более того, однажды Он произнес притчу, в которой привел в пример человека, бережно отнесшегося к бесплодной смоковнице:

> *Некто имел в винограднике своем посаженную смоковницу, и пришел искать плода на ней, и не нашел; и сказал виноградарю: вот, я третий год прихожу искать плода на этой смоковнице и не нахожу; сруби ее: на что она и землю занимает? Но он сказал ему в ответ: господин! оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом, — не принесет ли плода; если же нет, то в следующий* год *срубишь ее* (Лк. 13:6–9).

Сам Иисус ведет Себя, как кажется, прямо противоположным образом. Он знает, что еще не время для плодов,

и тем не менее проклинает дерево. За что? По-видимому, ответ надо искать не в буквальном смысле происшествия, а в том символизме, с которым в проповеди Иисуса связана тема деревьев и плодов.

Слово «плод» имеет в Библии вполне конкретную смысловую нагрузку. Еще в Ветхом Завете о праведнике говорилось: *И будет он как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое, и лист которого не вянет; и во всем, что он ни делает, успеет* (Пс. 1:3). Плодовитость в Псалтири является символом праведности: *Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедру на Ливане. Насажденные в доме Господнем, они цветут во дворах Бога нашего; они и в старости плодовиты, сочны и свежи* (Пс. 91:13–15).

Напротив, отсутствие плодов на дереве является символом духовного бесплодия. Иоанн Креститель говорил: *Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь* (Мф. 3:10; Лк. 3:9). Эти слова почти буквально повторил Иисус в Нагорной проповеди применительно к лжепророкам:

> *По плодам их узна́ете их. Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы? Та́к всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь. Итак, по плодам их узна́ете их* (Мф. 7:16–20).

Те же образы Иисус использует на Тайной Вечере, сравнивая Себя со стволом дерева, а учеников — с его ветвями:

Тайная Вечеря. *Фреска. XIII в.*

Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода... Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви *собирают и бросают в огонь, и они сгорают. Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам. Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками* (Ин. 15:1–2, 5–8).

Эти слова Иисус произносит накануне Своей смерти, всего лишь через пару дней после инцидента со смоковницей, который еще был свеж в памяти учеников. Постоянно повторяемое здесь слово «плод» указывает на тот результат, который Иисус ожидает от Своих учеников. Этот

результат, однако, может быть достигнут только в том случае, если они пребудут на лозе, то есть в единстве с Учителем. От Него проистекают те живительные соки, которые питают все дерево Церкви и дают возможность каждому ее члену приносить плоды.

Слова *чего ни пожелаете, проси́те, и будет вам* перекликаются с тем, что Иисус сказал ученикам после того, как проклял смоковницу: *...и всё, чего не попросите в молитве с верою, полу́чите* (Мф. 21:22). Очевидно, в последние дни земной жизни Он много размышлял о будущем Своих учеников, старался укрепить в них веру. На протяжении всего времени Своего служения Он говорил им о вере, совершал на их глазах чудеса и знамения. Теперь подходило время того последнего знамения, которое Он должен был явить им, — *знамения Ионы пророка* (Мф. 12:39). Чтобы они поняли его смысл, чтобы пережили грядущие страшные дни, они нуждались в еще одном напоминании о силе веры. Такое напоминание они получают благодаря инциденту со смоковницей. Этот инцидент Иисус обращает в урок веры.

Именно слова Иисуса о вере являются главным смысловым центром повествования. Иисус повторяет практически слово в слово то, что уже говорил ученикам по крайней мере дважды. Один раз в ответ на их вопрос о том, почему они не смогли изгнать беса из одержимого, Он сказал: *По неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: «перейди отсюда туда», и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас* (Мф. 17:20). В другой раз аналогичные слова были сказаны в ответ на просьбу учеников умножить в них веру (Лк. 17:16). Как хороший учитель, Иисус вновь и вновь повторяет те же самые истины, облекая их в те же самые образы, чтобы урок прочно врезался в память учеников.

В данном случае Иисус использует наглядный образ — засохшего дерева, наказанного за свое бесплодие.

Говоря о *горе сей*, Иисус мог иметь в виду либо Елеонскую, либо Храмовую гору: последнее более вероятно, поскольку Он шел в направлении храма. Если Он указывал на Храмовую гору, то в памяти всплывает весь ряд ветхозаветных ассоциаций, связанных с ней. Она имеется в виду в словах Псалтири: *Надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется: пребывает вовек* (Пс. 124:1). С ней связаны эсхатологические ожидания израильского народа: *И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима* (Ис. 2:2–3).

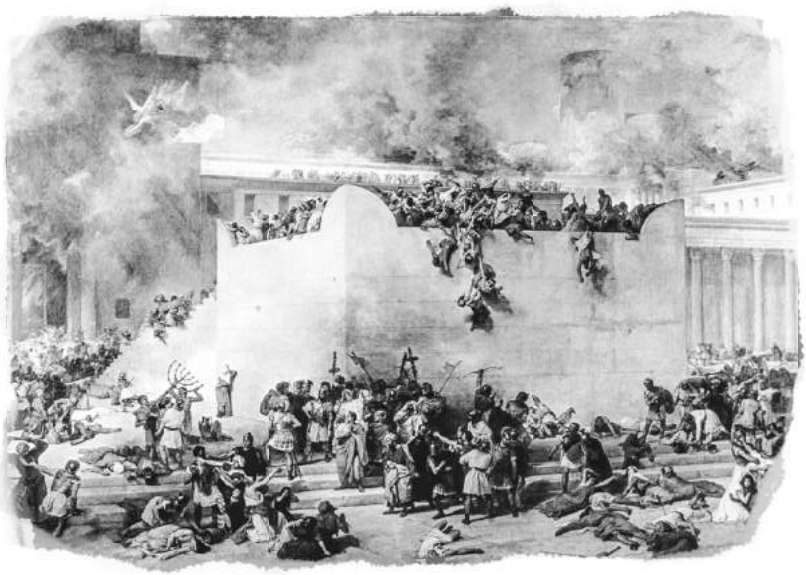
Иисус, однако, подчеркивает, что ни гора сама по себе, ни стоящий на ней храм не спасут израильский народ, если он не принесет ожидаемых от него плодов веры. Достаточно рано этот антииудейский подтекст чуда со смоковницей был распознан толкователями: «Совершенно очевидно, — пишет Григорий Великий в V веке, — что под смоковницей Господь понимает плоды синагоги, которая хотя и имела листья закона, однако плода дел не приносила»[59]. Блаженный Иероним дает развернутое аллегорическое толкование чуда со смоковницей, видя в нем образ суда, который Бог произнесет над Своим народом, не принесшим плода:

[59] *Григорий Великий.* Собрание писем. 10, 21 (CCSL 140A, 853). Рус. пер.: Библейские комментарии отцов Церкви. Новый Завет. Т. 2. С. 186.

> После рассеяния тьмы ночной, после распространения утренних лучей и по приближении полудня, когда Господь страданием Своим должен был просветить мир, возвращаясь в город, Он почувствовал голод, или показывая этим действительность человеческой природы, или испытывая сильное желание спасения верующих и страдая от неверия Израиля. И когда увидел одно дерево, под которым мы разумеем синагогу и собрание иудейское, возле дороги — ибо синагога имела закон и потому была как бы при пути, — так как она не веровала в Путь, то Он приходит к ней, стоящей неподвижно... и ничего не нашел Он на ней, кроме одних только листьев, то есть: шелеста обетования, предания фарисеев, хвастовства законом и красивыми словами без всякого признака плодов истины. Поэтому и другой евангелист говорит: *Еще не время было* (Мк. 11:13) или в том смысле, что не настало еще время спасения Израиля, так как еще не вступил народ язычников, или в том, что минуло уже время веры, потому что, придя сперва к нему и встретив презрение от него, Спаситель удалился к народам языческим[60].

Проклятие смоковницы стало последним зафиксированным в Евангелиях чудом Иисуса, если не считать исцеление слуги первосвященника, которому один из учеников отсек ухо в момент ареста Иисуса (Лк. 22:51). Смысловая нить протягивается от первого чуда — превращения воды в вино — к последнему. Но если первое чудо было явлением Божией милости, то последнее становится явлением Божия гнева.

[60] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 3, 21 (PL 26, 153). Рус. пер.: Ч. 16. С. 214–215.



Осада Иерусалима. *Ф. Хайес. 1867 г.*

Это соответствует и общему настроению последних дней земной жизни Иисуса, и изгнанию торгующих из храма, и предсказаниям Иисуса о гибели Иерусалима, и грозным предупреждениям о Страшном суде (Мф. 24–25). Говоря о судном дне, Иисус приводит в пример смоковницу: *От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето; так, когда увидите всё сие, знайте, что близко, при дверях* (Мф. 24:32–33; ср. Мк. 13:28–29).

Иссохшая на глазах учеников смоковница становится символом Божия суда над теми, кто не приносит ожидаемых плодов. В то же время она напоминает о том замысле, который имеет Бог о каждом сотворенном Им существе и предмете:

> Каждая вещь в этом мире имеет свою богозданную... цель и назначение. Смоковница, чтобы рождала смоквы; ангел, чтобы служил Богу; человек, чтобы

уподоблялся Богу; пчела, чтобы собирала мед. Не исполняя своего назначения, каждое творение подпадает под проклятие Творца, явно или тайно. Богочеловек и пришел в этот мир, чтобы все вернуть к своему Божественному назначению. Он один и знает назначение каждого творения, каждой твари; Он один и имеет могущество каждому творению дать силы для исполнения своего Божественного назначения... Смоковница существует в мире — чтобы служить человеку; а человек? чтобы служить Богу. Как человек служит Богу? Верою. Вера же значит: всему, всем существом, всеми силами своего существа жить Богом, в Боге, ради Бога. Только так человеческое существо приносит Богом назначенный плод. В противном случае оно засыхает; пересыхают Божественные источники в нем; его существо, не политое небесной росой благодати и вне поднебесья Божественных сил, — вянет, засыхает, остается без плода... А прививает человек себя к Богочеловеку подвигом веры — и силы, и Божественные соки Богочеловека начинают струиться через существо человека, оплодотворять его, и оно *приносит много плода* (Ин. 15:5)... Вера обоготворяет человека и делает его *богом по благодати*, и все, что он делает, будет Божественно, бессмертно, вечно[61].

[61] *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 383–384.

Глава 6
ПРЕОБРАЖЕНИЕ

Рассказ о Преображении многим современным исследователям представляется загадочным и трудным для толкования[1]. В научной литературе, посвященной чудесам Иисуса, это событие обычно отсутствует как не укладывающееся ни в одну из четырех категорий, под которые учеными подгоняются все Его чудеса: 1) исцеления, 2) изгнания бесов, 3) воскрешения мертвых и 4) события, демонстрирующие власть Иисуса над природой. Между тем данная классификация достаточно условна, так же как и представление о том, что чудом можно считать только такое событие, которое было вызвано желанием Иисуса оказать помощь человеку или группе людей.

Уместен вопрос: имел ли Иисус намерение показать Свою славу тем трем ученикам, которых взял с Собой на гору, или же они увидели Его таким, каким Он становился во время молитвы, общаясь со Своим Отцом? Церковная традиция дает вполне однозначный ответ: Иисус намеренно взял с Собой трех учеников для того, чтобы перед Своими страданиями укрепить их в вере. В скором времени им предстояло увидеть Его презренным и умаленным пред людьми, мужем скорбей и изведавшим болезни (Ис. 53:3). Для

[1] См., напр.: *Wilson A. P.* Transfigured. P. 56 («an eingmatic and difficult text»).

Преображение. *Рафаэль. 1519–1520 гг.*

того чтобы они знали, что за этим человеческим уничижением скрывается слава Его Божественной природы, Иисус и явил им Свою славу.

1

ЧЕТЫРЕ РАССКАЗА О ПРЕОБРАЖЕНИИ

У всех трех синоптиков повествованию о Преображении предшествуют два рассказа: о беседе Иисуса с учениками в Кесарии Филипповой, когда Петр исповедал Его Сыном Божиим (Мф. 16:13–20; Мк. 8:27–30; Лк. 9:18–21), и о том, как Иисус предсказал ученикам Свои страдания, смерть и воскресение (Мф. 16:21–26; Мк. 8:31–37; Лк. 9:22–25). Второй рассказ содержит также предсказание о втором пришествии Иисуса, когда *приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его* (Мф. 16:27; ср. Мк. 8:38; Лк. 9:26). Рассказ завершается словами Иисуса: *Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем* (Мф. 16:28; Мк. 9:1; Лк. 9:27).

Тот факт, что все три евангелиста выстраивают события в той же последовательности, свидетельствует о том, что они усматривали связь между всеми событиями этой цепи: исповеданием Иисуса Сыном Божиим, предсказанием Иисуса о Своей смерти и Преображением. При этом слова о славе и о Царствии, относящиеся ко второму пришествию, бросают отсвет и на следующую сразу же за ними историю Преображения, так что само это событие, в свою очередь, может восприниматься как прообраз той славы Иисуса, которая в полной мере будет явлена в Его втором пришествии.

Преображение. *Мозаика. VI в.*

Обратимся к повествованиям евангелистов. Они в значительной степени идентичны, отличаясь одно от другого лишь в деталях. У Матфея мы находим следующий вариант истории:

По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте. И, услышав, ученики пали на лица свои и очень испугались. Но Иисус, приступив, коснулся их и сказал: встаньте и не бойтесь. Возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса. И когда сходили они

Преображение. *Мозаика церкви монастыря св. Екатерины на горе Синай. Ок. 565–566 гг.*

с горы, Иисус запретил им, говоря: никому не сказывайте о сем видении, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых (Мф. 17:1–9).

Марк украшает рассказ некоторыми дополнительными подробностями. Говоря об одеждах преобразившегося Иисуса, он отмечает, что они *сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить*. Слова Петра о трех кущах Марк снабжает примечанием: *Ибо не знал, что сказать; потому что они были в страхе*. С другой стороны, ряд подробностей у Марка опущен: в частности, упоминание о том, что ученики в страхе пали на лица и что Иисус, приступив, коснулся их и сказал: *Не бойтесь*. Слова, которые ученики услышали из облака, Марк передает в следующей редакции: *Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте*. Предсказание Иисуса о Своем воскресении из мертвых Марк снабжает дополнением: *И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит: воскреснуть из мертвых* (Мк. 9:2–10).

Лука, со своей стороны, опуская ряд деталей, содержащихся у Матфея и Марка, приводит некоторые дополнительные подробности. Его рассказ начинается так: *После сих слов, дней через восемь, взяв Петра, Иоанна и Иакова, взошел Он на гору помолиться*. Лука — единственный из трех евангелистов, кто упоминает о том, что Иисус поднялся на гору для молитвы и что Его преображение произошло, когда Он молился. Только Лука упоминает, что Моисей и Илия, *явившись во славе, говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме.* Никто, кроме Луки, не упоминает, что Петр и бывшие с ним *отягчены были сном* и что славу Иисуса и двух мужей, стоявших с Ним, они увидели в момент пробуждения. Говоря об осенившем учеников облаке, только Лука отмечает, что они вошли внутрь него. Голос из облака передан Лукой в следующей форме: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте.* Упоминание о том, что Иисус запретил ученикам рассказывать о чуде до Его воскресения, у Луки отсутствует. Рассказ завершается словами: *И они умолчали, и никому не говорили в те дни о том, что видели* (Лк. 9:28–36).

Вслед за рассказом о Преображении Матфей и Марк приводят вопрос, который задали Иисусу ученики, имея в виду предсказание о Его воскресении: *Как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде?* (Мф. 17:10; Мк. 9:11). Ответ Иисуса у Матфея звучит так*: Правда, Илия* должен *прийти прежде и устроить всё; но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; та́к и Сын Человеческий пострадает от них* (Мф. 17:11–12). Марк дает похожую версию ответа (Мк. 9:12–13). Матфей снабжает историю следующим разъяснением, отсутствующим у Марка: *Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе* (Мф. 17:13).

О Преображении Господнем упоминается во 2-м послании Петра, одного из участников события. В этом послании апостол говорит о Божественной силе Господа Иисуса Христа, благодаря которой люди становятся *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:3–4), и о Его вечном Царстве, вход в которое открывается через все большее утверждение верующих в своем звании и избрании (2 Пет. 1:10–11). В качестве доказательства убедительности того Евангелия, которое Петр проповедует, он ссылается на Преображение:

> *Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велелепной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе* (2 Пет. 1:16–18).

Итак, перед нами три полных повествования о событии и одно упоминание о нем.

Все четыре автора говорят, что событие произошло на горе. При этом ни один из авторов не приводит название горы. Матфей и Марк называют гору «высокой», а Петр в своем послании говорит о ней как о «святой», имея в виду, очевидно, тот факт, что на ней преобразился Иисус, а не то, что она почиталась как святая до этого события. Речь у него, во всяком случае, не идет об одной из тех гор, которые имели репутацию священных в иудейской традиции (Синай, Сион, Кармил), так как ни одна из них не подходит под географию евангельского повествования.

2 ФАВОР, ЕРМОН ИЛИ МЕЙРОН?

В христианской традиции местом, где произошло Преображение, считается Фавор — гора высотой 588 метров, расположенная в Галилее в девяти километрах от Назарета. Вероятно, уже в IV веке здесь был построен первый христианский храм[2]. Фавор упоминается в качестве места Преображения Господня в богослужебных текстах одноименного праздника и в творениях отцов Церкви, посвященных этому событию. О том, что Преображение произошло на Фаворе, в IV веке пишет Кирилл Иерусалимский[3]. В настоящее время на горе расположены два монастыря — православный и католический; оба посвящены Преображению.

В то же время большинство современных исследователей указывает на гору Ермон как более вероятное место Преображения[4]. Эта гора высотой 2813 метров расположена на севере Палестины. Суммируя данные, касающиеся обеих гор, православный ученый середины XX века пишет:

---

[2] Святая Земля. С. 138–139.

[3] *Кирилл Иерусалимский*. Огласительные поучения. 12, 16 (PG 33, 744). Рус. пер.: С. 162.

[4] См., в частности: *Brake D. L., Bolen T.* Jesus. A Visual History. P. 120, 246.

Преображение. *Миниатюра Евангелия Иверского монастыря (Афон. Греция). XI в.*

Фавор представляет собою небольшую возвышенность, находящуюся в южной Галилее. В новозаветную эпоху на вершине Фавора была крепость, что делало место неблагоприятным для уединения. В противовес традиционной топографии, мнение ученых склоняется в наши дни в пользу Ермона. Ермон, при большой высоте (ср. *высокая гора*: Мф. 17:1, Мк. 9:2), создававшей благоприятные условия для полного уединения, расположен к северу от Галилеи. Область Кесарии Филипповой, где ученики исповедали Учителя Мессиею, лежит у подножия Ермона. Приурочение Преображения к Ермону отвечает и хронологии события: последующее прохождение Господа через Галилею (Мк. 9:30) естественно понимать накануне пути в Иерусалим как прохождение с севера на юг, не от Фавора к Ермону, а от Ермона к Фавору. Предлагаемая топография не есть единственно возможная. Она тоже не свободна от возражений. Но совокупность данных обеспечивает ей несомненные преимущества перед традиционным пониманием[5].

В Библии Фавор упоминается как граница владений трех колен — Иссахара, Завулона и Неффалима (Нав. 19:22).

[5] *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. С. 62.

У подножия горы Фавор один из судей Израилевых, Варак, разбил войско Сисары (Суд. 4:1–24). На Фаворе погибли братья Гедеона от рук царей Мадиамских Зевея и Салмана (Суд. 8:18–19). В Псалтири Фавор упоминается вместе с Ермоном: *Север и юг Ты сотворил; Фавор и Ермон о имени Твоем радуются* (Пс. 88:13). В книге пророка Иеремии царь Навуходоносор сравнивается с горами Фавор и Кармил: *как Фавор среди гор и как Кармил при море, так верно придет он* (Иер. 46:18).

Что же касается Ермона, то он неоднократно упоминается в Библии в качестве северного предела земли обетованной (Нав. 12:1; 13:2, 5, 8, 11). Во времена завоевания земли обетованной Иисусом Навином Ермон входил во владения Ога, царя Васанского (Нав. 12:4–5). Его и Сигона, царя Аморрейского, владевшего сопредельной территорией (Нав. 12:2), убил Моисей, разделив завоеванную землю между тремя коленами Израилевыми (Нав. 12:5–6). Окончательно край подчинился израильтянам в эпоху царя Давида[6].

Аргументация в пользу Ермона как высокой горы, на которой могло произойти событие Преображения, подкрепляется тем, что вершина этой горы круглый год покрыта снегом. Сравнение белизны одежд преобразившегося Иисуса со снегом, присутствующее во многих рукописях Евангелия от Марка (Мк. 9:3), кажется более уместным, если речь идет о Ермоне.

В то же время несколько факторов говорят против того, что Преображение могло произойти на Ермоне. Во-первых, взобраться на гору высотой 2813 метров было достаточно трудно, тем более если учесть, что во времена Иисуса в Палестине носили легкую обувь — сандалии, надевавшиеся

[6] *Чехановец Я. М.* Ермон. С. 676.

Фавор. Базилика Преображения

на босу ногу (даже без учета этого фактора восхождение на столь высокую гору и спуск с нее должны были занять два полных световых дня). Во-вторых, вряд ли, сойдя с горы и оказавшись при этом в 50 километрах от Галилейского озера, Иисус мог встретить у ее подножия толпу ожидавших Его людей. В-третьих, после рассказа о Преображении и последовавшем за ним изгнании беса из отрока Марк пишет: *Выйдя оттуда, проходили через Галилею* (Мк. 9:30). Эти слова могут, конечно, указывать на то, что место Преображения было вне Галилеи, но более вероятно, что оно было в Галилее или вблизи от нее.

Исходя из этих соображений, ученые в последнее время выдвигают еще одну гипотезу: Преображение произошло на горе Мейрон (Мерон, Мирон), расположенной в 13 километрах к северу от Галилейского озера[7]. Это самая высокая гора в Галилее, ее высота 1208 метров, и она находится на пути из Кесарии Филипповой к Галилейскому озеру.

На сегодня в отношении места, где произошло Преображение, можно констатировать следующее: 1) точная география события остается неизвестной; 2) аргументы в пользу горы Мейрон пока не вполне разработаны; 3) аргументов в пользу горы Ермон недостаточно для того, чтобы отказаться от традиционной топографии, начиная с IV века прочно связавшей событие Преображения с Фавором.

[7] Иисус и Евангелия. Т. 1. С. 460.

3 ЯВЛЕНИЕ СЛАВЫ БОЖИЕЙ

Матфей и Марк начинают свои повествования с одинакового зачина: *По прошествии дней шести*. У Луки зачин отличается: *После сих слов, дней через восемь*. Обычно это различие объясняют тем, что Матфей и Марк посчитали только те дни, которые прошли между двумя событиями, а Лука включил в свой счет и оба дня, в которые произошли указанные события[8]. Отметим также, что Лука использует слово ὡσεί («около»), указывающее на приблизительность подсчета.

У Матфея и Марка Иисус, взойдя на гору с тремя учениками, *преобразился перед ними*. У Луки, как мы отметили, Иисус взошел на гору, чтобы помолиться, *и когда молился, вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею* (Лк. 9:29). Это различие кажется нам существенным. Матфей и Марк представляют дело так, будто Иисус возвел на гору учеников специально для того, чтобы явить им Свою славу. Лука говорит об ином: ученики увидели Иисуса преобразившимся во время молитвы. Соответственно, по его версии, Преображение было откровением Его славы, но

[8] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 56, 1 (PG 58, 498). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 508–509; *Августин.* О согласии евангелистов. 2, 56 (PL 34, 1133). Рус. пер.: С. 161–162.

Преображение Господне. *Икона. XII в.*

не было преднамеренным актом с Его стороны. Сам глагол «преобразиться» (μεταμορφόω) в рассказе Луки отсутствует, в отличие от Матфея и Марка, которые именно при его помощи описывают изменение, произошедшее с Иисусом.

Преображение коснулось, во-первых, Его лица: согласно Матфею, оно *просияло, как солнце*; согласно Луке, вид лица Иисуса изменился (буквально «сделался иным»); Марк вообще не упоминает об изменении вида лица Иисуса. Во-вторых, преобразились одежды Иисуса: согласно Матфею, они стали *белыми, как свет*; согласно Марку, *весьма белыми*. Многие рукописи Евангелия от Марка содержат добавку *как снег*, а в некоторых рукописях Евангелия от Матфея вместо *как свет* читается *как снег*. В латинском и сирийском переводах выражение *как снег* употреблено и в Евангелии от Матфея (вместо *как свет*), и в Евангелии

Преображение. *Икона. Круг Феофана Грека. Ок.1403 г.*

от Марка[9], что указывает на наличие его в оригинале, с которого делались эти переводы в III веке. Лука говорит о том, что одежда Иисуса *сделалась белою, блистающею* (Лк. 9:29).

Только Лука упоминает, что Моисей и Илия явились *во славе* и что апостолы, *пробудившись, увидели славу Его и двух мужей, стоявших с Ним* (Лк. 9:31–32). Термин «слава», употребленный здесь и во Втором послании Петра, имеет прямое отношение к описываемому событию. В Ветхом Завете этот термин указывал на присутствие Божие, выражавшееся в зримых образах, в частности в образе облака (Исх. 16:7–10; 24:15–17; 40:34–35). Облако упоминается и у всех трех евангелистов (у Матфея *облако светлое*): оно «осеняет» учеников, то есть спускается на них, как светоносная тень (глагол ἐπισκιάζω происходит от слова σκιά — тень).

Термин «слава» играет особую роль в Евангелии от Иоанна. Пролог четвертого Евангелия заканчивается словами о том, что *мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца* (Ин. 1:14). Эти слова, по-видимому, не относятся к какому-то конкретному событию из жизни Иисуса, например Преображению. Скорее всего, они относятся к самому событию боговоплощения, когда предвечное Слово Божие стало Сыном Человеческим. С другой стороны, термин

[9] См.: Novum Testamentum graece. P. 44, 109

Преображение. *Икона из праздничного чина Благовещенского собора Московского Кремля. Нач. XV в.*

«слава» в том же Евангелии указывает на бытие, которым Сын Божий обладал до воплощения: *И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5). Наконец, термин «слава» у Иоанна может обозначать и то явление силы Божией, которое непосредственным образом связано с конкретными действиями Иисуса. Например, перед воскрешением Лазаря Иисус говорит Марфе: *Не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию* (Ин. 11:40). Здесь выражение *слава Божия* относится к действию, благодаря которому умерший будет возвращен к жизни.

В Евангелии от Иоанна описан эпизод, имеющий некоторое сходство с Преображением. Этот эпизод относится к последнему периоду земной жизни Иисуса — после того как Он торжественно вошел в Иерусалим. Иоанн рассказывает, как в одной из бесед с народом Иисус говорит о предстоящем Ему страдании: *Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел. Отче! прославь имя Твое.* Этот неожиданный переход от разговора с людьми к разговору с Богом приводит к немедленному ответу Бога: *Тогда пришел с неба глас: и прославил и еще прославлю* (Ин. 12:27–28).

Голос Отца звучит в Евангелиях всего в трех эпизодах: в сцене крещения Иисуса, в приведенном рассказе из Евангелия от Иоанна и в повествовании синоптиков

Преображение Господне. *Икона. XVI в.*

о Преображении. Тема славы является связующим звеном между рассказом из Евангелия от Иоанна и сценой Преображения, как она изложена у Луки. И в том и в другом случае усматривается тесная взаимосвязь между славой

Божией, голосом Отца и темой страдания и смерти Иисуса, поскольку именно о Его страдании и исходе, согласно Луке, говорят с Ним Моисей и Илия (Лк. 9:31). И предвечное бытие Слова Божия до Его воплощения, и само боговоплощение, и те страдания и смерть, через которые надлежит пройти Сыну Человеческому, и Его воскресение — все это различные аспекты той Божественной славы, которая была явлена миру в лице Единородного Сына Божия.

У Луки есть свое представление о славе Божией, которое проходит через его Евангелие в качестве сквозной темы. Когда Иисус родился в Вифлееме, пастухам предстал ангел Господень, *и слава Господня осияла их* (Лк. 2:9). Тут же вместе с ангелом явилось воинство небесное, воспевавшее: *Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!* (Лк. 2:14). Богоприимец Симеон, держа на руках Младенца Иисуса, называл Его светом к просвещению язычников и славой народа израильского (Лк. 2:32). От первого пришествия Сына Человеческого протягивается нить к Его второму пришествию, когда *Он приидет во славе Своей и Отца и святых Ангелов* (Лк. 9:26). Связующим звеном становится событие Преображения, следующее непосредственно за словами о втором пришествии. При торжественном входе Иисуса в Иерусалим звучат слова, перекликающиеся с песнью ангелов, прозвучавшей при Его рождении: *Благословен Царь, грядущий во имя Господне! мир на небесах и слава в вышних!* (Лк. 19:38). Наконец, уже после Своего воскресения Иисус, явившийся двум ученикам и не узнанный ими, говорит: *Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?* (Лк. 24:26).

4
МОИСЕЙ И ИЛИЯ

Почему рядом с Иисусом на горе появляются Моисей и Илия? Иоанн Златоуст указывает несколько причин: 1) поскольку одни принимали Иисуса за Илию, другие за Иеремию, а третьи за кого-либо иного из древних пророков, «то и являются главные пророки, чтобы видно было различие рабов от Господа»; 2) поскольку иудеи часто обвиняли Христа в преступлении закона и в богохульстве, то, «чтобы показать, что оба обвинения произошли от зависти... Он представляет мужей, прославившихся и исполнением закона, и ревностью к славе Божией»; 3) этим явлением Иисус «хотел научить учеников тому, что Он имеет власть над жизнью и смертью и владычествует над небом и землей»; потому и являются здесь и умерший (Моисей), и не испытавший смерти (Илия); 4) Моисей и Илия явились, «чтобы показать славу креста, утешить Петра и других учеников, боявшихся страдания, и ободрить их сердца. В самом деле, явившиеся два мужа не молчали, но говорили о славе, которую Он намерен был явить в Иерусалиме, то есть о страдании и о кресте, потому что страдание и крест всегда называются славой»[10].

[10] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 56, 1–2 (PG 58, 550–551). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 574–575.

Преображение Господне. *Миниатюра Евангелия Иверского монастыря. XI в.*

Нередко, в том числе и в научной литературе, Моисей и Илия трактуются как две символические фигуры, соответствующие часто употребляемой Иисусом формуле «закон и пророки» (Мф. 7:12; 22:40; Лк. 16:16): Моисей олицетворяет собой закон, Илия — пророков[11]. Эта интерпретация восходит к Оригену, утверждавшему, что «Моисей

[11] См., в частности: *Taylor V.* The Gospel according to St Mark. P. 390; *Plummer A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke. P. 251; *Schneider G.* Das Evangelium nach Lukas. S. 216.

представляет закон, а Илия — не столько себя самого, сколько собирательно всех пророков»[12]. Оригену следует блаженный Иероним: «Здесь показываются закон и пророки, которые непрестанно повторяющимися пророчествами провозвестили как страдание Господа, так и воскресение Его»[13].

Еще одна формула, которой соответствует явление Моисия и Илии, встречается в Евангелии от Луки: *Моисей и пророки* (Лк. 16:29, 31)[14]. Иисус неоднократно подчеркивал преемственность Своей миссии от миссии Моисея и пророков. В Нагорной проповеди Он говорил: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все* (Мф. 5:17–18). В то же время основная часть Нагорной проповеди построена по принципу противопоставления учения Иисуса тому, что говорилось в законе Моисеевом: *Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...* (Мф. 5:21–22, 27–28, 31–34, 38–39, 43–44). Учение Иисуса отнюдь не является лишь исправленной и дополненной версией закона Моисеева: по отношению к этому закону оно отличается радикальной новизной, в то же время сохраняя основные черты преемственности.

Отношение Иисуса к Моисею характеризуется тремя факторами. С одной стороны, Он признает ценность Моисеева закона и важность его исполнения.

[12] *Ориген*. Толкование на Евангелие от Матфея. 12, 38 (PG 13, 1069–1072).

[13] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 3, 17 (PL 26, 122). Рус. пер.: Ч. 16. С. 166–167.

[14] *Schürmann H.* Das Lukasevangelium. S. 557.

Иисус Навин и Аарон поддерживают Моисея под руки. *М. Д. Эверетт. XIX в.*

С другой — позволяет Себе уточнять и дополнять закон, а в некоторых случаях изменять или отменять отдельные его предписания. С третьей стороны, Иисус сознает, что Моисей остается главным авторитетом для Его противников — фарисеев и книжников, считающих себя Моисеевыми учениками (Ин. 9:28). Поэтому в беседах с ними Он апеллирует к авторитету Моисея, противопоставляя Свое понимание того, что сказал Моисей, их пониманию (например, Мф. 19:7–8 и Мф. 22:24–29).

Иисус отвергает притязания книжников и фарисеев на то, что они являются учениками и последователями Моисея. Он считает, что они незаконно присвоили себе право говорить от его имени: *На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак, всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают* (Мф. 23:2–3). Иисус считает Себя продолжателем дела Моисея и неверие иудеев в Его чудеса объясняет их непослушанием Моисею: *Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят* (Лк. 16:31). В Моисее Иисус видит Своего предтечу, который о Нем свидетельствовал: *Не думайте, что Я буду обвинять вас пред Отцем: есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете. Ибо если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?* (Ин. 5:45–47).

Значимость Моисея для Иисуса не ограничивается тем, что через него Бог дал израильскому народу то законодательство, которое Иисус пришел восполнить. Моисей, несомненно, важен для Иисуса не только как законодатель, но и как личность. В сцене Преображения Моисей представлен как явившийся к Иисусу для личной встречи, и этот фактор не следует преуменьшать. Связь между Моисеем и Иисусом не следует трактовать только в учительном или миссионерском аспекте, то есть рассматривая соотношение между их учением и миссией. Между ними, несомненно, была еще глубокая внутренняя связь, которая на страницах Евангелий раскрывается через многочисленные упоминания Иисусом Моисея и — особым образом — через рассказ об их встрече на горе Преображения.

Эта связь становится очевидной при сравнении евангельского повествования о Преображении с тем, что в книге Исход говорится о встрече Моисея с Богом на Синае (Исх. 24:1–16)[15]. И в том и в другом случае событие происходит на горе. С Иисусом на гору восходят Петр, Иаков и Иоанн, с Моисеем к горе приближаются Аарон, Надав и Авиуд. Преображение происходит *через шесть дней* после беседы Иисуса с учениками в Кесарии Филипповой; Моисей на горе в течение шести дней ожидает явления славы Божией. На горе Преображения ученики видят облако, и в рассказе о явлении Бога Моисею на Синае слава Божия сходит на гору в виде облака. Голос Божий и в том и в другом случае раздается из среды облака.

Наконец, наиболее очевидной и яркой параллелью между двумя событиями является сияние лица Моисея, ставшее

[15] См.: *Brandt P.-Y.* L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. P. 256–258, 336.

Моисей спускается с горы Синай. *Ф. Боль. XVII в.*

прямым следствием того опыта богообщения, которого он удостоился на Синае:

> *Когда сходил Моисей с горы Синая... то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог*

> *говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему. И призвал их Моисей, и пришли к нему Аарон и все начальники общества, и разговаривал Моисей с ними... И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лицо свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лицо Господа, чтобы говорить с Ним, тогда снимал покрывало... И видели сыны Израилевы, что сияет лицо Моисеево...* (Исх. 34:29–35).

В научной критике параллелизм между двумя повествованиями обычно объясняется литературной зависимостью одного от другого: рассказ из книги Исход якобы послужил моделью для рассказа о Преображении. Однако объяснение в терминах литературного моделирования основывается на явном или скрытом утверждении, что вся сцена Преображения — литературная фикция, плод воображения евангелистов-синоптиков или автора общего для них неизвестного первоисточника.

Между тем и три евангелиста, и апостол Петр в своем послании ссылаются на Преображение как *действительное событие*; при этом Петр подчеркивает, что был *свидетелем* этого события. Презумпция достоверности содержащихся в Евангелиях свидетельских показаний, которую мы с самого начала взяли в качестве основного метода нашего исследования, исключает возможность такого понимания, при котором евангелист представляется кабинетным ученым, сочиняющим то или иное повествование на основе имеющихся литературных моделей. Следовательно, черты сходства между двумя событиями следует искать в самих событиях, а не только в том, как они отражены в литературных источниках.

Преображение Господне. *Мозаичная икона. XII в.*

И в том и в другом случае речь идет о встрече человека с Богом лицом к лицу: в первом случае с Богом встречается Моисей, во втором — Иисус. Отличие Иисуса от Моисея заключается в том, что Иисус — Богочеловек. Моисей оказывается прообразом Иисуса (а вовсе не моделью, по

Преображение. *Икона из праздничного чина Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря. Ок. 1497 г.*

которой евангелисты создавали образ Иисуса, преобразившегося на горе).

Другим ветхозаветным прообразом Иисуса был Илия, который общался с Богом на горе Кармил (3 Цар. 18:42). Илия был вознесен на небо на огненной колеснице (4 Цар. 2:11) и, согласно пророчествам, должен был вернуться к израильскому народу *пред наступлением дня Господня, великого и страшного* (Мал. 4:5). Не случайно именно об этом спрашивают Иисуса ученики, сходя с горы: *Как же книжники говорят, что Илии надлежит прийти прежде?* И не случайно Иисус отвечает, что Илия *уже* пришел, имея в виду Иоанна Крестителя (Мф. 17:10–13).

В вопросе учеников отражено характерное для иудеев того времени смешение понятий. Ожидание Мессии имело эсхатологический характер, и многие думали, что Мессия придет в конце времен, непосредственно перед концом истории. Поэтому и пророчества, касающиеся прихода Илии, который должен предшествовать «дню Господню», переносили на событие пришествия Мессии[16]. Именно в контексте этих представлений, очевидно, ученики Иисуса и восприняли присутствие Илии рядом с Ним на горе Преображения.

[16] *Marcus J.* Mark. 8–16. P. 644–646.

5

ТРИ КУЩИ И ГОЛОС ИЗ ОБЛАКА

Реакцию Петра на таинственное явление Моисея и Илии рядом с Иисусом все три евангелиста описывают с незначительными вариациями. У Матфея Петр называет Иисуса «Господи» (κύριε), у Марка «Равви» (ραββί), у Луки «Наставник» (ἐπιστάτα). Слова *хорошо нам здесь быть* иллюстрируют то состояние духовного подъема и восторга, которое, очевидно, испытали все три ученика, однако, как это часто бывало в других случаях, только Петр оказывается способным выразить общее состояние.

Намерение сотворить три кущи (палатки) может показаться нелепым. Марк дает примечание: *ибо не знал, что сказать, потому что они были в страхе* (Мк. 9:6); а Лука*: не зная, что́ говорил* (Лк. 9:33). Отцы Церкви часто трактуют «кущи», упомянутые Петром, аллегорически — как указание на небесные скинии, уготованные уверовавшим в Иисуса[17], или как символ трех лиц Святой Троицы: «...Устрой три палатки, и именно: одну — Отцу, [другую] — Сыну,

[17] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 56, 3 (PG 58, 553). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 578; *Иероним.* Толкование Трактат на Евангелие от Марка. 6 (CCSL 78, 483); *Кирилл Александрийский*. Фрагменты. 200 (TU 61, 218).

Праздник кущей (суккот). *М. Шагал. XX в.*

и [третью] — Святому Духу, чтобы в твоем сердце был один общий покров для Тех, Божество Которых едино»[18].

Некоторые ученые полагают, что евангельский рассказ о Преображении имеет связь с праздником кущей, или суккот (евр. סכות *sukkôṯ*)[19]. Этот осенний праздник установлен в воспоминание о блуждании израильского народа по пустыне: по традиции, в праздник кущей полагалось выходить из дома и в течение семи дней жить в шатрах (палатках, скиниях). С этим праздником было связано и пророчество Исаии: *И сотворит Господь над всяким местом горы́ Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров* (חפה *ḥuppā*). *И будет шатер* (סכה *sukkā*) *для осенения днем*

[18] *Иероним*. Толкование на на Евангелие от Матфея. 3, 17 (PL 26, 122). Рус. пер.: Ч. 16. С. 167.

[19] *Boobyer G. H.* St. Mark and the Transfiguration Story. P. 76–79; *Riesenfeld H.* Jésus transfiguré. P. 146–205; *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke (I–IX). P. 801.

от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя (Ис. 4:5–6). Данное пророчество имеет в себе черты, сближающие его со сценой Преображения (образы горы, облака, блистания, скинии). Возможно, предлагая Иисусу поселиться вместе с Моисеем и Илией в шатрах, Петр сознательно или подсознательно имел в виду указанную традицию.

Во всяком случае, его слова свидетельствуют о желании продлить то особое духовное состояние, которое он и другие ученики испытали, когда увидели Иисуса преобразившимся. Вряд ли их следует интерпретировать, как делают некоторые ученые[20], в том смысле, что Петр ставил Иисуса, Моисея и Илию на один уровень. Если бы это было так, он обратился бы к троим сразу, а не к одному Иисусу, Которого (и только Его) назвал Господом, Учителем или Наставником.

Голос, звучащий из облака, произносит слова, идентичные тем, которые прозвучали в момент крещения Иисуса от Иоанна (Мф. 3:17; Мк. 1:11; Лк. 3:22). Эти слова евангелисты передают с незначительными вариациями, обусловленными, возможно, различиями в переводе на греческий того, что ученики услышали на еврейском или арамейском. У Матфея и Марка Сын Божий назван возлюбленным (ἀγαπητός), у Луки, согласно чтению ряда рукописей, избранным (ἐκλελεγμένος). Труднопереводимое выражение ἐν ᾧ εὐδόκησα (буквально «к Которому Я благоволю», от εὐδοκέω — «хорошо думать о ком-то», «быть довольным», «одобрять», «благоволить») имеется только у Матфея.

В словах *Сей есть Сын Мой возлюбленный* иногда усматривают аллюзию на библейское повествование о принесении Авраамом в жертву Исаака: это повествование

[20] См., напр.: *Heil J. P.* The Transfiguration of Jesus. P. 209.

в христианской традиции воспринимается как прообраз крестной смерти Иисуса. Оно начинается со слов Бога, обращенных к Аврааму: *Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе* (Быт. 22:2). Здесь несколько смысловых совпадений с рассказом о Преображении: 1) речь идет о сыне, который должен быть принесен в жертву; 2) это единственный сын; 3) это любимый сын; 4) действие происходит на горе. Аврааму Бог говорит: *Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня* (Быт. 22:12). А Бог Отец, согласно апостолу Павлу, это *Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас* (Рим. 8:32). Вся сцена Преображения имеет прямое отношение к теме жертвы, которую Сын Божий должен принести по послушанию воле Отца. Слова Отца, прозвучавшие на горе Преображения, приобретают особый смысл в общем контексте евангельского учения о взаимоотношениях между Отцом и Сыном и о крестной жертве Сына Божия.

Крещение. *А. Верроккьо. Ок. 1472–1475 гг.*

Слова *Его слушайте* присутствуют у всех трех евангелистов. Именно эти слова, несущие в данном эпизоде основную нравственную нагрузку, отличают то, что услышали ученики на горе Преображения, от того, что прозвучало в момент крещения Иисуса в Иордане. Если там Бог Отец торжественно объявлял людям, что перед ними — Его

возлюбленный Сын, то здесь помимо этого Он призывал учеников слушать Его.

Отметим, что ни один из трех учеников, присутствовавших с Иисусом на горе Преображения, по-видимому, не был свидетелем сцены Его крещения от Иоанна и, следовательно, не мог слышать слова, прозвучавшие тогда. Сейчас эти слова звучат как напоминание о том, что Иисус имеет благоволение у Отца и потому ученики должны слушаться Его.

Такое напоминание особенно необходимо перед страданиями, о которых Иисусу говорят Моисей и Илия и о которых Он Сам говорит ученикам. На кресте Иисус будет взывать к Отцу: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46; Мк. 15:34). В ответ на этот крик ни Он, ни окружающие ничего не услышат. Для того, чтобы в тот момент ученики не подумали, что Иисус лишился благоволения Отца или что Отец оставил Его, на горе Преображения для них звучит укрепляющий и ободряющий их голос Божий. Он напоминает о том, что ученики должны находиться в послушании у Иисуса, подобно тому как Сам Иисус находился в полном послушании у Отца и *смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной* (Флп. 2:8).

Все евангелисты, каждый по-своему, говорят о том, что явление Иисуса в славе привело учеников в страх. Марк говорит, что ученики были охвачены страхом (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένετο), Лука — что они *устрашились* (ἐφοβήθησαν), *когда вошли в облако*, Матфей — что они упали на лицо и *очень испугались* (ἐφοβήθησαν σφόδρα). Во всех трех случаях употреблены слова, производные от φόβος («страх», «ужас»). Этим термином в греческом языке обозначается сильный испуг. Но это же слово употребляется в греческой Библии для обозначения страха Божия — того трепета перед Богом,

который является одним из наиболее характерных выражений глубокого религиозного чувства.

Тема страха в его религиозном аспекте присутствует во всех Евангелиях, но с особенной последовательностью она развивается в Евангелии от Луки. Когда Захарии явился ангел, *страх напал на него*, но ангел сказал ему: *Не бойся* (Лк. 1:12–13). Явившийся Марии ангел, увидев, что Она смутилась, сказал ей: *Не бойся, Мария* (Лк. 1:30). После того как Захария нарек имя своему сыну Иоанну, *был страх на всех живущих вокруг них* (Лк. 1:65). Пастухам на поле предстал ангел, *и слава Господня осияла их; и убоялись страхом великим. И сказал им ангел: не бойтесь...* (Лк. 2:9–10). Когда Иисус исцелил расслабленного, *ужас объял всех, и славили Бога и, быв исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне* (Лк. 5:26). А когда Он воскресил сына вдовы, *всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой* (Лк. 7:16).

Страх и удивление вызывает в учениках чудо усмирения бури (Лк. 8:25). Когда женщины пришли ко гробу Иисуса и не увидели там Его тела, *вдруг предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, сказали им: что вы ищете живого между мертвыми?* (Лк. 24:4–5).

Преображение включено в цепь событий, реакцией на которые становится страх — не только эмоциональный, но и религиозный. В ответ на этот страх Иисус, согласно Матфею, говорит ученикам: *встаньте и не бойтесь* (Мф. 17:7). Подняв лица, они не видят перед собой никого, кроме одного Иисуса — в привычном для них облике земного человека.

Когда Иисус с учениками сходит с горы, Он запрещает им кому-либо рассказывать о видении до тех пор, пока Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. Этими словами

Преображение. *Икона. 1685 г.*

устанавливается связь между Преображением и главным событием евангельской истории — воскресением Иисуса. На горе Преображения ученики увидели тот Его лик, который ранее был им незнаком; они увидели Его в той славе, о которой ранее лишь слышали от Него. Им предстояло не только стать свидетелями Его предельного уничижения, страдания и смерти, но и увидеть Его воскресшим. И они должны будут узнать Его в том новом облике, который будет отличаться и от Его обычного человеческого облика, и от того, который они увидели на горе Преображения.

Преображение имеет связь также со вторым пришествием Иисуса и с тем, что за ним должно последовать. Апостол Павел пишет об этом так: *Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15:51–53). Преображенное состояние плоти Иисуса является залогом и прообразом того нетления и изменения, которое ожидает людей *при последней трубе*. Сам Иисус об этом новом состоянии, ожидающем людей, говорил: *Тогда праведники воссияют,* как солнце, *в Царстве Отца их* (Мф. 13:43).

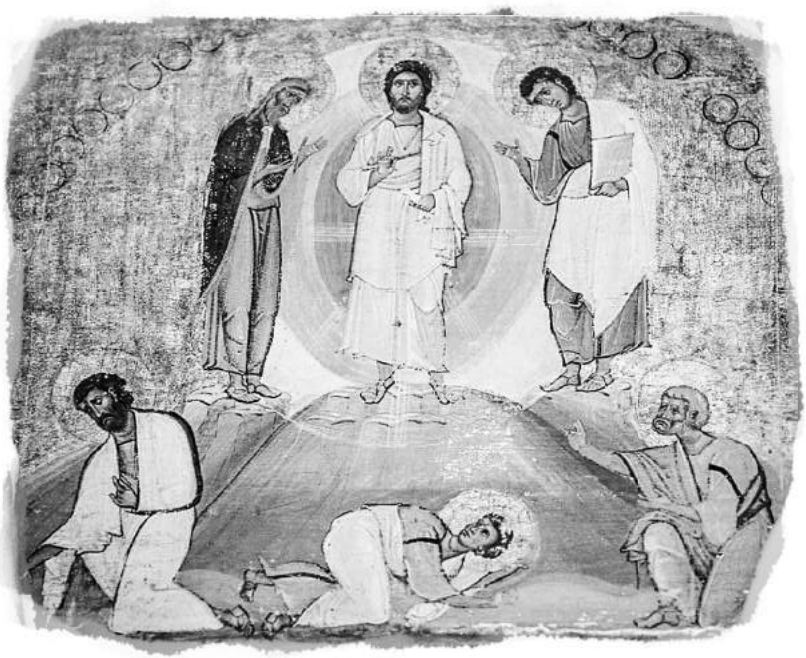
6

ПРИРОДА БОЖЕСТВЕННОГО СВЕТА

Какова природа света, который увидели ученики на горе Преображения? Был ли этот свет внутренним сиянием, исходившим от Самого Иисуса, или свет осиял Его откуда-то извне, подобно тому как извне прозвучал голос Отца? Евангелия вполне однозначно свидетельствуют о том, что Сам Иисус был источником исходившего из Него света, который охватывал все Его естество[21]. Иисус восходит на гору в Своей человеческой плоти — той, которая по внешнему виду ничем не отличалась от плоти других людей. Преображение этой плоти Иисуса созерцают ученики. При этом преображается не только Его лицо, но и одежда — обычная одежда из простой ткани, сделанная человеческими руками, которую Он носил и до, и после описанного события.

Блаженный Иероним подробно рассматривает природу изменения, которое произошло с лицом и телом Иисуса, а также с Его одеждой. Он считает, что лицо Иисуса осталось прежним, узнаваемым, материя Его тела не изменилась, но ученикам был явлен тот вид, который оно приобретет при втором пришествии Христа, когда Он придет во славе:

[21] *Lee D.* Transfiguration. P. 17.



Преображение. *Икона. XII в.*

Он явился апостолам таким, каким будет во время суда. А слова евангелиста *преобразился пред ними* пусть никто не понимает в том смысле, что Он утратил прежний вид и лицо или утратил действительное тело (veritatem corporis) и принял тело или духовное, или воздушное... Там, где делается указание на сияние лица и описывается блеск одежды, не уничтожается сущность, а только изменяется внешнее прославление. Просияло лицо Его, как солнце. Несомненно, что Господь преобразился в тот славный вид (ea gloria), в котором впоследствии Он придет в Царстве Своем. Преображение присоединило сияние, но не устранило Его лица[22].

[22] *Иероним*. Толкование на Евангелие от Матфея. 3, 17 (PL 26, 121–122). Рус. пер.: Ч. 16. С. 165–166.

Было ли сияние, которое увидели ученики на горе Преображения, естественным или сверхестественным? И отличался ли свет, исходивший от лица и одежд Иисуса, от того света, который исходил от лица Моисея после встречи с Богом на Синае? Иоанн Златоуст считает, что свет, которым просиял Иисус, был особенным: он сравнивается с солнцем лишь потому, что людям неизвестно более яркое светило; если бы свет этот не был чрезвычайным, ученики смогли бы выдержать его и не пали бы ниц[23].

В восточно-христианской традиции этому вопросу было уделено особое внимание. Развивая новозаветное учение о том, что *Бог есть свет* (1 Ин. 1:5), Григорий Богослов говорит: «Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу. Он — то же в духовном мире, что солнце — в чувственном»[24]. Вся библейская история и вся жизнь Церкви вплоть до вхождения в эсхатологическое Царство Божие рассматриваются Григорием как непрерывная цепь самораскрытий Божества через явления Божественного света. Одним из звеньев этой цепи является Преображение:

> Светом была и данная первородному первородная заповедь (Быт. 2:16–17)... Светом — и прообразовательный и соразмерный с силами принимающих писаный закон, предначертывающий истину и тайну великого света, почему и лицо Моисея прославляется им (Исх. 34:29–35)... Светом было и явившееся

[23] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 56, 4 (PG 58, 555). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 2. С. 580.

[24] *Григорий Богослов.* Слово 40, 5 (SC 358, 204–206). Рус. пер.: Т. 1. С. 462.

Моисею из огня то, что опаляло, но не сжигало куст (Исх. 3:2)... Светом — путеводившее Израиль в столпе огненном (Исх. 13:21)... Светом — похитившее Илию на огненной колеснице и не опалившее похищаемого (4 Цар. 2:11). Светом — облиставшее пастухов, когда вневременный свет смешался с временным (Лк. 2:9). Светом — и свет звезды, идущей в Вифлеем, чтобы... направить волхвов и указать на свет, Который и превыше нас, и с нами (Мф. 2:9). Светом — и явленное ученикам на горе Божество, едва не оказавшееся слишком сильным для зрения[25].

Преподобный Симеон Новый Богослов. *Икона. XX в.*

В XI веке теме Божественного света уделяет особое внимание Симеон Новый Богослов, который не только теоретически осмысливал тему созерцания Божественного света, но и описывал собственный опыт такого созерцания. О своем первом видении света, относящемся к периоду юности, он повествует, говоря о себе в третьем лице:

> Однажды, когда он стоял и произносил «Боже, милостив буди ми грешному», скорее умом, чем устами, внезапно явилось сверху обильно Божественное осияние и наполнило все место. Когда это произошло,

[25] *Григорий Богослов*. Слово 40, 6 (SC 358, 206–208). Рус. пер.: Т. 1. С. 462–463.

> юноша перестал сознавать себя и забыл, был ли он в доме и находился ли под крышей. Ибо отовсюду видел он только свет... Всецело пребывая в нематериальном свете и, как казалось, сам сделавшись светом и забыв обо всем мире, он преисполнился слез, несказанной радости и ликования. Потом на небо взошел ум его и другой свет увидел — ярче того, который был поблизости[26].

В другом месте, после описания первого видения Божественного света[27], Симеон говорит о втором видении, когда луч возник в его уме и свет сошел на его голову в образе небольшого «пламеновидного облака»[28]. Затем он описывает последующие видения, давая понять, что на протяжении его жизни их было много:

> Все чаще видел я свет, иногда внутри меня... иногда же вне, когда являлся он издалека, а то и вовсе скрывался и, скрываясь, причинял мне непереносимую скорбь, ибо я думал, что он больше вообще не явится. Но когда я снова плакал и рыдал и показывал всяческое странничество, послушание и смирение, тогда он вновь являлся как солнце, разгоняющее густоту облака и мало-помалу показывающееся ласковым и шаровидным[29].

---

[26] *Симеон Новый Богослов.* Слово огласительное. 22, 88–100 (SC 104, 370–372).

[27] *Его же.* Благодарение. 1, 87–113 (SC 113, 310–312).

[28] Там же. 1, 135–137 (SC 113, 314).

[29] Там же. 1, 172–180 (SC 113, 320).

Описанный Симеоном личный духовный опыт включал видения Божественного света, напоминающие то, о котором повествуют евангелисты-синоптики. Божественный свет в понимании Симеона Нового Богослова — это не ангел и не какое-либо существо или явление[30]. Согласно Симеону, Божественный свет есть Сам Бог в Его откровении человеку[31]. Довольно часто Симеон также говорит о видениях Христа как света[32]. Описываемый Симеоном свет не есть физический или материальный феномен: Симеон определяет его как нематериальный[33], «простой и безвидный, совершенно несложный, бестелесный, неделимый»[34]. Симеон подчеркивает, что Божественный свет — за пределами любых категорий материи или формы, как и за пределами человеческой речи и понимания: это «сокровище невыразимое, неизреченное, бескачественное, бесколичественное, безвидное, нематериальное, не имеющее формы, оформленное лишь невыразимой красотой, все простое как свет, который превыше всякого света»[35].

В XIV веке в Византии вокруг опыта созерцания Божественного света, который описывали в своих сочинениях Симеон Новый Богослов и другие писатели-аскеты, возникли споры. Варлаам Калабрийский, монах-гуманист, впоследствии перешедший в католичество, утверждал, что свет, созерцаемый монахами во время молитвы, имеет

[30] *Его же.* Гимн. 17, 238 (SC 174, 30).

[31] *Его же.* Гимн. 45, 6 (SC 196, 102).

[32] *Его же.* Гимны. 51, 15 (SC 196, 186); 25, 145–151 (SC 174, 266); Слово нравственное. 4, 263 (SC 129, 26) и др.

[33] *Его же.* Гимны. 38, 64 (SC 174, 472); 51, 141 (SC 196, 22); Слово нравственное. 11, 176 (SC 129, 342) и др.

[34] *Его же.* Гимн. 13, 41–42 (SC 156, 260).

[35] *Его же.* Слово нравственное. 11, 174–177 (SC 129, 342).

материальную природу. С опровержением этого мнения выступил Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, который доказывал, что Божественный свет по своей природе является нематериальным, нетварным и Божественным.

Свое понимание Фаворского света Палама развивал в контексте учения о сущности и энергиях (действиях) Божиих. Согласно Паламе, Бог по Своей сущности является невидимым и непостижимым, однако благодаря Своим действиям в мире может быть видимым и постижимым для человека. Божественный свет, согласно Паламе, есть энергия Божия, изменяющая и преображающая человека: созерцая Божественный свет, человек видит Самого Бога. При этом Бог продолжает оставаться невидимым:

> Конечно, *Бога не видел никто* (Ин. 1:18) и не увидит, ни человек, ни ангел, — но постольку, поскольку ангел и человек видят чувственно или умственно... Впрочем, даже самому видению в духе всепревосходящий Божественный свет является лишь в еще более совершенной мере сокровенным... А что я называю здесь той сокровенностью? Самый блеск оного света, непостижимо пользующийся как веществом взором смотрящего, обостряющий через единение духовное око и делающий его все более способным вместить самого себя, никогда во всю вечность не перестанет осиявать его все более яркими лучами, наполнять его все более сокровенным светом и озарять собою то, что вначале было темным[36].

[36] *Григорий Палама.* Триады. II, 3, 31. С. 218–219.

Не удивительно, что в споре между Варлаамом и Григорием Паламой центральное место заняла интерпретация евангельского рассказа о Преображении Иисуса Христа. Этот рассказ Григорий Палама использовал в качестве основного аргумента в пользу своего учения о Божественном свете. По его словам, преобразившись перед учениками, Иисус приоткрыл перед ними завесу, за которой скрывалось Его Божественное естество с присущим ему изначальным светом:

Святой Григорий Палама. *Икона. Северная Греция. Нач. XV в.*

> Не иное какое сияние показал Он, но то, которое имел в Себе сокрытым. Имел же Он скрытое под плотию сияние Божественного естества, так что тот Свет является Светом Божества и не есть созданный... Христос, преобразившись, не воспринял тогда нечто, чем не был (до того), и не изменился в нечто, чем не был (прежде), но сделал это, являя Своим ученикам то, чем Он был, открывая им глаза и делая их из слепых зрячими. Иисус Христос преобразился на горе, не восприняв что-либо и не изменившись во что-либо новое, чего до того не имел, но показав ученикам Своим только то, что у Него уже было, отверзши очи их и сделавши их из слепцов зрячими... Итак, свет этот не есть свет чувственный, и созерцавшие его видели его не просто чувственными очами, но измененными силой

> Божественного Духа: они изменились и только таким образом увидели перемену: не которая только что [появилась], но которую Он воспринял от самого приобщения к нашей природе[37], обóженной единением со Словом Божиим...[38]

Григорий Палама отмечает, что Божественный свет был явлен ученикам в то время, когда Иисус молился: «...этим показано, что родительницей сего блаженного видения была молитва, что блистание происходило и являлось от соединения ума с Богом и что оно подается всем тем, которые, при постоянном упражнении в подвигах добродетели и молитвы, устремляют ум свой к Богу». По словам Григория, «истинную красоту свойственно созерцать только очищенному умом; пристально же взирающий на сияние ее принимает как бы некое участие в ней, как бы начертывает некоторый яркий луч на своем лице». В качестве примера он приводит Моисея, чье лицо преобразилось от собеседования с Богом. При этом, однако, отмечается существенная разница между Моисеем и Иисусом: первый «не сам произвел, а только потерпел преображение», второй же «Сам от Себя имел тот свет». У Иисуса Христа «слава, происходящая от Божества, явилась на Фаворе присущей и плоти Его, по причине ипостасного единения» человеческой плоти с Божеством[39].

В суммарном изложении учение восточных отцов Церкви о природе света, явленного ученикам в момент

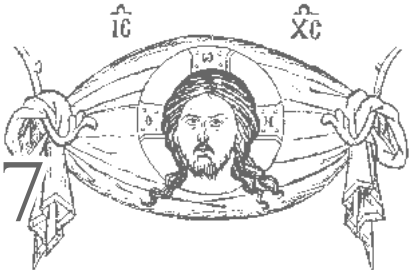
---

[37] Буквально: «закваске».

[38] *Григорий Палама.* Беседа 34, на Преображение Господне (PG 151, 433). Рус. пер.: Т. 2. С. 90.

[39] Там же. (PG 151, 432). Рус. пер.: Т. 2. С. 88–89 (перевод уточнен по оригинальному тексту).

Преображения, может быть изложено в следующих тезисах: 1) Бог по Своей природе является светом; 2) свет, присущий Богу, имеет нетварный и нематериальный характер; 3) этот свет присущ самому естеству Бога, Его сущности; 4) Божественный свет, созерцаемый людьми, является энергией Божией (действием Божиим), имеющей сверхъестественный характер; 5) этот свет сравнивается с солнцем лишь по аналогии: он ярче солнечного света и имеет иную природу; 6) преобразившись перед учениками, Иисус позволил им увидеть тот свет, который был изначально присущ Ему как предвечному Слову Божию; 7) этот свет, присущий Его Божественной природе, был свойством также Его человеческой природы в силу нерасторжимого соединения в Нем обеих природ; 8) в обычной жизни этот свет был скрыт завесой (покрывалом) плоти, в момент Преображения он был явлен ученикам; 9) при этом Иисус не претерпел никакого изменения, не стал тем, чем не был: изменение коснулось лишь свидетелей чуда, у которых открылись духовные очи, благодаря чему они увидели то, что ранее было от них сокрыто; 10) лицо Моисея сияло отраженным светом, тогда как лицо Иисуса являло Его собственный, присущий Ему свет.



7. ПРЕОБРАЖЕНИЕ БОГОЧЕЛОВЕКА И ОБОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Рассказ о Преображении сыграл существенную роль в формировании церковного учения об обóжении человека.

Термин «обожение» не встречается в Священном Писании и редко употребляется в современной христианской проповеди. Гораздо чаще проповедники говорят о спасении как цели христианской жизни: этот термин указывает прежде всего на спасение *от* чего-то — от греха, от власти диавола, от смерти и ада. Однако в восточно-христианской традиции спасение воспринималось не только как исправление последствий грехопадения, как освобождение от власти диавола, но прежде всего как осуществление той цели, к достижению которой человек призван как сотворенный по образу и подобию Божию. Для описания этой цели и средств к ее достижению греческие отцы использовали термин «обожение» (θέωσις). В основе же своей учение об обожении — не что иное, как учение о спасении, только выраженное на языке восточно-христианского богословия.

Тема обожения уходит корнями в новозаветное учение о том, что люди призваны стать *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:4). В основу учения греческих отцов об обожении легли также слова Христа, в которых Он

называл людей богами (Ин. 10:34); слова Иоанна Богослова об усыновлении людей Богом (Ин. 1:12) и о подобии Божием в человеке (1 Ин. 3:2); многочисленные тексты апостола Павла, в которых развивается библейское учение об образе и подобии Божием в человеке (Рим. 8:29; 1 Кор. 15:49; 2 Кор. 3:18; Кол. 3:10), учение об усыновлении людей Богом (Гал. 3:26; 4:5), о человеке как храме Божием (1 Кор. 3:16), о прославленном состоянии спасенных людей после воскресения, когда человечество будет преображено и восстановлено под своим Главой — Христом (Рим. 8:18–23; Еф. 1:10) и когда Бог будет *все во всем* (1 Кор. 15:28).

Эти новозаветные идеи получили развитие уже у богословов II века. Игнатий Антиохийский называет христиан богоносцами[40] и говорит об их единении с Богом, причастности Ему[41]. У Иринея Лионского мы находим формулы, подчеркивающие взаимосвязь между боговоплощением и уподоблением человека Богу: «(Слово Божие) сделалось тем, что мы есть, дабы нас сделать тем, что есть Он»[42]; «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»[43].

Учение об обожении играло важную роль в полемике IV века против арианства. Классическая формула, выражающая обожение человека, содержится у Афанасия:

---

[40] *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефесянам. 9, 2 (SC 10, 78). Рус. пер.: С. 311.

[41] Там же. 4, 2 (SC 10, 72). Рус. пер.: С. 309.

[42] *Ириней Лионский.* Против ересей. 5, предисловие (PG 7, 1120). Рус. пер.: С. 446.

[43] Там же. 3, 19, 1 (SC 211, 374). Рус. пер.: С. 292–293.

«(Слово) вочеловечилось, чтобы мы обожились»[44]. В другом месте Афанасий говорит о Христе: «Ибо сделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить»[45]. Для Афанасия, как и для других отцов эпохи Вселенских Соборов, единственное основание обожения человека — это воплощение Слова Божия. Афанасий подчеркивает онтологическую разницу между, с одной стороны, нашим усыновлением Богу и обожением и, с другой, сыновством и Божеством Христа: в окончательном обожении «мы делаемся сынами не подобно Ему, не по естеству и не в прямом смысле, но по благодати Призвавшего»[46].

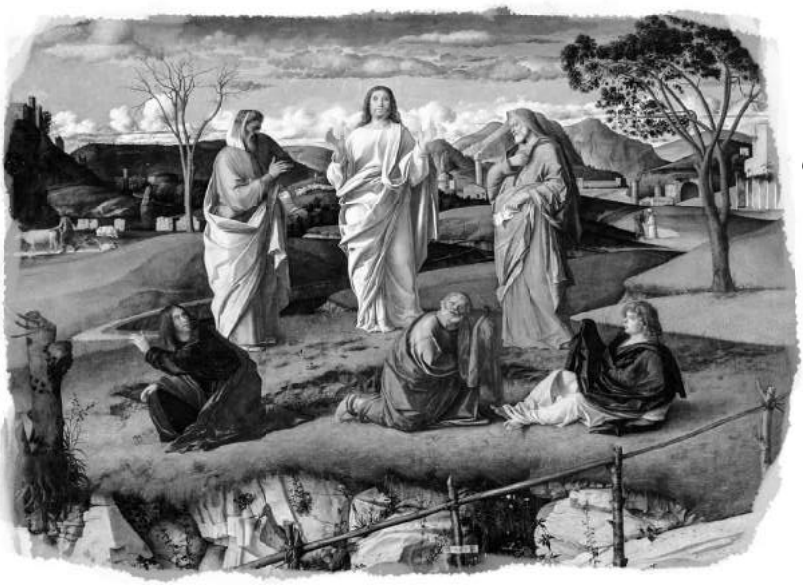
Каким образом событие Преображения Господня подтверждает это учение? Оно показывает, что человеческая плоть способна вместить в себя Бога, так что клетки материального тела могут быть наполнены, пронизаны Божественным присутствием. Иисус Христос — предвечное Божественное Слово, ставшее *плотию* (Ин. 1:14). Преобразившись перед учениками, Христос не явился им в некоем ином облике (не случайно блаженный Иероним подчеркивал, что Его тело и лицо остались прежними, но наполнились Божественной славой): Он оставался в той же плоти, в какой родился и жил среди людей. Но эта плоть оказалась способной полностью преобразиться, и через нее Божественный свет был явлен людям.

Человеческая плоть Христа не отличается от плоти любого другого человека. Согласно православному учению, человек, соединившийся с Богом, может преобразиться по подобию Христа. Современный богослов пишет:

[44] *Афанасий Александрийский.* Слово о воплощении Бога Слова. 54, 2 (PG 25, 192). Рус. пер.: Т. 1. С. 260.

[45] *Его же.* К Адельфию. 4 (PG 26, 1077). Рус. пер.: Т. 3. С. 306.

[46] *Его же.* Против ариан. 3, 19 (PG 26, 361). Рус. пер.: Т. 2. С. 394.



Преображение. *Д. Беллини. Ок. 1490 г.*

Бог стал человеком, стал телом, живет в теле, сияет из тела, чтобы показать, что и тело, что и материя — для Господа... Преображением Своим Господь показал, что и тело создано для того, чтобы быть обиталищем и проводником вечного и несотворенного света Божия, что весь Бог живет в нем, через него и им. Как новый Адам, Господь этим показал, что человеческое тело для того и создано, чтобы в нем жил Бог, и светит, и лучится из него, преображая его из силы в силу и из славы в славу. Господь Христос стал человеком для того, чтобы Собою как Богочеловеком... преобразить человека в благодатного Богочеловека. Как это? При помощи Святых Тайн и святых добродетелей все человеческое существо объять Богом, исполнить Богом, пронизать светом Божественным, обожить. И это сбывается с каждым верующим в Церкви, которая и есть тело Богочеловека и как таковая всегда полна преображающей

> силы, всегда излучает из себя и через себя Божественный свет и им преобразует, охристовляет, обогочеловечивает членов Церкви... Церквь постоянно живет Богочеловеком и всем, что принадлежит Ему, ибо весь Он и все Ему принадлежащее продолжается в Церкви через все века веков, даже и само Преображение Его. Несмотря на то что это личное переживание Спасителя, Преображение становится в Церкви соборным переживанием[47].

Отцы Церкви свидетельствуют, что преображение человеческого естества через соединение с Христом является опытом, который может быть доступен человеку в земной жизни. Для Симеона Нового Богослова видение Божественного света является одним из выражений того опыта обожения, которого человек достигает через причащение Тела и Крови Христа и через святость жизни. Подобно тому как тело и кровь Христа в таинстве Причащения входят внутрь естества человека, проникая в клетки его тела, Божественный свет не только озаряет человека извне или сверху, но и наполняет собой его тело, преображая все его члены:

> Мы делаемся членами Христовыми, а Христос — нашими членами:
> И рука у меня, несчастнейшего, и нога — Христос.
> А рука Христова и нога Христова — это я, несчастный.
> Я двигаю рукой, и рука моя есть весь Христос, —
> Ибо Божественное Божество ты должен считать неделимым, —

[47] *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. С. 343.

Я двигаю ногой, и вот, она блистает, как Он.
Не говори, что я богохульствую, но прими это
И поклонись Христу, делающему тебя таким!
Ибо если и ты пожелаешь, сделаешься членом Его.
И таким образом все члены каждого из нас в отдельности
Сделаются членами Христа, а Христос — нашими членами;
И все неблагообразные [члены] Он сделает благообразными[48],
Украшая их красотой Божества и славой,
А мы тогда сделаемся богами, сопребывающими с Богом...[49]

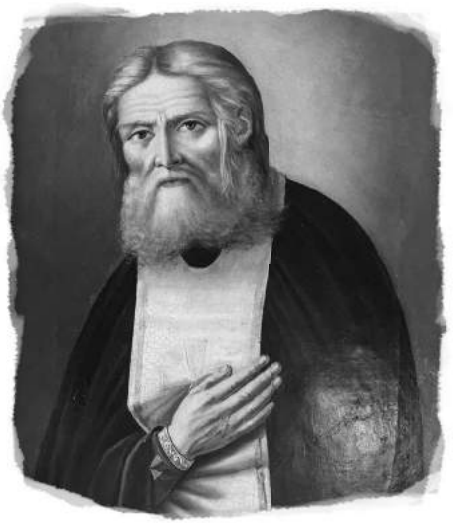
Согласно Симеону, Божественный свет можно не только видеть, но и вкушать, с ним можно соединяться не только интеллектуально или духовно, но и физически. При этом Симеон не считает свой опыт экстраординарным: он уверен, что всякий желающий может получить такой опыт, если будет веровать в Иисуса, причащаться Его Тела и Крови и вести добродетельный образ жизни[50].

О том, что опыт подобного рода может оказаться доступен не только святым, но и простым верующим, свидетельствует беседа русского подвижника XIX века Серафима Саровского с помещиком Николаем Мотовиловым. Во время этой беседы святой преобразился перед своим посетителем подобно Иисусу, преобразившемуся перед учениками. Мотовилов вспоминает:

[48] Симеон использует выражение апостола Павла из 1 Кор. 12:23–24.

[49] *Симеон Новый Богослов.* Гимн. 15, 141–154 (SC 156, 288–290).

[50] См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Симеон Новый Богослов. С. 149–153.



Преподобный Серафим Саровский. *Живопись. Кон. XIX в.*

Когда же я спросил его, великого старца Серафима: «Как же я и почему именно узнаю, что я в Духе Божием или нет?» — то он, возложив руки свои на плечи мне, сказал: «Да вот, Ваше Боголюбие, мы оба теперь с вами в полноте Духа Божия. Что же вы мне, убогому Серафиму, в глаза не глядите?» Я ответил: «Не могу, потому что из них молнии светятся, и у меня глаза ломит, и я не могу смотреть на вас, батюшка отец Серафим, потому что вы светлее солнца». И он сказал мне: «Да ведь солнца нет и день-то пасмурный, то как же это?» Я отвечал: «Знаю, что солнца нет и что пасмурный день, но ваше лицо светлее солнца стало и глазам моим больно; свет этот колет их, и мне нельзя смотреть на вас». И он отвечал, склонившись главою своею над правым ухом моим: «Да и вы ведь и сами точно в таком же именно свете находитесь благодатном, а то бы и видеть вам того на мне нельзя было»[51].

* * *

В православной традиции Преображение Господне — один из двенадцати главных церковных праздников. В богослужебных текстах этого праздника находит отражение и развитие тема обожения. Преображение воспринимается как свидетельство того обожения человеческого естества,

[51] О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. С. 25.

которое произошло в лице Христа благодаря соединению Его Божественной природы с человеческой. Обожение распространяется на всех людей, поскольку благодаря боговоплощению для каждого человека открывается возможность достичь этого состояния:

Днесь Христос на горе Фаворстей, Адамово пременив очерневшее естество, просветив богосодела[52].	Сегодня Христос на горе Фаворской, изменив почерневшее естество Адама и наполнив светом, обоготворил его.
Во всего Адама облекся Христе, очерневшее изменив, просветил еси древле естество, и изменением зрака Твоего богосоделал еси[53].	Во всецелого Адама Ты облекся, Христос, почерневшее прежде естество его Ты, изменив, наполнил светом и изменением образа Твоего обоготворил его.
Неприступною славою, на горе явлься неизреченно Фаворстей, неодержимый и незаходимый Свет, Отчее сияние, тварь уяснив, человеки обожи...[54]	Необъемлемый и незаходящий Свет, сияние Отца, явился на горе Фаворской в неприступной славе: озарив творение, Он обожил людей...

Преображение Христа в богослужебных текстах рассматривается как предвестие того изменения, которое, по слову апостола Павла, ожидает верных при втором пришествии Христа (1 Кор. 15:51–52):

[52] Минея. Преображение Господне. Малая вечерня. Стихира на стиховне.

[53] Там же. Утреня. Канон 1-й. Песнь 3.

[54] Там же. Канон 1-й. Песнь 8.

Преображение Господне. *Миниатюра. XIII в.*

Человеческое изменение, еже со славою Твоею, Спасе, второе и страшное Твоего пришествия показуяй, на горе Фаворстей преобразился еси...[55]

Показывая изменение, которое произойдет с людьми при втором и страшном Твоем пришествии во славе, Ты преобразился на горе Фаворской...

Таким образом, для Православной Церкви праздник Преображения — не просто воспоминание об одном из важных событий евангельской истории, но еще и повод напомнить верующим о том, что такое событие может произойти с каждым из них. Прощаясь с учениками, Иисус говорил им: *Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит* (Ин. 14:12). Опыт Иисуса, в том числе чудеса, которые Он совершал, может быть повторен в опыте верующих в Него. Подтверждениями этого тезиса наполнена вся история Церкви.

[55] Там же. Седален по 1-м стихословии.

Глава 7
ВОСКРЕШЕНИЯ МЕРТВЫХ

Исцеления, совершённые Иисусом, стали свидетельством Его власти над болезнями. Изгнание бесов из одержимых свидетельствовали о Его власти над миром бесплотных духов. Хождение по воде, усмирение бури, насыщение пяти и четырех тысяч подтверждали власть Иисуса над природой. Преображение явило божественный лик Иисуса и Его славу ученикам, которые до того видели Его только в облике обычного земного человека.

Но есть еще один вид чудес — тот, который показывает Его власть над жизнью и смертью. В Евангелиях описано три чуда, относящихся к этому виду: воскрешение дочери Иаира, воскрешение сына вдовы Наинской и воскрешение Лазаря. Все три имеют прямую смысловую связь с главным событием всего евангельского цикла — воскресением Иисуса Христа.

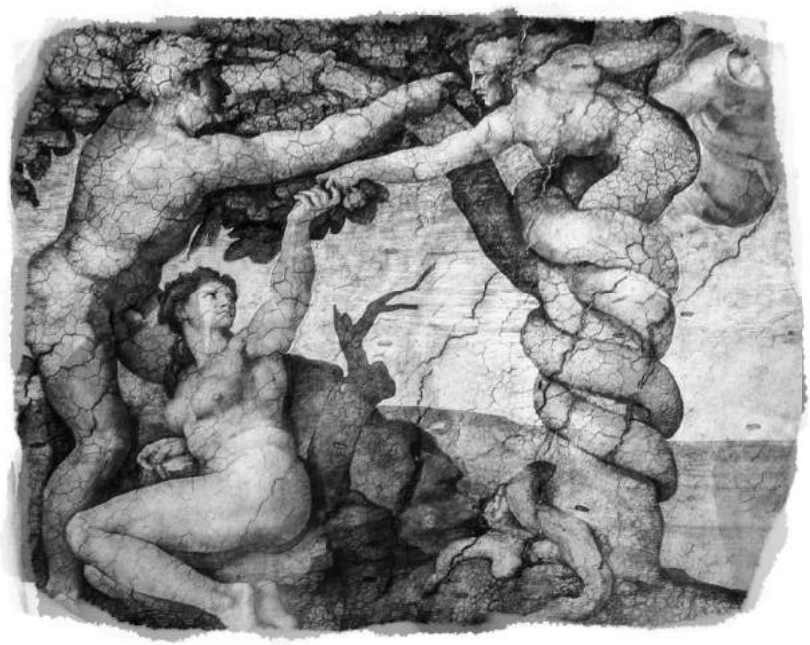
Прежде чем их рассматривать, мы должны сказать о том, как смерть и воскресение воспринимались в Ветхом Завете.

1 БИБЛЕЙСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИИ

В первозданном мире не было смерти. И животные, и люди получили от Бога одинаковое благословение — плодиться и размножаться (Быт. 1:22, 28). При этом ничего не сказано о том, до каких пределов процесс размножения мог простираться. Живые существа становятся не только носителями жизни, полученной от Бога, но и источниками жизни для своего потомства.

Смерть в первозданном мире присутствовала лишь в потенциале — в качестве угрозы. Сотворив человека, Бог позволил ему вкушать от всех плодов райских деревьев, кроме дерева познания добра и зла, от которого нельзя было вкушать: *ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь* (Быт. 2:17). Человек должен был исполнять эту заповедь и обходить запретное древо стороной. Он мог наслаждаться плодами всех деревьев, в том числе древа жизни, а значит, быть бессмертным. Но он должен был воздерживаться от вкушения зла, потому что, как только он почувствует вкус зла, он потеряет то бессмертие, которым обладал как сотворенный по образу Божию.

Смерть, согласно Ветхому Завету, не была создана Богом, и человек изначально был предназначен к вечной



Древо познания добра и зла. *Микеланджело. Фрагмент росписи Сикстинской капеллы. 1508–1512 гг.*

жизни. Смерть вошла в мир по действию диавола: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть* (Прем. 2:23–24).

Эти слова являются суммарным изложением первых трех глав книги Бытия, в которых рассказывается о том, как Адам и Ева нарушили заповедь Божию по совету лукавого змия. За нарушение заповеди Адам получил от Бога проклятье: *В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19). Если раньше, до грехопадения, Бог говорил человеку только о том, как жизнь будет передаваться от него следующим поколениям, то сейчас Он говорит о его возвращении в прах, то есть о смерти. Отныне жизнь человека на земле не бесконечна.

С точки зрения Ветхого Завета, смерть — это зло, а избавление от смерти, хотя бы на время, благо. Бог может избавить человека от смерти (Иов 5:20; Пс. 55:14), тогда как *человек никак не искупит брата своего и не даст Богу выкупа за него... и не будет того вовек, чтобы остался кто жить навсегда и не увидел могилы* (Пс. 48:8–10). Псалом 48-й содержит размышление о смерти и о посмертной участи человека. Это размышление отражает распространенное в иудейской традиции представление о шеоле (преисподней) как месте тьмы, где оказываются после смерти все люди:

> *Каждый видит, что и мудрые умирают, равно как и невежды и бессмысленные погибают и оставляют имущество свое другим. В мыслях у них, что домы их вечны, и что жилища их в род и род, и земли свои они называют своими именами. Но человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают. Этот путь их есть безумие их, хотя последующие за ними одобряют мнение их. Как овец, заключат их в преисподнюю; смерть будет пасти их, и наутро праведники будут владычествовать над ними; сила их истощится; могила — жилище их. Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня. Не бойся, когда богатеет человек, когда слава дома его умножается: ибо умирая не возьмет ничего; не пойдет за ним слава его; хотя при жизни он ублажает душу свою, и прославляют тебя, что ты удовлетворяешь себе, но он пойдет к роду отцов своих, которые никогда не увидят света* (Пс. 48:11–20).

Мысль о том, что человек был создан из праха и должен возвратиться в прах, пронизывает весь Ветхий Завет.

Грехопадение. *Мозаика. XII в.*

Что же касается представления о посмертной судьбе человека и животных, то оно у авторов ветхозаветных книг было смутным. Экклезиаст (Екклесиаст) пишет:

> *...Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что всё — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах. Кто знает: дух сынов человеческих восходит*

ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю? (Еккл. 3:19–21).

В то же время мы находим у Экклезиаста слова о том, что душа человека после смерти возвращается к Богу: *Ибо отходит человек в вечный дом свой, и готовы окружить его по улице плакальщицы… И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его* (Еккл. 12:5, 7).

На ветхозаветное понимание смерти проливают свет правила, касающиеся отношения к телу умершего. Как только человек умирал, его тело становилось нечистым и прикосновение к нему считалось осквернением. Даже пребывание в одном помещении с умершим делало человека нечистым:

Кто прикоснется к мертвому телу какого-либо человека, нечист будет семь дней… Всякий, прикоснувшийся к мертвому телу какого-либо человека умершего и не очистивший себя, осквернит жилище Господа: истребится человек тот из среды Израиля, ибо он не окроплен очистительною водою, он нечист, еще нечистота его на нем… Если человек умрет в шатре, то всякий, кто придет в шатер, и все, что в шатре, нечисто будет семь дней; всякий открытый сосуд, который не обвязан и не покрыт, нечист. Всякий, кто прикоснется на поле к убитому мечом, или к умершему, или к кости человеческой, или ко гробу, нечист будет семь дней (Чис. 19:11, 13–16).

В Ветхом Завете присутствует идея всеобщего воскресения, однако ее трудно отделить от той надежды на восстановление могущества Израильского народа, которой

пронизаны, в частности, книги пророков. Предсказывая полное упразднение смерти, Исаия тем не менее сконцентрирован не столько на универсальном характере воскресения и восстановления общения с Богом, сколько на том, какой эффект это окажет на положение израильского народа по отношению к другим народам:

> *И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин; и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах. Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле* (Ис. 25:6–8).

Исаия. *Фрагмент картины «Маэста». Дуччо. 1311 г.*

Под *горой сей* понимается гора Сион, и слова о снятии Богом поношения с *народа Своего* оказываются смысловым центром всего отрывка.

То же относится к тексту, традиционно воспринимаемому как пророчество о всеобщем воскресении: *Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряни́те*

и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов (Ис. 26:19). Здесь, как кажется, речь идет о судьбе всего человеческого рода. Однако в следующем же стихе пророк обращается к народу израильскому: *Пойди, народ мой, войди в покои твои и запри за собой двери твои, укройся на мгновение, доколе не пройдет гнев; ибо вот, Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззаконие* (Ис. 26:20–21). Вновь народ Божий противопоставляется обитателям земли, которых Бог накажет за их грехи, тогда как сыны Израилевы скроются от гнева Божия.

Наиболее впечатляющее пророчество о всеобщем воскресении содержится в книге Иезекииля:

> *Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около их, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово Господне». Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху... И вошел в них дух, и они ожили и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище. И сказал Он мне: сын человеческий!*

кости сии — весь дом Израилев (Иез. 37:1–8; 10–11).

Иезекииль пророк. *Мозаика. XIII в.*

В христианской традиции это пророчество воспринимается как имеющее универсальный характер и относящееся к воскресению всех людей. При этом слова *весь дом Израилев* понимаются расширительно — как указывающие на все человечество, в особенности на Новый Израиль — Церковь. Однако самим автором книги и его читателями как в дохристианскую эпоху, так и во времена Иисуса пророчество понималось не так. Дом Израилев — это израильский народ, и описанное виде́ние представлялось прежде всего как символическое описание того восстановления былой славы этого народа, которое связывали с приходом Мессии. Универсализм в представлении о Мессии не был характерен для евреев: они видели в Нем прежде всего *своего* вождя, Который оправдает все их надежды и чаяния, снимет с них позор и поношение, восстановит их славу и могущество.

В этом контексте следует понимать и приведенные слова Исаии об упразднении смерти. Вряд ли в них вкладывался универсальный смысл — тот, который впоследствии прочитали в нем христианские толкователи. Если такой

смысл и вкладывался автором, он не был очевиден для читателей и слушателей.

Пророков Исаию и Иезекииля от времени служения Иисуса Христа отделяет, соответственно, более семи и около шести веков. Между тем в более близкую к Иисусу эпоху, во времена Селевкидов (предположительно в 124 году до Р. Х.), создается Вторая книга Маккавейская, где отражено представление о всеобщем воскресении мертвых, заметно отличающееся от того, которое мы встречаем у ранних пророков.

В книге описывается мученичество семи братьев и их матери, отказавшихся повиноваться повелению языческого царя и нарушать законы отеческие. Один из братьев, умирая, говорит царю: *Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной*. Другой на требование отдать руки на отсечение протягивает их, говоря: *От неба я получил их и за законы Его не жалею их, надеясь получить их опять.* Еще один из братьев говорит: *Умирающему от людей вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит.* Укрепляя своих детей, мать говорит им: *Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите себя за Его законы*. Все семеро, подвергшись жестоким мучениям, были казнены. *После сыновей скончалась и мать* (2 Мак. 7:1–41).

Здесь мы уже не видим прямой связи между всеобщим воскресением и восстановлением могущества дома Израилева. Увещевая своих сыновей, мать напоминает им не о былой славе израильского народа, а о сотворении мира

и человека. Именно от этого события протягивается прямая нить к воскресению, которое мыслится как всеобщее — относящееся ко всем, кого создал Бог. При этом верность Его законам воспринимается как залог не только воскресения, но и жизни вечной, которая за ним последует.

Помимо текстов, говорящих о всеобщем воскресении, прямое отношение к интересующей нас теме имеют те рассказы, в которых повествуется о воскрешении мертвых пророками. Таких рассказов в Ветхом Завете всего два — один относится к Илии, другой к Елисею. От Иисуса Христа оба эпизода отделяет около девяти веков.

Одно из чудес пророка Илии, о котором Иисус упоминает в Своей проповеди в назаретской синагоге, связано с вдовой в Сарепте Сидонской (Лк. 4:26). С этой же вдовой связано и другое чудо, относящееся к числу наиболее хрестоматийных повествований из Ветхого Завета:

> *После этого заболел сын этой женщины, хозяйки дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нем дыхания. И сказала она Илии: что мне и тебе, человек Божий? ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего. И сказал он ей: дай мне сына твоего. И взял его с рук ее, и понес его в горницу, где он жил, и положил его на свою постель, и воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! неужели Ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив сына ее? И простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него! И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил. И взял Илия отрока, и свел его из горницы в дом, и отдал его матери его, и сказал Илия: смотри,*

Илия получает хлеб от вдовы из Сарепты. *Л. Джованни. XVII в.*

сын твой жив. И сказала та женщина Илии: теперь-то я узнала, что ты человек Божий, и что слово Господне в устах твоих истинно (3 Цар. 17:17–24).

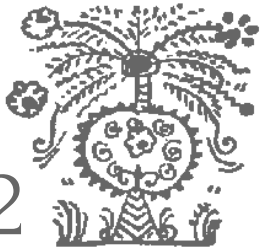
Другое подобное чудо приписывается пророку Елисею. У него тоже была благодетельница, богатая женщина, к которой он приходил *есть хлеба* всякий раз, когда оказывался в Сонаме: в ее доме у него была своя комната. Муж женщины был стар, и у нее не было сына. Узнав об этом от слуги, пророк предсказал ей, что через год она будет держать на руках собственного сына; она забеременела и родила мальчика. Однажды, когда он уже подрос (точный возраст не указывается, но очевидно, что имеется в виду раннее отрочество), он пришел к отцу с жалобой на сильные головные боли. Отец велел слуге отнести ребенка к матери: она

Воскрешение пророком Елисеем сына Сарептской вдовицы. *П. Ф. Плешанов. 1854 г.*

держала его на коленях до полудня, пока он не умер. Женщина отправилась к пророку, ухватилась за ноги его и поведала ему свое горе. Пророк сначала послал слугу, чтобы тот возложил его жезл на ребенка, но затем отправился сам вслед за сонамитянкой. Усилия слуги ни к чему не привели: ребенок не пробудился. Тогда Елисей сам вошел в дом, *и вот, ребенок умерший лежит на постели его. И вошел, и запер дверь за собою, и помолился Господу. И поднялся и лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. И встал и прошел по горнице взад и вперед; потом опять поднялся и простерся на нем. И чихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои*. После этого Елисей позвал женщину и отдал ей воскресшего сына. Она *подошла, и упала ему в ноги, и поклонилась до земли; и взяла сына своего и пошла* (4 Цар. 4:8–37).

С именем Елисея связано еще одно чудо, имеющее косвенное отношение к нашей теме. На следующий год после смерти пророка в землю Израильскую пришли полчища моавитян. В это время хоронили какого-то человека. Увидев иноплеменников, хоронившие бросили тело умершего в могилу Елисея, и тот *при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои* (4 Цар. 13:20–21).

Все описанные истории были хорошо известны современникам Иисуса: родители пересказывали их детям; начальники синагоги зачитывали их на синагогальных собраниях, а потом комментировали. Не случайно и Сам Иисус в Своей проповеди в назаретской синагоге упомянул пророков Илию и Елисея как тех, с чьими именами связаны наиболее известные, бывшие у всех на слуху библейские рассказы. И не случайно Иисуса, когда Он начал совершать подобные чудеса, отождествляли с Илией, Иеремией или одним из древних пророков (Мф. 16:14; Мк. 8:28; Лк. 9:19). Своими чудесами пророки заложили те духовно-нравственные парадигмы, которые легли в основу восприятия чудес всеми последующими поколениями иудеев, включая поколение современников Иисуса.



2 ВОСКРЕШЕНИЕ ДОЧЕРИ ИАИРА

Рассказ о воскрешении дочери Иаира имеется у трех евангелистов-синоптиков. Как и во многих других случаях, наиболее полную и подробную версию рассказа мы находим у Марка. У него рассказ следует сразу же за историей изгнания беса из гадаринского бесноватого:

> *Когда Иисус опять переправился в лодке на другой берег, собралось к Нему множество народа. Он был у моря. И вот, приходит один из начальников синагоги, по имени Иаир, и, увидев Его, падает к ногам Его и усильно просит Его, говоря: дочь моя при смерти; приди и возложи на нее руки, чтобы она выздоровела и осталась жива. Иисус пошел с ним. За Ним следовало множество народа, и теснили Его* (Мк. 5:21–24).

Здесь рассказ, как и у двух других синоптиков, прерывается эпизодом исцеления кровоточивой женщины. Эпизод заканчивается словами Иисуса, обращенными к женщине: *Дщерь! вера твоя спасла тебя; иди в мире и будь здорова от болезни твоей* (Мк. 5:25–34). После этого евангелист возвращается к рассказу об исцелении Иисусом дочери Иаира:

Воскрешение дочери Иаира. *В. Д. Поленов. 1871 г.*

Когда Он еще говорил сие, приходят от начальника синагоги и говорят: дочь твоя умерла; что еще утруждаешь Учителя? Но Иисус, услышав сии слова, тотчас говорит начальнику синагоги: не бойся, только веруй. И не позволил никому следовать за Собою, кроме Петра, Иакова и Иоанна, брата Иакова. Приходит в дом начальника синагоги и видит смятение и плачущих и вопиющих громко. И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит. И смеялись над Ним. Но Он, выслав всех, берет с Собою отца и мать девицы и бывших с Ним и входит туда, где девица лежала. И, взяв девицу за руку, говорит ей: «талифа́ куми́», что значит: девица, тебе говорю, встань. И девица тотчас встала и начала ходить, ибо была лет двенадцати. Видевшие *пришли в великое изумление. И Он строго приказал им, чтобы никто об этом не знал, и сказал, чтобы дали ей есть* (Мк. 5:35–43).

Воскрешение дочери Иаира. *Г. Макс. XIX в.*

У Матфея эпизод рассказан гораздо короче. К Иисусу подходит *некоторый начальник*, говорящий Ему: *Дочь моя теперь умирает; но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива*. Иисус, встав, идет за ним вместе с учениками. Далее, после рассказа о кровоточивой женщине, Матфей опускает все, что говорят посланные от начальника, включая известие о смерти его дочери. Мы можем догадаться о ее смерти из того, что, придя в дом, Иисус видит *свирельщиков и народ в смятении*. Он говорит им: *Выйдите вон, ибо девица не умерла, но спит*; над Ним смеются. Когда народ выслан, Он входит в комнату, где лежит девочка, берет ее за руку, и она встает. Слух об этом разносится по всей земле той (Мф. 9:18–19, 23–26).

Версия Луки (Лк. 8:41–42, 49–56) почти ничем не отличается от версии Марка, кроме того что он уточняет: у Иаира *была одна дочь, лет двенадцати, и та была при смерти*. Мы можем вспомнить, что, рассказывая об изгнании беса из отрока, только Лука приводил слова его отца: *он один у меня* (Лк. 9:38). Другие евангелисты об этом обстоятельстве умалчивали, как

и в данном случае они не упоминают о том, что речь идет о единственной дочери. Между тем для эпохи, когда большинство семей были многодетными, такие детали немаловажны: единственный сын или единственная дочь — предмет особой заботы родителей. Отметим, что никто из евангелистов, кроме Луки, не рассказывает о воскрешении сына вдовы наинской, а там тоже говорится о *единственном* сыне у матери (Лк. 7:12).

Иаир — один из немногих персонажей евангельской истории, который у двух евангелистов (Марка и Луки) назван по имени. Вряд ли имеет смысл искать причину этого в предполагаемом значении его еврейского имени[1]. Скорее, он мог быть назван по имени потому, что был известен раннехристианской общине: возможно, после воскрешения дочери он примкнул к ученикам Иисуса.

Выражение *один из начальников синагоги* (Мк. 5:22) означает, что Иаир не был ни священником, ни левитом. Он был одним из мирян, которым поручалось ведение молитвенного собрания в местной синагоге: таких мирян в каждой синагоге было несколько. Поскольку синагогальное богослужение не было связано с левитским священством и представляло собой собрание мирян, то и возглавлял его мирянин[2].

---

[1] Оно может быть греческой транслитерацией еврейских имен יאיר *Yā'îr* («Он просвещает») или יעיר *Yā'îr* («Он пробуждает»). См.: *Guelich R.* Mark. 1–8:26. P. 295.

[2] В современном иудаизме во главе синагоги, как правило, стоит раввин. Вопреки распространенному мнению, раввин не является священнослужителем: это ученое звание, дающее право возглавлять общину и проводить богослужебные собрания в синагоге (в этом смысле раввин по своим функциям подобен наставникам в общинах старообрядцев-беспоповцев). Потомственных священников обозначают словом «коэн», но после разрушения Иерусалимского храма коэны утратили основную

У Матфея и Луки Иаир называет свою дочь словом θυγάτηρ («дочь»), а у Марка — уменьшительным θυγάτριον («дочка», «доченька»). В тот момент, когда он обращается к Иисусу с просьбой, девочка еще жива, хотя и находится при смерти. Выражение Марка ἐσχάτως ἔχει трудно перевести буквально; наиболее близкий перевод: «находится при последнем издыхании». Матфей употребляет выражение ἄρτι ἐτελεύτησεν — *теперь умирает* (от τελευτάω — «кончаться»), у Луки девочка ἀπέθνησκεν — *была при смерти* (от ἀποθνήσκω — «умирать»). Отец девочки, следовательно, надеется не просто на исцеление, а на возвращение ее к жизни.

Иаир просит Иисуса возложить на девочку руки. Как мы уже говорили, комментируя рассказ об исцелении согбенной женщины, возложение рук нередко использовалось Иисусом при исцелениях. Начальник синагоги надеялся, что и в данном случае Иисус совершит чудо, возложив руки на его дочь, и вернет ей жизнь.

Между тем, пока Иисус беседовал с кровоточивой женщиной, приходят посланные от начальника синагоги и возвещают о смерти девочки. С их точки зрения, *утруждать Учителя* больше незачем: произошло непоправимое. Иисуса знали как целителя, но до настоящего момента Он еще никого не возвратил к жизни, потому посланным и казалось очевидным, что ничего более сделать уже невозможно.

Евангелисты не передают нам реакцию отца девочки на новость о ее смерти. О том, насколько новость потрясла его, можно только догадываться по обращенным к нему словам Иисуса: *Не бойся, только веруй*.

часть своих функций и в современном иудаизме никакой специальной роли не играют.

Иисус не берет с Собой никого, кроме трех ближайших учеников. Об этой детали умалчивает Матфей, но она присутствует у Марка и Луки. Петр, Иаков и Иоанн составляют круг самых близких к Иисусу лиц, которых Он выделяет даже из числа двенадцати: только их Он берет с Собой на гору, где во время молитвы преображается (Мф. 17:6; Мк. 9:2; Лк. 9:28); только они окажутся рядом с Ним в Гефсиманскому саду (Мф. 26:37; Мк. 14:33), где Он будет молиться Отцу до кровавого пота (Лк. 22:44). В данном случае то, что Иисус берет с Собой только этих трех учеников, указывает на важность, придаваемую Им предстоящему событию.

К тому моменту, когда Иисус приходит к дому Иаира, там уже началась первая часть погребальной церемонии. Под плачущими у Марка понимаются профессиональные плакальщицы, которых нанимали для участия в похоронных обрядах. Именно о таких плакальщицах говорил Экклезиаст в приведенном выше тексте (Еккл. 12:5). Задача плакальщиц заключалась в том, чтобы при помощи песен и громких причитаний, сопровождавшихся определенными телодвижениями и иногда хлопанием в ладоши, создать атмосферу скорби и вызвать слезы у окружающих. О мастерстве плакальщиц и их профессиональной подготовке говорится у пророка Иеремии, где с их образом неразрывно связан образ смерти:

> *Так говорит Господь Саваоф: подумайте, и позовите плакальщиц, чтобы они пришли; пошлите за искусницами* в этом деле, *чтобы они пришли. Пусть они поспешат и поднимут плач о нас, чтобы из глаз наших лились слезы, и с ресниц наших текла вода. Ибо голос плача слышен с Сиона: «как мы ограблены! мы жестоко посрамлены, ибо оставляем землю, потому*

Воскрешение дочери Иаира. *И. Е. Репин. 1871 г.*

что разрушили жилища наши». Итак, слушайте, женщины, слово Господа, и да внимает ухо ваше слову уст Его; и учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням. Ибо смерть входит в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей (Иер. 9:17–21).

Матфей упоминает свирельщиков — еще одну непременную категорию участников похорон. Слово αὐλιτής («свирельщик», «флейтист») происходит от слова «авлос» (αὖλος), означающего древнегреческий музыкальный инструмент, скорее напоминающий современный гобой, чем флейту: музыкант держал авлос вертикально (в отличие от флейты, располагающейся горизонтально). Как правило, авлос представлял собой деревянную (иногда костяную) трубку с просверленными в ней отверстиями: при нажатии на то или иное отверстие высота звука изменялась. Авлосы использовались для исполнения простых мелодий, которыми сопровождалось пение. Аналогичные авлосам духовые инструменты — халил (Ис. 5:12; 1 Цар. 10:5), угаб (Быт. 4:21;

Иов 21:12), машрокита (Дан. 3:5, 7, 15) — использовались у евреев[3] как в храмовом богослужении, так и в других случаях, в частности на похоронах (в русском переводе все эти инструменты обозначаются словом «свирель»).

Слова Иисуса передаются каждым из евангелистов с незначительными различиями, но смысл у всех одинаков: девочка не умерла, но спит. Именно эти слова позволяют толкователям из стана рационалистов говорить о том, что речь идет не о воскрешении, а о выведении из комы. Между тем целый ряд деталей противоречит такому пониманию. Во-первых, тот факт, что ко времени прихода Иисуса уже начались похоронные обряды. Во-вторых, то, что Иисус произносит эти слова еще до того, как вошел в комнату и увидел девочку. В-третьих, тот факт, что девочка уже в течение некоторого времени до этого находилась при смерти (о чем, используя разные термины, но вполне единогласно, говорят все три евангелиста). В-четвертых, наконец, реакция окружающих на слова Иисуса.

Картина, нарисованная евангелистами, призвана подчеркнуть, что речь идет не о сне или коме, а именно о смерти. Слова Иисуса можно понимать двояко: либо Он хочет приуменьшить значимость чуда, чтобы его не разглашали слишком широко (чудо относится к тому периоду Его деятельности, когда Он еще прилагал некоторые усилия к тому, чтобы избежать известности); либо Он переосмысливает само понятие смерти, которая должна восприниматься как сон, успение. Так понимают рассматриваемое место христианские толкователи. Иоанн Златоуст считает, что этими словами Иисус «научает не страшиться смерти, потому что смерть уже не есть более смерть, но стала сном. Поскольку

[3] См.: *Коляда Е.* Библейские музыкальные инструменты. С. 28.

Воскрешение дочери Иаира. *Фреска. XIV в.*

Ему и Самому надлежало умереть, то, воскрешая других, заранее приготовляет учеников Своих к мужеству и спокойному перенесению смерти, так как после Его пришествия смерть сделалась сном»[4].

Реакция окружающих может показаться неожиданной: как они могли начать смеяться, когда только что плакали? Ответ достаточно прост: профессиональные плакальщики так же легко способны перейти от плача к смеху, как они переходят от обычной жизни к плачу. К тому же глагол καταγελάω, употребленный Марком для обозначения смеха, указывает не на смех как веселье, а на смех *над* кем-нибудь, то есть издевательские насмешки. Смерть девочки была для всех настолько очевидной, что слова, сказанные Иисусом, казались нелепостью, абсурдом.

Профессиональные плакальщицы и прочие собравшиеся на похороны по чувству долга не смогут адекватно воспринять то, что произойдет далее. Возможно, именно

[4] *Иоанн Златоуст.* Толкование на святого Матфея-евангелиста. 31, 2 (PG 57, 373). Рус. пер.: Т. 7. Кн. 1. С. 343.

поэтому Иисус отсылает их, оставляя рядом с Собой только трех учеников и родителей девочки. Войдя в комнату, Он берет ее за руку. Мы помним, что, когда Он взял за руку тещу Петра, она встала с постели (Мк. 1:31); когда Он взял за руку бесноватого отрока, упавшего замертво после изгнания из него беса и лежавшего неподвижно, мальчик встал (Мк. 9:27). В данном случае происходит то же самое: девочка оживает и встает.

Слова, которые произнес Иисус, возвращая девочку к жизни, переданы Марком в их оригинальном арамейском звучании *талифа куми* (טליתא קומי, реконструируемое произношение — *ṭalīṯā qūmī*) и снабжены греческим переводом. Почему Марк посчитал нужным привести их именно так, как они прозвучали? Скорее всего, потому, что именно в таком виде их донес до него апостол Петр, в чью память эти слова врезались и с чьих слов Марк записывал рассказ. О том, что Марк был учеником апостола Петра, известно и из Нового Завета (1 Пет. 5:13), и из предания, восходящего к Папию Иерапольскому (II век)[5]. Рассматриваемый эпизод, в котором Петр упоминается в качестве одного из немногих участников и свидетелей чуда, подтверждает это предание.

Лука описывает чудо воскрешения девочки в следующих выражениях: *И возвратился дух ее; она тотчас встала, и Он велел дать ей есть. И удивились родители ее. Он же повелел им не сказывать никому о происшедшем* (Лк. 8:55–56). Выражение *и возвратился дух ее*, отсутствующее у других евангелистов, может указывать на то, что девочка начала дышать (термин πνεῦμα означает и «дух», и «дыхание»), и свидетельствует о желании Луки с максимальной медицинской точностью передать процесс возвращения умершей

[5] См.: *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. 3, 39, 15. С. 119.

к жизни. В то же время более вероятно, что под возвращением духа в тело евангелист понимал возвращение умершей к жизни:

> Видите — смерть есть сон! *Возвратился дух ее.* Дух расстался с телом и отошел туда, куда уходят духи умерших. Своим прикосновением и словами Господь здесь сотворил два чуда: во-первых, исцелил тело; во-вторых, возвратил дух из духовного мира в здоровое тело. Ибо если бы Он не исцелил тела, что пользы было бы девице, когда в нее, больную, вернулся бы ее дух? Она бы ожила только для того, чтобы снова болеть и снова умирать! Такое неполное воскрешение было бы не воскрешением, а мучением. Но Господь не дает неполных даров — лишь полные; и не дает несовершенных — лишь совершенные. Он возвращал слепцам не одно око, но оба, глухих делал слышащими не одним ухом, но обоими; и расслабленным исцелял не одну ногу, но две. Так и здесь. Он возвращает дух в здоровое тело, а не в больное, чтобы весь человек был жив и здоров[6].

Информация о том, что Иисус повелел дать девочке есть, присутствует также у Марка: она свидетельствует о внимании Иисуса к физическим нуждам ребенка. Потрясенные родители (Лука говорит об их удивлении, Марк о великом изумлении всех свидетелей чуда) могли вполне забыть о такой простой, но важной детали: двенадцатилетняя девочка, долгое время находившаяся в тяжелом состоянии и пережившая смерть, нуждалась в пище.

---

[6] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 381.

3 ВОСКРЕШЕНИЕ СЫНА ВДОВЫ НАИНСКОЙ

Второй случай воскрешения описан только в Евангелии от Луки. Если при чтении рассказа о воскрешении дочери Иаира у некоторых ученых возникало необоснованное предположение, что девочка не умерла, но находилась в состоянии комы, то в данном случае для подобного предположения еще меньше оснований, поскольку речь идет о похоронной процессии (следующей стадии похоронного ритуала после приглашения в дом плакальщиц):

> *После сего Иисус пошел в город, называемый Наин; и с Ним шли многие из учеников Его и множество народа. Когда же Он приблизился к городским воротам, тут выносили умершего, единственного сына у матери, а она была вдова; и много народа шло с нею из города. Увидев ее, Господь сжалился над нею и сказал ей: не плачь. И, подойдя, прикоснулся к одру; несшие остановились, и Он сказал: юноша! тебе говорю, встань! Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его. И всех объял страх, и славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой* (Лк. 7:11–16).

Этот рассказ — единственный в Новом Завете, где упоминается город Наин (современный Неин). Город расположен на юго-западе от Назарета, на значительном расстоянии (более сорока километров) от Капернаума, где происходил предшествовавший эпизод: исцеление слуги сотника. Два события, следовательно, произошли не в один день.

Как и в двух других упомянутых ранее случаях, где речь шла о единственном ребенке (Лк. 8:42 и Лк. 9:38), Лука употребляет здесь термин μονογενής (буквально «единородный»), используемый в корпусе писаний Иоанна применительно к Иисусу как Единородному Сыну Божию (Ин. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Ин. 4:9). Упоминание о том, что женщина была вдовой, свидетельствует о внимании Луки к деталям, касающимся жизненной ситуации тех людей, которые обращались за помощью к Иисусу.

Слово «Господь» применительно к Иисусу в повествовательной части Евангелия от Луки встречается здесь впервые. В дальнейшем имя «Господь» встретится в повествовании Луки еще тринадцать раз (Лк. 7:31; 10:1; 11:39; 12:42; 13:15; 17:5, 6; 18:6; 19:8; 22:31, 61; 24:3, 34), заменяя более характерное для повествовательной части всех четырех Евангелий, включая Евангелие от Луки, именование «Иисус».

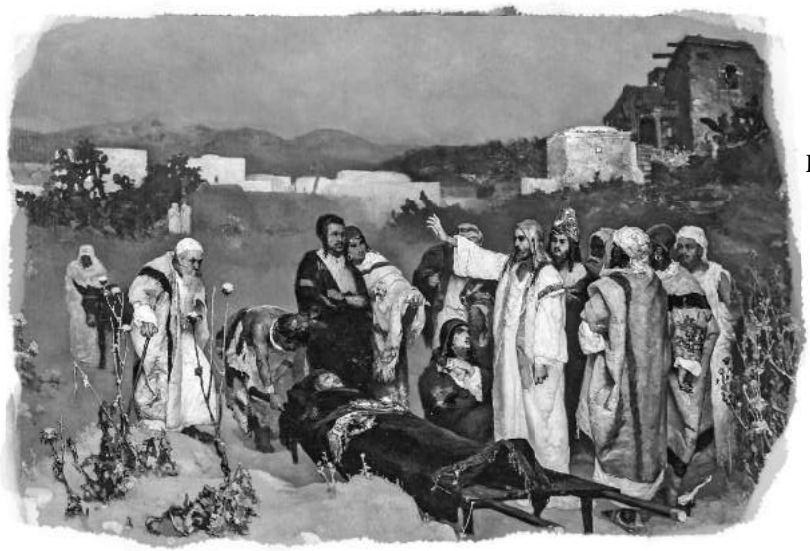
Выражение *сжалился над нею* напоминает о других эпизодах, где действия Иисуса вызваны жалостью (Мф. 9:36; 14:14; Мк. 6:34). Тема жалости присутствует также в притчах Иисуса: милосердный самарянин *сжалился* над попавшимся в руки разбойников (Лк. 10:33); отец, ожидавший блудного сына, увидев его издалека, *сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его* (Лк. 15:20). Жалость и сострадание — главная причина, по которой Иисус остановил похоронную процессию без чьей-либо просьбы.

В отличие от других чудес, совершённых по просьбе людей, здесь чудо происходит исключительно по милосердию Иисуса к плачущей женщине. Когда-то раньше она потеряла мужа, а теперь прощалась с единственным, кто у нее оставался: «единородным» сыном. Единородный Сын Божий остановил процессию потому, что Его сердце откликнулось на человеческое горе. Иисус действовал так, как Ему подсказывало Его сострадательное человеческое сердце. Но в этом действии в полной мере проявляется Его Божественная природа.

В отличие от дочери Иаира, о которой мы знаем, что ей было двенадцать лет, точный возраст юноши евангелистом не определен. Однако слово νεανίσκος в греческом языке обозначает не отрока, а молодого человека, достигшего совершеннолетия. Этот же термин употреблен в отношении богатого юноши, не захотевшего последовать за Иисусом (Мф. 19:20, 22), и юноши, который следовал за Иисусом, *завернувшись по нагому телу в покрывало* (Мк. 14:51).

Иисус прикасается к одру, на котором лежит тело умершего, очевидно, не для того, чтобы при помощи этого прикосновения возвратить юношу к жизни (в таком случае Он, скорее, прикоснулся бы к самому телу), а для того, чтобы остановить процессию. Возвращение умершего к жизни происходит благодаря словам Иисуса, обращенным к нему, похожим на те, которые мы встречаем во многих рассказах о чудесах. Слово «встань» Иисус обращал и к расслабленным (Мф. 9:6; Мк. 2:11; Лк. 5:24 и Ин. 5:8), и к дочери Иаира (Мк. 5:41; Лк. 8:54).

После повелительного слова Иисуса юноша сел и начал говорить. Окружающих объял страх. Между тем Иисус *отдал его матери его*: здесь евангелист повторяет слова из рассказа о воскрешении пророком Илией сына вдовы в Сарепте



Воскрешение сына вдовы Наинской. *В. А. Котарбинский. 1879 г.*

Сидонской (3 Цар. 17:23). Очевидно, Лука использовал это выражение вполне сознательно, чтобы напомнить читателям о чуде древнего пророка.

Слова *великий пророк восстал между нами* могут указывать на распространенное представление о том, что Иисус — это воскресший Илия, Иеремия или один из древних пророков. Однако они могут также означать веру в Иисуса как Того эсхатологического Пророка-Мессию, прихода Которого ожидал еврейский народ.

Слова *Бог посетил народ Свой* связывают рассказ о воскрешении сына вдовы наинской с первым главами Евангелия от Луки, где сначала Мария говорит, что Бог *воспринял Израиля, отрока Своего, воспомянув милость, как говорил отцам нашим, к Аврааму и семени его до века* (Лк. 1:54–55); затем Захария провозглашает, что Бог *посетил народ Свой* (Лк. 1:68); и наконец Симеон, держа на руках Младенца Иисуса, говорит о Нем как о свете к просвещению язычников и славе народа израильского (Лк. 2:32). Пришествие в мир

Единородного Сына Божия является особой милостью Бога к народу израильскому. В то же время Иисус — *Свет к просвещению язычников*: Его миссия имеет универсальное, вселенское измерение.

В Евангелии от Луки рассказ о воскрешении сына вдовы следует непосредственно за рассказом об исцелении слуги сотника (Лк. 7:1–11) и предшествует эпизоду, в котором Иоанн Креститель посылает к Иисусу двух учеников спросить: *Ты ли Тот, Которому должно прийти, или другого ожидать нам?* (Лк. 7:20). Вопрос очевидным образом связан со словами свидетелей чуда воскрешения отрока о великом пророке. И эти слова, и вопрос учеников Иоанна отражают мессианские надежды.

Иисус отвечает: *Пойдите, скажите Иоанну, что́ вы видели и слышали: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне!* (Лк. 7:22–23). Аналогичный ответ мы находим и у Матфея (Мф. 11:5–6), однако там он предшествует единственному содержащемуся в этом Евангелии эпизоду воскрешения (Мф. 9:18–19, 23–26), тогда как у Луки он следует за рассказом о воскрешении сына вдовы.

Рассказ о воскрешении сына вдовы наинской в христианской традиции воспринимается как одно из ярких свидетельств всемогущества Божия. Если Бог имеет власть даровать человеку жизнь, то нет ничего невозможного в том, чтобы Он вернул ее умершему. Выдающийся православный богослов XX века пишет:

> Чудо сие произошло не по вере матери этого юноши, как в случае воскрешения дочери начальника синагоги Иаира... Нет; чудо сие произошло не по чьей-либо

вере и не по чьему-либо ожиданию, но исключительно по могущественному слову Господа нашего Иисуса Христа. *Мертвый, поднявшись, сел и стал говорить; и отдал его Иисус матери его* (Лк. 7:15). Услышало создание своего Творца и послушалось Его заповеди. Та же Божественная сила, что изначально вдунула в прах земной дыхание жизни и из праха сотворила человека, действовала и теперь, оживляя мертвый прах, заставляя кровь течь и очи — видеть, уши — слышать, язык — говорить, кости и мясо — двигаться. Где бы ни была тогда душа умершего юноши, она услышала глас своего Начальника и мгновенно возвратилась в тело, чтобы вместе с телом выполнить Его приказание. Узнал подданный глас Царя своего — и откликнулся... Господь берет его Своими руками и отдает матери, чтобы показать ей, что теперь Он вручает ей его как дар — как и тогда, когда она его родила. Жизнь есть дар Божий. Жизнь всякого человека дарована рукою Божией. И не гнушается Бог ни одного сотворенного человека взять за руку и направить в сию земную, временную жизнь... Посмотрите, сколько красоты и любви в каждом слове и каждом движении Господа и Спаса нашего! Он и в данном случае, как всегда — и до, и после того — показывает, что не только всякий дар Божий совершен, но совершен и способ, которым Бог дарует[7].

[7] *Николай (Велимирович), свт.* Творения. Кн. 2. С. 321–322.

4 ВОСКРЕШЕНИЕ ЛАЗАРЯ

Чудо воскрешения Лазаря имеет центральное значение для понимания всей евангельской истории. Это чудо знаменует собой не только фактическое окончание и кульминацию длинной серии чудес, совершённых Иисусом за время Его общественного служения, но и переход к истории Страстей[8]. Кульминацией этой истории, в свою очередь, станет воскресение Христово, прямая тематическая связь с которым протягивается от рассказа о воскрешении Лазаря.

В Евангелии от Иоанна рассказ об этом событии расположен посередине, как бы рассекая его на две части. Будучи «математическим центром» четвертого Евангелия, история воскрешения Лазаря занимает также место нравственного центра: это одновременно кульминация и поворотный пункт[9]. Первые десять глав, предшествующие главе 11-й, целиком посвященной воскрешению Лазаря, вмещают в себя все служение Иисуса на протяжении более трех лет — от встречи с Иоанном Крестителем на берегу Иордана (Ин. 1:29) до возвращения на то место, где прежде крестил Иоанн (Ин. 10:40). Десять глав, которые следуют

[8] *Hakola R.* A Character Resurrected. P. 228–229.

[9] *Hitchkock F. R. M.* Is the Fourth Gospel a Drama? P. 16.

Воскрешение Лазаря. *Византийская икона. Конец XIV — начало XV в.*

за рассказом о воскрешении Лазаря, повествуют о событиях последних дней земной жизни Иисуса, Его страданиях, смерти и воскресении. Смысловые нити протягиваются от этого рассказа и к началу, и к концу Евангелия, а сам рассказ становится главным прообразом главного события евангельской истории — воскресения Иисуса Христа.

Почему этот рассказ, несмотря на свою исключительную важность, обойден вниманием тремя евангелистами-синоптиками? Этот вопрос занимает умы ученых с самого момента зарождения библейской критики:

> Вокруг воскрешения Лазаря критики расположились в боевом порядке подобно армии вокруг осажденной крепости... Тот факт, что синоптики не упоминают об этом чуде, для многих становится достаточной причиной сомневаться в том, что оно имело место в действительности. К тому же остается без ответа вопрос о перспективе и целях четвертого евангелиста. Некоторые полагают, что историческая форма, в которую облечен рассказ о чуде, служит лишь иллюстрацией идеи о том, что Иисус есть Жизнь и Податель жизни. Думают, что разговор между Иисусом и Марфой и Марией разросся до повествования о чуде. Или считают, что это составная история, созданная из того, что Лука говорит о Марфе и Марии, и притче о нищем Лазаре. В любом случае, как полагают, решение следует искать в символизме, а не в исторической действительности[10].

Молчание синоптиков о столь важном чуде — действительно труднообъяснимый факт. В то же время большинство сюжетов, о которых рассказывают синоптики, отсутствуют у Иоанна. Обычно это объясняется тем, что он писал позже других, знал о том, что они написали, и не хотел дублировать их повествования. По всей видимости, это было именно так. С другой стороны, сам по себе синоптический материал тоже неоднороден: несмотря на предполагаемые общие источники, у каждого из евангелистов есть что-то, чего нет у других. Например, история воскрешения сына вдовы наинской рассказана только Лукой.

Признавать или не признавать историчность воскрешения Лазаря является вопросом личного выбора исследова-

[10] *Loos H. van der.* The Miracles of Jesus. P. 576–577.

теля, так же как признавать или не признавать, что Иисус воскрес из мертвых. Историчность воскрешения Лазаря отрицают, как правило, те же ученые, которые отрицают историчность чуда умножения хлебов, несмотря на то что об этом чуде рассказывают все четыре евангелиста. О воскресении Иисуса все четыре евангелиста говорят единогласно, и тем не менее те, кто не хочет в это верить, не верят, как не захотели поверить фарисеи и саддукеи, о которых Иисус сказал: *Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят* (Лк. 16:31).

Мы не будем здесь приводить аргументы в пользу историчности рассказа о воскрешении Лазаря, так как эти аргументы, многократно озвученные учеными, все равно не убедят скептиков. Мы не можем, однако, не обратить внимания на то, что этот рассказ содержит одну из самых детально изложенных историй всего корпуса Нового Завета. Как и в других рассказах о чудесах, Иисус предстает здесь одновременно как Бог и человек. При этом Его человеческие черты прописаны с особой тщательностью, а Его Божественная сила представлена с особенной яркостью. Для понимания новозаветной христологии — учения о том, как две природы соединяются в одной личности Иисуса Христа, — эта глава дает богатый материал.

Достоверность рассказа о воскрешении Лазаря доказывается не только совокупностью внешних факторов. Этот рассказ обладает той особой внутренней достоверностью, которая позволяет отличить повествование о действительном событии от литературной фикции, историю от беллетристики. Именно эта достоверность позволила Достоевскому сделать евангельский рассказ о воскрешении Лазаря смысловым центром романа «Преступление и наказание». Роман, начинающийся жутким сюжетом

убийства студентом Раскольниковым старухи-процентщицы, а попутно еще одной невинной женщины, завершается духовным перерождением преступника. Переломным моментом всей истории является чтение Соней Мармеладовой вслух рассказа о воскрешении Лазаря. Именно эта сцена, в которой текст рассказа приведен полностью, рассекает пополам всю драму, описанную в романе, подобно тому как она рассекает на две части Евангелие от Иоанна. В завершение романа Евангелие — то самое, из которого Соня читала Раскольникову о воскрешении Лазаря, — оказывается рядом с ним на тюремных нарах, и с этого момента «начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новою, доселе совершенно неведомою действительностью»[11].

Иисус узнаёт о смерти Лазаря

Рассказ о воскрешении Лазаря по композиции напоминает драму в трех актах. Первый акт происходит, по-видимому, в Заиорданье (Ин. 10:40), куда Иисус, согласно Иоанну, удалился после зимнего праздника Обновления (Ин. 10:22–39):

[11] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // Собр. соч.: в 15 т. Т. 5. С. 520.

Воскрешение Лазаря. *Ван Гог. 1890 г.*

Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, где жили *Мария и Марфа, сестра ее. Мария же, которой брат Лазарь был болен, была* та, *которая помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими. Сестры послали сказать Ему: Господи! вот, кого Ты любишь, болен. Иисус, услышав* то, *сказал: эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий. Иисус же любил Марфу и сестру ее и Лазаря. Когда же услышал, что он болен, то пробыл два дня на том месте, где находился.*

После этого сказал ученикам: пойдем опять в Иудею. Ученики сказали Ему: Равви́! давно ли Иудеи искали побить Тебя камнями, и Ты опять идешь туда? Иисус отвечал: не двенадцать ли часов во дне? кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним. Сказав это, говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи!

если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер; и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдем к нему. Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: пойдем и мы умрем с ним (Ин. 11:1–16).

Выражение *некто Лазарь* указывает на то, что упоминаемый персонаж ранее не появлялся в Евангелии от Иоанна. Он был братом Марфы и Марии, однако и они не упоминались в этом Евангелии до настоящего времени. Таким образом, рассказ о воскрешении Лазаря вводит в четвертое Евангелие три новых персонажа, членов одной семьи, играющей существенную роль в жизни Иисуса[12].

Сестры Марфа и Мария упоминаются в Евангелии от Луки, где повествуется о том, как Иисус пришел *в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у неё была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его*. Марфа, которая *заботилась о большом угощении*, подойдя к Иисусу, сказала: *Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне*. Иисус ответил: *Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у неё* (Лк. 10:38–42).

Очень вероятно, что этот эпизод был известен автору четвертого Евангелия, поскольку он говорит о Марфе и Марии так, как будто они уже известны читателю. При этом уточнение *Мария же… помазала Господа миром и отерла ноги Его волосами своими* может относиться не только к эпизоду, который будет рассказан Иоанном позже (Ин. 12:3),

[12] См.: *Roth D. T.* Other Friends of Jesus. P. 137–143.

но и к двум аналогичным эпизодам в синоптических Евангелиях. Один из них содержится в Евангелии от Луки: там грешница, *узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром* (Лк. 7:37–38). Этот эпизод происходит в Галилее в период между второй и третьей Пасхой. Другой эпизод рассказан у Матфея и Марка и относится ко времени непосредственно перед четвертой Пасхой: в этом рассказе Иисус возлежит в Вифании в доме Симона прокаженного; к Нему приступает женщина с сосудом драгоценного мира и возливает миро Ему на голову (Мф. 26:6–7; Мк. 14:3).

Если Иоанн имеет в виду один из этих эпизодов, то речь, скорее, может идти о втором, чем о первом, так как он расположен на том же хронологическом отрезке жизни Иисуса, что и эпизод, рассказанный у Иоанна. В этом случае уточнения, с которых начинается повествование у Иоанна, могут иметь следующий смысл: дело было действительно в Вифании, а женщину, помазавшую Иисуса миром, звали Мария. Впрочем, вполне вероятно, что Иоанн не имел в виду ни одно из синоптических повествований и развивает свою историю независимо от них.

Сестры извещают Иисуса о болезни Лазаря, но Иисус отвечает словами, похожими на те, которые Он сказал о слепорожденном: *Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии* (Ин. 9:3). Как и в том случае, Его собеседники смотрят на явление из перспективы земной жизни, Он — sub speciae aeternitatis[13]: из той перспективы, в которой на первом месте стоит не событие

[13] Лат. «из перспективы вечности».

человеческой истории, а действие Бога, проявляющееся или долженствующее проявиться в этом событии.

Хотя новость, которую сестры сообщили Иисусу, была одновременно и просьбой о том, чтобы Он пришел и исцелил больного, Он не спешит исполнить просьбу и остается еще два дня на месте. Это замедление отнюдь не является следствием равнодушия: как подчеркивает рассказчик, Иисус любил и Лазаря, и его сестер. Здесь для обозначения любви употреблен глагол ἀγαπάω, обозначающий любовь сильную и горячую, в отличие от глагола φιλέω, обозначающего любовь как спокойную дружескую привязанность. Второй глагол использован в словах *Господи! вот, кого Ты любишь, болен* (Ин. 11:3), а также в словах иудеев *Смотри, как Он любил его* (Ин. 11:36).

Глагол ἀγαπάω и производное от него существительное ἀγάπη (любовь) употребляется Иоанном в тех случаях, когда речь идет о любви Бога к людям и о любви Иисуса к Своим ученикам. В его Евангелии тема любви занимает центральное место. Само пришествие в мир Сына Божия было следствием Божественной любви: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). На Тайной Вечере, согласно Иоанну, *Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их* (Ин. 13:1). Умовение ног ученикам (Ин. 13:5) и последующая беседа, в которой Иисус дает ученикам *новую заповедь* о любви (Ин. 13:34), продолжают тему, которая достигнет апогея в истории смерти Иисуса на кресте.

Почему Иоанн делает акцент на любви, которую Иисус испытывал к семье Лазаря? Очевидно, речь идет не о той любви, которую Иисус, будучи Богом, имел ко всем людям.

Поскольку в рассказе многократно подчеркиваются личные качества Иисуса, речь здесь идет о любви как человеческой привязанности. Это была любовь и дружба одновременно: Иисус называет Лазаря «друг наш», имея в виду, что он известен также и ученикам. Судя по упоминанию о Марфе и Марии в Евангелии от Луки, дом Лазаря и его сестер был тем местом, куда Иисус с учениками приходил не однажды.

Диалог между Иисусом и учениками поначалу не связан с Лазарем. Иисус объявляет о Своем намерении пойти снова в Иудею; ученики напоминают, как иудеи совсем недавно хотели побить Его камнями (Ин. 10:31). Но Иисус в ответ говорит о свете мира сего и о тьме, продолжая сказанное в связи с исцелением слепорожденного: *Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* (Ин. 8:12). Эти слова, в свою очередь, являются аллюзией на Ветхий Завет: *Воздайте славу Господу Богу вашему, доколе Он еще не навел темноты, и доколе еще ноги ваши не спотыкаются на горах мрака: тогда вы будете ожидать света, а Он обратит его в тень смерти и сделает тьмою* (Иер. 13:16).

Как и в других диалогах, приводимых у Иоанна (с Никодимом, с самарянкой), собеседники Иисуса находятся на ином уровне восприятия, чем тот, на который Он пытается их вывести, поэтому диалог не производит впечатления собеседования, выстроенного в строгой логической последовательности. Скорее наоборот, Иисус говорит одно, ученики слышат другое: Иисус говорит, что Лазарь уснул, а они отвечают, что, раз уснул, значит, выздоровеет. Тогда наконец Иисус прямо объявляет о смерти Лазаря, хотя никто не возвещал Ему о ней. При этом Он дает понять, что намеренно не спешит идти к нему: это замедление необходимо, чтобы ученики уверовали.

Реплика Фомы свидетельствует о том, что ученики, хотя и предчувствовали трагическую развязку, к которой Иисус готовил их неоднократными предсказаниями о Своей смерти, хотя и препятствовали Его возвращению в Иудею, внутренне были готовы последовать за Ним. По крайней мере, это относится к самому Фоме, который в Евангелии от Иоанна трижды упоминается отдельно от других учеников: в первый раз — в истории воскрешения Лазаря, во второй — на Тайной Вечере (Ин. 14:5), в третий — после воскресения Иисуса (Ин. 20:24–28).

Иисус идет ко гробу Лазаря

Следующий акт драмы разворачивается у входа в селение, где жили Марфа и Мария. Лазаря к тому времени успели похоронить:

> *Иисус, придя, нашел, что он уже четыре дня в гробе. Вифания же была близ Иерусалима, стадиях в пятнадцати; и многие из Иудеев пришли к Марфе и Марии утешать их в печали о брате их.*
> *Марфа, услышав, что идет Иисус, пошла навстречу Ему; Мария же сидела дома. Тогда Марфа сказала Иисусу: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Но и теперь знаю, что чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог. Иисус говорит ей: воскреснет брат твой. Марфа сказала Ему: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. Иисус сказал ей: Я есмь воскресение*

и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек. Веришь ли сему? Она говорит Ему: так, Господи! я верую, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир.
Сказав это, пошла и позвала тайно Марию, сестру свою, говоря: Учитель здесь и зовет тебя. Она, как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Нему. Иисус еще не входил в селение, но был на том месте, где встретила Его Марфа. Иудеи, которые были с нею в доме и утешали ее, видя, что Мария поспешно встала и вышла, пошли за нею, полагая, что она пошла на гроб — плакать там. Мария же, придя туда, где был Иисус, и увидев Его, пала к ногам Его и сказала Ему: Господи! если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой. Иисус, когда увидел ее плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих, Сам восскорбел духом и возмутился и сказал: где вы положили его? Говорят Ему: Господи! пойди и посмотри. Иисус прослезился. Тогда Иудеи говорили: смотри, как Он любил его. А некоторые из них сказали: не мог ли Сей, отверзший очи слепому, сделать, чтобы и этот не умер? (Ин. 11:17–37).

Второй акт драмы распадается на несколько сцен. В первой Иисус подходит к селению и узнает, что Лазарь уже четыре дня как похоронен. По представлениям древних евреев, в течение первых трех дней душа присутствует рядом с телом, стремясь снова войти в него, но затем она покидает его навсегда[14]. Упоминание о четырех днях в данном контексте призвано подчеркнуть, что смерть Лазаря была

[14] Такое представление отражено, в частности, в Иерусалимском Талмуде. См.: *Léon-Dufour X.* Life and Death in the New Testament. P. 15, 44.

окончательной и безвозвратной. Кроме того, оно указывает на то, что прошло как минимум четыре дня с того момента, как Он возвестил ученикам о смерти Лазаря.

У евреев не было традиции хоронить умершего на второй или третий день: тело умершего вскоре после смерти относили в гроб, которым служила пещера, высеченная в скале. Такие пещеры-кладбища находились за пределами городов и сел, однако в пешей доступности.

Марфа обращается к Иисусу со словами, в которых звучит интонация упрека: мы звали Тебя, а Ты не пришел. Женщина тем не менее надеется, что Иисус может помочь, поскольку Его молитву слышит Бог. Она воспринимает Его как посредника между людьми и Богом, хотя вряд ли предполагает, что Он может вернуть к жизни умершего четыре дня назад брата.

Ранее, в беседе с иудеями после исцеления расслабленного, Иисус говорил им:

> *Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения* (Ин. 5:25–29).

Речь здесь шла о Страшном суде и о всеобщем воскресении, которое за ним последует. Вера во всеобщее воскресение появилась у иудеев достаточно поздно: ее,

по-видимому, разделяли фарисеи, но ее не разделяли саддукеи (Мф. 22:23; Мк. 12:8; Лк. 20:27; Деян. 23:8). Однако слова *наступает время, и настало уже* (аналогичные слова в Ин. 4:23 Иисус обращает к самарянке) указывают на то, что отдаленная перспектива перемещается в тот временной отрезок, внутри которого происходит действие: из будущего в настоящее. В речи Иисуса это совмещение двух перспектив не редкость. Так, например, Его предсказание о разрушении Иерусалима перерастает в картину всеобщего суда (Мф. 24:1–44). Подобного рода совмещение различных временны́х пластов характерно и для пророческих книг.

Следует также обратить внимание на то, что Иисус говорит о двух видах воскресения: о воскресении жизни и о воскресении осуждения. Воскресение станет событием, которое затронет всех людей, но не для всех оно будет означать жизнь. Термин «жизнь» в данном случае указывает на жизнь вечную, которую получат уверовавшие в Иисуса. Воскресение и жизнь, таким образом, не полностью синонимичны, и слова Иисуса, обращенные к Марфе, подчеркивают это различие. Иисус называет Себя воскресением, «но поскольку воскресение может быть также к осуждению, слова "Я есмь жизнь" содержат дополнительный смысл, ибо воскресение означает то, для чего воскреснут все, а жизнь — то, для чего воскреснут те, кто воскреснет во спасение»[15].

Событие, которое должно произойти в Вифании, каким-то образом соотносится с всеобщим воскресением: может быть, воскрешение Лазаря должно стать его прообразом или началом. Еще одним прообразом всеобщего воскресения станет событие, о котором повествует Матфей: *И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась;*

[15] *Thompson M. M.* The Raising of Lazarus in John, 11. P. 240.

и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим (Мф. 27:51–53).

Всего этого, однако, не знает Марфа, которая воспринимает слова Иисуса о том, что воскреснет брат ее, как указание на всеобщее воскресение *в последний день*, о котором говорили пророки Исаия и Иезекииль в приведенных нами цитатах. Но не этого утешения она ждет от Иисуса. Тогда Иисус произносит один из тех афоризмов, начинающихся словами *Я есмь*, посредством которых раскрывает смысл Своего служения: *Я есмь воскресение и жизнь*.

Слова о том, что верующий в Него не умрет, а если и умрет, оживет, имеют смысл обобщения и относятся к вечной жизни — к тому спасению, которое Иисус принес людям. Но в данной конкретной ситуации они относятся к конкретному лицу, которое будет возвращено к жизни Иисусом. Это воскресение должно стать прообразом не только всеобщего воскресения, но и вечной жизни — того Царства Небесного, приближение которого возвестил Иисус в самом начале Своей проповеди.

Следующая часть диалога Иисуса с Марфой напоминает многие диалоги, предшествовавшие совершению Иисусом тех или иных чудес. Темой диалога является вера. Как это часто бывает у Иоанна, ключевое слово повторяется неоднократно на одном отрезке: 1) *верующий* (πιστεύων) *в Меня не умрет вовек*; 2) *веришь* (πιστεύεις) *ли сему*; 3) *я верую* (πεπίστευκα). В третьем случае слово πεπίστευκα представляет собой активную перфектную форму от глагола πιστεύω («верить»): эта форма указывает на некогда начавшееся и постоянно длящееся действие. Соответственно, слова Марфы могут быть переданы так: «я уверовала и верую в то, что Ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир». Очевидно,

Марфа имеет в виду, что она уверовала еще раньше благодаря общению с Иисусом; продолжает верить и сейчас.

Как и в других случаях, когда евангелисты отмечают колебание между верой и неверием (например, Мк. 9:24), здесь мы видим пример веры горячей и эмоциональной, но несовершенной и нестабильной. Это женская вера, происходящая из тайной надежды на чудо, но не такая, о которой Иисус говорил ученикам: это не вера, способная переставлять горы. В какой-то момент своей жизни Марфа уверовала в Иисуса, она исповедует Его Сыном Божиим, однако она все еще не понимает, как эта вера может перерасти в реальное чудо.

Марфа отправляется назад к сестре, а Иисус остается на месте и не входит в селение. Он по-прежнему не спешит, будто давая покойнику подольше полежать в гробу. Мария, прибежав к Нему, падает к Его ногам и произносит те же самые слова, что произнесла Марфа. Очевидно, обе сестры были уверены, что, если бы Иисус пришел вовремя, не произошло бы то, что произошло. На этот раз Иисус ничего не отвечает. Отметим, что и в эпизоде, рассказанном у Луки, приведен только диалог Иисуса с Марфой: Марии Иисус не говорит ни слова (Лк. 10:41–42)[16].

Марфа и Мария в повествовании о воскрешении Лазаря прописаны по-разному. Марфу мы слышим трижды, Марию только один раз, причем в своей единственной реплике

[16] Поведение двух сестер в рассказе Иоанна в целом соответствует тому, что мы узнаём о них из Евангелия от Луки. Там Марфа заботилась об угощении, а Мария *сидела у ног Иисуса*. Здесь Марфа беседует с Иисусом, а Мария остается *сидеть* дома, когда же узнает о Его приходе, поспешно встает, идет к Нему и падает *к Его ногам*. Сравнение образов Марфы и Марии в двух Евангелиях см. в: *Walker W. O.* Mary and Martha in the Third and Fourth Gospels. P. 126–134.

она дословно повторяет то, что уже сказала Марфа. Марфа *пошла навстречу* Иисусу, затем *пошла и позвала тайно Марию*. Мария же, *как скоро услышала, поспешно встала и пошла к Иисусу*, а увидев Его, *пала к ногам Его*. На слова Марфы Иисус реагировал словами, на плач Марии Он реагирует тем, что *Сам восскорбел духом и возмутился*. Марфа представлена более спокойной и рассудительной, Мария — более эмоциональной: ее состояние передается не столько через слова, сколько через жесты и чувства[17].

Следующая за этим сцена является эмоциональной кульминацией всего повествования. Иисус, увидев плачущих людей, пришедших с Марией, *восскорбел духом и возмутился* (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν). Глагол ἐμβριμάομαι происходит от βριμάομαι («быть в сильном гневе», «возмущаться»): в других случаях этот глагол обозначает гнев (Дан. 11:30 по переводу LXX), строгий запрет (Мф. 9:30; Мк. 1:43), ропот (Мк. 14:5). Некоторые толкователи считают, что Иисуса возмутило неверие иудеев[18]; другие полагают, что сам феномен смерти стал источником Его возмущения[19]. Однако в общем контексте повествования это выражение следует понимать как указывающее не столько на возмущение, сколько на очень сильное внутреннее, духовное переживание. Иоанн Златоуст понимает выражение ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι как прекращение плача:

> Он только смиряется, и снисходит, и, чтобы уверить в Своей человеческой природе, тихо плачет и откладывает до времени чудо... Потом Он обуздывает Свою

[17] Ср.: *Zimmerman R.* Narrative Hermeneutics of John. 11. P. 97.

[18] Так думает Р. Шнакенбург вслед за Р. Бультманом. См.: *Schnackenburg R.* The Gospel according to St John. Vol. 2. P. 336.

[19] См.: *Kremer J.* Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung. S. 73.

скорбь — это именно и означает выражение: *запретил духу* (Мк. 9:25) — и тогда спрашивает: *где вы положили его*, чтобы вопрос не был соединен с рыданием[20].

Воскрешение Лазаря. *Фреска. Джотто. XIV в.*

Выражение ταράσσω ἑαυτόν имеет много значений («сотрясаться», «сокрушаться», «волноваться», «возмущаться», «быть в волнении»); в данном случае оно также указывает на глубокое душевное волнение (*был потрясен*).

Слова *Иисус прослезился* — одно из двух упоминаний о слезах Иисуса во всем корпусе Евангелий. В другой раз Иисус заплачет об Иерусалиме, предсказывая его разрушение (Лк. 19:41–44). За пределами Евангелий Его слезы в Новом Завете упоминаются еще один раз, но в совершенно ином контексте: *Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение* (Евр. 5:7). Вероятно, здесь имеется в виду молитва в Гефсиманском саду (Мф. 26:36–44; Мк. 14:32–42; Лк. 22:39–46), хотя ни один из евангелистов, описывающих ее, не упоминает о слезах.

Иоанн употребляет два разных глагола, говоря о плаче Марфы и иудеев и о слезах Иисуса: κλαίω и δακρύω. В Синодальном переводе первый передан как «плакать», второй — как «прослезиться». Между тем глаголы являются

[20] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 63, 1 (PG 59, 349–350). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 422.

синонимами, и слова ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς вполне можно перевести как «Иисус заплакал».

Некоторые толкователи понимают плач Иисуса аллегорически — как относящийся не к Лазарю, а к иудеям:

> Прослезился, как человек: жалея не о Лазаре, но об иудеях. Ибо Он пришел воскресить первого, и потому бесполезно было бы плакать о том, кто должен воскреснуть. А об иудеях поистине надлежало плакать, поскольку Он предвидел, что и по совершении чуда они останутся в своем неверии... Прослезился, видя повреждение природы нашей и безобразный вид, какой дает человеку смерть... Была же пещера — мрачное сердце иудеев, и камень лежал на ней — грубое и жестокое неверие. Иисус сказал: *отнимите камень*. Тяжелый камень непослушания отнимите, дабы извлечь мертвенное из буквы Писания[21].

Однако сторонники буквального прочтения данного повествования видят в рассказе евангелиста о душевных переживаниях Иисуса прежде всего сильное свидетельство реальности Его человеческой природы:

> Итак, Он приходит ко гробу и опять удерживает скорбь. Но для чего евангелист тщательно и не раз замечает, что Он плакал и что Он удерживал скорбь? Для того, чтобы ты знал, что Он истинно облечен был нашим естеством... Поэтому-то, повествуя о страданиях, и приписывают Ему много человеческого, показывая тем, что Его воплощение истинно. Так, Матфей

[21] *Андрей Критский.* Беседа на четверодневного Лазаря (PG 97, 976–977).

удостоверяет в этом, говоря о Его предсмертных муках, смущении и поте; а этот — повествуя о плаче. В самом деле, если бы Он не был нашего естества, то не был бы одержим скорбью...[22]

Иисус воскрешает умершего

Душевное волнение, которое Иисус испытывает и которое евангелист передает при помощи нескольких близких по смыслу выражений, становится явным для присутствующих. Одни как будто сочувствуют Ему, другие, наоборот, находят повод высказать упрек в том, что Он не пришел вовремя и не исцелил Своего друга.

Наконец наступает третий акт драмы, содержащий развязку всего действия, его кульминацию и логическое завершение:

Иисус же, опять скорбя внутренно, приходит ко гробу. То была пещера, и камень лежал на ней. Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе. Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию? Итак, отняли камень от пещеры, *где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал*

[22] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 63, 2 (PG 59, 350). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 1. С. 423.

> сие *для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня. Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лицо его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет* (Ин. 11:38–44).

Выражение *опять скорбя внутренно* (πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ) вновь указывает на глубокое эмоциональное переживание, которым сопровождается весь эпизод.

Вход в пещеру, где погребали умершего, закрывали камнем. Иисус велит отодвинуть камень от гроба Лазаря. Марфа, еще недавно выражавшая веру в то, что Иисус может получить от Бога все, чего ни попросит, сейчас осторожно напоминает Ему о том, что тело умершего уже начало издавать трупный запах, так как лежит в гробу четвертый день. Иисус в ответ ссылается на Свои ранее произнесенные слова: *Если будешь веровать, увидишь славу Божию.* Эти слова отсутствовали в диалоге между Иисусом и Марфой, произошедшем у входа в Вифанию: либо они являются той частью разговора, которая осталась за кадром, либо Иисус суммирует в этих словах то, что говорил Марфе. Речь тогда тоже шла о вере, и Иисус, намереваясь совершить чудо, хочет пробудить веру в сестре умершего, освободить ее от внутренних колебаний и сомнений.

Прежде чем совершить чудо, Иисус обращается к Своему Отцу с молитвой, как бы подтверждая то, что раньше говорила Марфа: *чего Ты попросишь у Бога, даст Тебе Бог*. В этой молитве Он ничего не *просит* у Бога: Он *благодарит* Бога за то, что Бог услышал Его. Известный британский исследователь Н. Т. Райт в связи с этим пишет: «Вероятно, Иоанн хочет, чтобы мы поняли, что *запаха не*

было: Иисус знает, что Его молитва о том, чтобы Лазарь остался нетленным, услышана»[23]. Иными словами, Иисус благодарил Бога за то, что тело Лазаря не успело начать разлагаться вопреки мнению Марфы, которая лишь предположила, что после четырех дней оно начало издавать запах.

С такой трактовкой молитвы Иисуса мы не можем согласиться. Эта молитва, как следует из контекста, относится к ожидаемому чуду: оно еще не произошло, но уверенность Иисуса в том, что оно произойдет, непоколебима, как и Его уверенность в Своем полном единомыслии с Отцом. При этом Иисус добавляет, что произнес эту молитву ради народа — *чтобы поверили*. Он мог, следовательно, воскресить Лазаря и без молитвенного обращения к Отцу, поскольку совершал это чудо Своей силой. На этом энергично настаивает Иоанн Златоуст, полемизируя с арианами:

> Спросим еретика: от молитвы ли Он получил силу и воскресил мертвого? Как же другое Он без молитвы совершал, говоря, например: тебе говорю, демон, *выйди из него* (Мк. 9:25), и еще: *хочу, очистись* (Мк. 1:41), также: *возьми постель твою и ходи* (Ин. 5:8), и: *прощаются тебе грехи твои* (Мф. 9:2), и говоря морю: *умолкни, перестань* (Мк. 4:39)?.. Но посмотрим, какая это молитва: *Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня*. Кто когда-нибудь молился так? Прежде, чем сказал что-нибудь, говорит: «благодарю Тебя», показывая тем, что не нуждается в молитве... *Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня*. Это Он сказал не потому, что Сам

[23] *Райт Н. Т.* Воскресение Сына Божьего. С. 483.

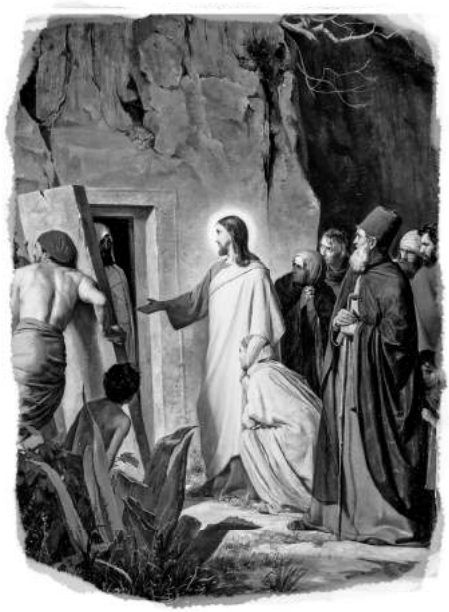
> не мог, но потому, что одна воля[24]... *Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня*, — то есть, чтобы совершилась Моя воля, для этого Мне не нужна молитва, но она нужна, чтобы убедить, что у Тебя и у Меня — одно желание. Для чего же молишься? Для немощных и неразумных. *Сказав это, Он воззвал громким голосом*. Почему же Он не сказал: «во имя Отца Моего, гряди вон»? Почему не сказал: «Отче, воскреси его»?.. *Лазарь! иди вон*, — говорит Он... Чтобы ты не подумал, что Он от другого получил силу, Он сначала сказал тебе об этом, а потом доказал самым делом. И не сказал «воскресни», но *иди вон*, обращаясь к мертвому, как к живому... Что может сравниться с такой властью?[25]

Само чудо происходит после того, как Иисус обращает к умершему краткую повелительную формулу — одну из тех, которые Он употреблял в других случаях: *Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой* (Мф. 9:6); *Протяни руку твою* (Мф. 12:13); *Девица, встань* (Мк. 5:41); *Отверзись* (Мк. 7:34). Однако воскрешение Лазаря — единственное зафиксированное в Евангелиях чудо, при совершении которого Иисус называет человека по имени. Это также единственное чудо, когда Иисус не просто сказал что-то, но *воззвал громким голосом* (глагол κραυγάζω означает «кричать»). В следующий раз окружающие услышат, как Иисус возопит громким голосом, когда Он будет умирать на кресте (Мф. 26:47, 50; Мк. 15:34, 37; Лк. 23:46).

---

[24] У Отца и Сына.

[25] *Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. 64, 2–3 (PG 59, 356–357). Рус. пер.: Т. 8. Кн. 2. С. 431–432.



Воскрешение Лазаря. *Карл Блох. 1875 г.*

Лазарь выходит из гроба, обвязанный погребальными пеленами. В Израиле тела умерших перед погребением заворачивали в полотнища (κειρίαι — «пелены»), а голову оборачивали отдельным платом (σουδάριον — «плат», от лат. sudarium). Иисус приказывает развязать умершего, чтобы он мог свободно идти.

Как и в других рассказах о чудесах Иисуса, евангелист указывает на реакцию свидетелей: *Тогда многие из Иудеев, пришедших к Марии и видевших, что сотворил Иисус, уверовали в Него. А некоторые из них пошли к фарисеям и сказали им, что сделал Иисус*. Фарисеи, узнав о чуде, собрали совещание, в котором принял участие первосвященник Каиафа: на этом совещании, после по-видимому долгих прений, они *положили убить Его* (Ин. 11:45–46, 53). Так воскрешение Лазаря стало одной из главных причин осуждения Иисуса на смерть.

История смерти и воскресения Лазаря является прологом к истории страданий, смерти и воскресения Иисуса Христа. Лазарь пролежал в гробу четыре дня — Иисус три. Лазарь вышел из гроба, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, с платом на голове — после воскресения Иисуса в пустом гробе были найдены погребальные пелены и отдельно лежавший плат (Ин. 6:7). И в той и в другой истории присутствуют фарисеи, первосвященники, Каиафа, народ. В обеих историях особая роль отводится женщинам.

В то же время между двумя историями есть огромное различие: оно заключается в *качестве* самого события. Лазарь возвращается к той жизни, из которой он был изъят за четыре дня до этого. Евангелист ничего не говорит о его внешнем виде, но очевидно, что из пещеры выходит то же самое тело, которое было туда положено. Спустя некоторое время Лазарь появляется вновь: мы видим его возлежащим вместе с Иисусом (Ин. 12:2). Лазарь воскрешен не для того, чтобы больше не умирать: он проживет какое-то время на земле, но потом снова умрет.

После воскресения Иисуса Его тело исчезло из гроба. Когда Он начал являться женщинам и апостолам, они не узнавали Его: Мария приняла Его за садовника (Ин. 20:15); двое учеников приняли Его за обычного путника (Лк. 24:13–35); из одиннадцати апостолов одни поклонились Ему, другие усомнились (Мф. 28:17). Все это свидетельствует о том, что тело воскресшего Иисуса имело иной вид, чем то, в котором Его знали до распятия.

Лазарь вернулся туда, откуда был взят; Иисус вскоре после воскресения вернулся туда, откуда пришел: Он воскрес не для того, чтобы остаться на земле, но чтобы вместе с телом вознестись на небо (Лк. 24:51; Деян. 1:9) и пребывать там неразлучно со Своим Отцом. Он *вознесся на небо и воссел одесную Бога* (Мк. 16:19), а Своих учеников оставил на земле, чтобы они *пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями* (Мк. 16:20).

Смысл истории воскрешения Лазаря раскрывается в общем контексте развития богословской мысли автора четвертого Евангелия. Начиная с торжественного провозглашения истины о том, что Слово Божие всегда пребывало с Богом, что *в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков* (Ин. 1:1–4), евангелист затем проводит читателя через серию повествований

о встречах и беседах воплощенного Слова Божия с различными людьми и о нескольких совершённых Им чудесах. Повествование подводит к главному чуду — возвращению умершего к жизни. Это чудо подтверждает, что Слово Божие не только участвовало в сотворении мира (Ин. 1:3), но и является источником жизни для всего сотворенного, обладая властью над жизнью и смертью. Незадолго до воскрешения Лазаря Иисус говорит иудеям: *...Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее* (Ин. 10:17–18). Дальнейшее повествование станет подтверждением власти воплощенного Слова Божия не только над жизнью других, но и над собственной жизнью.

Все четыре Евангелия содержат в себе повествовательный пласт (рассказ о жизни и чудесах Иисуса) и прямую речь Иисуса (поучения, притчи, реплики в диалогах). Каждый евангелист по-своему выстраивает соотношение между одним и другим, но у всех евангелистов действия Иисуса служат подтверждением Его слов, а слова разъясняют Его действия. У Иоанна каждое чудо призвано подтвердить одно из богословских высказываний Иисуса о Себе Самом: *Я есмь хлеб жизни* (Ин. 6:35, 48); *Я свет миру* (Ин. 8:12); *Я есмь дверь* (Ин. 10:9); *Я есмь пастырь добрый* (Ин. 10:11, 14); *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6); *Я есмь лоза* (Ин. 15:5). Через эту серию определений Иисус раскрывает Свою личность, но каждое из этих утверждений подкреплено Его делами. Воскрешение Лазаря становится практическим выражением того, что на теоретическом уровне Он разъяснил Марфе: *Я есмь воскресение и жизнь* (Ин. 11:25). Иисус — источник жизни (Ин. 4:10, 14); Он, как и Отец, имеет жизнь в Самом Себе (Ин. 5:6).

История воскрешения Лазаря подтверждает то нерасторжимое единство между Отцом и Сыном, которое

заявлено в прологе Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1–2) и в многочисленных беседах Иисуса с иудеями. Рефреном через все эти беседы проходят утверждения: *Как Отец знает Меня,* так *и Я знаю Отца* (Ин. 10:15); *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30); *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14:11). Эти утверждения не остаются голословными: они подкрепляются делами Иисуса, Его чудесами и знамениями.

Воскрешая Лазаря, Иисус действует и как Бог, и как Посланник Божий: Он обращает Свой взор к Богу и возносит Ему благодарение, но не потому, что это требуется для совершения чуда, а потому, что этим Он являет Свое полное единство с Отцом. Слова *Я ничего не могу творить Сам от Себя* (Ин. 5:30) не являются указанием на несамостоятельность Сына или Его бессилие совершить чудо без воли Отца: они указывают на полное единство воли Сына и Отца, на невозможность, даже теоретическую, того, чтобы воля Сына вошла в противоречие с волей Отца или чтобы Сын сделал что-либо *Сам от Себя*, не в единстве с Отцом.

В то же время воскрешение Лазаря, как никакое другое из описанных в Евангелиях чудес, раскрывает Иисуса как реального, земного человека, обладающего всей полнотой человеческого естества. Реализм и подробность, с какими поведение Иисуса, Его душевное, эмоциональное состояние описаны в этом рассказе, беспрецедентны для всего корпуса Евангелий за исключением повествования о Его Страстях. Но если в истории Страстей Его скорбь проистекает от Его собственных страданий, то здесь она является следствием сострадания к скорби других:

> Это человеческая скорбь: скорбь иудеев, друзей Иисуса, Самоговоплощенного Слова Божия, Которое, будучи человеком, подвержено злоключениям человеческой

Воскрешение Лазаря. *Караваджо. 1609 г.*

жизни. Здесь мы видим поистине человеческое лицо Бога. Но это также и скорбь Слова Божия, в Котором «была жизнь», в Его конфликте с силами смерти. Тот, Кто дает жизнь, есть также и Тот, Кто оплакивает смерть. Именно здесь мы видим человеческое лицо истинного Бога — Того, через Кого жизнь приходит в мир. Через воскрешение Лазаря поистине человеческое лицо истинного Бога открывает, что любовь Божия — не просто провидение, которое парит над болью и страданиями мира. Наоборот, в воплощении Слова Божия любовь Божия принимает конкретное выражение, входя в человеческий мир смерти и скорби и в конце концов участвуя в самой смерти[26].

Никогда не кажется нам жизнь столь драгоценной, чем когда ей угрожает смерть. Мертвое тело Лазаря окружено плачем близких. Сам Господь плачет об утрате Своего друга — так глубоко входит Он в человеческое горе. Он настолько человек, что берет на Себя всю скорбь, которая Его окружает. Он плачет над каждым умершим человеком всякий раз, когда происходит временная победа смерти. Тем более когда уже как будто происходит торжество смерти над душою человека. И это не просто слезы — Господь

[26] *Thompson M. M.* The Raising of Lazarus in John, 11. P. 243.

готов жизнью Своею заплатить за каждую душу, о которой Он плачет[27].

Рассматривая рассказы о чудесах Божиих в Ветхом Завете, мы отметили, что библейский Бог имеет мало общего с божеством деистов, далеким от мира и не вмешивающимся в человеческую жизнь. Бог, чей лик открывается на страницах Нового Завета, еще дальше от этого деистического представления о высшем начале, лежащем в основе всего мирового порядка. В Новом Завете Бог раскрывает Себя через Своего Сына — Богочеловека Иисуса Христа. В Его лице Бог входит в самую гущу человеческой истории, являя не просто желание помочь человеку, спасти его, но наивысшую степень любви к нему, сострадания ему, солидарности с ним, выразившуюся в полном отождествлении Себя с его жизнью, скорбями, печалями, болезнями, страданиями и смертью. В лице Иисуса Христа Бог проживает человеческую жизнь от начала до конца — от зачатия и рождения до смерти и погребения. Эта жизнь заканчивается воскресением — переходом в новую жизнь, новое состояние, физическое и духовное.

В Ветхом Завете о жизни говорится как о времени труда и скорбей, а о смерти — как о возвращении туда, откуда человек был взят: *В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19). Между началом и концом жизни существует определенный параллелизм. Жизнь человека начинается с зачатия и пребывания в утробе матери, а заканчивается возвращением в землю и пребыванием в сердце земли. Земля становится тем материнским лоном, которое принимает в себя всех умерших.

[27] *Шаргунов Александр, прот.* Евангелие дня. Т. 2. С. 353–354.

Новый Завет через учение о воскресении по-новому раскрывает смысл жизни и смерти. В свете этого учения смерть воспринимается тоже как возвращение, но не в изначальный прах, из которого человек создан, а к Богу, Чьими руками он сотворен и по Чьей воле приведен в жизнь. Если в Ветхом Завете смерть мыслилась прежде всего как наказание за грехи, вынужденное последствие грехопадения, то в Новом она становится дверью для перехода в иное качество бытия — то, которое Иисус называл жизнью вечной. Сама жизнь, в свою очередь, воспринимается уже не только как *труд и болезнь* (Пс. 89:10) земного существования, но и как возможность приобщения к жизни вечной, как жизнь *с избытком* (Ин. 10:10), проистекающая от самого Источника жизни (Ин. 4:10, 14).

***

В наши дни смерть воспринимается прежде всего как печальное и трагическое событие; о смерти предпочитают не говорить и не думать; когда же она случается, то похороны сопровождаются максимально скорбным ритуалом. Наиболее унылым и тягостным бывает ритуал гражданской панихиды, совершаемой, как правило, над человеком, не верившим в загробную жизнь и не принадлежавшим к той или иной религиозной конфессии. Такие же неверующие собираются на эту церемонию, не несущую оставшимся на земле утешения или успокоения.

Совсем иным духом проникнут чин отпевания в Православной Церкви. Он совершается не в траурных черных, а в пасхальных белых облачениях. Начинается он возгласом: «Благословен Бог наш» — и включает в себя множество молитв и песнопений, наполненных уверенностью в воскресении того, о ком молится христианская община, и надеждой на его упокоение в месте, «где нет ни болезни, ни

печали, ни воздыхания, но жизнь бесконечная». Восприятие смерти как праздника, перехода в лучший мир пронизывает христианское миросозерцание, которое в полной мере отражено в текстах, звучащих в православном чине отпевания: их торжественный, радостный и жизнеутверждающий характер говорит сам за себя.

Если сравнить христианское восприятие смерти с тем, как смерть воспринималась в древних религиозных традициях — будь то иудейская, египетская, греческая или римская, — мы увидим столь существенное различие, что можно говорить о полном пересмотре той системы понятий, в которой воспринимались умирание, смерть и погребение. Этот пересмотр отразился и в раннехристианском богословии, и в искусстве катакомб — мест компактного погребения усопших. Светлые, простые, торжественные и радостные образы на стенах катакомб, как может показаться на первый взгляд, резко контрастируют с атмосферой подземных переходов, пещер и склепов, наполненных мертвыми телами. Но то, что современному человеку представляется парадоксальным и труднообъяснимым, для ранних христиан было естественным: они воспринимали смерть как праздник, а тела усопших — как временно пребывающие под землей в ожидании всеобщего воскресения.

Отношение к телу умершего как к источнику нечистоты, характерное для Ветхого Завета, глубоко чуждо христианству. Уже в ранней Церкви к телу умершего относились с благоговением и весь погребальный обряд совершался в непременном присутствии этого тела. Прощание с умершим происходило — и поныне происходит — через последнее целование. Особым благоговением были окружены останки мучеников: их воспринимали как святыню, к ним прикасались, чтобы получить исцеление, на гробах мучеников

совершалась литургия. Представление о теле как храме Духа Святого (1 Кор. 6:19) распространялось и на мертвое тело.

Полное изменение отношения к смерти в христианской традиции естественным образом проистекает из веры в воскресение. Размышляя об этом, протопресвитер Александр Шмеман пишет:

> ...Смерть Христа радикально, если угодно — онтологически, изменила смерть. Смерть — уже не разлука, ибо перестала быть разлукой с Богом и, следовательно, с жизнью. И ничто не выражает уверенность в этой радикальной перемене лучше, чем надписи на христианских могилах, подобные вот такой, сохранившейся на могиле молодой девушки: «Она жива!» Древняя Церковь живет в тихой и радостной уверенности, что усопшие во Христе... живы или пребывают, цитируя еще одну раннюю формулировку похоронного обряда, «идеже присещает свет лица Божия»... Для ранних христиан всеобщее воскресение — именно всеобщее — это космическое событие, исполнение всего в конце времен, исполнение во Христе. И этого славного исполнения ожидают не только усопшие, его ожидают и живые, и вообще все творение Божие... Живые или мертвые, в этом ли мире, чей образ проходит (1 Кор. 7:31), или покинув его, мы все живы во Христе, ибо мы соединены с Ним и в Нем имеем свою жизнь. Такова христианская революция по отношению к смерти. И если мы не поймем этот поистине революционный, поистине радикальный характер христианства — революционный в отношении религии, всего, что человек относил к таинственной реальности смерти... то мы не сможем понять

Воскресение Христа. *Пьеро делла Франческа. 1458 г.*

и истинный смысл обращения Церкви с умершими[28].

Многим людям жизнь кажется бессмысленной. Имея все материальные блага, они не понимают, зачем живут. Отсутствие смысла жизни нередко становится причиной самоубийства — явления, которое никогда не было распространено так широко, как теперь. Согласно официальной статистике, около миллиона человек ежегодно сводят счеты с жизнью; среди них немало молодых людей и подростков. Неофициальная цифра может быть значительно выше (так как нередко причиной смерти называют несчастный случай, передозировку лекарственных препаратов, падение с высоты, неосторожное обращение с оружием и т.д.). Причины этого трагического и столь масштабного явления могут быть самыми разными — от семейных или профессиональных проблем до тяжелого психического расстройства. Но одной из главных причин оказывается именно отсутствие у человека ясного понимания того, зачем он живет.

Невозможно найти смысл жизни, не видя смысл в смерти. И все попытки обрести такой смысл вне религиозной перспективы (например, в призыве жить для будущих поколений) заводили философскую мысль в неизбежный тупик. Если жизнь человека ограничена лишь тем временны́м промежутком, который каждому отмерен на земле, если в жизни нет никаких высших целей, если отсутствует

[28] *Шмеман Александр, протопресв.* Литургия смерти и современная культура. С. 53–56.

перспектива вечного бытия, само пребывание на земле может показаться бессмысленным и ненужным.

Христианство открывает перед человеком иные горизонты и учит смотреть на вре́менную жизнь из перспективы вечности. В этой перспективе обретают свой смысл и страдания (с которыми неизбежно сопряжена всякая жизнь), и сама жизнь, и смерть. Вера в воскресение — то, что придает смысл и оправдание смерти. Если бы не было этой веры, говорит апостол Павел, христианство было бы обманом: *Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша* (1 Кор. 15:13–14).

Центральным событием евангельской истории является воскресение Иисуса Христа. Но само по себе это событие ни для кого не имело бы решающего значения, если бы благодаря ему для людей не открывалась возможность победы над смертью. Эта возможность открывается через веру в Иисуса Христа как Бога и Спасителя, через приобщение Его плоти и крови, через участие в жизни созданной Им Церкви, через исполнение Его заповедей. Особым, сверхъестественным образом, как ветвь к лозе, человек может привиться ко Христу и напитаться от Него теми животворными соками, которые даже отсохшей и умершей ветви способны возвратить жизнь.

Именно об этом в конечном итоге говорит Евангелие, в том числе описанные в нем случаи возвращения людей к жизни. Все трое воскрешенных Иисусом вернулись из загробного мира во временную жизнь, чтобы потом, по прошествии какого-то времени, вновь возвратиться в прах. Но эти три чуда стали прообразами того всеобщего воскресения, надежда на которое проистекает из события воскресения Христова.

Заключение

На рубеже XIX и XX веков по всей России гремела слава протоиерея Иоанна Ильича Сергиева — простого приходского священника из Кронштадта. Его деятельность сопровождалась многими документально засвидетельствованными чудесами. Исцеления, которые он совершал, происходили на глазах у тысяч людей, о них писали газеты, о них рапортовали журналисты. У Иоанна Кронштадтского было множество почитателей и последователей по всей стране, в том числе группа лиц, настолько фанатично преданных ему, что из них образовалось целое движение сектантского толка.

Кронштадтский чудотворец жил в эпоху широкого распространения рационализма и нигилизма, когда Церковь подвергалась нападкам со стороны интеллигенции, в том числе таких ее рафинированных представителей, как Лев Толстой. Последнего святой Иоанн считал своим заклятым врагом и врагом России, обличая его в многочисленных проповедях, статьях и дневниковых записях. Отношение Толстого к отцу Иоанну тоже было по меньшей мере далеким от любви[1].

Атмосфера, сложившаяся вокруг Иоанна Кронштадтского, в чем-то напоминала описанную на страницах Евангелий. Такие же толпы людей, жаждущих услышать слово пастыря, прикоснуться к его одежде, исцелиться от болезней, получить утешение в скорбях, встать на путь праведной жизни. И такая же непримиримая оппозиция в лице скептиков, рационалистов, либералов и интеллигентов,

[1] См.: *Басинский П.* Святой против Льва. С. 480–481.

которых святой Иоанн называл современными фарисеями и саддукеями[2]. Разумеется, последних не убеждали ни поучения кронштадтского пастыря, ни совершаемые им чудеса.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский. *Икона. XX в.*

История повторяется, и феномен чуда продолжает оставаться камнем преткновения для многих. Чудо способно как сплачивать людей и вдохновлять их, так и, напротив, разделять, расставлять по разные стороны идеологических баррикад. В русском обществе начала XX века по разные стороны баррикад оказались Церковь и либеральная интеллигенция: чудеса кронштадтского пастыря, хотя и привели к вере многих, не убедили тех, кто решил до конца оставаться на позициях рационализма и позитивизма. Идеологическое противостояние между Иисусом и иудеями Его времени было не менее острым, и Его чудеса не смогли поколебать неверие тех, кто «по принципиальным соображениям» не принимал ни то, что Он говорил, ни то, что Он делал.

В настоящей книге перед нами прошла грандиозная панорама чудес Иисуса Христа: от первого чуда — претворения воды в вино в Кане Галилейской — до последнего — воскрешения Лазаря. Мы увидели разных людей — слепых, глухих, немых, скорченных, кровоточивых, парализованных полностью или частично, — исцеленных Божественной силой Иисуса. Мы увидели бесноватых, которых Он

[2] *Иоанн Кронштадтский.* Живой колос. С. 94.

вернул к полноценной жизни. Увидели умерших, которых Он воскресил. Увидели, как Он на глазах учеников преобразился и через Его человеческую плоть просияло неземным светом Его Божество. Увидели, как Его Божественному слову повиновались стихии.

Все эти истории, занимающие существенную часть евангельских повествований, были записаны либо самими непосредственными свидетелями и участниками событий, либо со слов свидетелей их учениками.

Когда Иисус предстал перед судом, эти свидетельские показания не были востребованы. Он был осужден накануне Пасхи, в спешке: иудеи не хотели испортить себе праздник Его невыносимым для них присутствием. Но суд истории оказался иным, и два тысячелетия спустя эти свидетельские показания с благоговением читают миллионы людей по всему миру. Самый несправедливый за всю историю человечества судебный приговор обернулся самой сокрушительной победой над несправедливостью, неправдой и злом, а страшная, позорная казнь стала величайшей победой над смертью.

Эта победа имеет ценность для всего человечества и каждого человека. Но доступ к плодам этой победы открывается через веру в Иисуса Христа как Бога и Спасителя, которая помогает людям претерпевать болезни, преодолевать жизненные трудности и не бояться смерти.

Каждое из описанных в Евангелиях чудес было победой Иисуса — над болезнью или беснованием, маловерием или неверием, физической или духовной слепотой, смертью духовной или телесной. Чудеса Иисуса не только показывали Его способность преодолевать естественные законы, но и наделяли других людей такой способностью (не случайно Петр пошел по воде навстречу Иисусу). Опыт людей,

которых Иисус исцелил или воскресил, из которых изгнал беса или на чьих глазах повелевал стихиям, был по-своему уникален. Но этот опыт продолжился в опыте апостолов, которых Иисус наделил силой совершать чудеса, а затем и следующих поколений христиан.

Еще раз вспомним слова, которые Иисус сказал ученикам перед Своей смертью: *Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит* (Ин. 14:12). О каких делах здесь идет речь? О тех, которые Он перечислит в последней беседе с учениками, уже после воскресения: *Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что́ смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы* (Мк. 16:17–18).

Это обещание исполняется в основанной Им Церкви на протяжении вот уже двадцати веков, и тысячи чудес, совершённые руками Его служителей и последователей, зафиксированы в истории Церкви, в житиях святых — как древних, так и современных.

Чудеса происходят и в наши дни. О них редко пишут в газетах, о них, как правило, не говорят в телевизионных сводках новостей, но они бережно складываются, как в копилку, в память Церкви, чтобы будущие поколения могли узнать о том, что происходило с их отцами и дедами.

Приведем еще один пример. В первой половине XX века в Москве жила простая женщина по имени Матрона. Она была слепой от рождения, на семнадцатом году жизни у нее отнялись ноги. Но она с юности отличалась многими духовными дарами, включая дар прозорливости и исцеления от болезней. Всю жизнь Матрона прожила на частных квартирах, занимая то отдельную комнату, то угол

Блаженная Матрона Московская. *Икона. XX в.*

в комнате у знакомых или дальних родственников. Время было лютое, советское, гонения на религию бушевали по всей стране, ни о какой рекламе или публичности не могло быть и речи. Если следовать обычной человеческой логике, после смерти о ней должны были быстро забыть, как забывают об инвалидах, которые при жизни воспринимаются как обуза для родственников и на чью смерть реагируют вздохом облегчения.

Ничего подобного, однако, не произошло. Поток паломников к могиле Матронушки (как ее с любовью называли) тонкой струйкой лился на протяжении всей второй половины XX века, а в 1990-х годах превратился в многотысячную людскую реку. В 1998 году тело усопшей извлекли из могилы, на следующий год она была причислена к лику святых. Ее мощи почивают ныне в Покровском монастыре в Москве, и тысячи паломников со всего мира ежедневно простаивают в многочасовых очередях, чтобы помолиться у ее гроба, получить исцеление от болезней, решение семейных и бытовых проблем, укрепиться в вере. Летопись чудес, произошедших у гробницы блаженной Матроны, включает сотни историй, не поддающихся никакому объяснению с точки зрения естественных законов.

Конечно, и в наше время есть немало рационалистов и скептиков, которые не желают верить в чудо даже вопреки всякой очевидности, а скопления людей у мощей чудотворцев объясняют массовым психозом, внушением, рекламой, суеверием или иными подобными причинами. Человека невозможно заставить поверить в чудо, если он этого не хочет.

Кто-то спросит: а зачем вообще нужно чудо, почему нельзя прожить без чудес? На этот вопрос мы бы ответили так: прожить без чуда можно. И жизнь многих людей, по крайней мере для внешнего наблюдателя, представляется развивающейся исключительно в соответствии с естественными законами. Но бывают в жизни такие ситуации, когда чудо вдруг оказывается единственным выходом из положения. Например, если человек тяжело болен и усилия врачей ни к чему не приводят. В таких случаях говорят: «Спасти его может только чудо».

И здесь есть два варианта развития событий: либо чудо не происходит и человек умирает, либо чудо происходит — по молитвам родственников, по его собственной горячей молитве, по предстательству святых, по прямому вмешательству Бога, благодаря участию человека в таинствах Церкви, по иным причинам. Если чудо произошло и тяжелобольной неожиданно выздоровел, верующий увидит в этом руку Божию и возблагодарит Бога. Неверующий припишет произошедшее удачному стечению обстоятельств.

Мы возвращаемся к тому, с чего начали эту книгу: к теме интерпретации чудес. Человек, мыслящий в рамках парадигм, сформулированных рационалистической философией XVII–XIX веков (Спиноза, Кант, Гегель) и прочно вошедших в сознание миллионов людей, любое чудо либо объяснит естественными причинами, либо будет просто

отрицать. Такому человеку чудеса Иисуса Христа представляются легендами, созданными раннехристианской Церковью, мифами, лишенными исторических оснований. И переубедить его никто не сможет, если только с ним самим не произойдет чудо, которое заставит его поверить — не просто в некоего отвлеченного Бога, не вмешивающегося в дела людей, но в *библейского* Бога, о Котором сказано*: Кто Бог так великий, как Бог [наш]? Ты — Бог, творящий чудеса* (Пс. 76:14–15).

Чудеса могут быть разные — яркие, становящиеся известными тысячам людей, и малозаметные, имеющие ценность для одного человека. О таких малозаметных чудесах человек иной раз даже стесняется рассказать другим, так как их сверхъестественный характер очевиден только для него.

На протяжении всего Евангелия на примерах многих людей раскрывается чудо преображения человеческой души. Это чудо происходило с людьми благодаря их встрече с Богом, пришедшим к ним в человеческой плоти. Очень часто оно было сопряжено с исцелением от неизлечимой болезни или другим сверхъестественным событием подобного рода. Но не всегда. В целом ряде случаев одного присутствия Иисуса оказывалось достаточно для того, чтобы человек полностью изменил свой образ жизни или образ мыслей. Это касается, в частности, таких героев Евангелия, как мытарь Закхей (Лк. 19:2–10), женщина-грешница, помазавшая ноги Иисуса миром (Лк. 7:37–50), разбойник на кресте (Лк. 23:40–43).

Подобного рода чудо происходит в Церкви постоянно. В Церковь приходят наркоманы и алкоголики, негодяи и преступники, блудники и прелюбодеи, потерявшие надежду на спасение и утратившие человеческий облик. И постепенно — на глазах у священника и церковной

общины — происходит духовное перерождение этих людей через веру и покаяние, через участие в таинствах Церкви и добрые дела, которые они начинают совершать не по приказу сверху, а по зову сердца — потому что к этому призывает их Христос.

Как мы помним, Сам Христос отказывался совершать «чудо ради чуда», когда Его об этом просили. Чудеса не были главным делом Иисуса на земле: Он пришел не для того, чтобы исцелять телесные болезни и возвращать умерших к земной жизни, а чтобы спасать души человеческие и дарить людям жизнь вечную. И хотя Его чудеса — и в глазах очевидцев, и в глазах евангелистов — служили важным доказательством Его могущества, главный акцент в Евангелиях сделан не на чудесах, а на спасении человеческой души через смерть и воскресение Иисуса Христа.

Главным чудом евангельской истории является Иисус Христос — Бог, ставший человеком. И Его воскресение — то главное чудо, которое Он пообещал иудеям взамен требуемых ими знамений. К этому главному чуду подводят повествования всех четырех Евангелий. В свете этого чуда обретает смысл вся евангельская история, и именно оно придает христианству ту уникальность и неповторимость, которая радикальным образом отличает его от любого философского течения, от любой иной религиозной традиции.

Библиография[1]

I. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988.

Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. Editio tertia decima revisa. Stuttgart, 1988 (3 Druck).

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ediderunt K. Elliger et W. Rudolph; Adjuvantibus H. Bardke et al; textum Masoreticum curavit H. P. Rüger. Stuttgart, 1990.

Novum Testamentum graece. Cum apparatu critico curavit Eberhard Nestle. Novis curis elaboraberunt Ewrin Nestle et Kurt Aland. Editio vicesima quinta. London, 1975.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart, 1979.

II. ТВОРЕНИЯ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ[2]

Августин

О согласии евангелистов: De consensu evangelistarum // PL 34, 1041–1230. *Русский перевод: Августин, блж.* О согласии евангелистов // Творения. Ч. 10. Киев, 1906.

Послания: Epistolae // PL 33.

Толкование на Евангелие от Иоанна In Ioannis Evangelium // PL 35.

Толкования псалмов: Enarrationes in Psalmos // PL 36–37.

[1] В Библиографию включены только печатные издания, цитированные в настоящей книге.

[2] Названия творений латинских и греческих авторов, содержащихся в Патрологии Миня (PG и PL), указываются на латинском языке.

Амвросий Медиоланский

Послания: Epistulae // CSEL 82/1–4.

Андрей Кесарийский

Толкование на Апокалипсис: Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG 106, 207–458. *Русский перевод: Андрей Кесарийский, свт.* Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901.

Андрей Критский

Беседа на четверодневного Лазаря: Lazarum Quatriduanum. PG 97, 959–985.

Афанасий Великий

Против ариан: Orationes tres contra arianos // PG 26, 11–468. *Русский перевод: Афанасий Великий, свт*. Против ариан // Творения. Т. 2. Сергиев Посад, 1903. С. 176–455.

Пасхальные послания: Epistulae festales. The Festal Letters of Athanasius / ed. W. Cureton. L., 1848. *Русский перевод: Афанасий Великий, свт*. Пасхальные послания // Творения. Т. 3. Сергиев Посад, 1903. С. 376–524.

Василий Селевкидский

Слово 2. Об Адаме: Oratio II, in Adamum. PG 85, 37–50.

Григорий Богослов

Слово 29: Oratio 29 // SC 250, 176–225. *Русский перевод: Григорий Богослов, свт.* Слово 29, О богословии 3-е, О Боге Сыне 1-е // Творения. Т. 1. М., 2007. С. 351–363.

Слово 40: Oratio 40 // SC 358, 198–311. *Русский перевод: Григорий Богослов, свт.* Слово 40, На святое Крещение // Творения. Т. 1. М., 2007. С. 461–495.

Письма: Epistulae. St Grégoire de Nazianze. Lettres / ed. P. Gallay. Vols. 1–2. Paris, 1967. *Русский перевод: Григорий Богослов, свт.* Письма // Творения. Т. 2. М., 2007. С. 417–562.

Григорий Великий

Собрание писем: Registri epistolarum. Lib. I–XIV // CCSL 140–140a.

Григорий Палама

Омилии: Homiliae // PG 150, 151–545. *Русский перевод:* Омилии святителя Григория Паламы. Т. 1–2. Монреаль, 1965.

Триады = Триады в защиту священнобезмолвствующих: Triades pro hesychastis. Défense des Saints Hésychastes / ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973². *Русский перевод: Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.

Дидахи

Дидахи (Учение двенадцати апостолов) // SC 248 / пер. с греч. свящ. В. Асмус // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 17–38.

Ефрем Сирин

Толкование на Четвероевангелие: Commentaire de l'Évangile concordant: Texte syriaque (Ms. Chester Beatty 709) / ed. Leloir L. Dublin, 1963. *Русский перевод: Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Творения. Т. 8. Сергиев Посад, 1896 (перевод с армянской версии).

Игнатий Богоносец

Послание к Ефесянам: Epistula ad Ephesios. SC 10, 66–93.

Иероним Стридонский

Трактат на Евангелие от Марка: Tractatus in Marci euangelium // CCSL 78, 451–500.

Иларий Пиктавийский

Комментарий на Евангелие от Матфея: Commentarius in Matthaeum // SC 254.

Иоанн Дамаскин

Точное изложение православной веры: Expositio fidei. Die Schriften des *Johannes von Damaskos* / ed. B. Kotter. Bd. 2. Berlin, 1973 (PTS 12.) *Русский перевод* в кн.: Творения: Источник знания / пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 156–337. — (Святоотеческое наследие. Т. 5).

Иоанн Златоуст

Беседа о кладбище и о кресте: De coemeterio et de cruce // PG 49, 393–398. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1898. С. 437–443.

Беседы на Евангелие от Иоанна: Homiliae in Ioannem // PG 59. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 8. Кн. 1–2. СПб., 1902.

Беседы на книгу Бытия: Homiliae in Genesin // PG, 53–54. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 4. Кн. 1–2. СПб., 1898.

Беседы на Первое послание к Коринфянам: Homiliae in Epistolam primam ad Corynthеos // PG 61, 11–382. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 10. Кн. 1. СПб., 1904. С. 8–458.

Беседы на Послание к Колоссянам: Homiliae in Epistolam ad Colosseos // PG 62, 299–392. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. Кн. 1. СПб., 1905. С. 356–469.

Толкование на святого Матфея-евангелиста: Homiliae in Mattheum, 1–90 // PG 57–58. *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт*. Творения. Т. 7. Кн. 1–2. СПб., 1901.

О том, что настоящая жизнь уподобляется морю = О том, что настоящая жизнь уподобляется морю, и о том, как Иисус взошел с учениками Своими в корабль и заснул: Quod mari similis sit haec vita, et in illud, cum Jesus ascendit in naviculam cum discipulis suis, et obdormivit // PG 64, 19–22 (творение считается неподлинным). *Русский перевод: Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 12. Кн. 2. С. 903–906.

Иоанн Кронштадтский

Живой колос с духовной нивы: Выписки из дневника прот. Иоанна Ильича Сергиева. СПб., 1909.

Поучение в Неделю седьмую по Пятидесятнице // *Иоанн Кронштадтский.* Полн. собр. соч. Т. 2. СПб., 1894. С. 382–385.

Поучение в Неделю двадцать седьмую по Пятидесятнице // *Иоанн Кронштадтский.* Полн. собр. соч. Т. 2. СПб., 1894. С. 661–664.

Ириней Лионский

Против ересей: Adversus haereses. Libri I–V // SC 263–264, 293–294, 210–211, 100, 152–153 / пер. с лат. прот. П. Преображенского // *Ириней Лионский, сщмч.* Творения. СПб., 1900. М., 1996[р].

Исаак Сирин

2-е собрание. The Second Part. Chapters IV–XLI / ed. S. P. Brock. CSCO 554–555. *Русский перевод: Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты / пер. митр. Илариона (Алфеева). СПб., 2003.

Ипполит Римский

О Христе и антихристе: Demonstratio de Christo et Antichristo // PG 10, 725–787. *Русский перевод*: *Ипполит Римский, св.* О Христе и антихристе // *Ипполит Римский, св.* Творения. Казань, 1899. С. 9–46.

Иустин Философ

Диалог с Трифоном: Dialogus cum Triphone // PG 6, 481–800. *Русский перевод: Иустин Мученик, св*. Разговор с Трифоном иудеем // *Иустин Мученик, св*. Творения / пер. прот. П. Преображенского. М., 1892, 1995[p]. С. 132–362.

Кирилл Александрийский

Толкование на Евангелие от Иоанна: Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini // Divini Ioannis Evangelium. Vol. I–III / ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872.

Толкование на Евангелие от Луки: Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72, 476–943.

Фрагменты = Толкование на Евангелие от Матфея: Commentarii in Matthaeum: [Fragmenta] // PG 72, 365–474; Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt / hrsg. J. Reuss. TU 61. Berlin, 1957. S. 153–269.

Кирилл Иерусалимский

Поучения огласительные и тайноводственные: Catecheses // PG 33, 331–1128. *Русский перевод: Кирилл Иерусалимский, свт*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991.

Беседа о расслабленном при купели: Homilia in paralyticum juxta piscinam jacentem. PG 33, 1131–1154. *Русский перевод: Кирилл Иерусалимский, свт*. Беседа о расслабленном при купели (Ин. 5:2–16 // Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 341–352.

Марк Подвижник

О духовном законе: De lege spirituali // PG 65, 906–950. *Русский перевод: Марк Подвижник, прп*. Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911[2]. М., 1995[p]. С. 9–28.

Мефодий Патарский

Пир десяти дев: Convivium decem virginum // SC 95. *Русский перевод: Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев, или о девстве // Творения. М., 1996. С. 25–140.

Ориген

Толкование на Евангелие от Матфея: Commentaria in evangelium secundum Matthaeum // PG 13, 829–1600; SC 162.

Симеон Новый Богослов

Гимны: Hymnes // SC 156 (Hymn 1–15); SC 174 (Hymn 16–40); SC 196 (Hymn 41–58). *Русский перевод:* Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917; *Преподобный Симеон Новый Богослов*. «Прииди, Свет истинный»: Избранные гимны в стихотворном переводе игум. Илариона (Алфеева). СПб., 2000.

Слова нравственные // SC 122 (Theol. 1–3; Eth. 1–3); 129 (Eth. 4–15). *Русский перевод:* Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892.

Тертуллиан

О крещении: De baptismo // CCSL 1, 275–295. *Русский перевод: Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан.* Избранные творения. М., 1994. С. 93–105.

Феодорит Кирский

Эранист: Eramiste. *Theodoret of Cyprus*. Eranistes / ed. G. H. Ettlinger. Oxford, 1975 PG 123, 681–1126

Феофилакт Болгарский

Enarratio in Evangelia: In Lucam // PG 123, 681–1126. *Русский перевод: Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки. М., 2005.

III. ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

Аристотель. Политика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 376–644.

Гегель Г. В. Ф. Жизнь Иисуса //*Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: в 2-х т. Т. 1. М., 1975. С. 35–100.

Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Соб. соч.: в 15 т. Т. 5. Л., 1989.

Евсевий Кесарийский (Памфил). Церковная история. М., 1993.

Его же. Против Похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония: *Flavii Philostrati* opera / ed. C. L. Kayser. Vol. 1. Leipzig, 1870. P. 369–413.

Иларион, митр. Киевский. Слово о законе и благодати. М., 1994.

Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2011.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 78–278.

Лактанций. Божественные установления. СПб., 2007.

Моше бен Маймон (Маймонид). Мишне Тора. Книга «Святость». М., 2014.

Овидий. Любовные элегии // *Овидий.* Наука любви. Новосибирск, 1990. С. 5–60.

О цели жизни нашей христианской: Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Киево-Печерская лавра, 2013.

Платон. Государство // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 79–420.

Спиноза Б. Богословско-политический трактат // *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. С. 5–284.

Талмуд. Т. 9 (Гемара: Трактат Шаббат, гл. 1–7). М., 2012; Т. 10 (Гемара: Трактат Шаббат, гл. 8–24). М., 2013.

Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. Т. 24. М., 1957. С. 7–798.

Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / пер. Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 5–197.

Цицерон. О дивинации // *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 191–298.

Юм Д. Исследование о человеческом познании // *Юм Д.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 4–144.

Ясперс К. Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 420–508.

IV. ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бальтазар Х. У. фон. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории. М., 2001.

Басинский П. Святой против Льва. М., 2013.

Беляев Л. А. Вифезда // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 595–596.

Беляев Л. А. Вифсаида // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 606.

Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей. М., 2011.

Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1980.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Париж, 1980.

Габриэль (Бунге), архим. Скудельные сосуды: Скудельные сосуды. Практика личной молитвы по преданию святых отцов. Рига, 1999.

Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Милан; Москва, 1992.

Иисус и Евангелия: Словарь Нового Завета / под ред. Д. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. Т. 1. М., 2010.

Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. Изд. 6-е. М., 2013.

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

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение. Книга II: Нагорная проповедь. М., 2016.

Иларион (Алфеев), митр. Православие. Т. 1. Изд. 5-е. М., 2016.

Иларион (Алфеев), митр. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. Изд. 2-е. СПб., 2009.

Иустин (Попович), прп. Толкование на Евангелие от Матфея // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Толкование на Евангелие от Матфея. Святосаввье как философия жизни. М., 2014.

Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2001.

Коляда Е. Библейские музыкальные инструменты: к проблеме идентификации и перевода // Альфа и Омега 1998. № 4 (18). С. 28.

Мейендорф И., протопресв. Брак в Православии. Клин, 2004.

Мецгер Б. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М., 2006.

Николай Сербский (Велимирович), свт. Творения. Кн. 1–3. М., 2010.

Православно-догматическое богословие Макария, митр. Московского и Коломенского. Т. 2. СПб., 1883.

Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего. М., 2011.

Райт Э. Библейская археология. СПб., 2003.

Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991.

Святая Земля. Исторический путеводитель по памятным местам Израиля, Египта, Иордании и Ливана / ред. М. В. Бибиков. М., 2000.

Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 14 т. Т. 1. СПб., 1883. С. 169–329.

Ткаченко А. А. Далмануфа // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 650.

Чехановец Я. М. Ермон // Православная энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 676–677.

Шаргунов А., прот. Евангелие дня. Т. 1–2. Изд. 2-е. М., 2010.

Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996.

Швейцер А. Письма из Ламбарене. Л., 1978.

Шмеман А., протопресв. Водою и Духом: О таинстве Крещения. М., 1993.

Шмеман А., протопресв. Литургия смерти и современная культура. М., 2013.

Штраус Д. Жизнь Иисуса. М., 1992.

Achtemeier P. J. Jesus and the Miracle Tradition. Eugene, Oregon, 2008.

Aland K., Aland B. The Text of the New Testament. Grand Rapids; Leiden, 1987.

Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. Oxford, 2007.

Barker M. King of the Jews: Temple Theology in John's Gospel. London, 2014.

Barrett C. K. The Gospel according to St. John. Second edition. Philadelphia, 1978.

Beasley-Murray G. R. John. Waco, Texas, 1987.

Berger K. Identity and Experience in the New Testament. Minneapolis, 2003.

Blackburn B. Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. Tübingen, 1991.

Blomberg C. L. New Testament Miracles and Higher Criticism: Climbing Up the Slippery Slope // Journal of the Evangelical Theological Society. 1984. 27/4, December. P. 425–438.

Blomberg C. L. The Miracles as Parables // Gospel Perspectives. Vol. 6: The Miracles of Jesus. Sheffield, 1986.

Boobyer G. H. St. Mark and the Transfiguration Story. Edinburgh, 1942.

Borchert G. L. John 1–11. Nashville, 1996.

Bornkamm G., Barth G., Held H. J. Tradition and Interpretation in Matthew. Philadelphia, 1974.

Brake D. L., Bolen T. Jesus. A Visual History. Grand Rapids, 2014.

Brandt P.-Y. L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la Transfiguration comme clef de lecture de l'Evangile de Marc. Fribourg; Göttingen, 2002.

Brown R. E. The Gospel according to John (I–XII). Introduction, Translation and Notes. New York, 1966.

Brown R. E. The Gospel according to John (XIII–XXI). Introduction, Translation and Notes. New York, 1970.

Bruce A. B. The Miraculous Element in the Gospels. London, 1886.

Bultmann R. Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 2. Ausgabe. Göttingen, 1952.

Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. Oxford, 1963.

Carson D. A. The Gospel according to John. Grand Rapids, 1991.

Chancey M. A. Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. P. 90–91; *Idem.* The Myth of a Gentile Galilee. Cambridge, 2004; *Idem*. Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. Cambridge, 2008.

Charlesworth J. H. Solomon and Jesus: The Son of David in Ante-Markan Tradition (Mark 10:47) // Biblical and Humane. Festschrift J. F. Priest. Atlanta, 1996. P. 125–151.

Chilton B. An Exorcism of History: Mark 1:21–28 // Authenticating the Activities of Jesus / edited by B. Chilton and C. A. Evans. Boston; Leiden, 2002. P. 215–245.

Cope O. L. Matthew: A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven. Washington D. C., 1976.

Cotter W. J. The Christ of the Miracle Stories. Portrait through Encounter. Grand Rapids, 2010.

Crane T. E. The Synoptics. Mark, Matthew and Luke Interpret the Gospel. London, 1982.

Culpepper R. A. Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia, 1983.

Dalman G. Orte und Wege Jesu. 3. Ausgabe. Güttersloh, 1924.

Davies S. L. Jesus the Healer: Possession, Trance and the Origins of Christianity. New York, 1995.

Deissmann A. Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen, 1923.

Dibelius M. Die Formgeschichte des Evangeliums. 2. Ausgabe. Tübingen, 1933.

Dodd C. H. Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambridge, 1963.

Dodd C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953 (reprint 1995).

Erlendsson H. Multiple Personality Disorder — Demons and Angels or Archetypal aspects of the inner self. [Электронный ресурс] // URL: http://www.rcpsych.ac.uk/pdf/erlendsson_01_jun_03.pdf.

Evans C. A. Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies. Boston; Leiden, 2001.

Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke (I–IX). Introduction, Translation and Notes. New York, 1981.

Flew A. N. Neo-Humean Arguments about the Miraculous // In Defence of Miracles. A Comprehensive Case for God's Action in

History / ed. R. Douglas Geivett and G. R. Habermas. London, 1961. P. 49–53.

Gaiser F. J. Healing in the Bible. Theological Insight for Christian Ministry. Grand Rapids, 2010.

Glasswell M. E. The Use of Miracles in the Markan Gospel // Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History / ed. by C. F. D. Moule. London, 1965. P. 149–162.

Guelich R. Mark 1–8:26. Dallas, 1989.

Hakola R. A Character Resurrected: Lazarus in the Fourth Gospel and Afterwards // Chatacterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism / ed. by D. Rhoads and K. Syreeni. London; New York, 1999. P. 223–263.

Heil J. P. The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36. Roma, 2009.

Hitchkock F. R. M. Is the Fourth Gospel a Drama? // The Gospel of John as Literature / ed. by M. W. G. Stibbe. Leiden, 1993.

Hodges Z. C. The Angel at Bethesda — John 5:4 // Bibliotheca sacra. 136. 1979. P. 25–39.

Hooker M. D. The Gospel according to Saint Mark. Grand Rapids; London, 1991.

Horsley R. A. Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine. New York, 1987.

Hull J. M. Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. Naperville, Illinois, 1974.

Humphrey E. M. God and Angels // Jesus among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels / ed. by C. Keith and L. W. Hurtado. Grand Rapids, 2011. P. 35–60.

Jefferson L. M. Christ the Miracle Worker in Early Christian Art. Minneapolis, 2014.

Jeremias A. Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig, 1905.

Keener C. S. Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts. Vol. 1–2. Grand Rapids, 2011.

Kertelge K. Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. München, 1970.

Kim S. S. The Miracles of Jesus according to John. Their Christological and Eschatological Significance. Eugene, Oregon, 2010.

Klutz T. The Exorcism Stories in Luke — Acts. A Sociostylistic Reading. Cambridge, 2004.

Knight J. Jesus. An Historical and Theological Investigation. London; New York, 2004.

Koester C. R. Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community. Minneapolis, 1995

Köstenberger A. J. John. Grand Rapids, 2004.

Kremer J. Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung. Stuttgart, 1985.

Lagrange M.-J. L'Evangile selon saint Luc. Paris, 1921.

Leander H. Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Post-colonial Perspective. Atlanta, 2013.

Lee D. Luke's Stories of Jesus. Theological Reading of the Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei. Sheffield, 1999.

Lee D. Transfiguration. London; New York, 2004.

Léon-Dufour X. Life and Death in the New Testament. The Teachings of Jesus and Paul. San Francisco, 1986.

Lightfoot R. H. St. John's Gospel. A Commentary. London; Oxford, 1956.

Lindars B. Elijah, Elisha and the Gospel Miracles // Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History / ed. by C. F. D. Moule. London, 1965. P. 61–79.

Lockyer H. All the Miracles of the Bible. Grand Rapids, 1961.

Loos H. van der. The Miracles of Jesus. Leiden, 1965.

Madden P. Jesus' Walking on the Sea: An Investigation of the Origin of the Narrative Account. Berlin; New York, 1979.

Malina B. Assessing the Historicity of Jesus' Walking on the Sea // Authenticating the Activities of Jesus / ed. by B. Chilton and C. A. Evans. Boston; Leiden, 2002. P. 351–371.

Marcus J. Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2000.

Marcus J. Mark 9–16. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; London, 2009.

Marshall C. D. Faith as a Theme in Mark's Narrative. Cambridge, 1989.

Meier J. P. A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. II: Mentor, Message and Miracles. New York, 1994.

Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart, 1971.

Nineham D. E. Saint Mark. Baltimore, 1964.

Novakovic L. Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew. Tübingen, 2003.

O'Collins G. Jesus: A Portrait. New York, 2008.

Paulus H. E. G. Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. Heidelberg, 1830–1833.

Paulus H. E. G. Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament. T. IV/I. Lübeck, 1804.

Petzke G. Die *Traditionen* über Apollonius von Tyana und das Neue Testament. Leiden, 1970.

Plummer A. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Luke. 5th ed., 8th impr. New York, 1964.

Puig i Tàrrech A. Jesus: A Biography. Waco, 2011.

Riesenfeld H. Jésus transfiguré: L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur. Copenhagen, 1947.

Roth D. T. Other Friends of Jesus // Jesus among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels / ed. by C. Keith and L. W. Hurtado. Grand Rapids, 2011. P. 127–148.

Santos N. F. Slave of All. The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark. New York, 2003.

Schäfer H. Jesus in psychiatrischer Beleuchtung. Berlin, 1910.

Schnackenburg R. The Gospel according to St. John. Vol. 2. New York, 1980.

Schneider G. Das Evangelium nach Lukas. Güttersloh; Würzburg, 1977.

Schürmann H. Das Lukasevangelium. Ester Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–9,40. Freiburg, 1969.

Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu Forschung. 5. Aufl. Tübingen, 1933.

Stuckenbruck L. T. Satan and Demons // Jesus among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels / ed. by C. Keith and L. W. Hurtado. Grand Rapids, 2011. P. 173–197.

Swete H. B. The Gospel according to St Mark. London, 1898.

Taylor V. The Gospel according to St Mark. 2nd ed. Grand Rapids, 1981.

Theissen G. The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition. London; New York, 1992.

Theissen G. The Miracle Stories of the Early Christian Tradition. Philadelphia, 1974.

Thompson M. M. The Raising of Lazarus in John 11: A Theological Reading // The Gospel of John and Christian Theology / ed. by R. Bauckham and C. Mosser. Grand Rapids; Cambridge, 2008.

Tolbert M. A. Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective. Minneapolis, 1989.

Twelftree G. H. Jesus the Miracle Worker. Downers Grove, 1999.

Twelftree G. H. Paul and the Miraculous. Grand Rapids, 2013.

Tyson J. B. The New Testament and Early Christianity. New York, 1984.

Wachsman S. The Galilee Boat: 2000-Year Old Hull Recovered // Biblical Archaeology Review 14 (1988). P. 18–33.

Walker W. O. Mary and Martha in the Third and Fourth Gospels // Resourcing New Testament Studies. Literary, Historical and Theological Essays in Honor of David L. Dungan / ed. by A. J. McNicol, D. B. Peabody, J. S. Subramanian. New York; London, 2009. P. 123–135.

Wilkinson Duran N. The Power of Disorder. Ritual Elements in Mark's Passion Narrative. London; New York, 2008.

Wilkinson J. The Bible and Healing. A Medical and Theological Commentary. Edinburgh, 1998.

Williams J. F. Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel. Sheffield, 1994.

Wilson A. P. Transfigured. A Derridean Rereading of the Markan Transfiguration. New York; London, 2007.

Wilson W. T. Healing in the Gospel of Matthew. Minneapolis, 2014.

Winkler L. L., Frenkel R. The Boat and the Sea of Galilee. Jerusalem, 2010.

Wrede W. The Messianic Secret. Cambridge; London, 1971.

Zimmerman R. Narrative Hermeneutics of John 11: Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection // The Resurrection of Jesus in the Gospel of John / ed. by C. R. Koester and R. Bieringer. Tübingen, 2008. P. 75–101.

Список сокращений

CCSL = Corpus Christianorum, series latina. Turnhout.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Louvain.
PG = Patrologiae cursus completus, series graeca / ed. J.-P. Migne. Paris.
PL = Patrologiae cursus completus, series latina / ed. J.-P. Migne. Paris.
PTS = Patristische Texte und Studien. Berlin.
SC = Sources Chrétiennes. Paris.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin.

Именной указатель

БИБЛЕЙСКИЕ ИМЕНА

Аарон 27, 28, 337, 468
Авель 26, 336
Авиуд 468
Авраам 26, 36, 38, 39, 136, 222, 243, 306, 475, 476, 529
Агаг 32
Адам 25, 91, 159, 333, 335, 337, 503
Андрей 71, 348, 352, 381, 382, 384

Вартимей 212, 226, 230, 232
Вирсавия 434

Гедеон 456
Гиезий 33

Давид 43, 181, 193–197, 227, 229, 253, 254, 399, 456

Ева 25, 91, 95, 96, 159, 503
Елисей 31–33, 37, 142, 213, 393, 511, 514

Закхей 572
Захария 42, 478, 529

Иаир 318, 515, 517–519, 526, 528
Иаков Зеведеев 38, 128, 129, 269, 312, 347, 348, 352, 392, 450, 452, 468, 516, 520
Иаков, Израиль 306, 441
Иезекииль 508, 546
Иеремия 268, 399, 456, 514, 520, 529
Иисус Навин 29, 30, 37, 38, 40, 42, 338, 421, 456
Илия 31, 32, 37, 136, 268, 399, 450, 452, 460, 463–466, 472, 473, 475, 477, 511, 512, 514, 528, 529
Иоанн Богослов 43, 45, 47, 52, 53, 63, 71–73, 77, 78, 81–85, 93, 109, 110, 112–117, 124, 128, 129, 144, 149, 161, 166, 168, 191, 193, 199, 205, 210, 219, 251, 312, 324, 326, 344, 346–348, 352, 353, 370, 375, 378–380, 382–386, 388–391, 398, 400, 402–406, 414, 419, 450, 452, 460, 461, 468, 491, 516, 520, 527, 532, 534, 538–541, 546, 547, 549, 552, 554, 558
Иоанн, Пророк, Предтеча и Креститель 41, 54, 71, 268, 293, 378, 399, 438, 452, 475, 530, 532
Иоанна, жена Хузы 50
Иов 138–140, 159, 210, 243, 244, 282, 283, 372–374
Иона 34, 53, 339, 364, 365, 367, 371, 423, 440

Иосиф Обручник 42
Иосиф Прекрасный 392, 393
Ирод Антипа 113, 114
Ирод Великий 248
Исаак 38, 475, 476
Исаия 31, 41, 54, 123, 191, 192, 212, 507, 509, 510, 546
Иуда Искариот 85

Каиафа 555
Каин 336
Корнилий 310

Лазарь 210, 461, 501, 532–545, 550, 552–559, 567
Лука 42–45, 47, 63, 112–120, 123, 128, 131, 132, 134–136, 148, 155, 161, 166, 176–178, 183, 191, 210, 227–230, 232, 239, 247, 266, 275–278, 282, 286, 288, 289, 291, 294, 300, 311, 313–315, 327, 344, 346, 347, 359, 350, 353–356, 359–362, 378, 380–386, 388, 395, 403, 415, 418, 419, 452, 458–460, 462, 463, 466, 473, 475, 477, 478, 517–520, 525–527, 529, 530, 534, 539, 541, 547

Мария Магдалина 50, 255
Мария, Пресвятая Богородица 42, 76, 80, 92, 94–96, 371, 478, 529
Мария, сестра Лазаря 534, 536, 538, 542, 543, 547, 548, 556
Марк 42–44, 47, 53, 56, 63, 115, 116, 131–136, 143, 144, 155–157, 161, 165, 171, 176, 177, 182, 183, 187, 190, 191, 198, 199, 205, 212, 226, 228–230, 232, 234, 236, 237, 242, 258, 266–269, 272, 275–279, 286, 290, 293, 294, 302, 303, 307–309, 311, 314, 315, 317, 319, 322–325, 344, 347, 354, 355, 359, 360, 362, 365, 375, 378, 380, 382–386, 388, 389, 394, 395, 400–403, 405–408, 414, 415, 417–420, 422, 423, 427, 432, 434, 437, 451–453, 456–460, 473, 475, 477, 515, 517–520, 524, 525, 539
Марфа, сестра Лазаря 461, 534, 536–539, 542–548, 552, 553, 557
Матфей 42–44, 47, 55, 63, 111–116, 118, 120, 123–125, 128, 129, 131, 132, 134–136, 143, 147, 155–158, 161, 164, 166, 176–178, 180, 188, 191, 192, 194–196, 210, 228, 229, 232, 246, 258, 275–277, 279, 287, 289, 291, 293, 294, 300, 302, 304, 307–309, 311, 313–316, 322, 324, 326, 327, 343, 344, 347, 354–356, 359, 360, 362, 375, 378, 380, 382, 383, 385, 388, 398, 400–403, 405–408, 414, 415, 417, 419, 420, 422–425, 430, 432–434, 442, 450,

452, 453, 458–460, 464, 466, 473–475, 477, 478, 481, 494, 517, 519, 520, 521, 539, 545
Моисей 26–31, 34, 37–39, 44, 51, 52, 56, 120, 134, 135, 143, 159, 160, 170, 184, 186, 191, 207, 218, 222, 223, 282, 306, 337, 363, 366, 369, 390, 393, 424, 450, 452, 456, 460, 463–471, 473, 475, 477, 482, 488, 489, 535

Надав 468
Нафанаил 72, 73, 252
Неман 142, 213
Никодим 86, 169, 297, 541
Ной 27, 337, 369, 370

Ог 456

Павел 95, 106, 121, 122, 159, 241, 267, 296, 306, 308, 341, 476, 479, 497
Петр (Симон) 46, 72, 128–132, 157, 183, 184, 199, 284, 296, 309, 310, 312, 318, 347, 348, 350–353, 355, 359, 381, 401, 402, 413, 415, 426–429, 432, 449–453, 468, 470, 473, 475, 516, 520, 524
Пилат 174, 225

Саваоф 38, 507, 520
Самуил 32
Сарра 36, 40
Саул 253–255
Сигон 456
Симеон Богоприимец 96, 463, 529
Симон прокаженный 539
Соломон 434
Сусанна 50

Филипп 72, 380–384
Фома 219, 352, 538, 541, 542

Экклезиаст (Екклезиаст) 506, 520

СВЯТЫЕ, ИСТОРИЧЕСКИЕ ЛИЧНОСТИ, ПИСАТЕЛИ, ИСТОРИКИ, РЕДАКТОРЫ, ПЕРЕВОДЧИКИ

Август 380
Августин, блж. 170, 230, 271, 278, 370, 436, 458, 574
Адриан (Ульянов), иг. 260, 261
Амвросий Медиоланский 271, 575
Андрей Кесарийский 94, 575
Андрей Критский, свт. 550, 575
Аполлоний Тианский 64–66
Аристотель 184, 579
Асмус В. 576

Афанасий Великий, Александрийский, свт. 356, 492, 575

Бальтазар Х. У., фон 333, 581
Басинский П. В. 566, 581
Бах И. С. 153
Беляев Л. А. 168, 581
Бокэм Р. 580
Буйе Л. 333, 580
Бультман Р. 58, 59, 61, 80

Варлаам Калабрийский 485, 486
Василий (Кривошеин), архиеп. 495, 581
Василий Селевкийский 334, 575
Вентурини К. 428
Вреде В. 144

Габриэль (Бунге), архим. 136, 580
Гальбиати Э. 40, 580
Гегель Г. В. Ф. 19, 20, 57, 412, 571, 579
Григорий Богослов, свт. 89, 172, 357, 482, 483, 576
Григорий Двоеслов, Великий, свт. 441, 575
Григорий Палама, свт. 485–488, 575

Дибелиус М. 80
Диоклетиан 65
Достоевский Ф. М. 316, 317, 535, 536, 579

Евсевий Кесарийский (Памфил) 65, 168, 524, 579
Ефрем Сирин, прп. 188, 189, 576

Игнатий Богоносец, Антиохийский, мч. 491, 576
Иеремиас А. 202
Иероним Стридонский, прп. 124, 125, 146, 180, 284, 306, 442, 466, 473, 474, 480, 481, 576
Иларий Пиктавийский 184, 293, 576
Иларион (Алфеев), митр. Волоколамский 66, 136, 170, 297, 327, 332, 436, 581
Иларион, митр. Киевский, свт. 357, 358, 579
Иоанн Дамаскин, прп. 244, 269, 270, 576
Иоанн Златоуст, свт. 76–79, 89, 92, 107, 123, 124, 130, 140–142, 147, 158, 167, 168, 170, 176, 190, 296, 271, 273, 278, 282, 292, 293, 297, 298, 304–306, 309, 315, 316, 326, 327, 333, 356, 370, 387, 407, 422, 429, 430, 458, 464, 473, 482, 523, 548, 549, 551, 554, 576
Иоанн Кронштадтский (И. И. Сергиев), прав. 232, 233, 246, 556, 567, 577
Иосиф Флавий 248, 252, 344, 409, 416, 427, 479, 580
Ипполит Римский, мч. 94, 578

Ириней Лионский, сщмч. 76, 96, 110, 491, 577
Исаак Сирин, прп. 136, 577
Иустин Мученик,Философ 94, 95, 577
Иустин (Попович), прп. 188, 444, 494, 581

Кальвин Ж. 170
Кант И. 18, 19, 58, 60, 126, 571, 579
Кассиан (Безобразов), еп. 455, 582
Кинер К. 13
Кирилл Александрийский, свт. 88, 168, 175, 356, 473, 578
Кирилл Иерусалимский, свт. 167, 454, 578
Коляда Е. 522, 582

Лактанций 262, 263, 579
Лоос Х. ван дер 62, 402

Макарий, митр. 90, 582
Марк Подвижник 196, 197, 578
Матрона, прав. (Никонова М. Д.) 569
Мейендорф И., протопресв. 91, 582
Мефодий Патарский, сщмч. 94, 579
Мецгер Б. 50, 582
Мотовилов Н. А. 495, 496, 580
Моше бен Маймон (Маймонид) 186, 579

Николай Сербский (Велимирович), свт. 104, 221, 243, 273, 321, 388, 525, 531, 582

Овидий 579
Ориген 196, 466, 578

Папий Иерапольский 524
Паулюс Х. 80
Платон 204, 230, 580
(Псевдо-)Иоанн Златоуст, свт. 371, 577
Пьяцца А. 40, 580

Райт Н. Т. 552, 553, 581
Райт Э. 50, 581
Ренан Э. 22–24, 57, 412, 581

Серафим Саровский, прп. 495, 496, 580
Симеон Новый Богослов, прп. 483–485, 494, 405, 578
Спиноза Б. 15, 16, 102, 571, 580
Страхов Н. Н. 317, 581

Тайсон Дж. 58
Тертуллиан 168, 369, 579
Ткаченко А. А. 405, 581
Толстой Л. Н., граф 22–24, 102, 556, 580

Феодорит Кирский 357, 579
Феофилакт Болгарский, блж. 245, 579
Флавий Филострат 64, 65, 580

Цицерон 14, 15, 24, 51, 580

Чехановец Я. М. 456, 582

Шаргунов А., прот. 115, 184, 224, 560, 582
Швейцер А. 152–154, 582
Шефер Х. 80
Шмеман А., протопресв. 263, 264, 563, 582
Штраус Д. Ф. 21, 23, 188, 412, 582

Юм Д. 16, 17, 580

Ясперс К. 256, 257, 262, 580

***

Achtemeier P. J. 43, 582
Aland B. 324, 582
Aland K. 324, 574, 582
Ashton J. 77, 583

Barker M. 398, 583
Barrett C. K. 411, 583
Barth G. 108, 583
Beasley-Murray G. R. 83, 583
Berger K. 256, 583
Blackburn B. 64, 583
Blomberg C. L. 61, 583
Bolen T. 454, 583
Boobyer G. H. 474, 583
Borchert G. L. 380, 583
Bornkamm G. 108, 583
Brake D. L. 454, 583
Brandt P.-Y. 468, 583
Brown R. E. 75, 94, 110, 214, 353, 384, 411, 582, 583
Bruce A. B. 60, 583
Bultmann R. 81, 419, 583

Carson D. A. 385, 411, 583
Chancey M. A. 113, 582
Charlesworth J. H. 192, 584
Chilton B. 269, 584
Cope O. L. 365, 584
Cotter W. J. 157, 584
Crane T. E. 57, 584
Culpepper R. A. 83, 584

Dalman G. 359, 584
Davies S. L. 101, 102, 141, 584
Deissmann A. 272, 584
Dibelius M. 80, 584
Dodd C. H. 83, 584

Elliger K. 574
Erlendsson H. 260, 584
Ettinger G. H. 579
Evans C. A. 65, 584

Fitzmyer J. A. 283, 292, 353, 474, 584
Flew A. N. 58, 584

Frenkel R. 408, 587

Gaiser F. J. 105, 585
Glasswell M. E. 43, 585
Guelich R. 518, 585

Hakola R. 532, 585
Heil J. P. 475, 585
Held H. J. 108, 583
Hitchkock F. R. M. 532, 584
Hodges Z. C. 168, 584
Hooker M. D. 324, 584
Horsley R. A. 127, 584
Hull J. M. 103, 291, 584
Humphrey E. M. 42, 584

Jefferson L. M. 64, 82, 585
Jeremias A. 202, 585

Keener C. S. 13, 45, 585
Kertelge K. 53, 585
Kim S. S. 43, 585
Klutz T. 64, 326, 586
Knight J. 44, 586
Koester C. R. 173, 586
Köstenberger A. J. 117, 586
Kremer J. 548, 586

Lagrange M.-J. 241, 586
Leander 586
Lee D. 241, 463, 480, 586
Léon-Dufour X. 543, 585
Lightfoot R. H. 213, 585
Lindars B. 31, 585
Lockyer H. 169, 585
Loos H. van der 12, 62, 106, 118, 129, 202, 237, 269, 363, 402, 534, 585

Madden P. 412, 585
Malina B. 412, 585
Marcus J. 199, 201, 271, 281, 261, 415, 425, 434, 472, 586
Marshall C. D. 320, 586
Meier J. P. 43, 57, 61, 64, 112, 586
Megendorff J. 576
Metzger B. 168, 587

Nestle E. 574
Nineham D. E. 280, 587
Novakovic L. 196, 587

O'Collins G. 57, 587

Paulus H. E. G. 80, 141, 429, 587
Petzke G. 65, 587
Plummer A. 465, 587
Puig i Tàrrech A. 47, 64, 346, 587

Rahlfs E. A. 574
Riesenfeld H. 474, 587
Roth D. T. 538, 587
Rudolph W. 574
Rüger H. P. 574

Santos N. F. 199, 586
Schäfer H. 80, 586
Schnackenburg R. 548, 586
Schneider G. 465, 586
Schürmann H. 466, 586
Schweitzer A. 428, 586

Strauss D. F. 587
Stuckenbruck L. T. 256, 587
Swete H. B. 418, 587

Taylor V. 303, 465, 588
Theissen G. 60, 145, 303, 588
Thompson M. M. 545, 559, 588
Tolbert M. A. 51, 588
Twelftree G. H. 44, 45, 103, 588
Tyson J. B. 58, 588

Wachsman S. 359, 588
Walker W. O. 547, 588
Wilkinson Duran N. 185, 258, 588
Williams J. F. 232, 588
Wilson A. P. 125, 447, 587
Winkler L. L. 408, 587
Wrede W. 145, 588

Zimmerman R. 548, 588

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПЕРСОНАЖИ

Мармеладова Соня 536
Мышкин Л. Н., князь 316
Раскольников Родион 535

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ

Дионис 80

Указатель цитат из Священного Писания

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Бытие

Быт. 1:11 *39, 437*
Быт. 1:22, 28 *502*
Быт. 1:26 *332*
Быт. 1:28 *91, 333*
Быт. 1:29–30 *334*
Быт. 1:8, 10, 12, 18, 21, 25 *238*
Быт. 2:2 *368*
Быт. 2:7 *335*
Быт. 2:16–17 *437, 482*
Быт. 2:17 *502*
Быт. 2:19–20 *333*
Быт. 3:14–15 *336*
Быт. 3:16 *88*
Быт. 3:17 *336*
Быт. 3:17–19 *335*
Быт. 3:19 *503, 560*
Быт. 4:9 *26*
Быт. 4:11–12 *337*
Быт. 4:21 *521*
Быт. 6:6–7 *30*
Быт. 9:9–10 *337*
Быт. 12:1–2 *26*
Быт. 15:6 *37*
Быт. 16:7 *37*
Быт. 18:2 *39, 136*
Быт. 18:2–10 *38*
Быт. 18:13 *39*
Быт. 19:1 *39*
Быт. 19:24–25 *30*
Быт. 19:24–28 *30, 40*
Быт. 21:1–7 *40*
Быт. 21:17 *37*
Быт. 22:2 *476*
Быт. 22:11 *37, 38*
Быт. 22:12 *476*
Быт. 28:12 *37*
Быт. 32:1 *37*
Быт. 37:23–28 *392*
Быт. 48:14–19 *106*

Исход

Исх. 3:2 *38, 39, 482*
Исх. 3:4–6 *39*
Исх. 3:3–10 *26*
Исх. 3:14 *410*
Исх. 4:1–9 *37, 51*
Исх. 4:11 *191*
Исх. 7:3 *27*
Исх. 7:8–12 *27*
Исх. 7–12 *30*
Исх. 7:14–22 *27*
Исх. 7:19–20 *337*
Исх. 8:6 *338*
Исх. 8:17 *338*
Исх. 8:24 *338*
Исх. 8:16–19 *28*
Исх. 9:6 *338*
Исх. 9:10 *338*
Исх. 9:25 *338*
Исх. 10:15 *338*

Исх. 10:22 *338*
Исх. 12:15, 19 *424*
Исх. 12:29 *28*
Исх. 12:43–51 *28*
Исх. 13:6–7 *424*
Исх. 13:21 *28, 34, 483*
Исх. 14:11 *37*
Исх. 14:19 *38*
Исх. 14:21–22 *363*
Исх. 14:21–28 *28, 37, 338*
Исх. 15:23–25 *28, 37, 338*
Исх. 15:26 *159*
Исх. 15:27 *424*
Исх. 16:3 *424*
Исх. 16:7–10 *460*
Исх. 16:13–35 *28, 338*
Исх. 16:14–15 *390*
Исх. 16:35 *424*
Исх. 17:1–7 *424*
Исх. 17:2–6 *28, 37*
Исх. 19:16 *56*
Исх. 19:18 *34*
Исх. 20:4–6 *207*
Исх. 20:5 *206*
Исх. 23:20 *38*
Исх. 23:25 *160*
Исх. 24:1–16 *468*
Исх. 24:15–17 *460*
Исх. 30:11–16 *427*
Исх. 33:11 *26, 56*
Исх. 33:19 *170*
Исх. 34:7 *206*
Исх. 34:29–35 *470, 482*
Исх. 40:34–35 *460*

Левит

Лев. 11:7 *282*
Лев. 13:45–46 *45, 46*
Лев. 14:3 *138*
Лев. 14:3–32 *138*
Лев. 15:19–24 *186*

Числа

Чис. 8:10 *106*
Чис. 14:18 *206*
Чис. 19:11, 13–16 *506*
Чис. 20:4, 8, 11, 19 *339*
Чис. 21:6–9 *29, 37, 119*
Чис. 22:22–35 *38*
Чис. 34:11 *344*

Второзаконие

Втор. 3:17 *344*
Втор. 3:31–34 *36*
Втор. 5:8–10 *207*
Втор. 8:3 *394*
Втор. 13:15 *339*
Втор. 14:8 *282*
Втор. 28:58–62 *160*
Втор. 32:5 *319*
Втор. 32:20 *319, 424*
Втор. 32:39 *410*
Втор. 34:11 *344*

Иисуса Навина

Нав. 3:7–17 *29*
Нав. 3:14–17 *366*
Нав. 5:13–15 *38*
Нав. 6:5–20 *29, 37*
Нав. 6:20 *339*
Нав. 9:6 *421*
Нав. 9:11–12, 16 *421*
Нав. 10:12–14 *30, 37, 338*
Нав. 12:1 *456*
Нав. 12:2 *456*
Нав. 12:3 *344*
Нав. 12:4–5 *456*
Нав. 12:5–6 *456*

Нав. 13:2, 5, 8, 11 *456*
Нав. 13:27 *344*
Нав. 19:35 *344*

Судей Израилевых
Суд. 4:1–24 *456*
Суд. 4:17–20 *189*
Суд. 8:18–19 *456*
Суд. 13:3–21 *38*
Суд. 13:22 *39*
Суд. 14:12 *74*
Суд. 20:48 *339*

1 Царств
1 Цар. 2:6–7 *210*
1 Цар. 10:5 *521*
1 Цар. 10:10 *254*
1 Цар. 15:33 *32*
1 Цар. 16:14–23 *254*
1 Цар. 18:10–11 *254*

2 Царств
2 Цар. 24:16 *38*

3 Царств
3 Цар. 4:25 *434*
3 Цар. 8:10–11 *34*
3 Цар. 17:8–16 *32*
3 Цар. 17:8–24 *32, 37*
3 Цар. 17:17–24 *512*
3 Цар. 17:18 *77*
3 Цар. 17:23 *529*
3 Цар. 18:38 *37*
3 Цар. 18:40 *33*
3 Цар. 18:42 *136, 472*
3 Цар. 19:5–7 *37*
3 Цар. 22:19 *38*

4 Царств
4 Цар. 2:11 *472, 483*
4 Цар. 4:8–37 *32, 37, 513*
4 Цар. 4:42–44 *393*
4 Цар. 5:1–14 *32, 37, 213*
4 Цар. 5:10–12 *142*
4 Цар. 5:20–27 *33*
4 Цар. 7:3 *148*
4 Цар. 13:20–21 *514*
4 Цар. 18:31 *435*
4 Цар. 19:35 *38*
4 Цар. 20:20 *212*

1-я Паралипоменон
1 Пар. 21:15–16 *38*

2-я Паралипоменон
2 Пар. 21:15 *159*
2 Пар. 32:21 *38*

Товита
Тов. 3:17 *38*
Тов. 10:7 *74*
Тов. 11:17 *74*

Иова
Иов 1:6–19 *282*
Иов 2:1–7 *283*
Иов 2:2–3 *282*
Иов 2:7 *244*
Иов 2:7–8 *138*
Иов 2:12–13 *140*
Иов 7:4–5 *138*
Иов 7:17–19 *140*
Иов 11:5–6 *140*
Иов 12:15 *363*
Иов 19:7, 13–14, 16–20 *139*

Иов 19:25–27 *374*
Иов 26:12 *368*
Иов 33:23 *38*
Иов. 38:1–2 *372*
Иов 38:4–12, 16 *373*
Иов 40:3–4 *373*
Иов 42:5–6 *373*

Псалтирь
Пс. 1:3 *438*
Пс. 2:7–9 *94*
Пс. 3:8 *368*
Пс. 17:11 *38*
Пс. 31:1–5 *160*
Пс. 34:22–23 *368*
Пс. 35:7 *339*
Пс. 43:2 *41*
Пс. 43:24 *268*
Пс. 44:11–12 *94*
Пс. 48:11–20 *504*
Пс. 71:18 *36*
Пс. 76:14–15 *572*
Пс. 76:17, 20 *363*
Пс. 77:2–4 *41*
Пс. 77:10–11 *37*
Пс. 77:24 *390*
Пс. 77:32 *37*
Пс. 79:2 *38*
Пс. 85:8–10 *36*
Пс. 88:13 *456*
Пс. 89:10 *561*
Пс. 90:11 *38*
Пс. 91:13–15 *438*
Пс. 94:5 *363*
Пс. 95:1–5 *36*
Пс. 95:5 *279*
Пс. 103:15 *83*
Пс. 105:9–10, 12 *364*
Пс. 106:20 *119*
Пс. 118:50 *119*
Пс. 124:1 *441*
Пс. 135:2–4 *36*
Пс. 142:5 *41*
Пс. 145:8 *191*
Пс. 148:3–4, 7–13 *340*

Притчей Соломоновых
Притч. 3:24–26 *362*
Притч. 27:18 *434*

Екклесиаста, или Проповедника
Еккл. 3:19–21 *506*
Еккл. 10:19 *83*
Еккл. 12:5, 7 *506*

Песни песней Соломона
Прем. 2:11–13 *434*
Прем. 2:23–24 *503*
Прем. 16:12 *119*

Исаии
Ис. 2:2–3 *441*
Ис. 4:5–6 *475*
Ис. 5:12 *521*
Ис. 6:1–3, 6–7 *38*
Ис. 6:9–10 *123*
Ис. 8:6 *212*
Ис. 25:6 *84*
Ис. 25:6–8 *507*
Ис. 26:19 *508*
Ис. 26:20–21 *508*
Ис. 35:5 *192*
Ис. 36:16 *435*
Ис. 37:36 *38*
Ис. 42:1–7 *192*
Ис. 43:10 *411*
Ис. 43:11 *411*
Ис. 51:9 *41*

Ис. 53:3 *447*
Ис. 53:4 *48*
Ис. 61:1–2 *54*
Ис. 62:5, 8–9 *84*
Ис. 63:9 *38*
Ис. 65:25 *340*

Иеремии
Иер. 9:17–21 *521*
Иер. 13:16 *541*
Иер. 16:16 *351*
Иер. 31:12 *84*
Иер. 46:18 *456*

Иезекииля
Иез. 10:9–19 *38*
Иез. 37:1–8, 10–11 *509*

Даниила
Дан. 3:5, 7, 15 *522*
Дан. 9:21 *37*
Дан. 11:30 *548*

Иоиля
Иоил. 1:7, 12 *434*

Амоса
Ам. 4:2 *351*
Ам. 9:13–14 *84*

Ионы
Иона 1:4–16 *365*
Иона 3:7–8 *340*
Иона 3:10 *34*
Иона 4:6–8 *434*

Михея
Мих. 4:4 *435*

Наума
Наум. 1:3–4 *363*

Аввакума
Авв. 1:14–15 *351*

Захарии
Зах. 1:9–14 *37*

Малахии
Мал. 4:5 *472*

2-я Маккавейская
2 Мак. 7:1–41 *510*

НОВЫЙ ЗАВЕТ

От Матфея
Мф. 1:1 *195*
Мф. 1:20 *42*
Мф. 2:9 *483*
Мф. 2:13, 19 *42*
Мф. 3:10 *438*
Мф. 3:17 *475*
Мф. 3:20 *394*
Мф. 4:2 *327, 436*
Мф. 4:4 *394*
Мф. 4:9 *281*
Мф. 4:11 *42*
Мф. 4:18 *344*
Мф. 4:18–22 *347*

Мф. 4:19 *348*
Мф. 4:23–24 *48*
Мф. 4:24 *251*
Мф. 4:24–25 *6*
Мф. 5:1 *349*
Мф. 5:17 *135, 366, 430*
Мф. 5:17–18 *222, 466*
Мф. 5:17–48 *135*
Мф. 5:21–22, 27–28, 31–34, 38–39, 43–44 *466*
Мф. 6:16–18 *325*
Мф. 6:26, 28 *342*
Мф. 6:30 *361*
Мф. 6:31 *394*
Мф. 7:12 *465*
Мф. 7:16–20 *438*
Мф. 7:28–29 *164*
Мф. 8:1–4 *133, 359*
Мф. 8:2–4 *46, 116*
Мф. 8:3 *105, 107*
Мф. 8:5–13 *7, 46, 110, 112, 302, 359*
Мф. 8:10 *158*
Мф. 8:11–12 *306*
Мф. 8:12 *296*
Мф. 8:14–15 *46, 129, 359*
Мф. 8:16–17 *48*
Мф. 8:18 *157*
Мф. 8:22–26 *191*
Мф. 8:23 *355*
Мф. 8:23–27 *414*
Мф. 8:24 *203, 355*
Мф. 8:25 *360*
Мф. 8:26 *361*
Мф. 8:27 *362*
Мф. 8:28–34 *46, 265, 275*
Мф. 8:29 *269, 277*
Мф. 8:34 *350*
Мф. 9:1 *157*
Мф. 9:1–8 *46*
Мф. 9:3 *157, 161*
Мф. 9:6 *528, 554*
Мф. 9:7 *309*
Мф. 9:8 *164*
Мф. 9:15 *210, 324*
Мф. 9:17 *83*
Мф. 9:18–19, 23–26 *517, 530*
Мф. 9:20 *105*
Мф. 9:20–22 *46, 182*
Мф. 9:22 *108*
Мф. 9:25 *318*
Мф. 9:26 *131*
Мф. 9:27–31 *191, 194, 195, 229*
Мф. 9:28 *108, 323*
Мф. 9:29 *105*
Мф. 9:30 *548*
Мф. 9:32–34 *46, 47, 287*
Мф. 9:35 *48*
Мф. 9:35–38 *382*
Мф. 9:36 *527*
Мф. 10:1 *292, 396*
Мф. 10:5–6 *306*
Мф. 10:14–15 *286*
Мф. 10:24–25 *287*
Мф. 10:34 *224*
Мф. 11:4–5 *54*
Мф. 11:5 *234*
Мф. 11:5–6 *530*
Мф. 11:28 *357*
Мф. 12:1 *343*
Мф. 12:9–13 *46, 177*
Мф. 12:10–11 *247*
Мф. 12:13 *108, 554*
Мф. 12:14 *178*
Мф. 12:15 *48*
Мф. 12:15–23 *193*

Мф. 12:22 *191*
Мф. 12:22–24 *46, 47*
Мф. 12:22–32 *288*
Мф. 12:23 *195*
Мф. 12:24 *103, 164*
Мф. 12:30 *300*
Мф. 12:38–39 *53, 423*
Мф. 12:39 *115, 440*
Мф. 12:39–41 *34*
Мф. 12:40 *297*
Мф. 12:43–45 *256, 272, 282*
Мф. 13:2 *348*
Мф. 13:15 *123*
Мф. 13:31–32 *342*
Мф. 13:43 *479*
Мф. 13:50 *296*
Мф. 13:58 *56*
Мф. 14:13–14 *378*
Мф. 14:13–21 *47*
Мф. 14:14 *382, 527*
Мф. 14:15–16 *383*
Мф. 14:18–19 *385*
Мф. 14:19 *386*
Мф. 14:20 *388*
Мф. 14:22–33 *401*
Мф. 14:23 *407*
Мф. 14:34 *403*
Мф. 14:34–36 *405, 418*
Мф. 14:35–36 *48*
Мф. 14:36 *105*
Мф. 15:1–20 *309, 405*
Мф. 15:2 *430*
Мф. 15:6 *349*
Мф. 15:21 *405*
Мф. 15:21–28 *47, 302*
Мф. 15:22 *195*
Мф. 15:22–28 *64*
Мф. 15:23 *55*
Мф. 15:24 *122*
Мф. 15:28 *108, 309*
Мф. 15:29 *344*
Мф. 15:30–31 *48, 234*
Мф. 15:31 *191*
Мф. 15:32–39 *47, 420*
Мф. 15:39 *405*
Мф. 16:1 *367, 423*
Мф. 16:1, 4 *51, 53*
Мф. 16:2–4 *423*
Мф. 16:4 *115*
Мф. 16:7–11 *162*
Мф. 16:13 *405*
Мф. 16:13–20 *449*
Мф. 16:14 *269*
Мф. 16:21–26 *449*
Мф. 16:24 *352*
Мф. 16:27 *449*
Мф. 16:28 *449*
Мф. 17:1 *455*
Мф. 17:1–9 *451*
Мф. 17:1–12 *311*
Мф. 17:6 *520*
Мф. 17:7 *478*
Мф. 17:10 *452*
Мф. 17:10–13 *472*
Мф. 17:11–12 *452*
Мф. 17:13 *452*
Мф. 17:14 *313*
Мф. 17:14–23 *47*
Мф. 17:15 *258, 314*
Мф. 17:17 *237, 319*
Мф. 17:18 *314*
Мф. 17:19–21 *322*
Мф. 17:20 *127, 315, 361, 440*
Мф. 17:24 *47*
Мф. 17:24–27 *426*
Мф. 18:17 *122*
Мф. 19:2 *48*
Мф. 19:6 *91*

Мф. 19:7–8 *467*
Мф. 19:13–15 *242*
Мф. 19:20, 22 *528*
Мф. 19:21 *352*
Мф. 20:9–13 *383*
Мф. 20:29–34 *194, 277*
Мф. 20:30–32 *195*
Мф. 20:30–34 *46*
Мф. 20:34 *105, 191*
Мф. 21:7 *343*
Мф. 21:9 *195*
Мф. 21:14 *48, 191*
Мф. 21:18 *436*
Мф. 21:18–22 *434*
Мф. 21:19 *343*
Мф. 21:21 *315*
Мф. 21:22 *440*
Мф. 21:23 *164, 268*
Мф. 21:42 *121*
Мф. 21:43 *121*
Мф. 22:1–14 *82*
Мф. 22:13 *296*
Мф. 22:16–22 *428*
Мф. 22:23 *545*
Мф. 22:24–29 *467*
Мф. 22:40 *465*
Мф. 22:41–46 *195*
Мф. 22:43–45 *94*
Мф. 23:2–3 *467*
Мф. 23:29–32 *208*
Мф. 23:34 *123*
Мф. 24:1–44 *545*
Мф. 24:2 *431*
Мф. 24:24 *53*
Мф. 24:32 *437*
Мф. 24:32–33 *443*
Мф. 24:51 *296*
Мф. 25:28 *78*
Мф. 25:30 *296*
Мф. 25:41 *296*
Мф. 26:3–5 *174*
Мф. 26:6–7 *539*
Мф. 26:26–27 *386*
Мф. 26:36–44 *549*
Мф. 26:37 *520*
Мф. 26:39, 42 *76*
Мф. 26:47, 50 *554*
Мф. 26:65 *162*
Мф. 27:46 *477*
Мф. 27:51–53 *546*
Мф. 28:17 *556*
Мф. 28:18 *165*

От Марка

Мк. 1:11 *475*
Мк. 1:16 *344*
Мк. 1:16–20 *347*
Мк. 1:17 *348*
Мк. 1:21–28 *46, 266*
Мк. 1:22 *164*
Мк. 1:25 *291, 367*
Мк. 1:29–31 *128*
Мк. 1:30–31 *46*
Мк. 1:31 *318, 524*
Мк. 1:32–34, 39 *49*
Мк. 1:34 *251*
Мк. 1:40–45 *46, 134*
Мк. 1:41 *105*
Мк. 1:43 *548*
Мк. 1:43–44 *143*
Мк. 1:44–45 *197*
Мк. 1:45 *146*
Мк. 2:1–12 *46, 156*
Мк. 2:7 *161*
Мк. 2:9 *162*
Мк. 2:11 *528*
Мк. 2:12 *309*
Мк. 2:19 *324*
Мк. 2:20 *324*
Мк. 2:22 *83*

Мк. 2:23 *343*
Мк. 3:1–5 *46, 176*
Мк. 3:6 *174, 178*
Мк. 3:10 *105*
Мк. 3:10–11 *49*
Мк. 3:11 *251*
Мк. 3:11–12 *269*
Мк. 3:13–14 *171*
Мк. 3:14–15 *172*
Мк. 3:15 *396*
Мк. 3:20 *327, 378*
Мк. 3:22 *103*
Мк. 3:20–22 *291*
Мк. 3:23–29 *291*
Мк. 3:30 *291, 293*
Мк. 4:1 *348*
Мк. 4:34 *355*
Мк. 4:35–41 *354, 414*
Мк. 4:39 *131*
Мк. 4:41 *365*
Мк. 5:1–20 *46, 265, 276*
Мк. 5:4–5 *258*
Мк. 5:7 *269*
Мк. 5:8 *291*
Мк. 5:9 *255*
Мк. 5:15 *284*
Мк. 5:17 *350*
Мк. 5:21–24 *515*
Мк. 5:22 *518*
Мк. 5:25–29 *46*
Мк. 5:25–34 *183, 515*
Мк. 5:27 *310*
Мк. 5:28 *188*
Мк. 5:33 *310*
Мк. 5:33–34 *190*
Мк. 5:34 *108*
Мк. 5:35–43 *516*
Мк. 5:41 *108, 318, 528, 554*
Мк. 5:42 *309*
Мк. 6:5 *242*
Мк. 6:5–6 *56*
Мк. 6:7 *292*
Мк. 6:7, 12–13 *377*
Мк. 6:11 *286*
Мк. 6:30 *396*
Мк. 6:30–44 *308, 376*
Мк. 6:34 *108, 527*
Мк. 6:35–37 *383*
Мк. 6:37 *395*
Мк. 6:43–52 *402*
Мк. 6:44 *388*
Мк. 6:45 *418*
Мк. 6:46 *407*
Мк. 6:52 *416*
Мк. 6:53 *403, 418*
Мк. 6:53–56 *405, 418*
Мк. 6:54–56 *49*
Мк. 6:56 *105*
Мк. 7:1–8 *83*
Мк. 7:1–23 *405*
Мк. 7:3, 5 *430*
Мк. 7:13 *349*
Мк. 7:20–23 *143*
Мк. 7:24 *405*
Мк. 7:24–30 *47, 64, 304*
Мк. 7:25 *310*
Мк. 7:27 *55, 307*
Мк. 7:31 *344, 405*
Мк. 7:31–37 *46, 234*
Мк. 7:33 *105*
Мк. 7:34 *554*
Мк. 7:37 *234, 238*
Мк. 8:1–9 *308, 420*
Мк. 8:10 *405*
Мк. 8:11–12 *51, 53*
Мк. 8:11–21 *423*
Мк. 8:12 *115*
Мк. 8:17–18 *199*
Мк. 8:22 *105, 405*

Мк. 8:22–26 *46, 194, 198*
Мк. 8:23 *236, 242*
Мк. 8:23–25 *163*
Мк. 8:24 *203*
Мк. 8:27 *405*
Мк. 8:27–30 *449*
Мк. 8:31–37 *449*
Мк. 8:27–38 *199*
Мк. 8:28 *269*
Мк. 8:31–33 *199*
Мк. 8:34 *352*
Мк. 8:38 *449*
Мк. 9:1 *449*
Мк. 9:2 *455, 520*
Мк. 9:2–7 *200*
Мк. 9:2–10 *451*
Мк. 9:2–13 *311*
Мк. 9:3 *456*
Мк. 9:6 *473*
Мк. 9:11 *452*
Мк. 9:12–13 *452*
Мк. 9:14–29 *312*
Мк. 9:14–32 *47*
Мк. 9:17–18 *258*
Мк. 9:17, 25 *241*
Мк. 9:19 *237, 319*
Мк. 9:20 *317*
Мк. 9:22 *319*
Мк. 9:23 *103*
Мк. 9:23–24 *108*
Мк. 9:25 *289*
Мк. 9:27 *524*
Мк. 9:28–36 *311*
Мк. 9:29 *323*
Мк. 9:30 *457*
Мк. 9:31–32 *199*
Мк. 9:33–37 *199*
Мк. 9:38–40 *199*
Мк. 9:43–44, 45–46, 47–48 *296*
Мк. 10:10–12 *199*
Мк. 10:16 *242*
Мк. 10:21 *352*
Мк. 10:23–27 *199*
Мк. 10:32–34 *199*
Мк. 10:35–36 *200*
Мк. 10:35–45 *200*
Мк. 10:46–52 *46, 191, 194, 198, 227, 277*
Мк. 10:47–48 *197*
Мк. 10:49 *231*
Мк. 10:52 *108*
Мк. 11:7 *343*
Мк. 11:12 *436*
Мк. 11:12–14, 20–24 *433*
Мк. 11:13 *343, 442*
Мк. 11:22 *315*
Мк. 11:28 *164, 268*
Мк. 12:8 *545*
Мк. 12:13–17 *428*
Мк. 12:35–37 *195*
Мк. 13:2 *431*
Мк. 13:22 *53*
Мк. 13:28 *437*
Мк. 13:28–29 *443*
Мк. 14:3 *539*
Мк. 14:5 *548*
Мк. 14:22–23 *386*
Мк. 14:32–42 *549*
Мк. 14:33 *520*
Мк. 14:35 *78*
Мк. 14:51 *528*
Мк. 15:34 *477*
Мк. 15:34, 37 *554*
Мк. 16:9 *251, 255*
Мк. 16:17 *53*
Мк. 16:17–18 *569*
Мк. 16:18 *165*
Мк. 16:19 *556*
Мк. 16:20 *556*

От Луки

Лк. 1:11–20 *42*
Лк. 1:12–13 *478*
Лк. 1:26–38 *42*
Лк. 1:30 *478*
Лк. 1:54–55 *529*
Лк. 1:65 *478*
Лк. 1:68 *529*
Лк. 2:9 *463, 483*
Лк. 2:9–14 *42*
Лк. 2:9–10 *478*
Лк. 2:14 *463*
Лк. 2:32 *463, 529*
Лк. 2:49 *430*
Лк. 3:9 *438*
Лк. 3:22 *475*
Лк. 4:2 *327, 436*
Лк. 4:4 *394*
Лк. 4:7 *281*
Лк. 4:16–21 *350*
Лк. 4:17–21 *240*
Лк. 4:18–19 *54*
Лк. 4:26 *82*
Лк. 4:27 *32, 142*
Лк. 4:30 *47*
Лк. 4:31–37 *46, 267*
Лк. 4:35 *131, 272, 367*
Лк. 4:36 *164*
Лк. 4:38 *347*
Лк. 4:38–39 *46, 128*
Лк. 4:40 *242*
Лк. 4:40–41 *49, 131*
Лк. 4:41 *251, 269*
Лк. 5:1 *349*
Лк. 5:1–11 *47, 348, 428*
Лк. 5:11 *349, 353*
Лк:5:12–15 *46*
Лк. 5:5 *149*
Лк. 5:8 *284*
Лк. 5:12–16 *134*
Лк. 5:13 *105*
Лк. 5:16 *407*
Лк. 5:17–25 *157*
Лк. 5:17–26 *46, 166*
Лк. 5:21 *161*
Лк. 5:24 *528*
Лк. 5:25 *165, 309*
Лк. 5:26 *478*
Лк. 5:34 *324*
Лк. 5:35 *324*
Лк. 5:37–38 *83*
Лк. 6:1 *343*
Лк. 6:6–10 *46*
Лк. 6:8 *162*
Лк. 6:11 *179*
Лк. 6:12 *407*
Лк. 6:12–16 *348*
Лк. 6:17–19 *49*
Лк. 6:18 *251*
Лк. 6:19 *103, 105*
Лк. 6:43–44 *342*
Лк. 7:1–10 *7, 46, 110, 112, 302*
Лк. 7:1–11 *530*
Лк. 7:11–16 *526*
Лк. 7:12 *518*
Лк. 7:13 *242*
Лк. 7:16 *478*
Лк. 7:20 *530*
Лк. 7:21 *49, 191, 251*
Лк. 7:22 *234*
Лк. 7:22–23 *530*
Лк. 7:31 *527*
Лк. 7:33 *105*
Лк. 7:36 *247*
Лк. 7:37–38 *539*
Лк. 7:37–50 *572*
Лк. 7:48–50 *161*
Лк. 7:49 *362*
Лк. 7:50 *108, 190, 232*

Лк. 8:1–3 *389*
Лк. 8:2–3 *6, 50*
Лк. 8:10 *78*
Лк. 8:11, 21 *349*
Лк. 8:22 *355*
Лк. 8:22–25 *414*
Лк. 8:23 *105, 356*
Лк. 8:24 *131*
Лк. 8:24, 45 *149*
Лк. 8:25 *362, 415, 478*
Лк. 8:26–37 *46*
Лк. 8:26–39 *265, 275*
Лк. 8:28 *269*
Лк. 8:31–32 *282*
Лк. 8:38–39 *286*
Лк. 8:41–42, 49–56 *517*
Лк. 8:42 *527*
Лк. 8:43–48 *46, 68*
Лк. 8:46 *54, 103*
Лк. 8:47–48 *190*
Лк. 8:48 *108*
Лк. 8:54 *318, 528*
Лк. 8:55–56 *524*
Лк. 9:1 *396*
Лк. 9:5 *286*
Лк. 9:6 *242*
Лк. 9:10–11 *379*
Лк. 9:11 *382*
Лк. 9:12–13 *383*
Лк. 9:13 *384*
Лк. 9:14 *388*
Лк. 9:14–15 *385*
Лк. 9:18–21 *449*
Лк. 9:19 *269*
Лк. 9:22–25 *449*
Лк. 9:23 *352*
Лк. 9:26 *449, 463*
Лк. 9:27 *449*
Лк. 9:28 *520*
Лк. 9:28–36 *452*
Лк. 9:29 *458, 460*
Лк. 9:31 *463*
Лк. 9:31–32 *460*
Лк. 9:33 *473*
Лк. 9:33, 49 *149*
Лк. 9:37 *313*
Лк. 9:37–42 *47*
Лк. 9:38 *517, 527*
Лк. 9:38–39 *314*
Лк. 9:41 *237, 319*
Лк. 9:42 *314*
Лк. 9:42–43 *314*
Лк. 9:47 *162*
Лк. 9:50 *300*
Лк. 9:51 *239*
Лк. 10:1 *527*
Лк. 10:17 *328*
Лк. 10:19 *165, 270*
Лк. 10:38–42 *538*
Лк. 11:14 *47, 241*
Лк:11:14–23 *288*
Лк. 11:15 *103*
Лк. 11:16 *423*
Лк. 11:17 *162*
Лк. 11:21–22 *294*
Лк. 11:23 *300*
Лк. 11:24–26 *256, 272, 282*
Лк. 11:28 *349*
Лк. 11:29 *367, 423*
Лк. 11:29–32 *34*
Лк. 11:37 *247*
Лк. 11:39 *527*
Лк. 11:39–44 *248*
Лк. 12:24 *342*
Лк. 12:28 *361*
Лк. 12:42 *527*
Лк. 12:51–53 *224*
Лк. 12:54–56 *423*
Лк. 13:6–9 *437*
Лк. 13:10–17 *240*

Лк. 13:12 *78*
Лк. 13:14 *179, 242*
Лк. 13:15 *527*
Лк. 13:16 *294*
Лк. 13:28 *296*
Лк. 13:32 *210*
Лк. 14:1–4 *46*
Лк. 14:1–6 *246*
Лк. 14:16–24 *82*
Лк. 15:20 *527*
Лк. 16:16 *465*
Лк. 16:29, 31 *222, 466*
Лк. 16:31 *467, 535*
Лк. 17:5 *322*
Лк. 17:5–6 *527*
Лк. 17:6 *315, 322*
Лк. 17:10 *232*
Лк. 17:10–17 *46*
Лк. 17:11–19 *46, 148*
Лк. 17:13 *149*
Лк. 17:14 *68, 108, 163, 213*
Лк. 17:16 *136, 440*
Лк. 17:19 *108*
Лк. 18:6 *527*
Лк. 18:8 *233*
Лк. 18:22 *352*
Лк. 18:35–43 *46, 191, 194, 227, 277*
Лк. 18:42 *108*
Лк. 19:2–10 *572*
Лк. 19:8 *527*
Лк. 19:35 *343*
Лк. 19:35–44 *239*
Лк. 19:38 *463*
Лк. 19:41–44 *549*
Лк. 20:2 *164, 268*
Лк. 20:13 *78*
Лк. 20:20–26 *428*
Лк. 20:27 *545*
Лк. 20:41–44 *195*
Лк. 22:17, 19 *386, 387*
Лк. 22:31, 61 *527*
Лк. 22:39–46 *549*
Лк. 22:44 *520*
Лк. 22:51 *46, 47, 442*
Лк. 23:40–43 *572*
Лк. 23:46 *554*
Лк. 24:3, 34 *527*
Лк. 24:4–5 *478*
Лк. 24:13–35 *556*
Лк. 24:26 *463*
Лк. 24:38 *416*
Лк. 24:51 *556*

От Иоанна

Ин. 1:1–2 *558*
Ин. 1:1–4 *557*
Ин. 1:4–5, 9 *211*
Ин. 1:12 *491*
Ин. 1:14 *45, 460, 492*
Ин. 1:14, 18 *527*
Ин. 1:35–40 *71*
Ин. 2:1 *84*
Ин. 2:1–11 *74*
Ин. 2:2 *72*
Ин. 2:4 *145*
Ин. 2:6 *83*
Ин. 2:10 *86*
Ин. 2:17 *430*
Ин. 2:18–19 *164*
Ин. 3 *86*
Ин. 3:12 *87*
Ин. 3:14 *31*
Ин. 3:16 *540*
Ин. 3:16, 18 *527*
Ин. 3:19 *211*
Ин. 4 *86*
Ин. 4:10, 14 *557, 561*
Ин. 4:13–14 *213*

Ин. 4:21 *78*
Ин. 4:21–23 *151*
Ин. 4:21–24 *431*
Ин. 4:23 *18*
Ин. 4:31–32 *327*
Ин. 4:35 *342*
Ин. 4:43–54 *46*
Ин. 4:46 *109*
Ин. 4:46–53 *302*
Ин. 4:46–54 *110*
Ин. 5:1–9 *167*
Ин. 5:1–16 *46, 144*
Ин. 5:1–47 *81*
Ин. 5:2 *212*
Ин. 5:6 *242, 557*
Ин. 5:8 *528*
Ин. 5:9–17 *173*
Ин. 5:14 *159, 273*
Ин. 5:16 *174*
Ин. 5:17 *106, 337*
Ин. 5:20 *237*
Ин. 5:25–29 *544*
Ин. 5:30 *558*
Ин. 5:45–47 *222, 467*
Ин. 6:1 *344*
Ин. 6:4–13 *82*
Ин. 6:4–65 *81*
Ин. 6:5–6 *381*
Ин. 6:7 *383*
Ин. 6:9 *381*
Ин. 6:10 *385, 388*
Ин. 6:11 *386*
Ин. 6:12–13 *388*
Ин. 6:14–15 *399*
Ин. 6:15 *407*
Ин. 6:16–21 *402*
Ин. 6:17 *418*
Ин. 6:22–25 *403*
Ин. 6:26–27 *390*
Ин. 6:26–58 *404*
Ин. 6:28 *405*
Ин. 6:30 *423*
Ин. 6:31–35 *390*
Ин. 6:32 *31*
Ин. 6:35, 48 *557*
Ин. 6:59 *404*
Ин. 7:.4 *76*
Ин. 7:8 *78*
Ин. 7:20 *291*
Ин. 7:30 *78*
Ин. 8:1 *407*
Ин. 8:11 *175*
Ин. 8:12 *211, 541, 557*
Ин. 8:32–33 *223*
Ин. 8:58 *410*
Ин. 9:1–7 *191, 206*
Ин. 9:1–38 *46*
Ин. 9:1–41 *81, 194*
Ин. 9:3 *116, 244, 539*
Ин. 9:6 *105, 212, 236*
Ин. 9:7 *68, 108, 163, 173*
Ин. 9:8–34 *146*
Ин. 9:8–38 *216*
Ин. 9:24 *221*
Ин. 9:25 *218*
Ин. 9:32 *206*
Ин. 9:34 *220*
Ин. 9:35–38 *56, 197*
Ин. 9:39 *194*
Ин. 9:39–41 *223*
Ин. 10:3–4 *383*
Ин. 10:9 *557*
Ин. 10:10 *561*
Ин. 10:11 *383*
Ин. 10:11, 14 *557*
Ин. 10:15 *558*
Ин. 10:17–18 *557*
Ин. 10:22–39 *536*
Ин. 10:25 *147*

Ин. 10:30 *558*
Ин. 10:31 *541*
Ин. 10:34 *491*
Ин. 10:35 *349*
Ин. 11:1–16 *538*
Ин. 11:3 *540*
Ин. 11:6 *55*
Ин. 11:9–10 *210*
Ин. 11:11 *242*
Ин. 11:17–37 *543*
Ин. 11:25 *557*
Ин. 11:36 *540*
Ин. 11:38–44 *552*
Ин. 11:40 *461*
Ин. 11:45–46, 53 *555*
Ин. 11:47–53, 57 *174*
Ин. 12:2 *130, 556*
Ин. 12:3 *538*
Ин. 12:27–28 *461*
Ин. 12:35–36, 46 *211*
Ин. 12:46 *194*
Ин. 13:1 *78, 540*
Ин. 13:5 *540*
Ин. 13:14 *356*
Ин. 13:31–32 *85*
Ин. 13:32 *145*
Ин. 13:34 *540*
Ин. 14:5 *542*
Ин. 14:6 *557*
Ин. 14:11 *558*
Ин. 14:12 *498, 569*
Ин. 15:1–2, 5–8 *439*
Ин. 15:5 *557*
Ин. 17:1 *85*
Ин. 17:2 *165*
Ин. 17:5 *85, 200, 461*
Ин. 18:5, 6, 8 *410*
Ин. 19:26 *78*
Ин. 19:26–27 *85*
Ин. 20:15 *556*
Ин. 20:24–28 *542*
Ин. 20:28 *46*
Ин. 20:30 *49*
Ин. 20:30–31 *46*
Ин. 21:1 *344*
Ин. 21:1–14 *352*
Ин. 21:1–19 *47*
Ин. 21:2 *73*
Ин. 21:7–8 *413*
Ин. 21:19 *353*
Ин. 21:25 *46*

Деяния

Деян. 1:9 *556*
Деян. 4:31 *349*
Деян. 6:2, 7 *349*
Деян. 8:14 *349*
Деян. 10:1–45 *310*
Деян. 11:1 *349*
Деян. 12:24 *349*
Деян. 13:5, 7, 44, 46, 48 *349*
Деян. 15:1–29 *306*
Деян. 16:17 *280*
Деян. 16:32 *349*
Деян. 17:13 *349*
Деян.18:11 *349*
Деян. 23:8 *545*

Иакова

Иак. 2:19 *296*

1-е Петра

1 Пет. 3:18–19 *296*
1 Пет. 4:6 *296*
1 Пет. 5:8–9 *274*
1 Пет. 5:13 *524*

2-е Петра
2 Пет. 1:3–4 *453*
2 Пет. 1:10–11 *453*
2 Пет. 1:16–18 *453*

1-е Иоанна
1 Ин. 1:5 *211, 482*
1 Ин. 1:6 *211*
1 Ин. 4:9 *527*

К Римлянам
Рим. 1:14, 16 *303*
Рим. 1:15–16 *308*
Рим. 2:17–21 *200*
Рим. 2:19 *200*
Рим. 5:12 *159*
Рим. 8:15 *241*
Рим. 8:18–23 *491*
Рим. 8:19–23 *341*
Рим. 8:29 *491*
Рим. 8:32 *476*
Рим. 9:16, 18 *170*
Рим. 9:30–32 *121*
Рим. 10:7 *296*
Рим. 11:1, 11 *121*
Рим. 11:17–23 *308*
Рим. 11:25–26 *122*
Рим. 11:33 *122*

1-е к Коринфянам
1 Кор. 1:22, 24 *303*
1 Кор. 3:16 *491*
1 Кор. 5:7 *391*
1 Кор. 6:19 *563*
1 Кор. 7:31 *563*
1 Кор. 15:13–14 *565*
1 Кор. 15:28 *491*
1 Кор. 15:49 *491*
1 Кор. 15:51–53 *479*
1 Кор. 15:54–57 *296*

2-е к Коринфянам
2 Кор. 3:18 *491*

К Галатам
Гал. 3:6 *37*
Гал. 3:26 *491*
Гал. 4:5 *491*

К Ефесянам
Еф. 1:10 *491*
Еф. 4:9 *296*
Еф. 6:11–12 *267*

К Филиппийцам
Флп. 2:8 *477*

К Колоссянам
Кол. 3:10 *491*
Кол. 4:14 *129*

К Евреям
Евр. 4:12 *225*
Евр. 5:7 *549*
Евр. 12:1 *55*

Откровение (Апокалипсис)
Откр. 12:5 *94*
Откр. 19:9 *82*
Откр. 20:10 *299*

Указатель иллюстраций, вошедших в книгу

Страсти. Анонимный художник. XV в. *5*
Купол греческой православной церкви в Кафр-Кане *6*
Преображение. Джованни Беллини. 1480–1485 гг. *7*
Конфуций *11*
Будда *12*
Магомет (Мухаммед), изображенный с закрытым лицом. Иллюстрация Сиери Неби. XVI в. *13*
Цицерон *14*
Бенедикт Спиноза. Портрет. 1666 г. *15*
Иммануил Кант *18*
Гегель. Шлезингер. 1831 г. *19*
Остатки Силоамской купели. Современный вид *23*
Сотворение Адама. Фреска. Микеланджело. 1508–1512 гг. *26*
Моисей перед Неопалимой купиной. Икона. XII в. *27*
Иисус Навин останавливает солнце. Гравюра. Доре. 1860-е гг. *29*
Христос и Никодим. А. А. Ива́нов. 1850-е гг. *31*
Илия пророк с житием и деисусом. Икона. XVI в. *33*
Авраам поклоняется трем ангелам под Мамврийским дубом. Мозаика. XII в. *39*
Гибель Содома. Г. И. Семирадский. Конец 1860-х. гг.. *40*
Капернаумская синагога *41*
Божия Матерь и архангел Гавриил. Русская икона. XIX в. *43*
Уверение святого Фомы. Караваджо. 1601–1602 гг. *45*
Мария Магдалина. Н. К. Бодаревский. Мозаика. 1895–1907 гг. *51*
История Ионы. Миниатюра. X в. *53*
Новолетие. Фреска. XIV в. *55*
Аполлоний Тианский. Мрамор. II в. *67*
Апостол Андрей Первозванный и Евангелист Иоанн Богослов. Икона. Посл. треть XVII в. — нач. XVIII в. *72*
Мученичество апостола Варфоломея (Нафанаила). Мозаика. XII в. *73*
Брак в Кане Галилейской. Веронезе. 1562–1563 гг. *75*

Брак в Кане Галилейской. Дуччо. Маэста. Фрагмент. 1308–1311 гг. *78*
Брак в Кане Галилейской. Фрагмент цветного витража. Шартрский собор. XIII в. *82*
Брак в Кане Галилейской. И. Босх. 1560–1580 гг. *86*
Брак в Кане Галилейской. Мозаика. Равенна. VI в. *90*
Брак в Кане Галилейской. Г. Давид. XVI в. *93*
Брак в Кане Галилейской. Мозаика. Хора. XII в. *95*
Святитель Сербский Николай (Велимирович). Икона. XX в. *104*
Воскрешение сына Наинской вдовы. Мозаика. XII в. *107*
Исцеление сына царедворца. Веронезе. XVI в. *111*
Исцеление слуги сотника. Фреска. XVI в. *117*
Иисус среди учителей. Фреска работы мастерской Джотто. XIV в. *121*
Спас Нерукотворный. Икона. XIV в. *127*
Исцеление тещи Петра. Фреска. XIV в. *129*
Апостол Петр. Икона. 1387–1395 гг. *130*
Исцеление прокаженного в Капернауме. Мозаика. XII в. *133*
Евангелист Лука. Икона. 1350–1360 гг. *135*
Исцеление прокаженного в Капернауме. Дж. Тиссо. XIX в. *137*
Иов на пепле. Балканы. Сербия. Грачаница. XIV в. *139*
Исцеление слепорожденного. Дуччо. Нач. XIV в. *145*
Христос исцеляет десять прокаженных. Фреска. XIV в. *149*
Христос исцеляет десять прокаженных. Жан-Мари Мельхиор. 1864 г. *151*
Альберт Швейцер в Африке *153*
Евангелист Марк. Миниатюра. XIII в. *156*
Исцеление расслабленного. Икона. XV в. *157*
Сын Человеческий. Откровение Иоанна Богослова. Иллюстрация из Бамбергского Апокалипсиса XI в. *165*
Иоанн Богослов в молчании. Нектарий Кулюксин. Икона. 1679 г. *167*
Исцеление Спасителем расслабленного у Овчей купели. Икона. XIX в. *169*
Двенадцать апостолов. Книжная миниатюра. XIII в. *171*
Спас Вседержитель. Икона. Нач. XIII в. *174*
Исцеление сухорукого. Мозаика. XII в. *177*
Исцеление сухорукого. Фреска. XVI в. *179*

Исцеление кровоточивой женщины. Икона. XIX в. *183*
Кровоточивая женщина молит об исцелении. Мозаика. XIV в. *187*
Чудо исцеления двух слепых. Фреска. XIV в. *196*
Исцеление слепого. Эль Греко. XVI в. *201*
Исцеление слепорожденного Иисусом Христом. В. И. Суриков. 1888 г. *207*
Христос и книжники. Веронезе. 1560 г. *208*
Спор Христа с фарисеями. Доре. 1860-е гг. *209*
Исцеление слепорожденного. Худояров В. П. 1860-е гг. *215*
Уверение Фомы. Фреска. XVI в. *220*
Моисей, разбивающий Скрижали Завета. Рембрандт. 1659 г. *223*
Христос перед Пилатом. М. Мункачи. 1881 г. *225*
Монастырь Искушения близ Иерихона *227*
Исцеление слепых. Миниатюра. Египет. XVII в. *229*
Исцеление иерихонского слепца. Миниатюра. Кодекс Гертруды. X в. *231*
Самая древняя в мире мозаичная карта Декаполиса (Десятиградия). VI в. *235*
Исцеление немого и глухого. Фреска. XIV в. *236*
Исцеление согбенной женщины. Фреска. XIV в. *241*
Преподобный Иоанн Дамаскин. Миниатюра. XI в. *244*
Исцеление страдающего водянкой. Тетраевангелие. Афон. Ивирон. 1300 г. *247*
Святой Франциск Борджиа изгоняет демонов из умирающего. Ф. Гойя. 1788 г. *253*
Саул внемлет музыке Давида. Э. Йосевсон. XIX в. *254*
Искушение Христа. Х. де Фландес. XVI в. *257*
Исцеление бесноватого отрока. Рафаэль. 1519–1520 гг. *258*
Исцеление Гадаринского бесноватого. Магдебургские пластины. Италия. Милан. 962–968 гг. *259*
Исцеление бесноватого. Фреска. Магдала. Церковь Святой Марии Магдалины. XIX в. *261*
Исцеление бесноватого в Капернауме. Д. де Берри. XVIII в. *267*
Исцеление двух бесноватых. Фреска. XVI в. *270*
Исцеление гадаринского бесноватого. Мозаика. XII в. *277*
Исцеление гадаринских бесноватых. Миниатюра. XII в. *279*

Бог дает позволение Сатане испытать благочестие Иова. Франция. XIV в. *283*
Искушения Христа. Фреска. XVI в. *285*
Исцеление бесноватого слепого и немого. Г. Доре. XIX в. *289*
Исцеление согбенной женщины. Фреска. Фаворский монастырь. XXI в. *295*
Христос выводит праведников из ада. Фреска. А. Бонаиути да Фиренце. XIV в. *296*
Христос освобождает праведников из «пасти» ада. Миниатюра из Псалтири святого Альбана. XII в. *297*
Христос выводит праведников из ада через сокрушенные Им врата. Б. ди Джованни. 1491 г. *298*
Христос выводит из ада души праведников. Фреска Ф. Б. Анджелико. 1437–1446 гг. *299*
Христос выводит из ада души праведников. А. Мантенья. 1470–1475 гг. *300*
Сошествие во ад. Икона. 1408–1410 гг. *301*
Исцеление дочери хананеянки. Фреска. XVI в. *303*
Исцеление дочери хананеянки и других недужных. Четвероевангелие царя Иоанна Александра. Болгария. Тырново. 1356 г. *305*
Исцеление кровоточивой. Веронезе. XVI в. *310*
Исцеление бесноватого. Фреска. XIV в. *313*
Ф. М. Достоевский *316*
Воскрешение дочери Иаира. И. Е. Репин. 1871 г. *318*
Исцеление бесноватого отрока. Миниатюра. XIII в. *323*
Матфей за созданием Евангелия. Иллюстрация из рукописного Евангелия. VIII–IX вв. *325*
Адам дает названия животным. Фреска. 1528 г. *334*
Изгнание из рая. Фреска. Мазаччо. XV в. *335*
Убийство Авеля Каином. Мозаика. XII в. *337*
Евреи покидают Египет. Д. Робертс. 1830 г. *338*
Переход через Чермное море. Миниатюра из византийской Псалтири. X в. *339*
На Тивериадском озере. В. Д. Поленов. 1888 г. *343*
Рыбаки на Галилейском море. Фотолитография. Ок. 1900 г. *345*
Чудесный улов. Рафаэль. 1515–1516 гг. *347*

Чудесный улов рыбы. А. П. Лосенко (с картины Ж. Жувене). 1762 г. *349*
Обращение к Петру и Андрею. Дуччо. 1308–1311 гг. *351*
Усмирение бури. Фреска. XVI в. *355*
Настолование митрополита Илариона. Миниатюра Радзивиловской летописи. XIII в. *358*
Одно из первых изображений Иисуса Христа с нимбом. Фрагмент росписей римских катакомб. IV в. *359*
Иисус спит во время бури. Делакруа. XIX в. *361*
Переход через Чермное (Красное) море. Б. д'Антонио. XVI в. *364*
Исход. Гравюра из Нюрнбергской рукописи. 1493 г. *365*
Буря на море. Евангелие аббатисы Хильды из Мешеде. Ок. 1020 г. *368*
Ной выпускает голубя из ковчега. Фрагмент мозаики. XII в. *369*
Иов и его друзья. Доре. 1860-е гг. *373*
Церковь умножения хлеба в Табхе (Израиль). Место, где Иисус накормил пять тысяч человек *376*
Насыщение множества людей. А. Иванов. XIX в. *377*
Насыщение пяти тысяч человек хлебами. Миниатюра. Между 1411 и 1416 гг. *379*
Вифсаида *381*
Христос и ангел. Евхаристия. Фреска. XIV в. *389*
Тайная Вечеря. Леонардо да Винчи. 1495–1498 гг. *391*
Сбор манны. Д. Б. Тьеполо. 1738–1740 гг. *394*
Таинство Евхаристии. В. Васнецов. XIX в. *397*
Христианская живопись в катакомбах святых Петра и Марцеллина. Фреска. I в. *398*
Евхаристический хлеб и рыба. Катакомбы святого Каллиста. Фреска. I в. *399*
Хождение по водам. Миниатюра. X в. *401*
Хождение по водам. И. К. Айвазовский. 1888 г. *403*
Хождение по водам. Луис Борасса. 1411 г. *406*
Хождение по водам. М. А. Врубель. 1890 г. *409*
Хождение по водам. А. А. Ива́нов. 1850-е гг. *411*
Хождение по водам. Л. Борасса. 1411 г. *414*
Хождение Иисуса Христа по водам. Мозаика. XII в. *417*
Чудесное насыщение четырех тысяч. Гравюра. Доре. 1860-е гг. *421*

Изгнание торгующих из храма. Гравюра. Доре. 1860-е гг. *427*
Тирский шекель (Дидрахма) *429*
Проклятие смоковницы. Миниатюра. XIV в. *433*
Проклятие смоковницы. Миниатюра. XVI в. *435*
Тайная вечеря. Фреска. XIII в. *439*
Осада Иерусалима. Ф. Хайес. 1867 г. *443*
Преображение. Рафаэль. 1519–1520 гг. *448*
Преображение. Мозаика. VI в. *450*
Преображение. Мозаика церкви монастыря св. Екатерины на горе Синай. Ок. 565–566 гг. *451*
Преображение. Миниатюра Евангелия Иверского монастыря (Афон. Греция). XI в. *455*
Фавор. Базилика Преображения *457*
Преображение Господне. Икона. XII в. *459*
Преображение. Икона. Круг Феофана Грека. Ок. 1403 г. *460*
Преображение. Икона из праздничного чина Благовещенского собора Московского Кремля. Нач. XV в. *461*
Преображение Господне. Икона. XVI в. *462*
Преображение Господне. Миниатюра Евангелия Иверского монастыря. XI в. *465*
Иисус Навин и Аарон поддерживают Моисея под руки. М. Д. Эверетт. XIX в. *467*
Моисей спускается с горы Синай. Ф. Боль. XVII в. *469*
Преображение Господне. Мозаичная икона. XII в. *471*
Преображение. Икона из праздничного чина Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря. Ок. 1497 г. *472*
Праздник кущей (суккот). М. Шагал. XX в. *474*
Крещение. А. Верроккьо. Ок. 1472–1475 гг. *476*
Преображение. Икона. 1685 г. *479*
Преображение. Икона. XII в. *481*
Преподобный Симеон Новый Богослов. Икона. XX в. *483*
Святой Григорий Палама. Икона. Северная Греция. Нач. XV в. *487*
Преображение. Д. Беллини. Ок. 1490 г. *493*
Преподобный Серафим Саровский. Жипись. Кон. XIX в. *496*
Преображение Господне. Миниатюра. XIII в. *498*
Древо познания добра и зла. Микеланджело. Фрагмент росписи Сикстинской капеллы. 1508–1512 гг. *503*

Грехопадение. Мозаика. XII в. *505*
Исаия. Фрагмент картины «Маэста». Дуччо. 1311 г. *507*
Иезекииль пророк. Мозаика. XIII в. *509*
Илия получает хлеб от вдовы из Сарепты. Л. Джованни. XVII в. *512*
Воскрешение пророком Елисеем сына Сарептской вдовицы.
П. Ф. Плешанов. 1854 г. *513*
Воскрешение дочери Иаира. В. Д. Поленов. 1871 г. *516*
Воскрешение дочери Иаира. Г. Макс. XIX в. *517*
Воскрешение дочери Иаира. И. Е. Репин. 1871 г. *521*
Воскрешение дочери Иаира. Фреска. XIV в. *523*
Воскрешение сына вдовы Наинской. В. А. Котарбинский. 1879 г. *529*
Воскрешение Лазаря. Византийская икона. Кон. XIV —
нач. XV в. *533*
Воскрешение Лазаря. Ван Гог. 1890 г. *537*
Воскрешение Лазаря. Фреска. Джотто. XIV в. *549*
Воскрешение Лазаря. Карл Блох. 1875 г. *555*
Воскрешение Лазаря. Караваджо. 1609 г. *559*
Воскресение Христа. Пьеро делла Франческа. 1458 г. *564*
Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Икона. XX в. *567*
Блаженная Матрона Московская. Икона. XX в. *570*

Оглавление

Предисловие 5

Глава 1. ЧУДО КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН 9

1. «Чудес не бывает» 14
2. Чудеса в Ветхом Завете 25
3. Чудеса в Евангелиях 42
4. Чудеса Иисуса в современной новозаветной науке 57
5. Сын Божий или «божественный муж»? 64

Глава 2. ПЕРВОЕ ЧУДО ИИСУСА 69

1. «Был брак в Кане Галилейской» 73
2. «Что Мне и Тебе, Жено?» 76
3. Превращение воды в вино: толкования 80
4. Благословение брака 88
5. Присутствие Матери 92

Глава 3. ИСЦЕЛЕНИЯ 97

1. Иисус как Целитель 100
2. Исцеление сына царедворца и слуги сотника 109
3. Исцеление тещи Петра 128
4. «Прокаженные очищаются» 132
   Исцеление прокаженного в Капернауме 132
   Исцеление десяти прокаженных 148
5. «Встань, возьми постель твою, и иди в дом твой» 155
   Исцеление расслабленного в Капернауме 155
   Исцеление расслабленного в Иерусалиме 166
   Исцеление сухорукого 176
6. Исцеление кровоточивой женщины 182
7. «Слепые прозревают» 191
   Исцеление двух слепцов 194
   Исцеление слепого в Вифсаиде 198

Исцеление слепорожденного в Иерусалиме 205
Исцеление слепого Вартимея 226
8. «Глухие слышат» 234
9. Исцеления согбенной женщины и больного водянкой . . . 239
Согбенная женщина 239
Больной водянкой 246

Глава 4. ИЗГНАНИЯ БЕСОВ 249
1. Экзорцизм и демонология 252
2. «Что Тебе до нас, Иисус Назарянин?» 266
3. «Легион имя мне» 275
4. «Он изгоняет бесов силою веельзевула, князя бесовского» 287
5. «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» 302
6. «Сей же род изгоняется только молитвою и постом» . . . 311

Глава 5. ЧУДЕСА, СВЯЗАННЫЕ С ПРИРОДОЙ 329
1. Природа и человек в Ветхом Завете 332
2. Иисус и природа 342
3. Два чудесных лова рыбы 346
4. Усмирение бури 354
5. Насыщение пяти тысяч 375
6. Хождение по водам 400
7. Насыщение четырех тысяч 419
8. Монета во рту рыбы 426
9. Проклятие смоковницы 432

Глава 6. ПРЕОБРАЖЕНИЕ 445
1. Четыре рассказа о Преображении 449
2. Фавор, Ермон или Мейрон? 454
3. Явление славы Божией 458
4. Моисей и Илия 464
5. Три кущи и голос из облака 473
6. Природа Божественного света 480

7. Преображение Богочеловека и обожение человека 490

Глава 7. ВОСКРЕШЕНИЯ МЕРТВЫХ 499

1. Библейское представление о смерти и воскресении 502
2. Воскрешение дочери Иаира 515
3. Воскрешение сына вдовы наинской 526
4. Воскрешение Лазаря 532
Иисус узнаёт о смерти Лазаря 536
Иисус идет ко гробу Лазаря 542
Иисус воскрешает умершего 551

Заключение 566
Библиография 574
Список сокращений 589
Именной указатель 590
Указатель цитат из Священного Писания. 598
Указатель иллюстраций, вошедших в книгу 614

Митрополит
ИЛАРИОН
(Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС

Жизнь и учение

Книга третья

ЧУДЕСА
ИИСУСА

Художник	*иеромонах Матфей (Самохин)*
Научный редактор	*М. Г. Калинин*
Редактор	*Т. А. Соколова*
Корректор	*О. В. Грецова*
Верстка	*М. Ю. Родионов*
Технолог	*М. Ю. Мыскин*

Подписано в печать 26.12.2016 г.
Формат 60×100 1/16. Объем 39 п. л. Печать офсет.
Бумага офс. №1. Тираж 10 000 экз. Заказ № 1615080

Адрес издательства Сретенского монастыря:
103031 Москва, ул. Б. Лубянка, 19
Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ООО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

Интернет-магазин: www.sretenie.com
Книжная торговля Сретенского монастыря (495) 628-82-10
Магазин «Сретение» (495) 623-80-46

Митрополит ИЛАРИОН (Алфеев)

Издательство
Сретенского монастыря

Чудеса не были главным делом Иисуса на земле: Он пришел не для того, чтобы исцелять телесные болезни и возвращать умерших к земной жизни, а чтобы спасать души человеческие и дарить людям жизнь вечную. И хотя Его чудеса — и в глазах очевидцев, и в глазах евангелистов — служили важным доказательством Его могущества, главный акцент в Евангелиях сделан не на чудесах, а на спасении человеческой души через смерть и воскресение Иисуса Христа.

Иларион (Алфеев),
митрополит Волоколамский